



UNIVERSIDAD
NACIONAL
AUTÓNOMA DE
NICARAGUA,
MANAGUA
UNAN - MANAGUA

2520
9736
ISSN

RAÍCES

Revista Nicaragüense de Antropología

EDICIÓN N°12

Julio Diciembre 2022

Geografías imaginadas y territorios Índigenas:

El caso de la comunidad Mappuche y Licoqueo (Chile).

ANTROPOLOGÍA RURAL

Geografías imaginadas y territorios indígenas

El caso de la comunidad Mapuche Lincoqueo (Chile).

Recibido: 15-04-2022

Aceptado: 10-08-2022

Imagined geographies and indigenous territories: the case of the Mapuche Lincoqueo community (Chile).

Cristian Padilla Burgos

Investigador Independiente

Universidad de La Frontera, Chile

ID Orcid <https://orcid.org/0000-0003-3075-3428>

cristianpadilla233@gmail.com



Copyright © 2022 UNAN-Managua
Todos los Derechos Reservados.

Resumen

Las concepciones esencialistas de la cultura han sido objeto de extensos cuestionamientos tanto desde la antropología como desde las ciencias sociales, sin embargo, esta tendencia persiste en el imaginario social y político de nuestra disciplina en gran parte del continente. El objetivo de este artículo es problematizar las representaciones esencialistas de los territorios mapuche en el sur de Chile, a partir de lo que Eduard Said llamó “geografía imaginada”. Para este fin, nos preguntamos ¿en qué medida la reflexión de Said sobre el oriente se puede aplicar a nuestras representaciones de las comunidades y la cultura mapuche? ¿Son estas comunidades en la actualidad –como en el pasado– una geografía imaginada? El estudio fue de tipo exploratorio, de enfoque cualitativo y se desarrolló a través de un estudio de caso en la comunidad mapuche Lincoqueo, para lo cual se contó con la participación de cinco miembros de la comunidad a través de entrevistas biográficas y en profundidad. Asimismo, también se revisaron archivos históricos. Los resultados muestran que nos hallamos frente a una comunidad indígena “occidentalizada”. Situación que se comprende a la luz de un largo y complejo proceso de reconstrucción identitaria y de relaciones socioculturales, en el que destaca, desde la perspectiva indígena, la construcción de una idea de bienestar asociada al propósito de dejar de ser pobres, y, a la vez, dejar de ser mapuches. El estudio revela la importancia de problematizar y desmitificar ciertos imaginarios que nos habitan, especialmente, en relación con la identidad y la alteridad indígena latinoamericana.

Palabras Claves

Geografía imaginada, mapuche, Chile, territorio indígena, cultura.

Abstract

Essentialist conceptions of culture have been the object of extensive questioning both from anthropology and the social sciences, however, this tendency persists in the social and political imaginary of our discipline in a large part of the continent. The objective of this article is to problematize the essentialist representations of Mapuche territories in southern Chile, based on what Eduard Said called “imagined geography”. To this purpose, we ask to what extent Said’s reflection on the Orient can be applied to our representations of Mapuche communities and culture? Are these communities today -as in the past- an imagined geography? The study was exploratory, qualitative in approach and was developed through a case study in the Mapuche Lincoqueo community, for which five members of the community participated through biographical and in-depth interviews. Likewise, historical archives were also reviewed. The results show that we are faced with a “westernized” indigenous community. This situation can be understood in the light of a long and complex process of identity reconstruction and socio-cultural relations, in which it stands out, from the indigenous perspective, the construction of an welfare idea associated with the purpose of ceasing to be poor and, at the same time, ceasing to be Mapuche stands out. The study reveals the importance of problematizing and demystifying certain imaginaries that inhabit us, especially in relation to Latin American indigenous identity and otherness.

Key Word

imagined geography, Mapuche, Chile, indigenous territory, culture.

Introducción

Desde hace más de 30 años en Chile el pueblo conocido como mapuche –grupo indígena ampliamente mayoritario en el país y en gran parte de Argentina– ha sido objeto de un creciente interés, tanto para el mundo académico como para el Estado, incorporándose además en el imaginario colectivo del país.

En este contexto, y a pesar de que la mayoría de la población mapuche vive en Santiago de Chile (Instituto Nacional de Estadísticas, 2018) en condiciones urbanas y occidentalizadas, persiste en el imaginario nacional una representación de este pueblo relacionada a algunas comunidades mapuche de la IX Región de La Araucanía (al sur del país). Esto debido a que, mayoritariamente, es en este territorio donde sobreviven sus aspectos culturales más característicos (organización social tradicional, idioma, ritos y prácticas culturales, uso de vestimenta tradicional, etc.).

Con todo, las representaciones culturales de este pueblo (promovidas tanto por intelectuales y líderes políticos mapuche), suelen ser presentadas discursivamente a partir de una supuesta conexión entre territorio y cultura, a la que se le une un colectivo de personas y una identidad cultural derivada; estableciendo con esto una equivalencia analítica entre cultura-lugar-grupo-identidad¹ (Rosaldo 1989, en Restrepo, 2019).

En tal sentido, conviene recordar que se han hecho importantes críticas a estas concepciones culturales, especialmente desde la antropología, debido a sus “supuestos esencializantes”; es decir, a causa de concepciones de cultura donde éstas se comprenden “como totalidades integradas, aislables analíticamente, y que pueden ser contrastadas con otras entidades iguales que se corresponden con ciertos lugares y gentes” (Restrepo, 2019, p. 80). Asimismo, también desde la antropología se ha planteado la necesidad de avanzar en investigaciones que indaguen en los significados y valorizaciones que los propios indígenas le asignan a cada territorio –material y/o simbólico–, a partir de sus vivencias, creencias y condiciones de vida específicas (Bello, 2011).

En este contexto, el presente artículo expone una investigación antropológica realizada en 2018 y retomada en el año 2020, que buscó dar cuenta, a grandes rasgos, de la reconstrucción histórica de la Comunidad mapuche Lincoqueo, a partir de dos fuentes principales: 1) los testimonios orales de sus propios miembros, 2) y la revisión de archivos y documentos históricos.

En esta reconstrucción buscamos problematizar lo que Said (2008) llama “geografía imaginada”. Es decir, y partiendo de la afirmación de Said, quien sostiene que lo que hizo occidente (y la ciencia) fue construir una noción de oriente (su alteridad) sin siquiera haber estado allí, nos preguntamos ¿en qué medida esta reflexión se puede aplicar a las comunidades mapuche y sus representaciones? ¿Son estas comunidades en la actualidad –como en el pasado– una geografía imaginada?

Materiales y métodos

Desde un plano epistemológico, se utilizó el paradigma interpretativo en antropología, siguiendo al antropólogo estadounidense Clifford Geertz (2006), se define como un trabajo cuya vocación esencial no consiste en dar respuestas a nuestras preguntas más profundas, sino en “darnos acceso a respuestas dadas por otros” (pág. 40).

El estudio fue de tipo exploratorio y se llevó a cabo a través de un diseño metodológico donde se integraron elementos del estudio de caso, la investigación etnográfica, la antropología de la memoria y la etnohistoria, donde se buscó profundizar en los significados que dan sentido a la existencia de las personas mapuche con la intención de comprenderlos en su especificidad, más que buscar representatividad o generalizaciones (Archenti 2007; Stake 1999).

Para este fin, se realizaron visitas y entrevistas biográficas y en profundidad con cinco miembros de la comunidad Lincoqueo (ubicada a 13 kms. al norte de la ciudad de Nueva Imperial, Región de la Araucanía, Chile) en un periodo de cuatro meses, y, en paralelo, se revisaron documentos históricos en el Archivo Regional de La Araucanía.

De todos los participantes se obtuvo consentimiento informado por escrito, en donde: 1) se autoriza la divulgación de la información con fines exclusivamente académicos, por parte de los participantes, y 2) se garantiza el anonimato y la confidencialidad de los entrevistados, por parte del investigador.

Tabla 1. Lista de participantes

Seudónimo	Edad	Cargo o Asociación	Comunicación/entrevista
Juan	83 años	vecino más longevo de la comunidad Lincoqueo.	Comunicación personal, 4 de agosto de 2018, comunidad Lincoqueo, comunidad de Nueva Imperial.
Carmen	55 años	Candidata a cargo en la directiva de la comunidad	Comunicación personal, 4 de agosto de 2018, comunidad Lincoqueo, comunidad de Nueva Imperial.
Gabriel	50 años	Vecino de la comunidad más Lincoqueo	Comunicación personal, 4 de agosto de 2018, comunidad Lincoqueo, comunidad de Nueva Imperial.
Luis	41 años	Vicepresidente de la comunidad Lincoqueo	Comunicación personal, 4 de agosto de 2018, comunidad Lincoqueo, comunidad de Nueva Imperial.
Marcos	36 años	Vecino de la comunidad Lincoqueo.	Comunicación personal, 4 de agosto de 2018, comunidad Lincoqueo, comunidad de Nueva Imperial.

Fuente: Elaboración propia

Finalmente, los resultados fueron analizados mediante la codificación de categorías emergentes, siguiendo el modelo de Teoría Fundamentada de Strauss y Corbin (2002) en sus facetas abierta y axial, para lo cual se utilizó el software Atlas.ti.

Análisis y discusión de resultados

El análisis de los resultados muestra que nos encontramos ante una comunidad indígena que, si bien a primera vista se nos presenta como mapuche (tanto desde los puntos de vista administrativo como étnico, al menos, lo es), sus particularidades más cotidianas (interacciones, prácticas y sus sistemas de ideas y creencias), en cambio, se nos presentan como características de la sociedad y cultura chilena. Es decir, la comunidad mapuche Lincoqueo es hoy una comunidad “occidentalizada”. Situación que se comprende a la luz de un largo proceso de pérdida de la identidad cultural mapuche e incorporación de la identidad cultural chilena, cuyo desarrollo giró principalmente, desde la perspectiva indígena, en torno a la construcción de una idea de bienestar asociada al propósito de dejar de ser pobres, y, a la vez, dejar de ser mapuches.

Entre los hallazgos más importantes que ayudan a sostener esta conclusión encontramos cuatro hitos o motivos principales, los que presentamos a continuación, a partir de los testimonios y experiencias de los miembros de la Comunidad Lincoqueo.

Territorio local como parte de un proyecto nacional de colonización y construcción del Estado-nación

Según Bengoa (1996) desde el surgimiento del estado chileno a principios de la década de 1820, hasta principios del siglo XX, el centro del debate político chileno acerca de la cuestión indígena estuvo en los asuntos de su rápida integración. En este contexto, el naciente Estado chileno, que había puesto una atención especial al territorio histórico de la Araucanía con el objetivo de ocuparlo y dominarlo definitivamente, realiza este propósito a través de dos procesos o fases: 1) fase de ocupación militar (a cargo del Ejército y la Marina), denominada “Pacificación de La Araucanía”, que se extendió aproximadamente entre 1862 y 1883; y 2) fase de instalación de la burocracia estatal (a cargo de funcionarios del Estado e iniciada con la creación de las provincias de Malleco y Cautín en 1887) cuyo objetivo consistió en el control, la administración y el gobierno de la zona y de sus habitantes (Flores 2019), proceso que se extendió aproximadamente entre 1887 y 1914. Este es el escenario general en que se conforma, en 1889, la Comunidad indígena Lincoqueo.

Según los registros del Archivo Regional de la Araucanía, la Comunidad fue individualizada en el año 1889, en el contexto de la implementación de la mencionada fase de burocracia estatal y la profundización del proceso colonizador en la región, a través del Título de Merced N° 124 del Departamento de Imperial, perteneciente a la Provincia de Cautín.

- **El documento estipula, entre otros asuntos, lo siguiente:**

Considerando 1°. Que con la información rendida se ha justificado la posesión por el tiempo que exige la ley; 2°. Que la Comisión de ha cerciorado que los solicitantes carecen de medio de trabajo; 3°. Que la calidad de suelo es buena i se presta para los cultivos más usados; 4°. Que dado al número de personas de que se compone esta reducción no han podido poseer efectivamente sino la superficie de terreno que se les dona para esta reducción. Teniendo presente los artículos 6° i 7° de la ley de 4 de diciembre de 1866; la comisión de merced a nombre de la República al indígena Lincoqueo i demás personas de su reducción (J. Miguel Varela, 1889).

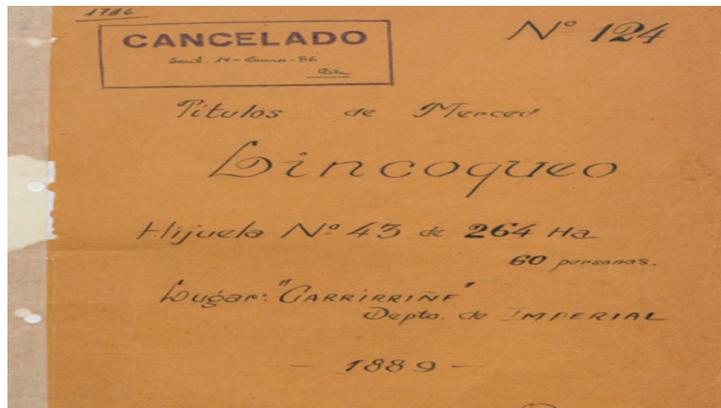


Figura 1. Portada Título de Merced Comunidad Lincoqueo. Archivo Regional de La Araucanía.

El documento menciona, además, que el título de merced incluía la hijuela N° 43, correspondiente a 264 hectáreas, en donde se pudo corroborar la ocupación de 60 personas.

De este modo, la comunidad Lincoqueo formó parte del proyecto de colonización de La Araucanía, cuyo proceso se desarrolló desde lo militar a lo más técnico y en donde el territorio rural de la Araucanía, a grandes rasgos, acabó convirtiéndose en una “ruralidad planificada” (Antivil, 2017, p. 16).

Asimismo, vemos que la expansión de la burocracia estatal constituye un eje central para comprender el contexto en el que se construyeron las actuales identidades territoriales mapuche de La Araucanía. En tal sentido,



mientras chilenos y extranjeros lograron salir adelante con sus distintos trabajos y emprendimientos, los mapuches fueron quedando rezagados en este proceso de expansión, afectados, entre otros aspectos, por la deficiente calidad de las tierras en que fueron instalados; la escasa ayuda estatal que recibieron y también por la enorme brecha educacional y de ingresos que se fue generando con sus nuevos vecinos (González y Bernedo, 2013, pp. 196-197).

Estos últimos puntos son de especial importancia para comprender otros aspectos relacionados a los procesos de construcción de las identidades territoriales mapuche en La Araucanía. Algunos de los cuales revisaremos a continuación.

Influencia del proceso de evangelización y de la instalación de la escuela como nexo impositivo y representativo del ideal civilizatorio occidental.

Luego de obtener el Título de Merced, y en concordancia con la fase de instalación de la burocracia estatal, la construcción de su identidad como comunidad mapuche se fue mezclando con el proceso evangelizador de grupos cristianos. Respecto a este importante tema, un miembro de la comunidad nos relata:

eso se fue perdiendo con el tiempo [costumbres mapuches], porque en las comunidades entro mucho la religión como ustedes saben, entraron mucho. Cuando llegaron los españoles lo primero que hicieron fue eso, vieron que la gente tomaba [bebidas alcohólicas] cuando se celebraba el we tripantu [año nuevo mapuche], se tomaba hasta que algunos se mataban. Eso era una cosa común que había. Entonces llegaron los católicos y vieron que eso no era bueno. Entonces empezaron a convertir, a bautizar, a ponerles nombres y empezaron ayudarlos (Carmen, 55 años).

La entrada de la influencia misionera cristiana en la zona se configuró como una de las primeras formas de interacción permanente entre el mundo chileno y el mapuche. En este sentido, resulta importante que todas las personas con las que hablamos, y que pertenecen a la comunidad Lincoqueo, relataron que sus familias con el tiempo se convirtieron al cristianismo. Ejemplos en este sentido son los siguientes:

Yo soy evangélico, mi familia en su mayoría también lo es. Creemos en el señor Jesucristo, porque la religión mapuche tiene cosas que no me representan. Por ejemplo, la machi cuando hace sus rogativas; o por ejemplo cuando dice que entra en trance para curar a la gente. No sé, para mí eso es del diablo. Porque nosotros creemos en el bien y el mal y la machi, lo que yo he visto, es que es más del diablo (Marcos, 36 años).

aunque yo soy creyente, yo soy católica, yo tengo mi contradicción, pero traro de unir esas dos cosas (Carmen, 55 años).

Junto con esto, la evangelización generalmente venia acompañada de la construcción de colegios e internados para la educación de los niños/as mapuche (Pinto, Casanova y Uribe, 1990; Donoso, 2008). En este contexto, la escuela aparece primero a través del internado en la misión anglicana de Chol Chol y posteriormente a través de la construcción de una escuela en la comunidad, según se nos informó más tarde, alrededor del año 1945:

Los primeros certificados eran de Chol-Chol. Los primeros que vinieron aquí, eran de Gran Bretaña. Y ahí es donde se criaron todos estos viejos [se refiere a sus abuelos/as]. Los pasaban a buscar y los llevaban [al internado] (Carmen, 55 años).

Don Nahuel fue quien reunió a la comunidad para construir un colegio. Esto se hizo con una donación de todos los miembros de la comunidad. Todos aportaron con los materiales, luego hicieron el edificio ellos mismos. Se demoraron como tres años (Gabriel, 50 años).

Resulta importante destacar algunos aspectos de la influencia de los internados y las escuelas en las comunidades mapuche. En este sentido, el antropólogo chileno Andrés Donoso (2008) sostiene que el Estado chileno impuso una visión desarrollista y modernizadora basadas en las

dicotomías entre civilización vs. barbarie e ilustración vs. Ignorancia, al mismo tiempo que mantuvo su posición hegemónica de superioridad intelectual y dominio político, frente a la de grupos étnicos subordinados y sus formas alternativas de construcción de conocimiento indígena. De este modo, la educación recibida por los mapuche, siguiendo una dinámica asimilacionista y de colonización interna de tipo dispositivos disciplinarios, se estableció como una forma de educación para los vencidos.

- **Memoria histórica de discriminación, pobreza y la migración campo-ciudad en busca de trabajo**

Según el relato de algunos entrevistados, diversas formas de discriminación llevaron a muchos mapuche a adaptar –o negar– su identidad indígena con el fin de mitigar experiencias negativas en sus vidas y evitar, en lo posible, que sus hijos e hijas pasaran por experiencias similares. En este sentido, una entrevistada comenta:

Yo no hablo [mapudungún], tampoco lo entiendo, porque mis papas nunca me hablaron. Ellos se conocieron en Santiago se casaron allá y mi papa dijo: “Yo nunca les voy a ensañar”, porque a él lo discriminaron mucho cuando se fue a la ciudad y hablaba el castellano a medias. Entonces dijo “yo no quiero que mis hijos pasen por esto” (Carmen, 55 años).

Respecto a este tema, los estudios de Tomás Guevara a principios del siglo XX pueden ser ilustrativos de algunas de estas problemáticas. Por ejemplo, Guevara (1908) nos cuenta que los colegios en donde los niños mapuche compartían con niños no mapuche, representaban para los primeros un ambiente hostil. El mismo Guevara, refiriéndose a los niños y niñas mapuche, los describe de esta manera:

Se le convierte en blanco de sarcasmos i burlas, i en donde se obra, se siente i se piensa de tan distinto modo que el suyo; se ve aislado, aburrido i en el transcurso de algunos meses piensa en irse (Guevara, 1908, p. 400).

En efecto, son numerosos los textos que abordan las representaciones de ser mapuche a partir de vivencias caracterizadas por estereotipos negativos, tales como: borrachos, violentos, sucios, tontos, terroristas, etc. (Chihuailaf, 2015; Donoso, 2008; Fuente-Alba y Cañete, 2018; Cayuqueo, 2016). En este sentido, el filósofo y antropólogo chileno José Bengoa (2007) sostiene que las categorías estigmatizadas y estigmatizantes sobre el pueblo mapuche se divulgan en la formación escolar chilena principalmente a través de los libros de historia, los que se encargan de acrecentar la diferencia entre la civilización y la “barbarie”, cuestión que también se dio en gran parte de Latinoamérica con sus respectivos pueblos originarios. Dicha repetición, continua Bengoa, fue formando las sensibilidades comunes de la población criolla respecto a las poblaciones indígenas:

El indio es flojo, no sabe trabajar, es borracho, no tiene aspiraciones mayores (...) Esta concepción da permiso moral para la explotación del indio, para quitarle sus tierras, para hacerlo trabajar de sol a sol, en fin, para el trato discriminatorio que ha sido la práctica de las relaciones entre los indígenas, las comunidades y la sociedad criolla (Bengoa, 2007:195).

En este sentido, conviene reflexionar en qué medida la identidad chilena, al igual que en el resto de los países Latinoamericanos, se consolidó a costo de la minimización las raíces indígenas; así como también, en las consecuencias de la predilección por las raíces europeas del conquistador en la conformación de las identidades indígenas del presente.

En otro sentido, la pobreza de las familias de la Comunidad Lincoqueo es descrita por los entrevistados como un problema que obligó a sus miembros, una vez que tenían edad suficiente, a migrar hacia zonas urbanas con el fin de aprender un oficio/trabajo y poder vivir de manera autosuficiente. Un miembro de esta comunidad se refiere a este tema de esta manera:

Aquí había mucha pobreza, mi papá dice que se crió a pie pelao. Con Chiripa. Y así andaban todos. Pero después fácilmente cambiaron. O sea, como ese sufrimiento, no sé, como diciendo yo quiero ser más (...) si incluso mi papá decía “yo no voy a volver más al campo” (Carmen, 55 años).

Este proceso se vivió tanto por hombres como mujeres y representa una experiencia significativa en la vida de las personas. Ya que, además de verse en la obligación de insertarse en un ambiente desconocido y a menudo amenazador, abandonando su lugar de origen y exponiéndose a prácticas de discriminación y racismo, la experiencia de vivir durante décadas en medio de la cultura chilena (ciudades), les permitió apropiarse de muchas de sus prácticas y significados simbólicos, incorporándolos a sus procesos identitarios. En este contexto, es posible apreciar también lo que Flores (2012) llama cambio de algunas pautas culturales, como por ejemplo: la vestimenta. En efecto, el mismo autor refiere que entre los hombres mapuche se fue modificando sus formas de vestir –dejando atrás las vestimentas tradicionales–, para luego observarse el mismo fenómeno en mujeres y niños. Un ejemplo de esto lo encontramos en el relato de una entrevistada, quien sostiene: “Una ya no anda vestida de mapuche; uno ahora anda awinká [occidentalizada] como dice la gente” (Carmen, 55 años).

- **Impacto de los proyectos de desarrollo y otras políticas públicas del Estado de Chile en la comunidad.**

Finalmente, la comunidad Lincoqueo solo se constituye como comunidad indígena oficialmente en el año 2001. El contexto de esta inscripción, como muchas otras comunidades indígenas de la región, gira en torno al lanzamiento por parte del estado de Chile, ese mismo año, del programa Orígenes:

Yo fui quien inscribió a la comunidad en el año 2000 o 2001. Se llama comunidad Lincoqueo, nadie lo había hecho antes. Entonces cuando yo llegué, porque vivía fuera, me junté con el presidente de esa época de la comunidad, y fuimos y la inscribí en la CONADI [Corporación Nacional de Desarrollo Indígena] justo cuando empezó el Programa Orígenes (...) no se podía postular, tenía que estar inscrita. Después de eso postulamos, pero como comunidad, aquí nadie postula solo (Luis, 41 años).



A partir de entonces, y según diversos estudios, se revela que por la condición de ruralidad y el alto nivel de pobreza de los territorios mapuche, un porcentaje relevante de esta población es receptora de programas sociales y participa, de una u otra forma, en la dinámica de interacción con el estado local y nacional; en consecuencia, “la presencia del Estado y de sus políticas públicas, implementadas por programas sociales, son muy relevantes en el contexto local” (De la Maza, 2012, p. 243).

Sostenemos que estos proyectos de desarrollo han mermado la capacidad crítica, política e identitaria de los miembros de la comunidad. En efecto, constatamos que los programas de desarrollo implementados en la comunidad en los últimos 20 años –como el Programa Orígenes o el Programa Chile indígena (dependientes ambos de Corporación Nacional de Desarrollo Indígena (CONADI))–, se presentan como monopolizadores de las relaciones entre la comunidad y los representantes estatales. De este modo, el potencial crítico y la acción política de las personas en esta comunidad, parece ser apaciguado exitosamente a través de una relación mediada por políticas de asistencialismo estatales.

Conclusiones

Retomando las preguntas planteadas en la introducción, pensamos que es posible sostener, en primer lugar, que ciertas representaciones culturales sobre lo mapuche corresponden efectivamente a “geografías imaginadas”. En efecto, los testimonios recogidos en esta investigación no relacionan necesariamente un territorio (comunidad Lincoqueo) con un proceso de identificación étnica y con la práctica de una cultura (mapuche). Esto debido a que las dinámicas socioculturales de los último 150 años en la zona se caracterizan por el encuentro de identidades diversas (mapuche, colonos europeos, colonos chilenos, católicos, anglicanos, etc.). En segundo lugar, hemos visto también que la desterritorialización física no implica automáticamente la desterritorialización en términos simbólicos y subjetivos (Giménez, 1996). Dicho de otra manera, el traslado del territorio de origen no significa necesariamente tampoco (como ocurrió con las personas de la comunidad Lincoqueo en relación de la búsqueda de trabajo), una pérdida total de la referencia simbólica y subjetiva del mismo. Con todo, y siguiendo a Gupta y Ferguson (2008), vemos que esta comunidad, a pesar de preservar aspectos de su cultura en el tiempo, no puede representar esa cultura de manera convincente haciendo solo referencia a su condición de comunidad indígena.

De este modo, pensamos que insistir en un imaginario social y político de “lo mapuche” a partir de una relación necesaria (esencialista) entre cultura y territorio a priori, termina por obstaculizar el estudio y la comprensión de las diversas identidades que conviven en estos espacios, a la vez que favorecen representaciones basadas en un indígena hiper-real (Ramos (2012, 2017) que impide problematizar y desmitificar ciertos imaginarios que aún nos habitan en relación con la identidad y la alteridad indígena latinoamericana.. En cambio, sostenemos la necesidad de un proceso de construcción de conocimiento antropológico relevante que estudie empíricamente cómo determinados grupos humanos, que pueden compartir un mismo origen cultural, manifiestan intereses y experiencias que los llevan por caminos diferentes.

Referencias

- Antivil, W. (2017). Una mirada a la Araucanía: Construcciones territoriales en la colonización chilena en el siglo XIX. *Revista Urbano*, 35, 6-17. <https://doi.org/10.22320/07183607.2017.20.35.01>
- Archenti, N. (2007). Estudio de caso/s. En Marradi, A. Archenti, N. y Piovani, J. (Ed.), *Metodología de las Ciencias Sociales* (pp. 237-246). Buenos Aires: Emecé.
- Bello, Á. (2011). Espacio y territorio en perspectiva antropológica. El caso de los purhépechas de Nurio y Michoacán en México. *CUHSO*, 21(1), 41-60. <https://hdl.handle.net/10925/1598>
- Bengoa, J. (1996). *Historia del pueblo mapuche (Siglo XIX y XX)*. Santiago de Chile: Ediciones Sur.
- Bengoa, J. (2007). *La emergencia indígena en América Latina*. Santiago de Chile: Fondo de Cultura Económica.
- Cayuqueo, P. (2016). *Solo por ser indios y otras crónicas mapuches*. Santiago de Chile: Catalonia.
- Chihuailaf, E. (2015). *Recado confidencial a los chilenos*. Santiago de Chile: Lom.
- De la Maza, F (2012). Construir el estado en el espacio rural e indígena: Un análisis desde la etnografía del estado en La Araucanía, Chile. *Ruris*, 6(2), 239-266. <https://doi.org/10.53000/rr.v6i2.1544>
- Donoso, A. (2008). *Educación y nación al sur de la frontera. Organizaciones mapuche en el umbral de nuestra contemporaneidad, 1880-1930*. Santiago de Chile: Pehuén.
- Flores, J. (2012). La Araucanía y la construcción del sur de Chile, 1880-1950. Turismo y vías de transporte. *Scripta Nova. Revista electrónica de Geografía y Ciencias Sociales*, 16(12). <https://revistes.ub.edu/index.php/ScriptaNova/issue/view/1280>
- Flores, J. (2019). *La construcción del Estado chileno en la Araucanía a través de los papeles del Fondo de Intendencia de Cautín, 1887-1914*. Bajo la Lupa, Subdirección de Investigación, Servicio Nacional del Patrimonio Cultural.
- Fuente-Alba, F. y Cañete, D. (2018). Estigmatización social mapuche en Bio Bio, Chile. La realidad construida por los informativos de TV. Chasqui. *Revista Latinoamericana de Comunicación*, 138, 187-205. <https://revistachasqui.org/index.php/chasqui/article/view/3584>
- Geertz, C. (2006). *La interpretación de las culturas*. Barcelona: Gedisa.
- Giménez, G. (1996). Territorio y cultura. *Revista sobre las Culturas Contemporáneas*, 2(4), 9-30. <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=31600402>

González, J. y Bernedo, P. (2013). Cartografía de la transformación de un territorio: La Araucanía 1852-1887. *Revista de Geografía Norte Grande*, 54, 179-198. <http://dx.doi.org/10.4067/S0718-34022013000100010>

Guevara, T. (1908). La asimilación. En: *Psicología del Pueblo Araucano*. Santiago de Chile: Imprenta Cervantes.

Gupta, A. y Ferguson, J. (2008). Más allá de la “cultura”: Espacio, identidad y las políticas de la diferencia. *Antípoda. Revista de Antropología y Arqueología*, 7, 233-256. <https://doi.org/10.7440/antipoda7.2008.10>

Instituto Nacional de Estadísticas (INE) (2018). Radiografía de género: Pueblos originarios en Chile 2017. Unidad de estudios y estadísticas de género, Instituto nacional de estadísticas, Gobierno de Chile. <https://historico-amu.ine.cl/genero/files/estadisticas/pdf/documentos/radiografia-de-genero-pueblos-originarios-chile2017.pdf>

Ñanculef, J. (2016). *Tayiñ mapuche kimün. Epistemología mapuche - sabiduría y conocimientos*. Santiago de Chile: UChile Indígena.

Pinto, J., Casanova, H. y Uribe, S. (1990). *Misioneros en la Araucanía, 1600-1900: un capítulo de historia fronteriza en Chile*. Temuco: Ediciones Universidad de la Frontera.

Quidel, J. (2019). Kisu ññ Kmun mew wuño Rakizuamelewtuañin “Para volver a pensarnos desde nuestro conocimiento/saberes”. En R. Millamán (Presidencia). X Congreso Chileno de Antropología “Repensando desigualdades y diferencias en la convivencia sociocultural entre distintos”. Congreso llevado a cabo en la Universidad Católica de Temuco, Temuco, Chile.

Quidel, J. (2020). Mundos y epistemologías en resistencias: el caso del Pueblo Mapuche. *CUHSO*, 30(1), 221-232. <https://dx.doi.org/10.7770/2452-610x.2020>

Ramos, A. R. (2017). El giro que no gira o esto no es una pipa. Conferencia presentada en el Simposio “Ontologías y antropología contemporánea”, coordinado por Daniel Ruiz Serna y Carlos Del Cairo, IV Congreso de la Asociación Latinoamericana de Antropología, Bogotá, Colombia.

Ramos, A. R. 2012. The politics of perspectivism. *Annual Review of Anthropology*, (41), 481-494. <https://www.annualreviews.org/doi/abs/10.1146/annurev-anthro-092611-145950>

Restrepo, E. (2019). Artulugios de la cultura: apuntes para una teoría postcultural. En Hall, S., Restrepo, E. & y Del Cairo, C. (Ed.), *Cultura: centralidad, artulugios, etnografía* (pp. 67-105). Bogotá: ACANT.

Said, E. (2008). La geografía imaginada y sus representaciones: orientalizar lo oriental. En *Orientalismo* (pp. 81-109). Barcelona: Debolsillo.

Stake, R. E. (1999). Investigación con estudio de casos. Madrid: Ediciones Morata.

Strauss, A. y Corbin, J. (2002). Bases de la investigación cualitativa. Técnicas y procedimientos para desarrollar la teoría fundamentada. Medellín: Editorial Universidad de Antioquía.

Varela. J. M. (1889). Lincoqueo sobre título de Merced, Departamento de Imperial, 29 de diciembre de 1887. Archivo Regional de la Araucanía (ARA).

Cristian Andrés Padilla Burgos

Licenciado en antropología por la Universidad Católica de Temuco y candidato a Magister en Ciencias Sociales por la Universidad de La Frontera, Chile. TNS en Psicoeducación y Educación Social, Diplomado en Estudios de la Religión, Diplomado en Docencia para la Educación Superior, Diplomado en Educación, Diplomado en Filosofía Moderna y Contemporánea y Diplomado en Filosofía Antigua y Medieval. Ha realizado investigaciones sobre educación en contextos de vulnerabilidad social, filosofía antigua, el fenómeno religioso en el mundo contemporáneo y la construcción de identidades desde una perspectiva antropológica. Sus publicaciones incluyen artículos científicos y capítulos de libros, al igual que presentaciones en congresos nacionales e internacionales.

PERFIL