

ANTROPOLOGÍA RECIENTE

Producción disciplinar de
estudiantes y egresados UCT

GONZALO DÍAZ CROVETTO
JORGE TRONCOSO ARCOS
PATRICIO ESPINOSA POLANCO
(EDITORES)

Ariadna
ediciones

ANTROPOLOGÍA RECIENTE

Producción disciplinar de estudiantes y egresados UCT



UNIVERSIDAD
CATÓLICA DE
TEMUCO

ANTROPOLOGÍA
FACULTAD DE CIENCIAS
SOCIALES Y HUMANIDADES



UNIVERSIDAD
CATÓLICA DE
TEMUCO

EDICIONES UCT
DIRECCIÓN DE EXTENSIÓN
ACADÉMICA Y CULTURAL
VICERRECTORÍA DE VINCULACIÓN
Y COMPROMISO PÚBLICO

ANTROPOLOGÍA RECIENTE

Producción disciplinar de estudiantes y egresados UCT

Editores

Gonzalo Díaz Crovetto

Jorge Troncoso Arcos

Patricio Espinosa Polanco

ISBN: 978-956-6276-32-6

Santiago de Chile, julio de 2024

Primera edición

DOI: <https://doi.org/10.26448/ae9789566276326.108>

Gestión editorial: Ariadna Ediciones

<http://ariadnaediciones.cl/>

Cubierta: Matías Villa

Este libro fue sometido a evaluación por los siguientes pares:

Lucero Burón, Natalia Caniguan, Pablo Cuevas, Gabriela Garcés, Fabien Le Bonniec, Wladimir Martínez, Romero Mora, Gabriel Pozo, Nabil Rodríguez, Jorge Troncoso Arcos y Cari Tusing.

La edición final ha estado a cargo de un Comité Editor compuesto por

Gonzalo Díaz Crovetto (gdiazcrovetto@uct.cl), Jorge Troncoso Arcos

(jtroncoso@uct.cl) y Patricio Espinosa Polanco (pespinosa@uct.cl)

Asistente Editorial: Romero Mora-Caimanque

Patrocinio: Carrera Antropología, Departamento de Antropología y Facultad de Ciencias Sociales y Humanidades de la Universidad Católica de Temuco

Obra bajo Licencia Creative Commons Atribución



Obra postulada/indexada en plataformas internacionales: Book Citation Index (sólo en inglés), ProQuest, OAPEN, ZENODO, HAL Archives Ouvertes, DOAB, Digital Library of the Commons, SSOAR, Open Library (Internet Archive) Catalogue du Système Universitaire de Documentation (SUDOC, Francia); UBL (Universidad de Leipzig).

INDICE

Prólogo: Mario Samaniego.....	7
Introducción: Gonzalo Díaz Crovetto, Jorge Troncoso Arcos, Patricio Espinosa Polanco.....	9
Interculturalidad y Territorialidades.....	18
David Belmar Chocano, Falso reconocimiento y conflicto intercultural: el caso del petroglifo piedra de reunión de Curacautín.....	19
Valentina Almonacid Marín, Valeria Gaete Cornejo, Nicolás Ramírez Muñoz: La implementación de la enseñanza del mapuzungun en colegios básicos y el rol de la lengua en el proceso reivindicatorio de la Nación Mapuche, considerando el contexto de conflicto con el Estado chileno.....	30
Duban Mardones Ahilla, Javiera Torres Galeas La producción de la naturaleza en la Zona Austral: anexando capitales.....	42
Alejandro Fuentes Peña: Ritualidad, Características y Reconstrucción Histórica de Los Cementerios Mapuche.....	53
Víctor Gutiérrez Elgueta: Proyecto “Conociendo Nuestra Tierra”: memorias, identidades y aportes antropológicos en torno al desarrollo de una memoria histórica representativa para la comuna de Padre Las Casas, Región de La Araucanía, Chile.....	70
Reflexiones metodológicas y aplicadas.....	80
Miguel Fernández Lizana: Instrumentalización de la estadística matemática en la obra antropológica de Jan Czekanowski [1882-1965].....	81
Camilo Mardones Catril: Modelo de articulación para programa VAS de la UCTemuco, enfoque desde la antropología social. Resumen extendido de Memoria de Práctica Profesional.....	94
Valentina Almonacid, Ayllalen Alonqueo, Valeria Gaete, Erwin Navarrete Quintana, Daniela Ramírez Reyes: Trabajo a distancia en contexto de clases online desde la mirada de docentes del departamento de antropología de la UCTemuco.....	106

Experiencias urbanas y movimientos sociales.....	117
Juventud y etnografía: representaciones de estilos juveniles en carreras automovilísticas clandestinas en la ciudad de Temuco.	
Pablo Betancur Alvarado: La constitución de la Brigada Cruz Negra como movimiento social de salud en escenarios de “estallido social”. Resumen extendido de una tesis etnográfica de pregrado.....	128
Sobre los autores/as.....	139
Sobre los editores.....	144

Prólogo

Sin lugar a dudas, el libro que se presenta, constituye un acontecimiento que debe de llenar de satisfacción para toda la comunidad que conforma el Departamento de Antropología de la Universidad Católica de Temuco. Pocas son las ocasiones en que se reúnen en un mismo volumen trabajos de estudiantes y recién titulados, donde quedan inscritas las huellas de una determinada formación recibida, además de pistas novedosas que las y los estudiantes empiezan a bosquejar. La publicación de este libro es prueba de que efectivamente en esta comunidad científica se forma *Escuela* cumpliendo con dos de los propósitos fundamentales que el Departamento de Antropología se ha propuesto: que las y los estudiantes sean capaces de generar conocimiento científico y comunicarlo. Conocimiento comprometido ética y políticamente, en el que la antropología desde distintos lugares de enunciación, se hace cargo de su contexto sabiendo escuchar e interactuar con las voces y prácticas etnográficas de individuos y grupos que habitan y tejen el paisaje social y cultural del Sur de Chile. Un conocimiento que más allá de señalar lo que ocurre en la realidad, se deja interpelar por esta, y críticamente propone vías para bosquejar futuros por venir.

En un presente marcado por el fetichismo de la imagen, la escritura como resultado de un proceso metódico y reflexivo, llevado a cabo con tesón y continua revisión e incluso gusto, constituye sin lugar a dudas un logro formativo y autoformativo de primer orden. Como comunidad científica tenemos el deber de dar a conocer el trabajo de investigación que vamos generando, y es finalmente en la escritura donde el pensamiento y las resonancias etnográficas finalmente toman cuerpo. La acción de escribir supone poder resignificar la realidad, y potencialmente al menos, poder relacionarse de otro modo con el mundo. Con la escritura pueden avizorarse otras posibilidades vitales y creo que nuestras y nuestros estudiantes lo logran. Quisiera detenerme en un logro más: este libro va a fortalecer la dinámica científica y social de la comunidad antropológica en nuestra universidad. Este trabajo colectivo va a engrosar nuestra memoria científica. Los distintos capítulos del libro a buen seguro serán trabajados en distintas asignaturas, quizás presentados en congresos, por qué no revisados y ampliados para una posterior publicación; los estudiantes hablarán entre sí de las ideas que los compañeros y compañeras han comunicado. La comunidad se fortalece ya que las temáticas y enfoques desarrollados engrosarán la red de narrativas y prácticas que “nos son propias” y sirven para que la reflexión no cese, pero aún más, los jóvenes de algún modo

hacen que el campo disciplinario de la antropología se vaya actualizando en la medida en que incorporan nuevos intereses y, por lo tanto, hacen que el campo disciplinario nunca esté definitivamente zanjado.

En el año 2011, Gonzalo Saavedra y José Manuel Zavala, en aquel entonces, académicos del Departamento de Antropología, editaron el libro *Temuco. Miradas desde la Antropología*, libro igualmente conformado por textos de estudiantes y que ha tenido un notable impacto al menos en la historia interna de los procesos de formación antropológica en La Araucanía. Deseamos que esta nueva publicación estudiantil tenga los efectos esperados y más allá del fortalecimiento interno señalado, sirva para instalar la mirada antropológica en los habitantes de la Región, en especial en los más jóvenes.

Mario Samaniego, Temuco 21 de mayo de 2024

Introducción

“Para que las antropologías sean relevantes deben hacer contribuciones concretas a conocer más adecuada y densamente los mundos que habitamos, a entender las fuerzas que los constituyen y que en gran parte imposibilitan que sean más justos, igualitarios y dignos para más gentes. (...)Toca contribuir realmente a mover los umbrales de los imaginarios teóricos y de las disputas concretas que constituyen las subjetividades políticas, que perfilan el juego y los alcances de las agencias individuales y colectivas.”
(Restrepo 2021, 250).

Gonzalo Díaz Crovetto
Jorge Troncoso Arcos
Patricio Espinosa Polanco

El presente libro reúne trabajos de nuestros estudiantes y recientes titulados y tituladas de la carrera de antropología. Se trata de textos elaborados en el seno del proceso formativo de la disciplina, que ilustran reflexiones e intereses de quienes escriben, y que dan cuenta cómo van adquiriendo la capacidad de comprender antropológicamente la sociedad. El libro, por lo anterior, representa un logro no solo porque en él se refleja la producción intelectual de quienes se han formado en de antropología de la UCT, sino porque además permite constatar la amplitud y los aportes de la antropología que se atestigua en la diversidad de temas con los que aquí el lector podrá encontrarse. Esta experiencia editorial, en la que convergen distintas generaciones de estudiantes y profesionales, es igualmente un estímulo para reflexionar en relación con la práctica docente orientada al aprendizaje del enfoque antropológico. Pero, ¿qué significa, para los confines de este libro, educar para lograr dicha comprensión?

Las reflexiones del antropólogo británico Tim Ingold (2017) resultan apropiadas para atender dicho cuestionamiento. La educación, en la visión del autor, es un proceso dinámico que alejándose del binomio entrega/adquisición de conocimiento se encuentra más cercano con la idea de una práctica de la atención. Esto quiere decir que la educación, más que un simple proceso de transmisión, puede comprenderse como una práctica orientada a estimular capacidades para entender el mundo en que el sujeto selecciona y se acompaña de la experiencia de otros. Se trataría, en palabras de nuestro autor, de “prestar atención a las cosas, al mundo [y así] encontrar/hacer algo en común con otra persona” (Ingold 2017: 2-4). Ello implica que la antropología, como disciplina interesada en la comprensión de las *formas de vida*, aplica sus métodos y elabora su conocimiento aprendiendo con los otros, esto es,

conociendo en profundidad ciertos aspectos de las *formas de vida* que se observan mediante una disposición metodológica donde el antropólogo y antropóloga, buena parte del tiempo, son aprendices. La etnografía ha sido, en lo sustancial, testimonio histórico de esta disposición metodológica.

Al distinguirla desde el plano educativo, la antropología asoma como una forma de involucrarse en una praxis atravesada por el aprendizaje, vale decir, por una lógica circular donde el aprendizaje deja de ser patrimonio exclusivo del alumno: “no estudiamos a los demás, sino que estudiamos con ellos. Y habiendo estudiado con otros -o incluso mientras lo hacemos- otros vienen a estudiar con nosotros” (Ingold 2017: ix).

De ello se desprende que la antropología se encuentra completamente auto-implicada con la sociedad y el mundo que describe: se observa a la sociedad siempre desde dentro de ella. Siendo así, la oferta disciplinaria que la antropología ofrece a la sociedad es, a modo sintético, el levantamiento de explicaciones respecto de la naturaleza de las dinámicas de la sociedad y de sus *formas de vida*, dejando a disposición de ella criterios de distinción para comprender sus controversias y conflictos, encuentros y desencuentros. El propio Ingold (2017: 58) lo sintetiza del siguiente modo: “La antropología es abierta porque su objetivo no es llegar a soluciones finales que pongan fin a la vida social, sino más bien revelar los caminos por los que puede continuar.”

De todo lo anterior podemos indicar que la educación de la antropología se orientaría, fundamentalmente, a cultivar un enfoque para la observación y comprensión de *formas de vida* situadas al interior de una sociedad caracterizada por su variabilidad y discontinuidad. Estas desafiantes características obligan a una constante revisión y reactualización del patrimonio conceptual de la antropología, además de sus técnicas y métodos, haciendo de su enseñanza algo más cercano a una práctica orientada a estimular la experimentación reflexiva de sus estudiantes con el mundo. Con todo, el presente libro no solo está motivado por poner en relieve los resultados de quien dedica su trabajo cotidiano a transformarse en antropólogo, sino además por un ejercicio de autoobservación de la práctica docente que se despliega entendiendo al aprendizaje como uno de los elementos clave para la comprensión de los asuntos humanos.

La historia del libro

Este libro fue pensado en pandemia, en un contexto que nos llevó a cuestionarnos muchas cosas para la antropología y, en general, sobre nuestra forma de vivir en sociedad bajo el contexto de los alcances

biomédicos y sociales que nos trajo el COVID-19, que sin duda, relevo las distintas desigualdades y producciones de la diferencia a la cuales nos vemos afectado a diario, más aún, de forma exacerbada en Latinoamérica. A pesar de dicho contexto, este libro no explora dicho escenario, sino más bien, se aprovechó de éste, para generar un trabajo que permitiese dar cuenta y poner en valor la producción antropológica textual de estudiantes, titulados y tituladas. Los trabajos aquí sumados, subyacen bajo el propio interés manifestado ante una convocatoria abierta que buscó recopilar tres tipos de producción textual: trabajos finales de cursos, resúmenes extendidos de trabajos de grado y artículos científicos. Estas tres modalidades tuvieron, cada una de ellas, sus propias consideraciones editoriales. Los trabajos recibidos tuvieron una evaluación por parte de un o una docente, investigador, investigadora o profesional competente, quien junto con leer el texto, indicaba los aspectos a mejorar, esclarecer, complementar o bien re-escribir. Cabe señalar, que bajo un criterio editorial, no se planteó la opción de rechazo en torno a los textos propuestos. Luego, el o la autora enviaba los ajustes de los comentarios y los editores del libro, junto al asistente editorial hacían algunos comentarios y ediciones para, finalmente, pasar una revisión del español y de estilo.

La riqueza de la obra está plasmada que los textos tratados en este trabajo consiguen figurar parte del proceso tornarse antropólogos y antropólogas, rescatando y situando miradas que van confirmando una perspectiva disciplinar de comprender y reflexionar sobre nuestro entorno societal inmediato, mostrando distintos intereses y vicisitudes del horizonte de la especialidad antropológica. Con todo, la diversidad propuesta en el libro, da cuenta también de ejercicios distintos, por tanto, la diferencia, amplitud o determinación de estos está marcado la distinción que se produce entre trabajos escritos al alero de un curso o de un trabajo de grado, sea en su representación de resumen extendido o artículo científico. Por ello, cada texto, según su orientación, propone alcances y formatos particulares que cada una de las modalidades pueda presentar.

Sin duda este libro busca tornarse en un ejercicio de reconocer que los aprendizajes desde la antropología están situados en múltiples dimensiones que, por un lado, nos recuerdan que si bien la antropología, como disciplina, se enseña en aula, también se aprende a diario a partir de la reflexividad y experiencia práctica de quienes se van formando en ella (Peirano 2014). Naturalmente, reconocemos que ese proceso no termina en la graduación o en titularse como antropólogo o antropóloga, sino, más bien, como un proceso continuo. En ese sentido, la antropología está hecha, y constantemente redefinida, por personas en distintas posiciones, no obstante, cada una de ellas va dando fruto a

nuevas posibilidades de aprendizaje para tod/s los que comparten el proceso (Díaz Crovetto 2023). La famosa comunidad antropológica que solemos reconocer, proponer o desear, al alero de la universidad, debe entenderse, como toda comunidad, que más allá de la volatilidad de quienes llegan y quienes se van, comprenderse de su infinitud de posibilidades de interacción, sea, en su interior o con el exterior, sea entorno al pasado o al futuro; como en constante relación con el territorio, sus poblaciones y las problemáticas propias y compartidas con otros contextos sociales y políticos. De ahí la vigencia y la interacción propuesta como posibilidad.

Por otro lado, podemos distinguir que la docencia es un proceso fundamental, cuestión que si bien se da en distintas instancias de la vida profesional, la universidad toma un papel central en su capacidad de garantizar parte de la reproducción disciplinar. Es ella quien da la condición del ejercicio profesional y el reconocimiento inicial de sus pares. Es por ello, que debemos entender la importancia que las universidades y las carreras de antropología que ahí se enseñan como algo tan vivo, diverso y mutable, como nuestras configuraciones en torno a sociedades y culturas. También sabemos, que la universidad dista mucho de ser el único espacio de formación; si no comprendemos la experiencia antropológica en su capacidad de replantearse nuevos horizontes, formas y capacidades como algo continuo que va más allá de los centros de formación e investigación disciplinar. Pero por el momento, este libro busca presentar, con todas sus particularidades, los procesos que nuestros y nuestras estudiantes van experimentando en el proceso constituir el oficio del antropólogo o antropóloga (Cardoso de Oliveira 2017), paso a paso, mirada tras mirada, en los textos que conforman este libro.

Finalmente, cabe situar el espacio en que se concreta este libro, el Departamento de Antropología y, en específico para los alcances de este libro, la Carrera de Antropología de la Universidad Católica de Temuco. Cabe señalar que, durante una semana del mes de octubre de 2023, celebramos los 50 años de la apertura de la carrera de antropología en la Universidad Católica de Temuco, la cual se inauguró en 1973. Tiempo antes, se habían incorporado investigadores nacionales y extranjeros al Centro de Estudios de la Realidad Regional (C.E.R.E.R.)¹, y en 1971 se había abierto una Carrera de Investigadores en Ciencias Sociales para quienes ya contaban con un grado académico y/o profesional (Mora et al 2020, Mora 2014). Mientras que, en 2016 se abre la primera generación

¹ Compuesto inicialmente por el antropólogo checo Dr. Milan Stuchlik, el sacerdote con estudios en sociología Maurice Hebert, el profesor de castellano y lingüista Adalberto Salas y el psiquiatra Martín Cordero (Mora et al 2020, 24).

del programa Magíster en Antropología y en 2024 el primer programa de Doctorado en Antropología en el sur de Chile. Con esto, cabe destacar, que si bien el libro está enmarcado en el horizonte de lo reciente, no podemos dejar de desdibujar un fructífero pasado formativo de nuestra antropología, en todos sus acentos y vaivenes, que se ha cultivado al alero de la Universidad Católica de Temuco.

El recorrido del libro: capítulos y temas

Para dar un sentido a la lectura, los trabajos han sido agrupados en tres secciones: 1. Interculturalidad y territorialidades, 2. Reflexiones metodológicas y aplicadas, y 3. Experiencias urbanas y movimientos sociales. Con ello buscamos hacer notar que la antropología puede ser desplegada en los más diversos ámbitos de la sociedad, por lo que su rendimiento sólo depende de quienes, como nuestras y nuestros estudiantes y titulados, la emplean, reconstruyen y tensionan en distintas direcciones. Los textos presentados son una muestra de la producción que estudiantes y titulados de la carrera realizaron entre 2015 y 2020. En definitiva, son 10 capítulos que ilustran parte de la producción que realizan quienes son y han sido formados en nuestra Carrera. Es importante entender, por lo tanto, que este es el resultado de un llamado general al que responde un grupo de estudiantes y titulados y no necesariamente es la representación de toda la diversidad que existe en nuestras aulas.

Iniciamos el libro con cinco artículos reunidos en la sección **Interculturalidad y territorialidades**. En esta sección, David Belmar Chocano nos propone un cuestionamiento en torno a materialidades, territorio, identidades, patrimonialización y una discusión en torno a falsos reconocimientos. En su trabajo, recurre y articula tanto una mirada a un hecho, relativamente reciente, en torno a una desocupación violenta en una Municipalidad, como al mismo, la puesta en escena de una piedra, petroglifo, la cual se extrajo de su territorio y fue puesta en la plaza de Curacautín. Ambos eventos producen y sitúan dimensiones interculturales que reflejan tensiones en torno a significados, apropiaciones e identidad. Sigue el artículo de Valentina Almonacid Marín, Valeria Gaete Cornejo y Nicolás Ramírez, en el cual se abordan las implicancias de la anexión del territorio mapuche en el contexto de expansión del Estado chileno en la segunda mitad del siglo XIX centrándose, en particular, en la pérdida de la lengua como un elemento constitutivo de la identidad. A través de revisión de fuentes primarias y secundarias, el texto realza el proceso de subordinación al que el Estado chileno sometió el pueblo mapuche, interrogando el lugar de las políticas de reconocimiento étnico-cultural, como lo es aquella orientada a la

revitalización del idioma *mapuzungüin* que comienza a aplicarse en Chile con el retorno a la democracia. Continúa el texto de Duban Mardones Ahila y Javiera Torres Galeas, quienes reflexionan respecto del proceso de construcción de la carretera austral en el sur de Chile enlazando la transformación del territorio con las concomitantes tensiones políticas, económicas y de representación/apropiación del espacio propias del periodo. El texto aborda dicho proceso a partir de la revisión de textos que problematizan el territorio y la territorialidad con especial énfasis en dimensiones materiales. Por su parte, el trabajo de Alejandro Fuentes Peña estudia las características objetuales, rituales e históricas de los cementerios mapuche. Dichas características se analizan respecto de los cambios y adaptaciones que estos han experimentado a lo largo del tiempo, poniendo en relieve su importancia para las reivindicaciones políticas y territoriales del pueblo mapuche. Cierra la sección el texto de Víctor Gutiérrez Elgueta, el cual ilustra la experiencia del autor al interior de un proyecto social orientado a la puesta en valor de la memoria local de la comuna de Padre Las Casas, región de La Araucanía. Mediante la aplicación de entrevistas, Gutiérrez reconstruye las historias de vida de informantes clave en relación con la historia del asentamiento local, las que se complementan con una diversidad amplia de otras fuentes. Sus resultados le permiten proyectar el territorio comunal temporal y espacialmente, e igualmente reflexionar respecto de la memoria como concepto capaz de trascender límites subjetivos para adquirir un fuerte contenido de interés colectivo y político.

El libro continúa con la sección **Reflexiones metodológicas y aplicadas**. En ella, Miguel Fernández Lizana discute la técnica estadística del antropólogo polaco Jan Czekanowski, conocida en la literatura como ‘diagrama Czekanowski’. Se analizan aquí los elementos teóricos y conceptuales de dicho diagrama, sus fundamentos epistemológicos, ontológicos, e igualmente sus rendimientos multidisciplinarios. El texto ofrece interesantes reflexiones respecto de la relación entre la antropología y la estadística que invitan a distinguir en el diagrama de Czekanowski aportes en los más recientes desarrollos estadísticos. A continuación se presenta el texto de Camilo Mardones Catril cuyo artículo aborda la relación de las universidades con su entorno no académico como uno de los aspectos de mayor relevancia al interior de dichas instituciones bajo el rótulo ‘vinculación con el medio’. El autor desarrolla y propone un modelo de articulación dirigido al Programa de Vinculación con la Sociedad de la Universidad Católica de Temuco en el que, luego de detectar y reflexionar respecto de brechas y problemas que debilitarían el desempeño del programa, ofrece un nuevo modelo de gestión universitaria respecto de la sociedad basado en ejes articulados en torno al sentido de pertenencia, el territorio y la participación local. La

sección finaliza con el texto de Valentina Almonacid Marín, Ayllalen Alonqueo Riffo, Valeria Gaete Cornejo, Erwin Navarrete Quintana y Daniela Ramírez Reyes, el cual aborda un interesante ejercicio analítico y metodológico dirigido a comprender las reconfiguraciones del trabajo docente mediado por el aislamiento y la virtualidad provocadas por la pandemia del COVID-19. Es interesante este trabajo en la medida que realiza un abordaje en medio del propio proceso formativo, por lo que representa una reflexión situada y ciertamente original. Los resultados no solo ponen en evidencia los fuertes impactos al interior de la práctica docente y la vida universitaria en general, sino que además permiten conocer las formas en las que en ese entonces se tematizaba el retorno a la presencialidad.

El libro cierra con la sección **Experiencias urbanas y movimientos sociales**. Esta se inicia con el texto de Gissela Catril Llancamán y Jorge Fuentealba Saldivia, quienes reflexionan respecto de la práctica de las carreras automovilísticas clandestinas en la ciudad de Temuco. El capítulo aborda la problemática de las culturas juveniles, en especial, desde la concepción de estilos, propuesta por Carlos Feixa, a partir de un diálogo teórico con referencias etnográficas que dan cuenta de las plausibilidades que se tejen en la práctica, sentido y, sobre todo, representaciones entre quienes participan, de una u otra manera, en dichas carreras. El texto sintetiza y operacionaliza una referencia teórica para comprender un archivo de investigación etnográfica de elaboración propia. Dicha construcción, basada en la identificación de un tema, una inserción etnográfica y una re-problematizan teórica, resultan bastante didácticos como elaboración y arreglo, más allá de sus potencialidades propias de las culturas juveniles. El artículo final de esta sección es el de Pablo Betancur Alvarado quien estudia la conformación y despliegue de la “Brigada Cruz Negra de Temuco”, organización que se constituyó para velar por la salud de los manifestantes del estallido social de 2019-20. Se discuten las representaciones sociales e identitarias de los brigadistas y se aborda el contexto de la calle como escenario político de las movilizaciones. Derivado de lo anterior, se distinguen intersecciones entre la práctica médica y la participación política de los propios brigadistas que el autor tematiza mediante la idea de ‘movimiento social de salud’.

A modo de cierre y agradecimientos

“Es posible entender las resurrecciones y reencarnaciones de la antropología si se tiene en cuenta que se trata de una disciplina altamente reflexiva, que se proyecta sobre los temas y asuntos que estudia recibiendo de ellos una retroalimentación. En consecuencia, la

antropología mantiene una fina sintonía con los cambios sociológicos que ocurren históricamente.” (Ribeiro 2018: 138)

Finalmente cabe reconocer la riqueza de este libro está dirigido por un lado a nuestros y nuestras estudiantes, titulados y tituladas, pero también a un público más amplio de la antropología, ya sea por los temas desarrollados, o bien, desde una lógica del aprendizaje desde el reconocimiento del valor de la práctica, sentido y representación en torno a problemáticas sociales contemporáneas, situando marcos referenciales contextuales, de aplicabilidad, reflexividad y aprendizaje; de, en muchos casos, una búsqueda constante de comprender nuestra realidad desde marcos disciplinarios, pero que se abren, sobre todo por su contingencia, a otras disciplinas, intereses y campos de inserción profesional. Resultando en una antropología siempre en movimiento, en transformación y enriqueciéndose de las interacciones con su contexto inmediato y global. Lo que este libro, manifestó distintos tipos de ejercicios, en algunos casos, imbuidos de experiencias etnográficas o de campo, otros de procesos de contextualización temática, o bien de elaboración y articulación teórica. Ejercicios que sin duda, más allá de su propia riqueza, pueden iluminar a futuros y futuras estudiantes y a quienes se sientan convocados por las temáticas expuestas.

Junto con dedicarles este libro a todos nuestros y todas nuestras estudiantes de ayer y hoy, reconocemos también acá la labor docente, del trabajo de enseñar y de la disposición de aprender al enseñar a partir de las experiencias que nos dejan a quienes enseñamos. Sabemos que el proceso de aprendizaje profesional se da fuertemente en la experiencia cotidiana, una vez insertos en el diverso campo del mundo laboral, sin embargo, es importante que la práctica docente, ese espacio de producción disciplinar, se nutra de dichos contextos que reflejan un aprendizaje continuo y propio (Díaz Crovetto 2020).

Cabe destacar, que este libro hace parte de una colección del Departamento de Antropología que abre puentes para otras y nuevas posibilidades de proyectos editoriales a futuro. Esperamos que la colección se siga ampliando con titulados y tituladas de otras generaciones que están en el medio profesional. Cuestión que nos permitirá ir dando por un lado visibilidad y conversabilidad interna, transgeneracional, como también establecer diálogos de experiencia con otras antropologías situadas en otras latitudes.

Finalmente, reconocemos que todo libro requiere siempre una extensa lista de agradecimientos, de personas, que de una u otra forma, contribuyeron a darle forma a este libro. Como editores, nuestro primer agradecimiento va para Romero Mora-Caimanque quien colaboró en darle forma a la parte operativa de este libro, su labor nos permitió

mantener un contacto más fluidos entre autoras y autores, evaluadores y evaluadoras y entre nosotros mismos, agradecemos sinceramente su compromiso y dedicación al proyecto editorial desde su labor como asistente editorial. A todas y todos los autores de este libro, por la paciencia, dedicación y animosidad de compartir sus trabajos y involucrarse con el proyecto. A nuestros evaluadores y evaluadoras de cada uno de los textos de este libro. Finalmente señalar, que la impresión de este libro nace bajo el financiamiento y apoyo de la Carrera de Antropología y del Departamento de Antropología a través de su Portafolio Estratégico en conjunto con el Decanato de la Facultad de Ciencias Sociales y Humanidades. También agradecemos al equipo editorial de Ariadna Ediciones y a la editorial de nuestra casa de estudio Ediciones UCT.

Referencias Bibliográficas

Cardoso de Oliveira, R. 2017. *El trabajo del antropólogo*. Buenos Aires: Universidad Nacional de General de Sarmiento.

Díaz Crovetto, G. 2023. Cuestionamientos y posibilidades para pensar la enseñanza de la antropología en latinoamericana hoy. *Amazónica - Revista de Antropología* 15(2): 73-100.

Díaz Crovetto, G. 2020. Introducción: Por una antropología de los encuentros y de las posibilidades (17-37), en Díaz Crovetto, G. (ed.), *Antropología contemporánea. Intersecciones, encuentros y reflexiones desde el Sur Sur*. Temuco: Universidad Católica de Temuco.

Ingold, T. 2017. *Anthropology and/as Education*. London & New York: Routledge.

Mora, H. 2014. Descentrar las miradas: Institucionalización de la antropología académica en la sede Temuco de la Pontificia Universidad Católica de Chile (1970-1978). *Tabula Rasa* 21:197-227.

Mora, H., Díaz Crovetto, G. y Berho, M. 2020. La antropología en Temuco: claves, caminos y perspectivas (23-58), en Rojas, M. (ed.), *Entre el ayer y hoy de las ciencias sociales y humanidades. 35 años de la revista CUHSO*. Temuco: Universidad Católica de Temuco.

Peirano, M. 2014. Nuevos Caminos en Antropología. *Cuadernos de Antropología Social* 40: 39-47.

Restrepo, E. 2021. ¿Reinventar nuestras antropologías? (243-252), en Bergesio, L., Fernández, F. y Jerez, O. (eds.), *Antropología e interdisciplina: reflexiones y prácticas en las fronteras*. San Salvador de Jujuy: Tiraxi Ediciones.

Ribeiro, G.L. 2018. *Otras globalizaciones*. México D.F.: Gedisa-Universidad Autónoma Metropolitana.

Interculturalidad y Territorialidades

Falso reconocimiento y conflicto intercultural: el caso del petroglifo piedra de reunión de Curacautín

David Belmar Chocano²

Resumen: A partir del caso de violencia racista ocurrido en la Municipalidad de Curacautín en agosto de 2020, y de la instalación en 1994 de una roca arqueológica con petroglifos en el mismo espacio en que ocurrieron estos hechos, se reflexiona acerca de las relaciones posibles para analizar cómo operan los conceptos de reconocimiento, identidad e interculturalidad como factores de convivencia entre distintos y de los conflictos que de ello surgen. En base a testimonios, se reflexiona sobre la operatividad institucional desde el Estado acerca de la idea de reconocimiento intercultural patrimonializante, y de cómo estas acciones pueden generar lo contrario, un falso reconocimiento que profundiza los conflictos interculturales.

Palabras claves: Identidad – Interculturalidad – Memoria – Reconocimiento - Falso reconocimiento

El día 1 de agosto de 2020 tuvo lugar un hecho que quedará en la memoria de los habitantes de Curacautín. Un grupo de civiles armados y respaldados por carabineros hicieron ingreso a la municipalidad que llevaba cinco días en toma por parte de comuneros mapuche en apoyo a la huelga de hambre del machi Celestino Córdova. El nivel de violencia fue inusitado, la destrucción de la municipalidad, quema de los vehículos de los comuneros, golpes con palos y herramientas de trabajo, quema de banderas mapuche y consignas racistas escenificaron un hecho que trajo a la memoria un desencuentro interétnico digno del siglo XIX. Los mapuches que se encontraban al interior lograron escapar salvándose por poco de ser linchados frente a los ojos de las personas que estaban de testigos alrededor de la municipalidad, testigos que por cierto incluía a niños. Además, esta agresión se presentó abiertamente racista y no solo como la disputa circunstancial de un espacio de uso cotidiano. Mediante cánticos anti mapuche y la quema de un Rewe lo agresores se evidenciaron como la muestra de un clima polarizado de explícito deseo de anulación de otros (Huenchumil, Alarcón y Riffo 2020).

² Texto elaborado en el curso “Interculturalidad y relaciones interétnicas” correspondiente al quinto semestre del itinerario curricular.

A unos metros de la municipalidad de Curacautín, en la vereda de enfrente, y separada por pocos metros de un busto de Bernardo O'Higgins, se encuentra una roca que contiene petroglifos, un objeto arqueológico que sugiere ser la huella de un pasado ancestral y enigmático, y la evidencia de una historia subyacente que, como veremos en este texto, simboliza, a pesar de su silencio de roca, un conflicto intercultural más profundo que lo aparente. ¿cómo se vincula un objeto arqueológico con carácter de monumento con el hecho de violencia vivido en la municipalidad de Curacautín? ¿de qué manera una roca puede simbolizar un desencuentro intercultural? ¿cuáles son las derivas posibles a partir de que un objeto arqueológico configure un escenario en donde ocurren conflictos sociales?

En el año 1994, el alcalde de Curacautín de ese momento, Gustavo Weise, mediante una convocada y protocolar ceremonia instaló en la plaza de Curacautín la roca arqueológica a la que nos referimos, y que será conocida popularmente como la “Piedra de reunión”, aunque para muchos habitantes de Curacautín también es la piedra de Gustavo Weise. Según cuenta el propio Gustavo Weise (2013) en su misceláneo libro “Historia de Curacautín. Testigo de mi tiempo”, luego de un largo periplo personal de alrededor de 30 años, logró encontrar una roca con grabados que hasta ese momento permanecía, según él, solo en la memoria de ancianos mapuche, sin embargo, se sabe de la existencia de escritos sobre ella de principios del siglo XX, como el conocido trabajo “Los petroglifos del Llaima” de Aureliano Oyarzún (1910). Gustavo Weise decidió en ese momento que lo mejor era sacar la roca del lugar en donde se encontraba, el fundo de Don Alcibíades Quintana, para trasladarla hacia la plaza de armas de Curacautín frente a la municipalidad, para darle un lugar junto a otros monumentos propios de la historia nacional chilena. El traslado de la piedra, desde la mirada de Gustavo Weise, tuvo carácter de epopeya. Según relata, para sacar la piedra hubo que hacer caminos nuevos, despejar un cerro, meter maquinaria y camiones de alta gama para lograr sacar la roca que se estima pesa varias toneladas. Posteriormente, para bajarla e instalarla en la plaza, se hizo una campaña de recolección de neumáticos entre las vulcanizaciones del pueblo y los habitantes, esto para construir una cama gigante de neumáticos que evitara que la roca se partiera al momento de caer del camión. Estos pormenores del traslado de la roca imprimieron un carácter heroico que generó una apropiación patrimonial de la roca en forma de identidad comunal.

El acto de inauguración del nuevo monumento significó un hito comunal, estuvieron presente las autoridades, sumado el Mayor de Carabineros y un Capitán del ejército. Gustavo Weise recuerda sobre ese momento:

Cuando vinieron los representantes de los mapuche estuvieron de acuerdo cuando la trajimos, y vinieron a la inauguración y estuvieron presente los mapuche aquí, yo los hice desfilar frente a la piedra mierda..., a pata todos los mapuche...iban desfilando frente a la piedra, claro, todos estuvieron de acuerdo porque ahí enterrada no le servía a nadie, por lo menos ahí vienen a hacer cultos, ¿cómo se llaman esas cosas? Oraciones al ngenechen, ¿cómo se llama el dios? (Weise, en Belmar 2021).

Cabe destacar que este testimonio no ha sido ratificado por ninguna autoridad mapuche y podría estar ligado a la propia imaginación literaria de Gustavo Weise. Se dice que Curacautín significa en mapudungun Piedra de reunión (kura: piedra-cahuin: reunión), pero hay otras acepciones que podrían tener un significado diferente. En cualquier caso, se ha asumido el significado de “Piedra de reunión” como el oficial, propiciado seguramente por la fijación de la piedra como monumento configurando una narrativa que se sobrepone institucionalmente sobre otras y que se transmite además en el ámbito educativo. De este modo, se ha instalado la idea de que el nombre de Curacautín proviene de esta roca. Frente a los signos grabados que presenta, se le atribuye un pasado ancestral de encuentros entre distintos grupos caravaneros que circulaban por el territorio antes de la llegada de los españoles.

Previo a que la Piedra de Reunión fuera descontextualizada, lo que en términos arqueológicos significa que se la separa de su ambiente original obstaculizando interpretaciones que se puedan hacer acerca de las relaciones con otras materialidades, se conocen solo dos investigaciones sobre ella. La primera de ellas pertenece a Aureliano Oyarzun y se titula “Los petroglifos del Llaima” y fue publicada el año 1910. Este trabajo da cuenta del contexto geográfico en donde se encontraba la piedra originalmente y propone interpretaciones sobre las inscripciones que en ella hay, las que según Oyarzun tienen relación con vulvas. Estas interpretaciones son parciales y se limitan a la descripción y “bien pudiera estar afectada por el afán arqueológico de hallar este motivo —el de la vulva—, y ello en desmedro de otros motivos posiblemente también transversales” (Campbell, Moya y Gutiérrez 2020: 261). A su vez rebate la difundida idea, propia de ese periodo, de que previo a la llegada de los incas en el sur existían pueblos de “poca cultura” o directamente “incivilizados”, proponiendo en ese sentido que el desarrollo del arte rupestre en el sur tuvo influjos variados.

El segundo trabajo, *Cura-cahuin, una visión nueva de los petroglifos del Llaima*, corresponde al trabajo realizado por Américo Gordon el año 1980 y propone, entre otras ideas, una interpretación de la toponimia del nombre Curacautín desde supuestas definiciones propias de la lengua mapuche, señalando además que los símbolos de la roca, habrían sido

grabados por cazadores-recolectores y no por cultivadores. Posterior a la reubicación de la piedra no se tiene conocimiento de nuevas investigaciones relacionadas con esta temática (Belmar y Martínez 2020). Por tanto, existe sobre esta roca con petroglifos un vacío de conocimiento dado por la escasez de investigaciones y por la descontextualización de la roca al sacarla de su lugar original, lo que obstaculiza el trabajo arqueológico ya que se priva al objeto de un entorno en el cual poder establecer relaciones con el ambiente. En ese sentido, todo lo que pueda decirse sobre ella tiene un escaso sustento teórico y más bien se le atribuyen rasgos desde el sentido común y la memoria oral que tiene un alcance temporal difuso. Sin embargo, podemos ver que a pesar de este vacío de datos, lo que es profundamente significativo es el incesante desarrollo de sentidos y percepciones en relación a la piedra. Ante la escasez de saberes concretos, la piedra propicia reconfiguraciones de sentido que influyen en la forma en que se habita el territorio de Curacautín. Estos antecedentes se presentan en este texto no para problematizar sobre la roca en tanto objeto arqueológico, sino porque representa un medio para proyectar interpretaciones acerca de las derivas posibles sobre el sentido de la piedra, y de cómo esta podría influir en construcciones de identidad y posicionamientos culturales disímiles que, para el objeto de este texto, se transforman en disposiciones interculturales conflictuadas. Es decir, la interpretación del pasado y su puesta en valor desde ángulos antagónicos, es un medio para comprender la interculturalidad como un campo de acciones y de relaciones contingentes que se disputan legitimidad social en un contexto global de lucha por el reconocimiento. La idea del “vivir juntos” no solo se lee desde la evidencia del flujo concreto cotidiano, sino desde la comprensión de lo simbólico como el espacio en el que cohabitan narrativas que dan sustento a identidades en construcción. Se percibe en ese sentido un espacio de disputa de memorias, en el cual se observan subjetividades diversas que, frente a un contexto sociocultural tensionado, proyectan formas de identificación que condicionan las relaciones interculturales.

A partir de una investigación previa realizada por quien escribe este texto, y cuyo objeto fueron las representaciones que tienen las autoridades de las comunidades mapuche ancestrales de Curacautín sobre la Piedra de reunión, se pudo identificar que para el momento en que la piedra fue instalada en la plaza de armas, no existía en el territorio de Curacautín un sentido de identidad mapuche, por lo que este acto por parte del alcalde y la municipalidad, según testimonios de autoridades mapuche, no tuvo mayor resistencia. Solo en años recientes, a partir de un proceso de reconstrucción cultural a la luz de recuperaciones

territoriales, se ha puesto el foco en sitios de significación cultural, entre ellos, la Piedra de reunión.

Los actuales dirigentes mapuche del territorio de Curacautín consideran este acto de traslado de la roca hacia la plaza como un atropello cultural y una vulneración de la memoria, lo que contrasta radicalmente con el relato del exalcalde Weise. Como se ha señalado previamente, la identificación con la roca responde a una escueta memoria oral en cuanto a la cantidad de información, pero a su vez es relevante en cuanto a su profundidad histórica, ya que indica una ocupación del contexto de la piedra en momentos históricos clave. El werken Juan López señala: “algunos dicen que de ahí salió esa piedra, podría haber estado ahí porque ahí era como un fuerte de los mapuches que miraban cuando ya vino la invasión, vino y se iban a veces al Rampahuincul, pa' poder como dijera yo, esconderse o desde ahí mirar al enemigo que venía invadiendo, entonces se habla de ahí de esa piedra” (Belmar y Martínez 2020).

En la misma línea señala el lonko Juan Henuhueque:

Mire nos contaba mi abuelita siempre, porque mi abuelita fue la que más me contó lo que ocurrió acá con... dicen que con la pacificación, pero digamos con la usurpación, para nosotros la palabra correcta, de tierra de terrenos acá en Curacautín y bueno, la resistencia fue siempre de los mapuches para no entregar sus tierras, sus ríos, sus aguas su territorio, nuestro territorio, y en ese lugar de cautín quizás se frenó parte de lo que fue la guerra dura, el combate que se luchó por... por la invasión del territorio. No cabe duda que se reunían siempre en esa Piedra de reunión (Belmar y Martínez 2020).

Como puede verse, a pesar de no tener una idea clara sobre datos objetivos que puedan dar información concreta de las características de la piedra (datación, motivos, etc.) esta ha sido reapropiada a partir de relatos orales que dan cuenta, más que de la piedra en sí, del contexto territorial, lo cual genera un sentido de pertenencia que supone identificación y comunidad, es decir, un grupo que comparte categorías de experiencia y memorias acerca de vivencias de desplazamiento y zonas de refugios situadas en un espacio tiempo, el de la guerra, que les hizo el Estado en la segunda mitad del siglo XIX y que para el caso se puede relacionar a la instalación de fuertes en lo que se llamó la línea del Cautín.

Es frente a esta identificación que la mirada que tienen los mapuche con respecto a la Piedra de reunión y su reubicación en la plaza de armas tiene un carácter negativo, de atropello, de vulneración de sus

valores culturales ancestrales. El argumento inicial de esta mirada es que no se realizó ningún tipo de consulta en su momento para definir el destino de la piedra, es decir, el alcalde tomó una decisión arbitraria sin mediar la perspectiva mapuche. Un elemento significativo es la postura compartida de entender el hecho de que la piedra haya sido sacada de su lugar de origen como un atropello cultural y político, una transgresión al equilibrio social cuyas consecuencias son visibles al día de hoy. Esta postura se asume como una construcción reciente vinculada a los procesos de recuperación territorial de los últimos años, en cuyo contexto se ha intensificado la necesidad de ponderar elementos culturales que han sido pasados a llevar en el pasado. Una idea que sintetiza lo anterior surge en palabras del lonko Luis Araneda: “la transgresión que ocurrió con la piedra fue tan fuerte que produjo un desequilibrio total acá en el territorio, eso es como lo fundamental. Como no fue corregido hemos seguido viviendo sobre esa transgresión. Eso ha traído consecuencias para todas las personas, estamos viviendo esa consecuencia” (Belmar y Martínez 2020).

Es interesante el punto de vista del lonko Juan Huenuhueque en cuanto a que cuestiona el hecho de que la piedra actualmente comparta espacio con monumentos chilenos que nada tienen que ver con el significado ancestral que desde la perspectiva mapuche se atribuye a la piedra de reunión:

Es algo qué es nuestro tan nuestro que esté en una ciudad donde para ellos, en ese tiempo a lo mejor el alcalde hizo una ceremonia, que se yo qué es lo que hizo, pero esa piedra hoy día es una piedra no más para que lo miren, para dividir, en cambio los monumentos que tienen ellos allá los respetan, todos los años para los aniversarios, para los 18 le bailan cueca le ponen coronas están pendientes de eso, pero ¿quién se preocupa de hacerle algo a la piedra? nadie, entonces es un grave error. (Belmar y Martínez 2020).

De esta forma, la transformación del uso social y simbólico de la piedra se asume como una cosificación que atenta contra la percepción de los atributos culturales que se proyectan sobre ella.

Frente a los elementos presentados previamente es que surgen las reflexiones acerca de cómo interrogar la idea de interculturalidad o el cómo convivir entre distintos, poniendo en relieve la significación simbólica de ciertos elementos de la realidad. En ese sentido, lo expuesto hasta aquí propone dos niveles de análisis. Por un lado, lo relacionado con el reconocimiento como práctica y como un “deber ser” institucional. Por otro lado, surge lo relacionado con la idea de identidad

y de cómo esta categoría es el disparador de contradicciones y paradojas, a la vez que sostiene la cohesión colectiva a la luz de procesos en el presente. “El proceso identitario en sí mismo se caracteriza, por el contrario, por su apertura y sus variaciones permanentes, ancladas en el presente y erigiendo escenarios de porvenir. Entendida como proceso abierto a reformulaciones, la identidad no es nunca una «esencia» o una «sustancia», es decir, una entidad cerrada, homogénea y estable” (Kauffman 2015).

El gesto realizado por el alcalde Weise es sin duda un intento de reconocimiento, ¿pero a quién? o ¿a qué? En sus propias palabras se señala que lo que intentó fue hacer un reconocimiento al pasado, a quienes dejaron esas marcas para el futuro. Bajo esa lógica, ¿se anula la posibilidad de que los mapuche del territorio asuman en la actualidad la piedra de reunión como propia? ¿no es justamente esa puesta en valor del pasado un condicionamiento que inhibe representaciones del “otro” que habita en el presente? El hecho de poner la piedra en la plaza significó el intento institucional de una puesta en valor de lo diferente, de lo diverso otro, representado por una muestra material del pasado, una roca con petroglifos. Este gesto asumió como una forma de reconocimiento la patrimonialización de un supuesto elemento étnico que por sentido común haría referencia a lo mapuche, y por tanto a una prístina esencia de lo indígena que sería parte de nuestra identidad.

Es, a todas luces y paradójicamente, una negación de la diversidad y una homogeneización de la identidad que se fija a través de un objeto arqueológico que se asume naturalmente como susceptible de habitar junto a otros monumentos de carácter nacional. Es un intento de universalizar el pasado bajo la óptica de un grupo dominante sobre otro dominado, esto, es precisamente un remezón a la posibilidad de interculturalidad ya que el “otro” es “sacado a la luz” pero para clausurarlo, en este caso metafóricamente para convertirlo en piedra. La acción realizada por el alcalde Weise fue el fiel reflejo del modo de entender la interculturalidad que desarrolló el estado chileno postdictadura y que Boccara (2012) define así: “Lejos de ser una simple prenotación o un mero método, la interculturalidad representa hoy en día tanto un nuevo campo social como una nueva formación discursiva que “minoriza” a los pueblos indígenas y participa de la producción de una nueva narrativa nacionalista pluriétnica”.

Como se ha venido señalando, en este caso particular se puede ver con claridad como, a partir de un proceso de reconstrucción cultural, se resituían nociones y conceptos como elementos estructurantes de la identidad. En el caso de los mapuches y la Piedra de reunión, se ve en el hecho de que sienten vulnerada su identidad al estar la Piedra de reunión en la plaza de armas, símbolo del sometimiento por parte del Estado

chileno. A su vez, esta identidad es una categoría reciente que, al revisar el pasado, se resitúa como una urgencia colectiva que pone en entredicho la forma en que el Estado construye una discursividad patrimonializante, debido a que los mapuches poseen su propia forma de relacionarse con los elementos de significación cultural y a la vez con su pasado. En ese sentido es que la crítica de los mapuches hacia el gesto de la municipalidad de sacar la piedra de su lugar original y resituirla en la plaza pasa por un proceso de toma de conciencia de la negación de su propia voz en las decisiones que atañen a sus propias expectativas culturales. Hay, en síntesis, una ausencia de diálogo institucionalizado históricamente. Esta idea se puede ilustrar con lo que plantea Taylor (1992) con respecto a la relación entre identidad y reconocimiento:

Si queremos comprender la íntima conexión que existe entre la identidad y el reconocimiento tendremos que tomar en cuenta un rasgo decisivo de la condición humana que se ha vuelto casi invisible por la tendencia abrumadoramente monológica de la corriente principal de la filosofía moderna. Este rasgo decisivo de la vida humana es su carácter fundamentalmente dialógico. Nos transformarnos en agentes humanos plenos, capaces de comprendernos a nosotros mismos y por tanto de definir nuestra identidad por medio de nuestra adquisición de enriquecedores lenguajes humanos para expresarnos (Taylor 1992).

Hasta aquí, los elementos presentados nos permiten observar un conflicto de narrativas y memorias que se traducen en disputas culturales en las que la cultura dominante busca redefinir las valoraciones mediante la retórica del reconocimiento patrimonial. Podemos señalar que el intento de reconocimiento de lo indígena por parte del alcalde Weise mediante la profanación de un sitio de significación cultural es más bien un falso reconocimiento que, además, no ha sido trastocado por las siguientes administraciones municipales. Es decir, no se han replanteado las relaciones ni los paradigmas interculturales y se ha perpetuado un falso reconocimiento que se ha institucionalizado. Esto ha provocado una deformación de la idea de convivencia entre distintos y una apropiación sesgada de lo simbólico como una forma de homogeneizar una supuesta identidad anclada a un pasado primitivo y que mediante la práctica de monumentalización se reafirma una retórica de triunfo civilizatorio. Si bien, se entiende que la identidad es un proceso dinámico, constante y diverso, creo que en este caso lo que sucedió fue un proceso de radicalización de fronteras. La integración forzada de lo simbólico al plano de lo patrimonial nacional produjo el efecto contrario,

la desintegración del vínculo interétnico. Esta idea se puede sustentar con la siguiente afirmación:

La tesis es que nuestra identidad se moldea en parte por el reconocimiento o por la falta de éste; a menudo, también, por el falso reconocimiento de otros, y así, un individuo o un grupo de personas puede sufrir un verdadero daño, una auténtica deformación si la gente o la sociedad que, lo rodean le muestran, como reflejo, un cuadro limitativo, o degradante o despreciable de sí mismo. El falso reconocimiento o la falta de reconocimiento puede causar daño, puede ser una forma de opresión que aprisione a alguien en un modo de ser falso, deformado y reducido (Taylor 1992).

La Piedra de reunión se configura en este sentido como la materialización de un proyecto de redefinición cosificada de la identidad mapuche a la luz de un falso reconocimiento.

Volviendo a las preguntas planteadas al principio de este texto, ¿Cómo se vincula un objeto arqueológico con carácter de monumento y del cual poco se sabe, con el hecho de violencia vivido en la municipalidad de Curacautín? ¿de qué manera una roca puede simbolizar un desencuentro intercultural? Un hecho ilustrado por el werken Juan López puede orientarnos hacia una respuesta: “Se conversó con los peñis, que estaban haciendo rogativas todas las mañanas, inducían a la piedra ahí...porque la noche que los fueron a desalojar los iban a matar, los iban a matar...es como dijera yo...personas sueltas con una rabia tremenda que los iban a matar con palos, horquetas, azadón, de todo, pero los peñis quedaron ilesos, entonces algo pasó...alguien los protegió...” (Belmar 2021). Mientras un grupo de chilenos racistas protegidos por carabineros irrumpían con armas en la municipalidad para violentar a un grupo de mapuche, en el mismo espacio, esos mapuches hacían rogativas pidiendo protección a una piedra ancestral, la Piedra de Reunión, instalada a unos pocos metros y bajo la plena decisión, años antes, de esa misma municipalidad. En el mismo espacio en que el racismo se potencia y se actualiza, la piedra es el vehículo de una vitalidad simbólica que le hace frente. La piedra de reunión es un objeto de memoria inscrito en la memoria social, histórica y territorial, y mediante ella se puede demostrar gran parte del desenvolvimiento de las relaciones interculturales e interétnicas en un espacio dado, en este caso el territorio de Curacautín.

La piedra de reunión representa un símbolo de memoria en desarrollo y cobra un sentido de evidencia del desencuentro intercultural entre mapuche y chilenos en el territorio de Curacautín. En ese sentido, la piedra es reapropiada simbólicamente en un marco de representaciones políticas, lo que reafirma la idea de la piedra como un

objeto que puede ser resignificado dinámicamente a través del tiempo y los diferentes contextos socioculturales.

Las relaciones de sentido sobre la piedra se encuentran en un proceso de memorización activa, en la que se ve a la piedra como un símbolo históricamente vigente que propicia sentido de identidad y que interroga directamente la funcionalidad de la piedra en su situación actual. Siguiendo a Jacques Le Goff (1991), Sergio Caniuqueo (2019) señala con respecto a la relación entre memoria e identidad que “ambas son procesos de construcción en el presente, y en procesos de disputas al existir situaciones de poder o dominación, en donde existe manipulación de la memoria”. Teniendo en cuenta que en la espiritualidad mapuche las piedras también poseen *ngen*, la Piedra de reunión ha testificado y ha incidido (in)directamente en las relaciones y los hechos ocurridos en el territorio, por lo tanto, se le otorga un valor significativo e influyente en las relaciones socioculturales, ya que guarda memoria de los hechos ocurridos y por tanto su existencia y la ubicación en la que se encuentra es un recuerdo vivo del desencuentro intercultural histórico y contingente. La memoria es un medio para subvertir el falso reconocimiento.

Bibliografía

Belmar, D. y Martínez, K. 2020. Significados en torno a la Piedra de reunión: Perspectivas de lonkos y werken de cuatro comunidades ancestrales Mapuche de Curacautín. (Informe de investigación Taller de Investigación II). Departamento de Antropología. Universidad Católica de Temuco

Belmar, D. (Director). 2021. *Bloque errático, apuntes sobre un petroglifo* [Película]. Montaña Mágica Producciones.

Boccaro, G. 2012. La interculturalidad como campo social. *Cuadernos interculturales* 10(18): 11-30.

Caniuqueo, S. y Brevis, G. 2019. *Sitios y Espacios de Historia y Patrimonio Mapuche. Sitios de Historia Mapuche*. Temuco: Ministerio de las Culturas, las Artes y el Patrimonio.

Campbell, R., Moya, F. y Gutiérrez, R. 2020. Quien busca, encuentra. Arte rupestre en el sur de Chile: Evaluación, perspectivas y preguntas. *Boletín del Museo Chileno de Arte Precolombino* 25(1): 247-269.

Gordon, A. 1980. Cura-Cahuin, una visión nueva de los petroglifos del Llaima. *Boletín del Museo Nacional de Historia Natural* 37: 61-74.

Huenchumil, P. Alarcón, M., y Riffo, J. 2020. El debut de Víctor Pérez: Turbas protegidas por Carabineros atacan mapuche movilizados por huelga de hambre, y empresarios lo justifican. Interferencia.

<https://interferencia.cl/articulos/el-debut-de-victor-perez-turbas-protégidas-por-carabineros-atacan-mapuche-movilizados-por>. Revisado el 3 de agosto de 2020.

Kauffman, J.C. 2015. *Identidades, una bomba de relojería*. Paris: Éditions Textuel

Taylor, C. 1992. *Multiculturalismo y la política del reconocimiento*. Barcelona: Paidós

Le Goff, J. 1991. *El orden de la memoria: el tiempo como imaginario*. Madrid: Paidós.

Oyarzún, A. 1910. Los Petroglifos del Llaima. *Boletín del Museo Nacional de Chile* II(1): 38-48.

Weise, G. 2013. *Historia de Curacautín. Testigo de mi tiempo*. Tomo I. Temuco: Wesaldi

La implementación de la enseñanza del mapuzungun en colegios básicos y el rol de la lengua en el proceso reivindicatorio de la Nación Mapuche, considerando el contexto de conflicto con el Estado chileno

Valentina Almonacid Marín, Valeria Gaete Cornejo y
Nicolás Ramírez Muñoz³

Resumen: El presente trabajo refiere al sentido de implementar la enseñanza del mapuzungun en colegios básicos que tengan un 20% de matrícula mapuche, considerando el contexto de tensión entre la Nación Mapuche y el Estado chileno. En primera instancia, este trabajo estuvo enmarcado en el curso de Etnohistoria durante el Primer Semestre 2021, donde realizamos un análisis etnohistórico de la fuente bibliográfica de la CONADI (1995), complementando este con bibliografía relacionadas con procesos de despojo y aculturación del Pueblo mapuche.

En segunda instancia, este tuvo continuidad en el marco del curso Antropología de la Memoria durante el Segundo Semestre 2021, con el fin de incorporar memorias y datos cualitativos, permitiendo acotar y reorientar nuestro trabajo hacia el escenario mapuche actual, poniendo énfasis en el mapudungun, en el rol que este cumple en la reivindicación de la Nación Mapuche y en las instancias de revitalización. Para este objetivo es que realizamos una entrevista al Lonko Francisco Huilipan del lof Juan Huinolpan y al profesor intercultural Juan Pablo Huichalaf, en el territorio Newen Leufu, emplazado en la comuna de Villarrica. De donde rescatamos relatos sobre el proceso de despojo y la importancia que tiene la lengua como institución del Pueblo Mapuche en el escenario reivindicatorio actual.

Palabras Claves: Lengua Mapuche - Enseñanza del Mapuzungun - Memoria - Reivindicación - Revitalización de la lengua

Introducción

Ante el conflicto entre la Nación Mapuche y el Estado chileno, y por ende la deuda histórica que existe con los pueblos indígenas, es que

³ Texto elaborado en el marco del curso “Antropología de la memoria” correspondiente al quinto semestre del itinerario curricular.

como estudiantes de Antropología y Arqueología nos parece relevante valorar la memoria mapuche referente a los procesos históricos que dieron lugar al desarrollo de etnocidio, aculturación y discriminación hacia los pueblos indígenas.

Así, con el fin de rescatar la memoria es que recogemos los relatos entregados por los entrevistados como base para nuestro proceso indagatorio acerca de la revitalización de la lengua mapuche, el rol que esta tiene en el proceso reivindicatorio y la proyección del mapuzungun considerando el contexto de tensión entre el Estado Chileno y la Nación Mapuche.

Contextualización de la temática

Desde la llegada del europeo al continente americano es que se llevan a cabo fenómenos de aculturación, genocidio y colonización. En el caso de la Nación mapuche, tales procesos se vieron en dos momentos, primeramente, en el periodo colonial y luego durante la formación republicana.

Tras la independencia y la conformación del Estado chileno y argentino se lleva a cabo la Ocupación de la Araucanía (1860-1883). Donde los recientes estados -mediante lo que llamaron “la conquista del desierto”- invadieron el Wallmapu militarmente, invalidando los tratados que la corona española mantenía hasta ese entonces con el Pueblo mapuche y los que el propio Estado chileno (ya independiente) había también acordado. Según Jorge Pinto, citado por Foerster (2001), existen “diferencias entre el proyecto colonial y el republicano: el primero fue de hombres [encomiendas], y el segundo, de territorio”.

Entonces, se produjo una reducción de tierras por medio de la entrega de Títulos de Merced a familias indígenas, junto con el proyecto de inmigración de colonos europeos impulsado por el Estado. Referente a esto último, el profesor intercultural Juan Pablo Huichalaf afirma que “el despojo en un principio es territorial, es confiscación de 10 millones de hectáreas (...) dimensiones en km cuadrados supera a otros países lo que era el Walmapuche, el Wallmapu, no era menor, no era una región, no era un gueto, no era un grupo de la moda, sino que era un pueblo” El lonko Francisco Huilipán, también nos entrega información acerca del despojo de la lengua y de la cultura mapuche:

Bueno eso viene desde que llegó acá, la palabra el descubrimiento que le dicen, por una gran parte de los españoles, pero en el fondo no fueron todos españoles, porque aquí llegó mucha gente junto con los españoles, de otras naciones. Por lo menos acá en la región se cuenta de que aquí llegaron los jesuitas en primera

instancia que eran los religiosos católicos, los jesuitas ellos llegaron acá, llegaron una a “civilizar” a la gente que había acá porque aquí eran “incivilizados”, ellos venían a enseñar a trabajar la tierra y a enseñar de religión e idioma a los pueblos originarios, para enseñar el idioma instalaron iglesias, instalaron colegios, y quienes dirigían las iglesias, los jesuitas. Y empezaron a evangelizar, a evangelizar a esta gente porque para ellos eran una raza incivilizada y para ellos eran salvajes. Entonces primero era evangelizar y para poder evangelizar tienen que enseñar el idioma, y para eso instalaron colegios, y los colegios eran dirigidos por monjas. Y la mayoría de los jesuitas y las monjas no eran españoles, la mayoría eran alemanes, ingleses, irlandeses y también habría españoles, por supuesto (lonko Francisco Huilipán)

En este sentido, podemos establecer que el despojo de la lengua está directamente relacionado con la pérdida de la espiritualidad mapuche, y por ende, de la cultura. Y que uno de los factores de esta pérdida se debe a la política evangelizadora que se implementó en todo Abya Yala, que aquí en Wallmapu se ve con la llegada de misioneros jesuitas, como nos menciona el lonko Francisco.

Aparte, los colonos europeos tuvieron la misión de poblar y trabajar las “tierras desocupadas” al sur del Biobío, quienes implementaron sus propios sistemas culturales en cuanto a educación, producción económica, gastronómica, religiosa, política y social. En los establecimientos educacionales promovían la fe cristiana y la enseñanza occidentalizada, imponiendo el castellano como lengua oficial y suprimiendo la lengua mapuche.

Según la historia que quedan de ese tiempo del mapuche que le tocó vivir eso, las iban traspasando a las generaciones que iban quedando, pero era prohibido hablar su lengua en los colegios, en la religión les prohibieron la cultura, les dijeron que lo que hacían los mapuche, los nguillatunes hacían sacrificios, y le dijeron que eso era prohibido y por lo tanto no podían seguir en eso, le prohibieron, por eso es que hay muchos rewe que están perdidos, rewes muy antiguos se perdieron por lo mismo, porque les prohibieron seguir realizando sus propias ceremonias (lonko Francisco Huilipán).

Posterior a la invasión al Wallmapu y tras la política reduccional, la Nación mapuche gesta mecanismos de entendimiento con el estado, en este contexto “(...) se perfila nítidamente un proceso de incorporación subordinada del mapuche a la sociedad nacional.” En este se distinguen tres grandes situaciones “que definieron la faz del acaecer indígena: el fin de la radicación, la usurpación de las tierras reduccionales y la división de las comunidades” (Foerster y Montecino 1988: 13).

Tal división de las comunidades y debilitamiento de la organización mapuche la podemos vincular con lo que nos cuenta el lonko:

Y así fueron despojando el idioma y la cultura, por medio de la religión y por medio de los colegios, y lograron yo diría que más del 50% (...), después el mapuche aprendió hablar el winkazungun y por todo lo que veían, empezaron a renegar de su propia lengua, de su propia cultura, y por decirlo así lo fueron dejando.” (...) acá mismo en este lof hay gente que no quiere nada con la cultura mapuche, de repente el winka está más interesado en la cultura y de revitalizar la lengua que el propio mapuche, eso a nosotros nos pasa en el lof y en los territorios locales (lonko Francisco Huilipán).

A modo de complementar, la Reforma Agraria (1962-1973), ejecutada durante tres períodos presidenciales (Alessandri, Frei y Allende), provoca una nueva modificación del territorio mapuche, de las dinámicas sociales y de organización política. Luego en dictadura militar ocurre la Contrarreforma, donde el territorio vuelve a reducirse, y la privatización de los recursos se instala con las políticas neoliberales promovidas por el régimen militar de Pinochet. Tiempo dictatorial donde la represión, violencia y opresión se vio en todo el país, por lo que el despojo de la cultura y la pérdida de identidad indígena se ve mucho más afectada, considerando que en el Artículo n°3 de la Constitución de Chile (1980) se establece que “El Estado de Chile es unitario. Su territorio se divide en regiones”, con esto es posible ver cómo se reconoce sólo una nación en Chile, negando la existencia de naciones indígenas, preexistentes a la fundación del estado.

Es así como con la llegada del presidente Patricio Aylwin al poder, se comienzan a reorganizar las autoridades tradicionales del Pueblo Mapuche por medio de cabildos y mediante el diálogo con el Estado. Como bien menciona el lonko en su relato:

Cuando vuelve en 1990 la política en Chile, hicieron una ley mapuche, la que actualmente existe, la que permitía volver a formar comunidades, pero costó un montón volver a formar comunidades. Nosotros recién en agosto del año 2000 nos formamos de nuevo como comunidad. Pero costó mucho y sigue costando. Entonces qué es lo que veo ahora, ya recién pasado el 2000, yo veo que ahora si hay un interés de la gente joven. De volver a formarse culturalmente como mapuche y estar

interesados en restablecer la lengua, en volver a hablar y aprender mapuzungun (lonko Francisco Huilipán)

Así, la organización territorial se comienza a gestar a partir de la Ley indígena de 1993, en la que se establece la personalidad jurídica de comunidades basándose en los títulos de merced que cada familia tenía de su territorio. Del mismo modo, surge la Corporación Nacional de Desarrollo Indígena (CONADI) en 1993, destinada a la promoción, coordinación y ejecución de desarrollo jurídico de los Pueblos indígenas de Chile.

A partir de ello, el lonko nos entrega su visión como autoridad:

Hoy encontrarse con mapuches que hablen su lengua, conversen en su lengua es complicado, bien, como le dijera yo, no se ve a menudo, entonces por eso es que ha costado mucho volver a revitalizar, yo pienso, nosotros siempre acá conversamos que recién ahora en este nuevo siglo, después del 2000, viene como un renacer, un renacer mapuche, un renacer de la cultura, un renacer de nuestra lengua porque hay gente interesada, jóvenes interesados, niños interesados en volver a hablar su idioma y rescatarla, como dijeron ustedes mismos, el rescate, y eso se valora, que el niño, que el joven, que la juventud tenga ese interés por volver a recuperar o indagar qué fue la cultura nuestra, en el siglo pasado y cómo se puede hacer ahora (lonko Francisco Huilipán)

En el relato del lonko podemos ver cómo actualmente el mapuzungun comienza a revitalizarse y a cobrar importancia para las nuevas generaciones, pero sin olvidar lo fuerte que caló en la memoria de las personas el tiempo de la invasión, del despojo y de la discriminación hacia su cultura.

De esta manera, la aculturación en el Wallmapu referente a la lengua recae en la imposición del castellano como lengua oficial, y la supresión del mapuzungun en el territorio, en base a una serie de estrategias con el fin de homogeneizar la sociedad con intereses desde los grupos de poder. A pesar de ello, desde los años 90 hasta la actualidad es que la Nación Mapuche, en pro de su autonomía, continua en la lucha reivindicatoria de su identidad, cultura y soberanía como nación, respaldada internacionalmente, pero invisibilizada por parte del Estado chileno.

Ahora bien, en intentos por parte del Estado para responder frente a la temática indígena, reconocemos la consulta realizada en 1996 por la CONADI donde se propusieron las directrices de un Proyecto de

Educación Intercultural Bilingüe. Directrices plasmadas en el documento bibliográfico *Hacia la interculturalidad y el bilingüismo en la educación chilena* (1996). Fuente histórica que como grupo analizamos en un trabajo preliminar y desde la cual nos basamos para indagar en la ejecución de este proyecto.

A continuación, se profundizará en las directrices de lo que esta implementación de la enseñanza ha significado y cómo se está desarrollando actualmente considerando la experiencia profesional del educador intercultural entrevistado. Así como también se indagará en la proyección de la lengua a futuro que se tiene desde los propios usuarios del mapuzungun.

Implementación de la enseñanza del mapuzungun.

La enseñanza de mapuzungun en establecimientos educacionales según las directrices que nos entrega el profesor intercultural, Juan Pablo Huichalaf, “comienza como un taller, para luego ser un electivo dentro de la institución del colegio, esto destinado a niños y niñas que asisten al colegio y en ocasiones un electivo también para directores, ya que se encuentran condicionados”. Respecto a esto último el profesor explica que en primera instancia para la implementación de la lengua se debían cumplir ciertos requisitos que a la larga se convierten en barreras para los colegios. La primera de esta tiene como requisito tener una matrícula sobre el 50% de estudiantes mapuche que además tiene relación con los sellos educativos de cada colegio y en función a esos sellos la institución tiene sus proyectos y sistemas educativos, esto correspondería a la segunda barrera que además considera lineamientos doctrinales.

Posterior a esta, se encuentra la decisión del/la apoderado/a, padre, madre quien toma la decisión de si su hijo/a tomará las clases de mapuzungun. Sobre esto el profesor nos indica otros aspectos a considerar: “Una vez saltadas todas esas vallas, las vallas de los talleres, las vallas del 50%, más encima el apoderado puede decir, presentar una carta y decir “yo no quiero” eso también existe, entonces qué hicieron los directores(...) ya po’, todos cuando los matriculan diremos “sabe que, ¿usted quiere que le hagamos mapuzungun?, sabe aquí hacemos otra cosa” y ahí viene todo el tema subjetivo (...) porque hay varias formas de hacer una pregunta, (...) varias formas de inducir una respuesta” (Juan Pablo Huichalaf). Una vez superadas todas estas barreras se podría implementar la enseñanza de la lengua en estos talleres. Así, posteriormente se transforma en un taller nuevamente, pero destinado a niveles de 1º a 6º básico, sobre esto el profesor nos indica que no se tiene muy claro a qué pasó a ser, ya que no se podría considerar como un

ramo aún “(...) entonces era como que se abogó (...), como las cosas que hacen en Chile, no era ni chicha ni limoná”.

Para superar todos estos obstáculos y poder establecer bases curriculares y por lo tanto implementar el mapuzungun como una asignatura es que se realiza una consulta a nivel nacional, logrando que en el año 2020 que se instaure ya en el programa con horarios en el plan curricular. Esto quiere decir que el alumno será evaluado en cuanto a su rendimiento en esa área de mapuzungun, esto con independencia de la aprobación o desaprobación del apoderado/a. Todo esto solo si existe sobre el 20% de matrícula mapuche en el colegio. En este sentido el profesor nos indica que “en ese 20% nos perdemos, porque si bien está como asignatura, pero todavía existen los trucos (...) el director no le da importancia todavía”.

Una vez puestos en la mesa todos estos aspectos el profesor nos indica que en la actualidad los horarios correspondientes al taller de mapudungun se ocupan, según lo denomina, “canchas de entrenamiento para el SIMCE”. Pese a que las bases curriculares indican que las tardes serán destinadas para el desarrollo de estos electivos, sobre esto el profesor Huichalaf nos entrega contexto: “Las jornadas completas, porque cuando el niño hacía media jornada, muchas veces el niño no llegaba con las tareas hechas, entonces en ese lapso se supone que al niño lo íbamos a mejorar, a reforzar, ayudar, pero al final se transformó en competir por el tema de SIMCE. Eso no está escrito, pero así se transformó a nivel nacional, en una competencia”.

En la actualidad se encuentra como asignatura de 1° a 8° básico, con bases curriculares desde el 2020 y cuenta con tres lineamientos que responderían a cuestiones como ¿de qué manera implementar la enseñanza del mapuzungun?, ¿existe un contexto de hablantes nativos?, etc. Según estos aspectos a considerar se entregan lineamientos dependiendo el contexto:

- el primero de estos indica que, de ser manejado el idioma y por lo tanto presencia de hablantes nativos, la clase entera se hace en mapudungun,
- el segundo, corresponde a un contexto de revitalización, manejo básico del idioma, se maneja lo protocolar, el sistema de parentesco,
- y el tercero, es el contexto de sensibilización, no se tiene mayor conocimiento de los sistemas de parentesco, de protocolo, ni del sistema de las instituciones ceremoniales, así se enseñan cosas básicas y generales de la lengua.

Todos estos contextos son producto del sistema que forzó a perder las tradiciones y cultura del pueblo mapuche. “Así quedó la asignatura actualmente, el profesor entrará a la sala y puede entender el

contexto y en función a eso podrá aplicar una metodología que se enseñará. Entonces claramente que tenemos brechas” (Juan Pablo Huichalaf).

Ahora bien, ¿qué se está priorizando dentro de esta ley y bases curriculares?, actualmente, se prioriza el patrimonio, la lengua, cosmovisión, tradición oral y escrita. Sobre esto se nos indica que se ha implementado en el papel, textos escritos y no en la práctica, ya que no habría personas que se hagan cargo de la formación. Respecto a esto, Juan Pablo Huichalaf nos menciona que, existe un decreto que indica que “quienes impartan el mapuzungun en ese colegio preferentemente debe contar con cartas de apoyo de las comunidades de alrededores”, esto porque las comunidades confían la enseñanza en personas que personifique de buena manera todos los aspectos culturales del mapuzungun. Al igual que en las instancias anteriores, esto se aplica escasamente. “y ahí volvemos otra vez, porque para hablar de la lengua y de la cultura, se debe manejar la lengua y la cultura(...) y ahí ya tenemos brechas nuevamente”.

Volviendo ahora a la fuente anteriormente analizada *Hacia la interculturalidad y el bilingüismo en la educación chilena* (1995), recogemos uno de los lineamientos que presentan sobre la implementación del mapudungun, ya que esta indica que en “Su concreción se articula en torno a dos ejes: Oralidad y Comunicación Escrita, orientados ambos hacia la enseñanza, promoción y valoración de las lenguas indígenas (MINEDUC 2009). Estos dos ejes debieran trabajarse de manera integrada dentro del aula, en contextos significativos para los niños y las niñas.” (Marilaf 2017)

Recogemos esta cita de la CONADI con el fin de visibilizar que la diversidad multicultural que promueve y según sus párrafos, concretiza la implementación de la lengua y la escritura del mapudungun en las aulas, esto no se está cumpliendo actualmente. Pues, debido a lo expuesto en este apartado y en conjunto con lo compartido por el educador intercultural entrevistado, es que podemos dar cuenta que lo propuesto en el Proyecto de Educación Intercultural Bilingüe (EIB) no se lleva a cabo de la manera en que se ideó.

El rol de la lengua en el proceso reivindicatorio y la proyección a futuro

Dentro de la lucha reivindicatoria del Pueblo Mapuche, el mapudungun cumple un rol fundamental, pues como nos menciona Juan Pablo Huichalaf en el siguiente extracto:

“(…) el rol es fundamental porque es una cultura oral y por lo tanto ahí nosotros desde lo occidental (…) desde la colonización vemos las instituciones como infraestructuras y con logos, ese es el modelo que tenemos, pero ese modelo desde la visión mapuche es la lengua, la lengua es la institución primero que crea al pueblo, es el estado del mapuche, imagínense si no hubiéramos mapuche, se acaba, no habría un machi, no habría *nguillatun*, no habría un *lletipun*, y el más feliz con eso y lo sabe es el estado, porque ahí se acaba la institución, porque eso es en definitiva el mapuzungun, el mapuzungun es la institución que ejerce soberanía sobre el territorio, y le da sentido, y la toponimia, ustedes donde van está eso (Juan Pablo Huichalaf)

Así, el mapuzungun como institución que define la cultura mapuche, es el motor que impulsa y hace posible su continuidad en el tiempo. Sin la lengua, las tradiciones ancestrales se perderían, debido a que la sociedad mapuche transmite su cultura mediante la oralidad. En los últimos años, el mapudungun se ha ido implementando en la educación chilena por lo que los avances en la recuperación de la lengua han sido importantes, con esto, se pretende poco a poco que tanto la población mapuche como no mapuche tenga manejo de la lengua y así permitir la continuidad. Esto hace que la mirada a futuro sea bastante esperanzadora, donde las nuevas generaciones tienen el rol de continuar y seguir aprendiendo el mapuzungun para preservar la cultura mapuche y así aportar a los procesos reivindicatorios y de autodeterminación.

Referente a esto, en un momento de la entrevista el profesor entrega datos estadísticos en relación con el pronóstico de la lengua donde las personas hablantes de ahora hacia el año 2030 ya no estarían. Por lo que, el lonko Francisco Huilipán menciona: “Espero que no se cumpla la palabra del peñi que está pronosticado hasta el 2030 que se acaban los mapuche, yo digo que no va a ser así y que ojalá que de aquí al 2030 hayan muchos mapuche hablantes, muchos jóvenes hablantes y muchos profesores que enseñen el mapuzungun. Yo por lo menos no veo que de aquí al 2030 se vaya a acabar nuestra lengua. Veo que hay una esperanza del renacer mapuche. Esa sería la percepción de mi parte con el futuro” (lonko Francisco Huilipán).

El futuro para la cultura mapuche hoy en día es esperanzador, actualmente existen muchos medios que antes se carecía, respecto a esto el profesor Juan Pablo nos indicó:

Hoy en día hay tantas maneras de aprender una lengua y hay tanto material disponible (...). Antes uno tenía que ir donde una persona hablante y estar en vivo para poder aprender. Esas son las ventajas

que tenemos, está YouTube, tienes acceso para llegar a un nivel básico del mapuzungun y afortunadamente eso está disponible en la red y esa es una primera contribución que se puede hacer desde lo individual, y en lo colectivo apoyar todas las formas políticamente correctas que vayan con nuestros principios y fortalecer esta institución de la lengua, porque con la lengua después están los espacios, está el nguillatun, el machitún (Juan Pablo Huichalaf).

A partir de lo anterior, es que el rol de las nuevas generaciones está en utilizar todas las herramientas disponibles para una revitalización de la lengua mediante la transmisión del conocimiento, o en palabras de Juan Pablo Huichalaf: “ahora la pregunta es cómo los mapuche somos capaces, los usuarios de esa lengua que nacimos en este lugar somos capaces de ser leales también a esa institución simbólica, (...) nosotros debemos reivindicar nuestros propios códigos, por ejemplo la institución junto con la lengua está el nguillatun”. De esta forma, es posible comprender que el mapuzungun no es simplemente un medio comunicacional, sino que forma parte de un todo dentro de la cultura mapuche, por ello es que cumple un rol fundamental la reivindicación como Nación.

Conclusiones finales

A modo de ultimar los aspectos anteriormente expuestos y en conjunto con el rescate de las memorias, es que podemos establecer que el mapuzungun no solamente se concibe como una herramienta comunicacional, sino que forma parte de la cosmovisión mapuche y de su patrimonio cultural. Por lo tanto, como menciona Juan Pablo Huichalaf el mapuzungun “es la institución que ejerce soberanía sobre el territorio”, cumpliendo un rol fundamental dentro de la lucha por la autonomía y reivindicación de la Nación Mapuche.

Por otro lado, se les entrega responsabilidad a los gobiernos de turno y al Estado, ya que, en la institucionalidad y en lo escrito consideran aspectos de la enseñanza del mapuzungun, pero en la práctica entran en juego las distintas barreras institucionales mencionadas con anterioridad, relevando la importancia de la revitalización de la lengua.

De esta manera, un análisis de nuestro pasado y el rescate de memorias nos permite instaurar que el desarrollo de la enseñanza del mapuzungun en colegios básicos se relaciona con la historia de la Nación mapuche, pues en las memorias de las personas mapuche se encuentran los procesos de despojo y de represiones. Entonces, tener conocimiento de estos aspectos nos hace observar cómo en la memoria colectiva del

Pueblo Mapuche yacen los episodios de represión, discriminación y prohibición de expresar su identidad, de hablar su idioma propio.

Es decir, una historia oculta que para la formación de una identidad multicultural se hace necesario revisar nuestra imagen con el objeto de reajustar y precisar nuestra identidad y traer conciencia de aquella otra historia en la cual nos vemos reflejados.

Respecto a lo anterior, los entrevistados nos dejan la responsabilidad e invitación en nuestra calidad de jóvenes que se están formando en la disciplina antropológica y arqueológica, la cual se relaciona con la transmisión de los conocimientos adquiridos y la valorización de estos. Lo que se vincula con la proyección y miras hacia el porvenir en cuanto a la lengua mapuche, donde el profesor intercultural nos entrega esta siguiente reflexión “(...) podríamos quedar sin ningún hablante, pero la lengua ya está, se sabe cómo funciona y cómo podemos armar palabras, tenemos el código, entonces teniendo ese código cómo no vamos a ser capaces de mirar hacia adelante”.

Agradecimientos

Como grupo de trabajo quisiéramos darles las gracias al lonko Francisco Huilpan del lof Juan Huinolpan y a su familia, por habernos recibido en su espacio y por entregarnos parte de sus memorias y relatos desde su kimün. También, agradecer a Juan Pablo Huichalaf, quien es profesor intercultural, presidente del Lof Juan Huinolpan y gerente de la Cooperativa Newen Leufu. Por la gestión y las directrices entregadas. Mañum.

Bibliografía

- Constitución Política de la República de Chile [CP]. 1980. Art. 3.
- Foerster, R. 2001. Sociedad mapuche y sociedad chilena: La deuda histórica. *Polis* 1(2): 1-19.
- Foerster, R. y Montecino, S. 1988. *Organizaciones, líderes y contiendas mapuches: (1900-1970)*. Santiago: CEM.
- Marilaf, C. 2017. *La educación intercultural bilingüe en Chile desde la mirada mapuche* [Tesis Doctoral]. Barcelona: Universitat de Barcelona.

La producción de la naturaleza en la Zona Austral: anexando capitales

Duban Mardones Ahilla y Javiera Torres Galeas⁴

Resumen: Este ensayo corresponde al trabajo final del curso Antropología del Territorio. Expone que la Zona Austral chilena, en los últimos cuarenta años, se ha convertido en un componente importante de ingreso económico para el país, a través de las distintas industrias que se han desarrollado en ella como la pesca, ganadería y la industria del ocio. Mediante una metodología de análisis documental; la aplicación de los conceptos de producción de la naturaleza de Neil Smith; el concepto de territorialización permeado por los intereses económico-políticos sobre un determinado espacio; y algunos aspectos de la dialéctica del espacio de Henri Lefebvre, se analiza el proceso de construcción de la Carretera Austral bajo la dirección del régimen dictatorial en Chile (1973-1990) en connivencia con el proyecto económico-político neoliberal. En conclusión, se sostiene que la construcción de la Carretera Austral, en tanto transformación de la naturaleza enmarcada en el modo de producción capitalista, es símbolo de un nuevo proceso de colonización y escisión socio-territorial y cultural que ha afectado no solo a la geografía y biodiversidad de la zona, sino que también a la población austral y el flujo internacional de relaciones humanas entre Chile y Argentina, configurando el territorio bajo una lógica neoliberal desarticulada con los procesos territoriales locales.

Palabras claves: relaciones territoriales, régimen dictatorial, geopolítica, neoliberalismo, producción del espacio.

Introducción

Las materialidades gravadas en el espacio pueden responder a distintos fenómenos humanos, transformar la naturaleza resulta, para el pensamiento marxista, una práctica inmanente del ser humano; tal cual como las demás especies producen naturaleza, el ser humano no está exento de esta práctica. Sin embargo, la complejidad abstracta con la cual el ser humano ha asumido el control social, una vez que se ha emancipado de la naturaleza (Smith 2006), se transforma en las

⁴ Texto elaborado en el curso “Antropología del territorio” correspondiente al séptimo semestre del itinerario curricular.

condicionantes que caracterizan las experiencias de lo humano. En este sentido, las construcciones de edificios, caminos, asentamientos, ciudades, se insertan en determinadas y particulares formas de producir la naturaleza y el espacio (Smith 2006, Lefebvre 1974). Así, entendemos que las transformaciones *del* y *en* el espacio responden a lógicas determinadas y situadas, económicas y políticas que sirven como modelos organizativos de la vida social. De esta forma, la Carretera Austral se inserta en un marco ideológico temporal concreto que se articula con las lógicas capitalistas de acumulación, camuflada tras los discursos desarrollistas y nacionalistas producidos por el régimen militar chileno.

Para efectos de este ensayo, se pretende abordar la construcción de la Carretera Austral como un soporte y efecto de un determinado contexto político que se dirigía hacia la implementación de un nuevo orden económico; a saber, el capitalismo neoliberal. Su construcción polisémica será abordada desde los ámbitos económicos, políticos y territoriales que sustentan su construcción, así como los efectos que se desprenden de ella.

Contextualización

Para Fulvio Rossetti (2018: 89) “La carretera austral buscó completar un proceso de integración que empezó a inicios del siglo XX, cuando el laudo arbitral de 1902 trazó de manera relativamente definitiva el límite que separaba la Patagonia chilena de la argentina”. Variados intentos de anexión se observaron en la primera mitad del siglo XX; tales como el intento de carretera transversal propuesto en el gobierno de Ibáñez del Campo (que en su avance dejó una cantidad importante de áreas incendiadas, ‘necesarias’ para la obra vial), la construcción del hotel de la laguna San Rafael (que ya presentaba las primeras infraestructuras con la intención de poblar y producir de la naturaleza una mercancía más). Estas fueron algunas de las estrategias políticas y económicas para concretar una ambigua presencia/soberanía del Estado chileno en la región. Ya en aquellos momentos se atisba una necesidad política y económica de poblar la Patagonia, aspirando a establecer un dominio geopolítico en la región. (Urrutia Reveco 2016, Rossetti 2018).

No obstante, estas empresas no llegaron a buen puerto, ello significó el paso a un nuevo período, a nuevos intentos, esta vez por vía aérea: “en 1946 comenzó a funcionar el primer aeródromo en Balmaceda, a comienzos de los 70 prácticamente cada poblado tenía el suyo” (Rossetti 2018: 90). Durante este tiempo, el medio aéreo fue el principal recurso comunicacional, ya sea de flujo humano como mercantil. Lo cual propició que entre 1940 y 1970 en la Patagonia se

establecieran y destinaran los espacios en relación con las actividades económicas que en ellos se desarrollaban. De este modo, las pampas se constituyeron como soportes de la producción ganadera; mientras que las costas, al perder interés debido al avance aéreo, se preservaron.

Asimismo, fue el medio aéreo el que contribuyó a que fuera factible la materialización de una nueva red vial, que tuvo su génesis en 1976, durante la dictadura militar de Augusto Pinochet. El dominio del cielo permitió el acercamiento de los materiales de construcción y pertrechos que los trabajadores emplearían en los campamentos, asentados en plena selva, para llevar a cabo esta obra. También posibilitó la observación de la región desde un plano aéreo que ayudó en la identificación de accidentes geográficos y de este modo poder planificar mejor la empresa vial. Es en este preciso momento donde se comienzan a ver los primeros esbozos de lo que luego se denominaría La Carretera Austral (Espinoza 2016).

En términos geopolíticos, en el ámbito internacional durante la primera etapa del proyecto vial (1976-1982) tanto Chile como Argentina se encontraban bajo regímenes dictatoriales, Argentina dio “inicio a una política bélica y de disputas territoriales con Chile e Inglaterra por el límite en la Patagonia y la posesión de las islas Malvinas” (Rossetti 2018: 91). Estas relaciones internacionales, que ponían en una seria tensión los acuerdos limítrofes entre los Estados de Chile y Argentina, fueron un factor clave en la determinación política de materializar una demostración de soberanía estatal sobre el territorio comprendido bajo la jurisdicción chilena.

A partir de 1982, la inauguración de su primer tramo fue celebrada por distintas publicaciones, incluyendo las imágenes de George Munro, sobrino de Pinochet. Junto con endulzar la figura del General a través de su obra estrella, estas publicaciones celebraban la afirmación de la soberanía, la transformación de un territorio indómito, su infraestructuralización y el acercamiento de pobladores que, hasta entonces, estaban aislados de la vida nacional (Rossetti 2018: 93).

No obstante, las consecuencias ecosistémicas que significó la tala, la quema de los bosques y la llegada del desarrollismo desmedido en la zona fueron factores que devinieron en una gran crítica de la forma y naturaleza con la cual el gobierno y el capital internacional se habían insertado en estos territorios. De este modo, se comenzó a cuestionar el rol de la Patagonia en el imaginario nacional. El régimen militar se vanagloriaba de estos nuevos territorios integrados a los ideales nacionalistas de desarrollo, caracterizando estos parajes como un paraíso natural susceptible de ser explotado y como unos lugares inhóspitos y vírgenes de una belleza incommensurable, propia de “una nación” que se dirigía hacia “el desarrollo”.

Finalmente, hoy la Carretera Austral, o también denominada Ruta CH-7, se extiende de norte a sur, desde Puerto Montt hasta la Villa O'Higgins en la región de Aysén, lo que equivale a un trazado de más o menos 1.240 km.

Problematización

La inminente posibilidad de un conflicto territorial debido al interés en la región patagónica, además del aislamiento de aquellas poblaciones del resto del “territorio nacional”, gatillaron las prontas y urgentes políticas de anexión del territorio austral mediante la ruta vertical terrestre.

Si bien, las tensiones limítrofes fueron un factor clave en la decisión política de intervenir la zona en pro de una anexión, también subyace la idea geoestratégica de dominar los territorios antárticos. “La red vial fue vista como una forma de activar y consolidar el poblamiento de un entorno marítimo con un potencial enorme para afianzar el destino del país” (Rossetti 2018: 92). Es interesante destacar que, según Urrutia Reveco (2016), antes de 1976 los escritos sobre la zona y sobre su viabilidad eran pocos, mientras que entre 1976 y 1989 se evidencia una proliferación importante de escritos o registros, desde revistas científicas hasta artículos de prensa, vanagloriando la exclusiva voluntad del gobierno militar chileno como único responsable de las obras viales y del desarrollo de anexión de la región construyendo una unificación nacional.

En tanto avanzaba la construcción de la carretera, se comenzaron a planificar y materializar una serie de políticas territoriales que buscaban desarrollar, bajo lógicas capitalistas con una modelo neoliberal, una vinculación de la producción patagónica con un sistema mercantil global. Ejemplo de esto es; la implementación de la producción pesquera del salmón y la merluza, el desarrollo del desierto verde, estudios para asentamientos en el litoral y los planes de colonización que se iniciaron en 1983.

Conectar mediante la desconexión

La conectividad que tenía esta zona con el resto del país, previo a la construcción de la Carretera Austral era mínima debido al difícil acceso a la región, las pocas opciones restantes no eran lo suficientemente accesibles y rápidas, es por esto que cada vez era mayor la población patagónica que migraba hacia Argentina para satisfacer las necesidades básicas que el Estado chileno no les solucionaba; como

servicios de salud, educación, oportunidades de trabajo, alimentación, etc. (Urrutia 2020).

La necesidad del Estado de frenar el constante movimiento de población chilena a Argentina, lo llevó a planificar estrategias que frenaran esta dinámica migratoria e interrelacional. De esta forma, la Carretera Austral se convirtió en uno de los proyectos más importantes del gobierno militar, exhibiéndola ante la ciudadanía como parte del “avance” del país para construir un mejor Chile, argumentando una mejora en el acceso a bienes básicos, y una mayor integración de la Zona Austral. “La Carretera Austral implicó un particular proceso de reestructuración territorial en la Patagonia chilena que constituyó, en el periodo de estudio, una pieza importante de las transformaciones sociales y políticas del espacio austral y una de las claves territoriales de la organización autoritaria del país”. (Urrutia 2020: 38).

Por tanto, pretendemos abordar en este ensayo, el proceso mediante el cual en el territorio se materializan y plasman diversas tensiones políticas, en este caso internacionales. Donde simultáneamente, se construye una legitimidad política sobre la población y el espacio mediante la transformación de este y la producción de una naturaleza concreta. Asumimos que existen distintos factores que se relacionan en la práctica para establecer un dominio sobre determinados territorios, pero que a su vez se enmarcan en distintas relaciones con otros territorios haciendo difusos los límites relacionales del “espacio representado” (en términos de Lefebvre), tales como la producción capitalista del espacio; el desarrollo agrícola, el turismo, las industrias pesqueras y un largo etcétera. Por otro lado, la materialización de la soberanía del Estado en un espacio integrado arbitrariamente a sus arcas jurisdiccionales. Y, por último, las relaciones territoriales; es decir, la vinculación humana como constructora de relaciones sociales de subsistencia que no responden a las arbitrarias representaciones del espacio. Creemos que estos elementos confluyeron en el fenómeno de construcción de una carretera longitudinal, desconectado y desarticulando las relaciones humanas transversales entre occidente y oriente; es decir, el flujo relacional práctico entre los habitantes patagones chilenos y argentinos.

Interés económico

La construcción de la Carretera Austral responde a una serie de motivaciones económicas del gobierno militar sobre estos territorios; ricos en recursos naturales, estos peligraban de ser reclamados por Argentina. La carretera no solo se convirtió en una herramienta de anexión “interna” o “local”, sino que además fue una puerta para que este espacio fuera incorporado a la economía nacional e interactuar con

el mundo global que formaba parte del resto del país (Urrutia 2020). Siguiendo a Lefebvre, observamos una representación del espacio donde el Estado reproduce una idea de producción del territorio a través de relaciones socioeconómicas capitalistas que buscaban, mediante distintas estrategias de planificación territorial, un mayor rendimiento de este. Es por esto que se van incorporando distintas empresas que comienzan a explotar los recursos de la zona, desde las industrias pesqueras hasta la ganadería, haciendo de la representación del espacio estatal una argucia económica que posibilita la explotación de estos territorios. En esta misma línea, una manera de explotar el gran “desierto verde” la identificamos en la industria del turismo o industria del ocio (Lefebvre 1974), siendo este uno de los bienes de exportación que más ingreso le genera al país según SERNATUR (2018), posicionándose en el sexto lugar de acuerdo con las mediciones estadísticas publicadas el 2014 por la misma fuente. De esta manera, todos los espacios para el sistema capitalista podrían ser incorporados en una lógica de mercado, concibiendo el territorio como una mercancía, un negocio muy bien pensado, que posiciona al Estado como garante de la protección de estos espacios “santuarios de la naturaleza” a través de producciones como parques y reservas. Se busca mediante la construcción de la carretera, una manera de facilitar el camino para el tránsito de la materia prima comercializable y así eliminar los obstáculos que presenta el complejo camino de terrenos tan inhóspitos, y hacerlo lo más eficaz, corto y recto posible (Urrutia 2020). “Los caminos que se adaptan de mejor forma al suelo buscando las soluciones más sencillas son típicamente las vías económicas ya que estarían destinadas “a facilitar el cambio y el paso de los productos” ... “simplifica la geografía del Estado y transforma los valores relativos de las zonas de diferenciación”. De este modo demuestra que los caminos activan operaciones políticas fundamentales vinculadas al control y la jerarquización territorial” (Urrutia 2020: 42).

Interés político

Una de las dimensiones del territorio, según Capel (2016), es que el Estado ejerce un poder hegemónico en el espacio territorializado. En efecto, este poder busca un dominio territorial, y una estrategia para su consecución es el reforzamiento limítrofe. Como corolario, esto terminará afectando a los habitantes de la localidad, particularmente los habitantes a los cuales nos referimos se vieron divididos en territorios interconectados que antes eran uno solo, donde compartían prácticas y espacio. La territorialización efectuada por el gobierno militar se realiza con fines políticos y económicos para mantener el control regional militar y productivo. La carretera es un elemento importante, ya que

permite el asentamiento de nuevos centros militares, conformación de nuevas municipalidades, instituciones de Estado, que estaban a cargo de personal militar (Urrutia, 2020). De esta manera, según Capel, se ejerce un dominio y gestión de estos territorios, pero no solo por parte del Estado, en este caso de la milicia, sino que, además, se identifica un dominio por parte de las empresas locales y multinacionales que se implantan en la zona, efectuando superposiciones de formas jerárquicas de poder y control sobre el espacio, sus habitantes y los recursos. Al mostrarle a la población, la carretera como algo positivo, progresista y fructífero para el bienestar de los habitantes de la zona, el discurso gubernamental utiliza el beneficio conectivo de la carretera como estrategia gubernamental y así insertar en los locales la idea de necesidad. De este modo, la carretera se vuelve necesaria para avanzar hacia un futuro próspero, posicionando al gobierno militar como el impulsor de un Chile mejor, cuando en el fondo se está alterando, transformando un espacio y, a su vez, la conciencia de las personas sobre este espacio mediante la práctica. Siguiendo la idea de Ther (2012), el territorio es un acontecimiento que está en constante transformación y uno de los elementos básicos de esto es la conflictividad. La separación de la Patagonia para incorporarla a la nación chilena eventualmente provocó cambios abruptos no solo en la geografía, sino además en las personas, siendo obligadas a integrarse a la creación de este nuevo territorio, que comienza a funcionar en términos desarrollistas.

Relaciones territoriales

El constante flujo de las relaciones sociales entre los territorios absorbidos por las legislaciones tanto chilenas como argentinas, no es coherente con los límites que estos mismos establecieron de forma ínicua. Las relaciones transversales entre “chilenos” y “argentinos” eran contradictorias respecto de las políticas chilenas de verticalización o de conexiones longitudinales. (Urrutia 2020: 43). Lo que Francisco Ther denomina “redes de coordinaciones” resulta fundamental para distinguir entre “territorios normados” y “territorios vividos” y que en Lefebvre podríamos homologar con sus categorías de “representación del espacio” y “espacio representado” respectivamente; no obstante, Lefebvre incorpora en su análisis dialéctico la categoría de “prácticas espaciales” que otorga la dimensión transformativa y conflictual en las relaciones sociales de producción (Baringo Ezquerro 2013: 124). Esta dinámica de interacción y desencuentro entre las categorías analíticas de los autores permite visualizar que las decisiones políticas intencionadas por la dictadura militar en Chile pretendieron definir como máxima una

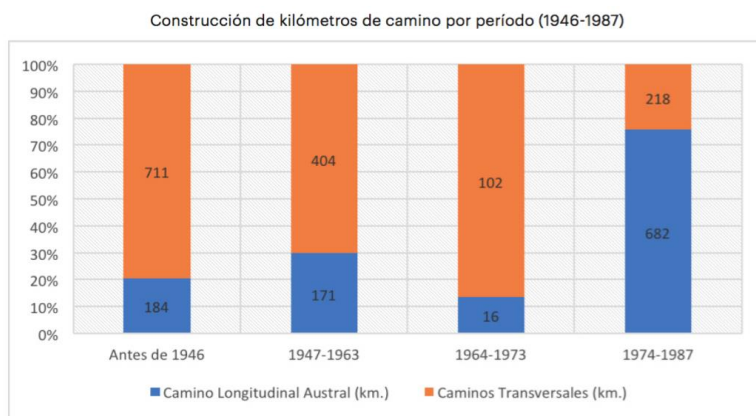
representación del espacio abstraída de sus dinámicas locales o de sus prácticas espaciales.

Estos esbozos analíticos permiten observar que las decisiones políticas son polisémicas y multi-intencionadas. A su vez, la territorialización de los espacios entendida como estrategias y efectos de delimitar un territorio y su territorialidad (Capel 2016) son aspectos que, cuando las lógicas de producción permean diversos territorios y se desprenden hacia una globalización, como es el caso del capitalismo, responden a un determinado proceso ideológico y político desterritorializado, es decir gente que foránea haciendo políticas y planificaciones para la gente del lugar, generando una desconexión entre la construcción política de planificación territorial y la familiaridad que ha establecido la gente de ahí con el espacio y con ellos mismo. En este sentido, la práctica política de los Estados echa a andar todo su aparataje normativo para subsidiar la producción total de su espacio como espacio disponible de contribuir a las arcas estatales y privadas. Desde una lógica neoliberal, esta producción muchas veces se deja en manos de privados trasnacionales que modifican el entorno y crean disposiciones en el territorio que no responden a los modelos que la gente local había construido en el transcurso del tiempo.

En plena dictadura militar se da inicio a este proyecto de unificación nacional a través de la carretera. Y para ese entonces, los Estados de Chile y Argentina, mantenían relaciones bastante tensas, lo que sería una de las razones fundamentales para evitar la creciente integración de la zona de Aysén con la pampa argentina. Pero para ese entonces, tanto la Patagonia chilena como argentina estaban bastante conectadas, en efecto, los habitantes de ambas naciones ya habían generado un importante vínculo, no existiendo para ellos fronteras delimitadoras rígidas; se entendía la Patagonia como una sola, sin límites fronterizos (Núñez et al. 2017). Pero para los intereses económicos nacionales capitalistas tal conexión no permite la eficaz y necesaria producción de este espacio articulado con la economía nacional. De esta forma, se implantaron límites geográficos imaginarios y una lauda construcción de fronteras, utilizando la Cordillera de los Andes como recurso naturalizador; es decir, un accidente geográfico como lindero ficticio (Núñez et al., 2017). Por otro lado, se establece la carretera como un ícono de homogeneidad del territorio, “como si hacer caminos fuera sinónimo de hacer nación” (Urrutia 2020: 37).

Para entender de manera cuantitativa la conexión entre estos dos sectores, en el siguiente gráfico (Ilustración 1) se demuestra la cantidad de caminos transversales en kilómetros entre Chile y Argentina antes de la creación de la carretera austral.

Ilustración 1⁵



Reflexiones finales

La carretera, como símbolo de progreso en la zona de la Patagonia, no solo significó un cambio o alteración de la geografía de estos territorios, sino que, además, afectó a las/los habitantes de esta, incluyendo a los del sector argentino, los cuales compartían vínculos de distinto tipo con el “territorio chileno”. Se insertó, por parte del gobierno militar y de manera forzada, la idea de que pertenecían a la nación chilena y que nada tenían que ver o relacionarse con el territorio argentino. Pero la población de esta zona compartía una identificación ambivalente, como ejemplo de esto nos encontramos al gaucho, característico de la Patagonia chilena y argentina. Es por esto que esta separación arbitraria significó una pérdida o disminución de una identificación característica para uniformizarla con la de la “nación chilena” del resto del país, generando una resignificación de estos aspectos culturales “propios” y los incorporados con la inserción de la Patagonia al sistema global (Chile y simultáneamente el transnacionalismo).

Para el Estado, esta carretera cumplió más de una función. Por un lado, estaban los intereses ocultos que tenían fines económicos y de control y subordinación territorial, pero se les hacía creer a la gente que este era un proyecto que unificaba “la nación”, haciéndola avanzar hacia

⁵ Tabla elaborada por Santiago Urrutia Reveco con los datos del Ministerio de Obras Públicas. Ministerio de Obras Públicas: factor de integración nacional: 15 años de progreso sostenido: 1973 - 1988. Santiago de Chile: El Ministerio, 1988.

el futuro, la modernidad y el progreso. De este modo, los habitantes del sector se hacían la idea hegemónica de que este proyecto traería un mejor porvenir, haciendo más eficaz el acceso a los bienes básicos. Pero, por otro lado, los objetivos del gobierno militar *fronteras* iban más allá del “genuino” interés de ayudar a la población, vendiendo una falsa idea para satisfacer de manera momentánea a los habitantes del sector y poder ejercer un dominio territorial sin que estos pudieran percibirlo como algo negativo, además de facilitar las vías para el traspaso de los bienes materiales de producción capitalista, extrayendo los recursos naturales de la zona. Los habitantes entendían este proceso como una mejora económica concéntrica a sus intereses, cuando en realidad se estaba afectando el ecosistema y filtrando el ingreso económico generado en la Patagonia hacia la zona norte del país y, en última instancia, insertando las ganancias en los flujos internacionales del capital.

Creemos que este análisis permite caracterizar y visibilizar las potencialidades que brinda el Estado como una estructura orgánica normativamente hegemónica, para la inserción y articulación en virtud de un sistema económico internacional que en su sustancia responde a las lógicas de acumulación del capital. Con ello observamos que el Estado neoliberal produce una diferenciación en la población, generando y, en algunos contextos, hiperbolizando las desigualdades sociales. Como hemos demostrado, el Estado garantizó, mediante la construcción de la Carretera Austral como una política pública de incorporación, la anexión de un espacio ignorando (intencionadamente) una serie de relaciones territoriales locales, con el fin de hacer de aquellas tierras, tierras productivas. Del mismo modo, es sumamente relevante no evitar o ignorar en los análisis la identificación de las tensiones políticas, en este caso internacionales, que actúan como gatillante de una gama de acciones sociopolíticas estatales dispuestas a defender y legitimar las presencia y dominio del Estado en el espacio en tensión.

Bibliografía

Baringo Ezquerro, D. 2013. La tesis de la producción del espacio en Henri Lefebvre y sus críticos: Un enfoque a tomar en consideración. *Quid 16. Revista del Área de Estudios Urbanos* 3: 119-135.

Capel, H. 2016. Las ciencias sociales y el estudio del territorio. *Revista bibliográfica de Geografía y Ciencias Sociales* XXI(149): 1-38.

Espinoza, C. 2016. La Carretera Austral: La construcción de un concepto, 1976-2000. *Revista Estudios Hemisféricos y Polares* 7(4): 1-12.

Lefebvre, H. 1974. *La producción del espacio*. Madrid: Anthropos.

Núñez, A., Baeza, B. y Benwell, M. 2017. Cuando la nación queda lejos: Fronteras cotidianas en el paso Lago Verde (Aysén-Chile) -

Aldea Las Pampas (Chubut-Argentina). *Revista de geografía Norte Grande* 66: 97-116.

Rossetti, F. 2018. De infraestructura a paisaje. La carretera austral como motor de resignificación. *ARQ* 99: 86-95.

SERNATUR (Servicio Nacional de Turismo). 2014. *Plan de acción Región De Aysén Del General Carlos Ibañez Del Campo. Sector Turismo 2014-2018*. Aysén: SERNATUR

Smith, N. 2006. *La producción de la naturaleza: La producción del espacio*. México D.F.: UNAM.

Ther, F. 2012. Antropología del territorio. *Polis* 11(32): 493-510.

Urrutia Reveco, S. 2020. “Hacer de Chile una gran Nación”. La Carretera Austral y Patagonia Aysén durante la dictadura cívico militar (1973-1990). *Revista de geografía Norte Grande* 75: 35-60.

Ritualidad, Características y Reconstrucción Histórica de Los Cementerios Mapuche

Alejandro Fuentes Peña

Resumen: El presente artículo indaga sobre las características históricas de los Cementerios Mapuche, desde su pasado ancestral tradicional. Preguntándose sobre qué elementos poseían, dónde estaban ubicados y cómo han cambiado a través del tiempo, a partir del contacto con el español, la iglesia y el estado chileno. De igual modo, revisita la ritualidad asociada a los Cementerios Mapuche, con respecto a la muerte y los ritos funerarios realizados previos al proceso del entierro y durante el entierro del difunto. De qué manera se desarrollan las reuniones familiares, el examen del cadáver, la elaboración de la urna, las ceremonias alrededor de la sepultura en la transición de la vida a la muerte. Se finaliza con una reconstrucción histórica de los Cementerios Mapuche comenzando con sus inicios como cementerios familiares, para luego transformarse en espacios controlados por la iglesia o emplazados en terrenos que ya no son de su propiedad gracias a distintos procesos coloniales producidos en el territorio Mapuche en el siglo XIX.

Palabras claves: Cementerios Mapuche, Ritos Funerarios, Sepulturas, Ceremonias, Muerte.

Introducción

Los cementerios son áreas específicamente demarcadas y ordenadas, donde las parcelas de las tumbas están situadas con precisión, claramente delimitadas e identificadas por marcadores con familias vivas y sus integrantes fallecidos, nombrados individualmente. Materialmente, el cementerio es un tipo específico de espacio socialmente delimitado en el que los funerales diarios y las celebraciones (por ejemplo, del Día de los Caídos) ordenan ritualmente las relaciones entre los muertos espirituales y el mundo secular de los vivos (Francis 2003). Estos espacios más que un depósito de cuerpos humanos inertes, son un verdadero archivo de la historia local en cuyos simbolismos se expresan los valores que las propias comunidades han construido en el tiempo, y que han heredado como simientes de la memoria, cuyas particularidades les permiten expresar sus identidades y sus formas de comprender la vida y el proceso de la muerte (Millahueique 2003). De esta forma, en los

cementerios es posible encontrar una síntesis de valores y símbolos que las comunidades han creado con el fin de preservarse en el tiempo y alimentar la memoria de las nuevas generaciones con un abanico de conceptos que les permitirán reconocerse a sí mismos.

Así mismo, los cementerios Mapuche, constituyen un referente identitario colectivo, atribuyéndosele significados y características especiales o sagradas asociadas a los acontecimientos naturales o supranaturales, que, en la historia reciente o lejana de la comunidad, e igualmente en la actualidad, tienen una alta implicancia en la vida ritual y cotidiana. Para Faron (1963) las ceremonias de defunción y entierro entre los Mapuche servían para intensificar las relaciones de parentesco entre los distintos linajes implicados, reafirmando las amistades familiares arraigadas en el contacto prolongado y la residencia local, en este sentido las ceremonias se basaban en la confianza, y se expresaban en términos de obligación mutua.

Desde la llegada del conquistador español la cultura del Pueblo Mapuche fue desarrollando, paulatinamente, cambios en el orden social, económico y cultural (Bengoa, 1996), entre estos las prácticas culturales relacionadas a la muerte y los entierros de sus difuntos. Si bien se han mantenido ciertas prácticas características del *eltún*⁶ del periodo pre-colonial, cuyo relato y continuidad histórica nos traslada hasta el presente, también se han incorporado -fruto de procesos de transculturación- prácticas culturales que dan origen a las actuales formas del “cementerio indígena Mapuche”,

La importancia de los cementerios se ve reflejada en la *Füitanwillimapu*⁷, en la medida en que estos espacios sirven para la conservación de los ritos funerarios Mapuche Williche, su cosmovisión y la arquitectura mortuoria. No obstante, solo se habían efectuado algunos esfuerzos aislados de estudio de los cementerios Mapuche Williche, por ejemplo los trabajos de Cerda (1984), Cheuquián, Valderas y Marileo (2009), Ojeda (2017) o el trabajo por parte del Consejo de Monumentos Nacionales (2007)⁸, que, sin embargo, no dan cuenta de demasiada información que permita delinear estrategias de intervención y

⁶ Palabra en mapudungun que significa “cementerio” (Augusta 1903: 392), “eltun- sus sepulturas o cementerios, i enterrar. I El significado primitivo es “volver a dejar o poner otra vez”. (Lenz 1910: 340). “Cementerio” (Augusta 1903: 392).

⁷ Las Grandes Tierras del Sur, espacio territorial donde habitan los Mapuche Williche.

⁸ Trabajo realizado en el marco de la identificación de complejos religiosos y ceremoniales Mapuche en las Regiones Del Bío Bío, La Araucanía, Los Ríos y Los Lagos.

protección de dichos espacios de profunda significación cultural para el Pueblo Mapuche en general y Williche en particular. Estos más bien sólo dan cuenta de algunos aspectos arquitectónicos y culturales. En el caso de Aguas, Fuentes y Aguas (2019) identifican en la Provincia de Osorno un total de veintisiete cementerios catalogados como indígenas, distribuidos de la siguiente manera: cuatro en la comuna de Osorno, cinco en la de San Pablo, dos en la de Puerto Octay, cinco en Río Negro, cuatro en San Juan de la Costa, tres en Puyehue y cuatro en Purranque.

Los cementerios indígenas, desde el marco de los derechos indígenas a nivel nacional, son protegidos en la ley 19.253, ya que se les confiere especial importancia al reconocimiento, respeto y protección de las culturas e idiomas indígenas y promueve la protección del patrimonio arqueológico, cultural e histórico de los pueblos indígenas. De igual forma, distintos instrumentos internacionales reconocidos por el estado de Chile, como el Convenio 169 de la OIT y la Convención por la Diversidad Cultural de la Unesco, confieren especial importancia a la protección, práctica y desarrollo cultural de los pueblos indígena, tanto en sus aspectos materiales e inmateriales. Lo anterior es ratificado y profundizado por la Declaración sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas de la ONU, del año 2007. De esta manera en este trabajo se indagará sobre las características históricas de los cementerios Mapuche, ritualidad con respecto a la muerte y el entierro, el proceso de transición de la vida a la muerte y una reconstrucción histórica de los Cementerios Mapuche.

Características Históricas de los Cementerios Mapuche

La organización de los cementerios Mapuche ha sufrido cambios, específicamente respecto a cómo se organizaban las sepulturas, la simbología de las mismas, los espacios en donde se ubicaban y los ritos asociados a la muerte. En lo referente a cómo se describían a los cementerios Mapuche o *Eltún*, Guevara (1899) nos menciona que eran un conjunto de sepulturas diseminadas sin ningún orden en un espacio, conociéndoseles como *eltún*: “Cada reducción tiene el suyo, colocado comúnmente a pequeñas alturas i a un medio centenar de metros a lo sumo de las habitaciones.” (Guevara 1899: 483). Ya entonces, en la cabecera de las tumbas los Mapuche colocaban cruces, costumbre tomada de los españoles, como signos simbólicos de madera, además de unas figuras que representan a un hombre, las cuales son “desnudas, toscas e informes, con los brazos i las piernas mui cortas i el torso desproporcionadamente alargado. A ninguna le falta el sombrero. Es fuera sin duda que son las imágenes de los caciques enterrados.” (Guevara 1899: 484). Estas figuras son designadas con el nombre de

*chemamüll*⁹ u hombre de madera, y labradas de palo de pelliñ¹⁰ (Guevara 1899). Siguiendo este punto, Latcham (1916) expresa que los *chemamüll* eran unos postes esculpidos de manera grosera y que representan a seres humanos, de igual forma hace mención a la “cruz de Malta”, la cual “en vez de tener cuatro secciones iguales, las dos que formaban los costados se dividían en tres ramas, por cortes en forma de V “Mirando esto desde una corta distancia, cada ala lateral, asumía la forma de un ave en posición de volar y parecía una especie de insignia” (Latcham 1916: 280). Del mismo modo indicaba que en la actualidad los *chemamüll* son frecuentemente sustituidos por una cruz, a imitación de los cristianos, en la parte superior de la sepultura (Latcham 1916, Hilger 1957).

Con respecto a la ubicación de los cementerios, Latcham (1916) manifiesta que el *eltún* “por lo común es situado en un bosque o sobre una colina” (Latcham 1916: 137), además los Mapuche “tenían cementerios ancestrales o de familia que servían para toda la agrupación, generalmente pequeña y de todos los parientes cercanos” (Latcham 1916: 138). De esta forma, en algunos casos, cada familia o linaje tenía su propio cementerio cerca de la vivienda, en una arboleda o en una colina, hasta donde se llevaba el difunto (Cooper 1946). Matus (1915: 25) muestra una variación de la ubicación, señalando que los cementerios “están ubicados casi siempre en la falda de las lomas, cerca de algún río o estero i no hai en ellos ni cruces ni figuras, ni ninguna señal esterna que muestre su orientación”.

Para el estreno de un nuevo cementerio o *eltún*, Robles (1906) menciona que se reunían un número par de ancianos y ancianas un lugar sagrado cada uno con un cantarillo de *mudai*¹¹, y hacen la siguiente invocación: “En el nuevo día de hoi os rogamos arrodillados, Dioses Viejos (Fucha Gnechen), Dioses Jovenes (Hue Gnechen), Dios Hombre (Huentro Gnechen) i Dios Mujer (Domo Gnechen) que el nuevo panteon que vamos a descubrir sea feliz, i así también sean felices los

⁹ En esta línea, Moesbach (1936) plantea que se confeccionaba “lo que llaman cruz, aunque no es cruz, sino solamente un palo en forma humana. Labran un grueso y duro trozo, esculpen la cara, la boca, las narices, los ojos, las orejas y los brazos: una figura del difunto. (Moesbach, 1936, p. 405). Por su parte, Robles (1906) indica: “se ven en los eltun i antiguamente servían para marcar el sitio en que yacía un muerto, toscas figuras de madera labradas por los mismos indios” (Robles 1906: 183), Matus (1915) menciona que en los cementerios más modernos, en la planicie “suelen verse todavía algunas figuras de madera que hacen el papel de cruces” (Matus 1915: 26).

¹⁰ “PELLIÑ – el corazón del roble o de otros palos. Bajo la palabra sinónima müllél dice Febrés: el corazón de palos o pellines.” (Lenz 1910: 571).

¹¹ “MUDAI – varias bebidas hechas de granos por los indios.” (Lenz 1910: 911).

muertos que mañana o pasado mañana resulten emparedados en esta sepultura” (Robles 1906: 183)

Es importante destacar que, mientras hacían esta rogativa, derramaban el vino y *mudai*, como una libación hacia los dioses para que se apiaden de ellos.

En cuanto al entierro del cadáver en los cementerios, en estudios tempranos, Latcham (1916) indicaba que a través del trabajo arqueológico realizado en relación a los restos humanos “todo parece indicar que exista la costumbre de enterrar los muertos en posición estirada” (Latcham 1936: 135). Por otra parte, Guevara (1899) alude que en el pasado hubo la costumbre de enterrar los cuerpos en vasijas de greda¹², menciona “los indios del sur debieron tomar de los del norte i estos de Perú. Estas vasijas por el diámetro de la boca, no podrían haber recibido el cuerpo entero. Posiblemente era fraccionado para su introducción.” (Guevara 1899: 484). Por su parte en el país *huilliche*, mencionaba Cooper (1946) que las tumbas se rodeaban a veces con una especie de valla hecha de tablas toscamente talladas y postes de madera. Esta forma no es la única sepultura presente en la *Fütauwillimapu* actualmente. Los cementerios en esta zona y con el paso de los años pasaron a comprenderse desde expresiones culturales sincréticas¹³. Gracias a estas expresiones se comprende la presencia de variadas formas arquitectónicas de las sepulturas que están presentes en los cementerios Mapuche Williche. Cerda (1984), Cheuquían et al. (2009) y Ojeda (2017) han diferenciados siete tipos de sepulturas presentes en los cementerios Mapuche Williche:

1. La casa volumen: son “casas” ejecutadas en madera, sus medidas generales van de 1.5 a 2.0 metros de alto, 1.8 a 2.0 metros de largo y 1.0 a 1.2 metros de ancho. Se trata de la tipología más tradicional, y casi nunca tiene la cruz al exterior, por el contrario, las tiene en el interior.

2. Casa de entramado: sus medidas generales van de 1.2 metros de alto, 1.8 a 2.0 metros de largo, 0.8 metros de largo de ancho. Posee un techo

¹² Gordon (1978) Aporta datos interesantes sobre este uso de vasijas para el entierro de los muertos, en su trabajo arqueológico realizado en Padre las Casas, encontró una sepultura doble, una urna de greda cocida dentro de una “canoas” funeraria.

¹³ Este concepto se puede comprender como la fusión y asimilación de elementos culturales diferentes, en el caso de los cementerios Mapuche Williche: “El sincretismo es una característica de los cementerios en donde se conjugan en perfecta armonía, elementos de la cultura Mapuche-Williche y de la cultura occidental.” (Ojeda 2007: 3).

de madera y están rodeadas de cuatro muros de madera tallados y con acabados detallados, con la cruz al interior.

3. Sepultura con cerco: son las sepulturas más frecuentes en los cementerios Mapuche Williche, se componen de un cerco perimetral a la sepultura de tierra, sin techo y dispone de una cruz cristiana en la cabecera. Sus medidas generales son de 0,7 metros de ancho por 1,5 metros de largo, aunque estas dependen del tamaño del difunto enterrado.

4. Sepultura con casa y cerco: construida con un pequeño techo y cerco de madera, la estructura es de aproximadamente 1.2 metros de alto.

5. Sepultura de tablonés: es la sepultura más sencilla, está constituida con cuatro tablas de 12 pulgadas de ancho y un canto de 3 pulgadas, enterradas periféricamente en torno al montículo de tierra y le acompaña la cruz cristiana. Sus medidas van de los 0.8 metros a los 2.0 metros de largo, siendo normalmente rectangulares.

6. Sepultura cobertizo: se compone por una estructura de casa hecha en madera, y lateralmente con mallas de acero que reemplazan a las tablas de madera de las sepulturas de casa, tienen la cruz al interior de la estructura.

7. Iconos de latón: este modelo representa a las torres de las iglesias cristianas, son estructuras metálicas que simbolizan el lugar de entierro, ya que se encuentran vacíos en el interior.

Estos distintos tipos de sepulturas, han dado a los cementerios a una particular mezcla de diseños arquitectónicos, las cuales muestran una minuciosa carpintería artística, cuyos diseños responden al espíritu del difunto y donde la incorporación de los colores también responde al uso y valor ritual que las comunidades mapuche le asignan de acuerdo a su propia forma de interpretación del mundo. Es decir, los cementerios más que una cuadrícula de cuerpos inertes son un complejo intrincado de valores y creencias espirituales.

En cuanto al origen de las sepulturas en forma de casas, las cuales son comunes en varios cementerios Mapuche Williche, existen algunas teorías sobre su origen: “Algunos afirman que son reproducciones chilotas, otros dicen que son reminiscencias europeas y los menos aseguran que son imitaciones de casas que tuvo el difunto en vida” (Ojeda 2017: 6); en los primeros casos, respondiendo a un arraigado proceso de transculturación (Cerdeña 1984). Así los Mapuche

Williche “copiaron”, adoptaron o asumieron como propio este estilo de sepulturas, ya que no hay ninguna “casita” que tenga forma de una ruca, son todas de acuerdo al modelo que trajeron los misioneros europeos. Hasta el momento no hay una explicación oficial respecto al origen de este tipo de sepultura, lo que sí está presente es el gran respeto y admiración a este tipo de sepulturas que presentan una variedad de colores y estructuras. Es que los cementerios Mapuche Williche mantienen, como en la generalidad de estos espacios rituales o ceremoniales, dentro del Pueblo Mapuche, características únicas surgidas desde su propia cultura y su correspondiente correlato occidental. Debido al contacto, varias de estas se relacionan con la historia de las misiones religiosas que acompañaron a la conquista española y la posterior instalación del estado de Chile.

De esta manera la muerte para el pueblo Mapuche trae como resultado la configuración de espacios adecuados para dar cobijo al cuerpo, los que han evolucionado a través del tiempo. Así, los símbolos mapuche junto a los propios de la cultura occidental, evidencian el profundo proceso de transculturización, dando paso a una particular mezcla de diseños arquitectónicos donde las cruces decoran las tumbas, casas y rejas de madera, las que muestran una minuciosa carpintería artística, cuyos diseños responden a la idea de otorgar cobijo al cuerpo y espíritu del difunto. El encuentro entre culturas necesariamente generó cambios, dentro de los cuales destacan los modos de sepultar a los muertos, además de adoptar simbolismos cristianos como la cruz. Cada uno de estos aspectos permite apreciar la complejidad con que los Mapuche perciben la defunción, que se plasma en manifestaciones tan cuidadosamente pensadas respecto de sus espacios destinados a la muerte, los cuales tienen una directa relación con su cosmovisión (Rodríguez y Saavedra 2008).

Ritualidad con respecto a la muerte y el entierro

En el momento del fallecimiento, se deben realizar ciertos actos preparatorios. Estos siguen un patrón ritual, en concordancia con las características de la estructura social Mapuche (Faron, 1963). Las ceremonias funerarias no varían tanto según la región, la edad o el sexo, más bien son la riqueza y el rango los principales determinantes de sus variaciones, así, por ejemplo, el funeral de un jefe o un chamán es más ostentoso y mucho mayor que el de las personas corrientes (Cooper 1946, Hilger 1957, Faron 1963). Por ello, Guevara (1899) afirmaba que al fallecer un mapuche con prestigio o de cierta autoridad, como un

*Lonko*¹⁴, la familia y los deudos lo lloraban y se pasaba la voz en la comunidad, del fallecimiento del mapuche. Al llegar la gente, se les daba chicha o comida, y cada deudo arribaba al cadáver una tiesta con chicha o colocaba prendas como camisas o mantas, estando el cadáver un día y una noche expuesto a la comunidad. No obstante, el mismo autor menciona que habían cambiado las costumbres mortuorias, ya a principios del año 1900. Porque también existía la costumbre de que cuando algún mapuche de cierta autoridad o ilustre de sangre, moría, se le colocaba en el *llañi*, un utensilio formado por un par de coihues paralelos a lo ancho y un poco separados, en figura de celosía. El *llañi* era suspendido en las vigas de la casa, enfrente del fuego. Robles (1906) reafirma el hecho de dejar el cadáver colgando en el techo de la casa, al igual que Pascual Coña en Moesbach (1936). Latcham (1916) sostenía que los mapuche “no han perdido la costumbre de exponer el muerto, aunque sea provisoriamente” (Latcham 1916: 141). Pasado los dos días del fallecimiento se procedía a la autopsia, *malúon*, en la cual concurren parientes y vecinos, y veían la causa de muerte de la persona (Guevara 1899).

Cuando no se hacía la autopsia, el cadáver quedaba suspendido en las vigas de la casa hasta que se termina de construir el ataúd, o hasta la fecha en la cual la familia decidió el entierro; el tiempo que transcurría podía ser desde una semana hasta los dos meses, y cuando “sobrevení la descomposición cadavérica, colocábanlo dentro de dos canoas, sobrepuesta una en otra wampu (Guevara 1917: 165). El ataúd o *wuampu*, se construía de un grueso tronco de roble partido por la mitad a lo largo. Con cada una de las partes resultante, se arregla un wuampu, sobrepuestas una sobre otra para formar el cajón mortuario¹⁵ (Guevara 1899).

El deudo más inmediato del muerto convocaba a los vecinos y cercanos al acto, se arreglaba un espacio que albergaba a los invitados y en el medio se colocaba el ataúd, los parientes y amigos llegaban, se

¹⁴ “*Lonco* es en mapuche el término oficial con que se designa al “cacique”, al jefe de una reducción.” (Lenz 1910: 728).

¹⁵ Moesbach (1936) relata una construcción de una “canoa” funeraria o huampo con madera de roble apellinado “pellín-koyam”. Matus (1915: 29) menciona que “la construcción de la canoa para enterrar un indio, corre como se sabe, a cargo de los amigos del muerto, que elijen un grueso roble pellín para fabricarla”. Para Latcham (1936: 277) la canoa funeraria o huampo se construye “de un tronco de árbol ahuecado a hacha y fuego. Tienen de ocho a diez pies de largo por uno y medio de diámetro. No termina en punta, sino que los extremos son cortados derechos.

instalaban y tomaban *mudai*. Se usaba la *trutruca*¹⁶ emitiendo un sonido que asemejara el llanto, mientras los deudos lloran, comen y beben. Un rol importante cumplían los *amelcabuelli*, mocetones que montan a caballo con cascabeles y enjaezados con arreos de plata. Cada uno de los caciques ricos debía proporcionar un mocetón para el duelo. Estos transitaban en sus caballos alrededor de la casa del difunto, haciendo ruidos y exclamaciones. Así transcurría un día o a veces dos, en este intervalo se realizaba el *coyagtún*, es decir, hablar en reunión, y se seleccionaba a dos oradores los cuales exponían la biografía del difunto (Guevara 1899).

Existía un discurso fúnebre previo al entierro el cual es denominado *amulpülliin*, el cual era un discurso exhortativo destinado a expulsar al espíritu (*pülli*) del plano de los humanos (Schindler 1996). Moesbach (1936) menciona la realización de esta ceremonia, en la cual “se levanta un hombre a quien entregan un palo de chueca y le ordenan: <<Tú despedirás el alma del finado>>. Este hombre empuña su chueca, golpea con ella el poste-imagen que está plantado a la cabecera del muerto, grita ¡oop! y ¡too! y dice: <<Esta noche te estamos acompañando todavía, mañana tendremos que decirte adiós. Volverás a ser polvo y volverás a ser espíritu.” (Moesbach 1936: 409).

El rito funerario continuaba con darle una vestimenta al difunto, se le preparaba para el viaje en procesión para el cementerio próximo a la casa, lo conducían en unas andas adornadas de canelo y laurel, adelante llevaban vasijas con chicha y a un *bueque*¹⁷ para el sacrificio. El cadáver era conducido al cementerio o *eltún*, a la cabeza van los *amelcabuelli* quienes llegan al sitio y dan vueltas alrededor (Guevara 1899), se dan cuatro vueltas a caballo al muerto antes de su sepultura, esto se denomina *awun* o trilla (Robles 1906). Moesbach (1936) menciona la ceremonia de *ashnel*: “Los jinetes del ashnel le tributan el honor de la «trilla», en cuanto lleguen, dando sus vueltas en carrera alrededor del cadáver; los demás hombres que andan a caballo se juntan con ellos” (Moesbach 1936: 407), prosigue mencionando que después se forman los jinetes del *ashnel* en filas de a dos y se allegan a la cabecera del muerto “De allí galopan los dos hacia el oriente, vuelven y repiten otra vez su carrera. Cuando han vuelto por segunda vez a la cabecera del ataúd, salen otros dos y así hacen sus carreras todos los pares de jinetes, partiendo

¹⁶ Instrumento musical “corneta, larga hasta de cuatro metros i mas, de colihue partido, escavado i de nuevo unido” (Lenz 1910: 1417-1418).

¹⁷ Lenz (1910) lo nombra como llama, o una raza doméstica del guanaco silvestre que “Existió en tiempo de la conquista en Chile, hasta Chiloé i se llamó carnero u oveja de la tierra entre los españoles, i hueque entre los mapuches” (Lenz 1910: 444).

todos desde la cabecera del cadáver: esta ceremonia se llama el ashnel a caballo.” (Moesbach 1936: 407). Después procedían a bailar y seguir realizando “trillas” alrededor del difunto. Llegaban a la sepultura y los caciques se ponían en hilera tras de las botijas de chicha, después las mujeres alineadas. Concluido, en el hoyo degollaban al *bueque* sobre él y se arreglaba el ataúd con unos tablones, ya puesto el cadáver de espaldas venía el cacique que presidía el duelo y colocaba a la cabecera un cántaro de chicha, operación que otros repetían, por consiguiente los parientes y amigos de la familia iban y depositaban comida, pan y objetos que habían pertenecido al difunto, además de objetos del difunto como carne asada cruda y ollas de caldo, lo que no cabía lo dejaban al costado. En medio de gritos lastimeros se tapaba el ataúd y se cubría con tierra hasta formar un montículo, alrededor de este se ponía el resto de la chicha (Guevara 1899, Robles 1906, Moesbach 1936). Uno o dos días dejaban un fuego encendido en la cabecera de la tumba, en algunos lugares se deja el pellejo del caballo del difunto extendida en una vara, o dejaban muerto al caballo sobre la fosa tapado con ramas de árboles. Para dar término a la ceremonia, volvían a la casa a consumir la comida restante (Guevara 1899, Latcham 1916).

La transición de la vida a la muerte

Foester (1994: 89) menciona que el rito funerario mapuche ha sufrido numerosas transformaciones, identificándose en ciertos elementos a las ceremonias chilenas, pero aún “conserva un elemento esencial a través del tiempo: el objetivo de hacer del muerto un verdadero muerto, un antepasado.” Así, todavía permanecen ciertos ritos relativos al alma del difunto, este tiene como fin asegurar que el alma tenga un viaje sin dificultad a “la tierra de arriba” (*wenu mapu*). El proceso de muerte se comprende como un viaje o tránsito hacia el más allá. En esta línea, Guevara (1899) concluyó que, debido a la cantidad de provisiones de comida y utensilios puestos al lado de los muertos, revelaba que los vivos los preparan para un viaje a una región distante¹⁸. También Robles (1906) mencionaba que los mapuches creen en una vida ultraterrenal. La opinión más aceptada es que se trasladan “al otro lado”, lugar opuesto al mar, donde vivían otros Mapuche. Al respecto, el autor recogió relatos de los isleños de la Isla Mocha en la Región del Biobío, en los cuales se señalaba que en esa isla había un “embarcadero de las

¹⁸ “Algunas tribus del este y del sur concebían quizá ese otro mundo tras la cordillera nevada. Para todas las demás lo suponían situado “en la otra parte del mar” (Guevara 1899: 485).

almas”, en donde los espíritus hacían la travesía con dirección al mar, escuchándose sus tristes despedidas; de esta forma se comprendía el significado del viaje hacia el mar del oeste (Guevara 1899).

Otros relatos mencionaban que las almas de los Mapuche debían “pasar por un sendero estrecho que cuidaba una vieja, especie de genio malo, a la cual había que pagar una contribución en objetos o en monedas, pues de lo contrario le arrancaba un ojo al pasajero” (Guevara 1899: 485-486), de igual forma creían en otras figuras llamadas *trempulcahue*, las cuales se transformaban en ballenas y los conducían por el mar hacia la Isla Mocha. Aunque Guevara (1899) menciona que los mapuche de finales del siglo XIX no creen en que la vida más allá de la muerte tenga relación con la Isla Mocha, sino que más bien está al otro lado del mar “¡que los trempilcahue son unos barqueros que, a los gritos de los que llegan, salen a recibirlos en canoas i a desembarcarlos en tierra firme.” (Guevara 1899: 487). Siguiendo con este concepto de ubicación en otro mundo en el mar, “todos los cadáveres los entierran en el centro i en la costa con la cabeza hacia el poniente” (Guevara 1899: 487).

No obstante, existen percepciones diferentes como, por ejemplo, en el sector del Lago Budi, donde la creencia es que “los muertos convertidos en aves, atraviesan el mar i llegan a una isla o a un continente i de noche toman figura humana i celebran guillatunes” (Robles 1906: 184), o creen que el alma de los muertos va hacia los volcanes en la cordillera. Guevara (1899) indica que los Mapuches antiguos tenían una noción de alma o espíritu, y “concebían la segunda vida como material i la equiparaban, por consiguiente, a la primera por sus necesidades y ocupaciones” (Guevara 1899: 486). En sintonía con lo anterior, Foerster (1995) explica que en la transición de la vida a la muerte existen tres nociones las cuales son recurrentes en el imaginario social y espiritual mapuche. La primera se conoce como *Neyen* o *Newen* y es designado como el alimento espiritual que da vida y no solo a las personas, sino que a los antepasados y al mundo natural; la segunda es el *Piüllü*, el cual habita en la tierra y tiene por función proteger del mal a las personas; y por último está la noción del *Am*, que es un espíritu invisible y no corporal particular de cada persona, y cuando la persona muere el *Am* se desprende de su cuerpo. También se puede señalar que para Cooper (1946) no existían evidencias etnológicas ni arqueológicas con respecto a la cremación de la de los cadáveres, salvo la práctica de quemar los cuerpos de los guerreros muertos en combate, cuando se encontraban lejos de sus hogares, para transportar las cenizas y luego enterrarlas.

Reconstrucción histórica de los Cementerios Mapuche

Para entender en la actualidad el presente de los cementerios Mapuche, hay que remontarse a la historia de los territorios en donde la sociedad Mapuche vivió de manera autónoma desde la “independencia” lograda después de la sublevación mapuche de 1598-1604¹⁹. En la *Fütavillimapu* las primeras misiones establecidas en el territorio se crearon en los territorios de Río Bueno en los años 1778 y 1787 en La Unión (Molina 1990, 1992). Con el descubrimiento de las ruinas de Osorno y la firma del Tratado de las Canoas el día 8 de septiembre de 1793, los Mapuche Williche debieron ceder todas las tierras que estaban desde la ciudad de Osorno hacia el Este y, al mismo tiempo, permitir la refundación de Osorno con el establecimiento de misiones en el territorio, y el restablecimiento del camino real desde la ciudad de Valdivia a Chiloé (Molina 1990, 1992). Desde este momento las misiones crean sus propios cementerios bajo su administración, de esta forma se comienzan a adoptar e incorporar elementos religiosos de la cultura occidental, especialmente el sistema de los entierros, la cruz cristiana y las nuevas regulaciones en las que la misión cristiana tenía el control.

Las misiones provocaron cambios en los cementerios, especialmente en su emplazamiento y organización, igualmente sufrieron cambios debido al proceso de despojo de tierras a mediados del siglo XIX que conllevó a problemas con la propiedad de la tierra. Este proceso ya se venía evidenciando desde la firma del Tratado de las Canoas, pero se incrementó desde que el naciente estado Chileno tomara control de esta zona con el triunfo en el Combate del Toro en el año 1820²⁰. Posteriormente, ya en el año 1850 los primeros inmigrantes alemanes llegan a asentarse a orillas del lago Llanquihue, a Valdivia y a *Melipulli* (actual Puerto Montt) (Vergara 1991). Desde el año 1880 se da la expansión latifundista que se produjo con violencia y usurpaciones, este proceso de acumulación territorial duró hasta los principios del año 1900 y se registraron numerosos sucesos de violencia y usurpación contra las comunidades Mapuche Williche de la zona de Osorno y sus

¹⁹ La Gran Rebelión de 1598-1604 destruyó todas las ciudades y fuertes al sur del Biobío, incluidos Valdivia, Villarrica y Osorno. Los sobrevivientes de la ciudad de Osorno se trasladan hacia Chiloé, lugar donde la corona española continuó gobernando (Cárcamo 2015).

²⁰ Batalla en la estancia El Toro (Cercana a la ciudad de Fresia) entre las fuerzas del Ejército de Chile comandadas por Jorge Beauchef y las fuerzas Realistas comandadas por Gaspar Fernández de Bobadilla. La misión de las tropas realistas ordenadas desde Chiloé era retomar la plaza de Valdivia tomada en febrero del mismo año (Barros Arana 1892).

alrededores por parte de terratenientes de la zona con el fin de obtener más territorio (Molina 1990, 1992; Vergara 1991, Bengoa 1996, Alcamán 2010). Por medio de este proceso muchos terrenos que poseían cementerios que datan de la época del 1850-1900 quedaron en tierras privadas y no en mano de las comunidades, que fueron “desalojadas” de esos territorios.

Por su parte, en la actual provincia de Arauco y Región de la Araucanía, el proceso de colonización, precarización, pérdida de territorio y autonomía es conocido como “Pacificación de la Araucanía”. El cual se inicia con la creación de la provincia de Arauco en el año 1852, siguiendo en 1861 con el plan expuesto por Cornelio Saavedra al congreso nacional, para terminar con la fundación de la localidad de Villarrica en 1883, que marcó el fin de la vida mapuche independiente (Bengoa 1996). Este fue un proceso enmarcado dentro de los límites de la construcción del Estado-nación que impulsó la asimilación de los pueblos indígenas. Como consecuencia directa de esta campaña se posibilitó la gestación del colonialismo republicano en territorio mapuche. Esto fue de la mano del despojo de gran parte del territorio controlado hasta mediados del siglo XIX por la sociedad mapuche: se produce la ocupación del territorio por parte de colonos chilenos y europeos, la expropiación de recursos naturales y productivos, la subordinación racial de la población indígena, su empobrecimiento y disgregación demográfica, los desplazamientos forzados, y el despliegue de distintos espacios civilizatorios (misiones, escuelas, fundos o el ejército) destinados a “regenerar” y “controlar” a la población mapuche sobreviviente de esta política sistemática de eliminación o exterminio físico y político-cultural. Así, en Chile, la institucionalidad del estado nacional se impuso la misión de conquistar y ocupar todos los espacios de la sociedad mapuche, tanto físicos, sociales, económicos como espirituales, dando paso a una situación colonial: reemplazando las formas de vida mapuche preexistentes por la de tipo estado-nacional chileno (Mariman 2006, Bello 2011, Nahuelpan y Antimil 2019).

De esta forma al ser despojados de sus territorios, la cantidad de cementerios ancestrales en territorios Mapuche fueron reducidos, otros quedaron “sepultados” en el olvido en terrenos con nuevos dueños, esto condujo a uno de los problemas más graves que existen en la actualidad, la propiedad de las tierras donde se emplazan los cementerios Mapuche. Muchos de estos espacios fúnebres, se encuentran inscritos a nombre de particulares, como personas naturales ajenas a las comunidades, misiones o fundos, en algunos casos no existe un conocimiento claro sobre el título de propiedad. Por lo tanto, está el temor de que estas propiedades sean vendidas, reducidas o incluso destruidas.

Reflexiones finales

El resguardo de los cementerios Mapuche debe ser primordial, puesto que son sitios de memoria colectiva de las comunidades que usan, protegen y reivindican estos espacios. Un punto importante es no caer en las categorizaciones o estigmatizaciones de concebir a lo indígena como un objeto arqueológico o en desuso, desestimando la importancia de las prácticas culturales como elementos vigentes. Una de ellas es el contenido y la significación simbólica de la muerte con sus consecuentes prácticas culturales asociadas, no sólo por los mapuche, sino por parte de los pueblos indígenas en general. De esta forma, los cementerios son emplazamientos simbólicos y responden a dimensiones culturales más complejas, íntimamente relacionadas entre sí y donde la alteración de alguno de sus componentes puede transformarse en algo catastrófico y altamente perjudicial para las comunidades adyacentes que ocupan estos espacios (Millahueique 2003). Las leyes vigentes que protegen estos espacios son una base jurídica para la protección de los patrimonios indígenas en Chile. Aunque, aún con leyes de protección patrimonial indígena, promulgadas por el estado Chileno, se dio el trágico y polémico caso de la central hidroeléctrica de Ralco, por parte de la Empresa Nacional de Electricidad S.A. (ENDESA), que desencadenó constantes conflictos socio ambientales con las comunidades adyacentes a este proyecto²¹, lo que llevó al reasentamiento de muchas familias del sector. Así, en el año 2004, la construcción de la central hidroeléctrica formó un embalse que inundó el cementerio Quepuca donde, según voceros pehuenches, yacían enterradas unas 700 personas. Actualmente el embalse tendría una profundidad cercana a los 60 metros. Situación que no debería volver a suceder, pues es esencial resguardar estos sitios sagrados para la posteridad, al ser parte de la historia pasada y presente de las comunidades que utilizan o utilizaron estos espacios sagrados.

En los cementerios se reafirma la vigencia de las prácticas culturales Mapuche asociadas a la muerte, refrendada en su arquitectura mortuoria amplia con diversas expresiones, resguardando la memoria colectiva e histórica de los antepasados, así como las expresiones ceremoniales y diversas prácticas culturales. Son espacios sagrados emplazados dentro de una sociedad que aspira a mayores grados de democracia y de reconocimiento de la diversidad cultural, por lo que se hace necesario que cualquier intervención, tanto desde las políticas

²¹ Para un análisis más extenso de este caso, se puede consultar el texto de Morales et al. (1998). Del Instituto de Estudios Indígenas de la Universidad de la Frontera.

públicas como de otros estamentos privados o locales, se ejecute a partir de antecedentes actualizados considerando la visión de los propios pueblos indígenas, con la finalidad de alcanzar intervenciones pertinentes y que proyecten un horizonte cultural como sociedad respetuoso y diverso.

En la Provincia de Osorno donde se emplazan una cantidad significativa de comunidades y población Mapuche Williche, haciendo necesario contar con antecedentes y registros actualizados que den cuenta de las siguientes características: antecedentes del número de cementerios Mapuche Williche, su estado de conservación, tipo de uso, tipo de propiedad, superficie y cobertura, las necesidades del entorno (por ejemplo, relacionadas al acceso), bienes asociados, información técnica y sanitaria, expectativas y horizontes de futuros de las comunidades que hacen uso actual de este espacio patrimonial, y de todas aquellas cuestiones que se relacionan con estas prácticas culturales y de calidad de vida de la población Mapuche Williche. Estos cementerios muestran la forma compleja y particular de relacionarse con la vida-muerte, y a su vez con el entorno territorial, resultando ser una articulación de equilibrio entre las fuerzas de la naturaleza y su forma de vida. Por lo tanto, desde la perspectiva de esta investigación un cementerio indígena pasa a constituir un reservorio vivo de las formas y significados de la vida religiosa y espiritual de un pueblo.

Bibliografía

- Aguas, J., Fuentes, A. y Aguas, C. 2019. *Catastro de Cementerios Mapuche Williche de la Provincia de Osorno*. Osorno: Printus.
- Alcamán, E. 2010. *Memoriales mapuche-williches, territorios indígenas y propiedad particular (1793-1936)*. Temuco: CONADI.
- Augusta, F. 1903. *Gramática araucana*. Valdivia: Imprenta Central J. Lampert.
- Barros Arana, D. 1892. *Historia jeneral de Chile Tomo XII*. Santiago: Rafael Jover.
- Bengoa, J. 1996. *Historia del Pueblo Mapuche (Siglo XIX y XX)*. Santiago: Ediciones Sur.
- Bello, Á. 2011. *Nampülkafé. El viaje de los mapuches de la Araucanía a las pampas argentinas*. Temuco: Universidad Católica de Temuco.
- Cárcamo Mansilla, A. 2015. Conquista e invasión a la sociedad mapuche-williche.: El establecimiento de un nuevo poder colonial en el Futawillimapu (1750-1830). *Historia 2.0: Conocimiento Histórico en Clave Digital* 9: 171-187.
- Cerda, G. 1984. Arquitectura funeraria huilliche, San Juan de la Costa, Provincia de Osorno. *Arquitecturas del sur* 3: 9-11.

Cheuquián, J., Valderas, F, y Marileo, M. 2009. Propuesta de reglamento para la administración y conservación de cementerios indígenas “Puelun pu Williche”. Temuco: CONADI.

Consejo de Monumentos Nacionales. 2007. *Identificación de Complejos Religiosos y Ceremoniales Mapuche, Regiones del Bío Bío, La Araucanía, Los Ríos y Los Lagos*. Santiago: Ministerio de Educación, CONADI, CERC-UAHC.

Cooper, J. 1946. *The Araucanians* (687-760), en Steward, J. (ed.). *Handbook of South American Indians Volume 2 The Andean Civilizations*. Washington: United States Government Printing Office.

Foerster, R. 1995. *Introducción a la religiosidad mapuche*. Santiago: Universitaria.

Francis, D. 2003. Cemeteries as cultural landscapes. *Mortality* 8(2): 222-227.

Faron, L. 1963. Death and Fertility Rites of the Mapuche (Araucanian) Indians of Central Chile. *Ethnology* 2(2): 135-156.

Gordon, A. 1978. Urna y canoa funeraria. Una sepultura doble excavada en Padre Las Casas. Prov. de Cautín, IX Región, Chile. *Revista Chilena de Antropología* 1: 61-80.

Guevara, T. 1899. Historia de la civilización de Araucanía: (Continuación). *Anales de la Universidad de Chile* 104: 467-509.

Guevara, T. 1917. La mentalidad araucana (Continuación). *Anales de la Universidad de Chile* 140: 137-172.

Hilger, M. I. 1957. *Araucanian Child Life and its Cultural Background*. Washington: Smithsonian Institution.

Latcham, R. 1916. Costumbres mortuorias de los indios de Chile y otras partes de América (Continuación). *Anales de la Universidad de Chile* 138: 85-144.

Latcham, R. 1916. Costumbres mortuorias de los indios de Chile y otras partes de América (Conclusión) *Anales de la Universidad de Chile* 138: 273-326.

Lenz, R. 1910. *Diccionario Etimológico*. Santiago: Editorial Universitaria.

Mariman, P. 2006. Los mapuches antes de la conquista militar chileno-argentina (53-127), en Mariman, P., Caniuqueo, S., Millalen, J., y Levil, R. (eds.) *¡... Escucha Winka...! Cuatro Ensayos de Historia Nacional Mapuche y un epílogo sobre el futuro*. Santiago: LOM.

Matus, L. 1915. Instrucciones para el estudio de la antropología araucana. *Boletín del Museo Nacional de Chile* 8: 21-33.

Millahueique, C. 2003. Comentarios sobre patrimonio cultural: Una aproximación al patrimonio indígena. *Revista LIDER* 12(12): 98-103.

Moesbach, E. 1936. *Vida y costumbres de los indígenas araucanos en la segunda mitad del siglo XIX*. Santiago: Imprenta Cervantes.

Molina, R. 1990. *Territorio Mapuche Huilliche de Osorno y legislación (historia de un despojo)*. San Bernardo: Programa Jurídico Popular del Centro El Canelo de Nos.

Molina, R. 1992. Mecanismos de Despojo tierras Mapuche-Huilliche (23-44), en Orellana, M., y Muñoz, J. (eds.) *Comunidades indígenas y su entorno*. Santiago: USACH.

Morales, R. et al. 1998. *RALCO: Modernidad o Etnocidio en Territorio Mapuche*. Temuco: Instituto de Estudios Indígenas, UFRO.

Nahuelpan, H. y Antimil, J. 2019. Colonialismo republicano, violencia y subordinación racial mapuche en Chile durante el siglo XX. *HiSTOReLo* 11(21): 211-248.

Ojeda, H. 2017. *Pullañgi Mapuche Williche cementerios. Kimunwilliche*. Disponible en:

<https://kumunwilliche.cl/wpcontent/uploads/2020/03/CEMENTERIOS.pdf> (revisado el 06 de junio de 2020).

Rodríguez, C. y Saavedra, A. 2008. Cosmovisión mapuche y manifestaciones funerarias. Un viaje entre lo etéreo y lo material. *Cultura & Religión* 2(3): 97-113.

Robles, E. 1906. Costumbres i creencias araucanas. Entierro de Huilío Lienan. *Anales de la Universidad de Chile* 119: 169-185.

Schindler, H. 1998. Amulpüllün: un rito funerario de los mapuche chilenos. *Anales del Museo de América* 6: 165-177.

Vergara, J. 1991. La ocupación de las tierras huilliche y la violencia sobre el indígena (1880-1930). Una investigación preliminar. *Nütram* 7(26): 29-47.

Proyecto “Conociendo Nuestra Tierra”: memorias, identidades y aportes antropológicos en torno al desarrollo de una memoria histórica representativa para la comuna de Padre Las Casas, Región de La Araucanía, Chile

Víctor Gutiérrez Elgueta²²

Resumen: Se describe el proceso de construcción de la memoria de la práctica profesional durante el año 2021 en relación a la participación en el proyecto “Conociendo Nuestra Tierra: una iniciativa local entre funcionarios de la Biblioteca Municipal y adultos mayores de la comuna de Padre Las Casas”. En vista de la problemática social que significa el alto grado de desconocimiento del pasado histórico de la comuna, se llevaron a cabo una serie de entrevistas a hombres y mujeres de la tercera edad, distribuidos en los diversos sectores urbanos y rurales del espacio multicultural del territorio padrelascasino. El objetivo fue indagar en la posible construcción de una memoria histórica representativa, a la vez que acercarse al recuerdo histórico de los ciudadanos de la tercera edad respecto de las costumbres y tradiciones propias. Siendo la finalidad última sistematizar el conocimiento adquirido para generar un acercamiento e interés en la comunidad de Padre Las Casas al desarrollo de una identidad territorial-comunitaria propia.

Introducción

El presente documento es mi memoria de práctica profesional, que abarcó un periodo de dos años (2019-2021), desarrollándose en la comuna de Padre Las Casas²³, Región de la Araucanía, Chile. El lugar de

²² El presente texto corresponde a un resumen extendido del trabajo de título.

²³ Padre Las Casas, según datos del último censo de población y vivienda de 2017 (INE 2017), posee una población total de 76.126 habitantes, dividida en 39.130 mujeres y 36.996 hombres, de los cuales el 59,7% reside en el área urbana y el 40,3% reside en el área rural. El 50% de la población se siente perteneciente a un pueblo indígena u originario, donde predomina el reconocimiento como ser Mapuche con un 98,5%. Según datos de la Encuesta de Caracterización Socioeconómica Nacional (CASEN 2017) y el Registro Social de Hogares (RSH), un 19,62% de la población se encuentra en situación de pobreza por ingresos y un 36,16% en situación de pobreza multidimensional;

trabajo asignado fue la biblioteca municipal Pablo Neruda, ubicada en la histórica calle de Pleiteado (una de las primeras y principales vías de tránsito de la comuna) junto a Villa Alegre, lugar que da a la interconexión con la comuna y capital de la región: Temuco.

Una de las problemáticas constantes que se presentan en la comuna es la condición de “ciudad dormitorio”, siendo para muchas familias, una zona residencial que se ve opacada por los procesos desiguales de desarrollo en comparación con la urbe capital, en este caso Temuco, lo que la mantiene como una zona en constante expansionismo habitacional en base a continuos proyectos de urbanización y edificaciones, pero con un desarrollo económico inferior. Además, se entiende que Padre Las Casas es un territorio situado entre terrenos pertenecientes a las comunidades mapuches; familias y a la vez vecinos de la misma comuna.

Se evidencia una creciente expansión territorial, así como un aumento demográfico producto de la industria inmobiliaria que se ha proyectado como la solución a la demanda de vivienda social. Esto incrementa constantemente el número de casas habitacionales que, a su vez, atrae la llegada de nuevas familias, o poblaciones externas. La población que concentra el mayor porcentaje oscila entre el grupo juvenil y la tercera edad, de lo que podría inferirse que una alta tasa de esta población estudia y/o trabaja fuera de Padre Las Casas. En este contexto, la condición de ciudad dormitorio implica que una gran parte de la comunidad no necesariamente tiene el tiempo, acceso o interés suficiente para poder indagar e interiorizarse acerca de la memoria social de su comuna.

En un principio el ejercicio antropológico demandado indicaba que el objetivo era llegar a generar un aporte por parte de la disciplina antropológica, al servicio del desarrollo sociocultural y el patrimonio inmaterial de la institución asignada, en este caso, la Biblioteca Municipal como órgano institucional de la Municipalidad de la comuna de Padre Las Casas²⁴. De tal manera, me fue asignado el rol de asistente en la

mientras que, un 36,9% de la población vive en hogares carentes de servicios básicos y un 17,6% en hogares hacinados.

²⁴ Respecto de los antecedentes históricos, la comuna de Padre Las Casas fue fundada el año 1899 bajo decreto presidencial, como una extensión o sector anexado a la capital de Temuco y a la región de la Araucanía. Sobre esta última, su particularidad histórica según Bengoa (1996), es que durante siglos La Araucanía fue considerada como una zona fronteriza que separaba a la soberanía chilena con el pueblo mapuche, por medio de su fuerza militar, social, comercial y cultural. Posterior al periodo de militarización en La Araucanía (1860 - 1883), en la mayoría de los territorios del sur de Chile, se desarrolló la ocupación del

oficina de Registros Audiovisuales, una sala dedicada a la realización, conservación y divulgación de documentación y material audiovisual de diversas índoles (películas, documentales, grabaciones, registros, etc.)

Posteriormente, se me daría conocimiento de la existencia de una iniciativa de investigación colaborativa entre funcionarios de la Biblioteca Municipal y ciertos ciudadanos adultos mayores pertenecientes a Padre Las Casas. El proyecto denominado: “Conociendo Nuestra Tierra”, correspondía a una investigación que busca recuperar los recuerdos colectivos de los habitantes de la tercera edad de la comuna de Padre Las Casas por medio de registros audiovisuales de entrevistas realizadas a dichas personas²⁵. La premisa de este proyecto parte de una de las particularidades del contexto histórico y sociocultural, el cual se haya arraigado directamente en el proceso histórico de conquista y colonización del Estado Chileno entre los siglos XVIII-XIX, y a consecuencia de este proceso sucedió una serie interacciones que provocarían la creación de redes de relaciones interétnicas entre pequeños grupos mapuche y algunos comerciantes ambulantes extranjeros/chilenos denominados “faltés”²⁶, que cruzarían el tormentoso río Cautín en una búsqueda por una fuente de intercambio de bienes y alimentos.

Marco teórico

Del concepto de “memoria”, y en base al recorrido teórico que ofrece Saban (2020), se pone de manifiesto la función social del

suelo mediante el desplazamiento de las cuencas hidrográficas, por medio de la edificación de puentes y rieles que daban acceso e interconectaban los territorios entre los valles y las regiones costeras. Con la implementación del ferrocarril se intensificaron los ejes de interconexión e intercambio entre las poblaciones radicadas en estas zonas con el resto del país. Padre Las Casas es parte clave de este proceso al estar cercana a Temuco.

²⁵ Proyecto de investigación local de Manuel Bravo y Ángel Garrido iniciado en 2018. Su objetivo es la recuperación de una “memoria histórica representativa” en la comuna de Padre Las Casas por medio de entrevistas realizadas a los adultos mayores distribuidos entre los sectores urbanos y rurales.

²⁶ “Los faltés o buhoneros que vivían en el lugar, siendo los únicos autorizados por los jefes de los campesinos mapuches para recorrer la zona que les estaba permitida transitar, también usaban canos para transportar sus mercaderías y baratijas. Ocupan, en principio, las embarcaciones que dejan los arrieros que trabajan en la compra de ganado. En ellas, recorrían la zona de río a río: el Cautín, el Quepe, el Huichahue, el Imperial y el sector de Maquehue” (López Cárdenas 1994: 107)

fenómeno de la memoria a partir del legado disciplinario de distintos autores que contribuyeron en la elaboración de conceptos como Maurice Halbwachs y los marcos sociales, esquemas mentales que orientan la percepción espacial y el recuerdo temporal tanto del individuo como del colectivo²⁷. Saban plantea que el sujeto de estudio se conoce como el “testigo”, cuyo rol es dejar un registro de su testimonio, representado en la memoria y el relato de su vida; por otra parte, la acción de registrar al testigo debe de ser realizada por otro agente interlocutor, el “*testimoniante*” (Saban 2020: 281). Así, el autor conceptualiza que, dentro de las ciencias sociales, en el estudio de la *memoria* y la *identidad*²⁸, se habla de la forma en cómo se registran, retienen, acumulan y codifican los diversos acontecimientos y experiencias personales manifestados dentro de los procesos de desarrollo histórico.

Por otra parte, siguiendo a Benedetto (2011), el sentimiento de identidad es el resultado de un proceso de interacción continua entre los vínculos de integración *espacial, temporal y social* que construyen el concepto de *territorio*, como un producto social y una matriz de interacciones capaz de representar y determinar las relaciones que se concretan en un espacio. De aquí nace el concepto de “identidad territorial” el cual “*es el “reconocimiento colectivo —implícito y explícito— de una trama de significados y sentidos propios de un tejido social específico, adquiridos por mediación de la condición de habitante de un lugar, en una unidad espacial condicionada por recursos particulares y factores ambientales, políticos, económicos, sociales, etc.*” (Benedetto 2011: 191)

Marivil y Segovia (1999), hablan acerca de la importancia de la memoria histórica como la base de la identidad étnica de cualquier pueblo, la que a su vez conlleva la preservación y conservación de su memoria²⁹, de los acontecimientos vividos a través del traspaso de cada

²⁷ El recuerdo individual se determina y se organiza desde su propio contexto social, denominado como grupo de pertenencia. Dichos grupos sociales corresponden con los marcos sociales: la memoria colectiva de la familia, la memoria colectiva religiosa y, las clases sociales y sus tradiciones.

²⁸ Hablando de la identidad, por medio de esta se busca explorar la esencia de un *grupo social* determinada por su memoria. Por tanto, la importancia del análisis de la memoria se haya en la construcción y reconstrucción de la identidad y sus niveles, su articulación y su coherencia como unidad y sus diferencias. El fin del estudio es explorar la memoria desde sus distintas facetas para así poder determinar la raíz de la propia identidad en cada grupo social.

²⁹ Esta memoria histórica o colectiva, se refiere a que el relato particular, que nace desde la subjetividad del individuo, comparte una visión particular que se concibe y experimenta como un patrimonio social colectivo. Una característica del discurso tradicional mapuche, es que el sujeto habla en su relato no desde la

generación, dándole sentido a su proyección, y visión, como grupo. En el caso de la sociedad chilena y la sociedad mapuche, la construcción y difusión histórica se han hecho a partir de un proceso impuesto por la hegemonía social, cultural y estatal; con respecto al sistema de producción de conocimiento chileno-occidental liderado por medio de historiadores y cientistas sociales que presentan diversas ideologías y posicionamientos politizados que repercuten, de manera positiva o negativa, en el panorama histórico que posee el pueblo mapuche en la historia de Chile. Para Wright, la etnografía de la historia tiene tanto una misión académica como política: *“Conocer y difundir las voces de colectividades y sujetos callados por la hegemonía de los poderes coloniales y nacionales, y ampliar el caudal y dimensiones de los procesos históricos que conformaron los estados nacionales surgidos del cruce con poblaciones nativas”*. (Wright 2012: 178). Según Tenti (2012), existe un proceso historiográfico hegemónico que subvalora los sucesos históricos provenientes de actores heterogéneos o subalternos. De allí nace la importancia de indagar en la búsqueda de sujetos excluidos de la narrativa historiográfica tradicional, no sólo por su rol en sí mismos, sino también en sus relaciones con las élites. En sus palabras, “Los grupos subalternos se entienden por las relaciones de poder entre quienes lo tienen y quienes no lo tienen. Hablar de subalternidad es hablar de subordinación. El subalterno sería el subordinado” (Tenti 2012: 321)

En este marco, los principales alcances del proyecto Conociendo Nuestra Tierra son el incentivar el desarrollo de un sentido de identidad social y de pertenencia territorial a modo de gestionar una futura autonomía étnica, un control cultural y un etnodesarrollo local. Siendo este última en palabras de Agurto: “una plataforma de proposiciones antropológicas respecto de la cultura, la historia, el poder, la economía, las estructuras sociales, la pobreza, y las formas de relación de las sociedades y grupos indígenas latinoamericanos con los estados nacionales, y de cómo estas dimensiones o elementos deben conjugarse para que sus miembros puedan desarrollarse y, al mismo tiempo, fortalecer y ampliar su cultura.” (Agurto 2004: 16). Por otra parte Bonfil Batalla (1991) definió al *control cultural* como un “sistema que hace ejercer la capacidad social de decisión en los grupos étnicos sobre sus propios ámbitos y elementos culturales³⁰.” (Bonfil Batalla 1991: 11). En esta línea, y en un nivel práctico, Zunino (2005) declara que la identificación de los

individualidad sino desde un “*plural-colectivo*” (Marivil y Segovia 1999: 131), produciendo así un recuerdo colectivo más que individual.

³⁰ Los elementos culturales serían los componentes de una cultura rutinaria que resalta las acciones sociales de cada comunidad y se clasifican en: Materiales. De organización, De conocimiento, Simbólicos y Emotivos.

mecanismos y canales por los cuales el poder se ejerce sobre la sociedad y el territorio constituye una información necesaria para modificar la situación mediante cambios en las reglas sociales que están estructurando el proceso y a los actores involucrados. En sus palabras: este conjunto de reglas sociales opera a *distintas escalas funcionales* que permiten esbozar la “transitoriedad y fragilidad” de las estructuras sociales responsables de la construcción, reproducción y transformación de los artefactos urbanos que componen la ciudad y hacen posible su funcionalidad. Los actores “estructurados” (Zunino 2005: 65) bajo este modelo conceptual, son conscientes de las reglas sociales, así como su uso, por lo que enmarcan sus acciones en intervenciones capaces de hacer desplegar una serie de tácticas y estrategias para alcanzar los resultados que ellos establezcan como necesarios, operando bajo las restricciones y posibilidades que ofrece el sistema social dado.

Metodología

La metodología de investigación cualitativa se usó para fundamentar el proceso de entrevistas para construir historias de vida³¹, que posean una representación histórica³² de la memoria oral. Para el análisis de las entrevistas su utilizo el Análisis Crítico del Discurso, revisión crítica-reflexivo de fuentes bibliográficas, propias e historiográficas (libros, artículos, reportajes, etc.); cuyo propósito es comprender los procesos de construcción de significados de la dinámica social. El objetivo fue un generar un “objeto cultural” que funcione como aporte para el proyecto Conociendo Nuestra Tierra, y con ello al desarrollo sociocultural de la comuna de Padre Las Casas. Se hizo una constatación histórica a una selección de tres entrevistas transcritas para fundamentarlas como fuentes orales que sustentan al proyecto. A su vez, se intentó desarrollar un modelo de entrevista para adultos mayores que mejore la metodología de trabajo futuro en el proceso de recolección,

³¹ Buechler y Buechler (1999), discuten acerca de la utilización de metodologías de historias de vida en antropología, y como se aplican, en la disciplina los conceptos de cultura y estructura social en los sujetos de investigación, en este caso, los registros de las personas entrevistadas. Para los autores cada registro de entrevista se codifica como “representativo de su respectiva cultura”.

³² “La base de la teoría fundamentada radica, en disponer como objeto de estudio a las formas representativas en que las historias de vida pueden contribuir a mejorar la mutua comprensión acerca del papel que juega la agencia individual dentro de los procesos socioculturales planificados.” (Buechler y Buechler 1999: 248)

registro y análisis con este grupo etario. Las herramientas utilizadas para la recolección de datos de análisis fueron: análisis de las fuentes directas, análisis de fuentes bibliográficas como libros³³, documentos históricos, artículos académicos-científicos, tesis de grado, informes estadísticos, entre otros.

Resultados

A partir de la constatación histórica a las fuentes directas³⁴, se observan distintas percepciones de la realidad territorial y sociopolítica de Padre Las Casas, abarcando distintos periodos y lugares geográficos de la comuna. Partiendo del primer relato, de un ciudadano del sector urbano, se visualiza la existencia de una memoria colectiva a través del relato histórico y tradicional acerca de cómo se dieron a lugar los primeros contactos con el territorio y la llegada de los primeros pobladores³⁵ (que emprenderían una travesía que eventualmente convergería en la hoy actual comuna). Otra historia de vida relata cómo se contraponen el recuerdo del presente con la percepción del pasado histórico³⁶ de la comuna. Esto producto de una alta criminalidad y vida

³³ En particular, se consideraron como fuentes bibliográficas importantes, en relación a los estudios históricos de Padre las Casas:

López, Patricio (López Cárdenas, s. f.) Frente a Temuco, al sur del río Cautín. Un ensayo histórico sobre la comuna de Padre Las Casas.

Chávez, Guillermo (2019). Crónica de un Centenario 1919-2019. Una crónica respecto al centenario de la Sexta Compañía de Bombero de Padre Las Casas.

³⁴ Esta legitimación histórica de las fuentes no está exenta de críticas constructivas, en primer lugar, se puso a discusión las falencias y carencias que presentaban la estructuración de las entrevistas, un hecho es que en la mayoría de las entrevistas documentadas solamente se registraba el nombre de la persona entrevistada. En algunos casos, había una falta de información referida a datos generales de los entrevistados como, por ejemplo: fecha de nacimiento, domicilio, familiares, etc.

³⁵ Bengoa (1996: 104), define originalmente al sector de Padre las Casas como Ultra Cautín. Sector conformado por pequeños grupos de familias mapuches, diversificadas entre sí por los territorios más allá del río Cautín, de ahí su primer nombre. Su principal característica, era que, al encontrarse lejos de la frontera norte del Bio-Bio, se hallaban en una posición más de retaguardia de la sociedad mapuche. Hecho que les permitió ser de carácter más industriales y menos belicosos. Constituyendo el hecho de que en la región fue donde mayor desarrollo de la agricultura y ganadería se dio, lo que organizaría a gran parte de la población a comienzos del siglo XIX.

³⁶ Chávez (2019) comenta que en Padre Las Casas la comunidad se consolidó como un lugar de paso al servicio de la atención, se habla de que muchas

social activa³⁷ durante los primeros años del histórico espacio público de Padre Las Casas. Otro par de historias de vidas, ambos pertenecientes al pueblo mapuche y residentes en sectores del área rural de la comuna, comentan la importancia de la memoria histórica colectiva, por el hecho de perpetuar el legado y linaje de sus antepasados y sus posteriores, donde el recuerdo de sus antepasados desde la memoria histórica señala - por medio del relato- los encuentros de antiguas familias mapuche provenientes desde lo alto del cerro Conun Huenu, que decidirían asentar en sus faldas frente al río Cautín.

Antropológicamente, los objetivos y metodologías de trabajo del proyecto Conociendo Nuestra Tierra se manifiestan en un interés en generar una *memoria histórica representativa*. Cuya definición es la convergencia entre la memoria, individual y colectiva, con los marcos sociales, lo que otorga el sentido de pertenencia al individuo al poseer claridad acerca de su propia percepción temporal, espacial y social simultáneamente. De allí la importancia de revisar el pasado histórico de la comuna por medio de la representación de sus propias identidades locales, las y los ciudadanas/os, experiencia que permite no solo registrar el relato tradicional, sino que genera el espacio para reflexionar acerca del propio pasado histórico común en relación con las acciones individuales que tenemos en el presente. Conocer el origen y los conflictos del pasado, en una zona de disputas étnicas como La Araucanía, permite reforzar el carácter cultural e identitario de la población para así potenciar la agencia local y el control cultural de la comunidad en favor de una mayor gestión y representatividad en los procesos de desarrollo urbano-territorial en la comuna de Padre Las Casas.

mujeres atravesaron el río Cautín, empujadas por la extrema miseria, con el fin de encontrar trabajo, algunas con la intención de satisfacer sexualmente a lugareños (es decir, ser trabajadoras sexuales), entre los cuales se encontraban muchos que eran fugitivos. Esto sería la base para que durante las primeras décadas del siglo XX se conociera al sector como el “Far West de La Frontera” (Chávez 2019: 79).

³⁷ El Estado Chileno poseía ideas prejuizadas acerca de su propia población, popular e indígena, que eran contradictorias. Las características que exaltaban los grupos de elite, acerca del ideario popular del roto, por detrás dejaban entrever como se les consideraba inferiores e incapaces de producir la tierra. Este sentimiento de inferioridad afectó a la población popular, frente al hecho de que el Estado consideraba más adecuado hacer uso de su fuerza militariza para delimitar y cercar territorios para su posterior entrega de tierras a inmigrantes europeos, o hacia la población mapuche, que por sobre ellos mismos. (Órdenes 2018: 70).

A modo de reflexión, el reconocimiento del pasado hace del futuro algo menos incierto en la perpetua búsqueda por la preservación de nuestra existencia como humanidad. En el presente, la sociedad global posee un sobre estímulo de la diversidad local que nace de la masificación de identidades y colectivos que pretenden unirse al servicio del multiculturalismo neoliberal, en un concepto entendido como glocalización. Aquí, se puede inferir analógicamente con una visión distorsionada del mundo interconectado a la industria turística y la economía local, creando un tipo de servicio de *streaming* para el mercado global. En donde cada nación ofrece su propia variedad étnica y cultural, siempre subordinada como una oferta ante el mercado internacional. Ante este escenario, si se pertenece a uno de estos colectivos y nuevas identidades, se debe de entender los mecánicos de configuración y operación de las mentes corporativas y estatales para poder jugar y posicionarse y, desde sus propios términos, reconfigurar las pautas estructurarles, siempre conscientes de las potenciales consecuencias en nuestro rol y agencia dentro de la vida social.

En síntesis, el concepto de memoria histórica representativa funciona, por medio del relato oral y las historias de vida, para conocer el contexto histórico en el que sucedieron los procesos de organización social, económica y política, y desde el presente, comprender la construcción del sentido e identidad territorial, así como las relaciones interétnicas en que nacieron los primeros espacios de reunión, y las decisiones de vincularse como grupo comunitario como formas de alianzas estratégicas para poder acceder a mayores- más no necesariamente mejores- opciones de intercambio económico y posteriormente, de organización sociopolítica. La finalidad del concepto es divulgar y reforzar el carácter cultural de la población para así potenciar la agencia local y el control cultural autónomo de la comunidad en favor de una mayor gestión y representatividad en los procesos de desarrollo urbano-territorial en la comuna de Padre Las Casas.

Concluyendo, el proyecto “Conociendo nuestra Tierra” funciona como ejemplo de una iniciativa autónoma que busca la participación ciudadana para una reconstrucción local del patrimonio integral de Padre las Casas. La vinculación entre la identidad territorial, el sentido comunitario y la transmisión de la memoria son un medio para el desarrollo futuro de una agencia social consciente de su procedencia histórica para poder construir una comunidad más autónoma que abrace su pasado, su memoria y su identidad.

Bibliografía

Agurto, A. 2004. *Políticas públicas para los pueblos indígenas en Chile: Los desafíos del desarrollo con identidad. Una mirada al Fondo de Desarrollo Indígena de CONADI*. Tesis para optar al grado de antropólogo social, Universidad de Chile.

Benedetto, A. 2011. Las identidades territoriales y su incumbencia en el ecodesarrollo local. *Líder* 19: 183-199.

Bengoa, J. 1996. Historia del Pueblo Mapuche (Siglos XIX y XX) (3ª Edición). Santiago: SUR.

Bonfil Batalla, G. 1991. La Teoría Del Control Cultural en el estudio de Procesos Étnicos. *Anuario Antropológico* IV(12): 165-204

Buechler, H. y Buechler, J. 1999. El rol de las historias de vida en antropología. *Áreas. Revista Internacional de Ciencias Sociales* 19: 245-263.

Chávez, G. 2019. *Crónicas de un Centenario 1919—2019. Cien años de la Sexta Compañía de Bomberos “Bomba Suiza” de Padre Las Casas*. Temuco: Municipalidad de Temuco.

López Cárdenas, P. 2018. *Frente a Temuco, al sur del río Cantín: Ensayo histórico sobre Padre Las Casas*. Temuco: Ministerio de las Artes, las Culturas y el Patrimonio.

Marivil, G. y Segovia, J. 1999. El sentido de la historia de los Mapuche. Una aproximación al discurso histórico. *Líven* 5: 119-155.

Órdenes, M. 2018. Los Rotos en la Guerra de Ocupación de La Araucanía: La Exclusión del Lleulle (1862-1883). *Diálogo andino* 56: 63-73.

Saban, K. 2020. De la memoria cultural a la transculturación de la memoria: Un recorrido teórico. *Revista chilena de literatura* 101: 379-404.

Tenti, M. 2012. Los estudios culturales, la historiografía y los sectores subalternos. *Trabajo y sociedad* 18: 317-329.

Wright, P. 2012. Trabajo de campo en el tiempo: Los lugares etnográficos de la antropología de la historia. *Memoria Americana* 20(1): 173-181.

Zunino, M. 2005. Construyendo ciudad desde lo local en lo global: El caso del proyecto Ribera Norte, Concepción, Chile. *Scripta Nova* IX(194/86).

Reflexiones metodológicas y aplicadas

Instrumentalización de la estadística matemática en la obra antropológica de Jan Czekanowski [1882-1965]³⁸

Miguel Fernández Lizana

Resumen: Las relaciones entre la estadística matemática y la antropología surgieron en los inicios mismos de ambas disciplinas, sustancialmente, en la segunda mitad del XIX. Posteriormente, durante la primera mitad del siglo XX, dichas relaciones se fueron estrechando aún más. Fue en esta trama histórica y disciplinar en la que surgió la figura del multifacético antropólogo polaco Jan Czekanowski [1882-1965]. Para Czekanowski la antropología es la ciencia que estudia los grupos humanos (o “razas”), siendo la estadística matemática el instrumento más importante para analizar dichos grupos. Conforme a esta concepción, desarrolló una técnica actualmente denominada *diagrama de Czekanowski*, la cual se acopló debidamente con los cimientos epistemológicos, ontológicos, teóricos y metodológicos de su programa de investigación antropológico. Así, el objetivo de este trabajo es explorar los fundamentos onto-epistemológicos del *diagrama de Czekanowski*, su utilidad metodológica y las derivaciones teóricas realizadas a partir de éste en la obra antropológica de Jan Czekanowski. Primeramente, se explican las bases históricas, conceptuales y procedimentales del *diagrama de Czekanowski*, asimismo, se indican sus usos y se presentan un par de ejemplos de éste. Seguidamente, se examinan los fundamentos epistemológicos y ontológicos que subyacen al *diagrama de Czekanowski*, su utilidad en términos metodológicos y sus derivaciones propiamente teóricas. Finalmente, se concluye planteando que el estudio de una técnica como el *diagrama de Czekanowski* no debe reducirse a su comprensión puramente algorítmica, debido a que ésta permite dar cuenta de una de las principales formas en que se entendía y ejercía la antropología durante la primera mitad del siglo XX.

Palabras claves: Diagrama de Czekanowski, grupos humanos (“razas”), fundamentos onto-epistemológicos, utilidad metodológica, derivaciones teóricas.

³⁸ El presente resumen extendido constituye una versión ampliada y revisada de una sección de mi tesis de pregrado, titulada *Caracterización del rol de la estadística en la construcción histórica de los métodos cuantitativos de investigación en antropología sociocultural*, la cual presenté y defendí en marzo de 2017, como requisito para optar al Grado Académico de Licenciado en Antropología.

Introducción

“Me preocupa la pérdida de conocimientos sobre el pasado. La antropología ha consistido en mucho más que etnografías, en mucho más que los trabajos de Mead y Geertz, Benedict y Malinowski, Lévi-Strauss y Radcliffe-Brown, Boas y Redfield”.

Herbert S. Lewis (1998: 725).

Hay una figura que, generalmente, no suele ser incluida en los modernos libros occidentales de teoría, metodología e, incluso, de historia de la antropología (Liiv 2010). Nos referimos al multifacético antropólogo polaco Jan Czekanowski [1882-1965]. La vida y obra científica de Czekanowski son excepcionales por múltiples motivos (Kolodziej y Pacukiewicz 2017). Fue un prolífico antropólogo (Krzyśko 2009), pero también fue un innovador estadístico y lingüista, de hecho, es considerado uno de los “padres” de la moderna estadística polaca (Domański 2012, Krzyśko 2018) y, prácticamente, fundó la lingüística computacional (Pawłowski 2005). Asimismo, fue explorador y etnógrafo en África e hizo contribuciones en antropología biológica, demografía, historia, arqueología, etc. (Symmons-Symonolewicz 1980, Meschy 1994, Piontek 1997, Soltysiak y Jaskulski 1999, Stelzig y Adler 2000, Jones 2002). Incluso, durante la Segunda Guerra Mundial (1939-1945), Czekanowski ayudó a salvar³⁹ la rama polaco-lituana del pueblo caraíta, esto, en el contexto de la *shoa*⁴⁰ u holocausto (Kizilov 2015).

Ahora bien, en el plano de la estadística matemática aplicada a la antropología⁴¹, Czekanowski es especialmente reconocido por haber creado -entre otros procedimientos- una técnica de análisis y

³⁹ “Interrogado por los “Rassenforscher” (“científicos de la raza”) alemanes, Czekanowski consiguió convencerles de que el pueblo caraíta, aunque profesaba el judaísmo y utilizaba el hebreo como lengua litúrgica, era de origen turcomano. Esto ayudó a los caraítas a escapar del trágico destino de los judíos y romaníes europeos” (Pawłowski, 2005, p. 84).

⁴⁰ Palabra hebrea que puede ser traducida como “catástrofe”.

⁴¹ Es importante destacar que Czekanowski también fue autor del primer manual de estadística para antropología: *Zarys metod statystycznych w zastosowaniu do antropologii* (“Métodos estadísticos aplicados a la antropología”), publicado en 1913. Éste fue el primer libro de estadística escrito en polaco que describía los modernos métodos de tratamiento y análisis de datos y la correcta interpretación de los resultados. Se publicó sólo dos años después de la aparición del primer libro de estadística moderna del mundo, *An Introduction to the Theory of Statistics*, del matemático y estadístico escocés George U. Yule [1871-1951] (Yule, 1911).

visualización de datos que actualmente es llamada “diagrama de Czekanowski” (Soltysiak y Jaskulski 1999). Dicha técnica, junto con otras que posteriormente también fueron ideadas en la antropología, permitieron el surgimiento y consolidación de aquel conjunto de técnicas estadísticas multivariantes que actualmente conocemos bajo el rótulo de “análisis de conglomerados” o *cluster analysis* (por su denominación en inglés). Así, los análisis de conglomerados pueden ser pensados como una genuina *invención* antropológica (Aberle 1987, Blashfield y Aldenderfer 1988, Bielicki, Krupiński y Strzalko 1989, Bailey 1994, Bernard y Gravlee 2015, Kumar, Bezdek, Palaniswami, Rajasegarar, Leckie y Havens 2016). Los *cluster analysis* permiten agrupar casos (o variables) en subconjuntos homogéneos, a partir de: (a) características compartidas por los elementos del mismo subconjunto, y (b) características que diferencian a los elementos de un subconjunto de los de otro(s) subconjunto(s). Por tanto, la finalidad de los análisis de conglomerados es descubrir ciertas estructuras “naturales” en conjuntos de datos heterogéneos (Wierzchoń y Kłopotek 2018).

Fue precisamente este enfoque estadístico que Czekanowski aplicó a gran parte de su obra. Para este autor, las técnicas de agrupación son fundamentales, porque toda aproximación científica conlleva detectar grupos en los hechos observables (Czekanowski 1962).

Considerando estas apreciaciones, el objetivo de este trabajo es explorar los fundamentos onto-epistemológicos del *diagrama de Czekanowski*, su utilidad metodológica y las derivaciones teóricas realizadas a partir de éste en la obra antropológica de Jan Czekanowski. Primeramente, se explican las bases históricas, conceptuales y procedimentales del *diagrama de Czekanowski*, asimismo, se indican sus usos y se presentan un par de ejemplos de éste. Seguidamente, se examinan los fundamentos epistemológicos y ontológicos que subyacen al *diagrama de Czekanowski*, su utilidad en términos metodológicos y sus derivaciones propiamente teóricas. Finalmente, se concluye planteando que el estudio de una técnica como el *diagrama de Czekanowski* no debe reducirse a su comprensión puramente algorítmica, debido a que ésta permite dar cuenta de una de las principales formas en que se entendía y ejercía la antropología durante la primera mitad del siglo XX.

El «diagrama de Czekanowski». Bases históricas, conceptuales/procedimentales, usos y ejemplos.

Entre 1839 y 1939, surgieron en Europa varias *escuelas antropológicas*⁴² centradas en la clasificación de las “razas europeas”, en tanto grupos humanos diferenciados (McMahon 2016). Aquellas escuelas, a pesar de estar relacionadas en algunos casos, tenían distintos enfoques teórico-metodológicos y diversas agendas políticas, las cuales, incluso, reñían⁴³ entre sí. En el caso de Polonia, fue a principios del siglo XX cuando surgieron cuatro grandes escuelas de antropología. Entre éstas⁴⁴, se encontraba la *escuela de antropología de Lwów*⁴⁵, también conocida como la *escuela tipológica de Lwów* (Bielicki, Krupiński y Strzałko 1989), la cual era liderada y dirigida por Jan Czekanowski (Linkiewicz 2016). Guiados teórica y metodológicamente por su director, los adherentes de dicha escuela comenzaron a implementar una aproximación estadística a la “clasificación racial” (Symmons-Symonolewicz 1980, Soltysiak y Jaskulski 1999, McMahon 2016, 2018).

En 1909, Jan Czekanowski publicó en la revista alemana *Korrespondenz-Blatt der Deutschen Gesellschaft für Anthropologie, Ethnologie und Urgeschichte*⁴⁶, un artículo titulado *Zur Differentialdiagnose der Neandertal Gruppe* (“Sobre el diagnóstico diferencial del grupo neandertal”) (Czekanowski, 1909). En dicho artículo, introdujo un procedimiento estadístico-matemático y gráfico, que él denominó “DD”, siglas en alemán de *Durchschnittliche Differenz*

⁴² Analizar histórica y críticamente las “clasificaciones raciales” propuestas por las diversas pero extintas antropologías raciológicas, está más allá del objetivo de este conciso trabajo. Sin embargo, sobre esta temática pueden ser consultados los ampliamente documentados textos del historiador Richard McMahon (2016, 2018, 2019).

⁴³ Por ejemplo, a pesar de haber sido influenciado por la antropología alemana, Czekanowski se oponía a las teorías raciológicas alemanas (McMahon 2019).

⁴⁴ Las otras tres *escuelas* fueron: (1) la “escuela morfológica de Varsovia” dirigida por Kazimierz Stolyhwo en el Museo de Industria y Agricultura de Varsovia, (2) la “escuela comparativa de desarrollo fisiológico”, a cargo de Adam Wrzosek en la Universidad de Poznań, y (3) la “escuela de anatomía comparativa” liderada por Edward Loth en la Universidad de Varsovia (Linkiewicz, 2016). Al igual que la *escuela de antropología de Lwów*, estas tres escuelas estaban fuertemente orientadas al campo de la antropología biológica.

⁴⁵ Departamento de Antropología y Etnología de la Universidad Jan Kazimierz de Lwów, en Lwów, Polonia (actual “Universidad Nacional Iván Frankó de Leópolis”, en Leópolis, Ucrania). Cabe destacar que, entre los años 1934 y 1936, Czekanowski ocupó el cargo de rector de dicha universidad.

⁴⁶ Revista de la “Sociedad Alemana de Antropología, Etnología y Prehistoria”.

(“diferencia promedio”). Originalmente, este procedimiento fue creado para analizar las estructuras subyacentes en conjuntos de datos craneométricos, en el campo de la paleoantropología/antropología biológica (Soltysiak y Jaskulski 2010). “DD” es actualmente conocido como *diagrama de Czekanowski* (Soltysiak y Jaskulski 1999).

El *diagrama de Czekanowski* constituye una técnica de análisis y visualización de datos, sencilla pero eficaz, que permite agrupar casos, es decir, es un tipo de *cluster analysis*, con en el que se pueden tratar variables de intervalo, ordinales e, incluso, dicotómicas (Soltysiak y Jaskulski 1999).

Para construir un *diagrama de Czekanowski* es necesario realizar los siguientes tres pasos:

- (a) Calcular las distancias entre las observaciones. La fórmula es la siguiente:

$$DD = \frac{1}{n} \sum_{j=1}^n |M_{1j} - M_{2j}| \quad \text{Donde } DD \text{ (Durchschnittliche Differenz)}$$

indica la distancia promedio entre dos observaciones que resulta de la diferencia elemental entre las variables consideradas; n es el número de variables, M_{1j} es el valor del atributo j para la primera observación y M_{2j} es el valor del atributo j para la segunda observación. Nótese que, matemáticamente, la propuesta de Czekanowski no emplea la distancia euclidiana. Hace uso de una forma de geometría que es contemporáneamente conocida como *city-block metric* (Dunn y Everitt 2004).

(b) Ordenar los resultados de los cálculos, de modo que los que tienen distancias pequeñas estén cerca unos de otros (esto es, básicamente, un ejercicio de seriación).

(c) Por último, se debe graficar un diagrama matricial reordenado en el que cada celda contenga un símbolo que represente la distancia entre el par de observaciones correspondiente.

Cabe destacar que la literatura especializada sostiene que el artículo publicado por Czekanowski en 1909, contiene el primer uso de un algoritmo/diagrama basado en la reordenación de matrices (Kumar et al. 2016, Västerlund 2019, Bartoszek y Västerlund 2020).

Con la técnica/diagrama de Czekanowski, el número de *clusters* no necesita ser predefinido, es decir, es una técnica exploratoria o “guiada por datos” (*data-driven*), esto, si consideramos el moderno punto de visto estadístico-computacional (Kitchin 2014). Además, esta técnica

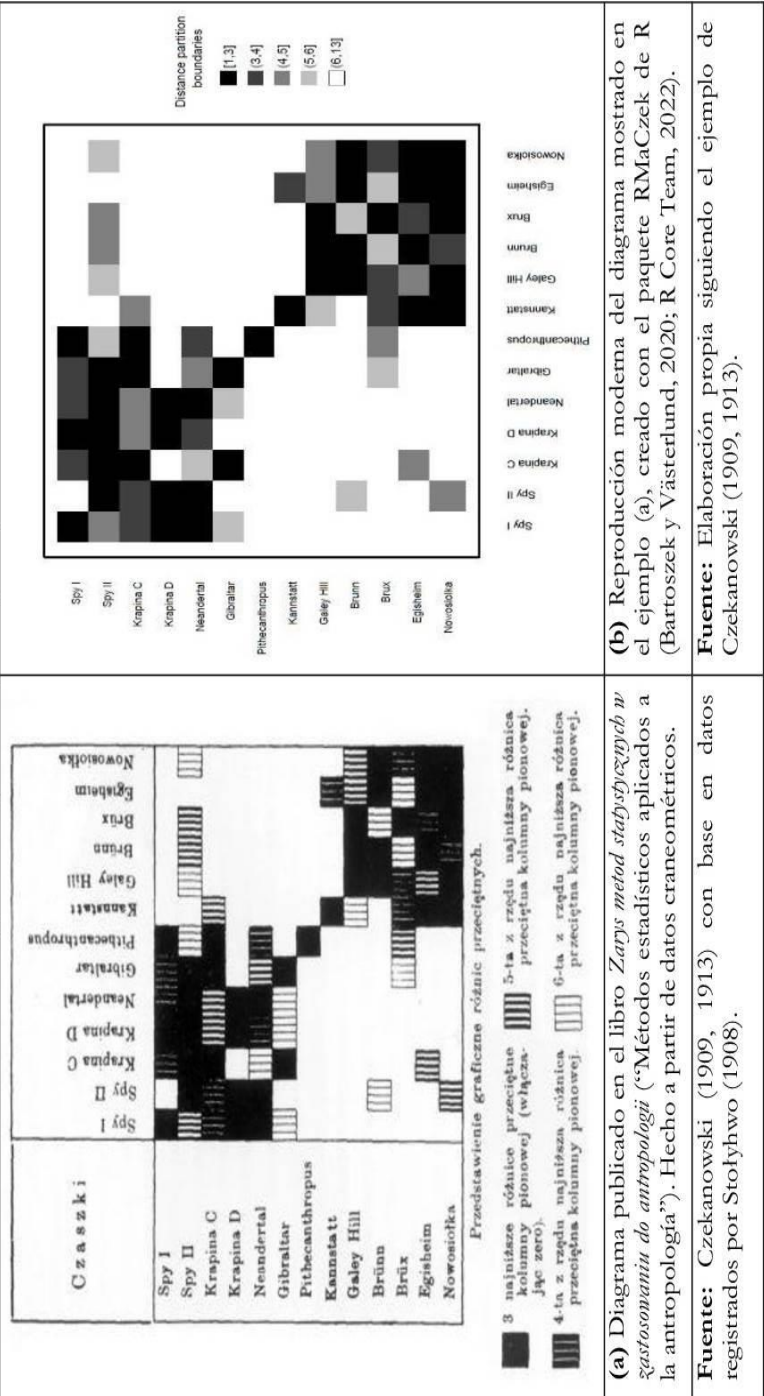
proporciona representaciones gráficas más claras y fáciles de interpretar que los dendrogramas comúnmente utilizados en la visualización de datos científicos (Oleniacz, 2021) (véase la figura 1).

El *diagrama de Czekanowski* ha sido y es usado en diversas disciplinas: antropología biológica, lingüística, etnología, arqueología, botánica, geografía/planificación territorial, economía, sociología, psicología experimental, musicología, etc. (Sołtysiak y Jaskulski 1999, McMahon 2018, Wierchoń y Kłopotek 2018, Bartoszek y Västerlund 2020, Oleniacz 2021). Existe, incluso, un vínculo poco estudiado entre aquella especialidad “no estadística” de la antropología sociocultural, conocida como antropología matemática, y el *diagrama de Czekanowski*, esto, mediante lo que en la teoría matemática de grafos se conoce como “problema del árbol de expansión mínima” (Hage y Harary 1995).

A continuación, se presentan dos ejemplos (uno antiguo y otro moderno) del empleo del *diagrama de Czekanowski*. El ejemplo (a) corresponde a un diagrama⁴⁷ hecho a partir de datos craneométricos, y publicado en el libro *Zarys metod statystycznych w zastosowaniu do antropologii* (Czekanowski 1913). Compárese con el ejemplo (b), el cual es una reproducción moderna del diagrama mostrado en el ejemplo (a), pero realizado con el paquete RMaCzek (Bartoszek y Västerlund, 2020), en el lenguaje de programación R (R Core Team 2022).

⁴⁷ El diagrama que aparece en el libro de 1913, es el mismo que fue publicado originalmente en el artículo de 1909.

Figura 1: Ejemplos antiguo (a) y moderno (b) del «diagrama de Czekanowski», usando los mismos datos craneométricos registrados por Stolyhwo (1908).



Después de observar los ejemplos presentados, podemos comprender de mejor forma lo planteado por Leland Wilkinson y Michael Friendly (2009), dos reconocidos expertos en visualización de datos: “Jan Czekanowski desarrolló un método de seriación y utilizó un diagrama sombreado para representar estructuras de datos [...]. Excepto por la falta de coloración y cluster trees, las visualizaciones propuestas por Czekanowski son similares a las que se pueden obtener mediante modernos programas computacionales de reordenación de matrices” (Wilkinson y Friendly 2009: 180).

Fundamentos onto-epistemológicos que subyacen al *diagrama de Czekanowski*, utilidad metodológica y derivaciones teóricas.

En el apartado anterior, se han explicado las bases del «diagrama de Czekanowski». Ahora bien, al estudiar dicha técnica, es posible advertir sus fundamentos onto-epistemológicos, su utilidad metodológica y las derivaciones teóricas realizadas a partir de éste. La importancia de aquellos elementos reside en que éstos dan cuenta de la forma en que Czekanowski entendía y ejercía la ciencia, particularmente la antropología.

Para Czekanowski (1962: 481) “el objeto de la antropología consiste en la descripción de los grupos humanos”. Es decir, parte reconociendo la diversidad humana como un hecho observable y objetivable, y que dicha diversidad se ve expresada en sus dimensiones socioculturales, lingüísticas e históricas y, por sobre todo, en su dimensión bioantropológica/antropométrica (Krzyśko 2009). Esta concepción le permitió concebir su *diagrama* como la herramienta analítica idónea para su programa de investigación antropológico (Wężowicz-Ziółkowska 2017). De hecho, Czekanowski (1948b) plantea que “la estadística matemática [es] el instrumento [...] más importante para analizar grupos” (p. 45).

Esta instrumentalización de la estadística matemática no constituía una actividad arbitraria carente de contenidos ideacionales. Por tanto, una historia, una “antropología de la antropología” y, más aún, una filosofía de la estadística matemática contenida en la obra antropológica de Jan Czekanowski, implica (re)conocer aquel proceso que articula las etapas previas y posteriores a la formalización (Panza 2019). Considerando esta preocupación, en el cuadro 1 se presentan -en palabras de Bielicki, Krupiński y Strzałko (1989), y del propio Czekanowski (1962)- los fundamentos, la utilidad y las derivaciones de las que previamente hemos hecho mención.

Cuadro 1: Fundamentos onto-epistemológicos del *diagrama de Czekanowski*, utilidad metodológica y derivaciones teóricas.

Fundamentos epistemológicos.	“[T]odo esfuerzo científico -y esto es seguramente cierto también para la antropología- consiste en la descripción y ordenación de los hechos observables. Las hipótesis (suposiciones) sólo son relevantes en la medida en que facilitan la síntesis del material observado” (Czekanowski 1962: 481).
Fundamentos ontológicos.	“La antropología se convierte en un problema matemático-estadístico si consideramos al individuo como un punto en un espacio n-dimensional de la mecánica analítica. Su posición en el espacio n-dimensional estará entonces determinada por sus n coordenadas, que vienen dadas por los valores de las respectivas características antropológicas que tenemos en cuenta... [S]e puede demostrar que los puntos correspondientes a los individuos forman agregaciones (condensaciones, concentración)” (ibid.).
Utilidad metodológica.	“[L]os principales intereses de la Escuela de Lwów no residían en las técnicas de clasificación como tales, sino en su utilización como instrumentos para estudiar las afinidades entre las poblaciones humanas y reconstruir la historia de los grupos étnicos. Se utilizó el diagrama de Czekanowski para aislar grupos de individuos antropométricamente similares” (Bielicki, Krupiński y Strzałko 1989: 8).
Derivaciones teóricas.	“Las agrupaciones se interpretaron como “elementos raciales” o “tipos antropológicos”, es decir, determinadas configuraciones morfológicas a las que se atribuía un contenido genético específico. A su vez, se suponía que la frecuencia de aparición de cada tipo en las distintas poblaciones, es decir, su “composición racial”, contenía información importante sobre la historia de los grupos étnicos, sus orígenes, antiguas rutas migratorias, contactos con otros grupos, etc.” (ibid.).

Fuente: Elaboración propia con base en Czekanowski (1962) y Bielicki, Krupiński y Strzałko (1989).

Al examinar el cuadro 1, prevalecen algunos puntos significativos. En términos **epistemológicos**, destaca la idea de la “ordenación de los hechos observables” como una de las principales tareas de la ciencia, lo que **ontológicamente** conlleva la consideración de un tipo de espacio geométrico definido por coordenadas que codifican y representan datos antropológicos. Estos elementos moldean un enfoque **metodológico** que prioriza el uso de la estadística matemática, particularmente de técnicas de agrupación que están imbricadas con la forma en que Czekanowski concebía el objeto de estudio de la antropología: lo esencial radica en la detección de grupos humanos (o “razas”) y el análisis de éstos.

Así surge el *diagrama de Czekanowski* como instrumento de agrupación, el cual se sustenta en una concepción objetivista de la ciencia (Kołodziej y Pacukiewicz 2017). De hecho, en un artículo escrito en alemán, el propio Czekanowski (1911) hacía referencia a los “criterios objetivos” (*objective kriterien*) que debían ser implementados en las ciencias antropológicas. Aquellos criterios, que consisten en una mixtura de genética mendeliana y estadística matemática, elevarían a la antropología a la categoría de “ciencia exacta” (Czekanowski 1947, 1948a), la cual tendría “acceso directo” a los fenómenos naturales (McMahon 2016). Examinando este marco, el *diagrama de Czekanowski* puede ser comprendido como una herramienta cognitiva que “naturaliza” la existencia de grupos humanos (Sánchez 2001). En este sentido, **teóricamente** sobresale un patente naturalismo racial (James y Burgos 2020), en el sentido de la *creencia* de la presencia -particularmente en Europa- de “grupos humanos naturales”, en tanto “razas” diferenciadas que ostentan determinadas particularidades históricas.

A modo de conclusión

En este trabajo se han explicado, en primer lugar, las bases históricas, conceptuales y procedimentales del *diagrama de Czekanowski*, asimismo, se han indicado sus usos y se han presentado un par de ejemplos de éste. Especialmente, se han explorado los fundamentos onto-epistemológicos de aquel *diagrama*, su utilidad metodológica y las derivaciones teóricas realizadas a partir de éste.

Actualmente, las innovaciones analíticas de Jan Czekanowski están presentes en, por ejemplo, el ya mencionado paquete “RMaCzek” (Bartoszek y Västerlund 2020) del lenguaje de programación R (R Core Team 2022), y en el *software* “MaCzek” (Soltysiak y Jaskulski 2010), estando éste último respaldado por una excelsa literatura antropológica. Ambos programas han permitido potenciar las innovaciones analíticas de Czekanowski, al incluir nuevos desarrollos computacionales como, por

ejemplo, la implementación de algoritmos evolutivos (genéticos), y más rápidas y eficientes formas de identificar los *clusters*, ordenarlos y generar los diagramas. Sin embargo, el propio Czekanowski comprendía que las técnicas estadístico-matemáticas, por muy sofisticadas que sean, no son suficientes para comprender la diversidad humana, porque los contextos socioculturales, lingüísticos e históricos en los que están insertos los seres humanos son fundamentales para comprender dicha diversidad (Wężowicz-Ziółkowska 2017).

Ahora bien, debemos plantear que el estudio de una técnica como el *diagrama de Czekanowski* no debe reducirse a su comprensión puramente algorítmica (Desrosières 1993). En realidad, aquella técnica -por primordial que sea o parezca- nos permite dar cuenta de una de las principales formas en que se entendía y ejercía la antropología durante la primera mitad del siglo XX. Las investigaciones sobre similitudes y diferencias de grupos humanos (o “razas”), eran comunes entre las múltiples antropologías raciológicas europeas que intentaban construir las identidades nacionales de sus respectivos países (McMahon 2016). En este sentido, las preocupaciones científicas de Jan Czekanowski no eran ajenas a las circunstancias sociopolíticas de Polonia y, en general, de la Europa de aquellos años (Linkiewicz 2016). Por tanto y, más allá del congénito tecnicismo de la estadística matemática, aquellas preocupaciones quedaron plasmadas en su propio instrumental técnico. De esta forma, debemos resaltar la importancia del estudio de los impactos que tienen las oscilaciones políticas y socioculturales en las herramientas analíticas que se emplean en la antropología, debido a que dichas herramientas no están desligadas de tramas históricas que anteceden o que, incluso, cimentan lo ‘estrictamente disciplinar’. El instrumental técnico -particularmente el estadístico-matemático- acarrea connotaciones subyacentes que pueden ser develadas mediante el análisis de las condiciones de producción del conocimiento científico en periodos de tiempo determinados.

Bibliografía

Aberle, D. 1987. Distinguished Lecture: What Kind of Science Is Anthropology? *American Anthropologist* 89(3): 551-566.

Bailey, D. 1994. *Typologies and Taxonomies. An Introduction to Classification Techniques*. London and New Delhi: SAGE.

Bartoszek, K. y Västerlund, A. 2020. “Old Techniques for New Times”: the RMaCzek Package for Producing Czekanowski’s Diagrams. *Biometrical Letters* 57(2): 89-118.

Bernard, H. y Gravlee, C. 2015 [1998]. Introduction. On Method and Methods in Anthropology (1-17), en Bernard, H. y Gravlee, C.

(eds.), *Handbook of Methods in Cultural Anthropology*, 2nd Ed. Lanham, MD: Rowman & Littlefield.

Bielicki, T., Krupiński, T., y Strzalko, J. 1989. Historia antropologii w Polsce. *Przegląd Antropologiczny* 53(1-2): 3-28.

Blashfield, R., y Aldenderfer, M. 1988. The Methods and Problems of Cluster Analysis (447-473), en Nesselroade, J. and Cattell, R. (eds.), *Handbook of Multivariate Experimental Psychology (Perspectives on Individual Differences)*. New York: Plenum Press.

Czekanowski J. 1909. Zur Differentialdiagnose der Neandertal Gruppe. *Korrespondenz-Blatt der Deutschen Gesellschaft für Anthropologie. Ethnologie und Urgeschichte* 40(6-7): 44-47.

Czekanowski, J. 1911. Objective Kriterien in der Ethnologie. *Korrespondenz-Blatt der Deutschen Gesellschaft für Anthropologie. Ethnologie und Urgeschichte* 42: 71-75.

Czekanowski, J. 1913. *Zarys metod statystycznych w zastosowaniu do antropologii*. Warszawa: Towarzystwo Naukowe Warszawskie.

Czekanowski J. 1947. Theoretical Theses of Antropology and their Consequences. Towarzystwo Naukowe Katolickiego. *Uniwersytetu Lubelskiego Wykłady i Przemówienia* X(X): 29-31.

Czekanowski, J. 1948a. *Polska-Słowiańszczyzna. Perspektywy antropologiczne*. Warszawa: S. Arcta.

Czekanowski, J. 1948b. *Zagadnienia antropologii (zarys antropologii teoretycznej)*. Toruń: Księgarnia Naukowa.

Czekanowski, J. 1962. The Theoretical Assumptions of Polish Anthropology and the Morphological Facts. *Current Anthropology* 3(5): 481-494.

Desrosières, A. 1993. *La politique des grands nombres: Histoire de la raison statistique*. Paris: La Découverte.

Domański, C. 2012. 100 Years of the Polish Statistical Association. *Statistics in Transition. New Series: An International Journal of the Polish Statistical Association* 13(1): 179-186.

Dunn, G., and Everitt, B. 2004 [1982]. *An Introduction to Mathematical Taxonomy*. Mineola, N.Y: Dover.

Górny, M. 2018. A Racial Triangle: Physical Anthropology and Race Theories Between Germans, Jews and Poles. *European Review of History, Revue européenne d'histoire*, 25(3-4): 472-491.

Hage, P., y Harary, F. 1995. Close-Proximity Analysis: Another Variation on the Minimum-Spanning-Tree Problem. *Current Anthropology* 36(4): 677-683.

James, M., y Burgos, A. 2020. Race. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2020 Edition), Edward N. Zalta and Uri Nodelman (eds.). <https://plato.stanford.edu/archives/sum2020/entries/race/>

Jones, A. (ed.). 2002. *Jan Czekanowski: Africanist Ethnographer and Physical Anthropologist in Early Twentieth-century Germany and Poland*. Leipzig: Institut für Afrikanistik.

Kitchin, R. 2014. Big Data, New Epistemologies and Paradigm Shifts. *Big Data & Society* 1: 1-14.

Kizilov, M. 2015. *The Sons of Scripture. The Karaites in Poland and Lithuania in the Twentieth Century*. Warsaw & Berlin: De Gruyter.

Kołodziej, M., and Pacukiewicz, M. 2017. Wprowadzenie. *Laboratorium Kultury* 6: 11-15.

Krzyśko, M. 2009. Jan Czekanowski: Anthropologist and Statistician. *Acta Universitatis Lodzianensis, Folia Oeconomica* 228: 21-32.

Krzyśko, M. 2018. Jan Czekanowski (1882-1965) (27-33), en Krzyśko, M., Adamczewski, W., Berger, J., Gołata, E., Kruszk, K., and Łazowska B. (eds.), *Polish Statisticians. Biographical Notes*. Warsaw: Polish Statistical Association & Statistics Poland.

Kumar, D., Bezdek, J. C., Palaniswami, M., Rajasegarar, S., Leckie, C., and Havens, T. C. 2016. A Hybrid Approach to Clustering in Big Data. *IEEE Transactions on Cybernetics* 46(10): 2372-2385.

Lewis, H. S. 1998. The Misrepresentation of Anthropology and Its Consequences. *American Anthropologist* 100(3): 716-731.

Liiv, I. 2010. Seriation and Matrix Reordering Methods: An Historical Overview. *Statistical Analysis and Data Mining* 3(2): 70-91.

Linkiewicz, O. 2016. Applied Modern Science and the Self-Politicization of Racial Anthropology in Interwar Poland. *Ab Imperio* 2: 153-181.

McMahon, R. 2016. *The Races of Europe. Construction of National Identities in the Social Sciences, 1839-1939*. London: Palgrave Macmillan.

McMahon, R. 2018. The History of Transdisciplinary Race Classification: Methods, Politics and Institutions, 1840s-1940s. *The British Journal for the History of Science*, 51(1): 41-67.

McMahon, R. 2019. Transnational Network, Transnational Narratives. Scientific Race Classifications and National Identities (31-68), en McMahon, R. (ed.), *National Races. Transnational Power Struggles in the Sciences and Politics of Human Diversity, 1840-1945*. Lincoln, NE: University of Nebraska.

Meschy, L. 1994. Jan Czekanowski et l'expédition «Mecklembourg». Afrique centrale 1907-1909. *Outre-Mers. Revue d'histoire* 81(305): 477-491.

Oleniacz, G. 2021. Czekanowski's Diagram and Spatial Data Cluster Analysis for Planning Sustainable Development of Rural Areas. *Sustainability* 13(20): 1-13.

Panza, M. 2019 [2007]. *Números: Elementos de matemáticas para filósofos*. Cali: Universidad del Valle.

Pawlowski, A. 2005. History of Quantitative Linguistics: XIII. Jan Czekanowski (1882-1965). A Pioneer of Multidimensional Taxonomy. *Glottometrics* 9: 84-86.

Piontek, J. 1997. Czekanowski, Jan (1882-1965) (311-312), en Spencer, F. (ed.), *History of Physical Anthropology. An Encyclopedia, Volume 1*. New York and London: Garland Publishing.

R Core Team. 2022. R: *A Language and Environment for Statistical Computing* (Version 4.2.0) [Computer software]. R Foundation for Statistical Computing. <https://www.r-project.org/>

Sánchez, J. 2001. Estadística, orden natural y orden social. *Papers: Revista de Sociologia* 63(64): 33-46.

Soltysiak, A., y Jaskulski, P. 1999. Czekanowski's Diagram: A Method of Multidimensional Clustering (175-184), en Barceló, J. A, Briz, I., y Vila, A. (eds.), *New Techniques for Old Times. CAA98. Computer Applications and Quantitative Methods in Archaeology. Proceedings of the 26th Conference, Barcelona, March 1998*. Oxford: Archaeopress.

Soltysiak, A., & Jaskulski, P. 2010. *MaCzek* (Version 3.3.44) [Computer Software]. <http://www.antropologia.uw.edu.pl/MaCzek/maczek.html>

Stelzig, C., y Adler, K. 2000. On the Preconditions, Circumstances and Consequences of Collecting: Jan Czekanowski and the Duke of Mecklenburg's Expedition to Central Africa, 1907-8. *Journal of the History of Collections* 12(2): 161-176.

Stolyhwo, K. 1908. Czaszka z Nowosiolki jako dowód istnienia w okresie historycznym kształtów pokrewnych z *Homo primigenius*. *Rozprawy Wydziału matematyczno-przyrodniczego Akademii Umiejętności* 48(B): 1-27.

Symmons-Symonolewicz, K. 1980. Polish Contributions to American Scholarship in the Field of Anthropology. *The Polish Review* 25(2): 71-81.

Västerlund, A. 2019. *Czekanowski's Diagram: Implementing and Exploring Czekanowski's Diagram with Different Seriation Methods* [Tesis de Maestría]. Universidad de Linköping.

Węzowicz-Ziółkowska, D. 2017. Jan Czekanowski w czasie i przestrzeni. *Laboratorium Kultury* 6: 69-93.

Wierzchoń S., y Kłopotek, M. 2018. *Modern Algorithms of Cluster Analysis*. Cham: Springer.

Wilkinson, L., and Friendly, M. 2009. The History of the Cluster Heat Map. *The American Statistician* 63(2): 179-184.

Yule, G. U. 1911. *An Introduction to the Theory of Statistics*. London: Charles Griffin and Company.

Modelo de articulación para programa VAS de la UCTemuco, enfoque desde la antropología social.

Resumen extendido de Memoria de Práctica Profesional

Camilo Mardones Catril

Resumen: Memoria de práctica profesional⁴⁸ que presenta una sistematización analítica-reflexiva sobre la construcción de un modelo de articulación desde un enfoque de la antropología social para el programa Vinculación a la Sociedad (VAS) de la Universidad Católica de Temuco, enmarcado en un proceso de práctica profesional desarrollado el año 2014. Para ello, se empleó una metodología cualitativa, contemplando recopilación de documentación primaria y secundaria, registro de campo, y análisis de datos. Se incorporan antecedentes sobre proceso de práctica profesional, sus demandas y respuestas vinculadas al modelo. Seguido de la identificación de relaciones contradictorias en las definiciones del programa, lo que sirvió de insumo para el modelo, acompañado de registro de actividades, más inquietudes internas del programa. Posteriormente, se explica el modelo desde sus tres concepciones ejes: Sentido de Pertenencia, Territorialidad y Participación Local, seguido de componentes existentes y nuevos, dividiéndose en instancias internas y externas. El texto finaliza con reflexiones sobre el rol dual del antropólogo, al evidenciar problemáticas que dificultan el funcionamiento del programa, pero a su vez presenta propuestas para la transformación de dicha situación, además de los aportes de la antropología desde un sustento metodológico y teórico-conceptual.

Palabras claves: Modelo - antropología aplicada - práctica profesional

Introducción

Para adentrarse y situar al modelo, se inicia con una descripción contextualizada en el proceso de práctica desarrollado, considerando las demandas presentadas por el programa y las respuestas a las mismas, y

⁴⁸ Examen de grado de defensa de la memoria de práctica se realizó el 23 de noviembre de 2017. El Profesor director fue el Prof. Mg. Nabil Rodríguez Migueles y los profesores informantes Prof. Mg. Jorge Troncoso Arcos y el Prof. Dr. José Manuel Zavala Cepeda

cómo aquello repercute y se vincula con la idea de plantear un modelo de articulación para el programa.

Posteriormente, se sigue con la fundamentación que va a cimentar parte de los cambios a los cuales apunta el modelo, vale decir, elementos contradictorios que se evidenciaron a partir del análisis de las definiciones del programa, contrastadas con observaciones emanadas del registro de actividades internas y externas.

Se continúa con la explicación de composición del modelo en sí, partiendo de la base de tres ejes conceptuales que estructuran la propuesta, acompañado de los componentes elaborados, partiendo de un esquema general, para seguir con la división en contexto interno y externo, describiendo y explicando las instancias creadas en particular. Para finalizar, se reflexiona sobre el rol del antropólogo en la elaboración de una propuesta que busca la transformación social, mediante una forma particular de plantearse el cambio. Complementado aquello con lo que aportó la antropología como disciplina, tanto al proceso como al contenido de la propuesta, entendiendo que el modelo se valida bajo un enfoque de la antropología social.

Metodología

Se optó por una metodología cualitativa para la elaboración de la memoria, pues, aquella permite emplear “(...) datos descriptivos: las propias palabras de las personas, habladas o escritas, y la conducta observable.” (Quecedo y Castaño 2002: 7).

Primeramente, se recopiló documentación de fuentes secundarias asociadas a documentos institucionales, antecedentes, objetivos generales y específicos, del funcionamiento y estructura, y de evaluaciones. Se incorporó también todas las observaciones y registros, como datos primarios, de las distintas instancias de participación, interna (UCT) y externa (Barrios).

En una segunda fase, se analizaron los datos compilados permitiendo fundamentar y explicar con sustento, desde el surgimiento, fundamentación, composición del modelo, desde la relectura a posteriori para la construcción de la memoria de práctica profesional.

1. Modelo para el programa VAS

1.1. Antecedentes a la propuesta

La propuesta de modelo se gestó en el marco de un proceso de práctica profesional de antropología, desarrollado entre los meses de agosto y noviembre de 2014 al interior del programa Vinculación a la Sociedad (VAS) de la Dirección de Extensión de la Universidad Católica de Temuco. Dicho programa se dedicaba a implementar principalmente

talleres formativos en barrios pertenecientes a los macro-sectores de Pueblo Nuevo, Pedro de Valdivia y Fundo El Carmen de la ciudad de Temuco, a través de sus parroquias. Los talleres eran desarrollados por académicos y estudiantes de distintas carreras, abordando variadas temáticas, por ejemplo, huerto urbano, alfarería mapuche, primeros auxilios, entre otras. Estas actividades eran establecidas en un calendario consensuado entre dirigentes pertenecientes a las comunidades parroquiales, los párrocos y el programa.

El proceso de práctica se dividió en varias etapas para dar respuesta a las demandas institucionales, las que fueron trabajadas directamente bajo la supervisión del coordinador del programa Alfredo Valeria Celedón, con el acompañamiento disciplinario del profesor de práctica, Nabil Rodríguez Migueles. La primera implicó análisis de documentación interna sobre las bases del programa, seguido de la recepción y análisis de las demandas institucionales establecidas al estudiante en práctica, las que estaban divididas en cuatro ítems: Planificación, Crecimiento, Ejecución y Financiamiento. Donde se determinó sus niveles de avance, erigiéndose la planificación como el punto más trabajado y que presentaba mayor necesidad de continuidad, seguido del financiamiento, y por último el crecimiento y ejecución. Por tanto, la respuesta del estudiante a los requerimientos se tradujo en reanudar diagnósticos de necesidades de los barrios, apoyar el trabajo en terreno y de coordinación, y elaborar un catastro para fuentes de financiamiento, presentados como productos finales.

Sin embargo, la confluencia de distintas acciones realizadas en el proceso de práctica, propiciaron la incorporación de un último producto, una propuesta de modelo para el programa. Primeramente, la revisión y análisis de documentos del programa y los requerimientos, y el trabajo de observación y registro de las actividades internas (reuniones) y en los barrios (talleres), dejaron en evidencia contradicciones entre lo que el programa declaraba, lo que realiza y lo que podía proyectar a su público objetivo interno y externo, lo cual podría traer consecuencias perjudiciales para VAS. Por tanto, se hizo necesario cambiar aquellos elementos que generaban dichas contradicciones. La oportunidad para encauzar las transformaciones se dio gracias a la premura del programa por buscar nuevas fuentes de financiamiento, para ampliar su alcance a otros sectores, donde la creación de un modelo de gestión podría potenciar y consolidar al programa, con un estructura clara y fundamentada, haciéndolo más atractivo para fondos concursables.

1.2. Elementos contradictorios

Las definiciones del programa fueron el punto de referencia para evidenciar las contradicciones que el modelo buscaba cambiar, mediante un ejercicio analítico de aquellas definiciones, fue posible evidenciar contradicciones, entendiendo que estas podrían contribuir a la proyección de imágenes equivocadas y/o confusas del programa.

Entre el propósito principal – Objetivo general

El principal propósito del programa buscaba:

Implementar acciones junto a organizaciones comunitarias de Temuco, preferentemente a través de las Parroquias. Donde suponía un cierto trabajo más horizontal y recíproco con las comunidades locales.

Explicitado y reforzado en la primera parte del objetivo general al: *crear y mantener un espacio formal, cordial y voluntario de colaboración recíproca con organizaciones comunitarias, preferentemente Parroquias de la ciudad de Temuco...*

No obstante, en su segunda parte manifiesta una intención para la creación y mantención de ese espacio, pues sería:

... para complementar las competencias disciplinares de los estudiantes y fortalecer el sello institucional en sus académicos y profesionales, aportando al desarrollo cultural de las personas.

Por tanto, el interés primordial estaría en la búsqueda de resolución de competencias y el sello institucional, y que, como consecuencia, se aportaría al desarrollo cultural de los barrios de la ciudad, proyectándolos agentes receptores y pasivos de desarrollo, contraviniendo la idea la reciprocidad y colaboración que supone el propósito y la primera parte del objetivo general, asumiendo relaciones de más simetría entre las partes involucradas, vale decir, universidad y barrios.

En el funcionamiento y planificación

Existía una desigualdad al establecer el funcionamiento y la planificación del programa, pues, pese a que se hablaba de reciprocidad en el objetivo general, la toma de decisiones era exclusivamente en las reuniones de planificación en la universidad. Además, la participación de los barrios quedaba reducida a las coordinadoras parroquiales, excluyendo a otros actores locales. Pues, para pensar en un trabajo de correlación colaborativa y recíproca, necesariamente requiere que entre las partes haya una comunicación y trabajo en base a relaciones sociales simétricas.

Sobre la situación de los barrios en objetivos específicos

Los objetivos específicos del programa se centraban en:

1. Fortalecer la relación existente entre universidad-Iglesia para dar respuesta al sentido apostólico propio de una universidad católica.
2. Potenciar el sentido de servicio de los estudiantes, docentes y profesionales, mediante la instalación y mantención de un programa de vinculación con la sociedad local posicionando a la UC Temuco de forma activa y cercana.
3. Promover la participación estudiantil y docente en acciones de relación con el medio para fortalecer la formación de competencias genéricas y aportar a la construcción de una ciudadanía socialmente comprometida.

Desde estos específicos se observa la necesidad imperiosa de reforzar el vínculo con el medio, pero buscando la satisfacción de cuestiones internas mediante las comunidades locales. Es decir, dejando a los barrios en un lugar más pasivo y sin injerencia en el establecimiento de los mismos objetivos. Volviendo a modelos supuestamente ya superados, con “(...) actores extrauniversitarios [que] mantienen un rol pasivo, sin participación en la toma de decisiones y el desarrollo de los conocimientos y técnicas involucrados.” (Adán et al. 2016: 29). En la relación universidad-iglesia en torno a principal propósito y su objetivo específico.

El principal propósito habla de trabajar con los barrios *preferentemente a través de las parroquias*’, conceptualizando a las parroquias como organizaciones comunitarias, coexistiendo con otras de los mismos territorios. Estas estarían en igualdad de condiciones, salvo por lo “preferente”, que las deja en un limbo sobre su estatus y rol como intervinientes en el programa. Pues, su posición, eventualmente, la podría utilizar otra organización dejando fuera de la participación directa, dándose una incongruencia con el primer objetivo específico que busca fortalecer la relación existente entre universidad-Iglesia.

1.3. Composición del modelo

Considerando las contradicciones expuestas, más otros elementos, el modelo partió con definiciones conceptuales, descripción de componentes, que iban desde la delimitación de existentes hasta la creación de nuevos, exponiendo y explicando desde sus propios

contextos, características y funcionamiento integral, en el marco de un esquema general.

Ejes conceptuales:

Se establecieron tres: Sentido de Pertenencia, Territorialidad y Participación Local.

Sentido de pertenencia

Entendido como:

“(…) sentimiento de arraigo e identificación de un individuo con un grupo o con un ambiente determinado. Su existencia genera en la persona un compromiso con la construcción de significados que a la larga formarán parte de la memoria personal y del grupo al que se siente perteneciente” (De Ascuasiati y Mercedes 2014: 15)

Este eje buscaba fortalecer y promover un mayor sentido de pertenencia en el programa. Pues, en los talleres realizados en los barrios y en reuniones en la Universidad, se evidenció que, pese a la participación activa de académicos y estudiantes, aquello no se traducía en sentirse parte de las definiciones de VAS.

Por tanto, a partir de este concepto se crearon nuevos componentes, las “Jornadas Motivacionales” y “Gestión estratégica VAS” y en menor medida “El Equipo de Trabajo Local”.

Territorialidad

Considerando el territorio como:

“(…) por principio, no es un espacio virgen, indiferenciado y neutral que sólo sirve como mero contenedor de la vida social y cultural, sino que se trata siempre de un espacio que ha sido valorizado ya sea instrumentalmente (bajo el aspecto ecológico, económico o geopolítico), o valorado culturalmente (bajo el ángulo simbólico expresivo)” (Chávez 2004: 26).

Se incorpora una idea más integral y social para la ciudad y el barrio, superando el concepto de macro-sector, favoreciendo la permanencia en los territorios y trabajar desde los mismos, con la gente y sus organizaciones, apoyados por el programa.

La inquietud se gesta desde las observaciones y registro de los talleres e instancias institucionales UCT y la obtención de los resultados de los tres diagnósticos por sector, desarrollados por los estudiantes de práctica intermedia.⁴⁹

Esta línea se traduce en la creación de un “equipo de trabajo local voluntario” por barrio y la aparición de “delegados territoriales VAS”.

Participación Local

Entendida como:

“(…) un rol activo de los actores locales al asumir una función solidaria desde sus propias especificidades sociales.” (Arias 2007:141).

Donde se concibe un trabajo local participativo de los barrios de carácter más asociativo y proactivo. En la medida que, se evidenció, con la asistencia a los talleres, que la injerencia de la gente era mínima, quedando prácticamente meros receptores del contenido, sin tener oportunidad de intervenir en la planificación, ya que las coordinadoras parroquiales se limitaban a decidir qué talleres escoger dentro de lo ofertado por el programa.

Es así que, este eje busca revertir aquella situación, creando “Equipo de Trabajo Local Voluntario VAS”, “Reuniones Técnicas de Evaluación y Aplicación VAS” y, por último, de la aparición de los “Delegados Territoriales VAS” como parte de la “Coordinación Académica Territorial VAS”.

Esquema modelo de articulación VAS

Para presentar el modelo y hacerlo más visual se elaboró el siguiente esquema:

⁴⁹ Felipe Robinson, María Fernanda Bascur y Macarena Morales en el primer semestre de 2014

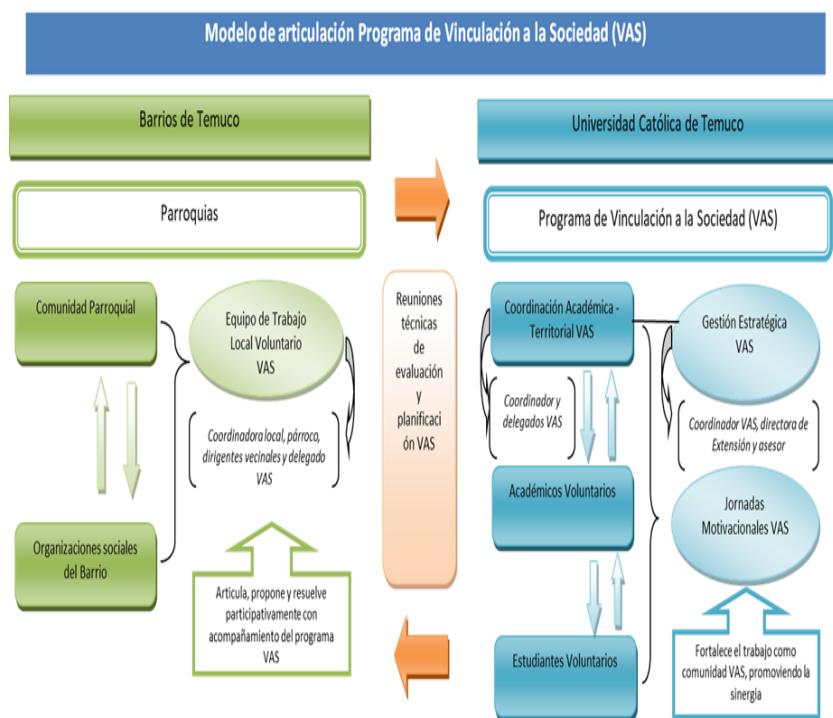


Figura 1. Esquema general modelo de articulación VAS

Componentes internos (UC Temuco)

Aquellos que se posicionan directamente desde la Universidad, mediante la intervención del programa. Los cuales comprendía de:

Coordinación académica territorial: Unidad conductora de Vinculación a la Sociedad (VAS), redefinida en contenido y forma. Su objetivo es coordinar articuladamente las distintas acciones desarrolladas por el programa, velando por un trabajo de calidad, pertinente y socialmente comprometido, tanto interno en la comunidad universitaria, como externo con los barrios.⁵⁰

Da una división estratégica de la coordinación, con el trabajo más académico desarrollado por el coordinador, con captación de docentes y estudiantes para el apoyo al trabajo del programa, mientras

⁵⁰ Componentes Internos, Informe Propuesta Modelo de Articulación Vinculación a la sociedad (VAS). Documento Oficial del programa Vinculación a la sociedad VAS

que los delegados territoriales serían el nexo entre barrios y VAS, trabajando directamente en los equipos de trabajo local voluntario.

Gestión estratégica: Se crea con el objetivo de desarrollar estrategias para la captación de recursos humanos, económicos, entre otros, y además de gestión política institucional que permita el posicionamiento, mejora continua y proyección del programa.⁵¹

Jornadas motivacionales: Nuevo espacio reflexivo del programa que se materializa mediante jornadas en donde participan el coordinador VAS, delegados, académicos y estudiantes, más un invitado que lidera cada actividad. Buscando fortalecer el trabajo como comunidad VAS, promoviendo la sinergia y el sentido identitario.

Componente intermedio-conjunto (Barrios-UCT): Que conecta entre las comunidades locales y la universidad, mediante:

Reuniones técnicas de evaluación y planificación VAS

Originada desde las reuniones existentes para el estableciendo en conjunto un calendario de actividades de formación (talleres). Su objetivo es contribuir a un trabajo conjunto de carácter técnico para la evaluación y planificación en un nivel macro de las acciones, en interdependencia con el desarrollo de los equipos de trabajo local voluntario de los barrios.

Componentes externos (Barrios de Temuco): Espacio vinculado a los barrios asociados con el programa, mediante:

Equipo de trabajo local voluntario VAS⁵²: Aborda una línea de trabajo más territorial y de participación local activa. Con un funcionamiento exclusivo en los barrios y desde ahí se pretende generar un trabajo contextualizado a las problemáticas locales, con el apoyo del programa por medio de un delegado. Y por el otro lado, también constituirse en base a una participación local, a través de la interacción de las organizaciones de base, siendo ellos junto a la comunidad parroquial los protagonistas de su propio desarrollo, proponiendo y resolviendo conjuntamente.

⁵¹Compuesta por el Coordinador del programa, la Directora de Extensión y un Asesor UC Temuco (Pastoral, Docencia, Educación entre otros).

⁵²Integrada por la coordinadora parroquial VAS, presidentes(as) de juntas de vecinos, de clubes de adulto mayor y otras organizaciones sociales, más un delegado territorial VAS. (Las decisiones tomadas por el equipo serán llevadas íntegramente a las reuniones técnicas de evaluación y planificación.)

2. el modelo vas y la antropología

2.1. El rol desde la dualidad aplicada

Respecto al rol del antropólogo en el modelo VAS, este transita desde una dualidad interdependiente asociado a la antropología aplicada. Al ser quien evidencia problemáticas que dificultan el funcionamiento interno y externo, asociadas a ideas erróneas del programa y limitaciones sobre la participación entre los intervinientes, a partir de la etnografía institucional, el análisis del perfil y el registro de las actividades. Pero también ser el elaborador de una propuesta que apunta a la resolución de dichas cuestiones, de forma contextualizada e integral, que viene a aunar elementos que se relacionan entre sí.

2.2. Elementos aportados desde la Antropología al modelo

Son varias las aristas que favorecen a la elaboración de una propuesta amplia e integral en su composición, una de ellas tiene que ver también con la antropología aplicada, la que da un sustento importante asociado con el análisis, ya que insta a: Determinar los tipos de relaciones personales que existen entre todos los individuos que participen en un programa. Esto supone el conocimiento no sólo de la estructura social del grupo, sino también de las nuevas relaciones que se desarrollan entre el grupo y la organización que intenta introducir innovaciones desde afuera. (Guerrero 1997: 134) Pues, si se quiere generar un cambio efectivo era necesario intervenir, no solo en los componentes asociados a las comunidades locales, sino también a quienes participan desde la universidad, a través del programa. En síntesis, a partir de ello se posibilitó una transformación con un modelo desde una mirada antropológica, que toma nodos problemáticos desde la observación y análisis de definiciones, prácticas y relaciones entre sujetos sociales, y que aporta con conceptos teóricos para dar sustento a dicho cambio, haciéndolo sólido y pertinente con los grupos sociales con los que interactúa.

Conclusiones

El proceso de práctica profesional, que culminó con una propuesta de cambio social direccionado para el programa VAS, no solo demostró la importancia de concatenar las distintas acciones que apuntaban a dar respuesta a demandas institucionales, sino también lo esencial de acompañar transversalmente aquello con una mirada crítica y

constante desde la antropología. Pues, así fue posible identificar contradicciones al interior del programa y en sus relaciones con otros actores, tanto inter-universidad como en los barrios, sirviendo como elemento de inflexión para pensar una transformación pertinente y contextualizada.

Respecto a la relevancia del modelo, es primordial el que haya surgido desde un entendimiento integral del funcionamiento y esencia del programa, pues así esta propuesta se hace pertinente y socialmente situada. Además, no se orienta solamente a la transformación de lo existente, pues, intenta prever dificultades en el futuro sin dar una solución cerrada, ya que este modelo apunta a crear instancias propicias en donde el entendimiento, la colaboración y la reflexión sean lo central, dejando un modelo abierto a modificaciones.

Sobre el rol del antropólogo en la creación del modelo, este se definió desde una duplicidad interdependiente, evidenciado problemáticas que afectan el desarrollo del programa, y a su vez elaborar una propuesta de cambio social desde el accionar antropológico aplicado. Así mismo, la antropología aportó al modelo una mirada integral y más relacional de quienes intervienen en el trabajo del programa, donde los modos de concebir y estructurar los componentes se nutren de dicho entendimiento. Haciendo del modelo un instrumento de cambio consistente, pertinente y con proyecciones sostenibles en el tiempo.

Bibliografía

Adán, L., Poblete, F., Angulo, C., Loncomilla, L. y Muñoz, Z. 2016. *La función de Vinculación o Tercera Misión en el contexto de la Educación Superior Chilena. Cuadernos de Investigación N°1*. Comisión Nacional de Acreditación (CNA-Chile). Recuperado de:

<http://www.investigacion.cnachile.cl/>

Arias, H. C. 2007. (Post) desarrollo, antropología y estado en Venezuela: La nueva lógica de la participación local. *Espacio abierto* 16(1): 135 – 162.

Chávez, T. 2004. Tiempo y espacio, territorio y memoria (reflexiones desde la antropología). *Revista Universidad de Sonora*. En: <http://www.revistauniversidad.uson.mx/revistas/21tiempo%20y%20espacio%20territorio%20y%20memoria.pdf>

De Ascuasiati, B., y Mercedes, L. 2014. Factores determinantes del sentido de pertenencia de los estudiantes de arquitectura de la Pontificia Universidad Católica Madre y Maestra, Campus Santo Tomás de Aquino. En:

<http://www.tdx.cat/bitstream/handle/10803/284952/TLMBA.pdf?sequence=1>

Guerrero, P. 1997. Antropología aplicada. Quito: UPS.

Quecedo, R., y Castaño, C. 2002. Introducción a la metodología de investigación cualitativa. *Revista de psicodidáctica* 14: 5-39.

Fuentes documentales

Dirección de Extensión UC Temuco. 2014. *Dirección de Extensión como Centro de Práctica*. Temuco: UCT

Programa Vinculación a la Sociedad (VAS) UCT (2014). *Perfil VAS*. Temuco: UCT.

Trabajo a distancia en contexto de clases online desde la mirada de docentes del departamento de antropología de la UCTemuco

Valentina Almonacid, Ayllalen Alonqueo, Valeria Gaete, Erwin Navarrete Quintana, Daniela Ramírez Reyes⁵³

Resumen: Nuestro trabajo se encuentra enmarcado en la finalización del curso de Taller de investigación I, cátedra a cargo del académico Pablo Cuevas Valdés durante el tercer semestre de la carrera de Antropología realizado el año 2021. Esta investigación se basó en la siguiente problemática: ¿qué percepción tienen los/as académicos/as de antropología (UCT) acerca de los efectos de la pandemia y el teletrabajo sobre su labor docente y formación de los/as estudiantes? La elección de esta se debe a que es una investigación viable en el contexto digital y pertinente a la situación pandémica, sintiéndonos motivados/as por el hecho de hacer un trabajo que incluyera a todas/os las/os integrantes del grupo considerando que nos encontramos distanciadas/os geográficamente. Además de observar cómo el trabajo a distancia y las clases online estaban siendo un hecho debatido por los/as alumnos/as y profesores/as, provocando que iniciemos este proceso investigativo recogiendo las opiniones de quienes nos están formando, realizando las clases desde sus hogares.

Para conocer las reflexiones de los y las docentes utilizamos la herramienta cualitativa de las entrevistas semiestructuradas, realizadas virtualmente mediante la plataforma Google Meet, llevando así a cabo una etnografía digital con nuestros/as profesores/as, la cual nos permitió describir las dinámicas que se generaron en cada una de las conversaciones. Por lo tanto, al momento de sistematizar los resultados concluimos que el proceso de vivir una adaptación a la educación virtual o a distancia, el proceso inverso (de readaptación a lo físico) es un desafío en conjunto entre los/as docentes y estudiantes, a su vez, esta investigación nos sirvió para reflexionar acerca de nuestras actitudes frente a los y las docentes en nuestro proceso de formación profesional.

Palabras Claves: Teletrabajo, Clases Online, Educación a Distancia, Pandemia, COVID-19.

⁵³ Texto elaborado en el curso “Taller de investigación 1” correspondiente al tercer semestre del itinerario curricular.

Introducción

En el siguiente documento presentaremos un trabajo de investigación enfocado en el labor del docente en contexto pandémico, que comienza en marzo de 2020 y que repercute directamente al momento de asistir al establecimiento educacional, que termina por generando un vínculo estrecho con el teletrabajo fusionándose las actividades/deberes cotidianos del hogar y la vida laboral, dándose una realidad distinta a la anteriormente experimentada (cotidianidad entre la casa y donde se desempeña laboralmente realizando un cambio paradigmático en la enseñanza universitaria. De esta línea, considerando que este es un tema que concierne tanto al alumnado como a los(as) profesores(as) se evidencia la problematización y dudas sobre la enseñanza y formación a los(as) futuros profesionales desde un computador.

Asimismo, la pandemia ha traído consigo que el equipo docente tuviera que reacomodarse a esta nueva modalidad adaptándose a las nuevas plataformas de estudio y videoconferencia/videollamada generando así nuevas estrategias de aprendizaje.

Antecedentes y problematización

Los efectos provocados por el COVID-19 desde la segunda mitad del 2020 hasta 2021 ha generado en cuanto a materias de educación que docentes y estudiantes lleven a cabo clases a distancia mediante plataformas online. Como causa de la virtualidad/conectividad el cotidiano del panel docente como del estudiantado ha tenido que adaptarse según las necesidades, en este caso para resguardar nuestra salud, modificando así nuestra forma de estudiar/trabajar, reducción o aumento y redirección de gastos, adhesión a medidas sanitarias que han repercutido en nuevas formas de relacionarnos y a su vez visibilizando la desigualdad de condiciones según sector geográfico junto al contexto particular de cada persona en su hogar.

A partir de este contexto como estudiantes de la carrera de Antropología de la Universidad Católica de Temuco, nos ha surgido el interés de problematizar de qué manera la situación pandémica ha llevado a los/as docentes del Departamento de Antropología a realizar teletrabajo, es decir, han tenido que ejercer su labor como docentes de forma online y no presencialmente en el establecimiento.

Por ello, es que nos insta a preguntarnos: ¿Qué percepción tienen los/as académicos/as de antropología (UCT) acerca de los efectos

de la pandemia y el teletrabajo sobre su labor docente y formación de los/as estudiantes?

Hipótesis de trabajo

Los efectos de la pandemia han interrumpido la dinámica familiar y laboral, afectando tanto al alumnado como al equipo docente, influyendo así con la manera en la cual el docente desarrolla su labor y en cómo se transmite y construye el conocimiento.

Marco teórico

Para realizar nuestro análisis nos basamos en el paradigma interpretativista, debido a que requeríamos conocer las perspectivas particulares que cada docente entrevistado posee referente a la realización de clases vía online en contexto pandémico.

Para poder contextualizar al lector con la situación docente usamos dos textos, el primero: *El Covid-19 y las Brechas Educativas* de F. Javier Murillo y Cynthia Duk, entregan perspectivas donde la educación se ve vulnerable a causa del estado de emergencia en el que se encuentran los países con mayor trazabilidad de COVID-19, suspendiendo toda actividad educativa presencial. Además, el cese de uso de las instituciones como elemento fundamental en el rol social evidencia las desigualdades educativas, pues en las clases presenciales no suelen verse las brechas que se ven hoy. “La educación a distancia es una quimera, una alternativa para los que tienen equipos de una cierta calidad con acceso a internet en casa” (Murillo y Duk 2020).

“Educación online de emergencia: Hablando a pantallas en negro” de Fredy Cea, Ricardo. Corresponde al segundo artículo, correspondiente al sitio CIPER Chile, este texto entrega datos y contextualiza cómo desarrollan los docentes sus clases en pandemia y los desafíos del trabajo docente en este contexto.

Metodología

Para llevar a cabo nuestro breve proyecto de investigación decidimos utilizar el instrumento etnográfico de la entrevista, esta entrevista estructurada la realizamos con el fin de captar en profundidad la percepción de los/as docentes de la carrera de Antropología desde sus propias vivencias y experiencias en relación con el trabajo a distancia y la realización de clases online.

Decidimos entrevistar a seis docentes, los cuales fueron contactados mediante correo electrónico invitándoles a colaborar con

nuestra investigación. Los/as docentes que accedieron fueron los/as académicos/as; Cari Tusing, Jorge Troncoso Arcos, María Pía Torres, Héctor Mora, Mario Samaniego y Rosamel Millaman.

Las entrevistas se realizaron mediante la plataforma Google Meet (donde cada uno/a se encontraba en su hogar), durante el jueves 8 de julio y viernes 9 de julio, con la presencia de los/as cinco integrantes del grupo y el/la docente, quienes nos autorizaron a grabar las entrevistas teniéndolas, así como registro. De esta manera, a través de una conversación fluida, percibimos similitudes y/o diferencias en sus experiencias frente a las clases online basándonos en criterios como: condiciones personales, adaptación a la plataforma, relación docente-estudiante, entre otros.

Resultados de observación

A partir de las entrevistas realizadas hacia los/as profesores/as del departamento de Antropología de la UCT, hemos encontrado una dificultad y complejidad en cuanto a la labor docente dentro del contexto pandémico, ya que las preguntas han dejado una sensación reflexiva y liberadora, indicando una dirección compartida con respecto a todo lo que ha significado este escenario. A continuación, dividiremos los resultados obtenidos en apartados que corresponden a criterios temáticos establecidos con el fin de organizar la información.

Percepción general acerca del contexto pandémico y la docencia a distancia

Esto lo podemos observar al evidenciar sentimientos encontrados y una sensación fragmentaria sobre su labor a la hora de compartir conocimientos de manera virtual, ya que su presencialidad en el aula cambió radicalmente, siendo abrupto e impuesto, requiriendo de cierta preparación en un escenario donde se dejó de lado el sentimiento de comunidad al no poder individualizar a los/as estudiantes. Además, el tener que pensar en diferentes alternativas para no hacer esto un transcurso agotador para los/as estudiantes y los/as profesores/as, ha llevado consigo un proceso de dedicación, ya que la Universidad les exige flexibilidad a la hora de hacer clases y recibir trabajos, teniendo en consideración diferentes estímulos de las realidades tanto del docente como del estudiantado.

Existe por otra parte el factor motivacional, María Pía Torres señalaba cómo hacer que los estudiantes de primer año “enganchen” con sus clases de manera online, ya que son alumnos que recién inician la carrera, por lo tanto, el valor social a la institución se pierde, provocando

la desmotivación por parte de los/as alumnos/as, donde las relaciones sociales se ven interpuestas por la pandemia.

A su vez, en términos de contenido, las Guías de Aprendizaje se modificaron para ser digitalizadas y con ello complementar el ejercicio de docencia, subiendo material variado, desde esquemas, hasta aplicaciones interactivas para que hubiera una seguridad de que el contenido se estaba pasando.

En suma, el escenario es complejo, pues como expresa el académico Héctor Mora “se mezcla lo laboral con lo personal, en espacios que estaban disociados”, es decir, los/as profesores han tenido que compartir con sus alumnos/as espacios que eran privados para ellos, abriendo un espacio en su lugar de cotidianidad, siendo algo en ocasiones incómodo, pues las interrupciones son inevitables, desde el sonido de una mascota, el ingreso de un familiar de manera inesperada, la caída de conexión a internet, etc. Esto último genera inseguridades, ya que el docente reflexiona sobre lo que pasa al otro lado de la pantalla, haciéndose presente la falta de interacción, surgiendo así la incertidumbre sobre si los/as estudiantes se están verdaderamente concentrando, desconociendo si hay alumnos/as que padecen algún tipo de déficit o urgencia pedagógica que atender.

Relacionado con lo anterior, como grupo logramos percibir cómo las condiciones personales influyen en la labor docente de la carrera de Antropología, estas provocan una modificación en cuanto al ambiente de clases, el cual se sitúa en un espacio de su hogar. Generando también que la convivencia y la realidad familiar se modifique interrelacionándose, pues en un mismo ambiente se llevan a cabo actividades laborales, de estudio y de vida privada. En otras palabras, “se mezcla lo laboral con lo personal, a todos nos ha pasado un poco eso, uno tenía un lugar donde trabajaba y ustedes donde estudiaban.” En cambio, ahora hacer docencia y/o estudiar desde casa conlleva a que estas se mezclen con las tareas domésticas, y “el teletrabajo hace que uno vaya confundiendo todos los roles (...) no se pueden distinguir los tiempos ni las actividades claramente, estás todo el día en esto porque supuestamente la virtualidad no conoce de límites”.

De esta manera, esta conexión momentáneamente inseparable que ha sufrido el trabajo con el hogar, los/as docentes han tenido que otorgar su tiempo al teletrabajo, sumándose a ello las labores domésticas teniendo como consecuencia menos momentos de desvinculación con la rutina laboral. Otro de los rasgos que influyen directamente en su labor docente es el rango etario, pues factores biológicos como lo son el cansancio ocular a causa de las pantallas junto al desgaste físico/mental, los cuales se deben a la luz artificial, a las sobrecargas que han

experimentado y los constantes procesos de adaptación que han vivido estos últimos dos años.

Por otra parte, algunos profesionales se han sentido cómodos en su hogar debido a que tienen el espacio óptimo para trabajar, donde los horarios en el que desempeñan sus labores no se ven afectados por agentes externos junto a su característica a ser más “hogareños”. Además, la organización de clases sincrónicas y material asincrónico les ha dado la posibilidad a aquellos/as profesores/as que se dedican al área investigativa otorgar más tiempo para trabajar en proyectos de investigación y en publicaciones.

Formación del estudiantado desde la perspectiva del equipo docente

En cuanto a la percepción que los/as docentes tienen acerca de la formación de los/as estudiantes durante las clases online en comparación con los procesos formativos que se dan en la presencialidad, existen diferentes opiniones al respecto. Están los/as docentes que consideran que la formación es la misma que alcanzan los/as estudiantes durante clases presenciales donde algunas actividades no se han visto influenciadas por la pandemia, tales como las entrevistas semiestructuradas y las reuniones vía internet. Aquello se refleja en lo mencionado por uno/a de los/as docentes, afirmando que “si el/la estudiante logra sentirse en comunidad no va a verse en formación negativa, (...) no abra una brecha grande entre los que se forman ahora y los de después”.

Otras opiniones expresan que el rendimiento ha mejorado durante las clases online al menos el de los/as estudiantes que no se quedaron en el camino, pues existe un mayor trabajo autónomo por parte del estudiantado, lo que se podría enfatizar en el comentario de la docente María Pía Torres: “presencialidad no es equivalente a calidad” y en que se han construido aprendizajes positivos aun estando en clases a distancia.

En cambio, hay docentes que piensan que debido a la virtualidad no ha sido posible llevar a cabo actividades prácticas y sensoriales como los terrenos, que significan una experiencia de relaciones sociales con las personas, necesarias para la formación de futuros/as académicos/as. En otras palabras, la formación en varias áreas del conocimiento requiere de un trabajo práctico que implica cercanía, aplicación, sociabilidad, el vincularnos, como en el trabajo etnográfico y en las prácticas profesionales “requieren una interacción e internalización de cuestiones que a través del espacio virtual no se pueden dar”.

Los/as académicos/as ponen énfasis en que se vuelve a una pedagogía muy tradicional la cual consiste en la entrega de información sin un método dinámico, haciendo visible la escasez de tiempo e interacción para generar diálogos con el/la estudiante, dificultando la retroalimentación del/la docente acerca de este e imposibilitando el atender a las especificidades/particularidades de cada estudiante ya que todos/as tienen ritmos distintos para incorporar los conocimientos. De esta manera, los/as entrevistados/as evidencian en palabras y acciones una preocupación por los/as alumnos/as que se encuentran cursando sus ramos, pues desconocen el proceso que viven los/as estudiantes y solo tienen una mera idea de cómo estos han tenido que llevar el estudio en pandemia.

A causa de la modalidad online algunos/as docentes han limitado la bibliografía debido a la falta de acceso a textos que pueden tener los/as estudiantes y a su vez tienen miedo de utilizar una estrategia mucho más exigente y fluida debido a los problemas de conectividad. Rosamel Millaman expresa “los estudiantes se están habituando a un modelo que será profundamente negativo para ellos, ya que no hay ritmo estudiantil propiamente tal y solo existe el atender la máquina y el llamado. El estudiante siempre es una persona inquieta que anda buscando, explorando y compartiendo”.

Asimismo, logramos ver cómo existe una preocupación por parte de los/as docentes en cuanto a la formación de muchos/as estudiantes que han ido quedando atrás (ya sea porque congelaron o repitieron ramos), donde hay una brecha que no se resuelve y muchos/as universitarios/as tienen dificultades para ser estudiante en este tiempo. Sumado a esto, se enfatiza en la necesidad de tener espacios tranquilos para concentrarse, junto a una motivación por parte del/la estudiante para poder suplir los distractores del hogar. De este modo, el problema que afectaría en la formación de los/as estudiantes no necesariamente tiene que ver con la falta de contenidos, “sino que el problema sería no desarrollar las habilidades que requiere un antropólogo.”

Relación docente-estudiante durante las clases online

Las dinámicas sociales entre profesor/a y alumnado se han visto afectados de igual manera, como consecuencia de la pandemia quienes deben de aplicar la antropología para formar a sus alumnos/as tiene que realizar un tipo de monólogo en sus clases, ya que no ven las caras de quienes están aprendiendo, sólo dialogan vía chat, Gmail o WhatsApp. Dejando de lado el contacto físico, los saludos en persona, las conversaciones de pasillo y las caras de si están entendiendo o están confundidos/as. Esas experiencias empíricas de aprendizaje y de unión

con los/as profesores/as han ido decayendo, dejando cierta nostalgia a quienes han compartido con sus alumnos/as de manera cotidiana en la universidad, incluso problematizando el no conocer a sus alumnos/as nuevos/as, asociando nombres y voces a una cara imaginaria.

Sin embargo, nos encontramos con otra opinión contrapuesta, algunos/as profesores/as sienten que este proceso los/as ha hecho más cercanos/as, ya que ahora están mucho más conscientes de la situación de los/as estudiantes a nivel personal debido a que antes cuando existían situaciones de gravedad los/as docentes solo se enteraban de la ausencia del/la estudiante en alguna clase, tampoco tenían conciencia de sus condiciones. En cambio, ahora los/las docentes deben cuestionarse por qué no se conecta, o si se conecta haciendo se preguntas como ¿por qué no participa? o quienes van quedando en el camino y no vuelven a aparecer, en conclusión, este contexto les ha obligado a estar al tanto de las condiciones particulares de cada estudiante.

El hecho de que haya que ejercer fuera del establecimiento educacional tiene un impacto debido a que somos sujetos sociales y tenemos que pasar tiempo con otros, como nos indica un docente, expresando que al no tener estas interacciones se produce un quiebre en el diario vivir. Héctor Mora sostiene que “tiene un impacto a nivel humano, somos sujetos sociales, necesitamos convivir con otros, a veces nos olvidamos de eso. Pasan estos eventos y nos damos cuenta de eso.”

A su vez, este docente expresa que además en un principio se debió generar un espacio de trabajo para la adaptación, donde se perdieron prácticas cotidianas como: la idea del viaje a la universidad, el estacionamiento, actividades que implican movimiento.

Por otro lado, se manifiesta el tema de los gastos económicos que han tenido que cubrir desde sus bolsillos, recursos que en tiempos normales la universidad otorga. Lo que refleja un descuido de la institución a sus docentes, dejando de lado su salud mental, sus realidades socioeconómicas y las necesidades personales que ellos/as tienen.

Adaptación y uso de la plataforma online por parte de los/as docentes

El teletrabajo ha llevado consigo el uso de plataformas para poder realizar las clases a los/as estudiantes, por ende, la universidad ha tenido que aplicar ciertas páginas web para la formación, cambiando de plataformas sin tener en cuenta la dificultad que tienen los/as profesores/as de generaciones antiguas para ingresar y subir el material. Por esto los/as académicos/as expresan cierto disgusto en cuanto a las decisiones que la institución ha tomado.

Para algunos/as docentes el proceso de adaptación fue sencillo debido a que tenían competencias y experiencias con este tipo de plataformas, y si carecían de estas se podían adaptar rápidamente ya que poseían conocimientos en tecnología, pero en el otro extremo tenemos a quienes sí mostraron inquietud la mayoría de los/as docentes fue al cambio de plataforma, ya que se habían acomodado a la anterior (EDUCA), muchos/as manifestaron que esta era más cómoda, con mejor estética, el contenido era más fácil de descargar, y que este cambio fue hecho cuando ya la tenían dominada por completo, agregando que esta se cambió sin consultar ni a los/as docentes ni estudiantes.

Es por eso que las expresiones desde la confianza de quienes transmiten su opinión van de “no me vengan con cosas nuevas”, “fue horrible”, “la anterior era más bonita y más amigable”, “la página anterior era más interactiva”. Reflejan que la universidad evalúa intereses propios, antes de consultar al equipo docente y alumnado, teniendo en cuenta lo difícil que ha sido adaptarse a estas nuevas formas de enseñar, donde hay educadores que aún tienen dificultades para entender el funcionamiento de esta misma, ya que muy pocas veces contaban con las herramientas para manejar las plataformas o en muchas ocasiones no lograban tomar las capacitaciones que implementa la universidad para aprender a manejar las páginas, debido a lo comprimido que tienen sus horarios.

Miradas del equipo docente en cuanto a la división modular del semestre académico

Las metodologías de enseñanza se han visto intervenidas en cuanto a la estructura de los ramos académicos, estableciendo un semestre completo sin modificaciones, uno modular en que la materia de todo el semestre se concentra en ocho semanas, o en última instancia una modalidad híbrida como la fue el primer semestre del año 2021.

Esto ha perjudicado y beneficiado al alumnado y al docente, pues encontramos diversas opiniones en cuanto a los dos temas anteriormente planteados. Donde los/las profesores/as manifiestan satisfacción e insatisfacción por la implementación, como por ejemplo en la frase de la académica Cari Tusing: “les acomoda a estudiantes y a otros no” o la postura de la académica María Pía Torres, quien se define como “pro-módulo” ya que tiene una visión positiva con respecto a este sistema, sin embargo, sostiene que existe una diferencia entre los cursos del primer y segundo módulo. Todo esto debido a lo relacionado con el descanso de los estudiantes y docentes para poder rendir de manera óptima, el problema que ella señala es el hecho de que el tiempo de receso (correspondiente a una semana) que se les otorga a los/las

estudiantes durante esta modalidad no sería suficiente para el alumnado y docentes.

Por otro lado, hay docentes que poseen una percepción negativa, debido al tiempo asignado al curso en términos de semanas dentro del periodo de módulo. Esto se debe a que el proceso se ve interferido y acelerado, impidiendo realizar la retroalimentación correspondiente, la profundización y maduración de contenidos. A su vez un docente indica que el semestre dividido en módulos requiere de un trabajo más personal y de una disciplina implementada de manera regular y diaria para el trabajo.

Por último, al ser el tema de módulos algo que da para hablar debido a la diversidad de opiniones, el docente Jorge Troncoso expresa “No tengo claridad si eso ha sido mejor o peor, de parte de los profesores sienten que lo modular le acomoda en algunos casos, yo creo que hay que interactuar más con los estudiantes, no tenemos un estudio sobre el tema, tengo la sensación de que en algunos casos ha funcionado bien y en otros no”. De todas maneras, el factor estrés ha estado presente en todo semestre de clases a distancia durante este tiempo de pandemia.

Conclusiones

Como finalización de la observación y análisis planteado, como grupo de investigación logramos percibir vía videoconferencia que las entrevistas (las cuales pudieron desarrollarse con total normalidad) con nuestros/as profesores/as fueron amenas y de confianza. De esta manera, nos compartieron parte de la realidad que estos/as viven como docentes de la carrera de Antropología. Esto provocó que pudiéramos plasmar una problemática que se ve hoy en día, su labor como docentes en tiempos de pandemia, donde ellos/as han sido desplazados/as a segundo plano dentro de las flexibilidades de la institución, ya que la preocupación ha estado enfocada principalmente en el alumnado.

De esta línea la mayoría de los/as docentes con quienes conversamos se mostraron agradecidos/as por la invitación a la entrevista, debido a que valoran el interés que como estudiantes presentamos al querer conocer la experiencia de estos en el contexto de clases online. Expresando todo el cansancio y agotamiento que les ha significado esta labor, a lo que se le suma la indiferencia y/o falta de reflexión por parte de los/las estudiantes al no ser conscientes de la carga laboral con las que los/as profesores/as viven cotidianamente.

Sin embargo, también existe una visión positiva sobre el alumnado, pues los/las docentes expresan que este contexto no provocará una falta de competencias debido a que la Antropología es

creativa y esa creatividad hay que mantenerla, haciendo énfasis que el simple hecho de saber sintetizar y aplicar los conceptos es una habilidad que se aprende en el proceso, tanto presencial como virtual.

Con ello, los/as futuros/as Antropólogos/as que actualmente se encuentran en proceso de formación no se verán afectados/as a largo plazo, siempre y cuando quien curse la carrera tenga la motivación de procesar, madurar y profundizar los contenidos y ser constante en sus estudios. Relacionado con esto, podemos enfatizar en cómo las relaciones sociales y humanas que se dan entre los/as docentes y el estudiantado forma parte importante del proceso de formación académica, aspectos que se han perdido debido a la plataforma online.

Así, desde nuestra mirada como estudiantes de Antropología de la UCT creemos que los resultados de nuestra breve investigación etnográfica y las cuestiones dialogadas con nuestros/as profesores/as, nos permiten concluir que la vuelta a la presencialidad será un proceso en conjunto, donde nos adaptaremos de manera conjunta docente-alumnado. Y con esto, hemos logrado observar y comprender la situación de clases online desde otra perspectiva, que de alguna manera nos hace repensar cuestiones frente a nuestra actitud como estudiantes en el proceso de formación académica.

Y, para terminar, consideramos que esta sección llena de risas y agradecimientos mutuos nos da una conexión con los/as profesores/as y cierto asombro en vernos por primera vez, por eso creemos que las instancias de interacción fuera del aula virtual con los/as académicos/as que nos están formando, sería un buen método de unión, pues estos/as desde sus historias orales enfatizan que extrañan la convivencia de la pequeña comunidad del Departamento de Antropología UCT.

Bibliografía

Cea, F. 2020 (8 de junio). Educación online de emergencia: Hablando a pantallas en negro. *CIPER Chile*.

<https://www.ciperchile.cl/2020/06/08/educacion-online-de-emergencia-hablando-a-pantallas-en-negro/>

Murillo, F. y Duk, C. 2020. El Covid-19 y las Brechas Educativas. *Revista latinoamericana de educación inclusiva* 14(1): 11-13.

Experiencias urbanas y movimientos sociales

Juventud y etnografía: representaciones de estilos juveniles en carreras automovilísticas clandestinas en la ciudad de Temuco

Gissela Catril Llancamán y Jorge Fuentealba Saldivia⁵⁴

Resumen⁵⁵: Este trabajo se enmarca en el curso de Taller de Escritura Científica del año 2020 y es una propuesta inicial para repensar los registros y datos etnográficos sobre carreras automovilísticas clandestinas en la ciudad de Temuco registradas en el año 2018, que inicialmente estuvo enfocado hacia las percepciones ante el riesgo de los actores; ahora situándonos desde una antropología de la juventud, en la que se aborda esta actividad como articuladora de la creación de estilos juveniles. Las experiencias y relatos de los jóvenes se desarrollan en el espacio urbano nocturno y a partir de ellas es que se problematizan sus desplazamientos, sus interacciones, actividades focales, intereses grupales, categorías nativas, producción de imágenes y estéticas. Como punto de partida se plantean algunas nociones generales sobre lo que han sido los estudios de la juventud desde la antropología hasta una visión más cercana de inicios de siglo, para proceder a la interpretación de las carreras automovilísticas clandestinas desde esta nueva perspectiva e inserción en el campo de estudio. Para esto se propone una articulación teórica desde las categorías analíticas de *estilos y culturas juveniles* desarrolladas por el antropólogo Carles Feixa.

Palabras clave: Antropología de la juventud, cultura juvenil, etnografía, clandestinidad, Sur de Chile.

Introducción

Algunos de los primeros estudios sobre la juventud en la disciplina antropológica fueron trabajados por Margaret Mead (1928) con adolescentes en Samoa a partir de 1928, pero el término *culturas juveniles* surge posterior a la Segunda Guerra Mundial con estudios de

⁵⁴ Texto elaborado en el curso “Taller de escritura científica” correspondiente al sexto semestre del itinerario curricular.

⁵⁵ Este trabajo tuvo como finalidad, poder reorientar datos etnográficos en función de una nueva articulación teórica con algún autor que pudiera situarnos en una problemática y campo de estudio, en este caso, fue abordado desde una antropología de la juventud de la mano del antropólogo español Carles Feixa.

otro origen. A partir de la segunda mitad del siglo XX los estudios antropológicos se han centrado en las “bandas juveniles”, pero principalmente atendiendo a este fenómeno bajo una perspectiva marginal de sectores populares. Hacia la década del 2000 dentro de este campo de estudio nos encontramos con los trabajos realizados por Carles Feixa ⁵⁶ quien ha buscado redirigir los estudios de la juventud hacia una visión que tenga implicancia, tal como lo explica, en el campo macrosocial, a partir del desarrollo del concepto de culturas juveniles. En una primera aproximación a estos estudios sobre juventudes, el autor propone una clarificación conceptual al respecto, “las culturas juveniles refieren al conjunto de formas de vida y valores, expresadas por colectivos generacionales en respuesta a sus condiciones de existencia social y material” (Feixa 1995: 73). Así también, las culturas juveniles hacen referencia a la manera en que las experiencias sociales son expresadas colectivamente mediante la construcción de *estilo*, siendo esta, según Feixa (1996) la manifestación de aquellos elementos materiales e inmateriales cuya apropiación y representación es reflejada bajo la identidad compartida en grupo.

Nuestro acercamiento etnográfico a este tipo de actividad comenzó mediante la vinculación cotidiana con uno de los jóvenes que ya contaba con más de tres años de antigüedad en este círculo; la comunicación con él nos permitió un acceso a los recintos donde se congregaban quienes dan vida a las carreras clandestinas, pero sobre todo nos abrió el espacio a la comunicación y a transparentar nuestro trabajo a los actores correspondientes. En este marco metodológico, anticipamos que los datos etnográficos con los que contamos para esta reorientación hacia una antropología de la juventud son de carácter limitado⁵⁷, como también la exposición de información referente a las identidades, fotografías o los espacios concretos de la actividad clandestina, son reservados como parte de la negociación ética de la investigación.

A partir de estos antecedentes teóricos, junto a los datos etnográficos de nuestra autoría⁵⁸ es que, pretendemos problematizar las

⁵⁶ Antropólogo de origen catalán que se ha especializado en estudios de la juventud en España y México.

⁵⁷ Contamos con la información de tres entrevistas semiestructuradas.

⁵⁸ El material etnográfico utilizado para la realización de este escrito corresponde a un trabajo desarrollado en el marco del curso Taller de investigación II del año 2018. La versión primera de este trabajo, es decir, toda la recolección y análisis de información fue realizada por cuatro estudiantes de antropología, de los cuales para esta nueva versión, sólo dos de ellos hemos realizado la reorientación del escrito.

representaciones de estilos que construyen jóvenes participantes y conformadores de carreras automovilísticas de carácter clandestino en el espacio urbano de la ciudad de Temuco, dicha experiencia etnográfica se ha enmarcado, a través de este trabajo, en los estudios de la juventud y la cultura juvenil. Bajo estas condiciones el uso del término *estilo* propuesto por Feixa (1999), nos permitirá comprender parcialmente la organización de este grupo de jóvenes. Así los relatos y experiencias etnográficas nos permiten definir y caracterizar lo que Feixa propone como culturas juveniles, posteriormente articular los elementos culturales constitutivos del(os) estilo(s), tales como: a) lenguaje; b) música; c) estética; d) producciones culturales; e) actividades focales.

Consideramos la importancia e interés de abordar el mundo de las carreras automovilistas clandestinas no sólo bajo una mirada subalterna o marginada de la juventud, sino también bajo una visión integradora que nos permita hablar de la clandestinidad⁵⁹ y la juventud en el espacio urbano como manifestación de estilos de vida. Los nombres e identidades de los actores con quienes trabajamos serán tratados de forma anónima, sin dejar de relevar las propias categorías y experiencias que nos fueron proporcionadas.

Representando estilos de vida

Una de las particularidades y posibilidades que nos ofrece la etnografía es poder observar y registrar los espacios en su diversidad dinámica, con las personas que en él transitan. Una de ellas ha sido conocer la ciudad, sus rincones, las calles, las experiencias individuales y colectivas; bajo nuestra perspectiva, una característica primordial es que nos permite conocer el día y la noche como términos e inicios de prácticas sociales, nos referimos a las calles nocturnas de la ciudad de Temuco como posibles puntos de encuentros y conformación de microculturas juveniles, “describe el flujo de significados y valores manejados por pequeños grupos de jóvenes en la vida cotidiana, atendiendo a situaciones locales concretas” (Feixa 1995: 74) siendo en este caso, la pasión por los automóviles, la velocidad y la adrenalina, los elementos que componen la actividad focal principal: el desarrollo de carreras automovilísticas clandestinas, y en entorno a ella una diversidad de prácticas colectivas que otorgan sentido y pertenencia en conformación de estilos.

⁵⁹ Como estudiantes no es nuestra intención generar una idea neutral respecto a las consecuencias negativas que pueden generar este tipo de eventos ilegales, lo que hemos buscado ha sido ampliar las perspectivas respecto a la dinámica interna de quienes dan vida a esta actividad.

Podemos decir que las carreras clandestinas son articuladoras de estilos en los jóvenes que las practican, en este sentido, ser participante de esta actividad no solo refiere al hecho de conducir un automóvil y realizar tal competencia, sino que incluye a quienes observan, acompañan y disfrutan del espectáculo. Nos enfrentamos a la composición de un grupo de jóvenes que a pesar de la diversidad de contextos de origen, se encuentran y relacionan en función de un interés común, en este sentido Feixa (1999) define la cultura juvenil “las experiencias sociales de los jóvenes son expresadas colectivamente mediante la construcción de estilos de vida distintivos, localizados fundamentalmente en el tiempo libre, o en espacios intersticiales de la vida institucional”(p.84), podemos decir que, las experiencias compartidas en esta actividad ilegal corresponden a un tiempo destinado y priorizado por los jóvenes cada semana, en los que se va construyendo un estilo grupal, “el estilo puede definirse como la manifestación simbólica de las culturas juveniles, expresada en un conjunto más o menos coherente de elementos materiales e inmateriales, que los jóvenes consideran representativos de su identidad como grupo” (Feixa 1999: 97). Para este caso no podemos referirnos a la conformación de identidades en un sentido estricto, pero sí de elementos representativos de los intereses particulares por los automóviles y la velocidad. Al enfrentarnos a un grupo de jóvenes -no rígidamente compuesto- que emerge dentro de los sectores urbanos, en términos de Feixa (1995) podemos referirnos a un tipo de *banda*,⁶⁰ grupos subalternos que utilizan el espacio en la construcción de estilos transitorios.

En este sentido la banda sería una forma de microcultura emergente en sectores urbano-populares. Evitando el uso tradicional, asociado a determinadas actividades marginales, el concepto haría referencia a los grupos informales de jóvenes de las clases subalternas localizados (...) Cada banda puede caracterizarse por un determinado estilo, aunque puede ser producto de la mezcla sincrética de varios estilos existentes en su medio social. (Feixa 1995: 74)

Las culturas juveniles tienen una característica heterogénea y dinámica a la vez, esto no es un elemento nuevo en la definición de grupos culturales, pero para el caso de los participantes de carreras clandestinas, fuera de ese ámbito de encuentro, se desenvuelven en rutinas diarias comunes o variadas, no se conocen entre todos los integrantes -aunque progresivamente van adquiriendo y aprendiendo códigos de comunicación- porque todas las semanas existe la posibilidad

⁶⁰ Nos interesa aclarar que el uso de este término, es solo con una finalidad explicativa, para poder comprender la organización interna de esta comunidad de jóvenes, de ninguna manera cerrada o bajo una perspectiva evolucionista.

de integración de nuevos participantes. La edad de los jóvenes transita entre los dieciséis y los treinta años, pero con historias y experiencias de vida totalmente distintas, cada persona trae consigo una serie de gustos y conocimientos técnicos sobre los automóviles, de esta forma interactúan y van entrelazando estilos y gustos; en la voz de Feixa (1999) “las fronteras son laxas” y los intercambios entre los diversos estilos son comúnmente muy numerosos. Los jóvenes no acostumbran a identificarse siempre con un mismo estilo, sino que reciben influencias de varios, y a menudo construyen un *estilo propio*.

El estilo constituye una combinación jerarquizada de elementos culturales de los cuales iremos esclareciendo cada uno de ellos en conjunto con los datos proporcionados por la etnografía; según Feixa son reconocibles cinco elementos culturales: el lenguaje; la música; estética; producciones culturales y actividades focales.

Lenguaje en el mundo de la tuerca

El lenguaje es la capacidad lógica a través de la cual, entre seres humanos, nos comunicamos; nos permite expresar sentimientos, ideas, información, entre otros. Bajo el contexto de la interacción interna de las bandas juveniles, es común el uso de metáforas en la creación de lenguaje, o bien la inversión semántica o el uso de juegos lingüísticos para expresar ideas. En el *mundo de las tuercas*⁶¹ existen ciertas formas de expresión oral que son propias de los sujetos, en su mayoría relacionados con características de los automóviles y sus funciones. Otras son para denominar ciertas actividades que en el campo de la competencia se realizan. Existen ciertas formas de lenguaje que aprehendieron en el mundo social cotidiano (familia, escuela, trabajo, etc.) y otros que, bajo el contexto de carreras clandestinas fueron adquiriendo. Así, un concepto utilizado por muchos de los actores es *pique(s)* (concepto que no es propio de ellos, pero que solo se utiliza en estos contextos) este hace referencia a una carrera entre dos automóviles en donde prueban las capacidades de cada uno (de velocidad, potencia, y otros elementos como el sonido del motor, etc.) en una recta o circuito, el ganador es quien llega primero. El concepto es clave dentro del mundo de las tuercas porque si bien, es el nombre que se le asigna a la competencia, también es ocupado para invitarse entre los actores a realizar esta actividad. De esta manera, identificamos otros conceptos más técnicos que hacen alusión a sus actividades, tales como *movimiento rolling*, *pelar*

⁶¹ Término empleado por los jóvenes para referirse principalmente a la mecánica o las prácticas automovilísticas.

forro, y la utilización de términos que forman parte de un lenguaje informal más común dentro del país, *ir a gamba*, *carretear*. El lenguaje utilizado, refleja las experiencias focales en la vida del grupo que constituyen términos cuyo significado sólo es entendido en el grupo.

Música y adrenalina

La música es un elemento presente en la conducción de un vehículo, quienes conducen incorporan en su desplazamiento de un lugar a otro, canciones a alto volumen, el reggaetón y trap son los géneros musicales presentes, generalmente letras que representan un tipo de masculinidad, deseos, vicios, la noche como protagonista, pero lo principal es que el desplazamiento de un punto de la ciudad a otro significa para los jóvenes *adrenalina*⁶². La velocidad de un vehículo solo puede ser disfrutada acompañada de música que represente un estilo de vida. La música es usada en el marco de la ilegalidad como un medio de autodefinición, para marcar -aunque no rígida- cierta identidad grupal, que se atreve a sobrepasar normas sociales de seguridad, “los esquemas de percepción y del sentir común son reproducidos en la canción. Entre los productos y los receptores se crea una suerte de complicidad, que no hace más que reactualizar la fuerza de “lo real” y legitimar estructuras de significación más profundas de la cultura (...)” (Duschatzky 2006). Otras de las características en el marco de las carreras automovilísticas es que, existen momentos posteriores a la competencia en los que se deriva a fiestas, una discoteca, un pub, pero no se ingresa a esos espacios en concreto, sino que permanecen afuera, en la calle, la razón que manifiestan los actores es que, solo es necesario un espacio donde compartir un cigarro y seguir disfrutando de la noche.

La adrenalina es un punto común para los actores participantes, bajo esta sensación se producen grandes motivaciones y prácticas que hacen fluir la noche específica. Se preguntó a los entrevistados sobre qué sensaciones le producen las carreras, siendo la sensación de adrenalina una de ellas:

Lo que más produce correr es la adrenalina, y a su vez, te dan ganas de seguir y seguir, la sensación de ganar un pique no se compara con nada, pero lo que no cambio es un pique parejo, donde se pelea hasta el final. (entrevista n°1)

⁶² Sensación expresada y compartida por algunos de los participantes respecto a la conducción de un vehículo.

La sensación de adrenalina, satisfacción al ganar y motivación de seguir arreglando los autos para que anden cada vez más fuertes y poder llevar adelante el deporte tuerca. (entrevista n°2).

Estética, motores y llantas

La estética como parte de la manifestación simbólica material de las culturas juveniles da cuenta de la identidad como grupo. Se considera estética a algún elemento que se vincula con lo que, materialmente es bello, (o derivado de la belleza, atractivo, etc.) y ornamental. Dentro del mundo de las carreras clandestinas, los elementos estéticos con que más se identifican los jóvenes están relacionados con lo que se denomina *tunning o tuneo*, es decir a los ajustes, modificaciones e incorporación de algunas piezas de los automóviles para un mejor rendimiento y personalización. De esta manera, se busca que marque la diferencia con vehículos que no pertenecen a círculos de las carreras clandestinas, pero que también dentro del círculo llame la atención y destaque. En el mundo de la tuerca, *tunear* automóviles (que son utilizados para los piques) representa un elemento importante para dar un significado estéticamente a los actores. De igual forma el hecho de modificar algunos accesorios de los vehículos significa darle más potencia, velocidad y seguridad al momento de comenzar la carrera. Esto significa, si es necesario, cambiar motor, llantas, neumáticos, reguladores de presión de bencina, suspensión, filtro de alto flujo, y otros accesorios. El automóvil no solo es un instrumento para realizar los piques, sino que en sí mismo como objeto material y simbólico, representa parte de una competencia por el prestigio, por lo tanto, el integrante del grupo también es respetado a partir de las modificaciones que le pueda hacer a su vehículo, “*los más bacanes*”. Estas manifestaciones estéticas son dinámicas y en algunos casos temporales, quiere decir que, están sujetas a cambios durante el tiempo si se dan las condiciones, económicas, sobre todo, por ejemplo, en caso de choques, o en caso de querer mejorar algunos aspectos del automóvil.

Producciones culturales Nsc pictures & pisteros

Las culturas juveniles manifiestan públicamente sus producciones culturales (graffitis, murales, pinturas, tatuajes, videos, entre otras), siendo una de las finalidades⁶³ promover el diálogo en otras

⁶³ La otra finalidad es invertir la valoración negativa que se asigna socialmente a determinados estilos, convirtiendo el estigma en emblema. (Feixa 1999)

instancias de socialización entre jóvenes y generaciones similares; para el caso de los participantes de las carreras clandestinas es común el uso de las redes sociales (digitales), a partir de medios como páginas de Facebook, Instagram y WhatsApp se generan grupos de información y visibilización, de esta forma se promueve la realización de carreras, la competencia, fechas de encuentro, exposición de autos, etc. Para el caso de esta banda en particular, es posible apreciar que las manifestaciones de producciones culturales no solo es través de un medio de comunicación común, sino que las rutas de ocio (espacios públicos) han sido apropiados y resignificados por la intervención y manifestación por medio de la movilización y competencia de velocidades durante la noche, espacios que durante el día son invisibilizados o tienen otras funciones.

Actividades focales y los piques

La realización de las carreras o “piques” son articuladores del estilo, es el momento o actividad predilecta que motiva a los participantes formar parte de una banda que se hace visible en el espacio urbano, corresponde a la actividad focal “la identificación subculturales se concreta a menudo en la participación en determinados rituales y actividades focales, propias de cada banda o estilo” (Feixa 1999: 103), de la realización de esta práctica también deriva la asistencia a otros puntos de ocio dentro de la ciudad, el consumo de bebidas de distinto tipo y cigarrillos, aunque es necesario esclarecer respecto al consumo de las sustancias mencionadas que estas no son consumidas por los pilotos antes de la realización de las carreras, sino después, por lo general son los acompañantes y copilotos los que consumen a gusto previo y posterior a la actividad focal. Respecto a la centralidad de esta actividad uno de los jóvenes expresa:

Ingresé a este "círculo" por llamarlo así a eso de los 13 o 14 años, todo empieza con el simple gusto a los autos, de primera no es nada más que el típico "oh que lindo el auto", pero con el tiempo se va profundizando más en el tema, ahí es donde entra en juego lo que es motor, como anda cada auto, y las diferencias de cada uno, y a su vez lo que se le podría hacer para que sean más rápidos. (entrevista anónima).

En términos generales las carreras clandestinas *per se* son una forma de representación de estilo. Para comprender la construcción de estilo y su representación en los espacios de socialización de los jóvenes, es atingente el uso del concepto *homología*, al respecto Feixa (1999: 99) define el sentido de su utilización “esto identifica a los miembros de un grupo con objetos particulares que son, o pueden hacerse, homólogos, con sus intereses focales”. Ya lo anunciamos anteriormente, el interés focal en las carreras automovilísticas es un punto clave en la organización grupal, pero a su alrededor circulan otros objetos, artefactos decorativos, gustos musicales, consumos, símbolos, etc, todos estos elementos forman parte de un mismo *universo estilístico* de la microcultura en contextos de la “clandestinidad” y emblemas de la juventud. En términos de la posesión de objetos, ser dueño de un vehículo no es un acto compartido por todos los participantes, pero si algo a lo que la mayoría aspira; incluso los que poseen uno saben que es no basta, ya que parte del estilo que representan también incorpora una dedicación especial a generar modificaciones en la imagen y velocidad.

Lo que genera un *estilo* es la organización activa de objetos con actividades y valores que producen y organizan la originalidad del grupo; durante la realización de los “piques” se establecen algunos acuerdos grupales, como ley general –y de seguridad- ante el anuncio de alguna fiscalización policial que interrumpa las carreras, no importa a cuál vehículo subirse *siempre y cuando no quede nadie abajo*⁶⁴; otras de las actitudes por medio de las cuales se expresan valores de grupo, es que, si alguno de los integrantes choca el vehículo de un compañero, no serán cobrados los daños, *cada quien arregla lo suyo*⁶⁵, y eso se respeta bajo el contexto de huida o desplazamiento de cualquier lugar.

Reflexiones y conclusiones

Pretender adentrarse en el campo de la clandestinidad en el caso de las carreras automovilísticas, implica sobrepasar prejuicios, significa ver más allá de una mera actividad de entretenimiento y de riesgos inminentes, sino que se abren caminos para pensar en las composiciones y motivaciones grupales, tribales; es pensar en una configuración cultural de jóvenes que conocen los espacios que ocupan y transitan, es pensar en generaciones específicas, experiencias que este grupo de jóvenes materializa en espacios de ocio, la calle, locales, y los medios por los cuales se movilizan. El ocio y las rutas por donde deciden recorrer son

⁶⁴ Relatos de entrevistado anónimo.

⁶⁵ Entrevista anónima.

componentes de cultura, por lo tanto, generadores de estilos. Las carreras clandestinas como sus participantes están llenas de imágenes culturales: atributos ideológicos y simbólicos, apropiaciones discursivas y lingüísticas, cuyas características se traducen en la integración de estilos, elementos materiales e inmateriales que se hacen visibles y transportables. Con esta nueva mirada a nuestros datos etnográficos y bajo la perspectiva de las culturas juveniles, consideramos que la ilegalidad presente en estas competencias automovilísticas, es componente de un tipo de estilo dentro de la cultura juvenil, una consecuencia casi inevitable en la pasión por los automóviles y la velocidad; por otro lado, las competencias y demostraciones de habilidades son también símbolos integradores de estilos; las carreras clandestinas nos permiten conocer aspectos de estilos de vida juveniles.

Bibliografía

Duschatzky, S. 2006. Más allá de la escuela: consumo y prácticas juveniles (285-294), en Pérez Olvera, M. (comp.). *Desarrollo de los adolescentes III, Identidad y relaciones sociales*. Aguascalientes: Biblioteca virtual en Adicciones.

Feixa, C. 1994. De las bandas a las culturas juveniles. *Estudios sobre las Culturas Contemporáneas* V(15): 139-170.

Feixa, C. 1995. "Tribus urbanas" & "chavos banda". Las culturas juveniles en Cataluña y México. *Nueva Antropología* XIV(47): 71-93.

Feixa, C. 1996. De las culturas juveniles al estilo. *Nueva Antropología* XV(50): 71-89.

Feixa, C. 1998. En *De jóvenes, bandas y tribus: Antropología de la juventud*. Barcelona: Ariel.

La constitución de la Brigada Cruz Negra como movimiento social de salud en escenarios de “estallido social”. Resumen extendido de una tesis etnográfica de pregrado⁶⁶

Pablo Betancur Alvarado

Resumen: El siguiente resumen extendido nace de la tesis de pregrado para la obtención del grado de Licenciado en Antropología por la Universidad Católica de Temuco, realizada entre los años 2019 y 2021. La tesis se origina, desarrolla y permite discutir los contextos de revuelta social en Chile (y a nivel Latinoamericano) y el posterior contexto de pandemia mundial por el Covid-19. El objetivo de la investigación consistió en dar cuenta de la conformación de una brigada de salud surgida los primeros días de estallido social como una respuesta a los escenarios de violencia policial, hasta los inicios de la pandemia: la Brigada Cruz Negra de Temuco. La metodología se sustentó en un trabajo etnográfico realizado durante siete meses (desde diciembre de 2019 hasta julio de 2020), levantando los resultados a partir del análisis de la observación participante y de la transcripción entrevistas etnográficas en forma de relatos de vida. Los principales resultados dieron cuenta que la relación entre la disputa por las prácticas de salud de las/os brigadistas –miembros de la Brigada Cruz Negra- y la pugna por las representaciones políticas de las/os mismas/os, fue conformando un colectivo con prácticas y discursos unificados que entendí como “movimiento social de salud”, en tanto refiere a su posicionamiento a favor de las manifestaciones y la defensa del cuerpo de las/os manifestantes, presente en contextos de estallido social (octubre de 2019 a marzo de 2020).

Palabras clave: etnografía, brigada de salud, movimiento social de salud, estallido social, Temuco.

⁶⁶ La tesis -defendida el 13 de diciembre de 2021-, no podría haber llegado a puerto sin los aportes de Gonzalo Díaz Crovetto (profesor guía), Cari Tusing (profesora informante), Fabien Le Bonniec (profesor informante), Rodrigo Contreras, Katia Ossandón, y las/os brigadistas de la Cruz Negra.

Entre la salud y la política: planteando una tesis etnográfica

El posicionamiento moral y político de los voluntariados de salud en las sociedades contemporáneas se ha comprendido desde la literatura como “humanitarismo” (Ascoli 1987, Benoist et al. 2000, Gómez y Mielgo 1989, Picas 2001). Tal posicionamiento, expresado sobre todo en el accionar de las Organizaciones No Gubernamentales (ONG) surgidas tras el fin del Estado de Bienestar y el auge del neoliberalismo, refiere, en términos de Didier Fassin (2004, 2010), a un principio moral que, a partir de una ética de la compasión, busca intervenir en los cuerpos sufrientes. En oposición, Fassin (2010) refiere al principio moral de la justicia social, como aquel que cuestiona las desigualdades e injusticias abogando por derechos sociales y económicos, los que con el ascenso del humanitarismo han sido eclipsados.

A pesar de este desbalance entre la razón humanitaria y justicia social (Fassin 2010), según Thompson y Toro (1999), los voluntariados con perspectivas críticas del capitalismo tienen una larga tradición en Latinoamérica. Así, Illanes (2010) y Muñoz (2010) dan cuenta de la presencia de voluntariados de salud con una visión de cambio social desde la segunda mitad del siglo XIX en Chile, presencia que siguió durante todo el siglo XX hasta la dictadura. Posterior a esta, su presencia, aunque persiste, disminuye. De esa forma, tendrían que venir oleadas de movimientos estudiantiles en 2001 (Borri 2016), 2006 (De la Cuadra 2008, Pulgar 2012, Somma y Bargsted 2014) y 2011 (Pulgar 2012, Somma y Bargsted 2014), para que la sociedad nuevamente se politizara (Garretón 2020). Politización que encuentra su punto álgido en el estallido social.

Esta revuelta social, denominada popularmente “estallido social”, supuso, no únicamente la ruptura de la cotidianidad de millones de personas, sino, igualmente, el surgimiento de nuevas formas de vínculo social (Márquez y Hoppe 2021, Sierralta 2020). Formas que refieren a la aparición de múltiples organizaciones (cabildos, asambleas, colectivos, ollas comunes, etc.), dentro de las que se encontraban las “brigadas de salud” como aquellos colectivos encargados de brindar cuidados y protección a manifestantes mediante la atención en salud (Anigstein 2021), agrupaciones que han aparecido en distintos escenarios de revuelta social en el mundo (Weinstein 2015)⁶⁷.

⁶⁷ Según la literatura anglosajona, estas agrupaciones suelen ser denominadas como “street medics” (médicos callejeros o médicos de la calle) (Weinstein 2015).

En este contexto se situó mi investigación, la que consistió en una aproximación etnográfica a la Brigada Cruz Negra, una brigada de salud surgida en Temuco como iniciativa de estudiantes de la Facultad de Medicina de la Universidad de la Frontera (UFRO), y que progresivamente fue perfilándose a favor de las manifestaciones. Advirtiendo esto, la pregunta que guió mi trabajo fue: ¿Cuáles fueron las prácticas de salud y las representaciones políticas de las/os brigadistas de la Brigada Cruz Negra que llevaron a la constitución de esta como un movimiento social de salud durante el estallido social? Esta pregunta se sustentó en la noción de *isomorfismo* de Geertz (2003), respecto a la comprensión de la conformación de un colectivo en tanto estabilidad entre el sistema cultural -expresado en las representaciones políticas de las/os brigadistas- y el sistema social -expresado en las prácticas de salud de las/os brigadistas- de sus miembros. Así, pude dar cuenta de cómo el isomorfismo entre las representaciones políticas y las prácticas de salud de las/os brigadistas, posibilitaron la construcción de la Brigada Cruz Negra como movimiento social de salud.

Sobre el abordaje metodológico, esta tesis se sostuvo en una etnografía realizada entre el 10 de diciembre de 2019 y el 19 de julio de 2020, la que comprendí, para estos fines, como un método de investigación (Hammersley y Atkinson 1994) que permitió aprehender discursos y prácticas de las/os brigadistas por medio de un posicionamiento intelectual y corporal situado espacio-temporalmente (Ortner 2018). La etnografía se dividió en dos etapas. La primera consistió en 28 acercamientos al campo como observador participante (Jociles 2018); mientras que la segunda supuso la realización de 12 entrevistas etnográficas a 10 brigadistas, las que tomaron forma de relatos de vida (Díaz Crovetto 2018, Pujadas 2000).

A continuación, presento una síntesis de los tres capítulos que desarrollaron el argumento de mi etnografía y que permitieron comprender el paso de la Cruz Negra desde un voluntariado humanitario a un movimiento social de salud, a partir de la exposición del ingreso de las/os brigadistas a la Cruz Negra, la organización en salud del colectivo, y la disputa por el posicionamiento político del mismo grupo.

La calle como escenario de despertar y sacrificio

El estallido social llegó a Temuco el 19 de octubre de 2019, día en el que las/os futuros brigadistas salen a las calles a manifestarse. De esa forma, según sus relatos, el estallido social marcó un antes y un después en sus vidas, suponiendo, al mismo tiempo, una explosión de la rabia acumulada por las injusticias y las desigualdades provocadas por el neoliberalismo, y el despertar del pueblo:

“Finalmente el estallido es como un despertar colectivo donde se hicieron presente diferentes demandas desde el pueblo, que venían desde hace mucho tiempo” (Gladys, entrevistada).

“Ha sido algo súper importante porque es el despertar de la gente. Es como todo esto que se venía mencionando hace tanto tiempo, tantos años con la injusticia que hay en Chile, este sistema que nos ha ido precarizando la vida día a día por el crecimiento económico. Por fin la gente se dio cuenta... [...]. Significa para mí el despertar del pueblo en general [...]. Entonces siento que este es un inicio de algo que debería mantenerse en el tiempo, y va a traer cambio a la población en general y a las generaciones futuras. Nosotros quizá no los vamos a ver, pero es súper necesario” (Alexia, entrevistada).

Este despertar, según los relatos, se produjo al participar de las manifestaciones, incorporando las/os brigadistas y las personas que se manifestaban, un pensamiento compartido respecto a las problemáticas del país y un sentimiento profundo de compromiso por transformarlas colectivamente. Así, la calle, y más en particular, salir a ella a manifestarse, implicó el tránsito de una forma de ser y estar a otra, lo que, según la propuesta de los estados transitivos de Turner (1988), permitió comprender el salir a la calle como un rito de pasaje. Este rito de pasaje fue vivido por todas/os las/os brigadistas, según sus relatos.

Junto con la comprensión de la calle como escenario del despertar, otra idea es compartida por las/os brigadistas. Esta es la consideración de la calle como un escenario de sacrificios. Así, las/os brigadistas, al dimensionar que pese a la violencia policial las/os manifestantes seguían manifestándose, reconocen la capacidad de estas/os para hacerle frente a los peligros para el mantenimiento de las manifestaciones, según sus relatos. Este reconocimiento de la capacidad de las/os manifestantes para afrontar los peligros por las manifestaciones, se comprendió como una forma compartida de lidiar riesgos reconocidos (Douglas 1996) que, al exceder la aceptabilidad normalmente legitimada de estos en contextos cotidianos, suponen un sacrificio. Este sacrificio, en términos de Hubert y Mauss (2019), permite consagrar la movilización del pueblo que despertó tras el estallido social, pese a la elevada violencia policial, por medio de la exposición de los cuerpos de las/os manifestantes. De esa forma, para las/os brigadistas ser manifestante equivale a hacer un uso particular del cuerpo (Le

Breton, 2018), siendo este el “soporte expresivo y comunicacional privilegiado de la calle” (Ganter et al. 2017: 97) que posibilita la consagración de las manifestaciones (Hubert y Mauss 2019).

De esa manera, comprendiendo, junto a los relatos, a la calle como el contexto en el que se produjo el despertar y sacrificio del cuerpo, las/os brigadistas deciden ingresar a la Brigada Cruz Negra aludiendo a dos razones. Por una parte, para proteger a las/os manifestantes de la violencia policial. Y por otra, para aportar y ayudar a la lucha del pueblo. El primer argumento se comprende, siguiendo a Fassin (2004, 2010), como muestra de una bio-legitimidad. Esto es, el despliegue de acciones y prácticas fundamentado en un reconocimiento de la vida como un valor superior. Por su parte, la segunda razón se entiende a partir del sentimiento de compromiso que las/os manifestantes dijeron haber experimentado al salir a las calles y sentirse parte del pueblo que se manifestaba, es decir, una fuerza moral capaz de interiorizar una moral compartida al momento de participar de un colectivo (Durkheim 1982). De esa forma, y retomando lo mencionado, el estallido social figura como un evento crítico, en términos de Veena Das, según propone Díaz Crovetto (2015), en la medida que este supuso el despertar del pueblo y el nacimiento de la Brigada Cruz Negra.

La disputa por la salud

Mientras las/os futuras/os brigadistas salen a las calles durante el estallido social, estudiantes de enfermería y medicina de la UFRO se organizan para brindar atención en salud a manifestantes, ubicándose dentro de las instalaciones de la Facultad de Medicina de la misma universidad, ubicada en calle Claro Solar 115, aproximadamente a una cuadra del epicentro recurrente de la protesta. A esta organización ingresarían con el paso de los días las/os brigadistas. Respecto a la misma, en los relatos este primer periodo de la brigada es reconocido como uno en el que la distribución de roles no estaba tan definida, lo que se expresaba a su vez en la inexistencia de un nombre concreto con el que poder denominar a esta primera brigada. No obstante, el rasgo característico de esta, según las/os brigadistas, era la orientación hacia los primeros auxilios. Esta refería a una atención in situ a las personas mancilladas y violentadas en las manifestaciones, a partir de una concepción biomédica de la salud (Arganis 2007, Le Breton 2018, Orteg 2008, Salvador 2012), en la que los cuerpos de las/os manifestantes eran entendidos como objetos a intervenir desde criterios tecno-científicos. Tales consideraciones del cuerpo y la salud son cuestionadas con el ingreso de brigadistas ajenos a la enfermería y la medicina, permitiendo así, mediante conversaciones informales y participación en instancias de

discusión formales (asambleas y reuniones), el surgimiento de distintas áreas de desempeño, denominadas comisiones:

“Con el tiempo empezó a ingresar gente de otras carreras, dando otro tipo de aporte. Eso generó que la brigada creciera en su forma de dar aporte. Ya no solamente era primeros auxilios, sino que también era kine, terapia ocupacional, etc. Y por eso creció, por la diversidad de personas que entraron a ayudar” (Coke, entrevistado).

“Después se amplía el ingreso de gente [...]. Fueron llegando más alumnos de terapia, de las distintas carreras, los kine. Se fue ampliando la oferta de atención. Estaba la sala de los kine [...] ya no solo el tema de la enfermería...el tema médico, sino también la parte de la psicología; los primeros auxilios psicológicos eran también necesarios. Todo eso fue enriqueciendo la atención en salud. Ya no era solamente curar una herida, era mucho más que eso” (Soraya, entrevistada).

Las comisiones se enfocaron en distintos tipos de atención y cuidados hacia las/os manifestantes: primeros auxilios en calle, atención médica dentro de la facultad, atención kinésico-respiratoria, primeros auxilios psicológicos y contención emocional, alimentación en la cocina comunitaria. Esto trajo consigo la diversificación en las prácticas de salud y una transformación en la forma de entender la misma, dando cuenta de la salud como un producto social disputado por agentes que buscan imponer su visión sobre lo que debe ser considerado como un problema sanitario (Bourdieu 2002, Fassin 2004). Al mismo tiempo, la aparición de distintas comisiones condujo a un disciplinamiento de los cuerpos (Foucault 2003) de las/os brigadistas, vinculando cada comisión a unos conocimientos y habilidades específicas, mediante instancias de capacitaciones formales y espontáneas, desplegando las/os brigadistas en su cotidianidad, a partir de lo planteado por Muñiz (2018), una serie de prácticas corporales de normalización. Asimismo, esta relación entre las comisiones y los cuerpos de las/os brigadistas posibilitó, según los relatos, sortear de mejor manera los riesgos reconocidos por las/os brigadistas (Douglas 1996) y a su vez lograr resguardar a las/os manifestantes de la violencia policial.

A principio de enero de 2020, autoridades de la UFRO decide expulsar a la Brigada Cruz Negra de la Facultad de Medicina. Esto hizo reformular la organización de la Cruz Negra, y en particular la continuidad de las comisiones. Así, aunque desaparecieron algunas, de

enero a marzo de 2020 surgieron nuevas comisiones, de las que destaca educación en salud, comisión que tenía como fin capacitar en salud aplicada a la manifestación a manifestantes en sus propios territorios (comunidades, juntas de vecino). Esto hizo comprender a las/os brigadistas como agentes de salud (Ortner 2018), en la medida que fueron capaces de problematizar continuamente lo que se entendía por la misma, así como las áreas de su desempeño según sus posibilidades.

La politización de la Brigada Cruz Negra

En paralelo a la disputa por la salud que pensaban las/os brigadistas que debían entregar a las/os manifestantes, las/os brigadistas discutieron el rol que desempeñaban en las manifestaciones y el estallido social en curso, llegando a la unificación de sus representaciones políticas. En esta discusión, ciertas/os brigadistas emergieron como líderes en tanto sus voces impactaban en mayor medida en las discusiones de la brigada. Estas/os brigadistas las/os comprendí, siguiendo a Deusdab (2003), Emerich (1990) y Weber (1979), como figuras carismáticas, en la medida que, por medio del reconocimiento de ciertas cualidades personales (oratoria, contactos, conocimientos específicos de un tema), ejercieron poder simbólico (Bourdieu 2000) en las/os demás brigadistas, sintetizando el discurso de la brigada.

Sumado a la emergencia de brigadistas carismáticos, las/os brigadas reconocieron una serie de sucesos que fueron definiendo el posicionamiento político de la misma: 1) la violencia sufrida por las/os brigadistas y la aparición de la vocería; 2) la relación con la Cruz Roja y la adquisición de un nombre propio; y 3) la relación con otras brigadas de salud del país. Respecto al primer suceso, una vez que la brigada se asentó en la facultad, fuerzas especiales de carabineros comenzaron a atacarlas/os directamente en la calle y en la facultad, así como a perseguirlas/os fuera de su rol como brigadistas. Este sentimiento compartido de ser personas violentadas les instó a denunciar la violencia policial por medio de la creación de una vocería de la brigada.

El segundo suceso refiere a la interacción de la brigada con la Cruz Roja, que, como entidad encargada de brindar ayuda humanitaria a las víctimas en contextos de conflicto y violencia (Comité Internacional de la Cruz Roja 2020), actuó en los mismos espacios que la primera, siendo muchas veces confundida con esta, según los relatos. Así, la Cruz Roja al no posicionarse y declarar su neutralidad frente a los acontecimientos del país y la violencia policial, suscita en la brigada una necesidad de desmarcarse, autodenominándose así Brigada Cruz Negra, en el que la “cruz” reflejaba la salud y la “negra” simbolizaba el luto por las víctimas del estallido social. Este fenómeno lo comprendí como el

ejercicio de construcción de una identidad, en tanto la interiorización de un nosotros capaz de diferenciarse de un otros (Giménez 2002).

El tercer y último suceso que provocó la politización de la Brigada Cruz Negra, en palabras de las/os brigadistas, devino de la relación que fueron entablando con otras brigadas de salud que surgieron con el estallido social, luego de su participación en el Primer Encuentro Nacional de Salud en la comuna de Recoleta, Santiago, el 15 y 16 de febrero de 2020. Tras este encuentro, la Cruz Negra evidenció que, dentro de todas las diferencias y semejanzas entre ellas, el posicionamiento político frente al estallido social y la violencia policial era el criterio determinante a la hora de encontrar afinidades o descartar relaciones. Esta diferencia entre unas brigadas y otras se entendieron a partir de la diferenciación que realiza Fassin (2010) respecto a la moral humanitaria y la moral de justicia social, comprendiendo que la Cruz Negra había transitado de la primera a la segunda con el paso de los meses, pero conservando aspectos del humanitarismo en tanto defensa de la vida de las/os manifestantes. De esa forma, finalizado el proceso de politización, las/os brigadistas adquieren una visión política única, debido a la conversión de la Brigada Cruz Negra en una comunidad moral capaz de encerrar una moral compartida (Durkheim 1982).

Conclusiones

La conformación de la Brigada Cruz Negra, comprendida a la luz de las nociones de isomorfismo (Geertz 2003), razón humanitaria y justicia social (Fassin 2004), permite dar cuenta que la gestación de la organización como un movimiento social de salud devino de la relación entre las prácticas de salud, como una forma de defender el cuerpo de las/os manifestantes y resistir en conjunto, y la conformación de una identidad colectiva, como una forma de objetivar el posicionamiento político del colectivo a favor de las manifestaciones. Esto, en contextos de estallido social, que, debido a su naturaleza excepcional, posibilitó la destrucción de algunas formas sociales antiguas y la creación de algunas nuevas dinámicas de vínculo social (Sierralta 2020), característica propia de situaciones límite (Pollak 2006) que nos obligan a re-pensar nuestra forma de ser y estar en el mundo, en este caso, en sintonía con las demandas sociales que devienen de una larga tradición en el Chile movilizado.

Referencias bibliográficas

Arganis, E. 2007. Cuando el cuerpo ya no responde. El padecer de una mujer con artritis reumatoide (255-264), en: Muñiz, E. y List, M. (coords.) *Pensar el cuerpo*. México D.F.: Universidad Autónoma Metropolitana.

Ascoli, U. 1987. Estado de bienestar y acción voluntaria. *Revista Española de Investigaciones Sociológicas* 38: 119-162.

Benoist, J., Piquard, B. y Voutira, E. 2000. *La antropología en la ayuda humanitaria*. Bilbao: Universidad de Deusto

Borri, C. 2016. El movimiento estudiantil en Chile (2001-2014). La renovación de la educación como aliciente para el cambio político-social. *Altre Modernità* 4: 141-160.

Bourdieu, P., Chamboredon, J-C. y Passeron, J-C-. 2002. *El oficio del sociólogo. Presupuestos epistemológicos*. Buenos Aires: Siglo XXI.

Bourdieu, P. 2000. Sobre el poder simbólico (63-75), en Gutiérrez, A. (ed). *Intelectuales, política y poder*. Buenos Aires: Eudeba.

Bourdieu, P. 2002. *Campo de poder, campo intelectual*. Buenos Aires: Editorial Montessori.

Comité Internacional de la Cruz Roja. 2020. *Historia del CICR. Comité Internacional de la Cruz Roja*. Disponible en: <https://www.icrc.org/es/historia-del-cicr>.

De la Cuadra, F. 2008. Movimiento estudiantil en Chile: Lucha, participación y democracia. *Revista electrónica SinTesis*. 1-16.

Deusdad, B. 2003. El concepto de liderazgo político carismático: Populismo e identidades. *Opción* 19(41): 9-35.

Díaz Crovetto, G. 2015. Antropología y Catástrofes: intersecciones posibles a partir del caso Chaitén. *Revista Justiça do Direito* 29(1): 131-144.

Díaz Crovetto, G. 2018. Historias de vida, etnografías y globalización: algunos cruces, algunos caminos (75-84), en Díaz Crovetto, G., Binimelis-Espinoza, H. y Pantel, B. (eds.) *Abriendo el diálogo (in)disciplinar. Perspectivas, reflexiones y propuestas desde el sur*. Temuco: Universidad Católica de Temuco.

Douglas, M. 1996. *La aceptabilidad del riesgo según las ciencias sociales*. Barcelona: Paidós

Durkheim, E. 1982. *Las formas elementales de la vida religiosa*. Madrid: Akal.

Emmerich, G. 1990. Dominación, poder, Estado moderno y capitalismo en Max Weber. Una interpretación. *Iztapalapa. Revista de Ciencias Sociales y Humanidades* 19: 93-106.

Fassin, D. 2004. Entre las políticas de lo viviente y las políticas de la vida. Hacia una antropología de la salud. *Revista Colombiana de Antropología* 40: 283-318.

Fassin, D. 2010. El irresistible ascenso del derecho a la vida. Razón humanitaria y justicia social. *Revista de Antropología Social* 19: 191-204.

Foucault, M. 2003. *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión*. Buenos Aires: Siglo XXI

Ganter, R., Vergara, C. y Fuica, I. 2017. Caleidoscópolis: signos de cambio en los repertorios de protestas callejeras en la ciudad de Concepción – Chile. *Universum* 32(2): 81-105.

Garretón, M. 2020. “Chile despertó”: antecedentes y evolución del estallido social en Chile (17-67), en De la Fuente, G., y Mlynarz, D. (eds.) *El pueblo en movimiento. Del malestar al estallido*. Santiago: Catalonia.

Geertz, C. 2003. *La interpretación de las culturas*. Barcelona: Gedisa.

Giménez, G. 2002. Paradigmas de identidad (35-62), en Chihu, A. (coord.) *Sociología de la identidad*. México D.F.: Universidad Autónoma Metropolitana.

Gómez, P. y Mielgo, E. 1989. Voluntariado y Trabajo Social. *Cuadernos de Trabajo Social* 2: 79-87.

Hammersley, M. y Atkinson, P. 1994. *Etnografía. Métodos de investigación*. Barcelona: Paidós.

Harvey, D. 2007. *Breve historia del Neoliberalismo*. Madrid: Ediciones Akal.

Holy, L y Stuchlik, M. 1983. Anthropological data and social reality (5-11), en Holy, L. and Stuchlik, M. (eds.) *Actions, norms and representations. Foundations of anthropological inquiry*. Cambridge: Cambridge University Press.

Hubert, H. y Mauss, M. 2019. *Ensayo sobre la naturaleza y la función del sacrificio*. Buenos Aires: Waldhuter.

Illanes, M. A. 2010. “EN EL NOMBRE DEL PUEBLO, DEL ESTADO Y DE LA CIENCIA, (...)”. *Historia Social de la Salud Pública en Chile 1880/1973*. Santiago: Ministerio de Salud, Chile.

Jociles, M. 2018. La observación participante en el estudio etnográfico de las prácticas sociales. *Revista colombiana de antropología* 54(1): 121-150.

Le Breton, D. 2018. *La sociología del cuerpo*. Madrid: Siruela.

Márquez, F. y Hoppe A. 2021. La revuelta de los insurrectos contra y el abuso y la desigualdad. Las protestas en Santiago de Chile en octubre de 2019. *Antípoda* 44: 197-213.

Mauss, M. 1979. *Sociología y Antropología*. Madrid: Editorial Tecnos.

Muñiz, E. 2018. Prácticas corporales, en Moreno, H. y Alcántara, E. (coords.) *Conceptos claves en los estudios de género*. México D.F.: UNAM/CIEG.

Muñoz, A. 2010. *Voluntariado y juventudes. Observaciones desde los/as jóvenes voluntarios de la ciudad de Santiago*. Santiago: Universidad de Chile.

Ortega, F. 2008. Rehabitar la cotidianidad (15-69), en Ortega, F. (ed.) *Veena Das: Sujetos del dolor, agentes de la dignidad*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia-Pontificia Universidad Católica Javeriana.

Ortner, S. 2018. *Antropología y teoría social. Cultura, poder y agencia*. Buenos Aires: UNSAM.

Picas, J. 2001. *El papel de las organizaciones no gubernamentales y la crisis del desarrollo. Una crítica antropológica a las formas de cooperación*. Tesis doctoral. Barcelona: Universitat de Barcelona.

Pujadas, J. 2000. El método biográfico y los géneros de la memoria. *Revista de antropología social* 9: 127-158.

Pulgar, C. 2012. La revolución en el Chile del 2011 y el movimiento social para la educación. *Centro de estudios de opinión* 24: 1-10.

Pollak, M. 2006. *Memoria, olvido, silencio. La producción social de identidades frente a situaciones límite*. La Plata: Al Margen.

Salvador, P. 2012. La peregrinación de la virgen de Urkupiña: análisis desde la antropología de la salud y la enfermedad. *Diálogo Andino* 39: 23-38.

Sierralta, J. 2020. La ira de la esperanza: la joven insurgencia chilena. *JOVENes. Revista de Estudios sobre Juventud* 35: 49-76.

Somma, N., Bargsted, M. 2014. La autonomización de la protesta en Chile (209-240) en Cox, C. y Castillo, J. (eds.) *Aprendizaje de la ciudadanía. Contextos, experiencias y resultados*. Santiago: PUC.

Turner, V. 1988. *El proceso ritual. Estructura y antiestructura*. Madrid: Taurus.

Weber, M. 1979. *El político y el científico*. Madrid: Alianza.

Weinstein, M. 2015. Sciences for the red zones of neoliberalism.

Cultural Studies of Science Education 10(1): 41-51.

Sobre los autores/as

Valentina Almonacid Marín

Mi nombre es Luisa Valentina Almonacid Marín, nací el 21 de junio del 2000 en la Ciudad de Puerto Montt, oriunda de Isla Huar la que se encuentra ubicada en la comuna de Calbuco, archipiélago del Reloncaví perteneciente a la Región de Los Lagos. A la edad de quince años migré a la Ciudad de Puerto Montt para continuar con mi estudio de enseñanza media ya que en la isla solo cuenta con educación básica; Egresado de cuarto medio el año 2019. En el año 2020 ingresé a la Universidad Católica de Temuco a estudiar la carrera de Antropología, pero debido al contexto pandémico y su modalidad online, tuve que regresar momentáneamente a la Isla a vivir con mi familia.

Ayllalen Alonqueo Riffo

Estudiante de cuarto año de la carrera de Antropología (2020-2024) en la Universidad Católica de Temuco. Sus líneas de interés corresponden a la Antropología de la infancia, estudio de las pautas de crianza, y estudios sobre la teoría del apego, así como también la Antropología de la educación, y económica.

David Belmar Chocano

Es cineasta formado en el Centro de Investigación Cinematográfica de Buenos Aires, y licenciado en Antropología en la Universidad Católica de Temuco. Actualmente es Doctorante en Antropología de la misma casa de estudios.

En el ámbito del cine, ha sido realizador de diversas películas entre documental y ficción enfatizando la representación de procesos políticos recientes en el contexto chileno.

Complementariamente, ha realizado el Diploma superior en Economía Política en CLACSO. Sus líneas de interés son la Antropología Económica con especial énfasis en las transformaciones socioculturales en dinámicas de extractivismo y conflicto político. Además, desarrolla proyectos de investigación y obras audiovisuales vinculando cine, antropología y antropología visual.

Pablo Betancur Alvarado

Antropólogo y Licenciado en Antropología por la Universidad Católica de Temuco (2015-2021). Actualmente se desempeña como administrativo en la Dirección de Vinculación con el Medio de la Facultad de Medicina de la Universidad de La Frontera. Sus líneas de interés son los estudios de las violencias y los sufrimientos desde la

antropología del cuerpo, la antropología política y la antropología médica/de la salud.

Gissela Catril Llancamán

Nació el 26 de enero de 1999 en la ciudad de Temuco, perteneciente al lof Bochoco, Comunidad indígena Pedro Catril, de la comuna de Nueva Imperial. En 2017 inicia sus estudios de Antropología en la Universidad Católica de Temuco y obtiene su título de Antropóloga en 2023 con el Trabajo de Título *“Tradición y cambio en las prácticas medicinales de una machi en el lof Mapu Forowe”*

Miguel Fernández Lizana

Miguel Ignacio Fernández Lizana se formó inicialmente como fotógrafo en su ciudad natal, Puerto Montt. Posteriormente, recibió su licenciatura y magíster en antropología, en la Universidad Católica de Temuco. Sus líneas de investigación e intereses académicos han girado en torno a los estudios sociales de la ciencia, historia de la antropología, metodología de la investigación y análisis de datos, materias que ha trabajado en artículos científicos y congresos académicos.

Jorge Fuentealba Saldivia

Nació el 1 de noviembre de 1998 en Cochrane, Región de Aysén. En 2017 inicia sus estudios de antropología en la Universidad Católica de Temuco obteniendo su título de Antropólogo el año 2023 con el Trabajo de Título *“Transformaciones económicas de las unidades domésticas de Teupa-Chonchi a partir de la llegada de las industrias acuícolas”*

Alejandro Fuentes Peña

Alejandro Fuentes Peña, Magíster en Ciencias Humanas Mención Historia, Universidad de Los Lagos (Osorno, Chile), Licenciado en Antropología, Universidad Católica de Temuco (Temuco, Chile). Mis líneas de investigación están orientadas principalmente al desarrollo de la Antropología en Chile, Historia del pueblo Mapuche y Relaciones Pueblo Mapuche - Estado Chileno. He trabajado en proyectos de investigación, incluyendo FONDECYT (Fondo Nacional de Desarrollo Científico y Tecnológico) y el Fondo Nacional del Desarrollo Cultural y las Artes (FONDART). Correo electrónico: alestebanfuentes@gmail.com.

Valeria Gaete Cornejo

Mari Mari kom pu che, Inche ta Valeria Lorena Gaete Cornejo pigen, nací en septiembre del año 2001 en Santiago de Chile. Cuando tenía ocho años junto con mi familia nos mudamos a las tierras ancestrales de

mi madre, al Wallmapu, ahora vivimos en sector rural cerca de la ciudad de Villarrica. Soy mapuche y pertenezco a la comunidad indígena Juan Quilacán. Terminé mis estudios de Enseñanza Media el año 2019 e ingresé a la Universidad Católica de Temuco el año 2020 en plena pandemia. Soy estudiante de la carrera de Antropología. Formo parte de la Compañía de Teatro de la UCT desde el 2021. Participo en el equipo de estudiantes de acompañamiento Inakejufe. También colaboro como anfitriona dentro de algunos programas de movilidad virtual de la universidad. Tengo el cargo de secretaria del Centro de Estudiantes de Antropología desde el primer semestre del año 2021. Poseo un emprendimiento de artesanía en conjunto con Lilén Gaete llamado Wanglen Artesanía.

Víctor Gutiérrez Elgueta

Antropólogo de la Universidad Católica de Temuco. Oriundo de la comuna de Padre las Casas. Actualmente reside en Temuco. Sus áreas de interés son los estudios de la memoria oral, historias de vida y participación comunitaria. Ha participado en proyectos del área privada y desarrollado labores investigativas vinculadas a la coordinación y ejecución de proyectos socioculturales en estudios para el catastro y caracterización de beneficiarios de predios adquiridos. Se distingue por su habilidad práctica para la resolución de conflictos, manejo audiovisual, respeto a la biodiversidad y conocimientos del área topográfica. Actualmente se encuentra cursando estudios de arqueología en la Universidad Católica de Temuco.

Duban Mardones Ahilla

Estudiante mapuche, nace el año 2000 en la ciudad de Collipulli, Región de la Araucanía. Durante su infancia tuvo una vida intermitente entre el sector rural Caillín y su ciudad natal, en la cual cursó su enseñanza básica y media. En el año 2018 entra a estudiar Antropología en la Universidad Católica de Temuco. Durante el 2021, patrocinado por el Antropólogo Nabil Rodríguez, fue parte del Semillero de Investigadores realizado por la Dirección de Investigación de la Vicerrectoría de Investigación y Posgrado (UCT). Realizó su práctica profesional en el Centro de Estudios Socioculturales de la Universidad Católica de Temuco del cual hoy forma parte. En 2023 obtuvo su título profesional de Antropólogo con el Trabajo de Título *“Del Título de Merced al Título de Dominio: transformaciones económico-políticas de las unidades domésticas en el proceso de neoliberalización en Caillín, Collipulli, Chile”*.

Camilo Mardones Catril

Camilo Mardones Catril, nacido en la ciudad de Temuco, Gulumapu, Wallmapu. Es mapuche, antropólogo y licenciado en Antropología por la Universidad Católica de Temuco. Actualmente se encuentra cursando su segundo año en el programa Magíster en Antropología en la misma casa de estudios, donde es becario. Desde el 2018 al 2023 se desempeñó como coordinador de prácticas profesionales de la carrera de antropología de la Universidad Católica de Temuco, además de apoyar a la gestión institucional de las primeras prácticas profesionales de la carrera de arqueología; actualmente forma parte del equipo de la Dirección de Vinculación con el Medio de la misma Universidad. También se ha desempeñado en varias oportunidades como profesor informante en trabajos de título asociados a memorias de práctica. Desde 2018 ha participado en cursos intensivos e inmersiones lingüísticas para aprender mapuzugun, al alero Mapuzuguletuaiñ Wallmapu mew – Instituto Nacional de La Lengua Mapuche, motivado por la revitalización de la lengua.

Erwin Navarrete Quintana

Estudiante de pregrado en Antropología en la Universidad Católica de Temuco (generación 2020). Antes de comenzar a estudiar antropología trabajé como reponedor, cajero y mesero. Mi motivación principal para ingresar a estudiar antropología en el año 2020 fue mi curiosidad e interés por conocerme a mí mismo, y a la vez el cómo se desarrollan y desenvuelven diversas relaciones e interacciones sociales, procesos en los cuales se interactúa con alguien diferente y diverso en muchos aspectos. En relación a mi trayectoria académica se ha basado en mi participación durante el año 2022 en el Laboratorio de Investigación y desarrollo audiovisual, durante la realización de la Muestra de cine y antropología “Todas las vidas”. Por otra parte, en el marco del curso de Antropología Aplicada tuve la experiencia de vinculación socio-institucional con “Servicio País” en el marco de un trabajo con intenciones de aumentar el turismo en Santa María de Llaima, incentivando también así el comercio local y la identificación y reforzamiento identitario. Mis líneas de intereses se centran actualmente en el poder, la dominación, la política, la vigilancia, la seguridad, el castigo, el riesgo y peligro.

Daniela Ramírez Reyes

Soy estudiante de quinto año de la carrera de Arqueología de la Universidad Católica de Temuco, participo de distintas instancias de diálogo, crítica y debate, sobre todo por mi cargo de Presidenta del Centro de Estudiantes Arqueología en el periodo (2022-2023) y mi rol activo como Feminista. Mis áreas de interés disciplinar e investigativo

son la Arqueología Histórica, Bioarqueología, Arqueología del Género, Gestión del patrimonio y la Arqueología Pública.

Nicolás Ramírez Muñoz

Nicolás Alejandro Ramírez Muñoz, nacido en Pitrufulquen el 10 de junio de 2001. Pase mis años de infancia en el Sector Quinque, a unos 25 minutos de Pitrufulquen hacia Tolten. Me crié en la casa de mis abuelos, teniendo una niñez ligada netamente al campo. Mi vida académica parte en el jardín Angelito en Temuco. Para luego ingresar en primero básico al Colegio Montessori cursando toda la educación básica y media en el mismo. Durante este periodo académicamente tuve un rendimiento promedio. Dentro de mis actividades extraprogramáticas me dediqué a practicar basquetbol desde cuarto básico, llegando a formar parte de la selección del colegio, luego fui seleccionado para integrar parte del equipo de Temuco. Luego de dar la prueba de ingreso a la universidad quedé en la carrera que había escogido y actualmente estoy en el quinto semestre de arqueología.

Javiera Torres Galeas

Estudiante de quinto año, de la carrera de antropología en la Universidad Católica de Temuco. Nacida en Viña del Mar en mayo de 1999, cursó su enseñanza básica y media en esta ciudad, habitando en uno de sus cerros, Reñaca Alto, durante toda su infancia y adolescencia. Al ingresar a la universidad, en el año 2018, se trasladó a Padre las Casas. Este drástico cambio geográfico, y en parte cultural, le trajo nuevas experiencias y vivencias enriquecedoras para su desarrollo disciplinar. El interés por la antropología comienza a mediados de su enseñanza media y se fortalece a lo largo de sus viajes, adquiriendo mayor interés por una antropología ligada al cambio climático y geográfico y la forma en que estos afectan a la sociedad, como en las zonas de sacrificio, por ejemplo.

Sobre los editores

Gonzalo Díaz Crovetto

Licenciado en Antropología por la Universidad de Austral de Chile, Magister y Doctor en Antropología por la Universidad de Brasilia. Desde 2013 se desempeña como académico e investigador del Departamento de Antropología, además integra en calidad de Investigador el Núcleo de Investigación en Estudios Interculturales e Interétnicos de la UC Temuco. Ha editado libros, escrito capítulos de libros, artículos científicos y de divulgación sobre temáticas en torno a la antropología de la globalización, antropología de los desastres y problemáticas antropológicas contemporáneas – entre otros ámbitos de estudio.

Jorge Troncoso Arcos

Licenciado en Antropología por la Universidad de Chile, Magister en Ciencias Sociales Aplicadas por la Universidad de la Frontera, Diplomado en Docencia Universitaria y en Educación Digital para la Docencia Universitaria. Académico del Departamento de Antropología de la Universidad Católica de Temuco desde 2010 en el cual ha ejercido la Jefatura de Carrera en dos periodos (2011-2012 & 2018-2023). Interesado en la investigación sobre la incorporación del humor en el aprendizaje.

Patricio Espinosa Polanco

Antropólogo por la Universidad Católica de Temuco, Magíster en Análisis Sistemico aplicado a la Sociedad por la Universidad de Chile y Doctor en Procesos e Instituciones Políticas por la Universidad Adolfo Ibáñez. Sus principales temas de investigación son la antropología del derecho, propiedad cultural y patrimonialización indígena. Entre sus últimos artículos destacan: "Patrimonialización indígena: observaciones respecto del caso mapuche en Chile" publicado el año 2022 por la revista *Economía y Política*, y "Reconfiguring Sovereignties Through the Law: Indigenous Patrimonialization in the Americas" publicado en 2023 por *Law and Critique*.

El presente libro reúne trabajos de estudiantes y recientes titulados y tituladas de la carrera de antropología de la Universidad Católica de Temuco. Se trata de textos elaborados en el seno del proceso formativo de la disciplina, que ilustran reflexiones e intereses de quienes escriben, y que dan cuenta cómo van adquiriendo la capacidad de comprender antropológicamente la sociedad. El libro, por lo anterior, representa un logro no solo porque en él se refleja la producción intelectual de quienes se han formado en de antropología de la UCT, sino porque además permite constatar la amplitud y los aportes de la antropología que se atestigua en la diversidad de temas con los que aquí el lector podrá encontrarse. Esta experiencia editorial, en la que convergen distintas generaciones de estudiantes y profesionales, es igualmente un estímulo para reflexionar en relación con la práctica docente orientada al aprendizaje del enfoque antropológico.

www.ariadnaediciones.cl

