

RODOLFO EFRAIN ZELADA ARENAS

Rugosidades mapuches en la construcción de lugares contemporáneos

Dissertação de Mestrado

Linha de pesquisa: Métodos e Processos

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Arquitetura e Urbanismo da PUC-Rio como requisito parcial para obtenção do grau de Mestre em Arquitetura.

Orientador: Prof. Fernando Espósito Galarce

Rio de Janeiro Fevereiro de 2019



RODOLFO EFRAIN ZELADA ARENAS

Rugosidades mapuches en la construcción de lugares contemporáneos

Dissertação apresentada como requisito parcial para obtenção do grau de Mestre pelo Programa de Pós-Graduação em Arquitetura da PUC-Rio aprovada pela Comissão Examinadora abaixo

Prof. Fernando Espósito Galarce
Orientador

Departamento de Arquitetura e Urbanismo- PUC-Rio

Prof.Fernando Betim Paes Leme

Departamento de Arquitetura e Urbanismo- PUC-Rio

Prof. Marcos Favero

Departamento de Arquitetura e Urbanismo-PUC-Rio

Profa. Maria Ayara Mendo Perez UFRJ

Rio de Janeiro, 28 de fevereiro de 2019

Todos los derechos reservados. Es prohibida la reproducción total o parcial del trabajo sin la autorización de la universidad, de la autora y del orientador.

Rodolfo Efraín Zelada Arenas

Se graduó en Arquitectura en la Universidad Tecnológica Metropolitana (UTEM- Santiago de Chile) en abril de 2010. Ingresó al programa de Maestría en Arquitectura del Departamento de Arquitectura y Urbanismo en marzo de 2017.

Ficha Catalográfica

Zelada Arenas, Rodolfo Efrain

Rugosidades mapuchesenlaconstrucción de lugarescontemporáneos/ Rodolfo EfrainZelada Arenas ; orientador: Fernando EspósitoGalarce. – 2019.

214 f.: il. color.; 30 cm

Dissertação (mestrado)-Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Departamento de Arquitetura e Urbanismo, 2019.

Inclui bibliografia

1. Arquitetura e Urbanismo – Teses. 2. Regionalismo crítico. 3. Rugosidade. 4. Análise de projeto. Mapuche. 6. Tectônica. 5. EspósitoGalarce, Fernando. II. Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro. Departamento de Arquitetura e Urbanismo. III.

CDD: 720

Agradecimientos

Agradezco a mi familia y a mis amigos en Chile;

A las personas que conocí en este viaje;

A los Marques Miranda por hacerme sentir parte de su familia;

A los compañeros cariocas por haberme recibido con los brazos y el corazón abierto;

A CNPQ y a la PUC-Rio, por los auxilios concedidos, sin los cuales este trabajo no podría haber sido realizado;

A Fernando Betim que estuvo en los primeros pasos de esta investigación;

A Fernando Espósito, que sin él no hubiera llegado hasta este punto. Gracias por el tiempo y por la paciencia;

A Mónica Benicio, por las palabras, las tardes y las risas;

A Jorge y Lorena, por estar siempre presentes;

A Marquinho y Andrea por apoyar siempre;

A los "Lourdes";

A Katherine por la compañía en terreno;

A la comunidad Wallen Mapu, a Hugo y toda su familia;

A Natalia Caniguan y Juana Paillalef por su tiempo;

A Laura, Jimena y Papay Rosa, por compartir su experiencia y su sabiduría.

A Vivian, mi compañera en este viaje, gracias por toda la fuerza y todo el amor; cuya sonrisa espero me acompañe por mucho tiempo;

O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior - Brasil (CAPES) - Código de Financiamento 001

En el fondo de América sin nombre
Estaba Arauco entre las aguas
vertiginosas, apartado
por todo el frío del planeta.
Mirad el gran Sur solitario.
No se ven los ventisqueros
y el vendaval rechazado
por las ásperas araucarias.
No busques bajo el verde espeso
el canto de la alfarería.

Todo es silencio de agua y viento.

Pero en las hojas mira el guerrero. Entre los alerces un grito. Unos ojos de tigre en medio de las alturas de la nieve.

Mira las lanzas descansando. Escucha el susurro del aire atravesado por las flechas. Mira los pechos y las piernas y las cabelleras sombrías brillando a la luz de la luna.

Mira el vacío de los guerreros.

Resumen

Zelada Arenas,Rodolfo; Espósito, Fernando. Rugosidades mapuches en laconstrucción de lugares contemporáneos. Rio de Janeiro, 2019. 183p. Dissertação de Mestrado — Departamento de Arquitetura, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

Los mapuches, civilización indígena del sur de Chile, han tenido históricamente una fuerte relación con el territorio, de ahí su nombre (mapu=tierra, che=hombre): el hombre de la tierra. Ese significado está relacionado directamente al vínculo sagrado que su cultura tiene con la naturaleza. Existe una relación afectiva con el entorno, que se desprende de la cosmología mapuche. Para comprender esta problemática en el contexto mapuche desde una perspectiva arquitectónica, la investigación analiza el espacio como el resultado de procesos de acumulación de historias y preexistencias. En palabras de Milton Santos, esos procesos están conformados por elementos que modelan el espacio y el paisaje, actuando como supresión, acumulación y superposición, algo que el autor sintetiza bajo el concepto de "rugosidad". La importancia de explorar estas rugosidades, categorizando los componentes espaciales, tiene relación con la construcción de espacios como revelación material y como valorización de la cultura local. En el análisis la investigación opera también desde la idea de regionalismo crítico framptoniano, donde podemos encontrar una base conceptual que fortalece la valorización del espacio local. En esta discusión, son observados algunos proyectos reconociendo elementos que fueron leídos, interpretados y transferidos desde referencias mapuches que lidian con lo contemporáneo.

El principal caso de estudio fue la Comunidad Meli Foye, conjunto habitacional localizado en la comuna de Huechuraba, Santiago, Chile. Finalmente, la investigación permite observar, a la luz del concepto de rugosidad, una redefinición de los límites del espacio en función de los signos presentes en el espacio habitado, reconfigurando la noción de lugar.

Palabras-clave

Regionalismo crítico; rugosidad; análisis de proyecto; mapuche; tectónica.

Resumo

Os mapuches, civilização indígena do Sul do Chile, tem tido historicamente uma forte relação com o território, daí o seu nome (mapu=terra, che= homem): o homem da terra. Esse significado está relacionado diretamente ao vínculo sagrado que a cultura deles tem com a natureza. Existe uma relação afetiva com o entorno, que se desprende da cosmologia mapuche.Para compreender esta problemática no contexto mapuche desde uma perspectiva arquitetônica, a pesquisa analisa o espaço como resultado de processos de acumulação de histórias e preexistências. Em palavras de Milton Santos, esses processos estão conformados por elementos que modelam o espaço e a paisagem, atuando como supressão, acumulação e superposição, algo que o autor sintetiza sob o conceito de "rugosidade". A importância de explorar estas rugosidades, categorizando os componentes espaciais, tem relação com a forma em que se constroem os espaços, como revelação material e como valorização da cultura local. Na análise, a pesquisa opera também desde a ideia de regionalismo crítico framptoniano, onde podemos achar uma base conceitual que fortalece aquela valorização do espaço local. Nesta discussão, são observados alguns projetos onde se podem reconhecer elementos que foram lidos, interpretados e transferidos desde referências originais e as diferentes estratégias com as que lidam com o contemporâneo.

O principal estudo de caso foi a Comunidade Meli Foye, conjunto habitacional localizada na prefeitura de Huechuraba, Santiago , Chile. Finalmente, a pesquisa permite observar, á luz do conceito de rugosidade, uma redefinição dos limites do espaço em função dos signos presentes no espaço habitado, reconfigurando a noção do lugar.

Palavras-chave

Regionalismo crítico; rugosidade; análise de projeto; mapuche; tectônica.

Abstract

The Mapuches, a indigenous civilization of the south of Chile, have historically had a strong relationship with the territory, hence its name (mapu = earth, che = man): the man of the land. That meaning is directly related to the sacred bond their culture has with nature. There is a strong and sensitive relationship with the environment, which emerges from the Mapuche cosmology. To understand this problem in the Mapuche context from an architectural perspective, the research analyzes space as the result of processes of accumulation of histories and pre-existences. In the words of Milton Santos, these processes are made up of elements that model space and landscape, acting as suppression, accumulation and superposition, something that the author synthesizes under the concept of "rugosity". The importance of exploring these rugosities, categorizing the spatial components, is related to the construction of spaces as a material revelation and as an appreciation of the local culture. In the analysis, the research also operates from the idea of framptonian critical regionalism, where we can find a conceptual basis that strengthens the valorization of the local space. In this discussion, some projects are observed, recognizing elements that were read, interpreted and transferred from original references and the different strategies with which they deal with the contemporary.

The main case study was the Meli Foye Community, a housing complex located in the municipality of Huechuraba, Santiago, Chile. Finally, the investigation allows us to observe, in the light of the concept of roughness, a redefinition of the limits of space according to the signs present in the inhabited space, reconfiguring the notion of place.

Keywords

Critical regionalism; roughness; project analysis; mapuche; tectonics.

Sumario

1. Introducción	16
2. Mapuches: Territorialidad, ritos y contexto	29
2.1. Territorio Mapuche	29
2.1.1. Dinámicas de coexistencias	29
2.1.2. Pacificación de La Araucanía como evento infinito	33
2.2. El Cosmos y el Hábitat Mapuche	39
2.2.1. Naturaleza Simbólica	40
2.2.2. La Ruka: Lugar de lo físico y de lo espiritual	44
2.2.3. Fogón como signo del hogar mapuche	50
2.2.4. Ritos Mapuches	51
2.2.4.1. Nguillatún	52
2.2.4.2. Machitún	55
2.2.4.3. Año Nuevo Mapuche o Wetripantu	56
2.2.4.4. El funeral o awn	57
2.3. Mapuches y contemporaneidad	58
2.3.1. Aproximación al contexto social	58
2.3.2. Reivindicación territorial como conflicto permanente	65
2.3.3. Expresiones mapuches: El Wall Mapu en la sociedad chilena	71
3. Marco Conceptual y Metodología	76
3.1. Regionalismo Crítico como perspectiva de análisis	76
3.2. Rugosidades como forma de análisis temporal	85
3.2.1. Forma y espacio construido	88
3.2.2. Supresión, acumulación y superposición	89
3.3. Tensiones entre rugosidades	94
3.3.1. Rugosidad Natural	95
3.3.2. Rugosidad Cartográfica	96
3.3.3. Rugosidad Tectónica	99
3.3.4. Rugosidad Social	100
3.3.5. Rugosidad Sagrada/ Simbólica	102

3.3.6. Rugosidad Técnica	103
3.4. Metodología	104
3.4.1. Potencial de casos para la discusión	106
3.4.2. Criterios de Selección para Análisis de Proyecto	107
4. Aproximaciones a la construcción del espacio Mapuche	110
4.1. Comunidad Mapuche Wallen Mapu	111
4.2. Centro de Estudios Indígenas e Interculturales CEII	117
4.3. Museo Mapuche de Cañete:	
Ruka Kimv Taiñ Volil Lonko Juan Cayupi Huechicura	121
5. Conjunto Habitación Social Meli Foye:	
Rugosidades mapuches en la ciudad de Santiago	129
5.1. Rugosidad Natural	131
5.2. Rugosidad Cartográfica	135
5.3. Rugosidad Social	141
5.4. Rugosidad Técnica	147
5.5. Rugosidad Tectónica	152
5.6. Rugosidad Sagrada	154
6. Consideraciones Finales	159
7. Referencias bibliográficas	167
8. Anexos	170
8.1. Glosario Mapuche	170
8.2. Mapas	173
8.3. Entrevistas	177
8.3.1. Entrevista Natalia Caliguan	177
8.3.2. Entrevista Juana Paillalef	190
8.3.3. Entrevista a Laura Quiñelén, Jimena Vicuña y Papay Rosa	194
8.4 Cuestionarios	209

Lista de figuras

Figura 1 - Esquema territorial ancestral mapuche	16
Figura 2 - Esquema de la evolución territorial mapuche	17
Figura 3 - Distribución de población mapuche	19
Figura 4 - Representación lucha entre los dioses Xeg Xeg y Kay Kay	39
Figura 5 - Esquema de la concepción espacial vertical41	
Figura 6 - Relaciones horizontales del espacio	43
Figura 7 - Croquis ruka tradicional	45
Figura 8 - Croquis de la composición de la ruka	47
Figura 9 - Croquis de la posición de la ruka dentro del espacio	48
Figura 10 - Croquis Fogón	51
Figura 11 - Imagen ruka en comuna de San Miguel	62
Figura 12 - Imagen Centro de Estudios Indígenas e Interculturales UFRO	62
Figura 13 - Imagen Tanques en la Araucanía	67
Figura 14 - Imagen marcha mapuche en el centro de Santiago	68
Figura 15 - Imagen Sebastián Calfuqueo, artista visual	74
Figura 16 - Esquema. Paralelismo globalización y universalización	77
Figura 17 - Esquema. El Regionalismo Crítico y los elementos que dialogan	80
Figura 18 - Esquema de rugosidades como capas	87
Figura 19 - Esquema de relaciones entre objetos y acciones	91
Figura 20 - Evolución de cartografías en el tiempo sobre un mismo territorio	98
Figura 21 - Imagen detalles constructivos	100
Figura 22 - Esquema Homogeneización versus Regionalismo Crítico	105
Figura 23 - Ubicación y emplazamiento comunidad Wallen Mapu	111
Figura 24 - Entorno Natural. Rugosidad Natural	112
Figura 25 - Imagen ganadería ovina	113
Figura 26 - Viviendas sociales	113
Figura 27 - Viviendas sociales	113
Figura 28 - Croquis cocina y estufa	116
Figura 29 - Emplazamiento CEII	117

Figura 30 - Acceso CEII	118
Figura 31 - CEII y contexto	118
Figura 32 - Imagen detalle vigas CEII	119
Figura 33 - Imagen hall CEII	119
Figura 34 - Imagen emplazamiento	122
Figura 35 - Render Museo Mapuche	122
Figura 36 - Planta General Museo Mapuche	123
Figura 37- Espacio "fogón" de Museo Mapuche	124
Figura 38 - Fotomontaje fogón	125
Figura 39 - Plano museo área exposiciones	125
Figura 40 - Plano Museo área charlas y servicios	126
Figura 41 - Croquis ampliación museo	126
Figura 42 - Croquis Nguillatuhue	127
Figura 43 - Imagen previa a Nguillatún	128
Figura 44 - Imagen aérea conjunto Meli Foye	130
Figura 45 - Croquis acceso a conjunto Meli Foye	130
Figura 46 - Imagen Región Metropolitana	133
Figura 47 - Comuna de Huechuraba1	133
Figura 48 - Imagen cursos de agua. Comuna de Huechuraba	133
Figura 49 - Áreas verdes. Comuna de Huechuraba	134
Figura 50 -Planos de Loteo Proyecto habitacional	137
Figura 51 -Croquis previos de conjuntos habitacionales	138
Figura 52 - Plano conjunto habitacional Meli Foye	140
Figura 53 -Viviendas y su "rewe" en fachada	143
Figura 54 - Imagen Jimena Vicuña	143
Figura 55 - Imagen Papay Rosa y Laura Quiñelén	144
Figura 56 - Imagen Laura Quiñelén visitando a los vecinos	145
Figura 57 - Gráfico de cuestionario, pregunta nº 6. Conjunto Meli Foye	146
Figura 58 - Gráfico de cuestionario, pregunta nº 11. Conjunto Meli Foye	146
Figura 59 - Imagen detalle Pilar	150
Figura 60 - Planta 1er piso vivienda mapuche	151
Figura 61 - Planta 2do piso vivienda mapuche	151
Figura 62 -Imagen la vivienda y el cerro	153
Figura 63 - Imagen viviendas recién entregadas	154

Figura 64 - Habitación social y orientación según cosmovisión mapuche	156
Figura 65 - Orientación de camas	158
Figura 66 - Cultrún	170
Figura 67 -Jugadores de palin	171
Figura 68 -Mapa Territorio mapuche hacia 1540	173
Figura 69 - Mapa Territorio mapuche hacia 1598 y 1604	174
Figura 70 - Mapa Procesos de ocupación del territorio mapuche	175
Figura 71 - Mapa ocupación hispana en el siglo XVII	176
Figura 72 - Autorización de la comunidad DHEGÑ WINKUL	208

Lista de tablas

Tabla 1 - Esquema extremos entre funcionalidad y simbolismos	30
Tabla 2 - Cronología del espacio mapuche en Chile	31
Tabla 3 - Cuadro de distribución de actos rituales	53
Tabla 4 - Cuadro de población por etnias a nivel nacional	59
Tabla 5 - Gráfico de distribución de mapuches por regiones	60
Tabla 6 - Categorías de rugosidad en el análisis espacial	109
Tabla 7 - Ficha técnica Meli Foye	129
Tabla 8 - Especificaciones técnicas resumidas Meli Fove	148

1 INTRODUCCIÓN.

El habitar mapuche no sólo se da una dimensión tangible, pues para ellos, el hombre vive sólo en una de muchas plataformas, el Mapu. Sin embargo, desde este espacio la cultura mapuche se fundamenta en la capacidad de comunicación con otras dimensiones espirituales, construyendo espacios tanto en términos físicos como sociales. Desde ese punto de vista, podemos decir que la construcción del espacio mapuche, no es sólo material, sino también simbólica, ya que son los símbolos el puente para comunicarse con lo espiritual. Como consecuencia de aquello, el territorio gana una importancia fundamental, y es esta relación él lo que ha definido a esta comunidad en todas sus dimensiones. Desde esa concepción, donde el hombre es parte de la tierra, es que el presente trabajo busca analizar el espacio mapuche en el contexto contemporáneo, donde la tierra tiene valor de uso, analizando los espacios como un proceso en donde las herencias temporales definen el espacio presente.



Figura n°1. Esquema territorio ancestral mapuche en el contexto americano. Fuente: Elaboración propia. Área basada en imagen Guía de diseño arquitectónico mapuche.

Los mapuches, cultura indígena que habita en el cono sur del continente, tanto en Argentina como en Chile, desde tiempos ancestrales (figura n°1) son un ejemplo de cómo una cultura logra entender aquella conexión con la naturaleza. Por otro lado, esta cultura es reflejo de aquellos procesos de lucha por la ocupación del espacio y la forma de habitarlo (luchas que se remontan hasta los años de la colonización española, pasando por distintos períodos de conflictos y acuerdos de paz, primero con la corona española y luego con los nuevos estados que se crean a principios del siglo XIX), (figura n° 2).

Los procesos de ocupación han tenido distintos matices, lo que también ha contribuido a que las relaciones que se dan, tanto de uno y otro lado, sean complejas, ya que abordan dimensiones políticas, sociales, culturales y étnicas.

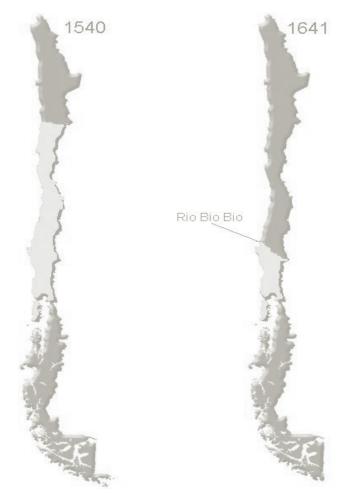


Figura n°2. Evolución territorial mapuche en Chile. Izquierda: Territorio de ocupación mapuche a la llegada de los españoles. Derecha, después de establecer una frontera en el rio Biobío. Fuente: Etnogénesis y Resistencia Mapuche en el período colonial: algunos apuntes críticos. Ortiz, Raúl. p. 7.2008

Para abordar un análisis de la construcción contemporánea, la investigación busca dentro de una dimensión temporal los elementos que dan como resultado el espacio presente.

La tensión entre la cultura local representada por los habitantes de origen indígena y la cultura dominante representada por los chilenos, se encuentra principalmente en la Región de la Araucanía y del Biobío en el sur, lugares donde históricamente han habitado los mapuches desde su origen, y en la Región Metropolitana de Santiago, donde ha migrado casi el 50% de la población, atraídos por los servicios y oportunidades laborales que ofrece la capital del país, (figura n° 3, distribución mapuche). Esto define el recorte físico de la investigación.

Los flujos migratorios entre espacios rurales y urbanos traen consigo diferentes formas de apropiación, que pueden tener características asincrónicas para su entorno, sobre todo en lo que se refiere a ritos y simbolismos.

Las diferencias entre los actores en el espacio se dan desde la concepción misma que tiene cada uno en la forma de entender el entorno, más allá de las técnicas utilizadas para modificar el espacio o el poder que puede ejercer una civilización sobre la otra (chileno sobre mapuche).

Si bien estas formas de apropiación pueden representar un número menor dentro del contexto urbano, si se han transformado en actos que se reconocen de una etnia en específico, y están asociados a otros ritos que tienen relación no sólo a una imagen determinada, sino también a un tipo de estructura social en específico, que trae consigo una historia relevante dentro de la construcción de la sociedad chilena.

Es por ello que de forma transversal durante la investigación se discute la construcción del espacio mapuche desde teorías que nos permitan reconstruir su historia, y por otro lado, revelar su posición en el presente.

Para entender la cultura mapuche se recurre a las investigaciones de José Bengoa, Guillaume Boccara y Sylvia Galindo, quienes han profundizado tanto en la evolución histórica del pueblo mapuche, como en las dinámicas culturales y los procesos políticos que han definido su identidad. Junto con ellos, otros autores, como Sepúlveda, De la Maza, Grebe y Foerster, han desarrollado un trabajo que busca posicionar la narrativa mapuche en un contexto presente. Dentro de esa lógica, también es relevante el trabajo realizado por el gobierno de Chile, con el Informe de la Comisión Histórica y Nuevo Trato con los Pueblos Indígenas, donde se rescata tanto la historia de las comunidades indígenas, así como el reconocimiento de la sociedad desde la multiculturalidad de sus habitantes. En términos teóricos, estos abordajes constituyen la base narrativa dentro de los elementos espaciales.

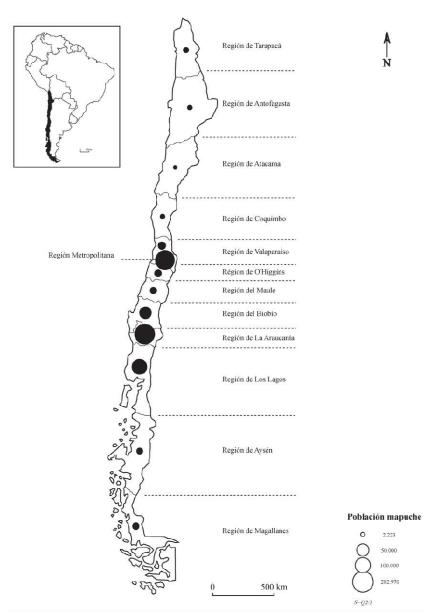


Figura nº 3. Distribución de población mapuche año 2002. Fuente: Sepúlveda y Zúñiga. Revista de Geografía del Norte Grande. 2015, p.132.

En cuanto al espacio, podemos decir que este ha sido objeto de análisis desde diferentes aristas y disciplinas, entre ellas la geografía, la arquitectura y la filosofía. Entre esos abordajes multidisciplinares, las investigaciones de Milton Santos son un referente teórico contribuye al campo de la arquitectura y el urbanismo, analizando el espacio como un "conjunto indisociable de sistemas de objetos y sistemas de acciones". Así, es posible analizar el espacio a partir de diferentes categorías, siendo una de ellas la *rugosidad*:

Lo que en el paisaje actual, representa un tiempo de pasado, no siempre es visible como tiempo, no siempre es reductible a los sentidos, mas sólo al conocimiento. Llamaremos rugosidad a lo que queda de pasado como forma, espacio construido, paisaje, lo que resta de proceso de supresión, acumulación, superposición, con las cosas que se sustituyen y acumulan en todos los lugares. Las rugosidades se presentan como formas aisladas o agrupadas. (SANTOS. 2006, p.92 traducción propia).

A partir de esta afirmación podemos entender que la presencia y organización de determinados elementos dentro de un espacio, determinan sus características y las relaciones que se generan, tanto entre objetos como entre las acciones y los sujetos. Eso se hace más evidente en espacios en los que, producto de tensiones políticas o tecnológicas, van dejando rastros del pasado en medio de sus procesos de modernización. Entre ellas se cuentan las áreas patrimoniales protegidas dentro de la ciudad, nuevos asentamientos en áreas suburbanas o rurales, o las migraciones humanas desde un punto geográfico a otro que llevan con ellas sus características culturales. Los sistemas se hacen cada vez más complejos, los nuevos objetos/acciones se sobreponen a las herencias del pasado, trayendo nuevas técnicas y transformando de forma constante el espacio-tiempo.

La forma como se combinan sistemas técnicos de diferentes edades va a tener una consecuencia sobre las formas de vida posible sobre aquella área. Desde el punto de vista específico de la técnica dominante, la cuestión es otra; es la de verificar cómo los residuos de pasado son un obstáculo a la difusión de lo nuevo o juntos encuentran la manera de permitir acciones simultáneas. (SANTOS, 2006, p. 25, traducción propia).

Dentro de los conflictos espaciales observados en la investigación, también como parte de estas herencias espacio-temporales mapuches, la lucha por la tierra es una constante dentro de las dinámicas de acciones en los espacios en un nivel mayor. Ejemplo de ello son las reivindicaciones por parte de distintas etnias indígenas, que no se reduce a un país determinado, sino que podemos encontrar un patrón

similar en varios países a nivel latinoamericano. Santos sugiere que el orden mundial es cada vez más normativo y cada vez más normado. De ahí podemos inferir que la apropiación de los territorios no escapa a ese hecho.

La normativa y legislación que rigen los territorios y que se expresan, por ejemplo, a través de la cartografía, definen las formas en que se debe ejercer aquella apropiación para obtener recursos económicos. Sin embargo la valorización que ejercen los habitantes indígenas, responde a una valorización del territorio en cuanto a su significado, llevando a otro nivel la discusión respecto el derecho a la tierra.

En el caso de la cultura mapuche es importante destacar que la ocupación de los territorios se dio mediante intervenciones militares (acciones) y, posteriormente, a través de cartografías que subdividían el territorio de una forma políticoadministrativa (objeto técnico). Las normas aplicadas definen territorios limitados para reservas indígenas, espacios a urbanizar y otros para explotar recursos naturales, los que buscan maximizar la eficiencia del territorio como forma de desarrollar la economía. Para Santos, "la complejidad estructural del objeto se relaciona con la variedad del repertorio de sus elementos, pudiéndose demostrar que no hay diferencia entre la complejidad estructural y la información" (SANTOS, 2001, p. 43.).En consecuencia, los elementos que conforman una estructura pueden ser considerados información en cuanto a la capacidad de comunicar y, dependiendo del tipo de información, esta puede clasificarse. Para explorar y caracterizar el espacio desde la concepción de categorías de información, la idea de "rugosidad", acuñado por Milton Santos, opera como el principal concepto de la investigación. De esta manera es posible analizar los componentes que constituyen la estructura espacial como forma de acumulación de acciones, flujos y objetos en distintas dimensiones, ya sean estas históricas, técnicas, sociales o de lenguajes. Descomponiendo esa estructura podemos ver a través de él y entender de mejor forma esos procesos.

Una de las formas de entender la existencia de estas rugosidades en el tiempo presente, es buscar las herencias propiamente indígenas en espacios contemporáneos. ¿Cómo operar con aquellas rugosidades como forma de análisis? Un campo de discusión posible para aquello nos lo da el *regionalismo crítico*.

Desde la arquitectura, el regionalismo crítico toma una posición que busca satisfacer aquella necesidad de encuentro, en la que se cuestiona la forma y las directrices que toma el quehacer arquitectónico. "El regionalismo crítico implica necesariamente una relación más directa con la naturaleza que las tradiciones más abstractas y formales que permite la arquitectura de la vanguardia moderna", sostiene Kenneth Frampton (FRAMPTON, 1983, p.26) Es más, Frampton, apunta también a las limitaciones de ese diálogo entre la obra y su entorno, que son producidas a causa de la mercantilización y los imperativos de producción. En ese sentido la vanguardia moderna también es parte de aquellas limitaciones para operar.

El regionalismo crítico de esta forma toma consciencia de un estado en que "nos encontramos de nuevo en términos concretos con esta oposición fundamental entre civilización universal y cultura autóctona" (FRAMPTON, 1983, p.26). Desde ese escenario, es que Frampton propone una serie de directrices que nos llevarían a un diálogo potencial entre el espacio construido y el propio proceso de construcción.

La estrategia fundamental del regionalismo crítico consiste en reconciliar el impacto de la civilización universal con elementos derivados indirectamente de las peculiaridades de un lugar concreto. De lo dicho resulta claro que el regionalismo crítico depende del mantenimiento de un alto nivel de autoconciencia crítica. Puede encontrar su inspiración directriz en cosas tales como el alcance y la calidad de la luz local, una tectónica derivada de un estilo estructural peculiar, o la topografía de un emplazamiento dado. (FRAMPTON, 1983, p. 21).

La postura que entrega el Regionalismo Crítico permite una visibilización de los espacios locales. De esta forma, las herencias de tiempo pasado se hacen presentes, ya que son las culturas de carácter local las que son menos afectadas por lo que Frampton llama "civilización universal". Son esos componentes de relevancia para el regionalismo crítico las que pueden ser analizadas y vincularse como rugosidades en el tiempo presente, en la búsqueda de las herencias propiamente indígenas en los espacios contemporáneos.

El espacio mapuche tiene su propia cosmovisión, la que se transmite a través del relato oral y la construcción de su espacio, con componentes simbólicos y afectivos que merecen ser visibilizados y valorizados en su dimensión cultural y arquitectónica. Desde ahí podemos observar que el espacio mapuche tiene una relación con lo divino, por lo tanto, no se puede despojar al mapuche de su tierra sin fragmentar su espiritualidad ancestral. ¿Es posible construir espacios habitables en la contemporaneidad, en términos espirituales en los espacios que se habitan de forma cotidiana? En ese sentido, y sumado a la creciente participación de la comunidad mapuche, es relevante conocer como se integra esa comunidad en los espacios contemporáneos y como redefine ciertas articulaciones entre lo local y lo global. Las líneas de investigación existentes sobre la cultura mapuche abordan principalmente aspectos históricos, culturales y su relación con el contexto social de chile, en términos políticos y territoriales. Algunos acercamientos al análisis espacial se refieren a descripciones históricas y ejemplos de arquitectura con pertinencia mapuche. Sin embargo, no existe un análisis que aborde el espacio como un proceso histórico desde una perspectiva multidisciplinar en que se pueda definir cada una de las dimensiones en una lógica sintáctica de sus componentes.

Para responder a ello, esta investigación contribuye con un análisis a algunos espacios mapuches en el contexto contemporáneo desde una visión framptoniana, analizando la forma en que aquellos espacios se revelan como rugosidades espaciales.

Así, como objetivo general, la investigación propone:

- Estudiar y analizar el espacio mapuche integrando los elementos de su cosmovisión dentro de la arquitectura contemporánea.

Como objetivos específicos:

- Analizar las formas de habitar de la cultura mapuche dentro del espaciotiempo, desde lo histórico y social.
- Analizar el contexto en que se inserta la comunidad mapuche hoy en día, dentro de un contexto contemporáneo.

- Revisión bibliográfica que permita entender las dinámicas espaciales desde el ámbito local y su relación con los procesos de globalización.
- Revisión bibliográfica respecto de la construcción de espacios desde un punto de visa temporal.
- Estudiar, mediante visitas de campo, diferentes espacios que se caracterizan por tener pertinencia mapuche, ya sea desde lo espacial como lo social.
- Construir una matriz metodológica para análisis espacial.
- Analizar elementos espaciales mediante el concepto de rugosidad de Milton Santos, definiendo categorías de rugosidades.
- Teniendo como base operacional el regionalismo crítico, explorar las formas en que las rugosidades mapuches se expresan en la contemporaneidad, tomando como casos de estudio algunas obras contemporáneas con pertinencia mapuche.
- Concluir cuales son los elementos que son relevantes en la construcción del espacio mapuche y cuales son superfluos y de esa forma re-valorizar aquellos espacios.

En cuanto a las obras que tienen una propuesta conceptual que se acerca a la cultura mapuche, existen proyectos que se aproximan en lo formal, en términos de lenguaje, ya sea como alegoría o como experimentación en el uso de esos lenguajes, y que merecen una atención en cuanto a análisis. Otras obras tienen relación directa e influencia de las comunidades mapuches en cuanto a su uso. Por lo tanto, los criterios abarcan varias dimensiones, pero sin duda se tiene como directriz el análisis de obras que hayan sido concebidas como potenciales puentes entre la cultura mapuche y la arquitectura contemporánea. Para el desarrollo del estudio se abordó una metodología cuya estructura se basa principalmente en:

1- Revisión bibliográfica:

1.1. Revisión y estudio bibliográfico de la cultura mapuche, en la cual se abordan aspectos históricos, tomando en cuenta la vertiente espiritual y simbólica en la construcción de sus espacios y su cosmovisión, principalmente, estudios realizados por el antropólogo José Bengoa, la

- antropóloga María Ester Grebe, los investigadores Sergio Pacheco, José Segura, Guillaume Boccara y el arquitecto Orlando Sepúlveda.
- 1.2. Revisión y estudio de un marco conceptual en términos geográficos, principalmente el trabajo de Milton Santos, realizando un análisis a partir del concepto de *rugosidad*.
- 1.3. Revisión y estudio bibliográfico del concepto de regionalismo crítico, con énfasis en la tectónica, desde los planteamientos de Kenneth Frampton.
- 2- Trabajo de Campo:
- 1.1 Visita a la comunidad mapuche, analizando emplazamientos y formas de ocupación espacial.
- 1.2 Entrevistas a dirigentes, comunidades y profesionales que tienen relación directa con la cultura mapuche.
- 1.3 Visita a las obras que serán los estudios de caso. En estas visitas se busca entender a través de la apreciación visual y experiencial los espacios construidos.
- 1.4 Croquis y fotografías de las obras en cuestión.
- 1.5 Revisión de planimetría de las obras.
- 3- Análisis:
 - 3.1-Construcción de categorías para análisis de casos, basada en el concepto de "rugosidad".
 - 3.2- Aplicación de las categorizaciones a los espacios estudiados.
 - 3.2- Conclusiones

El primer capítulo aborda el histórico de la cultura mapuche desde una perspectiva centrada en la comprensión de su territorio, desde su origen hasta la colonización y los principales procesos de transformación, con énfasis en el encuentro de aquella mirada sagrada dentro del espacio contemporáneo. Se puede decir que la relación del mapuche con su entorno es sagrada, ya que se relaciona y comprende la naturaleza como divinidad y como puente para otro espacio más allá de lo tangible.

En un segundo capítulo, se aborda el marco conceptual. Al construir una forma de estructurar el análisis espacial como una suma de objetos y acciones dentro del

tiempo, tenemos la necesidad de profundizar en el concepto de rugosidad, y las distintas dimensiones en que se manifiestan aquellas herencias temporales, entendidas como capas, cada una con sus propias características, sobrepuestas en un determinado espacio. Como segundo concepto y en función del interés por relevar ciertas herencias en el contexto contemporáneo, es que se hace necesario operar desde un escenario determinado, esto es, el regionalismo crítico, que también será profundizado siguiendo los elementos que contribuyen a las acciones de valorización local.

Nuestra tendencia a pasar por alto las asociaciones cósmicas presentes en estos modos de construcción dialógicamente opuestos es uno de los rasgos más característicos de nuestra época secular; es decir, ignoramos la afinidad existente entre la estructura y la inmaterialidad del cielo, así como la propensión de la masa formal a gravitar hacia la tierra y también a disolverse en su sustancia. (FRAMPTON, 1995, p. 18).

Desde esta mirada se aborda la metodología aplicada al estudio, principalmente, la definición de la matriz de observación y la relación de los conceptos enunciados anteriormente. Es decir, desde donde es realizado el estudio, proponiendo algunos aspectos que potencialmente pueden ayudar a la discusión, además de definir las categorías de selección y análisis, en función del concepto de rugosidad que orienta el estudio.

El capítulo cuarto da un primer acercamiento a algunas experiencias que han sido parte de la búsqueda de estos espacios, dentro de diferentes contextos. En diferentes regiones del territorio chileno y mapuche son analizadas 4 obras que presentan una relación directa con la cultura mapuche desde diferentes dimensiones, entre ellas, la forma, su uso, programa y las narrativas asociadas a su construcción, procesos y espacio intercultural. Los espacios analizados son:

- 1- Comunidad Wallen Mapu. Longuimay.
- 2- Instituto de Estudios Indígenas e Interculturales. Este edificio pertenece a la Universidad de La Frontera, ubicada en Temuco, capital de la Región de La Araucanía.
- 3- Museo Mapuche de Cañete. Este edificio pertenece a DIBAM, Dirección de Bibliotecas, Región del Biobío.

4- Conjunto Habitacional Mapuche Comunidad Meli Foye.

El análisis de estas obras tiene como uno de sus objetivos analizar algunos procedimientos proyectuales basados en una interpretación de las características de la cultura mapuche y cómo esas variables son o no incorporadas coherentemente en el resultado arquitectónico como espacio, forma y programa, entre otras características.

En un quinto capítulo, se hace un análisis más detallado respecto de un espacio en particular, el Conjunto Habitacional Mapuche Meli Foye, en la comuna (prefectura) de Huechuraba, ubicado en la Región Metropolitana de Santiago de Chile. En este lugar es posible encontrar las diferentes rugosidades definidas en la investigación. Uno de los aspectos relevantes en el análisis de este espacio, es el proceso de ejecución de la obra en sí. Este proceso se vincula a la apropiación de espacio y al carácter participativo, pero también confrontacional desde la cultura local respecto de la homogeneización espacial, como subproducto de la contemporaneidad.

De esta forma, se busca reflexionar acerca de cómo pueden redescubrirse los diálogos entre pasado y presente. También entender cómo a través de ciertas estructuras espaciales y simbólicas, pueden crearse costuras entre el sujeto, la naturaleza y aquel universo sobrenatural habitado por las deidades y seres espirituales presentes en la cosmovisión mapuche. Más allá de la construcción funcional, poder entender y experimentar las estructuras espaciales en su función simbólica como elementos sagrados.¹

En un sexto y último capítulo, se expresan algunas consideraciones, como una reflexión respecto de la construcción de estos espacios. Los resultados permiten visibilizar las dinámicas espaciales mapuches y como estas son una respuesta real como alternativa de construcción espacial, frente a las formas de habitar globalizantes y homogeneizadoras. Los aportes, desde un punto de vista

¹Para hablar de los signos, no profundizaré en un análisis semiótico de los elementos, sino que, basándome en la concepción que Pierce hace del signo como "algo que representa algo para alguien" (PINTO, 1995, p50), describiré la relación entre el mapuche y los objetos como representaciones sagradas.

metodológico, apuntan principalmente a un análisis espacial como un proceso compuesto por múltiples dimensiones, en el componente temporal de los objetos y las acciones hace eco en el espacio presente. De esta forma, estas categorías de análisis permiten ver no sólo el objeto presente, si no las herencias que también son partes del mismo.

2 MAPUCHES: TERRITORIALIDAD, RITOS Y CONTEXTO.

2.1

Territorio Mapuche

2.1.1

Dinámicas de Coexistencia

Frente a estos conquistadores ² sedientos de territorios para poblar, de mercados para conquistar, de almas para convertir, de lógica a expandir, el pueblo mapuche ofrecerá resistencia durante más de tres siglos, en una de las guerras más largas de la historia universal. (JEANNOT, 1972, p. 4).

El territorio mapuche, antes de ser lo que podemos ver hoy, pasó por diferentes estados y límites a consecuencia de una guerra que se extendía por años y no parecía acabar (ver Anexo I Mapas). Primero se demarcó un límite natural en el Río Biobío, lo que, con el tiempo, dio paso a una relación comercial que se mantuvo por más de cien años. Aquella relación fue sostenida desde 1641, cuando fue firmado un tratado de paz con la corona española, hasta que, en la década de 1880, el Estado de Chile- ya como nación independiente-, a través de otro elemento técnico, decide que "las tierras al sur del Biobío estaban abandonadas y debían ser explotadas". Así, se ejecuta un acto de dominación que acaba por someter un espacio a una concepción antojadiza que logra transformar la realidad desde el uso de técnicas espaciales que cambian, primero las normas, para luego cambiar la realidad, superponiéndose una nueva técnica ³ de apropiación productiva por sobre otra.

Es importante conocer estos procesos ya que, de ahí se desprende gran parte de la visión mapuche en la actualidad, así como las decisiones y acciones posteriores que, como etnia, han acometido. Asimismo, la valorización de ciertos signos dentro del espacio; todas temáticas atingentes a lo que se quiere profundizar en esta investigación.

²Conquistadores españoles

³Técnica, de acuerdo lo definido por Milton Santos como un "conjunto de medios instrumentales y sociales, con los cuales el hombre realiza su vida, produce y, al mismo tiempo, crea espacio" (Santos, 2001, p16).

Podemos afirmar que el territorio, inmerso en relaciones de dominación y/o de apropiación sociedad-espacio, "se desdobla a lo largo de un continuum que va de la dominación política-económica más "concreta" y "funcional" a la apropiación más subjetiva y/o cultural-simbólica. (HAESBAERT, 2004, p.95-96 apud HAESBAERT, 2007, p. 21).

Tenemos que, por un lado, existe un espacio basado en un dominio funcional, ligado al control físico como recursos productivos y, por otro, ligado a un espacio de dominio simbólico, ligado al abrigo y una seguridad afectiva (Tabla nº1). La modificación del entorno no puede limitarse a la construcción mediante una factibilidad técnica sin una dimensión afectiva, ya que cada dimensión perceptual nos entrega otros niveles de información más allá de lo meramente tecnológico.

Territorio de dominación funcional	Territorio de dominación simbólica	
Procesos de dominación (Lefebvre)	Procesos de apropiación (Lefebvre)	
Territorio de desigualdad	Territorios de diferencia	
Territorio "sin territorialidad"	Territorialidad "sin territorio"	
(empíricamente imposible)	(ej.: "Tierra prometida" de los judíos.	
Principio de desigualdad y de	Principio de la diferencia: (múltiples	
exclusividad (en su extremo:	identidades)	
unifuncionalidad)		
Territorio como recurso, valor de	Territorio como símbolo, valor de uso	
cambio (control físico, recurso,	("abrigo", "hogar", seguridadafectiva)	
producción).		

Tabla n°1: Esquema de los extremos entre funcionalidad y simbolismo del territorio. Fuente: Territorio y territorialidad: un debate. Revista Geographia. N°17, 2007.

Las distintas visiones en la forma de percibir el espacio parecen difusas en cuanto a sus límites, ya que cohabita lo "sagrado" y lo "productivo". Sin embargo, dichas apreciaciones se diferencian de acuerdo a jerarquías, por lo que, para el grupo dominante- en este caso la población "no mapuche"-, la concepción dominada no tendrá relevancia- o lo hará en menor medida-, mientras no entorpezca los procesos que se planifican sobre el espacio. El cuadro siguiente (Tabla n°2),

presenta a grandes rasgos, la cronología de un proceso histórico como una secuencia de acciones (supresiones y superposiciones).

	Año	
Colonización	1540	Primer desplazamiento de los pueblos originarios. La
española		apropiación de espacios se produce como acción de
		dominación productiva.
Tratado de	1641	Después de divergencias espaciales, se define un límite
paz		físico en que cada cultura logra apropiarse del espacio,
Mapuche-		de acuerdo a sus principios. Por un lado, la relación con
Corona		la jerarquía simbólica de los mapuches al sur del
Española		Biobío, y, por otro, una jerarquía funcional por parte de
		los colonos europeos, al norte.
Pacificación	1880	Es en este momento, el Estado promueve una invasión
de La		militar al sur de Chile. En consecuencia, la cartografía,
Araucanía		como rugosidad técnica, tiene un papel fundamental
		por varias razones, entre ellas:
		Construye un mapa en el que se refleja el
		espacio como propiedad del Estado de Chile.
		La cartografía da valor a la tierra, de acuerdo a
		lo que en ella se encuentra y/o produce.
		Invisibiliza a la población indígena junto con su
		cultura y su cosmovisión.
		Se reducen los espacios, mediante instrumentos
		legales como las reservas y "Títulos de
		Merced".
		Creación de una subdivisión política-
		administrativa, a través de regiones y ciudades.
Reforma	1971-	Mediante reformas políticas, se busca devolver parte de
Agraria	1973	las tierras a las comunidades indígenas. Se logran
		devolver alrededor de 600.000 hectáreas, antes del
		Golpe Militar de 1973

Ley 2568	1978	De acuerdo al Decreto Ley Nº2.568, que Modifica Ley
		N° 17.729, sobre Protección de Indígenas, y Radica
		Funciones del Instituto de Desarrollo Indígena en el
		Instituto de Desarrollo Agropecuario, la tierra que era
		de carácter colectivo se transforma en propiedad
		privada; lo que deja el espacio mapuche en las mismas
		condiciones que los espacios del resto del territorio,
		como una propiedad individual, que puede ser sometida
		a las normas generales, es decir, del mercado.

Tabla n° 2.Cronología histórica del espacio mapuche en Chile. Elaboración propia.

El año 1540 se define como el inicio del período histórico, denominado "la conquista"; período que fue liderado por Pedro de Valdivia, fundando ciudades desde Santiago al sur, motivado por la existencia de lavaderos de oro y la apropiación de tierras, las que eran sumamente fértiles.

Las disputas por el control territorial se sostienen porque, a diferencia de otras culturas- como la Inca o la azteca-, los mapuches eran una cultura incipiente en cuanto su capacidad transformadora del espacio, mediante la producción de infraestructura, y en su estructura social, no existían jerarquías políticas permanentes, ya que se permitía tener líderes específicos en época de guerra; jerarcas que, en caso de fallecer, podían ser reemplazados por otros, mientras cumpliera ciertas condiciones de fuerza y liderazgo. Así, finalmente, después de decenas de años de guerra, se llega a un tratado de paz con la corona española en 1641, donde se fijan límites espaciales que se mantuvieron por más de 200 años. El cronista chileno Alonso de Ovalle, en su libro *Histórica Relación del Reino de Chile*, en 1646, describe algunas características que permiten apreciar la imagen que tenían los españoles respecto de la población mapuche:

Por esta misma causa no sólo resistieron al señorío del Inga, pero no quisieron jamás admitir rey de su propia nación ni de la ajena, porque el amor y estima de la propia libertad prevaleció siempre contra todas las razones de estado con que la política pudiera persuadir lo contrario, ni tampoco usaron del gobierno de república, porque su ánimo impaciente y guerrero no pudo

ajustarse con las esperas y atenciones necesarias para el acuerdo y unión de muchos pareceres (RUIZ, 1999, p. 9)

En los años siguientes, el pueblo mapuche se transformó en una incipiente economía ganadera, sosteniendo actividades comerciales con la población chilena.

Su dinamismo y apertura cultural les permitió sacar provecho de las contradicciones y debilidades del sistema colonial y orientar el curso de los acontecimientos en un sentido inesperado. Los indígenas pudieron cultivar su propia especificidad y mantener una cierta autonomía e independencia política, ubicándose al centro de nuevas redes comerciales. (BOCCARA, 1999, p. 31).

Sin embargo, en los inicios del Siglo XIX, hubo grandes cambios en la estructura social y política en la población chilena, que culminó con la Declaración de Independencia en el año 1823, después de años de guerra entre la corona española y quienes buscaban la independencia del Estado. Después de lograrse dicha independencia, por variadas razones estratégicas y comerciales, el Estado decide que los territorios al sur, no productivos o no ocupados, eran tierra de nadie, en consecuencia, no tenían dueño. El concepto usado para aquello es el de Terra Nullius⁴. Haciendo uso de esta denominación, los colonos podían reclamar tierras que, en términos legislativos, no tenían dueño. No lo tenían, no porque estuvieran deshabitadas, sino porque no existía un título de propiedad que lo respaldara. Mediante esta forma legal, se justificó la apropiación de tierras y el exterminio de indígenas, no sólo en la denominada Pacificación de la Araucanía, si no que fue un método permanente de apropiación de tierras desde la ocupación española.

2.1.2 Pacificación de La Araucanía como evento Infinito.

La Pacificación de la Araucanía ha sido el evento que marca de forma definitiva la historia mapuche y lo que es hoy. Si consideramos, al igual que Santos, que un *evento* puede ser "el vector de las posibilidades existentes en una formación social" (Santos, 1996), la Pacificación acotó las posibilidades y oportunidades de desarrollo del mapuche a nivel territorial.

_

⁴Bengoa, José. Mapuches, colonos y el Estado Nacional. Catalonia, 2014, p.58.

Existen dos dimensiones en la relación del chileno con el mapuche, después de la Independencia (1823): por un lado, se percibe una admiración hacia la valentía y el coraje araucano. O'Higgins, prócer de la patria y líder del movimiento independentista, tenía una preocupación especial por esas tierras y una admiración por el pueblo mapuche. De hecho, el primer proyecto de "Pacificación de la Araucanía" en 1823, incluía a los mapuches por sobre los colonos extranjeros⁵. Por otro lado, los mapuches quedaron en medio de la guerra entre patriotas (que luchaban por la independencia) y realistas (que defendían a la corona española). En ese contexto, eran los españoles quienes habían logrado acuerdos limítrofes con los mapuches en los siglos anteriores. Estos últimos respetaron aquellos acuerdos, ya que la unificación del territorio, para el mapuche, podría dejar espacio para someterlos al nuevo Estado.

En ese contexto parece relevante señalar cómo se define a un ciudadano chileno en la Constitución de 1822:

"...son ciudadanos todos los que tienen las calidades contenidas en el artículo 4 con tal que sean mayores de veinticinco años o casados y que sepan leer y escribir, pero esta última calidad no tendrá lugar hasta el año 1833" (Comisión de Verdad Histórica y Nuevo Trato, 2008, p. 350).

Y en la Constitución de 1823:

"...Es ciudadano chileno con ejercicio de sufragio en las asambleas electorales, todo chileno natural o legal habiendo cumplido veintiún años, o contraído matrimonio tenga alguno de estos requisitos: Una propiedad inmueble de doscientos pesos, un giro o comercio propio de quinientos pesos (...) y por último, todos deben ser católicos romanos" (Comisión de Verdad Histórica y Nuevo Trato, 2008, p.351).

Estos antecedentes permiten visualizar el impedimento que podían tener los indígenas para ser considerados chilenos, principalmente por ser una cultura oral (en su cultura no existía la escritura) por tener otra cosmovisión espiritual (no cristiana) y otra composición familiar. Es decir, humanos de una categoría inferior, para la cultura de origen español.

⁵En Informe de la Comisión Verdad Histórica y Nuevo Trato con los Pueblos Indígenas, 2008, pág.349. Editado por el Comisionado Presidencial para Asuntos Indígenas. República de Chile. En adelante nos referiremos a esta como "Comisión Verdad Histórica y Nuevo Trato".

Como ya se dijo, la campaña para reducir y apropiarse de las tierras indígenas es conocida como "Pacificación de la Araucanía", a partir de 1884. Se conoce este período como el inicio de un largo proceso de fragmentación social y cultural para los mapuches, así como un empobrecimiento que se mantendrá durante el siglo siguiente^{7.}

Como respuesta a las crisis económicas de la segunda mitad del siglo⁸, es que el Estado y las empresas privadas vieron en las tierras mapuches la oportunidad de sacar al país de la crisis, y de paso, "civilizar" a estos "salvajes". Esta ocupación de tierras fue en extremo violenta, donde los colonos, nacionales y extranjeros, fueron apoyados por el ejército. Citando un texto de Cornelio Saavedra, intendente de la Nueva Provincia de Arauco en la década de 1860:

> "...llevada (la guerra) por el sistema de invasiones de nuestro ejército al interior de la tierra indígena, será siempre destructora, costosa i sobretodo interminable, mereciendo todavía otro calificativo que la mil veces más odiosa i desmoralizadora de nuestro ejército. Como los salvajes araucanos, por la calidad de los campos que dominan, se hallan lejos del alcance de nuestros soldados, no queda a estos otra acción que la peor y más repugnante en esta clase de guerra, es decir: quemar sus ranchos, tomarles sus familias, arrebatarles sus ganados i destruir en una palabra todo lo que no se les pueda quitar. ¿Es posible acaso concluir con una guerra de esta manera, o reducir a los indios a una obediencia durable?(Comisión de Verdad Histórica y Nuevo Trato, 2008, p.359).9

El sociólogo Bernard Jeannot, en su texto de 1972, "El problema mapuche en Chile", señala que la ley del 4 de diciembre de 1866 "prohíbe a los particulares la compra de terrenos indígenas que no tienen título de dominio, quedando sólo el Estado exceptuado de dicha prohibición"¹⁰, desprendiendo de esto, el hecho que las tierras pasan a ser absolutamente administradas por el Estado. La principal consecuencia de aquello es que, en la práctica, era imposible para los indígenas

⁶Al otro lado de la cordillera, en Argentina, en tiempos paralelos, también se lanza la campaña militar conocida como "Guerra del Desierto".

^rEntre 1884 y 1929, según señala Joannet, se entregaron 475.423 hectáreas a 77.751 indígenas

^{(6,1} há/persona), frente a 9.000.000 de hectáreas a particulares colonos (500 há/persona).
Según P. Nora "no hay diferencia en la naturaleza entre un acontecimiento y una crisis, que él considera como un complejo de acontecimientos. (En La Naturaleza del Espacio, Santos, p. 95).

⁹Texto citado en la Comisión Verdad Histórica y Nuevo Trato. Las palabras pertenecen al Coronel

Cornelio Saavedra, en carta dirigida al Ministro de Guerra, 1 de Junio de 1870.

¹⁰En Cuadernos de la Realidad Nacional n°14, 1972

conseguir un Título de Dominio de tierras que ancestralmente les pertenecían, donde no existía el concepto de "propiedad de la tierra". Así, fueron forzados a habitar en reducciones indígenas para, luego de un año, pasara ser propietarios mediante un "Titulo de Merced". El resto de las tierras pasa a ser del Estado, el que daba grandes extensiones de tierra a colonos extranjeros.

En este contexto, las tierras cambian entonces su composición. Los cambios que se presentan en el espacio responden a eventos históricos y sociales, no naturales. La tierra es una herramienta subordinada al hombre en función del desarrollo económico de un grupo social. Este hecho es posible relacionarlo y comprenderlo en su importancia desde la afirmación de Santos cuando dice: "las acciones se instalaban en los intersticios de las fuerzas naturales, en cuanto hoy es lo natural lo que ocupa tales intersticios" (SANTOS, 1996, p. 96). El hombre logra actuar de forma eficiente para lograr producir los cambios que considera necesarios, y, para ello, cuenta con la tecnología y los recursos adecuados.

Los Títulos de Merced¹¹pueden ser interpretados como parte de esos "recursos adecuados" (en teoría intransferibles), que hacen que posteriormente las tierras, durante diferentes procesos judiciales u otras forma de litigio jurídico, sean divididas, pasando, en la práctica, a fragmentar las comunidades originales y otorgar derechos sobre tierras a personas por el sólo hecho de ocuparlas. En resumen, el proceso de erradicación, reducción y entrega de Títulos de Merced ocurre entre los años 1884 y 1929, transformando para siempre la configuración del pueblo mapuche en todas sus dimensiones.

Sólo en el período del gobierno de la Unidad Popular de Salvador Allende, es que el Estado intenta devolver de forma concreta parte de las tierras usurpadas, a través de la Reforma Agraria y la Ley Indígena 17.729, "que Establece normas sobre indígenas y tierras de indígenas. Transforma la dirección de asuntos indígenas en Instituto de Desarrollo Indígena. Establece disposiciones judiciales, administrativas y de desarrollo educacional en la materia y modifica o deroga los textos legales que señala".

¹¹Los Títulos de Merced se consideran parte de los elementos técnicos, que contribuyen a construir y modificar el espacio dentro de la dimensión cartográfica.

Entre Enero y Febrero de 1970, se restituyen 80.000 hectáreas. Al término del gobierno en 1973, se habían recuperado 636.288,3 hectáreas. ¹²

Finalmente, lo que parecía ser el pago de una deuda histórica por parte del Estado, fue abruptamente revocado gracias a la dictadura militar en 1973, restituyendo a los propietarios chilenos el 64,7% de las tierras (Comisión Verdad Histórica y Nuevo Trato, 2008, p.412).

Se fusiló y se hizo desaparecer a dirigentes y asentados mapuches, se encarceló y torturó a la vez que se revocaron la mayoría de los predios donde los mapuches habían recuperado tierras, retrotrayendo la situación a los años antes de la Reforma Agraria. (Comisión Verdad Histórica y Nuevo Trato, 2008, p.412).

Posteriormente, de acuerdo a lo que señala Bengoa, el Decreto de 1978, no fue más que la consagración de usurpaciones por particulares, personas que no eran indígenas pero con reclamos de tierra que no les pertenecían.

A nadie le cabe duda que la división de las comunidades desde 1961, a la fecha, tenía por objeto liquidar jurídicamente el problema de las usurpaciones de tierras. Al dividir la comunidad y entregar títulos individuales se les entregaba título a los comuneros y a los particulares" (BENGOA, 1999, p. 168).

Frente a aquella ley es que en 1978se construye un discurso dentro de las comunidades, como reacción a las políticas usadas en dictadura, donde se refuerza su origen cultural frente a la población chilena (winkas).

Nuestra cultura no se ha respetado en tiempos pasados ni se respeta ahora. Pensamos que el idioma o la lengua mapuche es la herramienta que nos une y permite mantener nuestra cultura; también la propiedad comunitaria de nuestra tierra. Por esto nos proponemos mantener nuestra lengua y rechazar la división de nuestras comunidades, ya que con ello se divide también a nuestro pueblo (BENGOA, 1999, p.172)¹³

Al dividir la tierra de forma jurídica (mediante sistemas técnicos cartográficos), se dividió también la comunidad, por ende, su estructura social y capacidad de subsistencia también fue mermada. Producto de aquello, algunos mapuches comenzaron a vender sus tierras para la subsistencia y también como consecuencia de la falta de capacitación para explotar las mismas.

¹²Comisión Verdad Histórica y Nuevo Trato, pág. 411.

¹³Parte del discurso de los Centros Culturales Mapuches en 1978.

Con el fin del gobierno militar y la promulgación de una nueva Ley en 1993 (19.253, que "Establece normas sobre protección, fomento y desarrollo de los indígenas, y crea la Corporación Nacional de Desarrollo Indígenas"), estableciendo compra y venta de tierras indígenas sólo entre personas mapuches, se sostiene un crecimiento de la posesión de tierras de algunos indígenas mientras que otros van en mayor número a la ciudad, constituyéndose un mercado de tierras indígenas. Con esto, muchas de las comunidades finalmente se dividieron. La división, finalmente, tuvo como consecuencia que perdieran poder frente al Estado para satisfacer sus demandas.

Un evento infinito, de acuerdo a Santos, es el resultado de la distribución de posibilidades y recursos cuyo uso no se agota, como por ejemplo la libertad, la democracia o la información. Desde mi punto de vista la "Pacificación de la Araucanía" aún sigue aconteciendo en la medida que las posibilidades asociadas a su ejecución se manifiestan en las acciones que han marcado las nuevas generaciones de mapuches. La extensión de su temporalidad está determinada por las fuerza de oposición que aún se mantienen vigentes, independientemente, de su mayor o menor intensidad. Mientras coexistan acciones físicas o sociales que se muevan dentro de ese espacio, el evento seguirá aconteciendo de forma infinita.

Eso nos lleva a preguntarnos respecto de las acciones/eventos que se dan en un lugar determinado y sus posibilidades de mantener en parte su estructura antes del evento. En esta síntesis de la historia de la cultura mapuche relacionada al territorio y los conflictos espaciales, humanos y jurídicos relacionados a ese espacio, el objetivo ha sido contextualizar de una forma general las relaciones entre cultura y espacio. En este contexto, preguntarnos: ¿Cuáles son las condiciones de un lugar que pueden trascender en el espacio-tiempo, cuando existen fuerzas técnicas que, de forma violenta, modifican el espacio?;¿Cómo éstas han afectado la relación de la cultura mapuche con la sociedad contemporánea, la ciudad y sus espacios de vida?

La condiciones que trascienden el espacio-tiempo dentro de la cultura mapuche, no tiene relación con lo físico, y sí con lo espiritual, de forma tal que los espacios ocupados y el tiempo son siempre llenados por este valor espiritual, el que finalmente es determinante en su estructura social y sus formas de resistencia.

Al hacerse parte integral del territorio (como hombres de la tierra), la ocupación extranjera también representa un ataque a la morada de sus ancestros y de sus dioses, no es sólo el suelo como representación de su medio productivo, si no que es el espacio sagrado el que está siendo despojado. Este acto es permanente (el despojo) dentro de la historia, sin embargo la espiritualidad y el valor simbólico tampoco se ha agotado. Mientras exista la comunidad mapuche se reivindicará el derecho ancestral de la tierra, y mientras exista esa conexión con la tierra, persistirá la necesidad ritual de conexión con sus dioses.

2.2 El Cosmos y el Hábitat Mapuche.



Figura n" 4. Origen del pueblo mapuche. Lucha entre los dioses XegXeg y Kay Kay 14.

¹⁴ De acuerdo a la mitología mapuche, la serpiente de agua, Kay Kay, hizo subir las aguas del mar para acabar con los humanos. Frente a eso, el dios de tierra, la serpiente XegXeg, hizo subir la tierra y las montañas para salvar a los humanos, sin embargo sólo se salvó una pareja de ancianos y una pareja de jóvenes. Estos sobrevivientes procrearon y dieron origen al pueblo mapuche.

2.2.1

Naturaleza simbólica.

Para hablar del cosmos mapuche, primero debemos entender cómo se posicionan ellos frente al universo. En la cultura mapuche las dimensiones del entendimiento del universo tienen un componente horizontal basado en los puntos cardinales, que pueden ser reconocidos por elementos geográficos y caracterizados por entidades sobrenaturales, y otro mundo concebido en diferentes plataformas de forma vertical. Esas dos percepciones coexisten junto a una serie de elementos asociados a deidades y espíritus ancestrales que habitan esos espacios e intervienen en su vida cotidiana. Una descripción más detallada, en términos formales, es hecha por Grebe, Pacheco y Segura, que definen 7 plataformas, cada una de ellas con un carácter benéfico o maléfico de acuerdo a su posición, donde la plataforma que habitamos o Mapu (Mapu=tierra) es donde coexiste el bien y el mal (figura n° 4).

Los mapuches conciben el cosmos como una serie de plataformas que aparecen superpuestas en el espacio. Dichas plataformas son todas de forma cuadrada y de igual tamaño. Fueron creadas en orden descendente en el tiempo de los orígenes, tomando como modelo la plataforma más alta, recinto de los dioses creadores. Consecuentemente, el mundo natural es una réplica del sobrenatural (GREBE, PACHECO y SEGURA 1972).

La relevancia de esas siete plataformas es que, de acuerdo a los investigadores, la concepción vertical del cosmos mapuche en esos siete estratos, posee importantes paralelos en Asia, América y otros continentes¹⁵.

Los estudios de Grebe, Pacheco y Segura describen este cosmos complejo como una serie de plataformas que proyectan estos conflictos de oposición (lo bueno y lo malo; lo natural y lo sobrenatural), no como un simple dualismo, ya que "lo sobrenatural está indisolublemente ligado a lo natural", puesto que "la naturaleza expresa siempre algo que trasciende". Insistiendo en este último punto que estos

-

¹⁵ Al respecto, es posible afirmar que la visualización de siete pisos cósmicos superpuestos correspondientes a los siete cielos planetarios "es un tema que se integra en un complejo simbólico-ritual común a la India, al Asia Central y al Cercano Oriente Antiguo (Grebe, Pacheco y Segura. 1972).

autores sostienen, es que podemos decir que la estructura del entorno sintetiza un espacio dinámico donde no se puede desligar del carácter sagradoa la naturaleza.

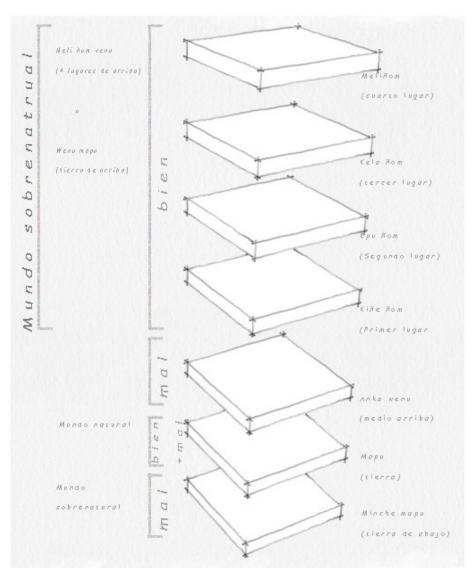


Figura n°5. Esquema de la concepción espacial vertical, según cosmovisión mapuche. Elaboración propia. 16

En cuanto a la concepción horizontal, esta es definida por cuatro puntos. Sobre la plataforma en que la cultura mapuche reconoce su territorio, el "Wall Mapu". Este último es el lugar donde habitan y desarrollan su vida. Aquellos espacios no sólo dan una orientación dentro del espacio geográfico, sino que también tienen una influencia física y espiritual. Grebe, Pacheco y Segura se refieren a este orden espacial como un orden regido por parejas de oposición (bien-mal), en que los puntos cardinales se asocian a estas connotaciones que pueden ser benéficas o

¹⁶Basado en el esquema de Grebe, Pacheco y Segura en Cuadernos de la Realidad n°14, pág. 50 1972.

maléficas, relacionadas a características climáticas o eventos históricos. Se distinguen cuatro lugares asociados a los puntos cardinales, los que pueden ser beneficiosos o no, de acuerdo a las características naturales que tengan (figura n°5):

- -Pikum Mapu: Norte. Es de donde vienen las lluvias, por lo que su relación no siempre es benéfica con ese espacio. Además, es desde donde llegaron históricamente los invasores.
- -Willi Mapu: Sur. Es donde habitan otros aborígenes que tienen una relación amigable con su comunidad, como los selknam y los onas.
- -Lhaken Mapu: Oeste. Es donde está el mar, como fuente de alimentos. Sin embargo, también es asociada a los invasores en cierto nivel.
- -Puel Mapu: Este. Es donde habitan las entidades benéficas, es donde nace el sol, trae el día y la luz.

En este sentido, el hecho de que los espacios tengan diferentes características (sean geográficas o climáticas), de acuerdo a lo que determinan los seres espirituales que los habitan, hace que los nexos entre el mundo terrenal y espiritual sean permanentes y fluidos, intentando mantener, de esa forma, un equilibrio en la relación hombre-naturaleza. Es decir, el espacio terrenal existe también de acuerdo a la voluntad de los seres espirituales. La naturaleza tiene un alto valor simbólico, ya que fue entregada por los dioses para que el hombre pudiese vivir, por lo tanto, las intervenciones que puedan realizar serán de acuerdo a las necesidades de sobrevivencia y para fortalecer la relación con sus dioses. Como ejemplo, podemos mencionar el este; punto más importante en cuanto a su influencia en la vida cotidiana, ya que hacia allá se dirigen sus rogativas, hacia ese punto está orientado el acceso principal de su casa (*ruka*), además que desde ahí nace el sol, como reflejo de luz y bienestar.



Figura n°6. Relaciones horizontales del espacio, según cosmovisión mapuche. Fuente: Guía de Diseño Arquitectónico Mapuche. MOP. 201

Algunos mapuches, al hablar del deterioro del medio ambiente pronuncian un discurso sobre la pérdida cultural en la medida que, al contaminarse los ríos, al secarse los lugares húmedos (menoco), al desaparecer los bosques (mawida, mawidantu) son los dueños y entidades de esos espacios que se van hacia otros lugares (BOCCARA, 1999, p. 42).

Como forma de construir esos puentes (entre el mundo espiritual y el terrenal), es que el mapuche, en su búsqueda de un espacio habitable, construye también objetos y símbolos que lo acerquen a aquella divinidad. El objeto principal de aquellos es la ruka. La vivienda mapuche que se expresa como una arquitectura vernácula, si bien satisface un hecho práctico como es dar abrigo y cobijo, también se presenta como símbolo de la cosmología mapuche, tanto en cómo se establecen los actos sociales a los que da abrigo, como en la forma de establecer la convivencia con lo divino. La ruka como objeto, está compuesto por una serie de elementos que estructuran, tanto un espacio técnico de abrigo, así como un espacio simbólico espiritual. Desde un punto de vista sintáctico, la relación de los elementos dentro la ruka, logran sintetizar, dentro de un lenguaje técnico y formal, en cada una de sus partes, un medio en el que se expresa la cosmovisión mapuche. De esta forma, siendo la ruka un sistema de símbolos, es también una dimensión del lenguaje mapuche.

El lenguaje es un sistema de símbolos. Un sistema de símbolos ha de estar construido de tal manera que se adapta fácilmente a las diversas regiones del mundo de los objetos. Esta adaptación es posible gracias a una forma lógica y común. Simbolización significa, por tanto, una representación de un estado de cosas por medio de una similaridad estructural. (NORBERG-SCHULZ, 1983, p. 224).

2.2.2

La Ruka. Lugar de lo físico y de lo espiritual

En lo que se refiere al sentido de comunidad, éste es relevante en varios sentidos, principalmente, porque existe un sentimiento de pertenencia importante, tanto en sus relaciones sociales como en los símbolos que se expresan dentro de esta arquitectura, símbolos que son únicos de su etnia y que les dan sentido a las formas de habitar. El proceso constructivo refleja un sentido de adaptabilidad funcional a las condiciones climáticas y geográficas específicas, como entendimiento de la relación del hombre con la naturaleza, valorizando los materiales que se entregan a la técnica.

La ruka, más allá de una casa, es un acto colectivo (...) el término está asociado a nido, como en "rukamanke" (nido de cóndor), o "rukanawe" (nido de tigre).En su dimensión arquitectónica, sintetiza tecnología, materialidad, relaciones espaciales, funciones y usos representativos de la comunidad (Guía de Diseño Arquitectura Mapuche. MOP. 2012, p.40).

La ruka se revela como muestra de las formas que se presentan en la naturaleza, sin pretensión más que ser reflejo de la obra divina que constituye su paisaje. En un sentido pragmático, representa, básicamente, la unidad habitacional de la comunidad mapuche, reflejando el alcance de la técnica que se inserta en un ámbito natural. Existe un vínculo entre la forma de construir aquellos espacios en comunión con lo sagrado y natural.

Este espacio se hace consciente de sus relaciones cosmológicas, dándole significados a su estructura (cubierta, acceso, fogón), y asumiendo también su temporalidad, reconociendo que el material pertenece a la tierra. Lo que trasciende es el proceso, no los objetos en sí mismos.

Ignoramos la afinidad existente entre la estructura y la inmaterialidad del cielo, así como la propensión de la masa formal a gravitar hacia la tierra y también a disolverse en su sustancia (FRAMPTON, 1983, p. 18).

Esta habitación de planta ovalada o rectangular y tamaño variable (entre 90 hasta 140 m2), dependiendo del número de personas que la habitan, es reflejo de una vida asociada al hábitat físico y espiritual. El material usado para la estructura es madera noble, rollizos de madera distanciados a 2 metros, aproximadamente, empotradas directamente en el suelo de forma perimetral. En el eje central se colocan pilares mayores que reciben la viga principal, que a la vez recibe las vigas de la cubierta. La estructuraes enlazada por cuerdas vegetales que constituyen la trama habitacional que da cobijo a sus habitantes. Mediante madera de menores dimensiones y colocadas de forma horizontal por el perímetro, se constituye una trama ortogonal y sobre ésta se coloca la cobertura final de paja, aislando la estructura de la lluvia (figura nº 7).

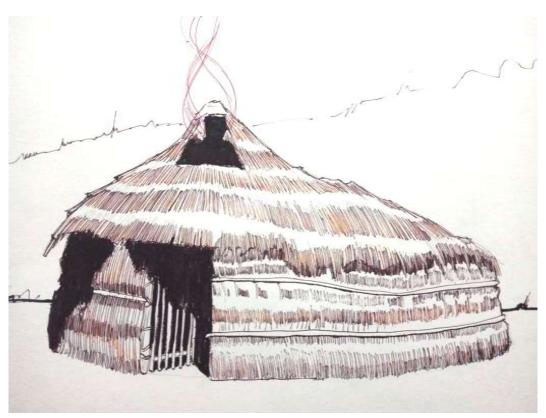


Figura n°7. Croquis Ruka tradicional. Elaboración propia.

La estructura tiene sólo dos aberturas. Una como acceso, orientado al oriente, y otra en la cubierta, como ventilación, dejando salir el humo producto del fuego

que se produce en el fogón de la ruka, que se ubica en el centro. El espacio interior no tiene divisiones, por lo que no existe un programa real definido por estructuras físicas, sino que los espacios se determinan de acuerdo a su uso. La única actividad que está definida en un espacio de antemano es el fogón.

Al ser un pueblo originalmente recolector y cazador-ahora insertos en otras actividades productivas-, utilizaban un fogón para cocer y cocinar la comida y, en segundo lugar, utilizaban el humo como técnica de conservación de la carne evitando su descomposición y el calor como técnica para deshidratar semillas.

Gottfried Semper postula la cabaña primordial de acuerdo a cuatro elementos básicos: (1) basamento, (2) hogar, (3) armazón/tejado y (4) la ligera piel de cerramiento. (FRAMPTON, 1999,p. 16). Esta conexión entre partes es la estructura básica de una vivienda, más allá de las diferencias de estilos o técnicas constructivas asociadas al espacio o tiempo. Así, Semper llega a dos procedimientos fundamentales en la edificación:

Tectónica de la estructura: componentes lineales ensamblados como si abarcaran una matriz espacial.

Estereotomía: se refiere a la masa y el volumen mediante el apilamiento de elementos más pesados.

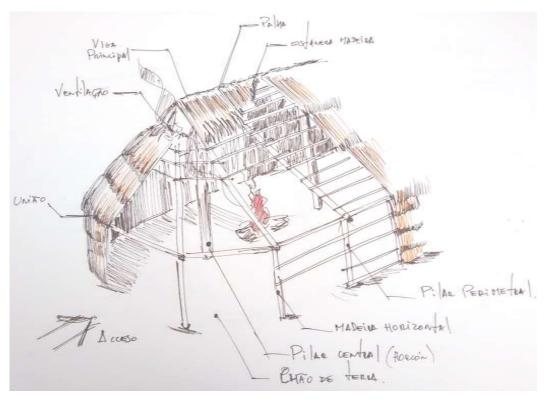


Figura n°8. Croquis de la composición de la ruka. Elaboración propia.

Desde la simbología o cosmos mapuche, cada elemento de la ruka posee un significado, además de su significado técnico constructivo (partes de la ruka en figura n° 8). La cobertura de paja es el Wenu Mapu, espacio sagrado donde habitan los antepasados; refleja una plataforma donde viven seres ancestrales, no dioses, sino los espíritus de quienes ya vivieron en la tierra. La representación no es sólo gráfica o en objetos, sino donde ellos habitan, y sirven para su protección y dan una relación permanente con ese otro mundo.

Semper señala que "los materiales trabajados como armazón tienden al cielo" (NESBITT, 2006). En el caso de la ruka, el armazón no sólo tiende al cielo sino que es una parte de él. No me refiero a esto como una alegoría, si no como un hecho estrictamente cultural ya que, de acuerdo a la cosmovisión mapuche, es en este lugar- la estructura liviana de la cubierta-, donde habitan los espíritus de sus antepasados muertos. Este hecho cultural, cobra aún más sentido, al llevarlo a una dimensión social, al comprender que las familias vienen de un mismo "tronco familiar", un origen ancestral con su propia historia particular. Al pertenecer a un linaje particular, no puede haber más de una familia bajo un mismo techo, ya que

no se respetaría esta estructura genealógica. Quien quiere construir su propia familia, debe construir su propia ruka.

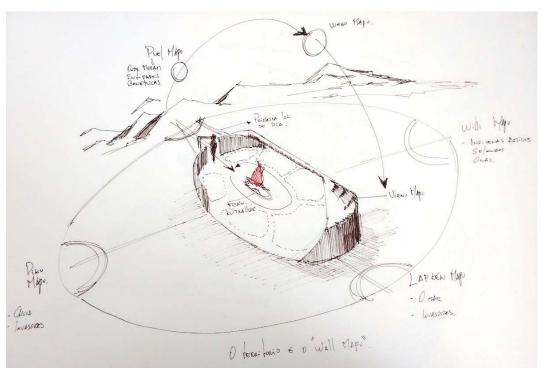


Figura nº 9. Croquis de la posición de la ruka dentro del espacio. Elaboración propia.

El acceso principal está orientado hacia la salida del sol. El Pwel Mapu, es decir, el oriente, es donde viven las entidades benéficas, donde se conectan espiritualmente con los seres espirituales, que les ayudan en su día a día. Esta conexión existencial con lo sagrado permite a los mapuches comenzar su día con la influencia de la luz, elemento físico que representa lo benéfico. Podemos ver la orientación en figura nº 8.

Cabe señalar también, que la tierra se convierte en otro elemento dentro de la ruka, más allá de la ausencia de "piso", se habla de la presencia de la relación directa hombre-tierra. Es así como más adelante explicaremos, cómo, al momento de proyectar, el mapuche necesita de ciertos elementos que lo acerquen a lo natural y cómo se rehúsa a vivir en pisos superiores.

A eso se refiere Jimena Vicuña¹⁷- dirigente social- quien participó del proyecto de viviendas sociales para la comunidad Meli Foye: "Cada uno tenía que tener su

-

¹⁷Jimena es dirigente de la Comunidad Meli Foye. Esta comunidad participó activamente en el proceso de construcción de un conjunto de viviendas mapuches, en la comuna de Huechuraba, Santiago de Chile.

techo; si bien nosotros somos una comunidad, no todos pertenecemos, como en el campo que una comunidad viene de un puro paño familiar. Así se conforman las familias en el sur; cada familia tiene su lof, y van conformando distintos lof en relación a la familia y se van respetando. Nosotros venimos de distintos lof, por tanto, nosotros no podemos tener un solo techo, yo nunca he visto rukas pegadas con otra ruka y para nosotros es muy importante, porque la energía es un tema súper fuerte para nosotros, por tanto, acá, cada casa tiene que tener su techo propio, no puede ser compartido". (Ver entrevista comunidad Meli Foye en Anexo II).

En cuanto al fogón, en la ruka, este se manifiesta como un espacio social, un lugar donde la cultura trasciende el tiempo y se distribuye a cada individuo en la familia. Este espacio, incluso hoy, se ha mantenido trascendiendo el tiempo y se ha instalado en los algunos espacios contemporáneos, constituido por otros elementos, pero intentando configurar el espacio de encuentro.

Como ejemplo, tenemos las viviendas sociales de la comunidad de Lonquimay, en la región de La Araucanía, caso de estudio que detallaremos más adelante, donde este espacio se ha reinterpretado como un espacio central de calefacción desde lo técnico, pero que también funciona para el encuentro familiar en términos sociales. Es así como el concepto de fogón, se traduce en un símbolo del encuentro familiar.

En términos semióticos, un signo se define como "algo que representa algo para alguien en algún aspecto o capacidad (...) "El signo crea significado, en vez de, pasivamente, esperar que el sujeto lo invista de sentido" (PINTO, 1995, p 50). También dentro de las definiciones de Pierce, uno de los puntos que se extrae es: "el signo es una mediación entre el objeto (aquello que representa) y el interpretante (el efecto que él produce). En el caso de la ruka:

Esta constituye el objeto arquitectónico representativo de la concepción del mundo mapuche; simboliza el "Naq Mapu, el espacio representativo de la relación con el espacio, que permite el encuentro y la participación comunitaria del lof. Se puede decir que la ruka es una expresión tangible de la cosmovisión mapuche. (Diagnóstico del desarrollo Cultural del pueblo mapuche. Región de la Araucanía, 2011, p. 125).

2.2.3 Fogón como signo del hogar mapuche.

Uno de los elementos con gran significado para los mapuches, dentro del espacio de la ruka, es el fogón. Como objeto, despojándolo de cualquier significado, el fogón es el lugar específico para mantener el fuego. Pero también es un espacio icónico del calor no sólo físico sino humano, signo de las relaciones humanas. Es un lugar construido como estructura de la convivencia familiar. En torno a él se concentra la familia, durante gran parte del tiempo, debido también a que las condiciones climáticas hacen necesaria la presencia del calor tanto físico como afectivo. El clima de la región de La Araucanía está caracterizado por abundantes lluvias, entre 1.500mm y 2.500mm. Sin embargo, en la Cordillera de Los Andes, la lluvia puede llegar hasta los 3.000mm anuales. La influencia de la lluvia, también implica una vegetación densa y abundante donde encontramos araucarias, canelo, roble y lingue). Las temperaturas varían entre 2°C y 23°C en verano, sin embargo, en invierno pueden llegar bajo los 0°C18. Este tipo de clima, lo que hace que se requiera un soporte físico adecuado para esas condiciones de vida. Como consecuencia de aquello, el fuego es también un puente con la historia, pues este determina un lugar en donde se comparten los relatos ancestrales y en general la cultura mapuche, quese transmite de forma oral. El fuego es el elemento que provoca la mayor cantidad de estímulos sensoriales, debido a que es un signo vivo, que está en constante movimiento, es dinámico. Estar como colectividad en torno al fuego no solo significa vivir, sobrevivir, sino que también sostener la cultura mapuche.

En torno al fuego se da algo también fundamental dentro de la cultura mapuche, como es el lenguaje hablado a través de relatos e historias que se cuentan en una instancia colectiva, lo que determina también los estímulos afectivos (compartir historias), que finalmente mantienen viva la cultura. Se trata así de un espacio en donde se desarrolla el lenguaje y se elaboran imágenes mentales que refuerzan la cultura.

¹⁸Datos estadísticos de la Región de La Araucanía se pueden encontrar en la página de la Biblioteca del Congreso Nacional de Chile: https://www.bcn.cl/siit/nuestropais/region9/clima.htm

Es la corporización del signo, en este caso el fogón, es algo que deja de ser sólo cosa para ser signo, representando algo que esta fuera de él mismo. No es sólo lugar funcional, entendido como medio para cocinar y proveer calor, es más que la suma de sus capacidades funcionales. En el fuego se encuentra también la representación del "Ngen Kutral, el espíritu de fuego¹⁹, un espíritu sagrado. De esta forma, el espacio no se reduce sólo a lo físico, sino que trasciende a otra dimensión, más allá de lo terrenal, derivando en conexiones simbólicas y espirituales de una cultura, en este caso la mapuche. En este sentido, y como afirmado por Norberg-Schulz:

El propósito de la obra de arte es conservar y comunicar significados existenciales experimentados. Con la percepción del articulado, el hombre cumple un acto de identificación que contribuye a dar valor a su existencia, poniéndola en relación con un complejo de dimensiones naturales y humanas (NORBERG-SCHULZ, 1983, p. 225).



Figura n°10. Fogón tradicional.

2.2.4 Ritos Mapuches.

Junto con la relación entre el hombre mapuche y lo sagrado de su espacio, es lógico sostener que aquella relación divina se manifiesta a través de diferentes ritos, los cuales son el soporte de comunicación de aquella relación. Foerster se refiere a la necesidad de estos ritos, principalmente por medio de dos argumentos:

_

¹⁹ En la cosmología mapuche los Ngen, son los espíritus dueños de la naturaliza, cada Ngen corresponde a una entidad de la naturaleza.

- 1- Los ritos realizan una representación dramática de los límites (de las diferencias), o sea, actualizando los sistemas de creencias, mitos y relatos.
- 2- Los ritos hacen posible la conexión o el encuentro entre lo sagrado y lo profano.(FOERSTER, 1993, p. 84).

El rito, por lo tanto, corresponde a un acto de expresión de lo interior y más abstracto del pensamiento humano, invisible tal vez, pero no menos importante como soporte de la interpretación del territorio y su ocupación. El rito es una manifestación que visibiliza la necesidad humana de pertenecer a un cosmos, a tener un lugar dentro de un espacio más amplio, su lugar en el mundo. Si bien para el mapuche, su entorno tangible es sagrado, la forma de comunicarse con ese mundo sobrenatural es a través de la manipulación de los objetos naturales, de esa forma se convierten en medios de comunicación, con los seres espirituales. La construcción de esos espacios, en su dimensión física y social, hace que exista una continuidad entre el espacio tangible y el sobrenatural.

En los párrafos siguientes, describiremos algunos de los principales ritos mapuches, que por su relevancia aún son practicados tanto por las comunidades en sus territorios originales, así como en las comunidades que viven dentro de la urbe. Si bien existen otros, para fines propios de esta investigación, estos son los que tienen mayor relevancia como construcción espacial terrenal, y como vinculantes entre el espacio natural y el sobrenatural.

2.2.4.1

Nguillatún.

Esta ceremonia, es de suma importancia para la cultura mapuche. Este rito, corresponde al momento en que se hace una "rogativa", es decir, es la conexión del mapuche con el cosmos, tanto para agradecer como para pedir²⁰. De esa forma se lograba una comunión con el cosmos, entendiendo que los espíritus responden de acuerdo al comportamiento que tiene el mapuche con su entorno. Aunque pueden encontrarse algunas diferencias en cuanto a tiempo y estructura de las

²⁰Nguillatu=pedir, n=acción: acción de pedir. Foerster, 1993, p94.

danzas, el *nguillatún* es uno de los ritos que ha podido trascender el tiempo en los espacios donde habitan los mapuches.

El nguillatún, se basa en una ceremonia donde participan las personas pertenecientes a una misma comunidad, por lo que quien dirige el nguillatún es el Nguillatufe, (aunque también puede ser líder de dicha comunidad o lonko, debido a las transformaciones sociales en el tiempo). Es él quien coordina el momento y lugar, además de definir la forma en que se organizan las diferentes responsabilidades para llevarlo a cabo, como la preparación del lugar y las comidas. La duración de esta ceremonia es de alrededor de unos 3 o 4 días. Aunque también se pueden realizar en períodos más breves. A pesar de que los momentos son más acotados en términos temporales, los elementos que articulan la ceremonia son los mismos. Este espacio se crea alrededor de un altar principal (rewe), donde se encuentra el canelo (folle), alrededor del cual se congrega la gente para pedir y agradecer. De acuerdo a Foerster, el rito dura tres días, y "se llevan a efecto cuatro series de cinco bailes tregilpurun. Los amupurum²¹, otro baile donde tienen un rol activo las mujeres, son cuatro, ordenados en dos diurnos y dos nocturnos alternados" (FOERSTER, 1995, p 93).

En este espacio, además de la danza, se ofrecen ofrendas a los dioses y se celebra con abundante comida y bebida, y se ejecutaban instrumentos propios de la su cultura como la *trutruca* o el *cultrún*.

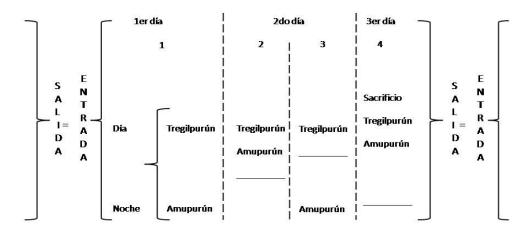


Tabla n°3.Cuadro de distribución de actos rituales en los Nguillatún de Cauñicu. (Foerster, 1995 p. 94)

-

²¹Baile caminando.

Como experiencia personal, pude conocer un poco más de cerca esta ceremonia. Parte del trabajo de campo, incluyó una visita al Museo Mapuche de Cañete, localidad que se encuentra a unos 635 km al Sur de Santiago, en Chile. Aquel día fui invitado, de manera fortuita a participar de una celebración con motivo de ganar un proyecto de recuperación de semillas ancestrales, por parte de la Fundación Ford. De esta manera, tuve la oportunidad de observar cómo se realizó en un altar preparado para ello, la prerrogativa y agradecimiento por parte de la comunidad mapuche a sus dioses, en un espacio que incluía un rewe central y un árbol de canelo (árbol sagrado). 22 En términos espaciales, las personas que asistimos, tanto la comunidad local, representantes del gobierno y de la ONG, nos encontramos alrededor formando un semicírculo alrededor del altar. El altar estaba constituido por el rewe y canelo. A los pies del altar, una trutruca y un cultrún, instrumentos musicales mapuches. El Lonko 23 dirigió la ceremonia, secundado por la *Machi*²⁴. Dentro de un grupo de alrededor de 30personas, nos colocamos al poniente del rewe, mirando hacia el Este. Después de algunas palabras de la Machi, quedamos de rodillas. Uno de los asistentes pasó distribuyendo mote (trigo cocido) en una fuente de greda y cada uno sacaba un puñado. Mientras se realizaba la rogativa, se iba tirando poco a poco el mote a la tierra. Una vez finalizado aquello, comenzamos a danzar alrededor del altar, al ritmo del cultrún y la trutruca. El tiempo de rogativa fue de aproximadamente unos 30 minutos, y en ese tiempo, el Lonko, junto a la Machi eran quienes marcaban el tiempo de cada acto, tanto para las rogativas, como para bailar o quedarnos quietos en un lugar.

Más allá de las variables temporales, el nguillatún es esencialmente un rito festivo y comunitario, donde se unen las familias de la comunidad para comunicarse con los seres ancestrales. Esa conexión se da a través de símbolos organizados en un espacio definido y símbolos temporales que se manifiestan a través del lenguaje corporal y hablado.

²²Este Nguillatún tuvo lugar en dependencias del Museo Mapuche de Cañete, al cual fui invitado por la directora del Museo Mapuche como forma excepcional al momento de estar realizando una visita a dicho museo.

23
Lonko es el líder de una comunidad mapuche.

La Machi es la Intermediaria entre las personas y el mundo de los espíritus. Posee el conocimiento ancestral de la medicina mapuche.

Su carácter de sistema se manifiesta en el conjunto de convenciones colectivas necesarias para la comunicación ritual. En el caso del *nguillatún*, por lo tanto, lo que interesa no es tal o cual ceremonia observada en un tiempo y espacio dados, sino discernir tras las actuaciones particulares (semejantes ritos en distintos lugares, 1os mismos ritos hechos por una comunidad), un conjunto sistemático de significaciones.(FOERSTER, 1995, p.98).

Morandé, señala que el rito tiene una función central: "al destruir el excedente o la riqueza acumulada legitimaba el trabajo para todo nuevo ciclo quedando en suspenso, pero no negada, la realización del valor de la reciprocidad" (MORANDÉ apud FOERSTER, 1993, p. 100).

De esta forma, se puede sostener que el mapuche se siente parte de un cosmos y él está llamado a participar de él para mantener un equilibrio y un orden en el que se reconcilia con los dioses a través del rito y el sacrificio. Desde ahí, también se desprende el conflicto entre la mirada occidental de "poseer" la tierra, y la mirada mapuche como ser "parte" de la tierra.

2.2.4.2

Machitún.

Éste rito es dirigido por la *machi*, y tiene un sentido de sanación. La machi se encarga de sanar a la persona enferma mediante el uso de hierbas medicinales y ritos. En este sentido, es la *machi* quien logra comunicarse con los seres espirituales para que intercedan en la salud de la persona. La figura de la *machi* es de suma importancia, tanto en el machitún como en la vida cotidiana de la comunidad mapuche. Cabe destacar que la machi ha sido escogida por la voluntad de fuerzas sobrenaturales y proviene de un linaje de personas que transmiten sus capacidades espirituales mediante su "tronco" (lo que podríamos llamar árbol genealógico).

De acuerdo a Sepúlveda (SEPÚLVEDA, 2013), dentro del rito existen cuatro conceptos fundamentales:

- a) Que ella (la machi) ha sido elegida por la voluntad de espíritus superiores y no por deseos ni aspiraciones personales, además que su investidura es reconocida por otras machis.
- b) Que ella cuenta con el apoyo y complacencia de muchos espíritus, tanto machis como fuerzas sobrenaturales que influyen en los fenómenos cósmicos y situación de los seres vivos.
- c) Que los servicios de sanación tienen un alto valor humano y deben ser pagados a la machi.
- d) Que el acierto ritual que ella práctica, la efectividad de sus servicios y la veracidad de sus poderes mediáticos, la imbuyen de una capacidad sobrenatural para saber de todo lo que las personas hablan, lo que constituye una advertencia para que los presentes se abstengan de hacer comentarios de incredulidad o desprestigio de sus servicios de machi.

La *machi* logra saber cuál es la enfermedad que está padeciendo la persona a través de un trance o *kompapulli*, y la observación física del paciente y sus ropas (a veces también la orina). Luego, comienza a realizar el ritual que consiste en una rogativa, dirigida a las divinidades para interceder a la sanación del paciente. Posteriormente se aplican friegas o se dan hierbas en infusiones, dependiendo de la enfermedad.

2.2.4.3

Año Nuevo Mapuche o Wetripantu.

El año nuevo mapuche se celebra cada 24 de Junio, coincidentemente con el solsticio de invierno. Foerster cita a Titiev para dar una descripción como se celebraba tradicionalmente este rito:

Cuando se acercaba el cambio de año cada lonko o cacique enviaba a sus werkenes (mensajeros) a invitar a mucha gente. Era costumbre que se incluyera a las hijas casadas, sus maridos y parientes políticos así como también a otros parientes y amigos personales. Los sirvientes del jefe preparaban grandes cantidades de comidas y bebidas favoritas y se esperaba que los invitados trajeran mucho pan y carne fresca pero nunca bebida.

Inmediatamente antes de la llegada de 1os visitantes, el lonko sacrificaba una oveja y oraba por paz y felicidad para él, sus seguidores y sus invitados. (FOERSTER, 1995, p. 101).

La relevancia de la celebración de este rito es por el comienzo de los brotes de las flores y la vegetación en general, además de la renovación de los poderes de la machi (FOERSTER, 1995, p101).

2.2.4.4

El funeral o awn.

En términos pragmáticos, de acuerdo a Orlando Sepúlveda "los rituales de los funerales o entierros sólo se practicaban con la muerte de un mapuche importante, como lonko, caciques o indios acaudalados (...)y en cuanto al ataúd "el lecho mortuorio era un tronco ahuecado, similar a una cama, donde se tendía el cadáver". Las personas que asistían a la ceremonia eran atendidas con carne y otros alimentos. Esta ceremonia podía durar varios días. Se confeccionaba una figura antropomorfa tallada en madera y se colocaba cercana a la cabecera. Finalmente el cuerpo era enterrado en una loma y se decían algunas palabras para despedir al difunto.

Sin embargo, el rito, en un sentido espiritual, tiene como fin asegurar que el alma pueda llegar hasta la plataforma donde habitan los antepasados, que el alma tenga un viaje sin dificultad a la tierra de arriba, o al *kulchenmayeu* (FOERSTER, 1995, p. 89). En ese momento, el antepasado se transforma en un ser sagrado que es una síntesis de lo humano y lo espiritual (*pillán*)²⁵, pudiendo, desde esa plataforma espiritual, intervenir el mundo terrenal, protegiendo a su familia y su comunidad. Podríamos decir que, en el espacio contemporáneo, son estos ritos los que trascienden la geografía, como una "sincronía de la existencia común en un momento dado" (SANTOS, 1996, p.104).La conciencia colectiva de las acciones que se realizan en diferentes espacios, nos da también la certeza de que una comunidad no necesita estar en un mismo espacio físico/geográfico para ser parte del mismo, como señala Massey, "hay relaciones reales con contenido real-

²⁵ Pillán es el espíritu de un antepasado familiar. Sin embargo es el Ngenechén la deidad gobernadora de los mapuches.

económico, político, cultural- entre cualquier localidad y el mundo, más amplio que esa localidad donde se sitúa" (MASSEY, 2000, p.187).²⁶

La fuerza del rito en el espacio contemporáneo tiene valor en el sentido de trascendencia espacial, es la forma en que los objetos dejan de ser sólo objetos y se llenan de significado. El acto ritual es en sí mismo una forma de resistencia frente al espacio despojado de significado. La resistencia del objeto como elemento unidimensional técnico, radica en el intérprete, en este caso, el mapuche. Si no existe el objeto simbólico y el acto ritual, no existe la comunicación con el plano espiritual. Dentro del contexto contemporáneo global, es la misma falta de significadola que hace que los objetos y los espacios sean desechables y sean suprimidos en cada vez más pequeños lapsos de tiempo, y si no hay recambio de objetos (tirar lo viejo, comprar lo nuevo), el sistema productivo es el que se ve afectado. El mapuche, al no deslumbrarse por el objeto material (sino por el objeto simbólico), se enfrenta a la posibilidad de ser suprimido por las acciones homogeneizantes.

2.3

Mapuches y contemporaneidad.

Suena el cultrún en el paseo Ahumada. En el centro de Santiago, del actual, moderno, globalizado, apresurado Reyno de Chile. Ultimo año del siglo veinte. La trutruca trompetea sones de guerra; los antiguos sonidos depositados como cimientos de nuestro inconsciente colectivo.(...) Van a ser las doce del día de un día común en Santiago (BENGOA, 1999, p. 17)²⁷.

2.3.1

Aproximaciones al contexto social.

La comunidad mapuche no abandona su espiritualidad cuando está lejos de su tierra de origen, al contrario, busca formas de reinterpretar aquellos espacios y de mantener aquellas acciones propias de su cultura. La anterior afirmación de Bengoa refleja ese aspecto, en que encontramos intervenciones mapuches en

_

 ²⁶Doreem Massey, en Un Sentido Global de Lugar, p187. O Espaço da Diferença.2000
 ²⁷Cultrún: instrumento de percusiónmapuche. Trutruca: Instrumento de viento mapuche.

lugares que podríamos entender de "dominio occidental" en cuanto a formas y contenido, como lo es el Paseo Ahumada, uno de los principales paseos peatonales de Santiago. Los mapuches son la etnia indígena más numerosa en la población de Chile, por lo tanto, también más visible no sólo en el contexto rural sino también en el urbano. Los espacios que ocupan hoy en día son promovidos por políticas públicas de integración, así como también por su propia organización, que ha sido mayormente e históricamente ligada al trabajo comunitario.

En el caso rural, los habitantes mapuches viven principalmente en las regiones 8° y 9°, en el Sur de Chile. En ambos casos, los territorios corresponden a propiedades que sobrevivieron a las usurpaciones del siglo XIX y a propiedades entregadas posteriormente mediante leyes indígenas. En el caso urbano, la mayor parte de la población mapuche se encuentra en Santiago, vinculado a la migración en la búsqueda de trabajo(tabla 4). Esto se produce, principalmente, a causa de la promesa de trabajo que ofrecen las ciudades en desmedro del desarrollo rural. Este fenómeno no es nuevo, y tampoco lo es el hecho de que frente a la estructura competitiva por la obtención del trabajo, existan tensiones entre uno y otro grupo étnico.

Etnia	Cantidad
Alacalufe	2.622
Atacameño	21.015
Aymara	48.501
Colla	3.198
Mapuche	604.349
Quechua	6.175
Rapanui	4.647
Yámana	1.685
Población indígena total	692.192
Población no indígena	14.424.243
Población total	15.116.435

Tabla n°4 Cuadro población por etnias a nivel nacional. Elaboración propia. Fuente INE 2002

_

²⁸Ley Indígena 19.253

Un caso más notorio es el conflicto entre mapuches y winkas, motivado por la obtención de puestos de trabajo en la ciudad de Temuco y por las escasas vacantes de subsidios estatales. Al respecto, Natalia Caniguan, directora del Centro de Estudios Indígenas e Interculturales de la Universidad de la Frontera, señala, que el conflicto tiene varios componentes, aportados tanto por el Estado como por el mismo contexto social, que construye una competencia por acumular "puntaje" para recibir ayuda social: "el estado tiene mucha parte de la culpa, si uno se pone más teórico porque quitó las tierras (el Estado) y todo el tema, pero el conflicto cotidiano es con la sociedad que te discrimina. Además, esta misma política, de que te doy más puntos en la ficha social, te doy becas, finalmente genera más tensión, porque los sectores populares que no son indígenas se ven desfavorecidos". (Ver entrevista en Anexos). Estos roces se dan principalmente en las regiones donde se concentran la mayor cantidad de mapuches (tabla n°5).

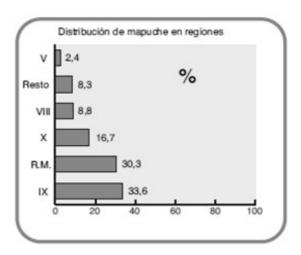


Tabla n°5 Gráfico con distribución de mapuches por regiones. Fuente INE.2002.

Tanto en los espacios rurales como los urbanos, existen acciones y objetos que reflejan que la identidad étnica aún se mantiene, ya sea como expresiones constructivas o buscando espacios para realizar ritos que les son propios. En referencia a la visión que se tiene desde la sociedad no-mapuche, esta es variada, de hecho, son las generaciones más intelectuales y académicas las que tienen un mayor grado de compromiso respecto a la valorización de la herencia indígena.

El estado, desde otras áreas, también se ha hecho presente para costurar aquellas relaciones, si bien existe una deuda histórica en cuanto a entrega de tierras, si se ha trabajado en la elaboración de proyectos, no sólo sociales sino también de carácter arquitectónico, en diferentes ámbitos, como espacios públicos y de vivienda.

En el caso de Santiago, se han podido levantar algunas "rukas" que funcionan como punto de encuentro y desarrollo de actividades sociales propias de su cultura, así como la construcción de organismos sociales que participan de su entorno y se comunican desde ahí con las autoridades políticas. Esta ocupación y reproducción de espacios van de la mano a un trabajo colectivo y asociativo de los actores mapuches dentro del contexto urbano, lo que se transforma en aquella asociatividad que señala Aravena al constituir "una estrategia de adaptación a la ciudad como un lugar de recomposición identitaria" (ARAVENA, 1998, p.7)²⁹.

Ejemplo de ello, es la ruka emplazada dentro del Hospital Barros Luco, en la comuna de San Miguel, como parte de un programa que intenta ofrecer otras opciones de atención de salud a sus enfermos. Además de funcionar como recinto médico mapuche, funciona como punto de encuentro para difundir su cultura mediante actividades culturales (figura n°11).

Este tipo de espacios son de real importancia, ya que son maneras de construir espacios, primero desde lo físico, para luego darles contenido espiritual. Por ello es que, al carecer de los elementos técnicos ancestrales en términos constructivos, una forma efectiva para que los valores y las formas de habitar mapuche puedan trascender, es mediante la reinterpretación simbólica de sus elementos, haciendo que dentro un tejido urbano que no les es propio, se puedan construir esos otros espacios que dan cuenta de su cultura, de sus ritos y su forma de relacionarse con el entorno. Algunos de esos lugares han sido construcciones generadas a partir de la asociatividad entre la comunidad y estamentos estatales que tienen, dentro de sus directrices, la valorización de difusión de las temáticas indígenas, entre ellas la mapuche.

²⁹ https://www.aacademica.org/iii.congreso.chileno.de.antropologia/139



Figura n° 11. Ruka en la comuna de San Miguel, funciona como Centro Cultural y se atiende a enfermos, como alternativa a los servicios del Hospital donde está ubicado. Fuente: Visita en terreno



Figura n°12. Centro de Estudios Indígenas e Interculturales. Fuente: Visita en terreno.

Por otro lado, desde el año 1994, funciona el de Centro de Estudios Interculturales e Indígenas (figura nº12), CEII, actualmente a cargo de su directora Natalia Caniguan.³⁰, como un espacio para estudiar las distintas dinámicas indígenas.

³⁰ Entrevista completa en Anexos.

Esta ciudad en particular, mantiene algunas tensiones debido, por un lado a ciertas políticas de estado, y por otro por lo que se mencionaba anteriormente respecto de la competencia por adquirir beneficios sociales. Al respecto Natalia comenta "(...) los conflictos, entonces, están todavía latentes, los distintos conflictos que se han vivido en el territorio, una relación súper tensa, constantemente. Aquí se ve discriminación", refiriéndose a lo que puede ver en la ciudad de Temuco, y la relación entre mapuches y winkas³¹.

Es lo que, desde la perspectiva de Milton Santos, podríamos definir como tensiones entre diferentes rugosidades. Dinámicas sociales que van construyendo el tejido social configurando nuevos escenarios, y donde, tomando las palabras de Caniguan, es necesario "sensibilizar, trabajar la diferencia" y "sincerar lo que ha pasado", "como fue la llegada del Estado chileno", apuntando a la violencia histórica y la prohibición de expresiones propias de la cultura mapuche como el mismo idioma³².

Campos se refiere a las diferencias que construyen a los actores indígenas en el contexto urbano, estando en oposición frente a quienes dicen que el indígena deja de serlo al asimilarse a quienes viven en la ciudad. Al contrario, el número de indígenas que viven en la ciudad es más alto de los que viven en áreas rurales (principalmente en las ciudades de Santiago y Temuco), En ese sentido, los espacios urbanos dan la oportunidad de que la comunidad indígena pueda tener influencia en los ámbitos políticos de forma mucho más visible.

Cuando se analizan los procesos de etnogénesis, generalmente se pone el foco en la supuesta "falsedad" de los movimientos y en la escasa justificación para dar el paso de ser campesinos o proletarios urbanos a ser indígenas, en el campo o en la ciudad. Pero no se debe dejar de lado que en gran parte del siglo XX, bajo criterios de exclusión, asimilación e imposición cultural, se obligó a los indígenas a renegar de sus identidades, como también se tendió a invisibilizar su existencia como parte del encubrimiento de las atrocidades cometidas en los procesos de consolidación nacional. (CAMPOS, 2018, p. 229).

En este escenario, podemos decir que los mapuches han logrado hacerse de espacios que tienen componentes propios de cultura, que cohabitan con la ciudad.

31

³¹Winka es la denominación que dan los mapuches a la población chilena.

³² Ver Anexo Entrevistas.

De acuerdo a Boccara, "la etnia mapuche que emerge en la segunda mitad del siglo XVIII es en gran parte producto de un proceso de etnogénesis" (BOCCARA, 1999, p. 28), es decir, mediante la adopción de elementos que no son propios de su cultura, se producen cambios importantes respecto a los mapuches del siglo anterior. De la misma forma, el mapuche urbano contemporáneo, ha sufrido cambios respecto al mapuche del siglo pasado.

No obstante aquello, se mantienen estructuras simbólicas asociadas principalmente a sus ritos y a la figura de los líderes dentro de la propia comunidad. En ese sentido, la "presencia indígena en la ciudad, expresa entonces varias contradicciones con el modelo que se impuso desde la consolidación del Estado nación chileno y propone una alternativa hacia una sociedad inclusiva, en donde los indígenas demandan cada día mayor participación en todos los aspectos relativos a la gestión municipal y gubernamental" (CAMPOS, ESPINOZA, DE LA MAZA, 2018, p.98).

Como parte de la visibilización indígena y como una forma de dar ciertas directrices en el marco de las políticas públicas, es que en el año 2001 surge la iniciativa de la Comisión de Verdad Histórica y Nuevo Trato (CVHNT), donde se discutía la situación indígena ³³, lo que dio origen a nuevas instancias gubernamentales en la discusión de las temáticas indígenas desde el Estado.

Además de aquello, otras manifestaciones de carácter local se enmarcan en la asociatividad comunitaria, donde las iniciativas se daban desde necesidades puntuales propios de su cultura, como de carácter general, como saneamiento y habitación.

La construcción de estos espacios y objetos favorecen el flujo de la cultura mapuche, ayudando a que las ideas y los valores asociados puedan ser pequeños espacios de poder en relación al flujo y movimiento.

³³La Comisión de verdad y Nuevo trato, se crea, de acuerdo al Art. 1 del Decreto Supremo n°19 de Enero de 2001 (modificado por DS n°84 de 2003) para "asesorar al Presidente de la República, en el conocimiento de la visión de nuestros pueblos indígenas sobre los hechos históricos de nuestro país y a efectuar recomendaciones para una nueva política de estado, que permita avanzar hacia el nuevo trato de la sociedad chilena y su reencuentro con los pueblos originarios".

2.3.2

Reivindicación territorial como conflicto permanente.

La reivindicación territorial es la principal bandera de lucha y de visibilización mapuche. Además de aquello, reclaman el derecho a ser "no-winkas", como señala Aravena, sino "un sujeto poseedor de una identidad valorizada y aceptada, reivindicando el derecho a no ser invisibles". De la mano de estos objetivos han nacido organizaciones con personalidad jurídica, necesaria para resolver diversas situaciones en términos legales, y que sean reconocidos como organizaciones reales. En este punto, para ser parte del contexto contemporáneo se produce una transformación que tiene relación con la forma en que mantienen su cultura, pasando de una cultura oral, a hacerse presente en un lenguaje escrito, representado por la institucionalidad jurídica, como una estrategia de adaptación para visibilizarse dentro de la urbe. Lamentablemente, parte de esta visibilización tiene un énfasis en los conflictos que aun están presentes en las demandas mapuches asociadas a una deuda histórica por la usurpación de tierras.

Santa Rosa de Colpi, comunidad conocida como Temulemu, se dividió en el año treinta y uno. Un propietario «particular» llamado Cardenio Lavín le compró al propietario resultante de la división un campo de cincuenta y ocho hectáreas y media. Esa compra fue considerada fraudulenta por parte del indígena y la comunidad, quienes recurrieron al Juzgado de Indios de Victoria donde el juicio se ventiló por años. En un momento hubo un fallo favorable al propietario indígena pero, cuestión muy común, nunca se ejecutó. Lavín se mantuvo como propietario hasta que vendió el pedazo a otra persona y así se desentendió del conflicto.

Las comunidades de Santa Rosa de Colpi, Temulemu y El Pantano, siguieron reclamando por años y años esas propiedades usurpadas. Temulemu fue dividido sin el consentimiento de los comuneros por parte del DASIN³⁴, al finalizar los años ochenta. Al comenzar el gobierno de Aylwin³⁵ solicitaron dejar sin efecto la división ya que ésta, según ellos, tenía por objeto liquidar sus aspiraciones a reclamar las tierras que les habían usurpado. Es lo que perseguía la ley de Pinochet, tal como lo hemos dicho. Se liquidaba el Título de Merced, esto es, perdía su valor jurídico y por tanto no existía ningún indígena que tuviese los derechos de reclamar lo usurpado. La ley del 93 solamente posibilitaba que la CONADI³⁶le comprara esa tierra usurpada a Forestal Mininco³⁷,

³⁴Dirección de Asuntos Indígenas.

³⁵Presidente de Chile después de la dictadura, entre los años 1990 y 1994.

³⁶Corporación Nacional de Desarrollo Indígena

pero ésta se negó. Recientemente el año noventa y nueve, fin del siglo veinte, los comuneros descendientes de estas propiedades despojadas se tomaron el pedazo de fundo y comenzaron a sacar, madera. (BENGOA, 1999, p. 218).

Este relato que menciona Bengoa, es un ejemplo de la forma en que las comunidades indígenas se vieron afectadas por parte de privados y que, en la actualidad, se refleja en una serie de conflictos en la Región de La Araucanía entre las comunidades mapuches, empresas forestales³⁸. La participación del Estado ha sido determinante en esta serie de conflictos, desde la llamada "Pacificación de La Araucanía", pasando por la promulgación del Decreto Ley 701 de Fomento Forestal en 1974, Esta última ley se creó pensando en un desarrollo forestal basado en plantaciones privadas, fuertemente impulsado durante la dictadura militar.

La tensión permanente entre ambas culturas (chilena y mapuche), responde a problemáticas heredadas desde la época de la colonia, donde ningún gobierno parece encontrar las respuestas adecuadas para resolver lo que se llama "deuda histórica".

Hoy en día, la respuesta por resolver dichos conflictos ha tenido principalmente dos aristas:

Policía especialmente entrenada para actuar en la región (figura n°13). Esto debido eventos vinculados a grupos "extremistas mapuches", principalmente por la quema de camiones, propiedad de empresas forestales. Estas políticas no han sido propias del gobierno actual, si no que han sido políticas transversales tanto de coaliciones de izquierda como de derecha. En este aspecto, el conflicto se ve polarizado en extremo, debido principalmente a que las posiciones de privados y comunidades parecen irreconciliables. Estas posiciones, se basan en que los argumentos privados se sostienen en elementos legales construidos sobre bases técnicas racionales que afectan el espacio geográfico, y por otro lado, los argumentos de la comunidad, que se sostienen en elementos históricos que han sido transversales en el tiempo, y se han construido sobre bases espirituales intangibles.

³⁷Empresa forestal con presencia en Chile y Argentina, en conflicto con comunidades mapuches por usurpación de tierras

por usurpación de tierras.

38 Para el año 2014, Chile contaba con 3.316.789 ha de plantaciones forestales, concentradas en las regiones de Maule, Biobío, Araucanía y Los Ríos.

La tensión permanente se debe también a que los intereses respecto de los recursos naturales en la región son importantes, de hecho la explotación forestal es una de las principales actividades económicas de la región, además de tener grandes reservas de agua dulce. Esta concepción meramente funcional del territorio no tiene lógica dentro del ámbito mapuche, por lo que el espectro en que se pueden resolver estas problemáticas es cada vez más reducido, entre la forma de dominación funcional y la forma de dominación simbólica.



Figura n°13. Militarización de algunos territorios como respuesta estatal en conflicto. Fuente: https://www.eldesconcierto.cl/2018/06/28/fotos-tanques-ultimo-modelo-pinera-presenta-el-nuevo-armamento-que-llego-a-la-araucania/

2- Plan Araucanía: Propuesta que apunta principalmente a la inversión comercial e infraestructura. Esta ha sido fuertemente criticadas por parte de la comunidad (figura n°14), según el presidente de Municipalidades con Alcaldes Mapuches, "en la Novena Región existe un problema político, que tiene que resolverse en primera instancia". Después vamos a ver lo económico, pero si

este Plan Impulso no incorpora la participación política de los procesos colectivos, donde nosotros debemos ser parte, es muy complejo resolver la problemática; va a ser un anuncio más". ³⁹ De forma anecdótica puedo decir que, al igual que en el Siglo XIX, una de las directrices de los planes de ocupación en territorios indígenas, no pasó por implementar elementos técnicos para las comunidades mapuches, si no que se incentivaba la inversión a gran escala (dirigida a inversionistas o empresas) para personas ajenas al territorio, dejando la economía local reducida en términos de capacidad productiva.



Figura n°14. Marcha mapuche en el centro de Santiago, manifestándose en contra del Plan Araucanía. Fuente: https://www.emol.com/fotos/23942/.

El Plan Araucanía, toma ciertas directrices, que si bien abarcan múltiples ministerios, hay ciertos énfasis que apuntan al desarrollo económico con base en un territorio como medio productivo (facilitando créditos bancarios a inversionistas)⁴⁰ y a un escenario que construye un ambiente en que la violencia es protagonista, reconociendo, por parte del estado, la existencia del "terrorismo". Lo anterior, ha facilitado las condiciones para crear necesidades que no responden a

³⁹ Extracto entrevista en https://www.elmostrador.cl/noticias/pais/2018/09/24/las-dudas-al-plan-araucania-alcalde-mapuche-critica-que-anuncio-de-pinera-es-bastante-debil/

araucania-alcalde-mapuche-critica-que-anuncio-de-pinera-es-bastante-debil/

Acuerdo Nacional por el Desarrollo y la Paz en la Araucanía, página 10. En este informe se sientan las bases que propone el Estado de Chile, para el desarrollo de la zona. https://www.gob.cl/acuerdoporlaaraucania/

las lógicas mapuches en su concepción de desarrollo. La construcción de un imaginario, en que la falta de seguridad social responde a lógicas militares y no a aspectos sociales

Lo que podemos ver aquí son diferentes formas en que un grupo social busca apropiarse del espacio (productivo), ejerciendo sobre él diferentes elementos técnicos, que tienen relación con el control, tanto político como militar. Son estas las rugosidades (técnicas) que quieren sobreponerse sobre el espacio (natural). Sin embargo, la cultura mapuche, como rugosidad heredada, no consigue ser suprimida del todo, construyendo tensiones entre lugares, donde se genera una lucha en que cada espacio quiere mantener su hegemonía (simbólica o productiva). Al respecto, Santos señala que "las acciones hegemónicas se establecen y se realizan por intermedio de objetos hegemónicos, privilegiando ciertas áreas. Entonces, como en un sistema de sistemas, el resto del espacio y el resto de las acciones son llamados a colaborar (SANTOS, 2006, p.166).

Sin embargo, si vemos a la comunidad mapuche como un "subsistema" llamado a colaborar, no encontramos una conexión o puntos de encuentro claros frente a las acciones hegemónicas. Al contrario, al interiorizarnos en el aspecto ritual y simbólico dentro de la cosmovisión mapuche, no se hace más que alejarse de las concepciones del espacio hegemónico, en este caso, representado por la sociedad chilena. Suponer que los intereses mapuches son idénticos a los del resto de la sociedad, significa no comprender que las sociedades son, en su esencia, heterogéneas, y que los procesos de homogeneización tienen relación con el poder ejercido de una sobre otra. Como vimos en capítulos anteriores, el mapuche necesita de símbolos alojados en los objetos físicos para su conexión con el mundo espiritual, es decir, no todo elemento técnico tiene la capacidad de ser puente entre el mundo físico y el espiritual.

Lo anterior ayuda a entender cómo estos escenarios influyen en la posición de resistencia de la cultura local frente al Estado como agente global, y por otro lado, la difícil tarea de encontrar un espacio que permita construir costuras entre ambas culturas. Al respecto de los espacios públicos, Juana Paillalef, Directora del Museo Mapuche de Cañete, señala: "tú vas a la ciudad y ves, por ejemplo, a las afueras de algunas instituciones, iconografía mapuche en el suelo, en los muros,

no sé, en los edificios. Por ejemplo, obras públicas en Temuco, allá por donde esta las araucarias, aquí al lado de afuera del tribunal oral, en donde nunca ganamos los pleitos también hay iconografía mapuche" (Juana Paillalef, ver entrevista en Anexos).

Esto refleja como la imagen de ciertos símbolos puede ser despojada de sentido, y utilizada como una forma escenográfica de construir un sentido de pertenencia, como "al lado de afuera del tribunal oral, en donde nunca ganamos". Es decir, la apropiación del símbolo por parte de la cultura dominante pero sin el contenido del símbolo, banalizándolo. Sin embargo, los símbolos pueden ser reinterpretados o incluso los medios de expresión tradicionales pueden tener otro soporte para expresar los mismos contenidos.

2.3.3

Expresiones mapuches: El Wall Mapu a la sociedad chilena.

Kalipthra piguéi, ñi llegmúm mapu. Gnechén ñi elel, këm-me mapu. Inche ñi rangui mollfëñ. Wueyel kiawúi, tañihillkúnkëm-me këpán.

Inche ñi mapu ple, tuggchiantë, thurrhu kënu yawë-li, Gand kethrán. Këyén piguéi ñikëm-me wuendnéi, hamutupái, incheñi Ruka meu.

Wirhíñ tuku kënún tami ëi, Inche ñi koyamentu lechi rakiduam meu.

Thruthruka lelfën entu kënurkéi ñi aukiñko. Purrha kull kull tún, nothro ñi peskïñ femgherkëi. Inche rakiduamkël-lewuén, tañi ayewue moguén meu.

Ralipthra piguéi, inche ñi llegmúm mapu. Apoléi yayén meu, poyefal këm-me ad niéi. Kiñe fët-ta koyam, petu thremi, tëfa chi këm-me mapu meu

Ralipitra mía, tierra de m infancia. Huerto bendecido que aromó mi vida. En mi sangre fluye siempre desmedida, una voz morena de noble arrogancia.

El sol de mi tierra besó los trigales. Y la luna amiga pernoctó en la ruca. En medio del ansia que nunca caduca, cincelé tu nombre entre robledales.

Cuando la trutruca dispersó en la loma ocho clarinadas de notro florido, yo pensé en el sino de mi vida en broma.

Ralipitra mía, huerto florecido. Naipe terrenal de impetuoso idioma. En tu suelo crece un roble verdecido.

Sebastián Queupul Quintremil, poeta mapuche. 41

⁴¹Extracto del poema Ralipitra, Tierra de mi infancia, en "Poesía Mapuche: Las raíces azules de los antepasados". Temuco, Chile: Editorial Florencia, 2004.

La ciudad es, desde un punto de vista técnico, la antítesis de lo que el mapuche podrá reconocer como su entorno ancestral (lo natural y sagrado). Lucia Guerra, en su texto Ciudad Ajena, concluye que para el mapuche, la ciudad es "el obstáculo para el enlace identitario con el entorno natural sagrado y en un espacio donde prevalecen la tecnología, el consumismo y la discriminación hacia el mapuche" (GUERRA, 2013, p. 305). Es por este motivo, que las acciones de apropiación por parte del mapuche urbano son relevantes. Buscando los intersticios que puedan conectarlos con lo sagrado.

La fuerza de la cultura mapuche ha encontrado eco en diferentes escenarios urbanos, desde la política, hasta la música, pasando por activistas, dirigentes, poetas y artistas. En cada una de esas instancias, se puede visibilizar su posición frente a las diferentes dimensiones que tiene el vivir dentro de un contexto contemporáneo que históricamente les fue ajeno. "Los jóvenes indígenas les están diciendo a los chilenos: vivamos en la diversidad. Vivamos en un país libre, en que cada cual pueda expresarse y construir sus sueños" cita Bengoa (BENGOA, 1999, p.35). Los espacios culturales, también son una herramienta de creación pero también de denuncia, como dice David Añiñir, respecto de la muerte de un joven mapuche a manos de la policía el año 2008, Matías Catrileo.

El arrojo de rebeldía que tiene el espíritu "mapurbe", poéticamente hablando, actúa como movilizador de ideas desde una profunda reflexión identitaria, en la cual Matías fue reconstruyéndose. Un número considerable de mapuche venidos de la 'pobla'⁴²las universidades, el laburo, espacios culturales, etc., alteran el sentido común de las cosas. Creo que no parará pese a una larga lista de asesinados por la fuerza policial aquí en Gulumapu (Chile) y que se remonta con fuerza en Puel mapu (Argentina). ⁴³(AÑIÑIR, 2018).

Los mapuches que encuentran en diferentes plataformas medios para comunicar, no sólo su emoción particular sino también para evidenciar situaciones en que se han sentido violentados en diferentes niveles, ya sea para exponer sus luchas territoriales, como para acusar las desigualdades que trae consigo pertenecer a una minoría étnica, o para revelar su propia percepción del mundo.

⁴²Pobla: forma peyorativa de referirse a un barrio, abreviado de población.

⁴³ En Lecturas Pehuén. Entrevista al poeta mapuche David Añiñir. 29 de Abril de 2018. https://lecturaspehuen.cl/2018/04/29/david-aninir-el-espiritu-mapurbe-no-parara-pese-a-la-larga-lista-de-asesinados-por-la-fuea-policial-en-chile-y-argentina/

El lugar es el cuadro de una referencia pragmática al mundo, del cual le vienen solicitaciones y órdenes precisas de acciones condicionadas, pero es también el teatro insustituible de las pasiones humanas, responsables, a través de la acción comunicativa, por las más diversas manifestaciones de la espontaneidad y de la creatividad.(SANTOS, 2006, p. 2018).

Si bien pertenecen a ese territorio, también son migrantes culturales, moviéndose de un extremo a otro en ese flujo espacio-temporal, acercándonos a lo que Santos llamaría un "choque entre el tiempo de acción y el tiempo de memoria" (SANTOS, 2006, p. 223). La memoria es lo que da cimientos a las comunidades dentro del espacio urbano, y en ello radica la importancia de los diferentes vehículos de expresión que se pueden encontrar en diferentes niveles en la búsqueda de espacios, tanto espacios para la crítica y denuncia, como para revelar su cosmovisión.

Apropiándose de lenguajes "occidentales", los mapuches urbanos se hacen parte de la crítica. "Jano Weichafe⁴⁴," es un rapero de Temuco, que ha encontrado una forma para hablar respecto de la identidad y las demandas mapuches.⁴⁵

Agua aire pide la vida de la hermosa *mawiza*,

Para seguir latiendo y bailando, con el kurruf del sentimiento,

Verano primavera otoño invierno,

Wekufes de metal moderno imperialismo Winka del norte occidental.

Nuestros anumkas ancestrales los han devastado." (Rekedal, 2011, p. 26).⁴⁶

Desde esta forma de expresarse, hibridación winka y mapuche, la comunicación puede fluir con mayor rapidez desde un territorio a otro, desintegrando límites culturales para, paradójicamente, sostener su cultura en un espacio que cada vez les es menos ajeno.

Sebastián Calfuqueo, artista visual mapuche, es un crítico de la forma en que el gobierno resuelve, no sólo para los mapuches, si no para la población de estratos sociales pobres, el déficit habitacional, programas caracterizados por la falta de recursos para satisfacer la demanda de vivienda. Respecto a eso, expuso su obra "Vivienda Predeterminada" en el Museo de Arte Contemporáneo (MAC) en

⁴⁴Weichafe, en lengua mapudungun: guerrero.

⁴⁵En EL Hip Hop Mapuche. En las Fronteras de la expresión y el activismo. Jacob Rekedal.2011

http://publicacionescienciassociales.ufro.cl/index.php/

Música de JanoWeichafe. En EL Hip Hop Mapuche. En las Fronteras de la expresión y el activismo. Jacob Rekedal, 2011.

Santiago. En ella quiere revelar una forma de discriminación no sólo hacia los mapuches, sino también contra los pobres en general, reproduciendo habitaciones sociales en áreas marginales que se encuentran en la periferia de la ciudad.



Figura n°15. Obra Vivienda predeterminada: En esta obra el autor crítica la forma de resolver el problema de la habitación social, y en lo particular un conjunto habitacional mapuche, del que se hablará en el capítulo 5. Entrevista completa en:http://artishockrevista.com/2018/03/04/sebastian-calfuqueo-artista-visual-mapuche-feminista-gay/

Si bien no comparto la visión crítica, sí creo que esta acción representa la forma en que un individuo, de un grupo social determinado, logra posicionarse y comunicar, dentro de un espacio que es parte de la estructura estatal, un mensaje que enfrenta al estado mismo. Ya no desde un espacio periférico, si no adentrándose dentro de una elite intelectual. Es decir, se apropia de un contexto espacial hegemónico, para establecer un discurso desde una cultura local.

Estas acciones inciden en la hegemonía urbana, dando cuenta de otro subsistema articulado mediante una serie de acciones (ritos) y objetos (ruka, arte) que modifican el espacio, dando otra capa de información al tejido urbano. Los puntos de conflicto ya no son sólo el derecho ancestral a la tierra, sino al derecho de ser parte estructural de la sociedad nacional en un nivel histórico, negar la influencia de las relaciones de flujos y movimientos (información, cultura) entre ambas etnias sería negar la historia, "el territorio compartido impone la interdependencia como praxis" (SANTOS, 1996, p. 216).

Respecto de la ciudad, Santos termina diciendo que "el lugar es el cuadro de una referencia pragmática al mundo, del cual vienen solicitaciones y órdenes precisas de acciones condicionadas, pero es también el teatro insustituible de las pasiones

humanas, responsables, a través de la acción comunicativa, de las más diversas manifestaciones de la espontaneidad y de la creatividad".

En este punto podríamos decir que, si bien el tejido urbano ha sido despojado de la dimensión simbólica, el mapuche ha podido tomar otras herramientas de comunicación contemporáneas que van más allá de la "oralidad" de sus antepasados, para poder comunicarse no sólo con el espacio simbólico, sino con otra cultura, una cultura que no reconoce el entorno de la misma forma. La importancia de estas acciones radica en que es un acto no sólo de resistencia, sino también una forma de sobrevivencia dentro de un entorno culturalmente hostil. Las expresiones mapuches no se limitan al carácter ritual de sus actos, sino también a acciones propiamente contemporáneas que se convierten en vehículo de su cultura, esto hace que los mismos tengan un radio de influencia mayor, abarcando otros espacios, que de otra forma serían negados. Si bien los medios de comunicación usados son diferentes entre sí, tienen la capacidad de tomar una posición común frente a las temáticas abordadas, principalmente la valorización de su entorno en un medio que les es ajeno.

El territorio, entonces, de una u otra forma es compartido y sus diferentes elementos son interdependientes, y dichos elementos y acciones, que están permanente tensión, ya sea acumulándose o suprimiéndose, se pueden encontrar en dos extremos, local y global. Con las nuevas formas de ocupación, tanto en una escala urbana como en una escala habitacional, los contextos difieren de los conceptos ancestrales. La oralidad también deja de ser el único medio en que la historia puede ser transmitida, es por ello que los nuevos soportes escogidos para ello, deben mantener ciertos elementos que puedan manifestarse como reinterpretaciones, vertiendo el contenido cultural en estos nuevos soportes sin el riesgo de perder la fuerza de su propia identidad, ya sea en una dimensión espacial como social. De ese mismo acto es lo que habla el regionalismo crítico: como llegar a ser moderno y regresar a las fuentes⁴⁷.

⁴⁷Paul Ricoeur apud. Kenneth Frampton. Hacia un regionalismo crítico: seis puntos para una arquitectura de resistencia Perspecta: The Yale Architectural Journal 20, 1983

3

MARCO CONCEPTUAL Y METODOLOGÍA

3.1

Regionalismo Crítico Como Perspectiva De Análisis.

Respecto de la construcción de la ciudad, podríamos tener una visión conformada desde diferentes perspectivas. Podríamos decir que se construye pensando en cómo se pueden distribuir de forma más eficiente los medios de producción, de forma de hacer más eficiente los flujos de bienes y servicios sobre un espacio, Ello implica, sobretodo, deconstruir las rugosidades preexistentes (herencias naturales y sociales), quitando de aquel escenario cualquier expresión que pudiera entorpecer dichas dinámicas de producción (ya sean comunidades indígenas o las mismas condiciones geográficas). Ya en los años 80, Kenneth Frampton reflexionó respecto del avance tecnológico humano y su influencia a nivel mundial, lo que llamó como "universalización". Este avance tecnológico, además de mejorar algunos aspectos de la sociedad, en términos de productividad y creación de nuevos productos de consumo, parecía destruir las culturas locales, llevando a la humanidad a un estado, en que la sociedad es reducida a una masa de consumo básica. Así, se refiere a un estado en que "en todos los lugares, encontramos los mismos filmes de pésima calidad, las mismas máquinas tragamonedas, las mismas atrocidades de plástico y aluminio, la misma distorsión del idioma por la propaganda" (FRAMPTON, 2006, p. 505). Aquella visión crítica, lo lleva a tomar una posición en la que, de cierta forma, busca un espacio donde "se puede modernizar y retornar a las fuentes".

Desde ahí, es que el enfoque de construir una "resistencia de lugar" o una "cultura contra naturaleza", dejando en extremos opuestos el medio natural y la técnica, toman partido no sólo como una forma de hacer arquitectura en términos formales, sino que la arquitectura debe tener una posición y argumentos para enfrentar una modernización limitada al consumo . Una de las principales críticas que Frampton hace a la arquitectura, es la dependencia del hombre respecto de la técnica, que a la vez son sometidas al mercado: la masa como una cultura de

consumo. En términos de desarrollo económico, el consumo y reproducción del espacio como producto, es lo que impulsa la construcción de la ciudad, y no la construcción de *lugar* desde una necesidad cultural, social o política. La falta de diálogo de estas dimensiones resulta en la fragmentación social y la falta de identidad, tanto en forma como contenido. Las formas y las estructuras urbanas ya no establecen un diálogo con la cultura de un determinado lugar, al contrario, la producción de edificios de carácter homogéneo, sólo parece satisfacer la necesidad de un símbolo de poder en términos financieros o de un alto nivel tecnológico aplicado como imagen de progreso. El diálogo entre la cultura y las formas arquitectónicas se hace necesario para que la obra tenga significación, ya que de otra forma, sólo serviría como construcción de un escenario que no representa la civilización que la sostiene.

Las posibilidades que aporta la tecnología en cuanto a resolución de problemas habitacionales y estructurales en la construcción de la ciudad, pareciera desaparecer frente al crecimiento del lucro inmobiliario, es decir, pareciera no existir diálogo entre crecimiento económico y crecimiento social. Este fenómeno de "universalización" de Frampton, entendido como el avance de la civilización mediante el uso de la tecnología a nivel mundial, tiene eco en la idea de "globalización" de Bauman (figura n° 19).Para Bauman, la globalización, más allá de definirla conceptualmente, tiene ciertas características que son fundamentales para el avance de la civilización: desarrollo económico, fronteras permeables, flujo de dinero a nivel mundial, la alta velocidad de la información y "la ausencia de un centro, de un panel de control".

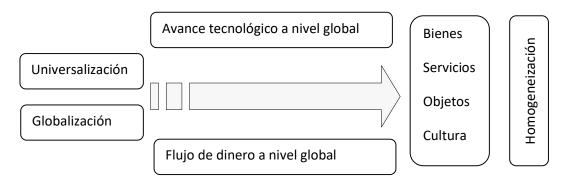


Figura n°16. Esquema del paralelismo entre globalización y universalización. Fuente: Elaboración propia.

Podemos decir que la globalización es, al igual que la universalización, potencialmente homogeneizante, cuando la movilidad de productos y servicios tiene una escala global, y asociado a aquello, la compresión del espacio-tiempo y la desintegración de fronteras, toda vez que las acciones en un punto tienen efectos instantáneos al otro lado del globo. Sin embargo, en el mundo global, esa movilidad y ese flujo instantáneo también es estratificado en términos sociales, por lo que cabe preguntarse hacia dónde es qué avanzamos y en qué medida eso significa la erosión de las culturas locales.

La existencia actual se extiende a lo largo de la jerarquía de lo global y lo local, con la libertad global de movimientos indicando promoción social, progreso y éxito, y la inmovilidad exhalando el hedor repugnante de la derrota, de la vida fracasada y del atraso. Cada vez más, la globalidad y la localidad adquieren el carácter de valores opuestos (BAUMAN, 1999, p. 114).

El regionalismo crítico pretende valorizar lo local, se puede entender como una relación dialéctica en que la forma se vincula a procesos tecnológicos para construir un lugar que también contenga un sentido emocional, significativo a los sentidos y al espíritu. De la misma forma, la intención de Frampton de querer "volver a las fuentes", implica también traer el tiempo pasado, mirar hacia las herencias de otro tiempo. De esa forma el tiempo del lugar no se comprime, al contrario, se extiende. Esta condición de lo universal y lo global, por lo tanto, dificultan que lo local pueda mantenerse junto a sus componentes identitarios. En el caso de la cultura mapuche, los actores homogeneizadores, desde la colonización hasta hoy han intentando suprimir sus manifestaciones, desde la reducción de su territorio hasta la prohibición de su lengua. A pesar de eso la identidad mapuche ha conseguido hacerse presente dentro del contexto social en el que se desenvuelve. Estos nuevos contextos urbanos, han servido de soporte para la producción de hegemonía, no sin tener como consecuencia la pérdida de espacios de identidad local. Bauman apunta a la pérdida de identidad, en el nuevo mundo global.

En un ambiente artificialmente concebido, calculado para garantizar el anonimato y la especialización funcional del espacio, los habitantes de la ciudad enfrentarán un problema de identidad casi indisoluble. (BAUMAN, 1999, p. 48)

Muchos de los aportes propios de un lenguaje particular quedan, muchas veces, en un segundo plano, ya que, en términos económicos, se hace más eficiente limitar los objetos y los sistemas constructivos a las necesidades estructurales y normativas aplicadas en un área determinada. Sin embargo, a pesar de que estos sistemas productivos sean eficientes a la hora de satisfacer necesidades técnicas, es necesario dimensionar los efectos de una producción que no necesariamente vincula los valores propios de una cultura local.

A partir de la edad moderna se descubre una nueva forma de ocupar y dominar que consiste en imponer "una sola forma física al espacio" que ha sido previamente diseñada (MESA, 2012, p. 51).

¿Es necesario mantener un equilibrio o una forma de "control", en el proceso proyectual, de forma de satisfacer tanto la necesidad técnica como la significación de la estructura arquitectónica? La posición de la arquitectura, de acuerdo a los lineamientos de Kenneth Frampton, nos indicarían que sí. La arquitectura debe tomar una posición crítica frente a estos fenómenos y Frampton habla de una postura de retaguardia:

Una retaguardia crítica tiene que separarse tanto del perfeccionamiento de la tecnología avanzada como de la omnipresente tendencia a regresar a un historicismo nostálgico o lo volublemente decorativo. Sólo una retaguardia tiene capacidad para cultivar una cultura resistente, dadora de identidad, teniendo al mismo tiempo la posibilidad de recurrir discretamente a la técnica universal (FRAMPTON, 1983, p. 20).

Esto quiere decir, que la posición que se debe tener, debe vincular de forma armónica tanto los elementos que ofrece la tecnología, como de los elementos propios de una cultura que puedan enriquecer el espacio, reinterpretando un lenguaje sin perder la identidad. Para ejercer un regionalismo crítico, Frampton nos sugiere tomar distancia respecto del populismo, mediante un alto nivel de autoconciencia crítica. Necesariamente nos debemos proteger de "las tendencias demagógicas del populismo", ya que el populismo no usa de modo accidental las "técnicas retóricas y la imaginería de la publicidad" (FRAMPTON, 1983).

La época contemporánea se caracteriza por la desintegración de fronteras y por la velocidad cada vez más reducida en que la información viaja de una región a otra. Dentro de esta dinámica espacio/temporal, Zigmunt Bauman se refiere a la distancia como un producto social:

Todos los otros factores socialmente producidos de constitución, separación y mantención de identidades colectivas-como fronteras estatales o barreras culturalesparecen, en retrospectiva, meros efectos secundarios de esa velocidad. (BAUMAN, 1999, p. 18).

Coincidiendo con Bauman, la estratificación de la población se da en clases sociales y no necesariamente se relaciona con el territorio o la etnia. De ello se puede desprender que la distancia física, entre grupos dominados y dominantes dentro de un mismo estado, no tiene relación con las distancias entre los intereses de construcción de determinados espacios de uno y otro lado. La relación, por ejemplo, entre la etnia mapuche, como cultura local, y el Estado chileno, se da de forma vertical, de forma tal, que las distancia en términos absolutos puede ser mucho mayor entre comunidad mapuche-Estado de Chile que respecto de Estado de Chile-Otros Estados. Esa distancia se acentúa en la construcción de espacios.Un regionalismo crítico, permitiría operar poniendo a la tecnología al servicio de los elementos que construyen un lugar, una respuesta de cómo se puede construir un puente entre lo que percibimos como una ciudad homogeneizadora y las culturas locales. Las características propias del lugar, lo táctil, la morfología y el contexto, son vinculados de forma en que todos actúan para visibilizar lo que acontece en ese lugar, contribuyendo a la conexión entre hombre-naturaleza no son ajenas al regionalismo crítico, por ese motivo es que la tectónica tiene un papel fundamental en la construcción de esos lugares a través de un diálogo (figura n°20).



Figura n°17. Esquema conceptual. El Regionalismo Crítico y los elementos que dialogan.Fuente: Elaboración propia.

La cuestión del "lugar" es determinante para poder entender las directrices de este regionalismo crítico. Frampton, al hablar del lugar, lo hace desde una perspectiva heideggeriana, al decir que el espacio/lugar depende de la naturaleza de sus límites, pues "un límite no es eso en lo que algo se detiene, como reconocían los griegos, sino que es aquello a partir de lo cual algo inicia su presencia" (FRAMPTON, 1983, p. 25), es decir, uno de los requisitos para la existencia de lugar es tener claro sus límites.

Otro factor importante es el vínculo entre la arquitectura y la naturaleza. El "gesto tecnocrático" de la excavación de la topografía que menciona Frampton (FRAMPTON, 1983, p. 26), es de suma importancia para tener en perspectiva las acciones que se llevan a cabo para apropiarse de un lugar desde la técnica. La voluntad de imponer una idea formal más allá del contexto en que se inserta, es cuestionable desde el regionalismo crítico, al menos en lo que respecta a las formas de apropiación espacial. ¿Cómo se habita un objeto que no se vincula a su entorno, sino que, al contrario, elimina los puntos de referencia para identificar el entorno?

La arquitectura mapuche logra construir un lugar vinculando su contexto a la concepción de lugar, a través de la técnica, construyendo un asentamiento vernacular, que, en palabras de Norberg-Schulz, "tiene una organización topológica" ((NORBERG- SCHULZ, 2006, p. 452) ⁴⁸. En ese sentido, la habitación mapuche, tiene una organización directa con la morfología del lugar. Más aun con los puntos cardinales, los que dan una referencia posicional respecto al cosmos.

Como una forma de rugosidad es que también, para apropiarse del espacio, la cultura mapuche no suprime el medio natural (lo técnico sobre el medio natural), si no que la acción es de acumulación (técnico + medio natural).

Lo relevante de este vínculo con el lugares que, junto con la adaptación contextual en el lenguaje formal, se sostiene en la raíz espiritual. Desde la mirada de

⁴⁸En Uma nova agenda para a arquitetura: antologia teórica 1965-1995. Kate Nesbitt.

Norberg-Schulz, podríamos decir que, en el Wall Mapu mapuche, los objetos de la naturaleza poseen su "genius loci", en el sentido de significación del lugar, que, en este caso, es también dado por seres espirituales.

El lugar surge en un plano simbólico con la significación consciente de un sentido social y en el plano concreto, con el establecimiento de una región claramente definida en que el hombre o los hombres pueden pasar a existir (NORBERG-SCHULZ, 2006, p. 479)⁴⁹.

La tectónica, como elemento determinante para posicionarse desde el regionalismo crítico, es parte de la dimensión material contenida en los límites del lugar. Frampton señala que tectónica proviene del griego, deriva de tektonikós, que significa carpintero o constructor^{50.} Sin embargo, de acuerdo a su evolución semántica, reconocemos finalmente tectónica como la condición poética de la estructura, vinculando la técnica y la estética.

Tektonik referido no sólo a la actividad de hacer la materialmente necesaria construcción... sino más bien a la actividad que eleva esta construcción a la categoría de una forma artística. La forma funcionalmente adecuada debe adaptarse a fin de dar expresión a su función (FRAMPTON, 1983, p. 28).

La relevancia de la tectónica, para Frampton, es "el medio potencial para poner en relación los materiales, la obra y la gravedad", una "poética estructural". Aquí nos encontramos con varios conceptos que me parece deben ser definidos en las páginas siguientes. En primer lugar la importancia de que el material revele su composición como forma honesta de expresión de sí mismo. En cuanto a obra, esta es acción, es el producto técnico, el objeto que ha sido como proceso de la capacidad humana en un nivel no sólo funcional, sino también cultural. La obra es producto de un trabajo intelectual, es la meta de una serie de procesos y problemáticas que han sido resueltas para dar a "la obra" sentido para quien desarrolla finalmente una relación emocional con aquella expresión plástica y constructiva. La gravedad aquí constituye la ley física que da soporte y pone a prueba las formas en las que han sido desarrollados los pasos para crear la obra.

⁴⁹EnUma nova agenda para a arquitetura: antologia teórica 1965-1995. Kate Nesbitt.

⁵⁰EnRappel a l'ordre, argumentos em favor da tectónica. Kenneth Frampton. 1990. De Uma nova agenda para a arquitetura: antologia teórica 1965-1995. Kate Nesbitt se desarrolla el concepto desde su origen hasta la connotación poética que nosotros usamos.

Finalmente la obra no desafía a la gravedad, si no que la acompaña, asemeja su fuerza para erguirse a su lado, es cómplice de su expresión física. Se acoplan en una dinámica en que la gravedad es el lugar donde la estructura consigue desarrollarse.

La tectónica va al encuentro de aquella forma de construir revelando su potencial expresivo, en el caso de comunidades primitivas es espacio construido es tanto cosa como signo, y me parece que ninguna concepción tiene un nivel jerárquico mayor sobre otro.

Siguiendo en una línea más elemental, más ligada a las fuerzas primordiales, es que el arquitecto italiano Vittorio Gregotti señala que "A través del concepto de sitio y el principio de asentamiento, el entorno se convierte (por el contrario) en la esencia de la producción arquitectónica. (FRAMPTON apud GREGOTTI, 1999, p.18). El sitio, o contexto, se torna relevante en el desarrollo de una arquitectura tectónica, sin embargo, cabe la duda si es posible realizar una arquitectura con pertinencia al contexto cuando el desarrollo profesional, mayormente, se realiza en contextos homogeneizantes y sin envolventes culturales y morfológicas que puedan dar carácter a la obra. Las condiciones del contexto, dan origen a la búsqueda de respuestas lógicas, que permitan desarrollar el quehacer arquitectónico construyendo vínculos locales, que sean acordes con las convicciones que sugieren aquella forma de construir, poniendo la técnica al servicio de esos espacios.

El Regionalismo Crítico es una oportunidad de alcanzar un equilibrio entre los aportes locales en la construcción de espacios y la utilización de elementos y procesos constructivos contemporáneos. Desde esta perspectiva, consciente de la cultura local, es que se abordarán las manifestaciones de la arquitectura mapuche dentro del contexto contemporáneo, así puede ser posible disminuir distancias entre los grupos sociales que comparten un territorio con una historia común.La condición del Regionalismo Crítico como contraparte a la universalización, aún está vigente. Toda vez que la globalización hereda algunos aspectos respecto de la homogeneización y control territorial, se hace necesario un análisis desde esta perspectiva local.

Los puntos que aborda el regionalismo se pueden entender como estrategias proyectuales que construyen ciertos tipos de espacios que se insertan en un entorno desde la herencia cultural y las características naturales, no desde una visión normativa o cartográfica que responde a lo deseable desde un punto de vista "técnico". La búsqueda de esa arquitectura como una forma de diálogo con lo preexistente resulta de una reflexión con la historia y los procesos que producen el espacio presente. El espacio arquitectónico debe responder a aquello tanto por razones técnicas que se enmarcan en el construir desde lo pragmático (orientación, aislación térmica, estructuras antisísmicas), como a los significados que dan sentido al espacio (cultural, simbólico, emocional). Estos elementos responden a distintas dimensiones, cada una en una jerarquía diferenciada y con elementos que pueden ser tangibles o intangibles. Podemos afirmar que de cierta forma el Regionalismo Crítico se manifiesta desde las herencias, pues busca trabajar con lo que el entorno le hereda, el clima, la topografía y los materiales de su entorno (físico, cultural, social). La condición de "resistencia" que adopta este tipo de hacer arquitectura, también se vincula a resistir el paso del tiempo, ya que son las nuevas acciones las que modifican los espacios, no siempre rescatando las pre existencias.

Como elemento vinculante entre la universalización (en el contexto moderno), y la globalización (en el contexto contemporáneo), la homogeneización del espacio se hace presente, al ser subordinadas por intereses productivos, es por eso que el Regionalismo Crítico toma fuerza en este nuevo contexto temporal. Si afirmamos que el Regionalismo Crítico trabaja también con elementos que le son "heredados", un análisis espacial debe hacer presente ese componente, lo que nos lleva a entender el espacio como un fenómeno, producto de procesos que se manifiestan en el tiempo. Es ahí que el concepto de rugosidad nos ayudará a entender el lugar desde su temporalidad, ya que "rugosidad", para Milton Santos, es lo que "queda de pasado" y se hace presente en el tiempo presente.

De la misma forma, es necesario ver cómo interactúan los diferentes elementos, (que llamaremos rugosidades), desde lo global y lo local y que elementos se están acumulando, comprimiendo o suprimiendo en el proceso.

3.2

Rugosidades Como Forma De Análisis Temporal.

El contexto presentado anteriormente permite comprender la posición de los lugares mapuches dentro de las dinámicas de homogeneización. En ese sentido, las formas del habitar mapuche encuentran eco en las teorías framptonianas en cuanto a los lineamientos para la construcción de lugar, y la posición de retaguardia para sostener la cultura local. Los procesos técnicos que podemos adoptar para la construcción de lugar, pueden provenir de tiempos diferentes, es decir, los elementos que articulan el espacio no son sólo multi-dimensionales sino multi-temporales. Como consecuencia de aquello, es que una categorización podría contextualizarse en un eje X: tipo de categoría y un eje Y tiempo de la categoría. Estas categorías pueden definirse como rugosidades. Para entender esta definición es que profundizaremos las páginas siguientes.

El espacio, desde un punto de vista Miltoniano, ha tenido distintos momentos de definición, en un primer momento lo definió como "un conjunto de fijos e flujos" (SANTOS, 1978), para luego ser definido como "un conjunto de sistemas de objetos y de sistemas de acciones" (SANTOS, 2006). La evolución en aquella definición es simplemente el componente sistémico del segundo, ya que lo fijo es objeto y el flujo representa una acción, sin embargo, en un segundo momento se pone énfasis en decir que son sistemas y de ahí se desprende la existencia de un diálogo permanente entre aquellos componentes espaciales. Aquel diálogo, esa interacción se da en un tiempo determinado, desde ahí la premisa es que el espacio es un proceso. Este es el punto de partida para el análisis que se quiere realizar, en función de los componentes espaciales que se enmarcan en un continuo temporal. Dentro de ese sistema, aquellas manifestaciones que dan cuenta de un entorno concreto, se construye la realidad palpable que podemos percibir y a la cual damos significado. Al visualizar el entorno, cualquiera sea este, una ciudad, un pueblo, un campo o incluso el desierto, podemos, si nos detenemos un instante, ver que está en constante movimiento, quizás no vemos las imperceptibles variaciones físicas de un momento a otro, sin embargo todo el mundo en algún momento de su vida mira hacia atrás y se da cuenta de que aquellos colores y olores de niño ya no están en los mismos lugares, las personas se han ido, han crecido, las casas del barrio no supieron envejecer, y sobre ellas se erigen nuevas estructuras, o tal vez nuevos lugares de ocio para los hijos de los hijos de aquellos viejos recuerdos. Nada dentro del espacio es estable, grandes edificios, masas de personas se mueven de un territorio a otro producto de decisiones políticas, los flujos de inversiones económicas hacen que se construyan fábricas en territorios a veces no explorados y los cambios climáticos hacen que necesitemos nuevas tecnologías para adaptarnos a nuevos territorios. Santos, no estaba ajeno a esos procesos, asumiendo que los cambios espaciales se dan con mayor celeridad producto de los instrumentos técnicos creados por el hombre:

El hombre se torna un factor geológico, geomorfológico, climático y el gran cambio viene del hecho que los cataclismos naturales son un incidente, un momento, en cuanto hoy la acción antrópica tiene efectos continuados, y acumulativos, gracias al modelo de vida adoptado por la humanidad (SANTOS, 1996, p. 5).

Son aquellos cambios que transforman el espacio los que implican que las relaciones entre el hombre y el entorno sean cada vez más complejas, ya que las manipulaciones que hace el hombre con la naturaleza responden a intereses que no necesariamente vinculan de forma positiva a los otros actores que participan de aquel espacio. El medio por el cual el hombre ha sido capaz de construir estos cambios son los medios técnicos que ha creado en las distintas etapas históricas. Aquí es donde encontramos una tríada conceptual que nos permite entender de mejor manera esta concepción espacial como un proceso continuo, así, el espacio también se vuelve dinámico y se sitúa dentro de una dimensión histórica. De acuerdo a Milton Santos, existe una profunda relación entre el tiempo, la técnica y el espacio, afirmando que:

El contenido técnico de espacio es, en sí mismo, obligatoriamente, un contenido en tiempo-el tiempo de las cosas-sobre el cual vienen a actuar otras manifestaciones de tiempo, por ejemplo, el tiempo como acción o el tiempo como norma (SANTOS, 2006, p.28).

Para Santos, la técnica es una forma de ver el espacio desde la experiencia, ya que los objetos técnicos "responden a condiciones sociales y técnicas presentes en un dado momento histórico (SANTOS, 2006, p.43). Esas dinámicas temporales son

imposibles de detener, los lugares no pueden ser congelados en el tiempo. De alguna forma el espacio contiene aquellas experiencias, cuentan sus historias y revela sus memorias. En la historia de la humanidad, podemos ver una serie de elementos que construyen sus relatos, diferentes actores que van y vienen de acuerdo a intereses políticos, héroes de guerras épicas y los sueños de los pueblos. Lo que hoy encontramos es producto de aquello. Todos esos relatos tienen un escenario físico, un espacio testigo de todas aquellas jornadas, cuyas expresiones quedan ahí marcadas, para que luego otros actores construyan sobre ellos nuevas historias. Para entender el espacio, es entonces necesario saber cómo se han construido esas historias, qué o quienes han intervenido para que tengamos lo que hoy tenemos en el presente.

Lo que en el paisaje actual, representa un tiempo de pasado, no siempre es visible como tiempo, no siempre es reductible a los sentidos, mas sólo al conocimiento. Llamaremos de rugosidad a lo que queda de pasado como forma, espacio construido, paisaje, lo que resta de proceso de supresión, acumulación, superposición, con las cosas que se sustituyen y acumulan en todos los lugares. (SANTOS, 2006, p.92)

De esa afirmación se desprende que el tiempo presente se compone de elementos que, si bien comparten un mismo espacio, no así el mismo tiempo, entendiendo aquel tiempo como el momento donde aquel objeto fue concebido. Esa acumulación da como resultado el espacio en el tiempo presente. Si la acumulación de objetos y acciones es el tiempo presente, sería posible afirmar que la aceleración del tiempo es directamente proporcional a la acumulación, y mientras más acumulación el tiempo se acelera cada vez más.

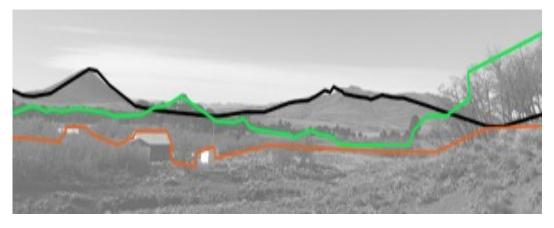


Figura n°18. Esquema de rugosidades como capas de información en el espacio. En esta imagen, podríamos tener 3 aproximaciones como niveles que componen este espacio: Rugosidad geológica, rugosidad vegetal, rugosidad técnica.

3.2.1 Forma y espacio construido.

Para entender la construcción de las formas, Santos cita al sociólogo alemán Simmel, quien se refiere a las cristalizaciones de acción social. Según Simmel, la explicación del mundo pasa por las formas y por la vida, "El se está refiriendo, de un lado, a lo que viene de pasado y se cristaliza como forma y, de otro lado, al presente que sería la vida" (SANTOS, 2006).La cristalización, es referida aquí como el proceso de solidificación del tiempo, equiparándose al proceso químico del mismo nombre. Yendo un poco más allá en esa analogía también podría tener el carácter de establecer enlaces formando una red de cristales, es decir, la cristalización de la forma depende en gran parte de la forma en que son enlazados sus componentes, lo que no se cristaliza como forma, simplemente se diluye en el tiempo. La forma, también como herencia de objetos, se traduce en la herencia de sistemas que hacen tangible el espacio, las formas físicas son determinantes en la fragmentación y continuidad física del espacio. Las formas naturales sufren cambios en un ciclo geológico, sin embargo, sobre su superficie existen cambios en otra escala, que afectan directamente la relación entre hombre-naturaleza, aquellas formas técnicas tienen la posibilidad de ser puentes de integración entre el hombre y el medio natural o, al contrario, fragmentar aquella relación exiliando al hombre del espacio natural. ¿Existen formas apropiadas y formas que se apropian del espacio natural. La cultura mapuche pareciera responder desde su propia experiencia respecto al habitar, y más allá de una apropiación, existe un dialogo, cuando el entorno deja de ser un objeto para ser usado: "tú sabes que los espacios (dentro de nuestra cosmovisión) los espacios están vivos, tienen un movimiento, tienen energía, tienen vida. (Jimena Vicuña)."51

En un intento por desarrollar el diálogo entre técnica y tiempo, podría decir que existen dos tipos de técnicas en una categorización temporal. Las técnicas acumuladas que son parte de las herencias temporales, y las técnicas contemporáneas, que son las producidas en la época contemporánea (presente), son tangibles y están en una primera "capa". El espacio construido siempre es

⁵¹Jimena, dirigente del comité Conjunto habitacional Meli Foye. Entrevista completa en Anexos.

técnico, ya que su génesis es de carácter artificial, a diferencia de las formas, que pueden tener una estructura natural o artificial.

El medio ambiente construido constituye un patrimonio que no se puede dejar de tomar en cuenta, ya que tienenun papel en la localización de los eventos actuales.(SANTOS, 2006, p. 92).

Las formas del espacio condicionan los flujos dentro del espacio construido, así la división espacial construida por las formas de pasado, logran condicionar las acciones y flujos presentes y, dependiendo de su vida funcional, también las acciones futuras. Los intereses particulares que determinan la localización de eventos es lo que genera parte de las tensiones que se pueden encontrar en distintos grupos sociales o étnicos, o entre la naturaleza y la sociedad. Desde una visión, tal vez pesimista, Santos cita a Ernest Gellner (1989), para decir que "la naturaleza dejó de ser una parte significativa de nuestro medio ambiente" (SANTOS apud GELLNER, 2006, p. 160). Aquí se deja entrever que el espacio no es más natural, si no que técnico, y desde esa tecnificación es que el hombre se apropia, modifica y controla, incluso, los procesos naturales.

3.2.2 Supresión, acumulación y superposición

En lo que se refiere a procesos de supresión, acumulación y superposición (procesos definidos por Santos), los actos humanos son relevantes, ya que actúan muchas veces de forma mucho más intensa que los cambios que pueden ocurrir de forma natural. Aquellos procesos, en términos sociales, no son espontáneos, muchas veces son la reacción de un grupo social frente a otro, por lo tanto depende esa interacción la forma en aquella herencia temporal se manifieste de una u otra forma, creando relaciones y tensiones sociales.

La supresión puede manifestarse en acciones y objetos que no encuentran resistencia de otras para su permanencia, es decir, una técnica dada que logra hacer desaparecer otra en el tiempo, ya sea reemplazándola o eliminándola. Esta manifestación podría darse en los fenómenos de ocupación territorial por parte de culturas dominantes frente a otra cultura, como algunas tribus precolombinas, o a

causa de otros agentes externos, como terremotos. Otros procesos de supresión tienen relación a acciones premeditadas y planificadas en que se quieren hacer desaparecer ciertos fenómenos, ya sea en términos políticos o urbanos, ejemplo de ello son las erradicaciones forzadas de las comunidades mapuches, en diferentes períodos de la historia, desde sus tierras de origen, hasta las reducciones y reservas indígenas.

La lucha por el uso del espacio coloca en posición activa las empresas gigantes y reserva las demás en una posición pasiva, subordinada. Esa es una situación de conflicto, a ser mantenida, atenuada, suprimida, según las circunstancias, pero, en todo caso, reguladas. (SANTOS, 2006, p. 228)

Esto quiere decir que la supresión es siempre producto de tensiones, tanto por acciones como por la técnica. En cuanto supresión, también es reflejo de tiempo histórico, donde lo suprimido es parte de pasado en una dimensión histórica de lo intangible, huellas de los procesos que han sido subordinados. Lo suprimido siempre es substituido.

En el momento actual aumenta en cada lugar el número y la frecuencia de los eventos. El espacio se torna más corporizado, más denso, más complejo. Pero esa nueva acumulación de presencias, esa opulencia de acciones no se precipita de forma ciega sobre cualquier punto de la Tierra. Las informaciones que constituyen la base de las acciones son selectivas, buscando incidir sobre los lugares donde puedan tornarse más eficaces. (SANTOS, 2006, p.132).

La acumulación de procesos en un determinado espacio, es relevante en cuanto a acumulación de herencias, capital y lucro, de forma simultánea podemos ver la convivencia de diferentes niveles de acumulación en diferentes regiones, que han sido producto de procesos de pasado (acumulación, supresión o superposición), es decir, de acuerdo a aquella acumulación, los espacios divergen en su tiempo, en diferentes escalas, local o global. En ese sentido, Santos nos habla de acciones que son capaces de tener influencia a nivel mundial, que se pueden sentir en diferentes escalas, a nivel local, regional o nacional o incluso en diferentes continentes, y sugiere una pregunta: ¿Se puede hablar de una superposición de eventos? Si consideramos que muchos eventos acontecen en un mismo tiempo en diferentes espacios, podría analizarse aquella superposición en relación a la influencia que

tiene cada evento frente a otro (la simultaneidad de tiempo en la globalización). Señala también que "cuando consideramos el acontecer conjunto de numerosos eventos, cuyo orden y duración no son los mismos, verificamos que ellos se superponen" (SANTOS, 2006, p.101).

En el sentido de un análisis espacial, tiene sentido saber lo que se acumula, cuáles son los elementos que se superponen, de donde vienen y cuáles son los efectos que producen en conjunto. El espacio no es un momento, no es un objeto, al contrario, es un proceso en sí mismo. Bajo esta mirada, es que se puede entender las acciones humanas como una confrontación constante de las temporalidades de las técnicas. Los actos que podemos llamar de modernización siempre se manifiestan entre una superficie geográfica que contiene pasado, y este nunca desaparece por completo, ya que las acciones se acumulan y superponen.

La narrativa de un espacio territorial, narrativa de la historia del lugar, van construyendo relaciones entre sí, las acciones y objetos del pasado se van entrelazando a las acciones y objetos del presente. Las acciones son influenciadas por los objetos del pasado, se construyen nuevos objetos técnicos que nuevamente modifican las acciones. Debemos suponer entonces una serie de elementos es lo contribuye a dar forma al espacio, tales como la técnica, la acción, los objetos, las normas, ideologías y símbolos.

Esos objetos y esas acciones son reunidos en una lógica que es, al mismo tiempo, la lógica de la historia pasada (su data, su realidad material, su causalidad original) y la lógica de la actualidad (su funcionamiento y su significación presente). (SANTOS, 2006, p. 49)



Figura n°19.Relaciones de objetos y acciones. Fuente: Elaboración propia, basado en los textos de Milton Santos (SANTOS, 2006, p. 39).

Sistemas de objetos y sistemas de acciones interactúan. De un lado, los sistemas de objetos condicionan la forma en que se dan las acciones y, de otro lado, el sistema de acciones lleva la creación de objetos nuevos o se realiza sobre objetos preexistentes.(SANTOS, 2012,p. 63).

Las rugosidades que se nos presentan en el tiempo presente, finalmente son sistemas de acciones y sistemas de objetos (figura n°19), y a pesar de que pueden ser restos de pasado, de igual forma definen nuestro presente. Los fenómenos espaciales son limitados por dichas herencias y se desenvuelven conforme el pasado lo permite. La construcción de dichas rugosidades es un continuo temporal en el espacio, es decir, el espacio siempre será sujeto a tener en su cuerpo una mayor cantidad de rugosidades, porque el tiempo siempre suma historias y sistemas, lo que hace cada vez más complejo el análisis desde un punto de vista histórico.

En cada lugar, pues, el tiempo actual se enfrenta con el tiempo pasado, cristalizado en formas. Para el tiempo actual, los restos de pasado constituyen aquella especie de "esclavitud de las circunstancias anteriores", de las que hablaba John Stuart Mill. Es en ese sentido que hablamos de la inercia dinámica del espacio (SANTOS, 1985, p. 92).

El contexto urbano también es escenario de estas cristalizaciones de tiempo, a través de intervenciones artísticas. El hecho de que cierta información mediante herramientas contemporáneas, llame a "volver a la fuente", indicaría una tensión entre las acciones que están construyendo el espacio presente y los usuarios urbanos.

También las técnicas que existen en un espacio geográfico nos pueden hablar respecto del tiempo histórico en que se insertan dichas técnicas, definiendo relaciones sociales y culturales. Los instrumentos de trabajo utilizados por dichas sociedades, posibilitan evoluciones culturales y pueden, de acuerdo a quienes manejen dichos instrumentos técnicos, dar saltos cualitativos en su posición dentro de la estructura social, alimentando más la idea de reemplazar las técnicas por otras nuevas, que se van superponiendo sobre las otras. Santos señala que los tiempos de las técnicas industriales "se cruzan, se entrometen y acomodan, y de esa manera constituyen una especie de tiempo de lugar" (Santos, 1985, p. 37).

De ahí se desprende la necesidad de observar las técnicas como indicadores de la edad de un espacio en relación a otros espacios que comparten un tiempo cronológico, pero no el mismo tiempo de lugar, un fenómeno presente en cada momento histórico, donde finalmente la expansión de las técnicas fuera de su lugar de origen, produce la aceleración del tiempo, donde las culturas queman sus etapas históricas de forma mucho más rápida.

El tiempo de lugar es lo que avanza cada vez más rápido, aun cuando aquella velocidad acelera, no debemos considerar descartar esos trazos de pasado en el análisis espacial, a pesar de que ciertas técnicas estén presentes en pequeños trozos de historia en un contexto global, no quiere decir que su influencia no sea importante dentro de la evolución espacial. Los espacios mapuches, a pesar de las fuerzas de dominación (mediante acciones y objetos técnicos) no han sido suprimidos en su totalidad, por lo que el espacio contemporáneo coexiste con esos lugares de otro tiempo. Gracias a los procesos de migración entre zonas urbanas y rurales en diferentes ciudades, es que nos encontramos con comunidades mapuches (subsistemas de acciones y objetos) en diferentes contextos, articulando manifestaciones que influyen en el contexto global, ya sea aportando con nuevas directrices en cuanto a relaciones con el entorno (medio natural), así como otros conceptos de valorización (simbólica) y desvalorización (material). Son estas dinámicas las que se tensionan frente a las acciones del sistema dominante.

3.3 Tensiones Entre Rugosidades.

Podemos ver que las rugosidades nos dan una posibilidad de análisis mediante la observación de sus elementos a través de capas de rugosidades, de esa forma podemos ver que oculta el objeto concreto.

Limitar nuestro análisis sólo a un recorte temporal del presente del lugar, es desprender la obra de gran parte de su significado, el que puede variar o ser inexacto si desconocemos los procesos en los cuales fue concebido. Es decir, más allá de lo que podemos percibir en un primer instante, existen niveles que sólo es

posible percibir si comprendemos la historia del objeto o de la obra, es decir, las herencias que ha dejado el paso del tiempo en el espacio.

Una crítica fenomenológica del paisaje debe revelar lo invisible espacial presente en lo "visible" de cada paisaje, de cada aparición, en cuanto "esencia" construyendo una tipología basada en sistemas materiales y sistema de valores (SANTOS, 2006, p.4).

Aquella invisibilidad es que la que se quiere develar en el tiempo contemporáneo, donde existen rugosidades que se acumulan, esconden y superponen. Fragmentos técnicos de otro tiempo, otras etnias que se alzan entre fijos de la cultura dominante. "Dominar indígenas y fundar ciudades fueron los objetivos estratégicos de la conquista de América" ⁵² señala Lucia Guerra en La Ciudad Ajena (2013), intentando reflejar el estado contemporáneo de la cultura indígena, en un contexto de pluralidades, diferencias y dispersiones, desde los procesos históricos que se siguen sucediendo.

Dominar tiene relación con el control de los fenómenos, subordinándolos a los intereses dominantes y fundar, tiene relación con el deseo de iniciar y sentar las bases de un proceso, y para ello debe suprimirse la preexistencia. En el caso mapuche ambas acciones han encontrado resistencia.

Así, dentro del recorte que se quiere analizar, las rugosidades que trascienden el tiempo son las rugosidades mapuches, y son compuestas por diferentes dimensiones. Las rugosidades trascienden los espacios, ya sea a través de la resistencia propia de los habitantes mapuches, incipientes intentos de construir asociaciones políticas, tanto por reivindicaciones históricas como políticas propias que buscan integrar la cultura mapuche al escenario estadual. Por otro lado, los mismos símbolos de los pueblos originarios, no solamente mapuche, en ciertos espacios sociales son usados como formas contestatarias frente al aparato político. Podemos ver que el flujo de signos se expande muchas veces como signos de resistencia en una búsqueda de raíces culturales y otras tantas, como reinterpretaciones erróneas de aquellos significados, tanto en espacios sociales como arquitectónicos.

⁵² Guerra, Lucia. La Ciudad Ajena: Subjetividades de origen mapuche en el espacio urbano. Cuadernos de Literatura Vol. XVII n°33. Enero-Junio 2013 pág. 299-313.

Esta situación de exilio e invisibilidad en la ciudad ajena conllevo una constante reconceptualización de la identidad étnica en el cruce lleno de tensiones de la cultura originaria y la cultura hegemónica. (GUERRA, 2013, p. 6).

La cultura mapuche trae a la ciudad conceptualizaciones espaciales que se vinculan a su historia, contenido en los espacios naturales y sagrados, y por otro lado los diferentes elementos propios de la contemporaneidad y la técnica, los que llamaremos categorías de rugosidad.

3.3.1 Rugosidad Natural.

regenerarse.

Dentro de las comunidades primitivas, asumiendo un estado cultural donde no existían aun los conceptos de propiedad como medio de producción como lo conocemos hoy, las condiciones en que se desarrollaban las actividades productivas tenían una escala mucho menor, donde los cambios que el hombre hacia la naturaleza significaban una manipulación del medio natural, pero que no representaban efectos significativos con el entorno. Sumado a que las técnicas eran incipientes en su capacidad transformadora, también la población existente como volumen no lograba perjudicar en gran manera la capacidad de medio para

Cuando todo era medio natural, el hombre escogía de la naturaleza aquellas partes o aspectos considerados fundamentales al ejercicio de la vida, valorizando, diferentemente, según los lugares y las culturas, esas condiciones naturales que constituían la base material de la existencia del grupo. (SANTOS, 2006, p. 157)

Santos apunta a la condición en que el hombre se situaba en el mundo como parte del medio, por lo que para nuestro análisis se considera, dentro de la rugosidad natural, el hombre como parte de la naturaleza, un hombre sin técnica. De acuerdo a varios autores ambientalistas, dice Santana, existen dos dimensiones o enfoques, en la relación hombre/naturaleza. Por un lado la ecocéntrica, en que el hombre está inserto como cualquier ser vivo en el mundo natural, y por otro la antropocéntrica, donde el hombre se encuentra con el derecho a explotar los recursos naturales (SANTANA, 2001, p. 42). A esta dicotomía podríamos sumar

también otro componente y tiene relación con la temporalidad de las transformaciones. En ese aspecto, el tiempo se extendía de tal manera que el medio podía recuperarse en términos físicos y volver a su estado natural, es decir, la técnica no alcanza a poner en riesgo la biodiversidad de aquel ecosistema.

En estas circunstancias, más allá de eliminar al hombre del escenario natural, lo que importa es la dialéctica entre el hombre y el entorno natural, ya que finalmente eso es lo que ha puesto en duda los beneficios de los avances tecnológicos. Podríamos decir que el medio natural es la herencia que nos trae más elementos de pasado, ya que son inherentes al territorio. La valorización de esta parte del pasado es que constituye una de las principales influencias a la hora de proyectar espacios desde el Regionalismo Crítico (naturaleza, clima topografía), por lo que responder a este nivel de rugosidad es responder a un tiempo más lejano, a una herencia que ha sobrevivido a los procesos de supresión por más tiempo.

3.3.2 Rugosidades Cartográficas.

En el caso de las cartografías, estas son asociadas al concepto de técnica, como producto humano. Son un producto técnico que da una división territorial del trabajo, por lo tanto la cartografía también nos indica las formas de apropiación en un tiempo determinado. Las cartografías son técnicas dinámicas, que cambian así como cambian las condiciones sociales y evolucionan de acuerdo a la historia política. La lectura de la cartografía como técnica aborda un gran número de cuestiones que pueden ser reconocidas de forma clara y precisa y, pueden también traer una carga política, que apunta a definir ciertos aspectos de la vida cotidiana y por ende traen un componente, asociado al poder que puede ejercerse sobre un determinado espacio.

Como parte de la producción material de discurso, el arquitectónico (no sólo en su versión espacial) y el geográfico no están exentos del control que sobre ellos ejercen los mecanismos que condicionan su elaboración. La producción arquitectónica y urbana esta "enredada" en las redes de saber y de poder, su fabricación corresponde a múltiples intereses y sus

procedimientos están gobernados, si seguimos una explicación foucaltiana, por exclusiones, limitaciones y condiciones de utilización.(MESA, 2012, p.156).

Una cartografía puede definir de qué forma será explotado o protegido un territorio, definir nuevos límites, nuevos asentamientos. Un mismo espacio puede mirarse a través de diferentes mapas, cada uno con información diferente para ser procesada, analizada y en función de aquello tomar decisiones. Cada cartografía nos permite diferentes lecturas, ya sean físicas, políticas o económicas, y también ideológicas (fígura n°20).

A través de la cartografía y la técnica de los mapas, en función de una mirada productivista, se responde a los intereses del grupo dominante, limitando y delineando estrategias de lo que ahí debe acontecer.

La cartografía es poder. La cartografía permite pasar por alto las condiciones naturales y hace aceptable las condiciones en la que el espacio se define desde lo legal. La racionalidad técnica no siempre está orientada al rescate de los espacios de pasado, ya sean patrimoniales, vernaculares o naturales, por lo que es relevante entender cuanto puede abrazar su influencia territorial y su capacidad transformadora.

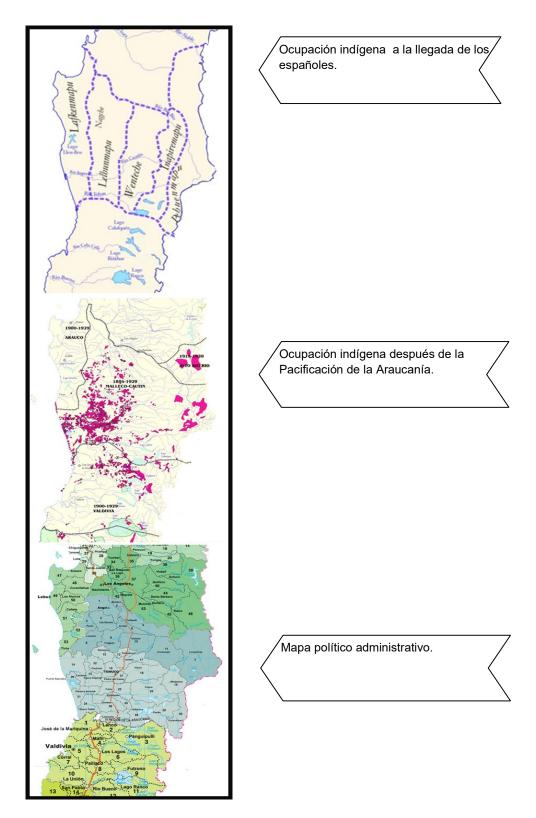


Figura n°20.Evolución de cartografías en el tiempo sobre un mismo territorio. Región de La Araucanía. Chile. Elaboración propia basada en Mapas Históricos (ver Anexo Mapas)

.

3.3.3 Rugosidad Tectónica.

La tectónica sigue siendo para nosotros, un medio potencial para poner en relación a los materiales, la obra y la gravedad, a fin de producir un compuesto que, de hecho, es una condensación de toda la estructura. Aquí podemos hablar de representación poética estructural más que de representación de una fachada. (FRAMPTON, 1983, p. 29).

La tectónica, como expresión dentro del Regionalismo Crítico, forma parte de la resistencia a la universalización a través de su estructura material. Esta expresión material tiene relación con su entorno y la cultura local. Cuando Frampton habla de tectónica no habla sólo en función del material, como una representación visual, sino también a "la forma funcionalmente adecuada para adaptarse para dar expresión a su función". La expresión mapuche da cuenta de eso, la relación entre los materiales en un estado más natural, hablan de su origen, utilizando la técnica sin ocultar las propiedades del material. La técnica en este sentido tiene una relación dialéctica con la morfología del lugar. No por condiciones predeterminadas sino como un acto espontáneo y experimental del hombre frente al material. Es el caso de la ruka.

La ruka, constituye el objeto arquitectónico representativo de la concepción del mundo mapuche, simboliza el Naq Mapu, el espacio representativo de la relación con el espacio, que permite el encuentro y la participación comunitaria del lof. Se puede decir que la ruka es una expresión tangible de la cosmovisión mapuche" (Estudio Diagnóstico del Desarrollo Cultural del Pueblo Mapuche, 2011, p. 125).

La estructura siempre fue de carácter noble, hoy en día, producto de la escasez de madera nativa, puede encontrarse pino o acacio en algunas "rukas" en el área urbana. Podríamos preguntarnos porque los mapuches no desarrollaron estructuras más complejas como otras etnias. La forma de trabajar la madera y construir la estructura mediante esas uniones, son simples, sin necesidad de complejas herramientas para su ejecución.

La respuesta puede residir en una concepción tectónica instintiva, entendiendo a la naturaleza como ente vivo, y de la misma forma, la ruka es parte de ese ente,

modificada sólo lo suficiente para dar mayor cobijo al hombre, pero sin perder la relación formal de su entorno.

Finalmente, la tectónica es una expresión que "resiste y siempre ha resistido a la fugacidad del mundo. Su tradición es tal que siempre ha buscado crear lo nuevo y al mismo tiempo reinterpretar lo viejo". (FRAMPTON, 1999)(Figuran°21). Podemos decir, entonces, que la rugosidad tectónica tiene relación con esa expresividad presente en la obra dentro del contexto contemporáneo, como respuesta a la mercantilización de la ciudad y su industrialización.



Figuran°21.Detalles constructivos. A la izquierda unión hormigón-madera en una construcción contemporánea de conjunto habitacional mapuche en Santiago. A la derecha, unión en construcción de madera mediante ataduras vegetales en una ruka, vivienda tradicional mapuche. En este caso, la construcción contemporánea revela la materialidad y el sistema constructivo.

3.3.4 Rugosidad Social.

La sociedad, entendida como un conjunto de seres vivos que se relacionan entre sí y que comparten un tiempo y espacio determinado, logra tener dinámicas que son definidas por el tejido cultural donde se insertan.

Desde esta perspectiva, lo que es determinante dentro de una sociedad o grupo social, son los lazos que los relacionan, en términos ideológicos y económicos.

La rugosidad social, aquí definida, responde a al análisis de las dinámicas de ocupación de una sociedad que comparten ciertos espacios geográficos y tiempo con otra, sin embargo, sus concepciones ideológicas son diferentes. Estas dinámicas se reflejan en tensiones entre diferentes lugares y diferentes tiempos, construyendo así la historia social de un determinado lugar.

En el caso de la sociedad mapuche, esta ha debido adaptarse a frecuentes cambios, desde su relación comunitaria en su espacio local, hasta su migración desde sus espacios ancestrales. Si bien es complejo saber su orden social antes del siglo XIX, varios autores coinciden en que era una etnia basada en la recolección y caza, y que se organizaban en comunidades pequeñas, dispersas y carentes de centralización⁵³. Lo que sí es seguro, es que han teniendo que adquirir nuevas herramientas sociales para su adaptación, desde la ocupación española, pasando por la apropiación de tierras por parte del Estado de Chile, hasta los conflictos territoriales actuales.

El pueblo mapuche en estos momentos vive pensando y adecuándose a dos formas de relación en el contexto cívico social del país. Una, en el caso del mapuche urbano, intenta insertarse en las formas de vida "winka", aunque asumiendo labores modestas y de baja relevancia pública; incluso algunos ocultando su origen mediante el cambio de nombres y apellidos. La forma que tiende a darse con énfasis en las áreas rurales, es la reivindicativa, especialmente el orden territorial y político. (SEPÚLVEDA, 201, p. 174).

Desde lo urbano, en líneas generales, es posible ver manifestaciones, principalmente desde las organizaciones comunitarias, que se transforman en entidades jurídicas para poder acceder a espacios de participación dentro del contexto urbano. La sociedad mapuche se manifiesta de desde lo rural y también en lo urbano a través de procesos migratorios, construyendo dinámicas de asentamientos diferenciadas con el resto de la población. Eso es lo que llamaremos como rugosidad social.

La sociedad mapuche se hace parte de las dinámicas de resistencia desde su cosmovisión ancestral, cosmovisión que en su génesis abraza algunas ideas que

_

⁵³ Comisión Verdad Histórica y Nuevo Trato. 2008, p. 324

encuentran eco en el regionalismo crítico. Principalmente lo que tiene relación con la construcción del espacio vinculándose al entorno.

3.3.5 Rugosidad Simbólica/Sagrada.

En términos semióticos, un signo se define como "algo que representa algo para alguien en algún aspecto o capacidad (...) el signo crea significado, en vez de pasivamente esperar que el sujeto lo invista de sentido (PINTO. 1, 2,3 da Semiótica, 1995, p 50,). También dentro de las definiciones de Pierce, uno de los puntos que se extrae es: "el signo es una mediación entre el objeto (aquello que representa) y el interpretante (el efecto que el produce).

Por ahora, me referiré a esta estructura sólo por el hecho de describir las relaciones que se dan en una construcción espacial acotada, y no necesariamente un análisis semiótico profundo. Lo relevante de los elementos simbólicos como rugosidad, es lo significante del objeto más allá de su materialidad. Como forma de rugosidad, lo simbólico/sagrado pertenece a la dimensión que da sentido al espacio. Estos significados existenciales, para Schulz, son "inherentes a la vida misma y surgen de la relación entre propiedades humanas naturales, procesos y acciones". (NORBERG-SHULZ, 1983).

La articulación de estos espacios simbólicos dan argumento a la existencia, sin embargo, en el espacio contemporáneo esos objetos son, por un lado, propiedad de las instituciones y no de las personas. Esta relación simbólica con el espacio ha tenido una transformación en la historia de la arquitectura. Si nos detenemos en las primeras civilizaciones prehispánicas, los espacios arquitectónicos se configuraban para rogar a sus dioses, entes que habitaban en su entorno natural, sin embargo, la cultura occidental construye obras para rogar a su dios, Dioshombre. Cuando se produce ese quiebre conceptual, lo simbólico pierde fuerza en la habitación común, dejando espacios específicos para la espiritualidad, como templos e iglesias. Es por ello que la rugosidad simbólica sólo se presenta en "islas sagradas" y no como una trama accesible de forma permanente.

En el espacio mapuche, sobre aquella morfología natural, el espacio se concibe como sagrado, producto de un regalo de los dioses para los hombres. En la naturaleza, en el cielo, la tierra y su morfología toda, existen seres espirituales que participan activamente de lo cotidiano, co-existiendo en un plano intangible pero simbólico siempre presente. Esa percepción también ayudaba a mantener la armonía con el medio, ya que toda posibilidad transformadora, "Mediante la simbolización, el hombre logra trascender la condición individual y tomar parte en una vida social y útil. (NORBERG-SCHULZ, 1983, p. 224)

El mapuche tiene, tanto en el paisaje como en su vivienda, signos sagrados. Por lo tanto, me parece que construir estructuras de esa forma, es también la forma que la estructuras se presentan en el paisaje natural. No se pretende hacer una obra más allá de aquello, sino reproducir una forma de acuerdo a lo sagrado, hacerlo de acuerdo a las normas divinas, en comunión con sus dioses. Como rugosidad simbólica/sagrada, este nivel de lectura aborda lo referente al espacio como conexión espiritual, pero va un poco más allá de la concepción del Genius Loci romano que se relaciona a la esencia del lugar, si no al carácter sagrado como conexión con el mundo espiritual. En ese aspecto el lugar sagrado se compone, tanto de las estructuras que emiten estímulos sensoriales que emocionan al hombre, así como la configuración de elementos sígnicos que conectan al hombre con el mundo espiritual.

3.3.6 Rugosidad Técnica

Las características de la sociedad y el espacio geográfico, en un dado momento de su evolución, están en relación con un determinado estado de las técnicas. De ese modo, el conocimiento de los sistemas técnicos sucesivos es esencial para el entendimiento de las diversas formas históricas de estructuración, funcionamiento y articulación de los territorios. (SANTOS, 2006,p. 111).

La técnica, desde un punto de vista histórico, tiene tres momentos: intuitivos (agua y viento), empíricas (fierro y carbón) y científicas (electricidad) (SANTOS apud MIMFORD, 2006, p. 116). Luego de la revolución industrial, gracias a la

electricidad, llega la automatización, electrónica y una mayor revolución técnica, diferenciándose de las anteriores, respecto de la velocidad y comprensión del tiempo.

En ese sentido, podemos afirmar que los avances técnicos, han ayudado a comprimir el tiempo, definiendo estructuras de forma más rápida, pero además, comprimen el espacio, al poder generar una simultaneidad de eventos en espacios diferentes. Ahora bien, si la técnica puede lograr eventos simultáneos, y las acciones participan de la definición del espacio, esto nos lleva a que las técnicas sincronizan los espacios en términos espaciales. La rugosidad técnica, para nuestro análisis, tiene relación con las respuestas funcionales que permiten construir un evento en particular como resultado de avances tecnológicos. Es decir, respuestas meramente racionales a problemas de función, que nos permitan apropiarnos de un contexto espacial determinado.

En este análisis técnico, encontramos un nivel estructural, en que los objetos se articulan mediante ciertas lógicas constructivas, como respuesta a la necesidad habitacional. En cuanto a funcionamiento, podemos decir que encontramos aquí la información que nos permite saber el por qué ciertas estructuras se relacionan de forma determinada, como especificaciones técnicas y el lenguaje planimétrico. En otro nivel superior y como forma de articulación territorial se encuentran los mapas, que si bien es un elemento técnico, se considera como otra rugosidad específica, debido a que su influencia es de una escala mayor.

3.4 Metodología.

La matriz de observación se estructura en base a una posición crítica frente al desarrollo de espacios que parecen ser subordinados a intereses específicos. De esta forma, se pretende cuestionar el hecho de que la construcción de espacios contemporáneos no llena las inquietudes emocionales y espirituales de forma transversal de las personas, ya sean mapuches dentro del contexto urbano, o los habitantes permanentemente urbanos. Al contrario, la mirada reduccionista

entrega una serie de soluciones estandarizadas, en la que la producción del espacio sólo se interviene en base a algunos parámetros estéticos que responden a miradas globales de mercado.

Desde este lugar (Regionalismo Crítico), se propone un análisis temporalmente transversal (rugosidades), en que la valorización de la historia del lugar y sus componentes son relevantes como parte estructural. En un sentido amplio, apuntamos a un diálogo espacio-temporal, en que los espacios sean experimentados no sólo desde lo pragmático, sino también desde su significado.

Para ello es que se ha definido una matriz analítica, en que las diferentes dimensiones a analizar se definen como "rugosidad". Cada una de estas rugosidades responde a una "capa" a analizar, tomando en cuenta la relevancia en la composición del lugar, así como su dimensión temporal.

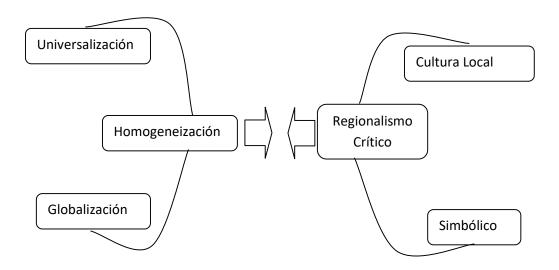


Figura n°22. Esquema conceptual. Homogeneización versus Regionalismo Crítico. Fuente: Elaboración propia

3.4.1

Potencial de casos para la discusión.

En función de esta discusión, donde la construcción del espacio no sólo se da por los actos presentes, sino también por las herencias de pasado, es relevante mostrar algunos espacios en que la coexistencia de objetos y acciones que trascienden la temporalidad puedan revelarse. En ese sentido, los casos potenciales tienen relación con la temporalidad que hace de ellos lo que son hoy en día, tanto en la composición estructural (objeto), como las personas que han contribuido a generar las condiciones del lugar (acciones).

Dentro del contexto chileno, podemos encontrar obras arquitectónicas que pueden proyectarse como reinterpretaciones de lenguajes de otro tiempo, y otras que son manifestaciones que buscan acercarse a lo vernáculo, y otros espacios en que son los individuos quienes aún se desenvuelven buscando mantener aquellas herencias que los remiten a sus raíces. Cada una de estas formas de habitar y construir tiene resultados diferentes, ya sea por los propios procesos constructivos, o las relaciones entre los distintos actores que participan de esos lugares. Para llegar a aquella matriz se realizó un trabajo de campo con el objetivo de ver directamente obras de carácter mapuche. La discusión bibliográfica permite un abordaje más profundo e interdisciplinar del estudio propuesto.

El estudio de campo corresponde a un viaje para encontrar los elementos que son esenciales al momento de hacer el análisis que nos interesa. En términos teóricos, hablamos de una categorización a través de rugosidades dentro del espacio contemporáneo mapuche, para acercarnos a la temporalidad de aquellas rugosidades en el tiempo, es decir, una ruta que sale al encuentro de aquellas rugosidades.

Podemos encontrar una serie de casos en que se puede ver un interés (a veces con algunos reparos) para dignificar la arquitectura mapuche, desde proyectos generados por el estado, y otros en colaboración con las mismas organizaciones sociales. En esas dicotomías, tanto temporales como ideológicas, es que el

regionalismo crítico se presenta como una posición dialéctica entre elementos de contraste cultural y formal.

Dentro de la discusión, es fundamental que las obras tengan componentes que no sólo se limiten a estructuras que remitan a lo vernacular, sino que también permitan traer una mirada crítica desde la historia mapuche y su capacidad de construir lugar en el espacio contemporáneo.

Este análisis nos permite poner de manifiesto un interés en no limitar la construcción espacial a formas no sólo adecuadas desde la técnica, sino también a hacer visible una posición más vinculante en la relación hombre y entorno. El habitar no sólo se da en aspectos funcionales, muestra de aquello es la relevancia del carácter tectónico, que no se limita a la expresión material, si no que su vínculo traspasa el espacio propio de la obra, alcanzando el entorno, la naturaleza. Una vez alcanzando esa relación con el entorno natural, la distancia para construir puentes con otros mundos es cada vez menor.

3.4.2 Criterios De Selección Para Análisis De Proyecto.

La búsqueda por proyectos para ser analizados se redujo a algunas obras que tuviesen algún vínculo mapuche (histórico, formal o social). Particularmente en Chile, existe una dicotomía entre los aportes para la visibilización de las culturas originarias desde lo institucional y algunas políticas públicas que afectan a algunos territorios y sus comunidades. De forma transversal a todas las dimensiones, la importancia de traer el regionalismo crítico al espacio contemporáneo radica en la necesidad de diálogo entre elementos locales con elementos esencialmente contemporáneos. Así, posicionándonos desde ese lugar, se pueden revelar no sólo las posibilidades de coexistencias de elementos de diferente tiempo, si no también ver los diferentes argumentos en la valorización de los objetos y acciones dentro de un determinado espacio.

Desde esta premisa se visitaron varios lugares que, para propósitos del estudio, contenían las dimensiones de análisis requeridas para lograr tener una visión

mucho más acabada respecto de los elementos trascendentales del espacio mapuche dentro del contexto contemporáneo.

El criterio aplicado para la elección de las obras tiene relación con un interés más bien intuitivo, respecto de obras que puedan contener una relación más directa y evidente con la cultura mapuche. Existen varios casos puntuales de obras que rescatan de cierta forma algunos elementos referenciados a los pueblos originarios, no como objetos meramente alegóricos, sino como parte importante en la manera de articular el proyecto. Sin embargo existe una curiosidad real para poder ver cómo se rescatan esas imágenes, esas costumbres, esas concepciones proyectuales, finalmente, como se ha leído aquella "forma de construir el espacio mapuche" y como las rugosidades coexisten en la comprensión, concepción y habitar del espacio mapuche.

Podemos encontrar a lo largo del país varios ejemplos, desde rukas construidas en medio de la ciudad, hasta otros espacios públicos que han querido reencontrarse con aquellos saberes de los pueblos originarios. ¿Cómo saber si realmente esas obras están reflejando aquella cultura a través de la práctica arquitectónica?

En cierta forma, la elección de las obras va un poco más allá de la autoría de la misma, ya que la producción arquitectónica encierra una conexión entre el arquitecto y el Estado, haciendo de esta simbiosis un reflejo de los intereses tanto públicos como privados respecto de la importancia de sostener prácticas que den cuenta de la cultura mapuche.

En los casos mencionados, las directrices en las que se enmarcan los proyectos tienen también un discurso ligado a la imagen que se quiere construir de dicha cultura. Si la estructura política puede ejercer ciertos lineamientos en ese sentido, vale la pena saber cuál es aquel paisaje que se quiere construir, o de qué forma se quiere reconstruir aquel paisaje del pasado. Aquí la autoría cobra importancia ya que la obra no es sólo la forma en que un arquitecto en particular despliega sus ideas y sus estrategias, sino que también tiene que ver con la influencia de lo que el estado quiere aportar a la sociedad desde la multiculturalidad de sus habitantes.

Finalmente, las categorías de análisis que serán usadas, de acuerdo a los criterios mencionados y los elementos que, según mi parecer, pueden establecer ciertas estructuras a la hora de conformar un espacio, son las siguientes:

RUGOSIDAD	Elementos	Fundamento
Natural	Medio natural, montañas, valle,	Espacio físico donde
	rio, cuerpos celestes.	acontecen los eventos.
		Es la primera
		rugosidad en el tiempo.
Cartográfica	Mapas, planos, Sistemas de	Medio por el cual se
	información geográfica	percibe y define el
		espacio. Potencial
		control político.
Técnica	Productos, objetos manipulados	Acciones que
		transforman el espacio.
Social	Individuos, flujos, conexiones,	Objetos dinámicos que
	cosmovisión.	intervienen en el
		espacio
Sagrada	Objetos con significado	Objetos y espacios que
		dan sentido emocional.
		Conexión entre el
		mundo físico y el
		espiritual.
Tectónica	Poética estructural	Permite la conexión
		entre hombre-
		naturaleza. Confronta
		la homogeneización.
L	1	l

Tabla n°6 Categorías de rugosidad en el análisis espacial. Elaboración propia.

4 APROXIMACIONES A LA CONSTRUCCIÓN DEL ESPACIO MAPUCHE.

Como una forma de aproximarme al espacio mapuche, es que realicé una serie de visitas, con el objetivo de aplicar en terreno las diferentes formas de análisis, en contextos diferentes. Estas diferencias tienen relación con los procesos constructivos, el entorno y los usuarios objetivos de estos espacios. También, de acuerdo a cada espacio, ver cómo se dan los fenómenos de apropiación y si , finalmente, se ha logrado construir un "lugar" mapuche.

Desde la rugosidad como un hecho temporal, limitar el análisis en un recorte temporal y espacial demasiado acotado parecería demasiado arbitrario, por lo tanto establecer una relación temporal y espacial entre distintas obras, que pueden tener programas arquitectónicos diferentes, nos da un hilo conductor en términos cronológicos, que puede servir para comparar las estrategias en la formulación de los proyectos, de esa forma cada uno dentro de sus potencialidades y debilidades puede dar respuestas ciertas a la hora de ser analizadas.

Por otro lado, argumentado la existencia de estas rugosidades que componen el espacio, es relevante alcanzar situaciones en las que las categorías creadas no siempre se revelan en dicho espacio (rugosidades suprimidas), u otros casos en que son más evidentes, dándole a cada espacio un carácter diferente. El orden en que se han descrito los casos visitados, sigue el orden cronológico en que fueron visitados, siendo este viaje desde Sur a Norte,

- -Comunidad Mapuche Lonquimay
- -Centro de Estudios Indígenas e Interculturales en Temuco
- -Museo Mapuche en Cañete

4.1. Comunidad Mapuche *Wallen Mapu*.

El primer lugar visitado fue una comunidad de cuatro familias, llamada WallenMapu, que se encuentra en la zona sur de Chile, en la cordillera de los Andes, comuna de Lonquimay, llegué allá por medio de una amiga, Katherine Vega, quien conocía la comunidad hace muchos años. El área que comparten es producto de la entrega de tierras por decreto ley el año 1994, en el que se asignaron terrenos de 120 hectáreas.





Figura n°23. Arriba: ubicación del área en el contexto cordillerano. Abajo: Emplazamiento del conjunto de las viviendas de la comunidad. Fuente: Imagen Google Heart.

El área está situada en un valle intra-andino, con volcanes al poniente y la cordillera de Los Andes al oriente (figura n°23). De acuerdo a antecedentes aportados por la misma prefectura, "al topar los vientos húmedos provenientes del Pacífico los cordones occidentales citados, precipitan buena parte de su contenido hídrico en ellos, a expensas de las de este valle. Esta característica, sumada a que

la altitud es desfavorable para el ecosistema forestal". Esto implica que la vegetación es particularmente baja en los valles, y las especies arbóreas sean de lento crecimiento, corteza gruesa y gran altura. Las condiciones para la agricultura son limitadas por estas condiciones climáticas adversas, el frío y los fuertes nevazones que ocurren durante el año dificultan aun más su desarrollo. Este tipo de entorno restringió las actividades productivas en el área rural mayoritariamente a la ganadería ovina y la recolección de piñones (la población rural representa el 66,45%, en la zona).

La distribución de las familias rurales de origen mapuche (44%), está basada en la distribución espacial designada de acuerdo al Decreto Ley de 1994, que tiene por efecto la asignación de 120 hectáreas para cada familia mapuche.

En esta comunidad en particular, la relación social es estrecha, debido a que todas las familias pertenecen al mismo linaje, lo que permite que las actividades y las redes de apoyo sean entre familiares.

Ahí, a medida que la familia va creciendo, los habitantes van compartiendo sus espacios, de manera de ser justos en las oportunidades de construir sus casas, manteniendo un entrono natural (figura n° 24) y tener espacio para desarrollar la ganadería ovina (figura n° 25). También, los más jóvenes del hogar están separados gran parte del tiempo, desarrollando actividades laborales en centros urbanos, lejos de sus familias, los que se quedan cuidando de la vivienda y de los animales.



Figura n°24. Entorno con vegetación local, con Araucarias.. Rugosidad Natural. Fuente: Trabajo de campo.



Figura n°25. Ganadería ovina, principal labor familiar de la comunidad. Fuente: Trabajo de campo.



Figura n°26. Vivienda social. Casa de familia Antine-Cañumir. Fuente: Trabajo de campo.



Figura n°27. Viviendas sociales obtenidas mediante subsidios estatales. Fuente: Trabajo de campo.

La familia que nos recibió fue la de Hugo Antine, que vive junto a su mujer Carmen Cañumir y sus 4 hijos, Jenny, Natalia, Clarens y Alexander, el menor. A unos 30 metros vive su madre, la señora Juanita Cañumir, junto a su marido el lonko de la comunidad, Don Antonio Antine, junto a uno de sus hijos, Oscar y su nieta Maricel. Su otro hijo, Mario, más joven, trabaja en la ciudad, mientras que la mayoría se dedica a labores propias de la vida rural. Las familias, en general, expresan un orgullo de pertenecer a la etnia mapuche, hablando en su lengua originaria- el mapudungún- y mostrándome las actividades que realizan, como es la recolección de piñones, el fruto de un árbol sagrado como la araucaria.

Sin embargo, en las personas más jóvenes se puede apreciar una mezcla de orgullo pero también de tristeza, ya que si bien se han gestado historias épicas respecto a la etnia mapuche a nivel histórico, en una serie de espacios públicos y privados, contando con la admiración de gran parte de la población, también dentro de su historia, están las marcas y huellas de la marginalidad en la que tuvieron que vivir en épocas anteriores cuando el mismo Estado intentó invisibilizarlos. Eso puede verse a veces, en las miradas profundas pero perdidas en algún lugar del suelo, como intentando recoger aquello que les fue quitado hace tanto a través de las guerras. El orgullo de ser mapuche.

Las técnicas aquí usadas son asociadas a tareas estrictamente rurales, como es la crianza de ovejas y la recolección. En cuanto a lo primero, las grandes extensiones de tierra permiten el pastoreo, que crece a baja altura a causa del clima frío. La recolección de piñones se da en algunos bosques de araucaria (especie nativa protegida por ley), ello les permite generar en parte comida y en parte dinero a través de su venta. En este espacio geográfico las intervenciones humanas son mínimas, debido a lo apartado e inhóspito del clima, sobretodo en invierno.

Las viviendas aportadas por el gobierno, responden a tipologías básicas de vivienda dirigida a estratos sociales vulnerables. Existe, dentro de ese aspecto, una intervención propia a las viviendas de este lugar que tiene relación con el clima. Si bien los aspectos formales no tienen relación con el entorno, si se puede ver la inclusión de una cocina adaptada para tener agua caliente de forma permanente y una estufa (calentador) a leña, dispuesto en la sala de estar (fogón) (figura n°28).

Analizando estos espacios desde el concepto de rugosidad, vemos que los fenómenos aquí encontrados están dentro de procesos de acumulación. Esto debido al poco impacto que ha tenido la comunidad dentro del contexto natural, principalmente porque la densidad habitacional en este sector es en extremo baja. Los bosques no son explotables, son especies protegidas (la cartografía, a través de leyes evitando la supresión de la rugosidad natural), y sólo los piñones (fruto de la araucaria) se encuentran dentro de lo que podríamos llamar un recurso explotable, en este caso baja escala, sólo para el consumo familiar.

Por otro lado, las expresiones técnicas que pueden acumularse dentro del territorio (como viviendas e invernaderos), no constituyen riesgo para la sobrevivencia del espacio natural, los volúmenes representan un coeficiente de ocupación que no logra llegar al 0,1%. Esto significa que la herencia natural y morfológica logra trascender, y las viviendas de la comunidad pueden insertarse dentro de ese medio acumulándose a las pre-existencias.

Dentro de la comunidad, existe un espacio, fuera de sus viviendas, para manifestar y expresar las acciones propias de los ritos mapuches. Este espacio es una planicie, donde se arma una estructura de forma temporal. En ese lugar, se manifiestan una vez por año (en el mes de Enero) a agradecer y pedir a sus divinidades, por la salud, trabajo, los animales y su familia, expresando su cultura y transmitiéndola a los más jóvenes. Es importante señalar que, como espacio físico, las viviendas se enmarcan más en un contexto funcional, debido a las limitaciones dentro de las políticas habitaciones estatales, sin embargo el contenido (la herencia cultura mapuche), se expresa en términos sociales de forma cotidiana.

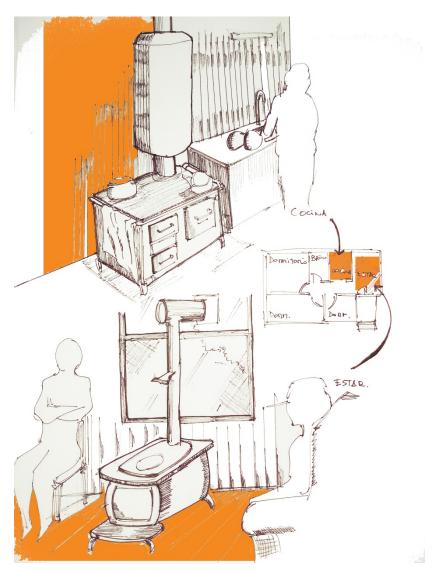


Figura n°28. Fogón. Arriba cocina a leña con contenedor de agua caliente. Abajo, estufa a leña en sala de estar.

Lo anterior lo señalo para reforzar el hecho de que, a pesar de las condiciones físicas como estructuras habitables no han sido las más adecuadas, si es relevante la idea de que aun dentro de ese contexto los ritos y el lenguaje se mantienen, haciendo de los individuos los transmisores de los signos al territorio.

4.2. Centro De Estudios Indígenas E Interculturales CEII.

Esta edificación, es parte de la infraestructura de la Universidad de la Frontera, UFRO, en la ciudad de Temuco. Fue construida el año 1994, con el fin de albergar un centro de documentación y además promover actividades ligadas al desarrollo indígena.



Figura n°29. Emplazamiento del CEII. Fuente: Google Heart.

La obra, guarda relación con la intersección de dos módulos que forman una cruz, dando espacio a un hall, salas de reuniones y oficinas. La estructura es basada en fundaciones de hormigón, estructura soportante de madera y los llenos son de barro, con terminaciones de enlucido y pintura.

A través de la cruz, se da cuenta de las *meliwitxanmapu* (cuatro espacios de la tierra). El *kütxalwe* se presenta en este caso en el centro de la cruz, siendo un espacio donde se inicia y termina el día. Sobre el *kütxalwe*, se encuentra la *ullolunruca*, abertura en la techumbre destinada a facilitar la ventilación pasiva o tiraje del humo del *kütxal* (fuego) (Guía de Diseño Arquitectónico Mapuche, 2012, p, 124).

En cuanto a forma, está basada en la planta ovalada de la ruka, pero con materiales diferentes, que tienen que ver más con la estereotómica de la masa, en este caso, el barro constituye la masa de los muros (figura n°29 y 30). Sin embargo, la materialidad de la cubierta de madera, también nos habla de una

forma de construir más "rústica", al trabajar madera en "rollizo" y no vigas o pilares de madera aserrada (figura n° 33).



Figuran°30Acceso CEII. Fuente: Visita en terreno. Fuente: Trabajo de campo.

El acceso está orientado al sureste, sin responder a cabalidad con las condiciones de orientación de la ruka tradicional. Además de aquello, la estructura que cubre el acceso limita radicalmente el ingreso de la luz desde esa posición (figura n°33). En cuanto al contexto inmediato, este se constituye con un trabajo paisajístico ornamental (figura n°31).



Figura n°31. CEII y su contexto. Fuente: Visita en terreno. Fuente: Trabajo de campo.



Figura n°32. Revelación estructural en la dimensión tectónica. Fuente: Trabajo de campo.

Si bien podríamos decir, en un primer momento, que en cuanto a forma y lenguaje material respondería a una obra con pertinencia mapuche, esto queda en duda al ver la funcionalidad del programa. En palabras de Natalia, Directora del CEII: "es bonita, eso es innegable, pero es poco práctica. Tenemos un salón grande que es súper bonito para hacer reuniones, a todos les encanta, pero tiene dos pilares de eucalipto en medio, entonces si uno hace clases...te quedan hileras de alumnos que no ves, o de gente que no ves, estás hablando, moviéndote de aquí para allá, por que los pilares están justo al medio y son dos" (ver entrevista en Anexos II). Una de los principales espacios que articulan el proyecto es su hall de distribución que se proyecta como una reinterpretación del fogón. La baja altura no permite la salida del humo en caso de encender este "fogón", como era la intención inicial (figura n°33).



Figura n°33. Hall de distribución basado en el espacio de "fogón". Fuente: Trabajo de campo.

Un segundo punto tiene relación con la iluminación. Si bien las rukas ancestrales carecían de ventanas, este proyecto no tiene las suficientes, y al ser un edificio de uso público, no todas las personas que prestan servicios tienen la iluminación adecuada durante el día, lo que se refleja tanto en falta de iluminación natural, como de calefacción natural en invierno.

De esta forma, podemos decir que, si bien existieron algunas directrices proyectuales para construir este lugar con pertinencia mapuche, estas no fueron abordadas de manera eficiente para que pudieran convertirse en expresiones acordes a la cosmovisión Mapuche. Esta edificación está en las dependencias de una universidad, por lo tanto la construcción responde a ciertas exigencias de equipamiento educacional, como parte de un todo mayor. El área urbana donde se emplaza, se ha consolidado hace muchos años, por lo que las estructuras pertenecen, en una macro escala, a una rugosidad técnica de la cultura dominante. Dentro de ese contexto es que la potencialidad de un espacio de expresión mapuche, se ha perdido no en términos sociales (ya que el trabajo realizado por los usuarios apunta directamente a buscar espacios de encuentro entre las culturas indígenas y la chilena), si no en términos de lenguaje arquitectónico.

Esta oportunidad, de transformar el espacio como una estructura de resistencia a la homogeneización, finalmente responde a la interpretación de los materiales por parte del winka respecto de lo mapuche, y no desde la visión mapuche respecto de la utilización simbólica de los materiales, es por esto que no todos los simbolismos encontrados en la obra son los adecuados, cayendo en errores funcionales al momento de reinterpretar los símbolos.

4.3.

Museo Mapuche De Cañete Ruka Kimvn Taiñ Volil Longko Juan Cayupi Huechicura.

El Museo Mapuche, está ubicado a 4 km al Sur de la zona urbana de Cañete. El edificio original fue construido el año 1977, por la Dirección de Obras Públicas de la época, contando con 735m2. Hoy en día es uno de los principales edificios orientados a la conservación y difusión de la cultura mapuche, en su página web, puede leerse cuál es su misión como espacio mapuche.

Hoy en día el museo no puede abstraerse del hecho de que las piezas que resguarda pertenecen a la cultura de un pueblo que está vigente y empeñado en reconstruir su propio mundo, para desde allí proyectarse al futuro, por lo tanto, la forma y el sentido de cómo el museo cumple la misión para la cual fue creado, debe ser considerando la realidad actual del pueblo cuya cultura debe homenajear.⁵⁴

En el año 2010, luego del terremoto 27F, fue remodelado y reinaugurado, además de, a pedido de las comunidades mapuches del territorio, fue renombrado como "Ruka Kimv Taiñ Volil-Juan Cayupi Huechira", lo que refleja una etapa de mayor apropiación del museo. Mencionamos esto, ya que es importante señalar que el nombre original del museo era un nombre "winka", "Museo Folklórico Araucano Juan Antonio Ríos", en homenaje a un ex presidente de Chile (desde 1942 a 1946). Esto refleja la posición en que se encontraba la comunidad mapuche en la época, subordinada al gobierno, tanto en lo político como en los hitos arquitectónicos.

En su emplazamiento, existe una marcada dicotomía, entre la construcción original y la ampliación, ya que es esta última la que tiene una mayor relación con las lógicas de orientación mapuche, en cuanto a la apertura de la forma hacia el Este (espíritus benéficos).

⁵⁴ De la página oficial del museo www.museomapuchecanete.cl/sitio/Secciones/Quienes-somos/Historia/



Figura n°34. Emplazamiento Museo. Fuente Google Heart .



Figura n°35. Emplazamiento Museo. Fuente: Render elaborado por la Dirección de Arquitectura (MOP).

Como podemos ver, el emplazamiento ocurre fuera del radio urbano (figura nº 34), dentro de un amplio espacio natural, e intervenido de forma incipiente. En términos de rugosidad, se puede sostener que el edificio ha buscado la forma de acumularse dentro de su contexto (figura nº35).Podemos ver entonces que el espacio construido como a través de la técnica ha propuesto la localización de fragmentos de la rugosidad natural controlando ciertos procesos (planificación de los elementos naturales), pero dándole continuidad, dialogando entre forma natural y forma artificial.

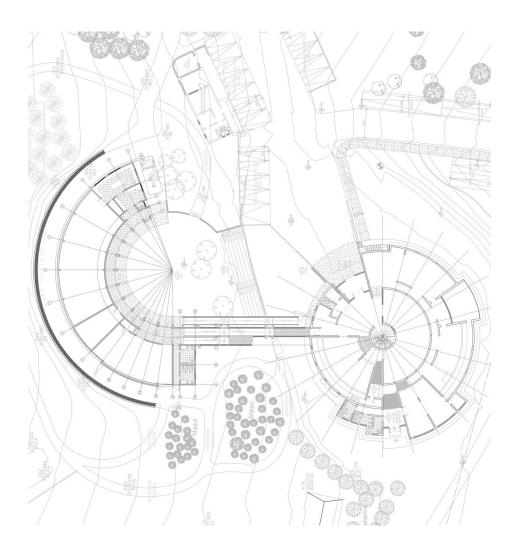


Figura n°36. Planta general Museo Mapuche de Cañete. Fuente: Archivo técnico MOP (Ministerio de Obras Públicas)

La estructura está constituida mediante pilares y vigas de hormigón armado, dentro de estos marcos las paredes se ejecutan en albañilería.

En cuanto a forma, el museo hace uso de ciertos lenguajes que se asocian a una ruka de forma quizás demasiado literal, como la forma ovalada y la cubierta curva, sin reflexionar en la génesis que tiene esa forma en la construcción de la ruka original (como el nido), en esa simbiosis que se hace respecto de la función y significado. La literalidad de las reinterpretaciones (ruka=forma ovalada) es un argumento para deconstruir en cierto aspecto lo que se puede entender como "lenguaje mapuche", preguntándonos si otras formas pueden contener los mismos símbolos ancestrales. Dejando de lado la forma, los recorridos si parecen cumplir

con la idea del conocimiento desde lo temporal, desde el movimiento lineal de la historia al ser recorrida, recreando un viaje temporal, al momento de visitar las temáticas de las distintas exposiciones, dándole continuidad a las narraciones.

El uso de la luz en los espacios interiores es tenue, tal vez casi inexistente, una penumbra que deja que el ojo se enfoque sólo en lo puntual de los relatos de las muestras, y el museo como estructura parece invisibilizarse.

En un segundo momento, la ampliación para las áreas de servicios y reuniones, se muestra como la reinterpretación del Guillatuwe. En este sentido las formas están asociadas a lenguajes de formas conocidas dentro del universo mapuche.

Hay un elemento que, siendo parte importante para la cultura mapuche como centro articulador de su vida social dentro de la ruka, se ha traído al espacio de museo, que, según mi punto de vista, tiene elementos que pueden ser abordados como alegorías, que pueden ser o no positivas. El fogón, como articulador social, se ha recreado mediante medios técnicos para enfocar un espacio en el que se cuentan algunos relatos históricos, como parte del recorrido del museo (figura n°37 y 38).



Figura n°37 Espacio representativo del fogón dentro del museo. Fuente: Trabajo de campo.



Figura n°38 Fotomontaje Fogón dentro del museo y quienes sociabilizan el espacio. Fuente: Elaboración propia.

El museo se construye de diferentes dimensiones, desde su relación con el lugar desde su forma física, la composición del lenguaje que podemos diferenciar en sus dos etapas de construcción y la relación que tiene con la comunidad. En esta última, las dinámicas de apropiación por el espacio social, tienen una historia.

En el caso del acceso del volumen original, este se encuentra orientado al Norte, enfrentando el lugar donde habitan "los espíritus maléficos", según cosmovisión mapuche (Figura n°39).

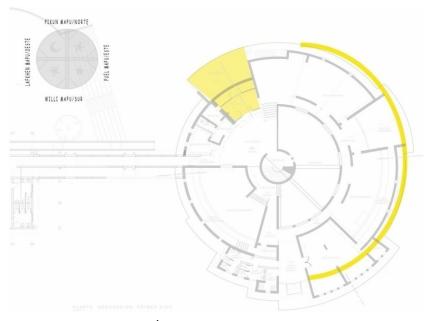


Figura n°39. Plano museo. Área original de exposiciones. Fuente: Elaboración propia.

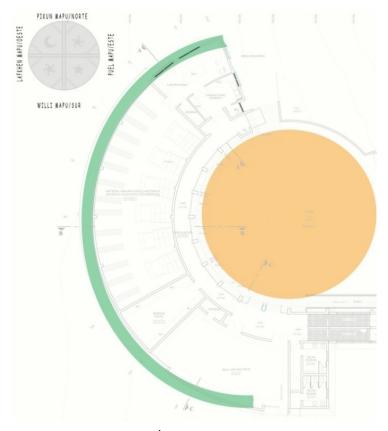


Figura n°40. Plano museo. Área de ampliada para charlas y servicios.

En cuanto a la segunda etapa (figura n°40), esta, relacionándose formalmente al espacio de Guillatuwe, se abre hacia el oriente, como dice la cosmovisión mapuche. Más allá de la composición estructural, la relación se da en la búsqueda geométrica con el fin de recrear ese espacio (figura n°41). Sin embargo, la construcción en el carácter del lugar que envuelve pierde esa fuerza. Reflejo de aquello es la necesidad de un Guillatuwe hecho a algunos metros de ahí que es usado para las rogativas y ritos sagrados (figura n°42).

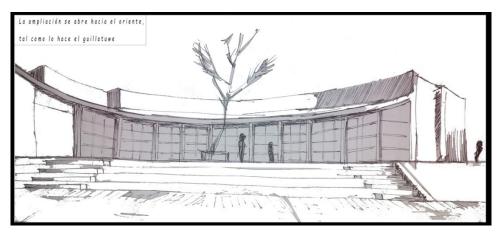


Figura n°41. Croquis ampliación. Elaboración propia.

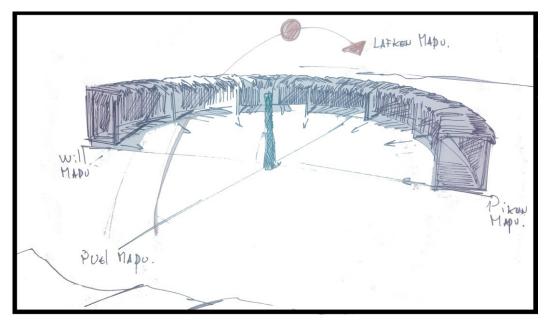


Figura n°42. Esquema de la orientación del espacio del nguillatuwe. Elaboración propia.

Las representaciones simbólicas están presentes, sin embargo, al haber algunas contradicciones conceptuales, se pierde la coherencia como un todo unificado. La influencia y participación que tienen hoy en día las comunidades es más activa, tanto por el acceso de los pueblos originarios a la vida académica, como por las conexiones con otras organizaciones winkas. Los espacios de socialización, además del museo, se encuentran en el entorno del mismo. Así podemos ver la construcción de espacios para las rogativas (nguillatuwe), de reuniones (ruka) y deportivo (paliwe). Estos espacios se han abierto a las comunidades como forma de mantener ritos y tradiciones. En ese sentido, la directora del museo, Juanita, rescata un espacio que les ha sido dado y del cual han podido apropiarse para difundir su cultura, ya que sirve para "que la gente se sienta valorada, se sienta "apapachada" se sienta respetada y se sienta aceptada. Porque aquí, la gente viene a hacer su ceremonia, ocupa allí arriba, hace palin⁵⁶ aquí, hay varias cosas que nosotros estamos de alguna manera apoyando para socializar en forma más positiva, y ser mapuche que es una cosa no menor". (Ver entrevista en Anexon^o3).

⁵⁵ Apapachar:Palabra que en el idioma náhuatl, (lengua amerindia que se habla en México), significa "abrazar con el alma". En lo cotidiano se usa para expresar una sensación de cobijo.
⁵⁶Deporte tradicional mapuche.



Figura n°43 Nguillatuwe. Herencia de tiempo pasado. Fuente: Trabajo de campo.

Nos parece que la aproximación a la construcción de espacios desde la concepción mapuche, en general, tienden a reducir ciertos aspectos a la literalidad de lo conocido en un plano formal, insistiendo en una sola forma, lo "curvo", y "ovalado", como si existieran símbolos de primer y segundo orden. Esto me parece una reducción de la riqueza simbólica mapuche, y por otro lado, refleja cómo, dentro de una mismo nivel de rugosidad (la sagrada o simbólica) existen elementos que pueden suprimirse entre sí, a causa del poco entendimiento de ciertos lenguajes por parte de quienes construyen ese espacio. Es por esto que es importante reflexionar respecto de cómo pueden reinterpretarse los elementos mapuches en otros contextos y dónde están las oportunidades para hacerlo.

5

Conjunto Habitacional Social *Meli-Foye* ⁵⁷: Rugosidades Mapuches En La Ciudad De Santiago.

Los proyectos anteriormente expuestos muestran diferentes formas en que la comunidad mapuche se ha insertado en el espacio físico, social y cultural chileno. Sin embargo, esos mismos casos tienen en común que la concepción de los espacios no surge de la correcta interpretación o comprensión de las manifestaciones sociales y simbólicas mapuches. Incluso más, en algunos casos existe una literalidad en la interpretación de los mismos, dejando en un segundo plano el contendido espiritual y simbólico que para la cultura mapuche es algo esencial y determinante en sus relaciones con el lugar a través de sus edificaciones y espacios de vida. En ese sentido, el conjunto habitacional Meli Foye logra resumir algunos aspectos esenciales de la cultura mapuche, a través de técnicas contemporáneas, que lejos de establecer una relación mimética literal con las referencias ancestrales, se configura como una relectura de los símbolos y del significado espiritual de la cultura mapuche, expresada en sus espacios de vida, en su forma de habitar, y por lo tanto, en la expresión física de la edificación. Esta coherencia es la que motiva un análisis más profundo a partir de algunos principios fundamentales mapuches observados en el Conjunto habitacional Meli-Foye y que serán analizados desde las categorías de rugosidad tratados en esta investigación.

Proyecto	Conjunto habitacional Meli-Foye	
Arquitecto	Cristian Undurraga	
Año	2011	
EGIS	Un Techo para Chile	
Comuna	Huechuraba, Región Metropolitana de Santiago. Chile	
Área	61m2	
Número de viviendas	25 viviendas	
Calculista	José Jiménes-Rafael Gatica	
Constructora	EBCO Constructora	

Tablan° 7. Ficha técnica del proyecto.

⁵⁷Meli Foye: Cuatro Canelos.



Figura n°44. Conjunto habitacional Meli-Foye a los pies del cerro. Fuente: Elaboración propia.



Figura n°45. Croquis Acceso al Conjunto Habitacional. Fuente: Elaboración propia.

Como puede leerse en la tabla n° 7, el conjunto habitacional Meli-Foye es un conjunto de 25 casas construido en 2011. Tanto el proyecto como la ejecución se desarrollaron bajo el sistema de subsidios habitacionales del Gobierno de Chile

que funciona, básicamente, mediante la asignación de recursos a un grupo de personas (usuarios o beneficiarios), quienes trabajan en el desarrollo de un proyecto junto con una Entidad de Gestión Inmobiliaria "EGIS"- que puede ser privada o pública- y que es financiado por el Estado. En general, debido a lo acotado de los recurso y las normativas respecto del uso del suelo, los diseños no suelen salir de ciertos parámetros, por lo que la experiencia de este conjunto en particular, me parece, merece ser analizado, desde la forma en que se gestó, el dialogo entre la comunidad y el arquitecto, y los resultados en cuanto a diseño.

A continuación se presentará el análisis por categorías, las que corresponden a las diferentes rugosidades identificadas y observadas en el caso analizado. Este análisis dividido por categorías de rugosidad permite también separar y profundizar en algunas informaciones necesarias para entender el proyecto y lugar y que no están en la ficha técnica de la tabla nº 7.

5.1 Rugosidad Natural.

Como primera rugosidad, existe el espacio natural, espacio que es el soporte donde acontecen los eventos y se construyen los objetos. En una escala macro, que es la Región Metropolitana de Santiago, donde inserta la comuna (prefectura)⁵⁸ de Huechuraba, y al igual que otros asentamientos contemporáneos insertos en el tejido urbano, la morfología ha sido modificada sustancialmente mediante la técnica. Aun así, podemos ver aquí que la geomorfología tiene ciertas características particulares dadas, como por ejemplo cadena de cerros de baja montaña que rodea lo que en el pasado era un valle. Así, cuando nos acercamos al área comunal, podemos ver de forma más clara la relación entre el tejido urbano y la cadena montañosa por el lado Norte de la ciudad (Figura n°46). Este es un límite natural propio de la comuna de Huechuraba, y es donde se localiza este conjunto habitacional, dándole características particulares en la forma de posicionarse dentro de la comuna (Figura n°47). De esta forma, la montaña representa un límite que lo separa de otras comunas, y por otro lado, al situarse

⁵⁸ La comuna es una división político-administrativa dentro de la ciudad, que puede ser rural, urbana o mixta.

_

por sobre la altura media de la ciudad, se posiciona dominando visualmente el resto del valle urbano.

De acuerdo al propio PLADECO⁵⁹ de la comuna, el territorio comunal "ha sufrido deforestación, erosión (entendiendo como tal la pérdida de suelo por viento y lluvia), y merma en su flora y fauna nativa, pero aún mantiene condiciones para constituirse en una interesante reserva ecológica así como en un corredor biológico de aves, mamíferos y pequeños reptiles (PLADECO, p9). En ese aspecto, la morfología natural se hace evidente en la configuración del entorno de las viviendas, haciendo que la comunidad que la habita sienta un vínculo con este. Gracias al cordón de cerros (altitud entre 500 y 800msnm), los espacios potencialmente urbanizables de la comuna son menores en relación a otras comunas, lo que implica que en términos porcentuales aún es posible encontrar áreas naturales que compiten con las áreas artificiales o esencialmente técnicas. Las pendientes, sobre el 10% en algunos tramos, hacen que eventualmente estas puedan ser enriquecidas con mayor flora y fauna mediante planes ambientales, ya que son protegidas por los instrumentos de planificación territorial.

Las condiciones naturales del terreno fueron modificadas parcialmente mediante excavaciones para poder asentar el conjunto de viviendas y disminuir el impacto económico que implicaría su ejecución. Los asentamientos humanos acaban siendo siempre una hibridación entre lo natural y lo técnico. Es relevante decir que en este caso, debido a las dimensiones de la morfología, el medio natural (como rugosidad), es constantemente comprimido para satisfacer las necesidades habitacionales, pero se mantiene visible. Esa visibilización hace que este se articule dentro del conjunto habitacional, por lo que su temporalidad aún se extiende desde las primeras ocupaciones, siendo transversal a las diferentes técnicas que la han intervenido.

⁵⁹PLADECO, Plan de Desarrollo Comunal de Huechuraba.

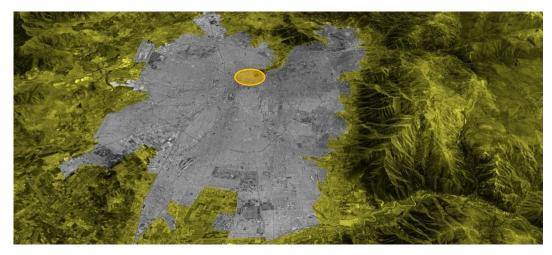


Figura n°46 Región metropolitana, Valle rodeado de montañas. Fuente: Elaboración propia.



Figura n°47 Comuna de Huechuraba a los pies de la cadena de montañosa. Fuente: Elaboración propia.



Figura n°48. Cursos de agua dentro de la comuna de Huechuraba. Fuente: PLADECO Huechuraba p. 84

La posibilidad de encontrar flora en el sector está asociada a la existencia de canales y acueductos, cuyo flujo de agua va desde los cerros hacia el valle (figura n° 48). Esta condición natural (relación cerro, flora, agua), no es común dentro de los emplazamientos de habitación social en contextos urbanos.



Figura n°49. Relación áreas verdes respecto áreas urbanizadas. Fuente: PLADECO p. 101.

Es claro que, por ahora, la rugosidad natural permanece, no intacta pero visible y protegida en algunos parámetros. Por ahora, este cerro es protegido por otra rugosidad, la cartográfica. Mediante normas ambientales que lo valorizan como espacio natural es que aún existe, pero que sin embargo no ha sido consolidado como área natural por completo, sólo de forma parcial (figura nº 49). En lo que respecta a traer el tiempo pasado, o reconfigurarlo en un estado natural de pasado, no existen condiciones determinantes para regenerar ese ecosistema. Es por eso que existe una incertidumbre. ¿Cómo podemos asegurar la transversalidad temporal de esta rugosidad natural? ¿Qué acontecerá en este espacio cuando los objetos técnicos asociados a la producción de edificaciones se expandan más allá de los límites urbanos actuales?; ¿Qué ocurrirá cuando la técnica avance de forma tal que las intervenciones no representen altos costos y aumenten las posibilidades de acción en ese territorio?

5.2 Rugosidad Cartográfica.

Los fragmentos de territorio pueden ser abstraídos y subordinados a las decisiones técnicas en lo que se refiere a porcentajes de ocupación, densidad habitacional y destino de los espacios construidos. Esa definición de lo que puede o no puede existir en ese espacio, implica que las posibilidades de lo permitido están determinada por sistemas cartográficos y normativos, que pasan también por decisiones que no tienen relación directa con el carácter del territorio natural, si no con decisiones políticas y administrativas de control territorial.

Por un lado la cartografía permite delimitar y regular los espacios a ocupar, y por otro, quienes pueden ocuparlos. De esa forma se asume un control en la valorización del terreno y se prevé el tipo de actores sociales que utilizarán ese espacio. Este marco normativo aplicado al territorio permite proyectar las dinámicas sociales de ese espacio en particular, así como la especulación de diversos tipos de objetos urbanos, como centros comerciales, industrias y de servicios.

Sin embargo, el dinamismo de los sistemas de acciones y objetos, hace que los actores sociales puedan responder de forma diferente de lo esperado en función de los sistemas de representación cartográficos. Es así como una comunidad logra modificar parte de los elementos que son parte de la rugosidad cartográfica que está por sobre la rugosidad natural, utilizando otras herramientas propias de su cultura.

Una mirada atenta descubrirá que cualquier ensamblaje arquitectónico está constituido por una multiplicidad de actores que lo convierten en un objeto inestable, dinámico, no reductible a su materialidad y dimensiones geométricas.(MESA, 2012, p. 136).

Observando el caso desde la rugosidad natural, es posible notar que el nivel predominante de análisis es la existencia de una rugosidad donde las acciones se superponen dentro de una trama natural, en la que es posible modificar o mantener las condiciones físicas y promover las acciones sociales.

Para el conjunto de viviendas (incluida la comunidad Meli Foye), los planes de ocupación territorial definieron una subdivisión, en la que fue posible proyectar un área con fines habitacionales. La cartografía asociada a este espacio, dentro del Plan Regulador Metropolitano de Santiago PRMS, sub sector 40, permite proyectar viviendas bajo ciertos parámetros normativos, al momento de ingresar dicho proyecto.

Sobre esta malla se diseñó, a los pies del cerro, un lugar para ubicar el conjunto de 277 viviendas y 3 sedes sociales en 3 etapas. Las condiciones de construcción estaban dentro del marco regulatorio de los Planes Comunales y las directrices de ocupación otorgadas por el Ministerio de Vivienda y Urbanismo, la Municipalidad de Huechuraba y una fundación asociada, Un Techo Para Chile. Estos distintos actores, como articuladores de las concepciones espaciales aplicadas, definen parámetros de ocupación. En esta narrativa cartográfica, la trama urbana surge de acuerdo a patrones preconcebidos tanto en la urbanización como en el diseño de las habitaciones.

En la figura n° 50, podemos ver cómo, desde el análisis morfológico del espacio, se consigue manipular y proyectar una nueva situación, en la que las obras son consecuencia directa de las directrices cartográfica, "creando" un nuevo territorio, el Lote A1b.

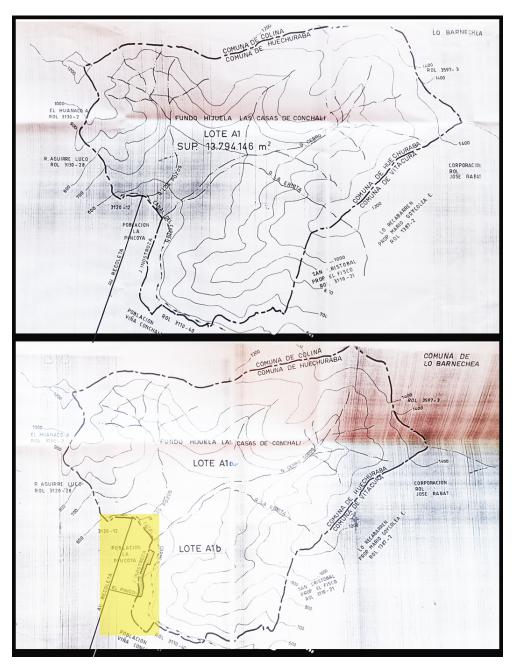


Figura n°50. Situación existente de lotes. Fuente: Expediente municipal, Dirección de Obras Municipales.

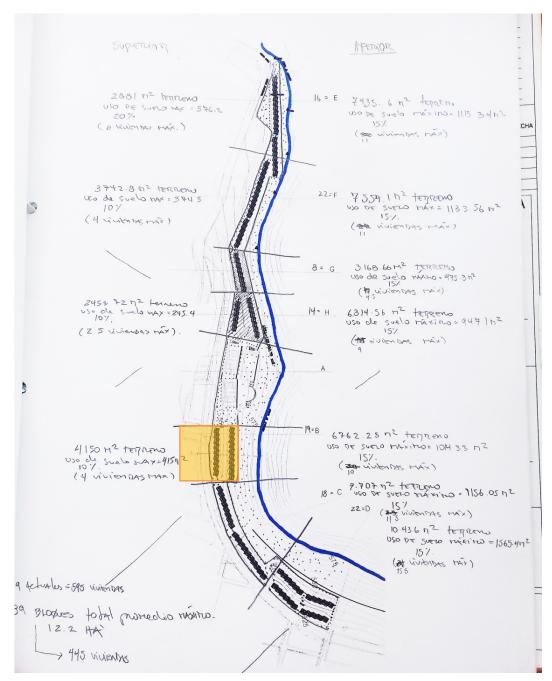


Figura n°51. Croquis de estudios previos al proyecto. Fuente: expediente municipal.

El instrumento de planificación asociado a la cartografía determina las formas de vincularse al territorio. Determinar por ejemplo la distancia entre una vivienda y otra, implica cuánto puedo involucrarme con el otro, y la densidad implica con cuántos otros debo compartir los flujos dentro del espacio privado y público, cuánto puedo vivir el espacio público y cuantas redes son las que se extienden dentro de mi entorno inmediato.

Algunas normas que influencian las relaciones sociales son:

- Distanciamiento: Distancias entre construcciones, entre calzadas y a curso de rio.
- Coeficientes de Ocupación de suelo: Metros cuadrados en primer piso
- Coeficiente de constructibilidad: Metros cuadrados en todos los niveles
- Densidad: Cantidad de habitantes por m2
- Alturas: Altura máxima de la edificación.
- Rasantes: Líneas imaginarias de cierto ángulo que permiten un mínimo de iluminación natural a construcciones vecinas.

De esta forma, la cartografía no sólo determina las posibilidades de inversión y uso del suelo, sino que determina las relaciones sociales que se dan en este espacio, acotando relaciones entre individuos de un mismo estrato social, teniendo un solo parámetro para definirlos (pobreza), dejando de lado la multidimensionalidad de los actores sociales, eliminando la posibilidad de construir otros espacios. Es decir, la cartografía nos muestra la dimensión adecuada para justificar las acciones en el mundo físico, invisibilizando otras realidades, como por ejemplo las "diferencias étnicas". 60

Es por eso que de este total de 277casas, nos referiremos a un subgrupo de 25 viviendas, diferentes en cuanto a su concepción y relación con el entorno. En términos pragmáticos, las nociones de territorialidad por parte de la comunidad lograron redefinir algunos trazados espaciales respecto de la posición de un grupo de viviendas en esta macrotrama cartográfica (figura n° 52).

Como dice Ferreira (FERREIRA, 2007) "la tensión del espacio abstracto y el espacio social ha producido efectos de fragmentación, creando guetos jerarquizados, representando con su espacialidad la jerarquía económica y social,

⁶⁰Los instrumentos de planificación, en este caso tienden a homogeneizar el espacio, después de haber definido y homogeneizado los grupos sociales que potencialmente habitan las viviendas sociales, en términos de salario, actividad laboral y composición familiar, mediante un proceso previo de selección (FICHA CAS).

sectores dominantes y subordinados⁶¹". El espacio abstracto, representado por la cartografía, está subordinado a intereses políticos y económicos.

En el Conjunto Habitacional Meli-Foye, cierto grupo social consiguió, a través de procesos que describiremos en el capitulo siguiente, modificar algunos de esos lineamientos, construyendo suturas entre lo técnico y natural, lo que se refleja en la apropiación del espacio social.



Figura n°52 Conjunto habitacional de 25 viviendas. Meli Foye. Fuente: expediente municipal.

⁶¹AlvaroFerreriraen A produção do espaço: entre dominação e apropriação. um olhar sobre os movimentos sociais.

5.3

Rugosidad Social.

El único factor material indispensable en la generación de poder es la convivencia de la gente. Sólo cuando los hombres viven tan juntos que las potencialidades para la acción están siempre presentes, el poder permanecerá con ellos. (ARENDT apud FRAMPTON, 1983, p.)

El proceso para ejecutar proyectos de habitación social consta de varios actores en que se distribuyen diferentes responsabilidades, como asignación de presupuestos, factibilidad técnica, desarrollo urbano y ejecución de proyectos. Entre los actores involucrados en este caso se encuentran:

- Ministerio de Vivienda (Estado): Asigna recursos
- Municipalidad de Huechuraba: Coordina a beneficiarios y los potenciales espacios para ejecutar proyectos
- EGIS Fundación Un Techo Para Chile: Desarrolla el proyecto de arquitectura y los proyectos asociados de instalaciones, estructura y urbanización.
- Comunidad (beneficiarios): Conjunto de personas beneficiadas por subsidios estatales, que cumplen con ciertos requerimientos de caracterización social.

Como un caso atípico, dentro del proyecto original, de 252 viviendas, que corresponden a los conjuntos Villa Hermosa, conjunto Vista Hermosa y conjunto Grupo de los Noventa, se sumó un conjunto de 25 viviendas, cuyos postulantes pertenecían a la etnia mapuche, quienes fueron determinantes en realizar exigencias para poder intervenir en las decisiones de carácter técnico, las que fueron positivamente recogidas por las autoridades de las distintas entidades.

Es así como comienza un proceso caracterizado por reconocimiento e incorporación de las herencias culturales mapuches manifestadas en y su expresión en el espacio contemporáneo.

Para conocer más de este proceso, es que conversamos con quienes hicieron posible esto. Jimena, Laura y Papay Rosa, quienes me recibieron en su casa, de forma muy amable, y donde también funcionan como un centro de difusión de la cultura mapuche, una ruka. Jimena Vicuña Quiñelén, Laura Quiñelén y Papay

Rosa son dirigentes de la Asociación mapuche Dhegñ Winkul, quienes crearon el comité⁶² Meli Foye.

Jimena: Desde el año 2000, nosotros, como asociación, hemos tenido un trabajo arduo. Que es el trabajo, primero de Papay Rosa, ella como agente medicinal y como autoridad tradicional, ha mantenido ese trabajo. Partió primero ayudando a otras comunidades y después dijo: bueno, tuve un sueño... donde le dijeron que ella tenía que levantar también aquí un espacio que fuera culturalmente pertinente (ese fue un sueño que ella tuvo) y a través de ese sueño se empezó a trabajar, junto con Laura, en ese tiempo. Yo era un poco más pequeña en esos años, estamos hablando de casi 30 años atrás, cuando empezaron todo su trabajo, su lucha, todo.

Así, Jimena nos cuenta que todo comenzó con una encuesta socio-sanitaria, puerta a puerta, donde además se instó a las personas de la comuna a participar. Entre los diferentes problemas sociales, uno relevante fue el hacinamiento, "cómo, en una casa, podían vivir cuatro, cinco o seis familias, mucha gente, muchas casas, no tenían espacio, muchos vivían de allegados⁶³de los allegados".

Eventualmente, Jimena, junto a Laura con las directrices de Papay Rosa, comenzó a conseguir beneficios para su gente, como becas de estudio, sin embargo quedaba un área de mucha importancia.

La Papay me dice, sabes que: "estamos cojos con viviendas aquí y alguien tiene que tomar la bandera, alguien tiene que hacer algo, y tienen que luchar por las casas" me quedó mirando y dijo: "usted no tiene casa, usted lo va a hacer" y yo la quedé mirando dije: "pero Papay, yo no puedo..." me dijo: "usted va a aprender, va a tener que hacer trámites, busque a la gente, seleccione a la gente y haga un comité; así se hace" Y partimos, empezamos a avisarle a la gente; "sabes que tenemos una idea, vamos a hacer esto", nos juntamos, empezamos a trabajar.

ajena.

⁶² Comité, en este caso, es la forma de organización de personas que tienen en común la obtención de una vivienda, a través de subsidios estatales.

63 Allegado es el nombre que se da a una familia o persona que vive transitoriamente en una casa



Figura n°53 Imagen viviendas y el "rewe" en su fachada. Fuente: Trabajo de campo.

De esa forma, cuando era de conocimiento público que se estaba gestionando un proyecto de viviendas sociales, fueron a la municipalidad para tener un espacio dentro de ese proyecto mayor de 252 viviendas, mencionado anteriormente.



Figura n°54. Jimena Vicuña y su marido. Fuente: Trabajo de campo.

Jimena nos cuenta: "Sabe Sra. Carolina (alcaldesa de la comuna), van a haber casas acá en Huechuraba y nosotros queremos entrar, tenemos el grupo hecho, tenemos las familias. Queremos saber cómo tenemos que hacerlo, porque nosotros queremos ingresar". (La alcaldesa respondió) "Pero hay gente más antigua que está postulando hace veinte años. Ustedes llegaron recién". Dije: nosotros somos indígenas, somos de la comunidad indígena y no nos pueden

dejar afuera. Porque ya nos sacaron del campo a la ciudad, nacimos acá y cuando uno nace en una tierra uno ama a su tierra y nosotros no nos queremos ir de Huechuraba. Porque ahora nos van a exiliar de nuevo y quizás donde nos van a mandar".

Si bien la comunidad quería involucrar a más mapuches (pedían 100 casas) finalmente, accedieron al 10% del proyecto original, es decir, 25 casas, que eran para las familias de la asociación de la comunidad y otras 5 familias para que el cupo quedara completo. Luego de haber accedido a 25 viviendas, la segunda etapa del proceso fue igualmente difícil, en función de que las exigencias iban desde la orientación (oriente), hasta el hecho de habitar en un primer nivel por la relación mapuche-tierra, lo que limitaba las tipologías de departamento o dúplex. Además de eso la comunidad mapuche pedía 42 casas, lo que la alcaldesa no aceptó.

"...entonces como usted no me va a ampliar el grupo, le voy a proponer una cosa, y no solo le voy a proponer, le voy a exigir: que nuestras viviendas sean con pertinencia cultural (ahí se fue de espalda), le dijo Jimena.

Después de años, y frente a las dificultades de encontrar profesionales que asumieran el diseño con "pertinencia mapuche", la alcaldesa Carolina Plaza les comunica que encontró un arquitecto y coordinan una reunión.



Figura n°55. Junto a Papay Rosa y Laura Quiñelén. Fuente: Trabajo de campo.

Los requerimientos fueron principalmente la orientación del acceso (oriente), la cabecera de la cama al norte u oriente, el baño lejos de la cocina, techos individuales, ya que cada familia viene de un distinto *lof*, (lo que determina que cada techo cobija a solo una familia), y con posibilidad de ampliación. Con esas indicacionesse comenzaron a diseñar las viviendas, aún en el papel.



Figura n°56. Laura visitando a los vecinos. Fuente: Trabajo de campo.

El impacto social generado en esta experiencia, se refleja también en la respuesta dada al ser consultada la población, respecto de la percepción que tienen de estos espacios. Se aplicó un cuestionario con una serie de preguntas que intentaron establecer la relación entre el espacio y los usuarios (ver anexo n°3), poniendo el énfasis en las relaciones emocionales y el vínculo simbólico que se intentó construir a través de las referencias mapuches en el proyecto arquitectónico.

En estas encuestas, la mayor parte de las personas dijo sentirse conforme con las viviendas entregadas, incluso sintiéndose parte del mismo. De las familias consultadas (8), frente a la pregunta: ¿Las personas de la cultura mapuche consiguen expresar algunas de sus tradiciones? Existe una tendencia positiva.

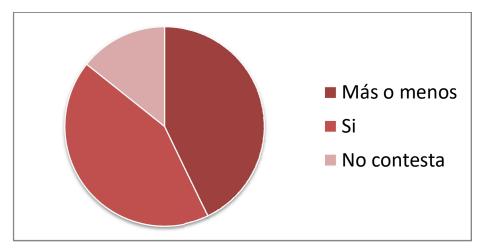


Figura n°57. Gráfico pregunta n°6 del cuestionario aplicado a la comunidad Meli Foye. Elaboración propia

Frente a la pregunta: ¿En su casa existen elementos que le recuerden la forma, construcción o alguna característica de la ruka? Las respuestas fueron positivas, como se ve en el siguiente gráfico:

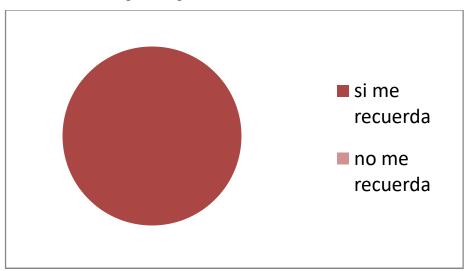


Figura n°58. Gráfico pregunta n°11 del cuestionario aplicado a la comunidad Meli Foye. Elaboración propia.

Por lo tanto, la estructura social logra también sostenerse gracias a la apropiación simbólica presente en el espacio pudiendo mantener sus raíces. El trabajo sostenido, principalmente de mujeres líderes dentro de la comunidad, permitió obtener resultados positivos que se tradujeron en la posibilidad de tener una casa y además mantener y hacer crecer su comunidad.

5.4

Rugosidad Técnica.

La rugosidad técnica se expresa mediante los sistemas constructivos aplicados a la obra. En este caso la estructura se basa en un marco rígido de hormigón armado (viga/pilar), cerramientos de ladrillo y divisiones interiores de estructura de acero galvanizado. Los medios utilizados para la ejecución de esta obra son tecnologías contemporáneas, donde se une mano de obra calificada y medios de producción en serie. En términos de productividad espacial, el orden técnico aquí construido es rentable en la medida que el lugar se valoriza como producto.

Los lugares se especializan, en función de sus virtualidades naturales, de su realidad técnica, de sus ventajas de orden social. (SANTOS, 2006, p. 167).

Este lugar técnico creado se hace rentable en la medida que los elementos técnicos responden a las exigencias, tanto de quienes proyectan, como de los usuarios. En este caso, este producto técnico responde a esas demandas. La conformación de objetos técnicos ha hecho posible que los usuarios puedan estar insertos dentro de este espacio, que, si bien representa lo que Santos llamaría una "tecnificación del paisaje", se propone, gracias a la influencia de la rugosidad social presente, un vínculo técnico que tiene la capacidad de cultivar una cultura resistente. De esa forma, el objeto, a pesar de estar localizado en la periferia, está también en un espacio donde han podido construir un sentido de pertenencia, construyendo identidad recurriendo a la técnica.

Sólo una retaguardia tiene capacidad para cultivar una cultura resistente, dadora de identidad, teniendo al mismo tiempo la posibilidad de recurrir discretamente a la técnica universal. (FRAMPTON, 1983, p. 21).

De esta forma los medios técnicos han logrado estructurar un tipo de vivienda que no es sólo una expresión arquitectónica limitada a los intereses hegemónicos, si no que se ha logrado satisfacer una necesidad cultural dentro del contexto social.

La siguiente tabla resume los componentes materiales y técnicas que conforman las edificaciones del Conjunto Habitacional Meli-Foye.

Características Constructivas⁶⁴

Partida	Resumen
Excavaciones	La obra comienza al constituirse el trazado en terreno y la
	definición de niveles y la posterior excavación en terreno.
Cimientos	Emplantillados, cimientos y poyos, hormigón H10
Sobrecimientos	Hormigón H20
	Enfierraduras 4 Ø 10 estriado con estribo Ø 8 cada 20cm
Radier	Mejoramiento bajo radier: material compactado, tamaño
	máximo de grava de 2,5cms. Aislante Polietileno de 0,1mm,
	Radier hormigón H15 200kg/cm2
Estructura	Pilares y machones de hormigón armado.
vertical	Albañilería ladrillo cerámico 320mm x 154mm x 94mm
resistente	Mortero de pega hidrófugo
	Escalerillas de 16mm exterior y 12mm interior
Muro	Muros, vigas y cadenas en hormigón armado, con estuco
	hidrófugo y Resistencia al fuego F-150 ⁶⁵
Tabiquería	Estructura metalcón Lana de vidrio 50mm, fieltro 15lbs
	Revestimiento exterior Permanit 6mm
	Revestimiento interior Volcanita 8mm
Losa entrepiso	Hormigón armado espesor 10cm. Resistencia al fuego F-90
Estructura	Prefabricado constituida por 2 placas de fierro galvanizado
techumbre	con un alma de 75mm de espesor en poliestireno de
	20kg/m3. Estas planchas irán apoyadas sobre la vivienda y
	sobre una viga de acero transversal según cálculo.
	Resistencia al fuego F-15
Cubierta	Planchas prefabricadas zinc alum
Puertas	Madera MDF 45mm
Ventanas	Vidrio3mm Marco perfil de aluminio e=2.5mm. Celosías em
	ambas fachadas, de coligue 2.0cm aprox.
Puertas	Planchas prefabricadas zinc alum Madera MDF 45mm Vidrio3mm Marco perfil de aluminio e=2.5mm. Celosías em ambas fachadas, de coligue 2.0cm aprox.

Tabla n°8. Especificaciones Técnicas.

⁶⁴Los antecedentes técnicos, fueron obtenidos de las Especificaciones Técnicas, aprobadas por la Dirección de Obras Municipales de la Municipalidad de Huechuraba. Santiago, 2 de Noviembre 2010

^{2010 &}lt;sup>65</sup>Según norma chilena, para la nomenclatura de resistencia al fuego, el número indica la cantidad de minutos de exposición al fuego antes del colapso del material.

La producción industrial de determinados materiales, la repetición modular en serie, permite seguir un patrón de asentamiento repetitivo lo suficientemente acotado para adquirir una proporción armónica como unidad, es decir, identificarlos como un solo conjunto, un conjunto habitacional que se relaciona tanto en su forma como en su contenido. El mismo hecho de mostrarse hermético hacia el resto de la ciudad, construye un espacio público introspectivo, teniendo como límite el cerro que se hace parte del contexto en que se asienta el conjunto de casas.

Si la tecnología, como maximización de la producción y conjunción industrial, tan sólo sirve para exacerbar la magnitud de esta proliferación (la proliferación megalopolitana), la arquitectura como acto de creación in situ queda excluída del proceso (FRAMPTON, 1995, p.34).

En este caso, la tecnología maximiza la producción, pero se pone al servicio creativo a través del diálogo entre el conocimiento ancestral aportado por los usuarios y el conocimiento técnico aportado por el arquitecto. En cuanto a la construcción de un espacio público, este se ha construido gracias a las limitaciones propias de la tipología y las políticas de vivienda, pudiendo utilizar los mismos módulos en serie para suturar la herida que provoca la excavación en el cerro. Dentro de aquel espacio entre vivienda y cerro, en la calle que también es el vestigio de la excavación, es donde está el espacio comunitario.

Teniendo en cuenta las limitaciones de los programas habitacionales gubernamentales, la posibilidad de encontrar los elementos simbólicos, sin caer en lo escenográfico parece una tarea compleja. Uno de los principales símbolos de la cultura mapuche es el rewe, que representa el tronco familiar. El ejercicio que se hizo, fue plasmar el rewe frente a la fachada, como un elemento antisísmico, que cruza toda la fachada de forma diagonal. Este elemento no se oculta, queda la vista, mostrándose tanto en una dimensión simbólica como rewe, tanto en su dimensión tectónica como revelación material (figura n°59).

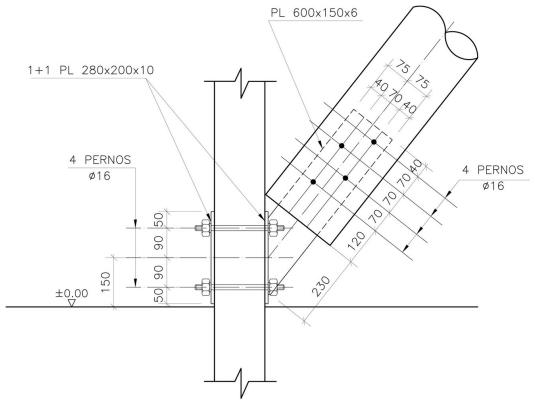


Figura n°59. Detalle de la unión Pilar madera al pilar de hormigón, mediante pernos de anclaje. Fuente: Plataforma Arquitectura.

El programa arquitectónico, se configura de un espacio en primer piso donde encontramos estar-comedor, dormitorio y cocina (figura n°60). En el segundo piso, se encuentran 2 dormitorios y el baño (figura n°61). La ubicación del baño en segundo nivel, responde al requisito de distanciarlo lo más posible de la cocina, ya que el baño debe estar lejos del espacio de donde se cocina. La vivienda también permite un crecimiento en segundo nivel, sobre la cubierta del dormitorio del primer nivel.

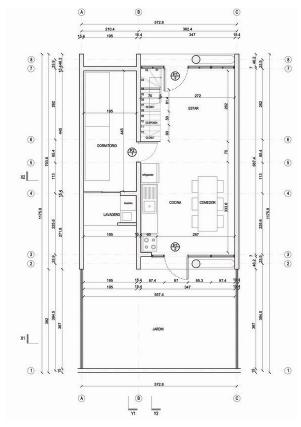


Figura n° 60. Planta Primer piso vivienda social mapuche. Fuente: Plataforma Arquitectura.

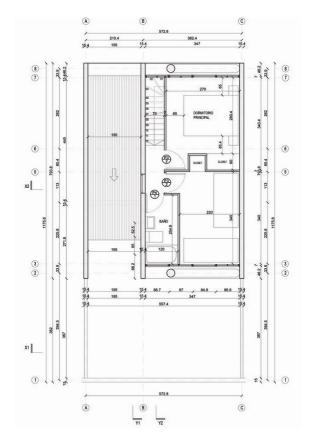


Figura n°61Planta Segundo piso vivienda social mapuche. Fuente: Plataforma Arquitectura.

Una característica del regionalismo crítico, y es ahí donde descansa su importancia, es la capacidad de diálogo entre las partes, es decir, la sintaxis que se logra entre los distintos elementos para que el espacio pueda expresarse. En esa "expresión dialéctica" se busca "deconstruir el modernismo universal a partir de imágenes y valores localmente cultivados y, al mismo tiempo, alterar esos elementos autóctonos con el uso de paradigmas arbitrarios de fuentes alienígenas" (FRAMPTON,2006, p. 506). Desde ese punto de vista, esa deconstrucción o reinterpretación conceptual de elementos tradicionales, con técnicas contemporáneas aplicadas a la obra es lo que hace relevante el proceso técnico.

En el Conjunto habitacional Meli-Foye, la vivienda logra resolver la necesidad habitacional cumpliendo los estándares de estabilidad, seguridad y habitabilidad mediante las soluciones técnicas contemporáneas y por otro lado, construir la concepción de comunidad y la relación con su entorno desde "lo mapuche"...

Gracias a ciertos gestos puntuales es que la obra logra expresar esa identidad, enfrentándose a la homogeneización.

5.5

Rugosidad Tectónica.

Uno de los elementos que la comunidad valoriza, de acuerdo a las informaciones levantadas en las entrevistas, es la relación del conjunto con el entorno, en específico con el cerro. El conjunto logra seguir la curva que genera la forma del cerro en el sentido horizontal, intentando abrazarlo. En cierta forma, la obra es acogida por este gran volumen pétreo.

A través del concepto de sitio y el principio de asentamiento, el entorno se convierte en la esencia de la producción arquitectónica.(GREGOTTI en FRAMPTON, 1995)

En ese encuentro con el cerro, se produce un diálogo entre la obra y el terreno. El primer diálogo es espiritual, y lo describiremos en el capítulo siguiente (Rugosidad Sagrada).Por ahora me referiré al diálogo formal, donde el escarpe se trasforma en un espacio que, como vacío, permite el vínculo entre comunidad y

naturaleza. Al recorrerlo, surge una sensación de protección, de negar la ciudad y entrar en el cobijo del cerro. De forma un poco literal (no sé si proyectada en ese sentido), es negar lo urbano y abrazar lo natural.

Como un acto técnico propio del acto de construir, se ha excavado parte del cerro. Es lo que Frampton denomina "la matriz más económica sobre la que basar la racionalidad de la construcción". Sin embargo, este acto se acerca más a "terraplanar", más que a la construcción de un solar llano. De esta forma el volumen "absorbe" los otros elementos que representan las viviendas. También las viviendas logran "volcarse" hacia el cerro, teniendo el gesto de abrazar este volumen natural, al contrario del gesto que hace hacia la ciudad en términos de emplazamiento, que es darle la espalda (figura n°62).



Figura n° 62. Las viviendas y el cerro. Fuente: Elaboración propia.

Otro elemento que se hace presente es la luz. La luz ha sido condicionada por el cerro, ya que cuando amanece en el resto del valle, dentro de este espacio aun está presente la sombra, disminuyendo la radiación solar en los volúmenes de las viviendas. Además de aquello, la fachada de coligue (figura nº 63) también filtra la luz al interior de las viviendas de un modo que los propios habitantes gustan. Si bien esta estructura responde a un marco rígido tipo viga-pilar, la segunda piel intenta vincular esta solución a un revestimiento que se expresa de forma táctil, materializando la habitación tradicional mapuche.

Si "la forma funcionalmente adecuada debe adaptarse a fin de dar expresión a su función" (ANDERSON apud FRAMPTON, 1983, p. 28) es la viga cruzada de

pino la que expresa la resistencia para articular estructuralmente la obra (considerando también que es una región sísmica). Así, queda evidente el sistema estructural utilizado en la obra.



Figura nº 63. La ciudad desaparece. Fuente: Fotografia original: Plataforma Arquitectura.

5.6 Rugosidad Sagrada/ Simbólica.

Antes de transformar un soporte en columna, un tejado en un tímpano y antes de colocar una piedra sobre otra, el hombre puso una piedra en el suelo para reconocer un sitio en medio de un universo desconocido: asi podría tenerlo en cuenta y modificarlo (SEMPER apud FRAMPTON, 1999, p.18)

Al contrario de lo que Semper señala, para la comunidad mapuche existe un acto anterior a colocar la primera piedra. Es la oración. La comunidad mapuche, al saber que serían modificadas las condiciones naturales del terreno, debían pedir autorización al cerro para modificarlo. Si bien ya habían comenzado las excavaciones, la comunidad se acerca al cerro para pedir su permiso, a través de una ceremonia, un acto de comunión con sus dioses, para ocupar aquel lugar.

"Llegó don Cristian (Cristian Undurraga, el arquitecto o "rukafe⁶⁶"), y tratamos de explicarle a él todo lo que tenía que ver con la casa, nos dijeron el sector donde iban a estar, la señora Carolina nos dijo que iba a estar en las faldas del

_

⁶⁶En idioma mapudungun rukafe=arquitecto.

cerro, "en este espacio y en este preciso espacio van a estar las casas de ustedes". Muy bien dijimos nosotros. Fuimos con la Papay en ese entonces e hicimos un rezo, rezamos pero en el espacio donde no había casas todavía, estaban recién rompiendo el cerro. Y nosotros hablamos con el Ngen del cerro. Tú sabes que los espacios (dentro de nuestra cosmovisión) los espacios están vivos, tienen un movimiento, tienen energía, tienen vida, entonces imagínate nosotros llegar e instalarnos ahí, en un espacio, era una falta de respeto. Entonces, ya lo estaban rompiendo, fuimos a pedir disculpas y pedimos permiso. Si nosotros estábamos destinados a estar en ese espacio, todo iba a salir bien. Entonces rezamos, una ceremonia muy bonita".

Desde este lugar es que se torna importante el hecho de que las viviendas pudieran tener en parte algunos elementos que pudieran significar, más allá de lo técnico y funcional. Asi, podemos encontrar ciertos elementos que nos remiten esencialmente la cultura mapuche y que fueron determinantes a la hora de proyectarse. Cristian Undurraga estaba conciente de aquello, y de acuerdo a lo que comenta Jimena, él señaló: "en el tema del requerimiento, en las expectativas que ustedes tienen con su vivienda, ahora cómo la llevo al papel, va a ser mi problema", "voy a tratar de determinar, en lo que yo haga en el dibujo, porque va a ser un dibujo, para complacer lo que yo más pueda los requerimientos. Vamos a ver cómo sale, vamos a ver cómo resulta".

La arquitectura puede ser entendida como una organizadora de materiales que construye espacios, de la misma forma que la semiótica es una estructura de lenguaje que construye signos. De esta forma, la estructura espacial que configura la vivienda mapuche, está compuesta por una serie de signos de los que no podemos prescindir, ya que son estos elementos los que se pueden leer como vehículos de la cultura mapuche.

Entre esos elementos que finalmentepasaron de la idea al proyecto y finalmente a la obra, podemos señalar que fue bastante:

-La orientación hacia el oriente.Es fundamental para la relación mapuche con el cosmos, es asi que los accesos de todas las viviendas están orientadas de esa

forma, para recibir la luz de la mañana, donde habitan los espíritus benéficos (figura n°64).

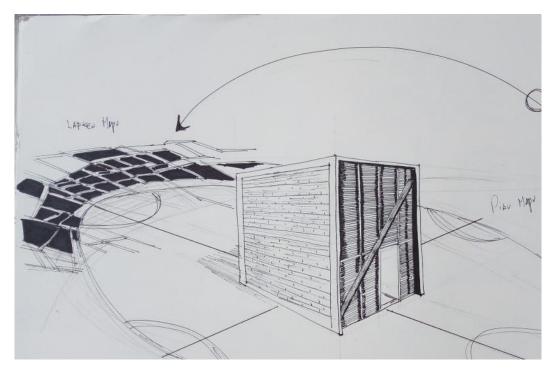


Figura nº 64.Habitación social respecto de las orientaciones según cosmovisión mapuche. Elaboración propia.

La cubierta o techo debe cobijar a cada familia en particular, ya que es en la cubierta donde habitan los ancestros que han dejado el mundo terrenal. Es por eso cada vivienda tiene su propia cubierta (no se aceptaron soluciones habitacionales tipo departamento). En cuanto a eso, Jimena comenta: "nosotros venimos de distintos lof, por tanto nosotros no podemos tener un solo techo, yo nunca he visto rukas pegadas con otra ruca y para nosotros es muy importante, porque la energía es un tema súper fuerte para nosotros, por tanto acá cada casa tiene que tener su techo propio, no puede ser compartido"67.

La fachada: La segunda piel de coligue, si bien se ve como una malla liviana que encierra una estructura pesada, no deja de ser un elemento que encierra el espacio de forma hermética, como un denso entramado, recordando el origen natural de la ruka como nido. Además de aquello esta el tronco diagonal que va de lado a lado de la fachada. "Yo le expliqué el tema de los rewe, cada familia es parte de un rewe distinto, se llama rewe al lugar de dónde vienes, entonces cada uno...el rewe

⁶⁷Entrevista en Anexos

era otro, distinto. El tronco familiar viene de otro lado. Entonces, a él se le ocurrió cruzar ese tronco en relación a lo que nosotros le explicamos", comenta Jimena.

-La luz: En la ruka original no existían ventanas, sólo existían dos vanos que responden al acceso principal y un vano en la cubierta sobre el fogón, para dejar salir el humo. Esto hacía que el espacio interior siempre permaneciera con una iluminación tenue, enfocándose en la luz producida por el fogón. El conjunto Meli Foye también mantiene el control de la luz mediante una segunda piel de coligues, dispuesta en la fachada principal y en los vanos del muro poniente.

- El baño: En términos de factibilidad, la ubicación del baño tuvo que ser modificada respecto del proyecto propuesto en varias oportunidades. Para el mapuche, cuyo origen es eminentemente rural, los servicios higuiénicos estan fuera del núcleo de vivienda, ya que no se conciben los desechos humanos cerca del lugar donde se hacen las actividades, principalmente donde se cocinan los alimentos. La propuesta para resolver esa exigencia fue que el modulo del baño estuviera a la mayor distancia de la cocina, por lo tanto, a diferencia de las casas "winkas", en las que se ejecutó el baño y cocina de forma contigua (por una factibilidad técnica y de costo respecto de las instalaciones hidráulicas), en las casas mapuches la cocina y baño estan en diferentes niveles.
- Orientación de las camas: Las camas no pueden quedar con los pies hacia el este, es por ello que su orientación en este caso va de norte a sur, lo que implicó realizar algunos cambios en el sistema eléctrico. "Las camas, las estructura de la casa tiene que quedar de tal manera, que las camas no pueden quedar con la cabecera hacia donde se pone el sol, siempre tienen que quedar hacia el Norte o hacia donde sale el Sol, por tanto los enchufes tenían que tener un espacio, una dirección, era todo un tema", nos dice Jimena. (Figura n°65).

Podemos decir, entonces, que la cultura mapuche es una cultura que basa su forma de vivir, de organizar sus espacios de organizar y vida familiar y en comunidad en simbolos. Su comportamiento y su forma de habitar en el espacio está configurada de acuerdo a los signos que la conectan con su mundo sobrenatural. Utilizando las palabras de Pinto (1995, p. 55), es posible decir que la cultura mapuche es

simbólica. en la medida que ella es responsáble por ciertos padrones de coportamiento social, intelectual e ideológico de su comunidad.

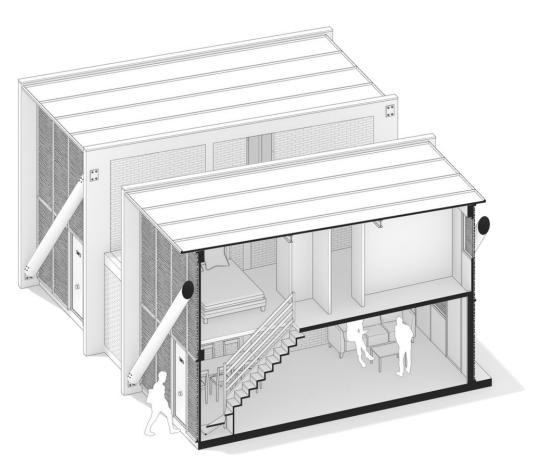


Figura n° 65. Orientación de camas norte-sur. Fuente: Plataforma Arquitectura.

El Conjunto Habitacional Meli-Foye es un ejemplo de como una comunidad mapuche, con las fuertes caracteristicas de arraigo físico, social y simbolico a sus tradiciones, ha logrado incoporarse al contexto contemporáneo. Lo importante es percibir que para eso se han desplegado en diferentes niveles acciones de lectura e intepretación de esa heredad, identidad y tradiciones.Para que esas impresiones se expresen en el espacio, no solo ha sido necesario un contexto abierto y flexible al dialogo que permita nuevas configuraciones proyectuales, sino que principalmente una comunidad que, sin desplazar sus propios inteteses, se dispuso y abrió as nuevas posibilidades y lenguajes arquitectonicos responsables y respetuias con su identidad. Es en ese encuentro entre tradición y contemporaneidad en donde las rugosisdes operan como posibilidad de reconocimiento, interpretación y fusión.

6

CONSIDERACIONES FINALES.

Esta investigación busca responder a la pregunta de cómo se logra insertar la comunidad mapuche en el espacio urbano contemporáneo. En ese sentido, fue necesario un abordaje multidisciplinar, en que la influencia de la propia historia ha marcado de forma visible las formas de ocupación en el espacio.

Desde el primer encuentro, entre las comunidades indígenas y los españoles, pasando por diferentes períodos históricos, como la independencia de Chile, la Pacificación de la Araucanía, la Dictadura Militar, y los posteriores años de democracia, cada uno ha tenido un rol determinante en la construcción del espacio mapuche, tal como lo vemos hoy en día.

A lo largo de los años, la resistencia que ha mantenido la comunidad mapuche ha trascendido a los diferentes contextos históricos, políticos y sus intentos de dominación y homogeneización. Existe una convicción profunda de la cultura mapuche respecto de la valorización del espacio desde lo sagrado. Es en ese punto donde podemos encontrar la respuesta a la distancia que hasta hoy existe entre la identidad mapuche y el resto de Chile. Las visiones de mundo distintas desde un punto de vista conceptual, son las que construyen las diferentes dinámicas que tensionan las formas de ocupación tanto del espacio rural como urbano.

Si bien podemos ver que existen bastantes propuestas que buscan relacionar los nuevos espacios contemporáneos a un lenguaje mapuche, estos no pasan de ser, muchas veces, alegóricos y cargados de una cierta literalidad formal, material y aparente. En palabras simples, esto ocurre porque el lenguaje mapuche no puede limitarse a lo "curvo", lo "artesanal", lo "rústico" o lo "simple", como muchas descripciones lo definen errónea y superficialmente. Incluso cayendo a veces en lo escenográfico. Esas propuestas, algunas de las cuales fueron presentadas en esta investigación, han tenido diferentes resultados, pero han carecido de un cuerpo teórico que explique y sustente en el tiempo la importancia de su construcción como una lectura e interpretación contemporánea de "lo mapuche".

Las principales diferencias entre uno y otro espacio, en la experiencia de esta investigación, tienen relación con la concepción misma del proyecto, la importancia de un componente participativo en la concepción del proyectodesde la historia y cosmovisión mapuche. Marginar a las comunidades en la concepción del espacio habitable y su participación en los procesos constructivos, es, desde mi punto de vista, uno de los principales problemas.

La importancia de esa participación radica en el hecho de que la identidad mapuche descansa sobre la espiritualidad de su cultura, a través de la cual se convoca tanto a sus dioses, directamente ligados a la naturaleza, sus ancestros, que definen la conexión con la herencia cultural y las tradiciones familiares y comunitarias muy presentes hasta la actualidad, y todo esto vinculado al espacio que habitan.

Cuando profundizamos en las teorías framptonianas, respecto de la posición de retaguardia que debe adoptar la cultura local, no es otra cosa que defender las herencias culturales que parecen ser amenazadas por los avances técnicos, cuando son usados como herramientas de control y homogeneización. Estos lineamientos nos permiten avanzar en nuevas formas de apropiación espacial, que puedan entenderse como relaciones de equilibrio entre lo técnico y lo natural. El elemento que une estos aspectos, como forma de retroalimentación, es la espiritualidad.

Cuando observamos que la concepción del espacio mapuche se construye pensando en el entorno, ya sea a través de su orientación con los puntos cardinales o en su materialidad, lo que estamos observando es, por un lado, un sentido tectónico en su arquitectura, que viene desde la experiencia material y por otro, el sentido simbólico, que viene desde la experiencia espiritual.

Esta forma de habitar específica es la que se contrapone a la forma de habitar global, donde los espacios que deben ser producidos y habitados forman parte de lógicas productivistas y de consumo.

En la búsqueda de los trazos de tiempo que se manifiestan como materialidad en el espacio, es que podemos descubrir cómo, aún en espacios claramente definidos como representaciones contemporáneas, existen elementos que, a pesar de haber sido invisibilizados y suprimidos por largos períodos de tiempo,no han sido del todo eliminados. Los ritos y los objetos con contenido simbólico de la cultura mapuche han logrado apropiarse de pequeños espacios en medio de la cultura dominante.

Al detectarlos elementos que componen el espacio mapuche, el análisis por categorías de rugosidad ha permitido esclarecer esas capas identitarias de su cultura y como influencian en la definición de sus espacio habitados y como ellos han trascendido a los distintos contextos y han permitido su presencia (o ausencia) en el presente.

El análisis mediante categorías de rugosidades también permite observar el lugar desde distintas dimensiones, generando interpretaciones más específicas. De esa forma damos cuenta de un espacio múltiple, con distintos significados sobrepuestos capa a capa, que revelan diferentes lecturas de un mismo espacio que coexisten en un mismo lugar. Existe una función primaria que coexiste con una presencia espiritual o divina, la que depende de las perspectivas desde las cuales lo vemos, vivimos, observamos e interpretamos.

En el caso de la Rugosidad Natural, las intervenciones humanas deben responder equilibrando los intereses de consumo para construir espacios sustentables. No es posible pensar en la durabilidad de los recursos si al ejercer acciones sobre ellos, nos limitamos a transformarlos en producto suprimiendo el espacio natural. Lo suprimido tiende a desaparecer. En ese sentido "se debe considerar normal la intervención del hombre en el curso de los fenómenos y de los ciclos naturales (...) según sus facultades, actuando sobre las sustancias, las energías y la vida de otras especies" (MOSCOVIC apud SANTANA, 2001, p. 49). Según el mismo autor, el problema no es el acto, sino la manera de cómo se interviene la naturaleza.

Es decir, los nuevos sistemas objetos y los nuevos sistemas de acciones creados mediante la técnica, idealmente deben "acumularse" a la rugosidad natural, (acumulación de rugosidades en términos de Santos) de forma de que pueda heredarse en el tiempo y no ser suprimidas, así, el medio natural pasa a ser una rugosidad permanente en el continuo temporal.

En la comunidad mapuche de Lonquimay, esto puede verse a través de la conservación de especies nativas, que son explotadas de forma marginal, debido a la sobreexplotación en otros períodos de la historia. Esta depredación anterior ha marginado las formas de sobrevivencia de las comunidades en la actualidad. La rugosidad natural es el soporte donde se constituyen las otras rugosidades, y al verse afectada, otras capas se ven intervenidas.

En el caso de la Rugosidad Cartográfica, esta puede ser considerada como una de las capas técnicas (herramientas) más poderosas para modificar las condiciones en que podemos apropiarnos del espacio, puesto que "la cartografía esconde agendas que no están claramente expresadas en los mapas (...) y si además el texto cartográfico está atravesado por retóricas, contradicciones, dobles lecturas, trampas semióticas y silencios voluntarios, los mapas entonces dejarían de ser una honesta descripción de la realidad para convertirse en una particular visión del mundo" (MESA, 2012, p. 161).

Es por esto que la lectura del espacio a través de los mapas debe ser objetiva, estableciendo cuales son los valores cualitativos y cuantitativos que permitan el desarrollo de los nuevos espacios, en contacto con las nuevas técnicas sin perder la identidad local.

En el caso de la Rugosidad Social, ha sido relevante entender como los actores sociales pueden transformar espacios no sólo por un interés funcional y de sobrevivencia, si no ir un paso más allá y usar esos medios para constituirse enuna resistencia frente a la homogeneización de espacios y a la vez usar esos mismos objetos para costurar el tejido entre la dimensión social y espiritual a través del espacio.

La determinación y aciertos en la toma de decisiones en determinado momento pueden ser claves a la hora de oponerse a otros dispositivos de control predefinidos, o al menos modificarlos para convertirlos en nuevas oportunidades.

La importancia de los procesos sociales en la construcción de lugares tiene relación con la temporalidad, ya que al participar de aquellos procesos desde los ámbitos proyectuales se puede encontrar sentido de pertenencia en un lugar determinado, y eventualmente estos se enriquecerán y podrán influir en el desarrollo de su entorno.

A diferencia de otros proyectos sociales, donde fácilmente se generan guetos y la población comienza a buscar otros espacios donde vivir, en el proyecto MeliFoye, ninguna de las personas entrevistadas quiere irse de allí.

En el caso de la Rugosidad Técnica, los elementos técnicos analizados permiten percibir que las soluciones estructurales son las que tienen mayor jerarquía, ya que son estas las que ponen los límites físicos en el espacio. Sin embargo, otros elementos que son llamados a resolver aspectos de iluminación, ventilación y aislación térmica, son secundarios. Me parece que el diálogo entre estructura y habitabilidad no es muy fluido, y eso se puede ver en la forma en que la comunidad de Lonquimay resuelve aspectos térmicos o el CEII resuelve problemas de ventilación.

En el caso de la Comunidad Meli-Foye, las casas están regidas por ciertas normas propias del Ministerio de Vivienda, sin embargo, no siempre se alcanzan niveles de confort térmico ideales, producto de los recursos económicos disponibles de las propias políticas habitacionales. Actualmente se han realizado algunos avances, como por ejemplo el sistema de Evaluación Energética, que apunta a considerar algunos aspectos tanto de soluciones pasivas como activas en ese tema.

El conjunto Meli-Foye consiguió realizar un aporte en cuanto a la forma de resolver un problema técnico, utilizando un elemento (madera diagonal antisísmica) que también reinterpreta un objeto simbólico (rewe).

En el caso de la Rugosidad Tectónica, este concepto ha sido determinante en la forma de concebir el espacio mapuche. En análisis de la ruka original encontramos un claro ejemplo de cómo estas rugosidades se manifiestan y expresan en el espacio construido y habitado. Las posibilidades de manifestación en el contexto actual me parecen más evidentes en el conjunto Meli-Foye, ya que, sin tener posibilidades de lenguajes formales asociados a una arquitectura más "orgánica", sí logró traducir el espíritu propio del espacio habitado mapuche,

respondiendo a ciertas materialidades (madera, coligue), al contexto (hacer que el cerro sea parte del proyecto), y al manejo de la luz (oriente).La tecnología (técnica) es dinámica, y en ello radica la importancia conceptual en la articulación del espacio.

El contexto aquí es determinante, ya que si bien se interviene parte del cerro por medio de la excavación, resulta interesante entender que el cerro y la vivienda construyen un tercer espacio público de diálogo. El cerro está desnudo y presente de forma permanente, tanto de forma visual como en su materialidad, la tierra.

La rugosidad sagrada, por su parte se presenta como una de las capas más importantes, pues tiene relación con el acto de las rogativas. Los actos rituales para comunicarse con el espacio sobrenatural han dado al mapuche la identidad particular que ha construido su historia. En ese sentido, uno de los actos que me parecen relevantes de mencionar es el momento en que la comunidad Meli-Foye va a pedir disculpas al cerro y solicita su permiso cuando las obras de construcción ya habían comenzado. El vínculo con la tierra y con el entorno no se ha perdido. Al contrario de lo que se pueda pensar, la búsqueda por ese equilibrio se ha mantenido por que existe una conciencia de su posición en el mundo, conciencia de ser parte de un todo mayor donde existen valores fuera de la dimensión económica.

La rugosidad sagrada es transversal a otras rugosidades como forma de dar sentido al espacio y a las acciones, ya que finalmente es la que pone en movimiento acciones y objetos para constituirlos como sistemas de acciones y sistemas de objetos.

La importancia de las experiencias de apropiación territorial es muy valiosa, ya que describe como se articulan los movimientos sociales para reivindicar su posición dentro del espacio. El proceso colaborativo entre los distintos actores e impulsado por la comunidad mapuche, marca un punto de inflexión en la forma en que la participación ciudadana se hace protagonista de las decisiones políticas, y que a la larga, tuvieron un impacto enorme en los espacios generados, haciendo

visible su propia cultura dentro de la ciudad. Esta es la principal diferencia en el resultado de los casos de edificios observados y analizados.

En el caso de los edificios públicos y la comunidad de Lonquimay, el elemento común que hace de esa arquitectura mapuche una intervención en deuda, es la falta de participación desde la génesis conceptual de los proyectos. Si bien son espacios habitados por y para las comunidades, se puede ver que el punto de partida carece de la riqueza participativa de los usuarios finales, lo que se traduce en que elementos significativos para la cultura mapuche, no hayan podido ser interpretados de la mejor forma, como el fogón en el caso del CEII y el acceso en el edificio original del Museo Mapuche. En el caso de Meli Foye, existen una serie de decisiones que pasan por articular los símbolos mapuches, a pesar de las limitaciones presupuestarias.

Otro elemento, referido a la participación social, es el protagonismo de dirigentes sociales principalmente mujeres. Dentro de la comunidad de Lonquimay, fue la Sra. Juanita quien en un inicio nos habló de su experiencia personal dentro de la historia mapuche de la zona. Por otro lado, en el Museo Mapuche de Cañete, Juana Paillalef, la entrevista fue realizada a una mujer mapuche, ya que ella lideraba ese espacio y desarrollaba el trabajo de fortalecer a las comunidades locales.

En el caso de Meli Foye, se repite el mismo patrón del liderazgo femenino. Históricamente, dentro del pueblo mapuche, fueron los toquis los jefes del clan familiar, el cacique el líder por naturaleza dentro de los conflictos bélicos, y el líder femenino, la machi, tenía la capacidad de conectarse con los seres sobrenaturales y el conocimiento medicinal. Eventualmente, el rol de la mujer mapuche no sólo se ha convertido en la sostenedora del conocimiento espiritual sino que ha logrado sumar a ello la fuerza necesaria para ser también parte de la resistencia visible frente a los problemas dentro del nuevo escenario contemporáneo.

Papay Rosa, como la líder espiritual de la comunidad Meli Foye, es quien logra dar directrices que se vinculan a las acciones que ha tomado la comunidad desde su formación, tanto como organización social como política, apoyada en la conexión espiritual que sostiene esas decisiones. El origen del conjunto de viviendas comenzó mucho antes de su construcción, antes incluso de los primeros trazos en el plano. Jimena nos cuenta que Papay Rosa tuvo un sueño, y en ese sueño estaban aquellas viviendas a los pies del cerro, el sueño con aquellas viviendas fue el inicio de ese proyecto. Desde ese lugar inmaterial es que se comenzó a articular una serie de acciones, no de sólo Papay Rosa, sino también Jimena y Laura, todas mujeres que gracias a su determinación consiguieron empoderarse y redescubrir su capacidad transformadora, si bien con actos que podríamos considerar acción política, tiene un trasfondo cultural propio, que se sostiene en su visión particular de ver el mundo.

Finalmente, en el caso de la ruka, como lugar original de la vida mapuche, pueden ser entendidas y leídas como un viaje emocional y espiritual a través de la poética de la estructura y de las formas. La trascendencia alcanza una dimensión simbólica, cuya fuerza es imperativa. Los aportes sígnicos parecen responder interrogantes dentro de un contexto contemporáneo. Desde la experimentación material y su dimensión espiritual, la *ruka* otorga un plano para realizar lecturas de otro tiempo, aportando un discurso que articula lo social, lo técnico y lo espiritual, en una tríada que configura el espacio proponiendo diferentes lecturas y posibilidades.

Esas posibilidades se pueden manifestar en el contexto actual, desde la participación del mapuche en la sociedad contemporánea, hasta manifestaciones habitacionales que hablan de cómo los signos ancestrales pueden insertarse en el medio urbano. Las rugosidades mapuches van haciéndose parte de la trama urbana y social, definiendo nuevos espacios, redefiniendo los límites donde habitan sus signos y reconfigurando el lugar.

7

REFERENCIASBIBLIOGRAFICAS

BAUMAN. Zigmunt. **Globalización, las consecuencias humanas**. Madrid. Editorial: Fondo de Cultura Económica.2003.

BENGOA, José. **Historia de un conflicto**. El Estado y Los Mapuches en el Siglo XX. 2da Edición. Santiago. Editorial Planeta.1999.

____, José. **Historia del pueblo mapuche**. Siglo XIX y XX. Santiago de Chile. Ediciones LOM, 2000.

BOCCARA, Guillaume; GALINDO, Sylvia. **Lógicas Mestizas en América**. Temuco. Chile Instituto de Estudios Indígenas, 1999.

_____, Guillaume; BOCCARA, Ingrid. Políticas Indígenas en Chile (Siglo XIX y XX) de la asimilación al pluralismo (el caso mapuche), **Revista de Indias**, Volumen LIX, núm. 217, 1999.

CASTILLO, Mayari; ESPINOZA, Claudio; CAMPOS, Luis. Régimen de desigualdad y pueblos indígenas en el período postdictatorial. Tres vías en la disputa por la igualdad. **Estudios Atacameños** volumen n° 54. 2017.

CARNEIRO, Adriano. Peso e levesa: **Presença, corpo e memória por uma poética do abrigo**. Dissertação de Mestrado. PUC-Rio, 2016.

CHIHUALAF, Elicura. **Recado confidencial a los chilenos**. 1° Ed. Santiago: Editorial LOM Ediciones. 1999.

COMISIONADO PRESIDENCIAL PARA ASUNTOS INDÍGENAS. Informe de la Comisión Verdad Histórica y Nuevo Trato con los Pueblos Indígenas. 1° Ed. Santiago. 2008.

CONSEJO NACIONALDE LA CULTURA Y LAS ARTES. **Diagnóstico de desarrollo cultural del pueblo mapuche**. Santiago de Chile: Noviembre 2011. Diponível EM:

http://www.cultura.gob.cl/estudios/observatoriodiagnosticodedesarrolloculturaldelpueblomapuche.htm. Acesso em:10 de agosto de 2018.

DE LA MAZA, Francisca; CAMPOS, Luis; ESPINOZA Claudio. **De la exclusión a la institucionalidad**. Tres formas de expresión mapuche en Santiago de Chile. Revista Andamios Volumen 15, n° 36, enero-abril, 2018.

FERREIRA, Alvaro. **A produção do espaço**: Entre dominação e apropriação. Um olhar sobre os movimentos sociais.Revista Electrónica de Geografía y CienciasSociales.Universidad de Barcelona. vol. XI, núm. 245 (15), 1 de agosto de 2007

FOERSTER, Rolf. **Introducción a la Religiosidad Mapuche**. 2da Ed. Santiago: Editorial Universitaria. Santiago de Chile 1995.

FRAMPTON, Kenneth. Towards a Critical Regionalism: six points for an architecture of resistance. In: FOSTER, Hal (Ed.). **The anti-aesthetic**: essays on postmodern culture. Seattle: Bay Press, 1983.

_____, Kenneth. **Rappel a l'ordre**, argumentos em favor da tectónica. 1990. De Uma nova agenda para a arquitetura: antologia teórica 1965-1995. São Paulo: Cosac Naify, 2006.

GUERRA, Lucía. **La ciudad ajena**: subjetividades de origen mapuche en el espacio urbano. University of California, Irvine. Cuadernos de literatura Vol. XVII n° 33. 2013.

GREBE, María; PACHECO, Sergio; SEGURA José. Cosmovisión Mapuche. In: **Revista Cuadernos de la Realidad Nacional** n° 14. Santiago de Chile: Centro de Estudios de la Realidad Nacional. PUC-Chile. Octubre 1972.

MARISA, Barda. A importância da arquitetura vernacular e dos traçados históricos para a cidade contemporânea. São Paulo 2007.

MESA, Miguel. Arquitectura y resistencia em eltiempo de la cultura flexible. Tesis DoctoralUniversidad de Alicante. 2012.

MINISTERIO DE OBRAS PÚBLICAS. **Guía de Diseño Arquitectónico Mapuche**. 1ra Ed. Santiago de Chile: Dirección de Arquitectura Ministerio de Obras Públicas de Chile.2016.

MORA, Penroz. **Filosofía Mapuche**.1° Edición. Concepción Chile: Editorial Kushe. Junio 2001.

MUSEO MAPUCHE. Ruka: **Representación arquitectónica y simbólica del mundo mapuche**. Colecciones Digitales. Museo Mapuche de Cañete. Disponível em: http://www.museomapuchecanete.cl/641/w3-article-73253.html?_noredirect=1 Acesso em:15 de diciembre 2018

NORBERG-SCHULZ Christian. **Arquitectura Occidental**. 3ra Ed. Editorial Gustavo Gili. Barcelona.1999.

PANIAGUA, Enrique. La Arquitectura y su significación pragmática y tectónica. UNED, Universidad de Murcia. In: **Revista Signa** n°22, Murcia, 2013. p. 521-548.

PINTO, Julio. **1,2,3 daSemiótica**. Belo Horizonte: UFMG, Universidade Federal de Minas Gerais.1995.

QUEUPUL, Sebastián; LINCOMAN, José; RAGUILEO, Anselmo. **Poesía Mapuche**: Las raíces azules de los antepasados. 1°Ed. Temuco, Chile: Editorial Florencia.2004.

REKEDAL, Jacob. EL hip hop mapuche, en las fronteras de la expresión y el activismo. In: **Revista Lengua y Literatura Indoamericana**, n°16. 2014. p. 7-30. Disponívlel em:

http://publicacionescienciassociales.ufro.cl/index.php/indoamericana/artic-le/view/268/211 Acesso em:15 agosto de 2019.

SANTAELLA, Lucia. **Matrizes da Linguagem e Pensamento**. 1. ed. Iluminuras, 2001.

SANTANA, Antonio. **O mito moderno da natureza intocada**. 3° Edición, São Paulo: Hucitec Núcleo de Apoio à Pesquisa sobre Populações Humanas e Áreas Úmidas Brasileiras, Universidade de São Paulo. 2000.

SANTOS, Milton. **A Natureza do Espaço**. 4ta Ed. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo. 2006.

_____, Milton. **Técnica Espaço Tempo**. Globalização e meio técnicocientífico informacional.5. ed. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo. 2013.

SANTOS, Ricardo. Espaços-Tempos, Rugosidades e Territorialidades na Cidade Capitalista: um estudo a partir da realidade do conjunto habitacional Jardim Caiçaras, Cidade Alta de Juiz de Fora. Universidade Federal de Juiz de Fora. Departamento de Geociencias. Curso de Geografía. Monografía. 2011.

SABINO, Anderson; ROBSON Simões. Geografia e Arqueologia: Uma visão do conceito de rugosidades de Milton Santos. In:**Revista de Arqueologia Pública**, n°8. Campinas: LAP/NEPAM/UNICAMP. 2013. p.174-193.

SEPULVEDA, Bastien; ZUÑIGA, Paulina. Geografías indígenas urbanas: el caso mapuche en La Pintana, Santiago de Chile. In: **Revista de Geografía Norte Grande**, 62: Centro de Estudios Interculturales e Indígenas PUC Chile. 2015. p. 127-149.

_____,Orlando; VELA, Cossío. (2015). Cultura y hábitat residencial: el caso mapuche. In: Revista INVI, 30(83).

_____, Orlando. **Cultura y Hábitat Residencial**: El caso mapuche en Chile. Tesisdoctoral. Universidad Politécnica de Madrid, Escuela Técnica Superior de Arquitectura. 2013.

SERPA, Angelo. **Milton Santos e a Paisagem**: Parâmetros para a construção de uma crítica da Paisagem, Contemporânea. Paisagem Ambiente: Ensaios n. 27. São Paulo 2010.

UNIVERSIDAD ACADEMIA DE HUMANISMO CRISTIANO. **Rukas mapuche en la ciudad**. Cartografía Patrimonial de la Región Metropolitana. Departamento de Investigación y Postgrados. Universidad Academia de Humanismo Cristiano. Abril 2017.

8 ANEXOS

8.1.

Glosario mapuche.

Awn: funeral.

Chaltumey: Gracias

Che: gente

Cultrún: Instrumento musical mapuche. Es un timbal de madera hecho de un gran cuenco. Tiene una superficie de cuero, surcada por líneas que dividen en cuatro partes.

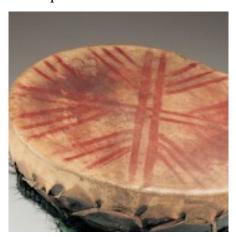


Figura n°66Cultrún. Fuente: http://chileprecolombino.cl/arte/piezas-selectas/el-kultrun/

Kütralwe: Espacio central de la ruka tradicional, donde se hace una fogata (fogón), que además de servir para cocinar y entregar calor, es donde reside el Ngen-kütral.

Foye: Canelo, árbol sagrado dentro de la cultura mapuche.

Kay Kay: Nombre de una divinidad con forma de serpiente de agua, que, de acuerdo a la narración mapuche, provocó un diluvio inundando toda la tierra.

Kompapulli: Trance experimentado por la Machi, al conectarse con el plano espiritual.

Kulchenmayeu: Plano espiritual, es el lugar donde el espíritu llega después de haberse purificado.

Lamien: Hermano.

Lhaken Mapu: Oeste. Es donde está el mar, como fuente de alimentos. Sin embargo, también es asociada a los invasores en cierto nivel.

Lof: Grupo de familias que se reconocen dentro de un mismo linaje, es el clan familiar dentro de la organización mapuche, que reconoce a un lonko como su líder.

Lonko: Es el jefe de un grupo de familias o lof, dentro de una comunidad mapuche.

Machi: La machi es el chamán tradicional dentro de la cultura mapuche, tiene la capacidad de entrar en trance y conectarse con el mundo espiritual. También tienen el conocimiento para curar ciertas enfermedades.

Machitún: Rito en el que la Machi logra conectarse con el mundo espiritual para entender la causa de la enfermedad de un paciente, y así poder curarlo.

Mapu: tierra

Mapuche: gente de la tierra

Mawida: bosque

Mawiza:bosque nativo

Meli: cuatro

Naq Mapu: Es la tierra central, donde habitamos los hombres y el medio natural.

Newen: Fuerza.

Ngen: Espíritus dueños de la naturaleza.

Ngen Kutral: Espíritu del fuego

Nguilatufe: La persona que dirige el nguillatún.

Nguillatún: Rito mediante el cual e hace una rogativa a los dioses y seres

espirituales.

Palin: Juego tradicional mapuche, en que el se golpea una bola con una madera curvada en su extremo, dentro de una cancha de 180x12m aprox.



Figura n° 67. Jugadores de palin. Fuente: Colección digital, Museo mapuche de Cañete. https://www.museomapuchecanete.gob.cl/sitio/Contenido/Colecciones-digitales/54497:Palin-unencuentro-espiritual-social-y-politico

Paliwe: Cancha en la que se juega el palín.

Pikum Mapu: Norte. Es de donde vienen las lluvias, por lo que su relación no siempre es benéfica con ese espacio. Además, es desde donde llegaron históricamente los invasores.

Pillan: Dios de los mapuches. Es el Dios bueno.

Puel Mapu: Este. Es donde habitan las entidades benéficas, es donde nace el sol, trae el día y la luz.

Rewe: Tótem de madera. El rewe puede tener siete peldaños que representan las siete plataformas donde habitan lo seres, tanto espirituales como físicos.

Ruka: Espacio habitacional mapuche, construido de troncos de madera y revestido con paja o totora. De forma tradicionalmente ovalada, cuenta con un acceso orientado hacia el oriente y una abertura superior de ventilación.

Rukafe: Arquitecto

Rukamanke: nido de cóndor

Rukanawe: nido de tigre

Trutruca: Instrumento de aire, como una especie de corneta, que produce un

sonido grave. Se usa como señal de guerra y en los ritos mapuches.

Wall Mapu: El territorio que han habitado los mapuches de forma histórica.

Walle: roble.

Weichafe: guerrero.

Wekufe: espíritu dañino.

Wenu Mapu: espacio sagrado donde habitan los antepasados, refleja una plataforma donde viven seres ancestrales.

Werken: mensajero.

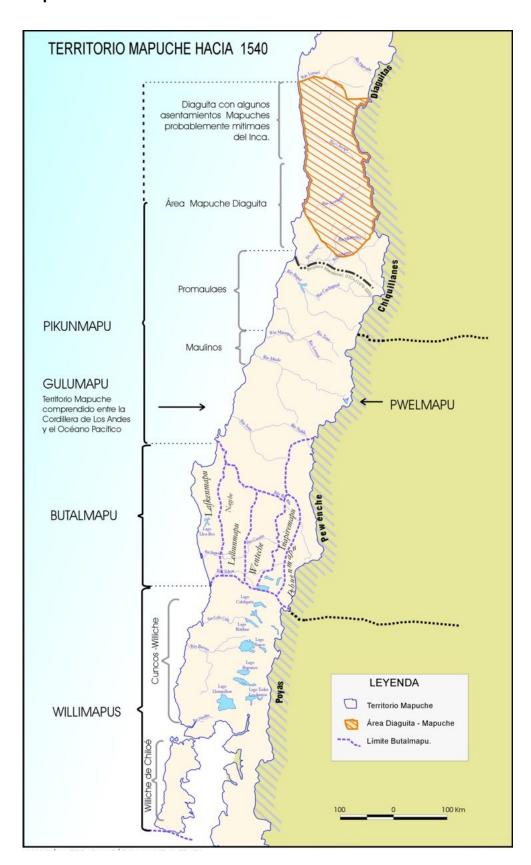
Wetripantu: año nuevo mapuche. Se celebra en el solsticio de invierno.

WilliMapu: Sur. Es donde habitan otros aborígenes que tienen una relación amigable con su comunidad, como los selknam y los onas.

Winka: chilenos no mapuches.

Xeg Xeg (o Treg Treg): Según la mitología mapuche, es la serpiente divina de la tierra, que se enfrentó a la serpiente de agua Kay Kay, para proteger a los mapuches.

8.2 Mapas⁶⁸



 $^{^{68}}$ Todos los mapas se encuentran en el Informe de la Comisión Verdad Histórica y Nuevo Trato

Figura n° 68. Mapa Territoriomapuchehacia 1540.

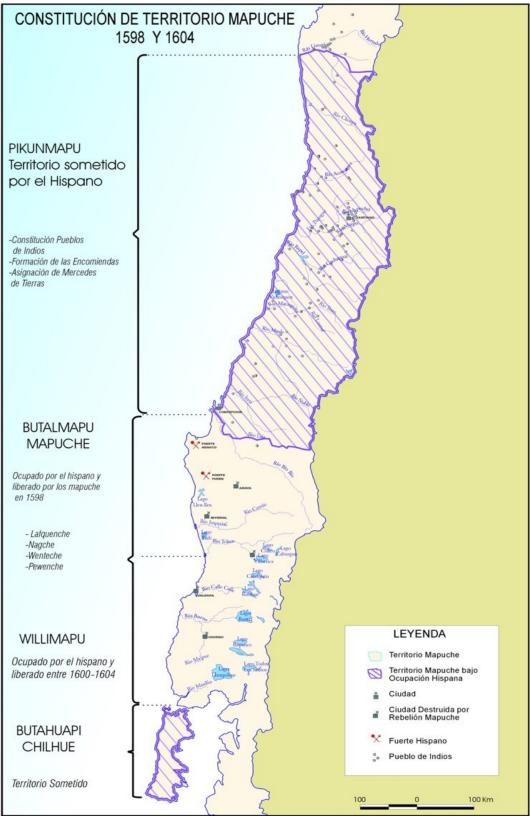


Figura n° 69. Mapa Territorio mapuche hacia 1598 y 1604.

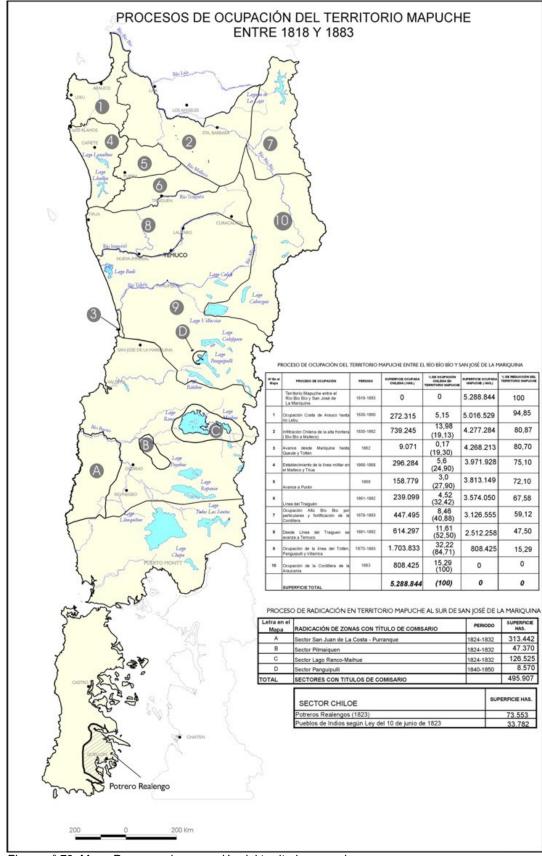


Figura n° 70. Mapa Procesos de ocupación del territorio mapuche.

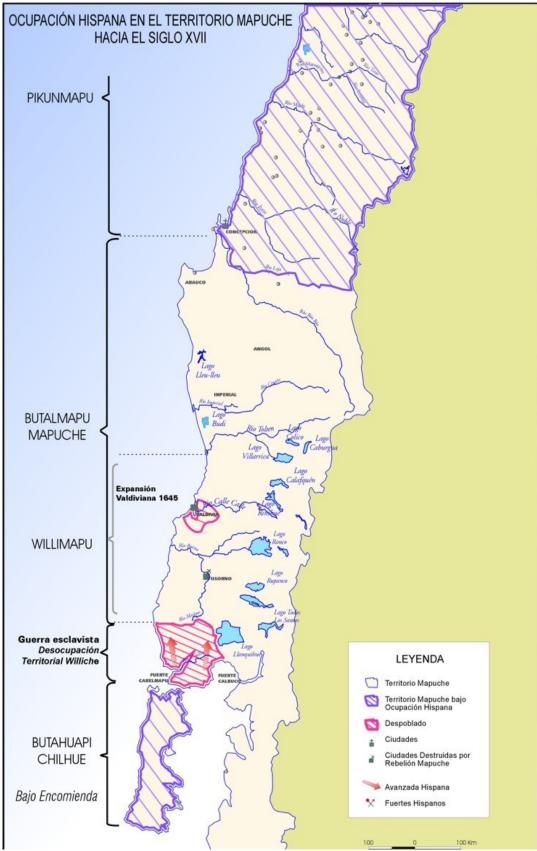


Figura n° 71. Mapa ocupación hispana en el siglo XVII.

8.3

Entrevistas.

8.3.1

Natalia Caniguan, directora del Instituto de Estudios Indígenas e Interculturales. Universidad de La Frontera.

Esta entrevista fue realizada en la ciudad de Temuco, el día 8 de mayo de 2018. La entrevistada autorizó la grabación de la misma, la cual fue gravada en teléfono celular. La transcripción fue realizada por el autor de este trabajo (Rodolfo Zelada), siendo fiel a las palabras de la entrevistada.

Llegué temprano a la Universidad de La Frontera, en Temuco, para encontrarme con Natalia Caniguan, directora del Instituto de Estudios Indígenas e Interculturales, quien me había confirmado una entrevista el día anterior, durante la tarde, cuando acababa de llegar a la ciudad de Temuco, desde Lonquimay. Una vez que nos presentamos, comenzamos con las preguntas.

- -Rodolfo: Tú estás a cargo del centro de estudio...
- -Natalia: Directora del Instituto de Estudios Indígenas e Interculturales de acá de la UFRO.
- -Rodolfo: Principalmente ¿Cuáles son las áreas de investigación que realizan?
- -Natalia: Nosotros como instituto trabajamos bastante vinculados a lo que es Gobierno, Estado, porque trabajamos en modo de asesoría hacía servicios públicos, consultorías, prestamos servicio, una entidad universitaria pero que se vincula hacia afuera a raves del préstamo de servicio en temas indígenas, interculturales.
- -Rodolfo: Es decir, es como un puente entre la comunidad indígena y el estado ¿o no?
- -Natalia: No, porque nosotros somos de la universidad, nosotros no somos de las comunidades, estamos como parte de la universidad que trabaja el tema indígena. Cuando nace este instituto en el año 1994 al alero de la Ley indígena, donde estaba todo este boom y se crea un espacio para que los intelectuales indígenas comiencen a trabajar y a desarrollarse, entonces era como un espacio para intelectualidad indígena y no indígena también, por supuesto. Entonces tiene una figura bastante especial, por que dependemos de la universidad, sin embargo,

nosotros somos autogestionados y para poder subsistir es que hacemos todo esto de las consultorías y venta de servicios a instituciones públicas especialmente.

- -Rodolfo: ¿Cómo qué tipo de servicio dan?
- -Natalia: Diagnostico, estudios acerca de temas puntuales que necesiten, por ejemplo, hace poco hicimos un levantamiento de demanda de población indígena urbana, evaluamos material de educación. Hemos concursado, nos hemos quedado en los proyectos de MINVU, de SERVIU para el diseño de casas con identidad.
- -Rodolfo: ¿Ya han hecho proyectos de ese tipo?
- -Natalia: No, no lo hemos ejecutado, hemos participado en los cursos, pero no hemos quedado.
- -Rodolfo:¿Pero al menos en la etapa de proyecto han desarrollado?
- -Natalia: Si, pero con elementos de pre-proyecto que debiese considerar una vivienda.
- -Rodolfo: Y en ese sentido ¿cuáles han sido las diferencias entre la vivienda típica social y la vivienda que ustedes han propuesto?
- -Natalia: Lo primero siempre se concentra en el tema de los espacios rurales, es el tema del espacio de reunión, que incluso ha ido un tema muchas veces criticado, cuando comenzó acá la política de vivienda pasiva en el año 95, 96, acá llegó muy fuerte lo que era el subsidio rural y efectivamente las comunidades, yo viví muchos años en territorio con hartas comunidades, se llenó de casas de subsidio, pero era la casa típica y uno iba a ese territorio y veía las casas de subsidio siempre vacías. La gente seguía viviendo en su antigua casa que muchas veces era una media agua, entonces cuando uno conversaba con la gente, porque lo primero era que en esta lógica más occidental de casa, se podría decir. La cocina venía separada de lo que para nosotros es el living-comedor, la cocina es una pieza separada y dentro de la lógica mapuche, ya sea desde el fogón, o donde está la cocina a leña, es el espacio de reunión, es un espacio que esta calefaccionado, tienes el fogón o la cocina a leña, tienes los alimentos, un espacio compatible donde en general se desenvuelve la vida, entonces siempre lo primero es que en este caso la cocina no puede quedar aislada, no puede ser un cuarto aparte, la cocina tiene que ser el centro de tu casa.
- -Rodolfo: Es la conceptualización original de la ruka finalmente.
- -Natalia: Claro, que esta idea del fogón central que es donde tú te reúnes, además como potenciar temas prácticos de climatización, o sea, si está la cocina

prendida, la temperatura es mucho más agradable que estar hablando en la sala de al lado, que no tiene calefacción.

- -Rodolfo: Tiene un lado de identidad cultural y otro lado funcional.
- -Natalia: Absolutamente, y aparte, en ese sentido essúper interesante, la rukaes súper funcional y en general las comunidades siempre adecuan su actuar a un tema súper funcional. Por ejemplo, también, volviendo a este caso de las casas que te contaba, del subsidio rural, la gente no lo usaba, porque la cocina estaba separada. Después venia un tema más de pragmatismo, que no lo usaban porque, aunque en algunos casos la cocina estaba más vinculada a este famoso living-comedor, el problema era que los pisos eran de cerámica, y cuando uno va a las casas de campo, en la cocina entran los pollos a comer, y los pollos no pueden comer en piso de cerámica porque se dañan el pico.
- -Rodolfo: Claro, tienes toda la razón.
- -Natalia: Entonces ellos decían que no podían estar ahí adentro porque no podían entrar sus animales a comer, que era lo que hacían, ellos le daban comida. Entonces también era un segundo punto: como hacer que la materialidad de la casa, permitiera hacer las actividades cotidianas, algo tan cotidiano como darles la comida a los pollos no la podían hacer en la casa nueva, porque los animales se dañaban. Entonces también ahí, había otro gran tema que se criticaba de esas casas de subsidio y que nosotros fuimos tomando como temas a considerar para una vivienda más adecuada.
- -Rodolfo: ¿Cómo se justificaba el no haberse ganado esos proyectos? ¿Por términos de costo?
- -Natalia: Si, principalmente, por otras cosas más políticas también entremedio
- -Rodolfo: Claro, porque yo viví muchos años en Talca, en una parte rural. Me acuerdo en invierno estaba una semana encerrado porque llovía, y nos quedábamos todo el día en la cocina.
- -Natalia: Claro, porque además es un espacio compartido y estás tomando mate, estás conversando, en una cultura que es oral, los espacios de conversación son súper importantes. Si tú te fijas, en general, o incluso cuando uno va a casas mapuches, o casas rurales uno nunca entra a los dormitorios, porque no es un espacio abierto, es un espacio súper privado, a diferencia quizás de casas más urbanas que uno entra igual a los dormitorios de la gente, no es tanta esa

privacidad, en cambio en la casa rural uno nunca pasa como el espacio de este lugar central que es donde está la cocina.

- -Rodolfo: Está mucho más definido lo público de lo privado.
- -Natalia: Absolutamente, y la cocina es un espacio sumamente público y a la vez sumamente útil, tiene la alimentación, tiene la calefacción, puede estar con los animales, también rompe un poco esta idea de lo pulcro y lo limpio que también era otro tema que nos salía cuando veíamos porque había fallado esta otra política. La gente decía "no me quiero ir a vivir a esa casa porque es muy limpia" bueno si la casa que ellos exhiben que es la casa con el fuego, con la leña, con los animales, no es limpia en el sentido de que si el piso era de cerámica no va a estar limpiando a cada rato si cae leña, caen astillitas y van quedando.
- -Rodolfo: Que no sería como suciedad, es parte de su entorno finalmente, que hay un poco de leña, hay un poco de tierra...
- -Natalia: Claro, hay un poco de todo, uno mismo entra y sale con los pies con barro, es obvio que va a quedar barro y el piso es de madera entonces la madera queda todo eso. Entonces le daba como este aire más sacro, más limpio que hacía que la gente no sintiera que era su espacio, no se sentían cómodos, e incluso pasó mucho que finalmente esas casas no se usaron y hoy en día uno ve que las usan para cuando vienen visitas de la ciudad, porque claro a los de la ciudad les gusta ese tipo de casa limpia, ordenada, entonces cuando viene la gente de la ciudad, duermen en la casa de subsidio pero la familia sigue viviendo en la casa que han vivido siempre. Uno va a muchos sectores del campo y está lleno de casas de subsidio, pero al lado sigue la casa de la familia que ha tenido tradicionalmente.
- -Rodolfo:¿Y en ese caso, ustedes han hecho algún estudio de las viviendas que están vacías?
- -Natalia: No, de las viviendas vacías no, yo lo menciono en un artículo pero que habla más que nada como de políticas sociales en general del pueblo indígena, y ahí lo menciono, que se perdieron esas casas y precisamente después de esas casas, empezaron a salir las casas con pertinencias, acá las primeras casas deben haber sido como al inicio del 2000 llegaron ya las casas con pertinencia a ciertos territorios, estaban focalizados y ahí ya algo más se vio después apareció la supuesta casa de *machi*.
- -Rodolfo: Hay un proyecto que se llama casa de *Machi*.

- -Natalia: Si, que se hicieron en Chol- Chol en el 2005 se hizo ese proyecto de casas Machi y creo que ahora se había replicado en Lumaco.
- -Rodolfo: Y de esa casa cual era la diferencia?
- -Natalia: Que tenía puertas más anchas, que generalmente eso era doble puerta y que tenía habitaciones para pacientes, para que pudieran internan pacientes, está en orientación al este.
- -Rodolfo: o sea, de forma insipiente ya se ha cambiado la política.
- -Natalia: Si uno mira las casas ahora, a las que entregaban en el 95 o 96, han cambiado harto, considerablemente, en el sector rural.
- -Rodolfo: ¿y en cuanto a las comunidades mapuches por ejemplo las que ya que salen del área rural a la ciudad?
- -Natalia: La verdad es que todo se centra en la marginalización, la inserción en las periferias, entonces son casas de subsidio básico y sin ningún tipo de pertinencia, se ha trabajado en proyectos, no sé si es que en la Araucanía llegó algo, pero en Magallanes para el pueblo kawésqar hicieron casas con pertinencia y si no me equivoco para los mapuches huilliches también, y esas son recientes, del año 2014, 2015 por ahí. Y entregaron condominios urbanos que tenían cierta pertinencia, que en verdad tampoco es mucha, pero consideraba espacios para huertos medicinales, espacios para reunión dentro, lo que en un conjunto típico puede ser la plaza vecinal, aquí se le pone centro de reunión y generalmente una sede, para que tenga una pertinencia un poco más de encuentro. Ese es otro tema que viene a mi cabeza, por ejemplo, la falta de pertinencia que en general hoy en día las rukas que se ven en el campo, casi todas son sedes sociales, porque las comunidades piden que sus sedes sociales tengan forma de ruka, por esta idea de retomar lo cultural, de reforzar. Pero acá el año 2000 estuvo muy fuerte el programa Orígenes, que era un convenio del Estado con el banco Interamericano de Desarrollo y había mucha plata, y lo único que quedo de ese programa, porque fue súper fallido, fueron las sedes sociales, porque no hubo comunidad que no comprara sedes, pero las sedes eran galpones, entonces muchas de esas sedes hoy están convertidas en galpones de la comunidad donde guardan fardos, guardan cosas. Terrible, pasadas de frío, piso de cemento, y alrededor latas, cero aislación, en esa sede era para terminar congelado, todavía no entrabas y ya tenías frío, y claro, de esas quedaron muchas y hoy en día son galpones, porque la gente está haciendo el recambio porque le construyan rukas, la ruka ya está tomando una

figura de ser el espacio de reunión de la comunidad o de la organización, ese es como el fuerte que está tomando la ruka, más que para vivienda.

- -Rodolfo: Ya pasó de un espacio de habitar a otro espacio solo de reunión de la comunidad.
- -Natalia: Claro, y con un énfasis cultural, o sino las escuelas también están haciendo muchas rukas también para precisamente los contenidos culturales que ve la escuela, tratarlos en la ruka, si hacen clases de mapudungun lo hacen en la ruka, si hacen talleres de telar, los hacen en la ruka. Ahora ver una ruka es sinónimo de que ahí se hace algún tipo de práctica cultural, ya sea que se esté revitalizando o implementando pero esa connotación tienen hoy día las rukas, y en general también tienen una arquitectura mucho más de madera, por un tema de sustentabilidad de materiales, porque el material con el que se hacía que era la ratonera o chupón se llamaban las fibras que le colgaban, eso era ratonera o chupón, aunque chupón no tanto porque es más grueso, la ratonera es un junquillo, así se llama ese junquillo especial de la ruka. Y ese ya no queda, se ha ido acabando. Entonces también hay temas prácticos en el hacer la ruka, que por eso generalmente son de madera o bases de madera y solo arriba le ponen algún tipo de junco o algún tipo de fibra vegetal, esas son las adaptaciones que ha ido teniendo la ruka.
- -Rodolfo: Claro, yo, por ejemplo, a la comunidad donde fui tienen vivienda social y la cocina tiene una división, que es una cocina abierta y venía con una cocina con una especie de artefacto que hace la cocina para el agua caliente también, un tubo súper práctico. La gente ya no vive en rukas.
- -Natalia: No, ya no, ahora son espacios de reunión.
- -Rodolfo: Yo pregunté si hay algunas rukas me dijeron que hace muchos años ya no se vive en ruka.
- -Natalia: No, la ruka se dejó fácilmente en los años 40 o 50. De repente, en temas turísticos, como algo más elaborado para recibir a turistas con la cama igual con el fogón.
- -Rodolfo: Para invitar a vivir la experiencia más que nada.
- -Natalia: Claro, pero gente que en su cotidianeidad este viviendo en rukas, no. Ya en los años 50 ya se acabaron las rukas como de vivienda. En ese sentido el MOP, el año pasado hizo un levantamiento de diseños arquitectónicos con rukas.

- -Rodolfo: Si, si lo vi, de hecho, quería pedir permiso para sacar fotos aquí, no sé si se puede (refiriéndome al lugar donde estábamos, el Centro de Estudios.
- -Natalia: Si, a esta ruka siempre le sacan fotos, antes de que se caiga la pobre, porque en realidad está muy mal.
- -Rodolfo:¿En qué sentido?
- -Natalia: Materialidad, que se hizo de adobe, pero un adobe con estiércol de vaca, entonces no puedo colocar nada en los muros porque se nos caen los muros.
- -Rodolfo: La calidad del adobe no es buena.
- -Natalia: Le ponemos chinches y se empieza a caer, igual tiene sus años, del 94, tampoco son tantos años, o sea las casas de adobe de Chile central resisten mucho más.

Seguimos hablando, de otros temas de cómo las rukas ahora se usan también, como espacios medicinales, le comento que visité una en Santiago, y me atendió una *huentuchefe*.

- -Rodolfo: ¿Cuál es la diferencia entre la huentuchefe y la machi?
- -Natalia: Que la machi tiene el espíritu de machi y puede hacer ceremonia y entra en trance, la huentuchefe podríamos decir que es alguien que conoce mucho de hierbas medicinales y te puede preparar hierbas medicinales, pero no tiene espíritu de sanación y no puede hace ceremonias porque no entra en trance.
- -Rodolfo: ¿y la huentuchefe puede llegar a ser machi?
- -Natalia: No necesariamente, porque el tema del machi es que el espíritu te baje y que esté en tu familia entonces no, la huentuchefe puede ser alguien que se crio quizás con machi y entonces aprendió mucho de hierbas, pero el espíritu no le va a bajar por que no es de la misma familia, porque los espíritus son por familia.
- -Rodolfo: Más allá de las iniciativas como de casa y vivienda ¿qué otros espacios hay para los mapuches, más allá de las casas dentro de la ciudad, como para reservar su cultura?
- -Natalia: Lo que se ha ido haciendo es generar espacios muy reducidos, porque en realidad no te ofrecen muchos espacios, el lugar para jugar pali, que es como una cancha, pero tiene otras dimensiones, pero es un espacio como de reivindicación de espacios podríamos decir, en la ciudad, pero yo creo que la ruka es más significativa, tiene distintos sentidos, porque son espacios como tú mismo veías, donde atienden machi o la huentuchefe, donde se hacen talleres de lengua, donde se juntan las organizaciones de la ciudad. Es mucho más difícil para ellos tener

espacios de reunión, entonces, yo creo que las rukas en la ciudad generan alguna presencia visible, porque tú la ves y sabes que ahí hay gente mapuche, o sea es la visibilización en la ciudad, después de un montón de años de invisibilizarlos de la ciudad entonces, yo creo que es como lo más potente en ese sentido.

- Rodolfo: Yo hablaba con un niño de la comunidad, donde estaba ahora, arriba, en Lonquimay, y él me decía que se sienten bien opacados y mirados en menos
- -Natalia: Es que la discriminación todavía es súper alta acá.
- -Rodolfo: ¿Aquí también?
- -Natalia: Si, yo creo que acá es mucho más que en Santiago, porque es más cotidiano, en Santiago todavía el indígena todavía no es tan visible, uno sabe que están en ciertas partes, pero no es tu compañero de pega, no es tu compañero de colegio o universidad que ves a cada rato, entonces acá como es cotidiano hay discriminación todavía súper alta, acá en Temuco.
- -Rodolfo: Es extraño, porque se supone que son mucho más cercana en términos, por lo menos geográficos, y debieran ser más aceptados.
- -Natalia: Precisamente por lo mismo, como son más cercanos hay más tensión, porque es más cotidiano el roce, los conflictos entonces están todavía latentes. Los distintos conflictos que se han vivido en el territorio, una relación tensa, constantemente aquí se ve discriminación, yo soy santiaguina y yo en Santiago nunca sentí discriminación por gente mapuche, pero aquí uno la ve, la vive, es distinta la lógica, porque en Santiago uno tiene varias condiciones que te llaman más a ser discriminado, por ejemplo temas socioeconómicos o color de piel, formas de ser, en cambio acá es más polarizada la relación, eres mapuche o no eres mapuche, está por sobre un tema de clase a veces.
- -Rodolfo: ¿Hay una mayor tensión desde el mapuche hacia el chileno o del chileno hacia el mapuche?
- -Natalia: De los dos lados, además los medios tampoco contribuyen mucho por el tema del conflicto. Los prejuicios, la broma de que uno va a quemar algo, o las tallas porque uno anda pasado a humo todo el día, yo misma cuando voy a Santiago, lo primero que me dicen es que huelo a humo. Acá a nosotros el olor a humo nos marca, donde vaya uno esta pasado a humo, que también es herencia de la ruka, donde está siempre pasado a humo.
- -Rodolfo: ¿Qué medidas se pueden tomar como instituto por ejemplo en función de bajar esos índices de discriminación o que actividades se pueden realizar?

-Natalia: es un tema de sensibilizar, trabajar la diferencia, trabajar detenidamente los procesos de esta región, de trabajar la colonización, sincerar lo que ha pasado. Yo creo que también seguimos con esa historia bien oculta, de cómo fue la pacificación, como fue la llegada del estado chileno acá, que fue sangrienta, entonces eso incide. Hoy día uno ve que en los colegios enseñan mapudungun pero hasta 30 años atrás te pegaban por hablar el *mapudungun*.

-Rodolfo: ¿En las escuelas prohibían el mapudungun?

-Natalia: Si. Se prohibió cuando llego el Estado, por eso ya no hay hablantes, entonces quien les va a creer que hoy día ellos quieran enseñar la lengua, si a mi abuela antes le sacaban la mugre⁶⁹ por hablar mapudungun que era su lengua materna.

-Rodolfo: ¿Eso fue desde la época de la pacificación?

-Natalia: Desde antes de que llegaran las iglesias. Llegaron acá en 1850, llegaron antes que el Estado, pero desde ahí hasta el año 60 no se podía hablar mapudungun en las escuelas y en ninguna parte porque te pegaban, es una relación de violencia. Siempre han tenido una cultura que ha sido estigmatizada, entonces no puedes tener buena convivencia en ese sentido. Los abuelos perdieron la lengua, o sea los abuelos hablaban de que es lo que hoy en día se encuentra, las generaciones que hoy tienen 40 o 50 años perdieron la lengua porque no les enseñaron. Para que no les pegaran ni los discriminaran. Ahora, las generaciones más jóvenes lo están aprendiendo en el colegio, pero llegan a la casa y nadie les responde, porque no está todavía la confianza de hablar tu lengua, así que la quitaron, esas son como tensiones muy recientes.

-Rodolfo: El miedo en realidad.

-Natalia: Más que miedo, es que a nadie le gusta ser discriminado, entonces, ¿para qué vas a mantener costumbres que te discriminan?, por eso mismo también se dejó la ruka, aunque también en el tema de las rukas tuvo que ver servicio de salud, que las empezó a prohibir por el tema del humo, del hollín. Las políticas públicas empezaron a cambiar la casa por la humedad, porque no tenían piso, entonces por eso uno tiene que ver hoy día que las rukas sean mejores, para poder ofrecer servicios turísticos de gastronomía. Tienes una ley que no te permite que no tengan piso, la ley obliga a que si vas a tener comida en la ruka tiene que tener piso de cerámica.

⁶⁹Sacar la mugre: golpear.

Luego de hablar de las rukas, pasamos también a hablar respecto del conflicto con las empresas forestales.

- -Rodolfo: (...) pero a lo que me refería finalmente es que, para mí, siempre el conflicto histórico era en los años 1800. Tenían los bosques la araucaria, el bosque nativo, se elimina y después viene una producción de bosque de pino
- -Natalia: Pero lo de los pinos es reciente, el pino es política de los años 80, Pinochet puso los pinos acá, después cuando se creó la actividad forestal. Cuando Chile define sus áreas de desarrollo y lo que la forestal va a hacer acá. Eso fue en la dictadura, desde ahí empieza el boom, porque ahí es cuando además hicieron la contrarreforma agraria. Le pasaron las tierras a las empresas forestales, en parte porque hay otras que ya las tenían, pero ese es el boom del pino y el eucalipto de los años 80, finales de los 70 y 80. Pero es la dictadura la que mete acá el modelo forestal.
- -Rodolfo: Yo pensé que había sido antes.
- -Natalia: No, antes se quemaron los bosques, pero era para el tema del boom del trigo, en el año 1920 hasta 1940. Son distintos periodos, y aparte, se quemaron los nativos acá para poder hacer las ciudades y los caminos y todo. En 1900 los colonos llegan a poner aserraderos, pero para construir las ciudades.
- -Rodolfo: ¿Y eran aserraderos de bosque nativo?
- -Natalia: Si, si solo había nativos para construir las ciudades, ¿por ahí empieza el cambio... más radical? No sé si más radical, yo creo que eso son los últimos años con el pino y el eucaliptus ya que ha sido muy alta la deforestación. A lo que voy, es que tampoco ha sido un proceso donde la culpa sea sólo del estado, sino que también de los mapuches, que para hacer sus rukas cortaban árboles y para calefaccionar se cortaban nativos, y hasta el día de hoy queman nativos, entonces en Lonquimay debió quemar solo nativo para calefaccionarse. Todo lo que se quema en casas mapuches es nativo, porque son los árboles que ellos tienen en sus tierras, entonces también hay que desmitificar un poco esta idealización, es lógico, como yo te decía un poco al principio, la ruka cumplía temas pragmáticos, y cuando ellos no usaban la casa, no es porque no estuviera su cultura dentro, es porque simplemente no podían entrar los pollos, ósea un tema de forma. Acá es lo mismo, no solo las forestales fueron quienes quitaron las ratoneras, también los mapuches, en Temuco uno esta pasado a humo porque todos queman cualquier palo que se les cruce.

-Rodolfo: ¿y respecto de las comunidades, se constituyen entre familiares?

-Natalia: No, las comunidades actuales se crean al alero de la ley indígena 393, y te pide tener 10 personas con una historia común o un tronco familiar. Puedes tener o no tenerlo, y tener un territorio, es la misma figura legal que te piden para una junta de vecino, pero con distinto nombre, no son ancestrales, hubo comunidades ancestrales con un lonco y donde estaba la autoridad pero las comunidades actuales se hacen en torno a la ley, va un ministro de fe, que generalmente es el secretario municipal, firmas un libro de actas, y eliges presidente, secretario y tesorero, es una junta de vecinos. Esas son las comunidades actuales que están en los territorios, porque esa es la figura que creó la ley. Entonces, claramente aceptan. Es más, ellos podrían no constituirse como comunidad, y nadie les quita la calidad de mapuche, pero con esa personalidad jurídica acceden a todos los beneficios del estado, subsidio de vivienda, si tú no estás en comunidad no te van a dar subsidio, y te van a dar más puntos por pertenecer a comunidad indígena, te van a dar una beca, se te abre una batería de beneficios, entonces las comunidades dejan entrar al estado todo los días, y a cada minuto, viven del Estado.

-Rodolfo: Entonces el conflicto más radical, tiene que ver sólo...

-Natalia: Con la sociedad, porque la sociedad no lo acepta, si no es con el estado en sí, entendiendo que el estado tiene mucha parte de la culpa, si uno se pone más teórico porque quito las tierras y todo el tema, pero el conflicto cotidiano es con la sociedad que te discrimina. Además, esta misma política, de que te doy más puntos en la ficha social, te doy becas, finalmente genera más tensión, porque los sectores populares que no son indígenas se ven desfavorecidos. Y ahí viene el tema, hay una deuda histórica por el tema de la lengua, por las tierras, y un montón de cosas más. Por eso es tan compleja la situación, y no se puede resolver tan fácil cambiando un gobierno o una persona. Es algo mucho más profundo.

-Rodolfo: En relación con el conflicto histórico, hay personas que empatizan con la situación.

-Natalia: muchísimas, generalmente los urbanos intelectuales sobre todo, son más mapuchistas que los mapuches. Caen es este discurso romántico, que las comunidades viven en armonía, que no contaminan, que las comunidades son todo bien y ahí es donde yo digo que las comunidades son una figura legal que quieren recursos. Ahora, también hay comunidades que se articulan por conseguir

los beneficios del estado, y otras que mantienen su organización original, algunas que mantienen su lengua, otras que mantienen sus autoridades tradicionales, otras donde ya no hay hablantes. Del universo mapuche solo un 10% habla su idioma nativo, esa es la realidad.

Respecto de la arquitectura misma del Centro de Estudios, como usuaria, Natalia nos dice que, si bien fue pensado como un lugar con pertinencia mapuche, hay varias cosas que no han funcionado.

- -Natalia: Yo creo que no se cumplieron con la habitabilidad, porque esta tenía un fogón. Donde uno entra y esta la mesa grande, allá había un fogón (en el acceso). Creo que una sola vez lo prendieron y se ahumó todo.
- -Rodolfo: De verdad...
- -Natalia: Si. Y lo segundo en ese hall, uno no puede estar más de 5 minutos. Bueno, tú estuviste ahí, estas congelado.
- -Rodolfo: Si, es helado.
- -Natalia: Esa es la temperatura de esa ruka si no tienes calefacción. Entonces, hay temas más prácticos, por eso tenemos espacios de reunión y no podemos usarlos, porque te congelas. Es un espacio que nosotros usamos para charlas, para hacer cosas, pero te congelas.
- -Rodolfo: ¿Pero con esa temperatura, no es más útil en verano?
- -Natalia: No. En el verano igual te congelas. Como te digo a la temperatura que estuviste tu es la temperatura habitual de esta ruka.
- -Rodolfo: Y respecto el fogón, este no cumplía con la ventilación.
- -Natalia: No. creo que ese es un punto pero aun yo no llegaba acá en Temuco. Pero esa es la historia, lo prendieron y se ahumó toda la ruka.
- -Rodolfo: Bueno, más allá de la aislación me dijiste que el material era...
- -Natalia: estiércol de vaca.
- -Rodolfo: estiércol de vaca mezclado con barro.
- -Natalia: El arquitecto amigo que armo esta ruka, que era a don José Aylwin, primer director, porque la ley la promulgó el padre, el instituto fue para el hijo, el primer director José Aylwin.
- -Rodolfo: hijo de Patricio Aylwin (Presidente de Chile entre los años 1990-94).
- -Natalia: Y él, tenía estas posturas más románticas, más a lo natural. Entonces el arquitecto sacó más lo sustentable. Porque eso es lo que cuentan, que afuera tenían la caca de vaca secando.

- -Rodolfo: ¿y cuál es, en la teoría, la ventaja de hacerlo con caca de vaca?
- -Natalia: No sé. Que habría sido más sustentable el material...
- -Rodolfo: Extraño. Porque finalmente, uno de lo que uno se tiene que preocupar para la tierra de adobe es que no haya materia orgánica, por que se descompone.
- -Natalia: Acá, lo que se cuenta, es que la juntaban afuera a secar y había una cantidad de moscas, nadie se acercaba por era una hediondez terrible.
- -Natalia: También la iluminación no es muy buena.
- -Rodolfo: Adonde está el norte aquí... a ver yo vengo de allá... creo que el norte está para allá.
- -Natalia: Si. El sol esta hacia allá, porque la costa esto va hacia la costa.
- -Rodolfo: Por aquí sale... bueno las orientación no es la misma de los mapuches.
- -Natalia: Claro porque no está hacia el este. Ya no te llega el sol, porque no estás hacia la orientación del sol. Es bonita, eso es innegable, pero es poco práctica. Tenemos un salón grande que es súper bonito para hacer reuniones, a todos les encanta, pero tiene dos pilares de eucalipto en medio, entonces si uno hace clases...te quedan hileras de alumnos que no ves, o de gente que no ves, estás hablando, moviéndote de aquí para allá, por que los pilares están justo al medio y son dos.
- -Rodolfo: Bueno, gracias por todo, me hablaste muchas cosas que no tenía ni idea.
- -Natalia: De nada.

8.3.2 Juana Paillalef, Directora del Museo Mapuche de Cañete.

Esta entrevista fue realizada el día 9 de mayo, en la comuna de Cañete. Esta comuna está ubicada en la VII región del Biobío, a 635 km al sur de la ciudad de Santiago, Chile. La entrevistada autorizó la grabación de la misma, la cual fue gravada en teléfono celular. La transcripción fue realizada por el autor de este trabajo (Rodolfo Zelada), siendo fiel a las palabras de la entrevistada.

Esta entrevista no fue planeada, pero fue muy grato conocer a una persona mapuche que ha dado gran parte de su vida por la difusión de su cultura. Llegué a visitar el Museo de Cañete un día después de estar en Temuco. Y mientras visitaba las dependencias, un grupo de personas que estaban hablando se me acercó y me preguntaron qué estaba haciendo. Les expliqué qué hacía y de dónde venía. La Directora del Museo, Juana Paillalef, me explicó que justamente ese día, estaban conmemorando la adjudicación de un proyecto para regeneración de semillas ancestrales, y me invitó a participar tanto de la presentación, como de la ceremonia del Nguillatún. En medio de todo eso, tuve algunos minutos para preguntarle acerca de aquel espacio y la importancia para su comunidad, que hace muchos años, recuerda, eso era prohibido.

- -Juana Paillalef⁷⁰: Es muy importante, para realizar nuestras ceremonias, hacer nuestra parte espiritual.
- -Rodolfo: Claro, yo no sabía, por ejemplo, que les pegaban si hablaban mapudungun.
- -Juana Paillalef: Así es, así es pues, nos castigaban, nos pegaban en el colegio si no hablábamos bien el castellano.
- -Rodolfo: Eso es como...
- Juana Paillalef: Es Chile, pues.
- -Rodolfo: Desde este espacio, creo que está un poco más, no sé si más a gusto, pero si por lo menos hay un espacio, un núcleo donde se pueda desarrollar un poco más la cultura ¿o no?

⁷⁰Para mayor conocimiento de Juana Paillalefhttps://es.wikipedia.org/wiki/Juana_Calfunao_Paillal%C3%A9f

- Juana Paillalef: y proyectarla también. Hacer que la gente se sienta valorada, se sienta "apapachada"⁷¹, se sienta respetada y se sienta aceptada. Porque aquí, la gente viene a hace su ceremonia, ocupa allí arriba, hace palin⁷² aquí, hay varias cosas que nosotros estamos de alguna manera apoyando para socializar en forma más positiva, y ser mapuche que es una cosa no menor.
- -Rodolfo: hay un peso, también, que lleva desde su lugar de origen a la ciudad.
- Juana Paillalef: si, es tanto, que a mí una vez un viejito me dice Ñañi, me dice: "cuando yo paso por aquí, y veo nuestra bandera ahí, en el museo, me siento así como, al fin de llegar a mi pueblo". Esas son cosas, como símbolos, dirás tú, iconos cuestiones pero...
- -Rodolfo: Símbolos finalmente.
- Juana Paillalef: Claro, la gente se empodera de eso y trata de ahí sacar fuerza para avanzar.
- -Rodolfo: dentro de la ciudad usted no ve, por ejemplo ahora, que hayan signos que trasciendan desde la cultura mapuche. Que estén en cuidad, ¿o es muy ajeno el espacio para el mapuche en una ciudad?
- Juana Paillalef: En la cuidad, las organizaciones winka y al departamento winka, le sale solamente como iconografía, no como pensante.
- -Rodolfo: ¿cómo?
- -Juana Paillalef: Tú vas a la cuidad y ves, por ejemplo, a las afueras de algunas instituciones, iconografía mapuche en el suelo, en los muros, no sé, en los edificios. Por ejemplo, obras públicas en Temuco, allá por donde esta las araucarias, aquí al lado afuera del tribunal oral, en donde nunca ganamos los pleitos también hay "iconografía mapuche".
- -Rodolfo: Es un poco una escenografía, tal vez.
- -Juana Paillalef: Nada más que eso.
- -Rodolfo: En términos de...
- -Juana Paillalef: ahora están incorporando algunos textos de orientación en mapudungun también pero...
- -Rodolfo: si, si los he visto
- -Directora del museo: Los mismos funcionarios no saben ni siquiera usarlos.
- -Rodolfo: Así es.

Apapachar: Palabra que en el idioma náhuatl, (lengua amerindia que se habla en México), significa "abrazar con el alma". En lo cotidiano se usa para expresar una sensación de cobijo.
⁷²Deporte tradicional mapuche.

-Juana Paillalef: Los mismos funcionarios tienen ahí el papelito, el texto.

-Rodolfo: Si me he dado cuenta, en el museo de Santiago cuando yo he visto esos

textos.

-Juana Paillalef: Así es pues. Pero mira yo entiendo esta parte. Hace 200 años de

creación de este país, creo que, bueno, se ha dado un paso, pero no todos los pasos

necesarios porque es indispensable. En tiempo de dictadura, o antes del tiempo de

dictadura, que también eran dictaduras para nosotros, en todos los gobiernos y

todos los que siguen ahora en el gobierno. Que pudiéramos tener esta posibilidad,

de izar una bandera, que nos ha unido de alguna manera, en algunas entidades

públicas, y de poner textos en mapudungun...pero hasta ahí llega.

-Rodolfo: Usted me hablaba hace un rato, cuando hablábamos de la habitación

social, usted encontraba que también la construcción de esos espacios también

producían enfermedades, ¿me puede hablar un poco más de eso?

-Juana Paillalef: Eso tendrías que revelártelo a lo que es, como le decía a los

winkas, con la filosofía del mundo mapuche. Para nosotros un punto principal es

el este donde nace el sol, entonces toda nuestra ceremonia, todo nuestro inicio de

actividades de vida de todo comienza hacía...

-Rodolfo: El este.

-Juana Paillalef: allá (apuntando hacia el este) ¿Te diste cuenta que hicimos el

nguillatún en la mañana mirando hacia el este? Por lo tanto las casas también

debería estar mirando hacia el este, el primer rayo tendría que empezar por la

puerta principal para que entre la energía renovada. De ahí comienza ya un día

con buena energía y, además de eso, si ha soñado bien, mejor todavía. Ya eso es

parte de la salud también, si no solamente tiene que ver con una cosa orgánica,

física. Entonces, por ejemplo, alguien sueña algo bonito pucha te levantas con

todo el ánimo. Haces un rico desayuno, no sé, tantas cosas que pasan y tienen que

ver también con eso. Nuestras camas, por ejemplo, no pueden estar mirando, no

podemos estar acostados mirando hacia el este, tenemos que estar con los pies

hacia el mar, con los pies al sur o al norte pero jamás para acá.

-Rodolfo: Nunca con los pies hacia el este.

-Juana Paillalef: Porque de esta manera, tú tomas tus energías, aquí, y de ahí el

cuerpo. Ahora, en qué momento tú estás, si cuando te mueres cuando te mueres en

el ataúd siempre lo ponen así de ese lado.

-Rodolfo: Yeso es ¿porque?

- Juana Paillalef: Es una forma de vida.
- -Rodolfo: Tiene que ver también con la energía.
- -Juana Paillalef: Obviamente que sí, entonces, cuando los viejos se enferman, y van al hospital, tú sabes que las camas están de cualquier forma en el hospital.
- -Rodolfo: exactamente.
- -Juana Paillalef: y los viejos preguntan, hacia donde sale el sol y se ven que están así, yo he ido a sanar (al hospital), y me dicen: "yo vengo a sanar, no a morirme, ¡cámbienme la cama!".
- -Rodolfo: En realidad ese tipo de espacios son más contemporáneos, responden a otra cosa funcional, están lejos de esa otra espiritualidad.
- -Juana Paillalef: Los hospitales de aquí, que están por aquí, ya están asumiendo esa forma de exigencia de las comunidades.
- -Rodolfo: Son un poco más conscientes respecto a eso.
- -Juana Paillalef: No sé si tan conscientes, pero por presión nosotros ya lo hemos tratado.
- -Rodolfo: Perfecto.
- -Juana Paillalef: Por otro lado, por ejemplo el rescate de nuestras placentas, cuando nacen nuestros nietos, en estos casos también.
- -Rodolfo: Ustedes las solicitan, eso no sabía. ¿y eso lo guardan?
- -Juana Paillalef: No. Hay una ceremonia, y todo el mundo lo entierra en un lugar propicio. En un territorio de la familia un espacio especial.
- -Rodolfo: Es en donde están sus raíces.
- -Juana Paillalef: Es la tierra que te parió.

8.3.3

Conjunto Meli Foye: Laura Quiñelén, Jimena Vicuña y Papay Rosa

La visita se realizó en la casa de Papay Rosa, una tarde calurosa en la que me recibieron con empanadas. Después de un cariñoso recibimiento, me explican que intentaran hablarme del proyecto desde antes que fuera un proyecto, es decir, desde el origen y cómo se logra concretar. Los entrevistados autorizaron la grabación de la misma, la cual fue gravada en teléfono celular. La transcripción fue realizada por el autor de este trabajo (Rodolfo Zelada), siendo fiel a las palabras de los entrevistados.

-Jimena: Desde el año 2000, nosotros como asociación, hemos tenido un trabajo arduo. Que es el trabajo, primero de a Papay Rosa, ella como agente medicinal y como autoridad tradicional, ha mantenido ese trabajo. Partió primero ayudando a otras comunidades y después dijo: bueno, tuve un sueño... donde le dijeron que ella tenía que levantar también aquí un espacio que fuera culturalmente pertinente (ese fue un sueño que ella tuvo) y a través de ese sueño se empezó a trabajar, junto con Laura en ese tiempo, (yo era un poco más pequeña en esos años, estamos hablando de casi 30 años atrás) empezaron, cierto, todo su trabajo, su lucha, todo. Y funcionó muy bien, se participó bien, hubo muchas actividades en relación a lo que era el desarrollo indígena, desarrollo de zonas urbanas. Porque uno tiene que ser realista: antiguamente se decía Mapuche y era todo "el campo". Y hoy día, también hay mapuches urbanos, que viven en la cuidad, y muchos que, a lo mejor, quieren volver a su raíz y hay muchos otros que no quieren volver; otros que quieren radicarse acá y hacer su vida acá y mantenerse acá y mantener su cultura, sus costumbres, pero en zonas más urbanas.

Entonces en el año 2000 partió todo el trabajo. Con una encuesta socio-sanitaria, donde se vieron varias cosas, varios aspectos.

- -Rodolfo: ¿Ese trabajo lo inician ustedes?
- -Jimena: Nosotros, fue puerta a puerta (a pie, porque no habían vehículos en eses tiempo). A pie, donde se caminó por toda la comuna.
- -Rodolfo: Buscando personas indígenas?
- -Jimena: buscando personas indígenas. Se hizo un "barrido" también aquí en el servicio norte, con los nombres y apellidos de la gente, se hizo un barrido donde

se pesquisaron una cantidad "x" de familias indígenas y dentro de esa cantidad x, nosotros encuestamos al 10% de esa población, que era como el macro, nosotros nos fuimos un poco más chiquitito (era muy ambicioso ir al 100%, así que nos fuimos al 10%). Se hizo el puerta a puerta, se hicieron las entrevistas, la gente, más o menos, se invitó también a participar, y se les pregunto que, como ellos estaban viviendo, cuál era su realidad. Porque nuestro pueblo siempre está mal catalogado, tenemos una historia, cierto, que se viene contando de hace muchos años.

-Rodolfo: Que no es toda la historia, tampoco.

-Jimena: No es toda la historia.

Papay Rosa, interrumpe, para ofrecerme sopaipillas⁷³, y seguimos conversando.

-Jimena: se guarda mucho, también estamos catalogados, entonces siempre es como que: Mapuche, ah! indio, alcohólico, ladrón, flojo. Es como... la gente que no es indígena lo piensa. Entonces nosotros empezamos ir donde la gente, las familias estaban primero muy reacias de participar, con miedo, no entendían lo que estaba pasando, por que se estaba yendo a buscar a la gente. Se empezaron a ver distintas cosas, entonces en esta encuesta, arrojo varios factores sociosanitarios y familiares, uno de esos era factor educación, que la gente muchos no tenían terminado el 4to medio algunos incluso solo 8avo, otros menos que octavo y los que habían terminado 4to medio, como lo más...

-Rodolfo: ¿Cómo el nivel más alto?

-Jimena- Claro el nivel más alto, no tenía ninguna proyección de poder estudiar. Familias pobres, donde los papas generalmente eran panaderos, las mamas eran asesoras de hogar, muchos con muy pocas posibilidades de desarrollo. Entonces se conversó con ellos, se habló con cada una de esas familias, se invitó también a que participaran de tema de salud, no solo para que se atendieran con medicina indígena, aparte de eso, que también fueran al consultorio, porque no estaban yendo. Entonces, fue un trabajo muy arduo y entre eso, encontramos también el hacinamiento, que era un factor súper importante, tanto como lo era la falta de educación, como en una casa podían vivir 4, 5 o 6 familias. Mucha gente en un sitio, mucha gente, muchas casas, no tenían espacio, muchos vivían allegados de los allegados, era muy complicada la situación. Entonces la Papaydijo: bueno,

⁷³Las sopaipillas, son masas hechas de harina de trigo con zapallo, de forma circular, de unos 15 cm de diámetro. Se fríen en aceite, y se comen principalmente en invierno.

aquí hemos encontrado que la gente no tiene casa, no tienen como vivir, no hay plata para comprarse casa, no tienen estudios y empezaron a ver las diferentes maneras de ir saneando las distintas dificultades que fuimos encontrando con nuestra gente. Entonces, Laurita se dedicó a lo que era educación, Papayse dedicó a lo que era salud, en ese tiempo que hicimos como mini-comisiones dentro de nuestro propio grupo

- -Rodolfo: Organizándose para enfrentar cada problema.
- -Jimena: Organizándonos para enfrentar el resultado de nuestra encuesta. Entonces Laura a través de... se hicieron muchos movimientos, se fue a hablar con gente del gobierno, donde hubieron muchas dificultades, muchísimas dificultades, y se logra después de un tiempo que se fue peleando luchando, yendo a reuniones, logra, Laura becas, una beca, primero
- -Rodolfo-¿Estamos hablando del año 2000, verdad?
- -Jimena: Dos mil y algo... Y se logra una beca, dijeron sí, pero podemos becar a una sola persona y la Papay le dijo: "pucha Laura una pura beca, tú primero, tú estás luchando, tú peleaste, tú primero; porque tú le podi' abrir la puerta a más gente". Y la Laura fue, Laura Quiñelén, que es nuestra asesora cultural hoy día. Ella fue, participo, le fue muy bien, termino, se graduó, se tituló y ella fue con su título a hablar con la persona que estaba encargada en ese tiempo en el servicio Norte, el área Norte acá en Maruri, en la Región Metropolitana. Hablaron, conversaron y... resulta que hubo resultados bien favorables, con muchas voluntades (ni una luca⁷⁴). Muchas voluntades, no había plata, en ese tiempo estaba la señora Paula Forte (no me acuerdo si era Seremi) pero Paula Forte fue una de las personas que ayudo, Mideplan⁷⁵ parece que era. Decía: pero, por que, como, por que nadie apuesta por esto, si son jóvenes, quieren educarse, estudiar, son mapuches, porque no los apoyan (y lloraba) en su oficina, imagínate tu su oficina, su escritorio y ella llorando, era así de duro.
- -Rodolfo: Era comprometida y conmovida también.
- -Jimena: Era muy comprometida y ella ayudo mucho a Laurita, Paula Forte en ese tiempo donde estaba...
- -Laura: La gobernadora de la provincia de Santiago.

_

⁷⁴Luca es el equivalente a mil pesos chilenos, en un lenguaje coloquial.

⁷⁵Ministerio de Planificación.

-Jimena: Ella ayudo a Laurita, la apoyo, de cierta manera, hicieron algunos movimientos y se buscaron recursos por distintos lugares, se hizo el fondo para que los jóvenes pudieran estudiar. Se hizo el primer curso de paramédico, donde vinieron jóvenes del campo a estudiar, o sea vinieron de todos lados, de la Región Metropolitana de distintas comunas; de El Bosque, Recoleta, Conchalí, de todos lados. Todo el mundo supo que iba a haber un curso. Se corrió la voz muy rápido, como te digo, hasta del campo se vinieron así, a estudiar. Fue efectivo, los jóvenes pudieron (porque tenían que rendir una prueba para ingresar, porque no era que ellos venían y entraban altiro.

- -Rodolfo- ¿Tenían que dar un examen de selección?
- -Jimena- De selección...entonces Laura, que era la encargada de educación, los niveló. Vinieron aquí un año, la Papay les hacía todo lo que era cultura Mapuche, les dijo: "Ustedes van a ser paramédicos, pero son Mapuches primero ustedes tienen que saber de cultura". Los niveló en la parte cultural, algunos sabían mapudungun, otros no. Entonces las clases eran bien dinámicas, entretenidas, los chiquillos siempre vinieron y Laura los niveló en Biología, otra niña en Matemática. Después resulto esto, los chiquillos todos quedaron. Se hizo un segundo curso. Salieron en La Cuarta⁷⁶: "Pueblo indígena bla, bla, bla, curarán achaques de los huincas" (risas). Fue divertido, bien chistoso...
- -Rodolfo: Esos titulares especiales de "La Cuarta"
- -Jimena: Y eso resulto. Entonces, después con el tema de salud la Papay dijo: "yo tengo que lograr hacer mis atenciones y vamos a luchar para atender a los indígenas, porque los Mapuches no nos enfermamos de lo mismo, nosotros tenemos enfermedades propias Mapuches y no van al médico". Entonces, no se sanan con la otra medicina, generalmente quedan crónicos. Entonces la Papay dijo: "yo tengo que atender", se logró. Veníamos trabajando súper bien y la Papay me dice sabes que: "estamos cojos con viviendas aquí alguien tiene que tomar la abandera, alguien tiene que hacer algo, y tienen que luchar por las casas" me quedo mirando y dijo: "usted no tiene casa, usted lo va a hacer" y yo la quedé mirando dije: "pero la Papay yo no puedo..." me dijo: "usted va a aprender va a tener que hacer trámites, busque a la gente, seleccione a la gente y haga un comité; así se hace". Y partimos, empezamos a avisarle a la gente, "sabes que tenemos una idea, vamos a hacer esto", nos juntamos, empezamos a trabajar,

⁷⁶Periódico chileno.

empezamos a ver lo que queríamos, empezamos a hacer reunión. Siempre conversamos lo mismo, porque aquí a ningún joven de los que participo anteriormente, gente que viene a medicina y tampoco los que vinieron por vivienda, jamás se les pidió plata, nunca. No se les pide plata, nosotros, el trabajo nuestro es distinto. Entonces se les dijo altiro⁷⁷: no van a empezar que ni rifas ni huevos ni nada les dijo la Papay: "acá solamente van a venir para tener su casa, si usted quiere juntar plata, tenga otra libreta y junte su plata, si usted tiene mil pesos de más, los guarda, no los traiga pa' acá".

-Laura: Nosotros le veíamos la libreta no más.

-Jimena: Les pedíamos el registro, las fotocopias de las libretas cada dos meses, se les pedía las fotocopias de las libretas con el último depósito. Porque tú sabi' que de repente pasa. Entonces empezamos a pelear, empezamos lueguito, empezamos e ver y supimos que acá en Huechuraba, se iba a hacer un conjunto habitacional. Fuimos a la municipalidad, nos tomamos la municipalidad, fuimos con trutruca⁷⁸... (Con bombos y platillos dicen) (Risas) ¡Con cultrún y trutruca! Fuimos a la municipalidad y nos tomamos la municipalidad, dejamos la escoba (risas). En ese tiempo estaba la Sra. Carolina Plaza Guzmán, era la alcaldesa (era muy joven) nos quedó mirando dijo: "pero que pasa, porque está sucediendo esto" y yo dije: "sabe Sra. Carolina, van a haber casas acá en Huechuraba y nosotros queremos entrar, tenemos el grupo hecho, tenemos las familias. Queremos saber cómo tenemos que hacerlo, porque nosotros queremos ingresar". "Pero hay gente más antigua que está postulando hace veinte años. Ustedes llegaron recién". Dije: nosotros somos indígenas, somos de la comunidad indígena y no nos pueden dejar afuera. Porque ya nos sacaron del campo a la ciudad, nacimos acá y cuando uno nace en una tierra, uno ama a su tierra y nosotros no nos queremos ir de Huechuraba, porque ahora nos van a exiliar de nuevo y quizás donde nos van a mandar". Conversamos mucho tiempo, nos reunimos varias veces y después de tanta reunión, un día me llaman por teléfono acá en la ruka y le dice: "Papay Rosa, necesito que vengan porque tenemos noticias para ustedes". Me dijo: Jimena, vamos a construir acá en Huechuraba 250 casas, yo no puedo ofrecer más del 10%". La Papay le dijo: "usted va a construir 250 casas, entonces 100 casas para nosotros". "No puedo hacer eso ella dijo, eso es demasiado". La Papay dice:

⁷⁷Altiro: de inmediato.

⁷⁸Trutruca: Instrumento musical tradicional mapuche.

"entonces 50 casas, porque tenemos muchas familias acá en Huechuraba, que son de acá, y no quieren irse a otro lado y quieren vivir acá, y son mapuches". La señora Carolina dijo: no puedo ofrecer más del 10%, me puedo comprometer con el 10%, pero no más. Bueno dijimos nosotros. Nosotros teníamos como 20 familias, éramos un grupo muy chiquitito, era la gente de la asociación, de aquí de la comunidad; éramos los hijos los nietos de los viejitos que venían aquí a la comunidad, pero todos de la comunidad. Entonces como teníamos 20 al principio, empezamos a llamar a otras personas más.

- -Rodolfo: Para completar el 10%.
- -Jimena: Para completar...y la municipalidad nos dice: sabes que (nos dice una mujer, después supimos que tipo de mujer era) deberían meter a otra gente,(que también sea mapuche) pero que no pertenezca a la comunidad, para que sea equitativo. Pero que sea otra gente, que no importa que no participe, al final son mapuches también. Después esa gente (no nos tenían ningún cariño, porque no nos conocían) eran de otras comunidades. A la Laurita obligatoriamente le hicieron traer a esa gente, era como o entran o entran
- -Rodolfo: ¿Fue una imposición?
- -Jimena: Fue una imposición de la persona encargada en esos años de cultura y religión de esa oficina. Empezó a pasar el tiempo, la gente venía, nos reuníamos. La señora Carolina me dijo: "sabes qué Jimena tengo un pequeño problema, pero que el fondo es un pequeño gran problema, porque van a hacer departamentos". Dije: ya, si son departamentos a nosotros nos tiene que dar el primer piso, no podemos quedar en el aire, nosotros tenemos que estar a ras de la tierra, abajo, entonces los primeros pisos para nosotros. Tienen que ser los departamentos que estén para tal lado (que estén hacia el oriente). Me quedo mirando y dijo: "pucha siempre me poni' todo tan difícil". Me dijo ya: "estamos entre departamentos y dúplex; los dúplex son 1er y 2do piso de una familia". Dije: "ya, ningún problema, pero ya sabe que los primeros pisos son los nuestros, los de abajo que den a tal lado". Resulta que me dice, el problema es que no tengo ningún arquitecto, que quiera afrontar esto, porque es un tremendo desafío.
- -Laura: porque Jimena la hablo de la orientación.
- -Jimena: es algo súper difícil y aparte son súper pocas casas, muy poquito (porque eran 250 en ese tiempo) así que voy a ampliar la cantidad de casas, vamos a hacer 420, le dije: entonces me falta la otra parte.

- -Rodolfo: para llegar a las 42.
- -Jimena: me dijo, no puedo, porque los cupos ya los tengo comprometidos. Bueno dije, nos quedamos con esas 25, la gente está feliz. Dije: entonces como usted no me va a ampliar el grupo, le voy a proponer una cosa y no solo le voy a proponer, le voy a exigir, que nuestras viviendas sean con pertinencia cultural (ahí se fue de espalda).
- -Rodolfo: ¿O sea siempre fue como un "gallito"?
- -Jimena: Fueron años, fueron años resumidos en 10 minutos (del 2002 en adelante). Ella me dijo: "déjame ver qué puedo hacer y ver si puedo conseguir a alguien que me quiera construir las casas. El problema es, que nadie quiere venir a construir. De repente llega la señora Carolina, llama por teléfono y dice: sabe, tengo el arquitecto, pero él quiere juntarse con ustedes, quiere hablar con ustedes, quiere ver lo que ustedes quieren y como se podría llegar a hacer lo que ustedes quieren, para que sea algo bonito. Ya ningún problema, nos juntamos. Yo llamé a un primo que se llama José Riquelme (constructor civil). Jorge que es Técnico nivel superior sanitario y nos juntamos y empezamos nosotros a conversar antes. Con la Papay estábamos reunidos en la ruquita de ella y empezamos a ver como lo podíamos hacer, porque nos dijeron: "ya, qué casa", la orientación espacial era lo más importante. Llego don Cristian y tratamos de explicarle a él todo lo que tenía que ver con la casa, nos dijeron el sector donde iban a estar, la señora Carolina nos dijo que iba a estar en las faldas del cerro, "en este espacio y en este preciso espacio van a estar las casas de ustedes", muy bien dijimos nosotros. Fuimos con la Papay en ese entonces e hicimos un rezo, rezamos pero en el espacio donde no había casas todavía, estaban recién rompiendo el cerro. Y nosotros hablamos con el Ngen del cerro. Tú sabes que los espacios (dentro de nuestra cosmovisión) los espacios están vivos, tienen un movimiento, tienen energía, tienen vida, entonces imagínate nosotros llegar e instalarnos ahí, en un espacio, era una falta de respeto. Entonces, ya lo estaban rompiendo, fuimos a pedir disculpas y pedimos permiso. Si nosotros estábamos destinados a estar en ese espacio, todo iba a salir bien. Entonces rezamos, una ceremonia muy bonita. Resulta que llegamos acá a la reunión y don Cristian Undurraga agarro un Coligue (acá antes habían más Coligues, ahora quedan muy poquitos) y se puso a conversar con nosotros. Le empezamos a conversar nosotros, la orientación espacial; la puerta tiene que quedar por donde sale el Sol, por un tema de energía, de renovación. Las camas,

las estructura de la casa tiene que quedar de tal manera, que las camas no pueden quedar con la cabecera hacia donde se pone el sol, siempre tienen que quedar hacia el Norte o hacia donde sale el Sol, por tanto los enchufes tenían que tener un espacio, una dirección, era todo un tema. Conversamos mucho. Otra cosa, dije: "a nosotros nos carga, no soportamos de las casas huincas es que siempre el baño está al lado de la cocina".

-Rodolfo: es que eso es por economía finalmente.

En medio de la conversación, la Papay Rosa levanta la voz: ¡Papito ven a tomar mate! Era su nieto que andaba por ahí.

- -Jimena: Es muy desagradable, unos están comiendo acá y otros tirando la cadena acá, no puede ser. En el campo como usted ve, los baños están lejos; 20, 30 metros afuera de la casa, no importa caminar. A nosotros nos tienen que hacer el baño afuera, ni un problema. Sabe, dijo: si yo te hago el baño afuera, el ministerio de vivienda no me va a aprobar las casas.
- -Papay Rosa: Nosotros le dijimos, nada que ver el ministerio, las casas son para nosotros.
- -Jimena: Entonces dice (Cristian Undurraga, el arquitecto): tiene que ser en el 2do piso, lo más lejos que yo lo puedo hacer de la cocina, pero tiene que ser en esa línea por un tema de cañería.
- -Rodolfo: Por la descarga.
- -Jimena: Ok dije. En el 2° piso. Pero si, tiene que haber un espacio acá, tiene que haber una cantidad de dormitorios... todo, le hablamos todo lo que nosotros requeríamos. Cada uno tenía que tener su techo; si bien nosotros somos una comunidad, no todos pertenecemos, como en el campo que una comunidad viene de un puro paño familiar. Así se conforman las familias en el sur; cada familia tiene su lof, y van conformando distintos lof en relación a la familia y se van respetando. Nosotros venimos de distintos lof, por tanto nosotros no podemos tener un solo techo, yo nunca he visto rukas pegadas con otra ruka y para nosotros es muy importante, porque la energía es un tema súper fuerte para nosotros, por tanto acá cada casa tiene que tener su techo propio, no puede ser compartido. Ok dijo. Aparte, las casas son chicas, por lo tanto, tienen que ser ampliables, así que usted me va a tener que ayudar para que las casas queden ampliables fácilmente porque son personas pobres. Nosotros no somos personas de recursos muy

amplios y no van a poder llegar, con los años quizás sí, pero ahora no, debe haber espacios.

Seguimos conversando largo rato, donde Jimena, Laura y Papay Rosa recuerdan como fue todo ese proceso, incluyendo las modificaciones en el tiempo.

-Jimena: En un principio eran grandes los patios, en el proyecto inicial: 6 metros por atrás por el ancho de la casa, pero a la gente, tú sabes, que las personas empiezan a caer en enredos y les empezaron a meter maripositas en la cabeza por aquí y por acá. Y les decían que 6 metros de patio era mucho. Yo decía es poco. Porque yo tenía perros, gatos, y también niños. Y cada uno necesita espacio. Y yo quería tener también una huerta en el patio. Un invernadero en el patio y en 6 metros no se puede, porque es muy poco, buena la cosa es que con el tiempo se achicaron los patios. Producto de espacios, según ellos, ya que ustedes no van a tener estacionamientos, entonces lo único que podemos hacer, es acortarles el patio y abajo dejarles estacionamiento. Mayoría gana. Y dijeron: porque si ustedes vienen a ver, no hay donde estacionarse, murieron los patios.

-Papay Rosa: Pero es la pura verdad, porque ahora llegan vehículos, finalmente estaba bien planificado (...)

-Jimena: La cosa es que conversamos, toda una tarde, "me queda muchos más claro", me dijo el arquitecto, "en el tema del requerimiento, en las expectativas que ustedes tienen con su vivienda, ahora cómo la llevo al papel, va a ser mi problema", "voy a tratar, de determinar, en lo que yo haga en el dibujo, porque va a ser un dibujo, para complacer lo que yo más pueda los requerimientos, vamos a ver cómo sale, vamos a ver cómo resulta". Bueno, pasó el tiempo, la gente estaba impaciente, ya querían que empezara todo esto rápido, imagínate tú, todos vivíamos aquí abajo, desde aquí mismo nosotros mirábamos

Me explican aquello apuntando hacia el cerro, donde están las viviendas ahora.

-Papay Rosa: Y todos de allegados, donde la abuela, donde los padres.

-Jimena: Y toda la gente comenzaba a estresarse, e invitaron a nuestra gente a participar del otro grupo más grande. No, nos dijeron, ustedes están muy aislados, vengan para acá. Pero les dije yo, traten de mantenerse aislados, porque si bien, tenemos el mismo derecho que los demás, vamos a tener problemas. Porque ellos son gente que viene luchado 30 años. Nosotros nos demoramos 5 años.

-Rodolfo: Podrían haber roces, de pronto, ahí en ese contexto.

-Jimena: Pos supuesto

- -Papay Rosa: Y ellos luchaban por un techo, como fuera.
- -Jimena: A ellos no les importaba, tener casa o departamento, lo que fuera, nosotros queríamos casa. Entonces, nosotros siempre estábamos peleando en la Municipalidad. Con la gente de vivienda, después al Ministerio (de vivienda), también. Nos rechazaron varias cosas de la casa, eso no puede ser, eso no puede ser...nos sacaron y cambiaron cosas. Don Cristian volvió a venir, (me dijo) "Jimena, tenemos que reunirnos de nuevo, porque cambiaron algunas cosas de la casa, pero no es tanto, es muy poco, pero tenemos que ver si a ustedes les sigue agradando como va quedando, si es que hay que agregar algo, o mejorar algo.
- -Rodolfo: ¿Y qué cosas cambiaron, principalmente?
- -Jimena: Los espacios se achicaron más. Nosotros queríamos la entrada del baño por fuera...
- -Jimena me muestra una foto que trae consigo, indicándome la idea de un acceso al baño por fuera de la casa, el cual finalmente no fue permitido. La idea era dejar algunas directrices para una futura ampliación.

Les explico que era una buena idea, y pongo de ejemplo otro proyecto hecho varios años antes, en el 2006, en la comuna de Peñalolén, donde se dejaba una losa que eventualmente podía habilitarse para generar otra habitación, aumentando de 28m2 a 56m2 aprox. (llamadas "Casas Chubi" por sus variados colores).

-Jimena: después de un tiempo, Don Cristian vino con las fotos, etc. Y la gente lloró, se emocionaron, estaban muy contentos. Nunca se les pidió dinero...El les explicó, y dijo así quedó. Yo le expliqué el tema de los rewe, cada familia es parte de un rewe distinto, se llama rewe al lugar de dónde vienes, entonces cada uno...el rewe era otro, distinto. El tronco familiar viene de otro lado. Entonces, a él se le ocurrió cruzar ese tronco en relación a lo que nosotros le explicamos. Tiene un significado estructural también, sostiene los muros laterales...es como una "H" la casa de nosotros, dos muros y la losa, lo demás es todo material ligero. Finalmente, las decisiones que tomó el arquitecto, estuvieron siempre en relación a las conversaciones de la comunidad, tanto el tronco como rewe como el coligue que filtra la luz hacia el interior.

Paramos un poco la conversación, al darnos cuenta que las gallinas, viendo que estaba oscureciendo, se estaban yendo a dormir a la casa del vecino.

Retomamos la conversación, y me cuenta respecto de las ideas que tenían para los espacios comunes:

- -Jimena: La idea era hacer espacios recreativos para los niños, como una cancha de Palín⁷⁹, entonces el espacio siempre se nos reducía demasiado, nosotros necesitábamos más espacio, pero hubo tantas dificultades, la EGIS⁸⁰ fue una de las dificultades...
- -Rodolfo: La EGIS era municipal.
- -Jimena: No, la EGIS era Un Techo para Chile. Dentro de todas las dificultades que tuvimos, la peor, fue Un Techo para Chile, fue horrible. Tuvimos distintos tipos de problemas, entre ellos, una falta de comprensión absoluta de lo que nosotros estábamos haciendo.
- -Rodolfo: No había empatía?
- -Jimena: Tanto así que ellos...tal vez sin darse cuenta...un celo...uno lo puede pensar de diferentes maneras, cuando estás trabajando por algo estas tan concentrado que tratas de que las cosas de afuera no te afecten, porque el resultado es lo importante. Pero para nosotros, una de las dificultades más grandes fue compartir con la gente Winka, fue muy difícil.
- -Rodolfo: ¿Con los otros postulantes o con Un Techo?
- -Jimena: Con los otros postulantes, con la otra gente Winka que estaba postulando.
- -Papay Rosa: Nosotros éramos poquitos.
- -Jimena: Fue muy difícil, porque, como te digo, no sé si la Egis a propósito, generaba conflictos entre nosotros, siempre. Fue tanto así, que una vez me dijeron: "tenemos que hacer una reunión, y tú Jimena, tienes que explicar tus casas".
- -Rodolfo: Desentendiéndose del proyecto?
- -Jimena: "toda la gente pregunta por qué las casas de ustedes son especiales". Yo le explicaba que nuestras casas son espacialmente distintas, y ellos decían: no, son especiales, y en medio algunas groserías, que si se hacían casas para los

⁷⁹Juego tradicional mapuche. Ver http://www.museomapuchecanete.cl/641/w3-article-

^{54497.}html?_noredirect=1

80 EGIS: Entidad de Gestión Inmobiliaria Social. Estas entidades, pueden ser del gobierno comunal o pueden funcionar como una empresa privada. Dentro de sus atribuciones es el realizar proyectos sociales con financiamiento del estado, tanto en etapa de proyecto como en ejecución.

mapuches, entonces también para los pokemones, los peloláis ⁸¹, para todos distintos.

Jimena, Laura y Papay Rosa, me siguen hablando de cómo fue un problema en cada reunión, explicar por qué sus casas eran diferentes al resto del conjunto habitacional, con muchas discusiones de por medio. Que las casas tenían un impacto más allá de lo funcional.

- -Jimena: Ellos nunca entendieron, ni siquiera la gente de la EGIS, les decía que esto tiene un impacto más allá de lo mapuche, a nivel latinoamericano...y nada.
- -Papay Rosa: Pero una vez hecha la casa.
- -Jimena: Estoy hablando de la gente que se supone, son estudiantes, universitarios...
- .-Laura: Gente decente.
- -Jimena: Pero sabes que venían sólo a provocarnos. Yo les decía: ¿cuál es tu aporte aquí? Porque en realidad vienen a generarnos conflictos. Una vez tuvimos una discusión muy fuerte con una dirigente, presidente de otro grupo, golpeando la mesa, y le dije: no vas a ganar nada peleando conmigo, yo te respeto, porque tú eres dirigente, y ser dirigente, es un trabajo súper difícil.

Hubo un punto en que fue muy difícil, estaba el municipio, la EGIS, el Ministerio...yo les dije (a parte de mi grupo), si quieren participar allá (con los winkas), vayan, pero no lleguen llorando después. Ellos, mapuches también, no entendían que nuestro proyecto estaba listo, no estaban en una tómbola esperando que les saliera un subsidio. Como agrupación, nosotros fuimos con todas las carpetas al ministerio, persona por persona, fuimos a hablar por cada uno, pidiendo documentos.

Les comentó que sé de qué se trata eso, juntar documentos y todo tipo de papeles para llevarlas al Serviu (Servicio de Vivienda y Urbanismo), que es mucho trabajo recopilar esa información de tantas familias. Sobre todo porque, variaba el número del grupo de postulantes. Esto, debido a que, al necesitar un ahorro previo para estar vigente como postulante al subsidio habitacional, ese dinero era usado por la familia para otros fines, como alimentación, vestuario, etc.

-Jimena: después de tener todos nuestros documentos listos, la municipalidad nos dice que no podemos postular como 25 (postulantes), tienen que entrar con todos

⁸¹Calificativo peyorativo para referirse a las personas que gustan de la cultura japonesa los primeros y a las personas rubias, respectivamente, asumiéndolas como una tribu urbana.

(los otros 406), como un solo comité. Y le pregunté por qué si hemos hecho todos los trámites aparte. Me dijo: no, a ustedes solos, no los van a atender, tienen que ir juntos. Y nos borraron del mapa, y nos metieron en este grupo más grande. Ya, pero nosotros seguimos siendo el comité Meli Foye, nosotros no somos Vista Hermosa (el nombre de la agrupación mayor), somos Meli Foye, y que siempre nos traten así. No importa que nos digan "el otro grupo", "los indios", lo que sea, nosotros somos aparte, y que todos lo sepan. Pasó mucho tiempo, mucho tiempo, las casas ya estaban construyéndose (...) (ya habían pasado como 4 o 5 años), pero la gente seguía con la incertidumbre de que los podían echar, porque allá les decían (en el otro grupo con la EGIS) (...) les cobraban plata...

Les explico que hace algunos años la configuración de las EGIS, debido a que eran una nueva entidad, que trabaja como puente entre las familias postulantes y el ministerio de vivienda, se prestó para cobros abusivos y estafas. Jimena me continúa hablando respecto de aquellas diferencias, entre las idas y venidas de algunas familias entre el grupo, que se dejaban influenciar por una u otra opinión.

- -Jimena: Teníamos todo listo, yo les decía: para que va a ese grupo? Nosotros ya teníamos el certificado de que teníamos el subsidio. Estamos listos.
- -Papay Rosa: Es que les metían cosas (el otro grupo mayor).
- -Jimena: Si nos quieren sacar, ahí me voy a meter yo, porque no nos pueden sacar. Yo me retracté un poco, porque en el momento en que juntan a los 2 grupos (25 mapuches y 406 winkas), nos camuflaron ahí. Porque no salimos como un conjunto de viviendas indígenas para el ministerio, nosotros salimos como un solo conjunto, todos iguales. Pero aquí en la construcción distinto. Entonces, yo me retracté, porque cuando comenzaron a construir las casas, la gente (Winka) comenzó a decir: las casas de ellos son más grandes, ellos están apartados. En ese momento, yo me puse "chora" y les dije: a mí no me tocan nada de mi gente, aquí las cosas son bien claritas, si quieren dejar la "embarrá", vayan a dejar la "embarrá", ahí nos vamos a ver (...)

Resultaba que en ese momento, nos podían quitar las casas, porque había otra presidenta después (del grupo) y le dieron el poder a la otra presidenta del grupo. Nosotros estábamos borrados (al fusionarse con el otro grupo). Pero la idea era que no nos asimilaran con los otros, porque si era así, podría llegar otro y decir: yo

⁸³Embarrá: Embarrada, problema, generar problemas.

⁸²Choro o chora: en lenguaje coloquial, persona con carácter, a veces prepotente. En este contexto, apunta a tomar una actitud firme frente a sus convicciones.

quiero una de esas casas. Porque tú sabes que los dirigentes tienen el derecho a elegir su casa.

- -Rodolfo: ¿cómo un derecho adquirido?
- -Jimena: Si. La gente lo respeta. Entonces yo fui a una de las reuniones de ellos conversé, firme, pero bien. Con una carta...
- -Laura: Con una carta, y Jimena pidió que no le borraran el nombre de Meli Foye.
- -Jimena: Fue bien complejo ese período, sabíamos que estábamos con el "hilo flaco"⁸⁴. Se invisibilizó el comité (...).

Me explican como defendieron su proyecto, hablando con la alcaldesa del período, esperando apoyo, ya que las peleas que se creaban con el resto del comité de vivienda y Un Techo para Chile, los tenía agotados. Los problemas eran principalmente creados por la diferencia entre las casas winkas y las casas mapuches, además de los años e que unos y otros consiguieron los subsidios para la construcción de viviendas, lo que derivó en diferencias en el trato de unos y otros.

- -Jimena: Yo hablé con una persona de la EGIS (Un Techo para Chile), y le dije que hasta cuándo. Esto es un tema de derechos.
- -Laura: Y espiritualidad.
- -Jimena: Nosotros no sólo somos mapuches, si no que somos pobladores y somos de aquí, de Huechuraba. Me respondió: es que hay familias que tienen muchos años postulando. Yo le respondí, a nosotros nos dieron un cupo, nosotros cubrimos el cupo, cómo lo cubrimos, por qué les tiene que importar? Nos dijeron 25 familias, tenemos 25 familias. Finalmente se disculpó: disculpa, tú sabes cómo es la gente, que hay que entender...Además de eso, el Serviu, nunca reconoció nuestras casas como casas mapuches urbanas, no había ninguna política de vivienda, aquí en la región metropolitana, que avalara nuestro proyecto. Se han hecho otros proyectos de vivienda para mapuche, en otras comunas, pero es como tomar un grupo mapuche, y les digo estas son sus casas. Nosotros conversamos mucho con la gente de la EGIS, y después a una periodista, que vino, igual que tú...le expliqué a Josefina, que lo más importante del proyecto es que son las primeras y hasta ahora, son las únicas.

⁸⁴Hilo flaco: débil

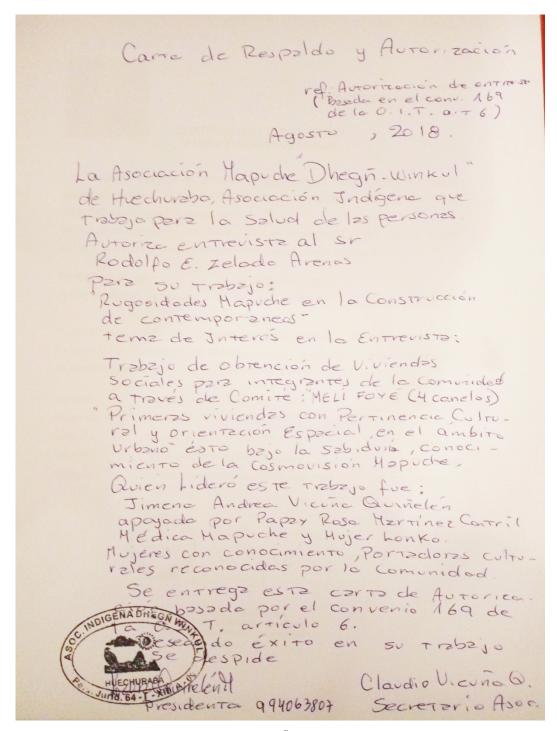


Figura n°72. Autorización de la comunidad DHEGÑ WINKUL (del conjunto Meli Foye), para contar su experiencia y poder difundirla en este trabajo.

8.4 **Cuestionarios.**

Este cuestionario, fue aplicado a las siguientes personas:

- -Rosa Huenqueo
- -Rodrigo Riquelme Rain
- -Hilsa Landeros Cayul
- -Aurelio Guiñelen Martínez
- -Jimena Vicuña
- -Mario Valdebenito
- -Rosa Riquelme

En paréntesis mostraremos el número de personas que eligió esa opción al ser consultado, y algunos comentarios y opiniones han sido transcritos al final, además de un cuestionario respondido como ejemplo.

Cuestionario comunidad:
Edad del entrevistado:
Ocupación:
Hace cuanto tempo vive en Santiago?
Hacecuanto tempo vive em esta comunidad?

- 1- ¿Usted es originaria/0 del Sur?
- SI (4) NO (3)
 - 2- ¿Pertenece a la etnia mapuche?
- SI (7) NO
 - 3- ¿Cuáles fueron los motivos por los cuales optó por venirse a Santiago? Escoja una o más de las siguientes alternativas para responder.
 - Conseguí trabajo
 - Vine a buscar trabajo sin nada seguro (2)
 - Acompañé a mi familia (3)

-	No me gustaba el lugar donde vivía. Si escogió esta opción explique lo que
	no le gustaba de su lugar de origen.
	Otra. ¿Cuál?
4-	¿Cómo fue la primera impresión al mudarse a vivir a Santiago?
	-Buena
	-Regular (1)
	-Mala (1)
	Fundamente brevemente su respuesta
_	
5-	¿Cómo se sumaron a esta comunidad y conjunto habitacional?
-	Postulamos directamente en Serviu (1)
-	Postulamos a través de la municipalidad (1)
-	Fuimos invitados por otra comunidad
-	Fueron parte de la creación del proyecto (3)
-	Otro
6-	¿Las personas de la cultura mapuche consiguen expresar algunas de sus tradiciones?
CI	$M/G \cap MENOG (2) = NO$
SI	(3) MÁS O MENOS (3) NO
Si	respondió SI o MÁS O MENOS ¿Cuáles son esas tradiciones?
-	Si respondió NO, explique los problemas por lo cuales no es posible
	expresar o practicar esas tradiciones

7-	¿Le resulta fácil establecer relaciones con personas chilenas (no mapuches)?
SI	(7) NO
Funda	mente su respuesta
8-	¿Este proyecto de conjunto habitacional tuvo algún proceso participativo en el que pudieron manifestar y contribuir con sus ideas y deseos?
SI	(7) NO
9-	Si hubo algún proceso de participación, este funcionó o considera que tuvo problemas y fue difícil?
Fu	ncionó bien (7) Tuvo problemas/fue difícil
_	Si tuvo problemas o fue difícil, explique cuáles fueron las difícultades
10	- En la comunidad existen espacios que les permitiera sentirse más cerca de su cultura mapuche y de las formas de vivir de su cultura y tradiciones?
SI (4)	NO (2)
-Si su	respuesta fue positiva, ¿Cuáles son esos espacios?
SI	-¿En su casa existen elementos que le recuerden la forma, construcción o alguna característica de una ruka? (7) NO su respuesta fue positiva, ¿cuáles son esas características?
51	su respuesta fue positiva, genales son esas características:

alguna manera en la que puede expresar alguna actividad de la cultura mapuche?
SI (2) NO (3)
Si su respuesta fue positiva, ¿cuáles son?
13-¿En términos generales, le gusta su casa?
SI (7) NO
¿Por qué?
14- ¿En términos generales, le gusta vivir en este conjunto habitacional? SI (7) NO
¿Por qué?
15-¿Qué cosas le gustaría mejorar de su casa o del conjunto habitacional que le permitirían expresar mejor la cultura mapuche?
¿Le interesa hacerlo?
SI NO

12-En su casa ¿usted ha hecho alguna adaptación o usa algún espacio de

16-¿En general, qué percepción tiene usted respecto de la relación mapuchewinka en su diario vivir?

17-¿Cómo cree usted que debe evolucionar este conjunto?

- a) Ya está en un nivel apropiado para ser habitado de forma definitiva
- b) Deben crearse más espacios para mejorar la habitabilidad (2)
- c) Deben mejorarse algunos espacios públicos (1)
- d) Deben rediseñarse algunos espacios (2)
- 18-¿Cree usted que este es un buen ejemplo de cómo debe hacerse un conjunto habitacional con pertinencia mapuche? ¿Por qué?
 - SI (6) No responde (1)
- 19- ¿Tiene otros comentarios respecto del conjunto habitacional?

Algunos comentarios

Las edades variaron entre los 31 y 54 años, y donde la mayor parte de ellos llegó a Santiago buscando trabajo o acompañar a la familia, debido a una situación económica vulnerable.

Respecto de la pregunta n°6, la mitad considera que pueden expresar su cultura dentro de este conjunto habitacional y la otra mitad dice que "más o menos", sobretodo espiritualmente y en cuanto al uso del mapudungún.

Respecto a la pregunta n°7, ninguno tiene problemas personales con otras personas, considerando importante el respeto y la inclusión.

En cuanto a su participación en el proyecto (pregunta n°8), el 100% consideró que pudieron manifestar y contribuir con sus ideas y deseos.

El 60% ha hecho modificaciones o adaptaciones dentro de sus casas, lo que significa que, si bien están satisfechos con la obra, las necesidades en términos de tiempo han ido creciendo.

En cuanto a satisfacción residencial, (pregunta nº 14), se sienten satisfechos, tranquilos y valoran el proyecto, Manuel Valdebenito nos dice: "si, de mil maneras es lo soñado por muchos años y es el resultado de nuestra lucha y en mi caso me siento afortunado de vivir acá y tener la calidad de vecinos. Estoy agradecido" y Jimena Vicuña: "Comparto cotidianamente con mis lamñen (hermanos). Nos conocemos todos, somos como una familia".

Frente a la pregunta n° 18, respecto de si es un buen ejemplo de cómo debe hacerse un conjunto habitacional con pertinencia mapuche, Rosa Riquelme nos indica: "Si, porque se tomó en cuenta nuestra opinión aparte, para su construcción. Además, somos personas que participábamos hace tiempo, juntos en la asociación mapuche, por lo que nos conocíamos. También la construcción nos dá la opción de la ampliación, lo que es fantástico".