Cahiers de Psychologie Politique

N° 24 | 2014
numéro 24 - Janvier 2014

Fundamentos y estrategias para la construcción de significados del “lugar mapuche”: un estudio cualitativo

Macarena PÁEZ

Karina REY

Georg UNGER VERGARA

Édition électronique :
URL :
https://cpp.numerev.com/articles/revue-24/1668-fundamentos-y-estrategias-para-la-construccion-de-significados-del-lugar-mapuche-un-estudio-cualitativo
DOI : numerev_844
ISSN : 1776-274X
Date de publication : 15/01/2014

Cette publication est sous licence **CC BY-NC-ND** (Attribution - No commercial - No derivatives).

Pour **citer cette publication** : PÁEZ, M., REY, K., UNGER VERGARA, G. (2014) Fundamentos y estrategias para la construcción de significados del “lugar mapuche”: un estudio cualitativo. *Cahiers de Psychologie Politique*, (24). https://doi.org/10.34745/numerev_844

Mots-clés :

Antecedentes

En Latinoamérica habitan más de 30.000.000 de personas al borde del etnocidio (Fundación Rigoberta Menchú Tum, 2007). Diversos problemas sociopolíticos han arrasado de manera más o menos violenta e invasiva con la cultura local, con lo particular y con las creencias que dibujan las fronteras simbólicas que diferencian a colectivos sociales y lugares antropológicos y los valoran como diferencias propias y críticas (no necesariamente aisladas, fundamentalistas o nacionalistas).

La dominación y "colonización cultural" se manifiesta en diversos ámbitos mediante estrategias lingüísticas, políticas, económicas y culturales.

Si el colonialismo es ya una forma de dominación y opresión, los recursos de la llamada globalización potencian de manera inédita la cultura hegemónica por sobre los conocimientos locales arraigados a una historia y a un "lugar". Se separan las fronteras entre lo deslocalizado, vale decir, de un universo de signos y símbolos transmitidos por los mass media y lo que millones de seres humanos piensan, sienten, desean, imaginan y actúan. (Espín, 2003)

La cotidianeidad, que se desarrolla enraizada a un territorio es una entidad multidimensional resultante de numerosas prácticas y relaciones (Escobar, 2000), y refiere particularmente al estilo de vida de lo que llamamos grupos étnicos. "La globalización - entre otras razones- causa y es causada por la posibilidad de no necesitar un ´lugar´ para identificar y mantener a un pueblo como `este pueblo´" (Espín, 2003, p.175).

Si la cultura es vivida como global y des-territorializada, la identidad inevitablemente, responderá a perspectivas pluripolares y des-territorializadas, "ser ´estos´ ya no implica necesariamente una conexión con un territorio, ni con una etnia, ni siquiera con una historia compartida" (Espin, 2003, p. 176), sino más bien, se experimenta y respira una identidad homogénea desprovista de todo pasado y sentido histórico compartido.

Por otro lado, hay quienes sostienen que América Latina, ha sostenido movimientos de resistencia y rebeldía que dan cuenta de “...la reivindicación de identidades, de la

profunda vocación de autonomía y libertad, de la defensa de una condición humana negada, de mandatos culturales subterráneos que durante la larga etapa de la conquista y la colonización alimentaría las memorias, valores y significados de las clases subordinadas de América Latina y constituyen el sustrato de una cultura popular heterogénea, de múltiples vertientes y amalgamas, que estaba lejos de sentirse expresada en las ideas eurocentristas absorbidas por las capas dominantes de origen blanco". (Argumedo, 2009, p.17)

Frecuentemente estas resistencias están articuladas por movimientos sociales de carácter étnico. El papel de éstos, en la nueva política de la naturaleza, es por una parte buscar estrategias productivas alternativas y al mismo tiempo resistir cultural y políticamente las nuevas formas de la intervención capitalista. Entre estas luchas, destaca la llevada a cabo por el pueblo mapuche en Chile "por la recuperación de tierras".

Los antecedentes aquí expuestos, anclan este estudio en el campo de la Psicología Comunitaria. Esto, toda vez que dicha disciplina tiene una vertiente que intenta indagar en los aspectos que refieren a formas de descolonización y politización de las diferencias culturales, partiendo por la cultura popular. También es relevante atender a la discusión, por cierto inconclusa, que la disciplina ha venido desarrollando junto a otras sobre el concepto y problema de la comunidad y el territorio.

Queremos aportar a ella desde la geografía y la antropología crítica por cuanto la "cuestión mapuche" lo demanda de modo particular.

"Si bien existe un consenso en geografía y en las ciencias sociales sobre

el carácter dinámico y fenomenológico del territorio (Di Méo 1998), son varios los factores – ya sea de índole social, política, económica, indígena o no - que participan en la construcción y transformación de los que se ha llamado en estos últimos años la territorialidad mapuche" (Le Bonniec, 2009, p. 45).

Con el fin de dilucidar cómo es que los informantes mapuches de este estudio construyen el significado de "lugar", es que se ahondará, dentro de un marco investigativo cualitativo, en los fundamentos y en las estrategias utilizadas por ellos para dar sentido a la concepción de "lugar". Esto mediante el rescate de elementos como el conocimiento local, el modelo de mundo y las diferencias cultural-política-económica que componen la organización del pueblo. Los fundamentos, por una parte, serán comprendidos como la base simbólica desde la cual emergen y se construyen los significados que le dan sentido al "lugar". Ellos se encuentran en este contexto investigativo, íntimamente ligados a la cosmovisión de un pueblo. Las estrategias, por su parte, apelan a las acciones que manifiestan los actores colectivos, es decir, a las maneras con las cuales adaptan y readaptan las prácticas cotidianas con las que viven y que se convierten en expresión de su cultura como agentes performativos y propiciadores de la significación del "lugar".

La problematización propuesta en este estudio no es nueva, sino que por el contrario, continua reflexiones, conversaciones y artículos publicados con anterioridad por intelectuales como Arturo Escobar y Enrique Dussel que han introducido el proyecto de la reflexión sobre las consecuencias profundas que tiene el des-dibujamiento del "lugar" en el ímpetu de la globalización y sus consecuencias en la comprensión de la cultura, del conocimiento, la naturaleza y la economía.

La escasa literatura existente en la Psicología Comunitaria que se orienta a la resistencia del "lugar" como práctica identitataria y simbólica de los pueblos, no deja de ser una hecho sorprendente, más aún si se piensa en éstas como raíces de muchas conductas sociales, grupales y/o colectivas, como lo es en el caso del pueblo mapuche, en las cuales podrían encontrar el sustento necesario para sobrevivir, para caracterizarse y encontrar en esa dialéctica continua su espacio en el tiempo.

Fronteras y territorios en disputa

Viejos y nuevos signos y significados acompañan las versiones de la globalización, de la resistencia, de los defensores y detractores del comunitarismo, de la diferencia del Sur, de la diferencia colonial.

Si se realiza una mirada histórica y se concibe la globalización en un sentido amplio de creación de espacios económicos, políticos, sociales y culturales interconectados por la voluntad expansiva de algún centro de poder, ésta parece ser tan antigua como los imperios y sus prácticas de colonización en vistas a establecer precisamente sus respectivos "ordenes". Si en cambio si se toma en un sentido menos amplio al asociarlo directamente con el proceso en cuyo curso debe crearse un mercado mundial como red sin fronteras que impacta de manera global las prácticas y relaciones sociales con un fuerte sentido desterritorializado, entonces la globalización aparece ligada estrechamente con la aparición y expansión del sistema capitalista de la producción en los albores del siglo XVI. (Fornet-Betancourt, 2003)

La industria de la cultura que se asocia a esta producción significa cada vez más la convergencia de símbolos culturales y de formas de vida (Beck, 1998) volviéndose casi imposible pensar la realidad social de otra manera, puesto que todas las "otras realidades" son vistas como opuestas, subordinadas o complementarias al modelo hegemónico y nunca como fuentes de una diferencia significativa.

En lo que refiere a los procesos sociales de alcance planetario asociados, es importante destacar la figura de la re-localización. El “lugar”, la “geografía”, antes delimitado y visualizado de manera clara por sus habitantes, se desdibujan progresivamente en el frenesí de este proceso. Las empresas transnacionales, que producen globalmente, deben desarrollar relaciones locales. Para esto se instalan en territorios, la mayor de las veces sin percatarse de las particularidades presentes en ellos, y extraen recursos naturales, humanos y capital existente, mediante un discurso desarrollista y moderno. (Beck, 1998)

El imperio de la propiedad privada y la revalorización racional - económica de los recursos naturales que, en gran escala, se describen en territorios correspondientes a pueblos sin estados, toma por tanto un sentido político original. En el contexto de la llamada reprimarización de la economía, el creciente interés por la apropiación de los espacios y sus recursos, se acopla a un nuevo estilo ideológico y de desarrollo liberal, aunque, parafraseando a Escobar (2005), "...el desarrollo y la modernidad, con seguridad, fueron siempre inherentemente procesos creadores de desplazamiento" (p.33)

La modernización se asocia a desarraigo, a la pérdida de un sentido de comunidad. Parte de este problema se desplaza a las cuestiones de la identidad.

Contra la individualización, la construcción de la identidad étnica está implicada en un proceso cultural, material y social, en el sentido de que es íntimamente arraigada a un conjunto definido de símbolos, ritos y creaciones discursivas originales que se asimilan y materializan en la praxis y que se describen insertas en un entorno y contexto que es socialmente construido por el grupo.

Para la llamada población “amerindia”, el campo de la "identidad étnica" está íntimamente ligado a un territorio, dado que es desde él, donde se eyectan las tradiciones, rituales festivos y los conocimientos relacionados con la naturaleza, la humanidad y la divinidad que se manifiestan en expresiones culturales. Esto es lo que algunos autores (Guzmán, 2006) denominan "patrimonios culturales" argumentando que la vinculación a un territorio físico los provee de historia e identidad en un proceso en donde las esferas humana y natural tienen existencia dentro de una dialéctica de estimulación recíproca.

La identidad étnica como identidad cultural, al ser una construcción social que se materializa en contextos históricos determinados, es por definición dinámica, cambiante, un proyecto que redefine y se redefine constantemente con y en la acción humana (Tricot, 2008), un proceso contextualizado al mismo tiempo que el escenario donde esa identidad cobra vida y expresión.

El sentido de pertenencia, que caracteriza a la identidad étnica mapuche, esta dado principalmente por dos variables; por la filiación y la herencia genética, y por considerarse diferente a los no - mapuches. “Las diferencias están dadas más por filiación e historia, que por cultura (Saavedra, 2002: 235; citada en Arias, 2006, p.5). Este sentido es materializado y manifestado en la memoria colectiva del pueblo que conlleva el reconocimiento de una historia en común: la de coexistir en una tierra común ancestralmente heredada (Arias, 2006).

Esto es posible conceptualizarlo en lo que Tricott (2008) denomina "emblemas de identidad cultural". Tales emblemas, siguiendo al autor, son utilizados, por el pueblo mapuche, como medios de contraste y diferenciación respecto a sus antagonistas. ,

Desde un punto de vista conflictivo e intergrupal, la diferencia mapuche ha producido

progresivamente un "movimiento basado en el lugar" (Escobar, 2000). El “lugar” refiere al arraigo a un territorio que vincula los sistemas simbólico-culturales y sus relaciones productivas. El movimiento social produce formas de organización a las que se les atribuye un fundamento que es histórico y al mismo tiempo, significativo para la reconstrucción de prácticas cotidianas y el reconocimiento de la localización de la colectividad.

El movimiento mapuche, como movimiento indígena, configura un conjunto de “significados-uso”, los que no pueden ser llevados a comparaciones ni a una homogenización dentro de una esfera de construcciones modernas, ni tampoco pueden ser desvinculadas de un enraizamiento, de los linderos, de la cultura ni del conocimiento local.

La dictadura militar presionó la transición de los títulos territoriales (“colectivos”) a títulos de dominio individuales, y esto trajo consigo una nueva amenaza a los modos organizativos de la nación mapuche. Se generaron motivos que abrieron paso a una confrontación político-simbólica y a un largo ciclo de movilizaciones etnopolíticas (Toledo, 2006) que hasta el día de hoy, se encuentran presentes y colocan en tensión el dibujo del "lugar" que el pueblo ha construido y significado históricamente.

Con el pasar del tiempo la cuestión mapuche se planteó como asunto público a partir de la problemática de las tierras, pero también apuntó al fondo del asunto: la supervivencia del pueblo mapuche. "A partir del reconocimiento de este vínculo primordial con la tierra, se construye un discurso etnopolítico que afirma la condición de pueblo, con unidad, historia, lengua, cultura e identidad étnica propia, reconociendo su estatus de pueblo sometido por un Estado opresor y trazando una perspectiva de autonomía". (Toledo, 2006, p. 85)

De las retóricas comunitarias al lugar

La noción de comunidad es un término occidental que posee variadas connotaciones y usos.

En la literatura es posible encontrar definiciones del término que caracterizan, mediante él, a un conjunto de relaciones y transacciones dadas en un grupo de personas asentadas temporalmente sobre un territorio geográfico determinado, hasta definiciones que resaltan más bien un “sentido de comunidad”, entendiendo por ello "el sentimiento de que uno es parte de una red de relaciones de apoyo mutuo, en las que se puede confiar, el sentimiento de pertenecer a una colectividad mayor.” (Krause, 2007, p.249) dejando excluido elementos como el territorio y la historicidad.

Maritza Montero (2004) manifiesta que el término “comunidad”, refiere a la “la cualidad de común, que pertenece o se extiende a varios; un conjunto de personas de algún pueblo, región o nación, y lo que es disfrutado por varios sin pertenecer a ninguno en particular” (Montero, 2004, p. 95). Acentúa la idea de “*comunidad*” como un

“*sentimiento*” y no como una “*escena o lugar*", y resalta de manera original los *aspectos o procesos psicosociales* de opresión, transformación y liberación que surgen en este contexto de interrelaciones.

Agrega que la noción provoca referencias a “convivir en una determinada vecindad, lo que implica un cierto territorio”. Esto “ha sido, quizás, la característica mínima común a todas nuestras comunidades" (Montero, 2004, p.97)

Para Krause la noción de territorio como arraigo necesario de una comunidad, se ha ido desplazando dada la noción de *redes y agrupaciones de personas que ya no comparten una ubicación geográfica común.* Según Sánchez (2007) este sería un sentido débil de comunidad.

La apuesta de Krause (2007) en el sentido de que "la pertenencia a una comunidad no necesariamente es de por vida, y mucho menos aún se traspasa de generación en generación" (p.250) y, de que por lo mismo las personas pueden participar alternativamente en más de una comunidad es en realidad, causa y efecto de la sociedad y la individualización modernas. Expresa más bien el problema de los discursos de identidad social, del acento en el “nosotros” que también privilegia Montero.

Dos versiones recientes perturban las tradiciones o lecturas modernas o postmodernas, para introducir elementos o acentos originales y comprobados en las prácticas (por ende en los discursos)y que resultan pertinentes para la lectura que practicamos aquí. La primera está representada en la obra de Nikolas Rose que propone atender al uso del constructo de "comunidad" *en términos gubernamentales, donde el apoyo mutuo o sentimiento de un nosotros* representa un modo de gobierno a distancia. En términos biopolíticos hace largo tiempo ya, el lenguaje de la comunidad construye a las comunidades como zonas posibles de ser investigadas, mapeadas, clasificadas y documentadas. Mediante su uso comienza a tomar forma un nuevo método de gobierno. Tal sector, cuyos vectores y fuerzas podrían ser movilizados, alistados, desarrollados en técnicas y programas novedosos, opera por medio de la instrumentalización de lealtades personales y responsabilidades activas convirtiéndose en algo proclamado por los Funcionarios del Desarrollo Comunitario, vigilada por la Policía Comunitaria, custodiada por los Programas de Seguridad Comunitaria y hecha inteligible mediante los Estudios Comunitarios realizados por los sociólogos. (Rose, 2007)

Rose (2007) destaca que la "comunidad" no es simplemente el territorio de gobierno, sino *un medio de gobierno* en el cual los sujetos se mueven por un entorno de redes superpuestas (por la familia, vecindario, comunidad y el propio trabajo) conformando un "territorio a distancia" en el cual se puede intervenir y ejecutar estrategias gubernamentales.

Otra perspectiva que aporta a la comprensión de los significados y aspectos que componen la construcción de comunidad, es la que fundamenta los modelos culturales

“basados en lo lugar” descritos por el antropólogo Arturo Escobar *(2000)*.

Éste autor parte de la premisa de que naturaleza y cultura deben ser estudiados no como entes dados y pre-sociales sino que como constructos sociales. Éste giro permite demostrar, por ejemplo, que “muchas comunidades rurales del tercer mundo, ‘construyen’ la naturaleza de formas impresionantemente diferentes a las formas modernas dominantes” (Escobar, 2000, p. 6). Destacamos así “esquemas nativos complejos” que distan del pensar hegemónico, por la diferencia cultural, política, económica y ecológica que portan.

Los modelos locales de la naturaleza, constituyen una propuesta de entendimiento que incluye un fuerte interés por las cuestiones epistemológicas – que incluye la naturaleza de los dispositivos cognitivos que se encuentran en juego en los modelos culturales del mundo natural- , ya que comprenden mecanismos generales a través de los cuales la naturaleza es aprehendida y construida, y que señalan la particularidad del conocimiento local.

Estos modelos no dependen de la dicotomía naturaleza/sociedad, ni pretenden una diferenciación de las esferas biofísica, humana y el supernatural para el entendimiento de una comunidad, sino que por el contrario, apelan a una continuidad de estas esferas íntimamente arraigas a través de símbolos, rituales y prácticas plasmadas, en especial, en relaciones sociales que también se diferencian del tipo modernos. (Escobar, 2000)

Otro aspecto que se desprende de los modelos locales de la naturaleza alude a que los seres vivos y no vivos, y con frecuencia supernaturales, no son vistos como entes que constituyen dominios distintos y separados, sino que por el contrario se considera que las relaciones sociales abarcan más que a los humanos. Por ejemplo Descola (citado en Escobar, 2000) sostiene que “en tales sociedades de la naturaleza, las plantas, los animales y otras entidades pertenecen a una comunidad socioeconómica, sometida a las mismas reglas que los humanos. (1996:14)” (p.5)

Los modelos de la naturaleza revelan una imagen compleja de la vida social. Evidencian también un arraigo especial de la colectividad a un territorio concebido como una entidad multidimensional que resulta significada a través de muchos tipos de prácticas y relaciones, estableciendo vínculos entre los sistema simbólico / culturales y las relaciones productivas que pueden ser altamente complejas.

El arraigo especial a un territorio, se convierte en un aspecto central puesto que es desde él desde donde se gestan las interacciones simbólicas y prácticas de diversa índole que aportan a la continua construcción y re-construcción de la identidad local, y no a la inversa.

El capitalismo avanzado ha invadido las prácticas basadas en el "lugar" de los modelos locales mediante diversas estrategias de gobierno, de homogenización, de etnocidio y dominación cultural. Por ello numeras colectividades se movilizan por la defensa del “lugar”, entendiendo éste como "una forma de espacio vivido y enraizado y cuya

reapropiación debe ser parte de cualquier agenda política" (Escobar, 2000, p. 13).

Bajo esta mirada, comunidad actúa como un espacio en el cual los grupos mantienen y reproducen los emblemas culturales particulares de cada cultura, así como también actúa como un espacio en el cual la organización social re-significa la influencia que proviene desde el exterior (por ejemplo el Estado chileno), la modifica y articula sus adaptaciones. De esta manera, actúa no solo a nivel nuclear situando las fronteras que definen y diferencian al grupo étnico de otros grupos, ni sólo a nivel identitatario y de significación cultural material e inmaterial, sino que, la comunidad es también el espacio que posibilita el encuentro y ordenamiento del grupo como ente organizado en sus valores, creencias, ejes políticos, y que en palabras de Bello (2004)
"no constituye para los grupos étnicos una forma de cerrarse en sí mismos, sino que es parte de una estrategia incluyente y democrática (De la Peña, 2000) que busca en la comunidad un ´núcleo duro` desde donde dialogar y proponer soluciones a los problemas que los aquejan." (p.109)

Resultados y discusión

Se desplegarán los resultados y hallazgos obtenidos con base a un análisis de contenido de cinco entrevistas a informantes clave, que fueron practicadas entre Julio y Agosto del 2010 en la localidad de Nueva Imperial, región de la Araucanía.

Se orientó la conversación social por medio de tópicos que apuntaban a las siguientes dimensiones del problema:

- Construcción de significados, asociados por los entrevistados al "lugar mapuche"
- Significados asociados a la tierra
- Transformación de las prácticas asociadas tradicionalmente a la transmisión y mantención de la cultura de la nación mapuche
- Fundamentos que sustentan la resistencia basada en el “lugar” del pueblo mapuche

Muestra obtenida: los interlocutores

Nº Entrevistado	Sexo	Edad	Estado Civil	Rol en la organización de la comunidad

Sujeto 1	Masculino	68	Casado	Lonko
Sujeto 2	Masculino	70	Casado	- Participante activo en la organización
Sujeto 3	Masculino	75	Casado	- Participante en la organización
Sujeto 4	Femenino	48	Casada	- Participante activa en la organización - Cargo en la organización del nguillatum
Sujeto 5	Masculino	75	Casado	- Dirigente - Presidente de un club deportivo - Ex docente de Historia

Partimos señalando que "lugar" y "territorio" aparecen como constructos similares para los actores entrevistados. El "lugar" surge como resultado de las significaciones materiales e inmateriales adscritas y construidas porque el territorio es habitado. En este sentido vale lo que afirma Giménez (1996) en el sentido de que un territorio, contra ciertas acepciones clásicas, no es un espacio “virgen”, indiferenciado y “neutral”. (Giménez, 1996) El territorio descrito y vivido por la comunidad mapuche, hace referencia a un espacio geográfico que es construido socialmente y que por ende se compone en la esfera material – inmaterial.

> "... al territorio nosotros le llamamos territorio lofmapu que se compone de varias comunidades, comunidades porque cada comunidad tiene **su Lonko, tiene su Cacique**, tiene **su Machi, su rehue**, su... su... su cuánto se llama, su espacio donde hacen su sus bailes, sus nguillatunes,"(Sujeto 4)

Uno de los elementos constituyente de un "lugar" hace referencia a los significados asociados a la "tierra". Sobre ésta emergen categorías que destacan la esfera simbólica espiritual que fundamenta el "ser mapuche". Es decir, la "tierra" es reconocida como un componente material – físico que posibilita la gestación de los aspectos vitales e identitarios que dan origen a "lo mapuche" y que se corresponde con el lenguaje que, etimológicamente, define a la nación como a la "gente de tierra". La Tierra es entendida como un elemento vital y a la vez como una totalidad. En esta perspectiva no hay una relación de dominación con la tierra y la naturaleza. Muy por el contrario, predomina una relación fraternal de respeto y devoción.

> "Da comida, nace la persona eh, nace de una mujer y si no tuviera madre la leche de donde la saca, eh la tierra le produce la leche que le saca a la mama uno y **por eso es la madre tierra**" (Sujeto 1)

Se infiere que existen dos grandes planos desde los cuales se articulan los fundamentos

del "lugar". Uno de estos planos alude al territorio visto como un espacio geográfico dotado de elementos socio-construidos simbólicamente que lo distingue de otros, visibilizando y ubicando en un tiempo y espacio determinado para quienes lo habitan, mientras que por otro lado, se distingue un plano fundamentado en la cosmovisión del pueblo que actúa redefiniendo la manera de interpretar la realidad social y el plano territorial, mediante un capital simbólico que inunda las prácticas y los sentidos que construyen la cotidianidad.

El territorio, la “nacionalidad”, la “dominación y la resistencia” se interrelacionan toda vez que la ocupación de terrenos y tierras ancestrales afecta la estructura social y las diversas instituciones sociales y su transmisión. El des-dibujamiento del espacio en el cual ancestralmente se reunían las familias impacta en la formación cultural de los más jóvenes quienes, insertos en los condicionamientos de la globalización y enfrentados a las políticas económicas y sociales del Estado y del mercado terminan muchas veces expuestos a los vectores de asimilación sin elementos de contrapeso críticos o materiales efectivos.

Esto es descrito como un fenómeno de "folclorización" cultural.

> “Por ejemplo ahora, en la escuela el we tripantu lo hacen folclorizado, porque claro en toda parte se celebra, pero, si no son hablante no debería ver eso de que los niños lo hagan pero de otra manera.” (Sujeto 1)

Dentro de los cambios descritos en el ámbito de la organización social, tiene gran impacto el fenómeno discursivo del "lenguaje comunitario". El reconocerse habitando en “comunidades” corresponde a una estrategia de mapeo y gobierno social. Es una institucionalidad de carácter público y por lo tanto está soportada por formas jurídicas particulares. Si las agrupaciones mapuches se reconocen como parte de comunidades en sus sistemas de vidas, esto es meramente en un lenguaje de intervención gubernamental, pero no representa, en sentido alguno, un sentimiento identitario, porque la idea de comunidad así gestionada es "*winka*", vale decir extranjera, ajena a sus sistemas organizativos de convivencia y co-existencia.

> "La **comunidad, eso lo inventó el winka** cuando entregaron las tierras no cierto, para las pacificación de la Araucanía " (Sujeto 5)

La colonización de la nación mapuche a través de la retórica comunitaria dice relación con el intento de gestionar su existencia como campesinado, como proletariado agrícola. Es intervención gubernamental para afectar al mapuche tradicionalista y obligarlo a gestionar su vida como un mapuche campesino.

> “(…) para los trabajos, las siembras, un **mapuche campesino** vive de eso,

de sus tierras" (Sujeto 4)

Si uno atiende a los elementos discursivos ya sistematizados, es comprensible, que desde este punto de vista, la "resistencia cultural e identitataria" se presente íntimamente ligada a la defensa de un proyecto arraigado a un “territorio”. El campesino o el burgués requiere tierras para explotar o rentar. El mapuche imagina y significa su territorio como autonomía y desde esta afirmación y proyecto se conforma la resistencia como frontera de carácter histórico – descrito por los informantes como “deuda histórica”- que demarca con mayor fuerza los aspectos que los diferencian de los “otros” (Escobar, 2000). Tal despojo histórico es significado en planos materiales e inmateriales puesto que impactan tanto en la reducción del espacio geográfico como en los símbolos culturales.

En este sentido es también, particularmente el “despojo”, lo que moviliza a los actores mapuches a mantener una defensa del "lugar".

Las prácticas que se asocian a la construcción y transmisión de significados de "lugar", incluyen la celebración de *nguillatun*, la acción social directa y los consejos de los abuelos por la mañana, entre otras. Éstas se encuentran plagadas de simbolismos y tradiciones que “hablan” en todo momento de la expresión intersubjetiva y particular de la cultura local, implicando un territorio que es reconocible en sus fronteras y que propicia la vinculación entre los sistemas simbólico-culturales, las relaciones productivas y la creación de formas de política cultural y ecología política idiosincrásicas. (Escobar, 2000)

Si bien, las prácticas se desarrollan en un tiempo y en un espacio determinado, los fundamentos de éstas residen en tradiciones, mayormente transmitidas de forma oral, que se han manifestado de generación en generación.

> “Es una conversación que se hace bien temprano, no puede ser a medio día, no puede ser en la noche, porque a nosotros los abuelos nos enseñaron que cuando los consejos quedan en la mente, en la mente, en **la memoria** es cuando se le hacen los consejos en el amanecer. Ellos se sientan a con hijos, se toman un mate, un café y los aconsejan” (Sujeto 4)

Tal transmisión es materializada en diversos comportamientos, destacando el hablar *mapudungun* en el hogar y en valorar su carácter de lengua original, que construye performativamente un universo diferencial, desde el que se puede dialogar legítimamente con otro en condiciones de igualdad. Hablamos de un entramado complejo de símbolos y significados que, se convierten en un capital simbólico que posibilita la apertura a un mundo de vivencias que hablan también, en todo momento de la cosmovisión del pueblo.

La forma de transmisión cultural, se vuelve entonces, un proceso local con fuertes

“raíces” que “hablan” del mapuche y de cómo hoy el pueblo inmerso en un contexto global con ciertas representaciones sociales de «cultura», «raza» y «etnicidad» confrontadas, negociadas, producidas o articuladas en un contexto de complejos campos de relaciones trasnacionales (Mato, 1997), se experimenta y defiende.

Desde esta perspectiva, se propone una redefinición tanto en la reflexión como en el material literario que compone las ciencias sociales hegemónicas, particularmente las que desarrollamos en nombre de las comunidades de vida.

Arias, L. (2006). *Identidad étnica y la reproducción cultural - social. El caso de la comunidad indígena mapuche lafkenche Trauco Pitra, Chile*. Obtenida el 27 de Diciembre de 2010 desde: http://www.rimisp.org/getdoc.php?docid=6535

Argumedo, A. (2009). *Los silencios y las voces en América Latina: notas sobre el pensamiento nacional y popular*. Buenos Aires: Colihue

Beck, U. (1998). *¿Qué es globalización? Falacias del globalismo o respuestas a la globalización*. Barcelona: Paidós

Bello, A. (2004). *Etnicidad y ciudadanía en América Latina, la acción colectiva de los pueblos indígenas*. Santiago: CEPAL

Escobar, A. (2000). El lugar de la naturaleza y la naturaleza del lugar: ¿globalización o postdesarrollo?. En: E, Lander (ed.), *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales, perspectivas latinoamericanas* (pp. 83 - 109). Buenos Aires: CLACSO

Escobar, A. (2005). Más allá del tercer mundo: globalidad imperial, colonialidad global y movimientos sociales anti-globalización. En: A. Escobar. *Más allá del tercer mundo. Globalización y diferencia*. (pp. 21-46). Bogotá: ICANH

Espin, O. (2003). La experiencia religiosa en el contexto de la globalización. En: R. Fornet-Bentancourt (ed.), *Resistencia y solidaridad: globalización capitalista y liberación.* (pp. 171 - 187). Madrid: Trotta

Fornet-Betancourt, R. (2003). Para una crítica filosófica de globalización. En: R. Fornet-Bentancourt (ed.), *Resistencia y solidaridad: globalización capitalista y liberación.* (pp. 55-79). Madrid: Trotta

Fundación Rigoberta Menchú Tum. (2007). *Evaluación del Primer Decenio Internacional de los Pueblos Indígenas del Mundo1995-2004*. Extraído el 26 de Diciembre de 2010 desde:http://www.gloobal.net/iepala/gloobal/fichas/ficha.php?entidad=Actividades&id=2423&opcion=descripcion

Gimenez, J. (1996) *Territorio y cultura.* Estudio sobre las culturas contemporáneas, 4. 9 – 30. Extraído el 30 de Diciembre de 2010 desde: http://cenedic2.ucol.mx/culturascontemporaneas/contenidos/territorio_y_cultura.pdf

Guzmán, M. (2006). Biodiversidad y conocimiento local: del discurso a la práctica basada en el territorio. *Revista Espiral, 37,* 145-176. Sept. / Dic. 2006 http://148.202.18.157/sitios/publicacionesite/pperiod/espiral/espiralpdf/espiral37/145-176.pdf

Krause, M. (2007). Hacia un redefinición del concepto de comunidad: Cuatro ejes para un análisis crítico y una propuesta. En: Alfaro, J y Barroeta, H. (editores). *Trayectoria de la psicología comunitaria en Chile*. Universidad de Valparaíso

Le Bonniec, F. (2009). Reconstrucción de la territorialidad Mapuche en el Chile contemporáneo. En J. Calbucura y F. Le Bonniec (ed.), *Territorio y Territorialidad en contexto post-colonial estado de Chile – Nación Mapuche, 30***,** 44-79. Extraído el 13 de Diciembre de 2010 desde: http://www.mapuche.info/mapuint/calbucura090500.pdf

Mato, D. (1997). Culturas Indígenas y populares en tiempos de globalización. Nueva sociedad. 149, 100-113. Extraído el 30 de Diciembre de 2010 desde: http://www.nuso.org/upload/articulos/2595_1.pdf

Montero, M. (2004). Comunidad y sentido de comunidad. En M. Montero *Introducción a la Psicología Comunitaria. Desarrollo, conceptos y procesos*. Buenos Aires: Paidós.

Rose, N. (2007). ¿La muerte de lo social? Re-configuraciòn del territorio de gobierno. *Revista Argentina de Sociología. 5*, 111-150. Extraído el 10 de Julio de 2010 desde: http://www.cps.org.ar/_archivos_descargas/ras/ras_08.pdf

Sánchez-Vidal, A. (2007) *Manual de Psicología Comunitária: Un enfoque integrado*. Madrid: Ediciones Pirámide.

Toledo, V. (2006). *Pueblo Mapuche, derechos colectivos y territorio: desafíos para la sustentabilidad democrática*. Santiago: LOM

Tricot, T. (2008). Identidad y política en el nuevo movimiento mapuche. *Historia Actual Online (HAOL), 15.* 29-50. Extraído el 09 de Julio de 2010 desde: http://www.historia-tual.org/Publicaciones/index.php/haol/article/viewFile/232/220