



Internados y Alteración del Bienestar del Pueblo Mapuche la Araucanía Postreduccional en Chile 1881-1930¹

Juan Mansilla Sepúlveda ²

Catalina Rivera Gutiérrez ³

Alex Veliz Burgos ⁴

Sandra Garrido Osses ⁵

RESUMEN

La instalación de internados misionales en territorio mapuche a fines del siglo XIX, tensionó culturalmente el modo de ser y de estar del pueblo mapuche. La comprensión de los actuales conflictos interculturales que se manifiestan entre los conocimientos mapuches y saberes propios de la sociedad occidental, se entienden a partir del modo como se instaló y proyectó la escuela chilena y los internados en la Araucanía a fines del siglo XIX. En este artículo se exponen muestras empíricas de fotografías y entrevistas realizadas a personas que viven en comunidades mapuches de la costa de la región de la Araucanía, quienes han mantenido la memoria de sus padres y abuelos sobre este proceso de. El análisis de las narraciones nos introduce en los códigos que develan que independientemente del intenso y extenso contacto intercultural violento simbólica y fácticamente, los mapuches mantienen el ethos que los constituye como uno de los pueblos más anclados a la tierra.

Palabras Clave: Conocimiento Mapuche; Internados Misionales Capuchinos; Reino de la Naturaleza- Buen Vivir.

¹ El presente artículo se inscribe en el marco del Proyecto CONICYT/FONDECYT Regular N° 1160409, titulado “Historia y memoria de la escuela monocultural en la Araucanía (siglos XIX y XX): dispositivos de saber-poder ejercidos por el Estado chileno hacia la sociedad mapuche”.

² Departamento de Educación Media. Facultad de Educación, Universidad Católica de Temuco, Chile. jmansilla@uct.cl

³ Decanato Facultad de Educación, Universidad Católica de Temuco, Chile. cata.riverag@gmail.com

⁴ Carrera de Psicología. Universidad de Los Lagos, Chile. alex.veliz@ulagos.cl

⁵ Departamento de Ciencias de la Educación. Facultad de Educación, Universidad Católica de Temuco, Chile. sgarrido@uct.cl

Juan Mansilla Sepúlveda; Catalina Rivera Gutiérrez; Alex Veliz Burgos; Sandra Garrido Osses

La complejidad de los procesos y momentos que cada pueblo originario vivenció en América del Sur durante la segunda mitad del siglo XIX en el contexto de la construcción de los Estados nacionales, develó diferentes intentos y políticas -de genocidio, integración, invisibilización- hacia el “otro” indígena. El marco político-ideológico-epistemológico en que se enmarca este proceso tiene como telón de fondo un galopante liberalismo positivista que resaltó la aspiración de ir homogeneizando a las diversas poblaciones indígenas, negras y mulatas con el resto de la población (Hoffmann 2010; De Jong & Escobar 2016). En este contexto, la ocupación/invasión de la Araucanía de parte del estado-nación chileno en el centro sur, a partir de 1862 desde Lebu, Mulchén y Angol a partir del plan de ocupación del coronel Cornelio Saavedra, puso fin a la autonomía mapuche y desmanteló los diferentes mecanismos de gobernabilidad que hicieron posible la compleja y dinámica vida fronteriza poscolonial, cuya génesis se remontaba desde comienzos del siglo XVII.

A mediados el siglo XIX tuvo lugar un cambio trascendente en las políticas del Estado de Chile hacia los mapuches. Comenzó a visualizarse como insostenible la mantención de la Frontera y la existencia de un pueblo independiente al sur del río Biobío en vistas de un establecimiento de la soberanía estatal a lo largo de todo el territorio considerado como Chile, el aprovechamiento de sus tierras y los recursos económicos en él y la posibilidad de traer colonos europeos que estimularan la producción económica (Jaksic & Rengifo 2017).

Los avances militares fueron precedidos por medidas legislativas que definían la Araucanía como parte de la República de Chile. Así, en 1852 se creó la provincia de Arauco, comprendiendo todo el espacio entre los ríos Biobío y Toltén. Posteriormente, en 1866, se promulgó la ley más importante del periodo hasta la dictación de las leyes de Propiedad Austral (1929-1931). Dicho cuerpo legal establece la fundación de colonias al interior de los “territorios de indígenas” y la forma de llevarlo a cabo. Destaca, sobre todo, su artículo 6º, que “consagró en la práctica la propiedad fiscal sobre la mayor parte del territorio de la frontera y Araucanía. Ello debido a que para los indígenas resultaría muy difícil probar la posesión exigida por la ley sobre los vastos territorios que hasta entonces poseían, razón por la cual estos pasaban a reputarse ‘baldíos’. Y por tanto, propiedad del Estado” (Aylwin 1995).

La radicación transcurre entre 1883 y 1929, una vez consumada la derrota militar de los mapuches. En dicho periodo, se entregaron cerca de tres mil títulos de merced, con una extensión de poco más de 500 mil hectáreas, que serán hasta la política de devolución de tierras de la CONADI (Corporación Nacional de Desarrollo Indígena), desde 1994, la principal reserva material de la sociedad mapuche. La radicación no fue un proceso de entrega de terrenos a los mapuches, dado que lo que les fue reconocido como propio ya estaba en manos de ellos. Aún más, constituye el despojo legal de la

Juan Mansilla Sepúlveda; Catalina Rivera Gutiérrez; Alex Veliz Burgos; Sandra Garrido Osses

gran mayoría de las tierras indígenas, que son traspasadas al Estado, quedando sólo un pequeño porcentaje para las comunidades (Foerster, Vergara & Gundermann 2017).

No obstante, el despliegue de la institucionalidad estatal y su aparato burocrático agenciador no significó la armonización de la nueva estructura social, debido a que las circunstancias estuvieron marcadas por tensiones y contradicciones permanentes, de las que no estuvo exenta la violencia física y simbólica, expresión del intento homogeneizador del Estado monocultural, por una parte, y de la resistencia étnica frente a la imposición del *ethos* dominante, por otra (Mansilla et al. 2016). El paradigma neoliberal, heredero de la tradición ilustrada dieciochesca europea se materializó ideológicamente con la presencia del positivismo en todos los campos del saber y de acción en la segunda mitad del siglo XIX, lo que justificó un discurso que sostenía que el único modelo de desarrollo económico, político y social viable es el de la modernidad occidental (Pinto 2015). Este sistema de dominación puede sobrevivir con una amplia masa de excluidos sociales, siendo los indígenas los más excluidos entre los excluidos. Pero si estos excluidos llegan a convertirse en una amenaza, sus expresiones más radicales deben ser sitiadas, reducidas, encuadradas y aniquiladas (Beck & Grande 2010). En estas circunstancias, el despliegue territorial del Estado fue acompañado del desarrollo institucional y del afianzamiento y crecimiento de la burocracia estatal. Esta expansión de la burocracia, en instituciones y empleados que llegaron a la Araucanía, repercutió en el debate en torno al modelo político y económico que surgió en las décadas posteriores a la Guerra del Pacífico y la “Ocupación forzada de la Araucanía”. (Jaksic & Rengifo 2017).

En este orden de cosas hubo una serie de agenciamientos desde el Estado que operaron para lograr el control sobre el territorio indígena. Estos agenciamientos derivaron en dispositivos de poder que configuraron un diagrama “civilizador”, siendo uno de los más eficientes los internados. Estos se transformaron en un espacio social de encuentro/desencuentro entre el saber prescriptivo de los grupos hegemónicos del Chile central, y aquellos saberes locales de la sociedad mapuche, afectando significativamente a los niños y niñas que vivieron su escolarización “internos” a fines del siglo XIX y comienzos del siglo XX. En la Araucanía esta misión se le encargó a los misioneros católicos capuchinos, primero italianos, después bávaros-alemanes. La invisibilización de los saberes mapuches se manifiesta especialmente en el bloqueo del uso de la lengua materna – el mapunzungun – pues el idioma con el cual se enseñó los contenidos en sectores con una alta densidad de población indígena fue el castellano.

En consecuencia, los profundos acontecimientos vivenciados durante la ocupación de la Araucanía y posterior a ésta, generaron procesos de hibridación y mutación económica, social y política

Juan Mansilla Sepúlveda; Catalina Rivera Gutiérrez; Alex Veliz Burgos; Sandra Garrido Osses

que afectaron, no sólo a las comunidades mapuches, sino también a los chilenos vecindados en las proximidades del *Wallmapu* (Villalobos 1995). Sobre esta misma cuestión, Magnus Course, académico de la Universidad de Edimburgo, señala que la historia, las tradiciones, las representaciones religiosas y las estructuras internas de poder del pueblo mapuche han mostrado un alto grado de flexibilidad a través de la historia. Esta flexibilidad les ha permitido sostener su condición de pueblo-nación con identidad propia, pero resignificando contenidos y formas a través del tiempo, ergo, la cultura, opera efectivamente como soporte de la identidad, pero no como una entelequia inmanente, sino como una construcción histórica en cambio permanente (Course 2011).

Estas resignificaciones se visualizan en varios *epew* (cuentos tradicionales orales mapuches) de zorros y leones narrados en mapuzungun y encadenados uno tras otro en los dictados de Huayquil Blanco e Ignacio Marifil en el libro *Lonco Pascual Coña, Testimonio de un cacique mapuche* publicado por primera vez en 1930, visualizándose metarreflexiones acerca de la situación post “Pacificación de la Araucanía” a comienzos del siglo XX (Becerra & Llanquino 2017).

LA LLEGADA DE LOS CAPUCHINOS BÁVAROS AL WALLMAPU

El Estado de Chile entre 1833 y 1925 no estuvo separado de la Iglesia Católica, lo que facilitó la presencia activa de diversas congregaciones religiosas. En 1848 el Gobierno de Chile solicitó a los capuchinos italianos para que ayuden a los padres franciscanos en sus correrías evangelizadoras y civilizadoras en el sur. En 1895 habiéndose reducido el personal de los padres italianos a 10 misioneros, llegaron desde Munich -en auxilio de ellos-, los capuchinos de Baviera, que trabajaron bajo las órdenes del Prefecto Italiano hasta 1900, año en que la Prefectura de la Araucanía pasó definitivamente a manos de los capuchinos bávaros (Kramer 2006). Figuraron entre los primeros capuchinos bávaros los RR.PP. [Reverendos Padres] Félix de Augusta, Tadeo de Wisent y el hermano Fray Sérvulo de Gottmannshoffen. A los pocos meses, a fines de 1896, llega el segundo grupo de padres capuchinos, destacan Atanasio Hollermayer y Sigisfredo de Frauenhäusl (Gunckel 1945). Baviera es el territorio católico de Alemania y se ocuparon de la zona rural y los prusianos administraron las escuelas urbanas, es lo que se denomina el embrujamiento alemán de principios de siglo XX.

Durante la gobernanza del monje Prefecto R.P. Bucardo María de Rottingen (1900-1925) se efectuó la división territorial de la jurisdicción del Obispado de Ancud y la Prefectura Apostólica de la Araucanía. De este modo aparece como mecanismo de poder y control hacia los mapuches las siguientes agencias: escuela, misión, internado, constituyéndose en un efectivo y trascendente dispositivo que permitió a los misioneros católicos sellar el proceso de invasión de la Araucanía iniciado por el Estado de Chile. El espacio encomendado a los capuchinos bávaros con el nombramiento de un

Juan Mansilla Sepúlveda; Catalina Rivera Gutiérrez; Alex Veliz Burgos; Sandra Garrido Osses

prefecto alemán, comprendía en aquel tiempo el territorio que limitaba por el norte con el río Cautín y por el sur el río Maipué (Noggler 1972).

INSTALACIÓN DE LOS INTERNADOS EN EL SUR DE CHILE

A comienzos del siglo XX el sistema educativo chileno estaba ligado directamente con al menos dos dimensiones de la “capacidad estatal”: su poder simbólico y su poder infraestructural (Centeno & Ferraro 2013). En este contexto, la escuela en general, y el internado en particular, se constituyen en poderosos medios utilizados por el Estado para legitimar el proyecto político que representa, construyendo y sedimentando los “sentidos de verdad” que lo sostienen. Por otra parte, a través de los reglamentos y la institucionalidad educacional y los diferentes servicios asociados a esta (higiene, salubridad, textos escolares, etc.) el Estado coordina y gestiona la sociedad y la hace inteligible en tanto potencial soporte de sí mismo (Mayorga 2017). Es esta una relación que corre en dos direcciones: la penetración del poder infraestructural del Estado supone a su vez una mayor capacidad de la sociedad civil para influir sobre éste (Centeno & Ferraro 2013). Al mismo tiempo, el despliegue de las capacidades estatales a través del sistema educativo se ubica en el centro de la construcción histórica del Estado chileno. Por medio de estas capacidades, el Estado no sólo actúa sobre la sociedad sino que, a la vez, se constituye y reconstituye constantemente a sí mismo (Mayorga 2017). La escuela, entonces, y especialmente el internado, se plantearon como dispositivos civilizadores. Sin embargo, no se trataba de cualquier tipo de civilización, sino de una de carácter jerárquico y asimétrico. De este modo, los educacionistas del siglo XIX creyeron que los individuos abandonarían su condición de “sordomudos” gracias a la cultura escrita (los mapuche poseen una cultura oral) y adhiriéndose a la comunidad civilizada (Mayorga 2011). Aprender a leer era el primer paso para ingresar a esta nueva comunidad y por eso la enseñanza de la lectura estuvo en el centro del rol de la escuela en la construcción del Estado. Esta civilización a la que se ingresaba por medio de la educación se planteaba como un espacio inmutable y delimitado previamente. Al amparo de estas ideas, los hermanos Amunátegui exponían en la mitad del siglo XIX la influencia bienhechora de la instrucción pública, la cual permitía a los individuos instruidos percibir con más claridad las penas inherentes a la violación de las leyes divinas y humanas (Amunátegui & Amunátegui 1856).

CONCIENCIA DEL SER Y ESTAR EN EL MUNDO DESDE EL CONOCIMIENTO MAPUCHE

La constitución de la conciencia de ser en el mundo desde el conocimiento ancestral mapuche es concordante con la manifestación del *kimün* (sabiduría mapuche) y el *rakiꞑuam* (pensamiento mapuche), teniendo como realidad originaria y fundante el *aꞑ Mapu*, que proviene de la observación

Juan Mansilla Sepúlveda; Catalina Rivera Gutiérrez; Alex Veliz Burgos; Sandra Garrido Osses

minuciosa y sistemática de las dinámicas del reino de la naturaleza, cuya práctica ha sido realizada desde los primeros y antiguos tiempos por el pueblo mapuche (Quidel 2012; Pozo 2014).

Desde la perspectiva de la construcción del conocimiento, la lengua originaria, en este caso, el mapunzungun, es el medio principal para la comunicación de los rendimientos subjetivos del pensamiento, en sus diversos niveles de profundidad y complejidad, considerando que la lengua incluye, por una parte, el ordenamiento conceptual del proceso de construcción de conocimiento, y por otro lado, la diversidad cosmovisional sobre el reino natural, el mundo social y cultural. Las categorías construidas para la comprensión del espacio y territorio, desarrolladas por la sociedad mapuche están en permanente diálogo con el territorio. En este orden de cosas se destacan principios tales como los siguientes: *ixco fji mogen*, *newen*, *waj mapu*, *fjta eLún mapu*, principalmente (Catriquir 2014)

Cuando se habla de la conceptualización del espacio en la cultura mapuche, en primer lugar emerge el término *mapu*, ocupado para hacer referencia a los espacios existentes en distintas escalas, desde las más locales a las más cósmicas (Quidel & Soto 2017). A mediana escala la cultura mapuche organiza el espacio según cuatro direcciones que sirven como referencia espacial, ordenamiento que se conoce como *meli witrán mapu*. De este modo el territorio se configura del siguiente modo: *puel mapu*, tierra ubicada hacia el este, donde el sol se levanta sobre la cordillera; *pikum mapu*, espacio que se ubica hacia el norte; *lhajkenb mapu* hacia el oeste, en dirección al océano Pacífico; y *willi mapu* hacia el sur (Becerra & Llanquiao, 2017).

Así es como en este espacio cada che (persona) tiene la potencial posibilidad para acceder a diversos *kimün* en el *püji mapu* (dimensión de la materia) como en el *Waj-mapu* (universo) a través del *mapunzungun*. El *kimün* debe ser pensado deviniendo en *rakisquamün*, y desarrollado como parte de la experiencia para ser parte de la vida de *che*. Tomando como criterio el grado de afianzamiento del conocimiento, según los niveles de verdad, es posible distinguir dos tipos de *kimün*: *we kimün* (conocimiento básico) y *pu xem kimün*, (conocimiento reflexivo) (Durán, Catriquir & Hernández 2007)

Una categoría conceptual basal es el *waj-mapu*, entendido como universo, es un concepto amplio y complejo. Por una parte, comprende la globalidad, abarcando el agua, personas, viento, luna, estrellas, montes, piedras, ríos, etc., es decir, la visión cósmica circular que engloba las manifestaciones de energía (*newen*) existentes en las distintas dimensiones. Por sobre todo un sentido dual (*waj-mapu*) en su acepción inmaterial e intangible, vinculada a la dimensión territorial, material, donde viven y se desarrollan los distintos *newen* que forman parte de la naturaleza, entre ellos che. El *waj mapu* es un ser vivo en tanto, dimensión espacial complementándose lo material e inmaterial, visible y no visible, en un contexto territorial.

Juan Mansilla Sepúlveda; Catalina Rivera Gutiérrez; Alex Veliz Burgos; Sandra Garrido Osses

El *waj-mapu* y sus distintas dimensiones espaciales, tales como el *newen* y *mogen* que allí coexisten otorgan a cada territorio su propio *az-mapu* cuya presencia se proyecta en el *wajontu-mapu*; a su vez, el *az* distingue, diferencia y particulariza cada *xokiñ-mapu* en los respectivos niveles territoriales. En consecuencia, se debe comprender *az mapu*, *newen* y *mogen* como principios fundantes del ser y estar de los seres en el “mundo” (Quilaqueo et al. 2004)

Del mismo modo, el *az-mapu* es un modelo natural de organización del mundo de la vida social y el reino de la naturaleza: reflejo del *mapu*, ley de la naturaleza basada en la armonía del universo y mimesis entre *az-mapu* y *newen*, matriz de todo el conocimiento mapuche. Alude tanto a las características materiales como energéticas o espirituales de un lugar determinado.

Dentro de este marco ha de considerarse la noción *mapuche-mogen*, la que se comprende como vida o poseer vida, y se refiere a las diversas dimensiones: salud, el sustento –*mogeliin-*, estar en relación con los demás, condiciones para la vida, como se expresa en “*Pelan ñi mogeaqel fan, pelan keüzan*” (De Augusta 1910). En esta aproximación, se destaca la existencia de un *geb*, que conlleva el concepto de orden en la naturaleza. Tienen *mogen* aquellos elementos que propician la vida, como el sol, un río, una montaña, el viento, posibilidad de contener la vida, por ejemplo, el agua contiene vida, y por ello es vida y está viva. Además, ella contiene *newen*. La condición de los seres de haber sido creado por *Günechen*, le otorga condición de *mogen*, aquello que es dado por los *newen* superior. En este sentido podría entenderse también que tiene *mogen* aquello que re-crea, o su movimiento produce cambios en el *mapu*, como el *pijañ* –volcán-, que se concibe como un modo de “respiración del *mapu*”, entendido como mundo. Gran parte este conocimiento ancestral y acervo cultural del mundo mapuche fue debilitado e invisibilizado por el estado a través de las escuelas, misiones e internados. En consecuencia, diversos estudios hoy evidencian la necesidad de una urgente revitalización lingüística y cultural, para de este modo proporcionar continuidad al patrimonio cultural del pueblo mapuche más allá de las celebraciones folclóricas cada 24 de junio (Alonqueo, Wittig & Huenchunao 2017).

MÉTODO

El método utilizado es cualitativo y se refiere en su más amplio sentido a la investigación que produce datos descriptivos densos desde las propias palabras de las personas, habladas o escritas poniendo en el relieve la subjetividad e intersubjetividad del mundo de la vida. (Geertz 1973; Taylor & Bogdan 1984). El contexto en que se desarrolló la investigación abarcó ocho informantes clave que

Juan Mansilla Sepúlveda; Catalina Rivera Gutiérrez; Alex Veliz Burgos; Sandra Garrido Osses

viven en lof-che (forma principal de organización social del pueblo mapuche) de la Isla Huapi⁶, ubicada al sur de la Araucanía histórica. Fue de interés situarse en esta localidad debido a que en la zona de Saavedra hubo tres misiones religiosas relevantes: Puerto Saavedra⁷ conocido como “Bajo Imperial”, “Misión Santa María” de la Isla Huapi y la misión de Puerto Domínguez. Cada una de ellas presentes en distintos puntos geográficos y con finalidades distintas y variadas.

Las comunidades (*lof-che*) presentes en Isla Huapi son las siguientes: Cahuemo (*Kamawe*-nombre original mapuche), Santa María (*Koliüve*, nombre mapuche antiguo), Antonio Llanquín, Punta Mayai, *Llanquítue*, *Anhuelleco*, *Ñañil*, *Ruka Raki* y *Nahuelquetre*.

Los instrumentos para la recolección de información utilizados fueron conversaciones y documentos primarios de archivo. Las técnicas de recolección de datos verbales siguieron la lógica del mundo mapuche, evitando la dinámica pregunta-respuesta, por tanto, se desarrollaron conversaciones (*nütram* o *güxam*, dependiendo del grafemario utilizado) a través de las cuales se logró develar sabidurías: *rakizüam*. Entonces, el *rakizüam* surgió de fuentes orales proporcionadas en *mapunzungun* a partir de conversaciones profundas y extensas (*güxam*)⁸ de fütake che (personas mayores)⁹, todos hablantes del *mapunzungun*.

La totalidad de las conversaciones se redujo mediante la utilización del Atlas ti 8.0, ya que facilita la organización, manejo e interpretación de grandes cantidades de datos textuales transcritos (que pueden ser textos escritos, imágenes, sonidos y videos) presentando como principales fortalezas la visualización, integración y exploración de los documentos primarios sistematizados (Muhr & Friese 2004). Esta herramienta permitió la reducción cualitativa de datos en unidades hermenéuticas, realizando comparación e interpretación de la información recopilada y generando *networks* o mapas conceptuales.

Esta investigación se llevó a cabo en una primera fase a través de un proceso de codificación abierta, ya que esta trata de expresar los datos y fenómenos en forma de conceptos, consistiendo en

⁶ Es la mayor de las 13 islas del lago Ranco, en la Región de Los Ríos, Chile, y se ubica en el sector centro norte del área del lago. Está habitada en un 90% por personas de ascendencia mapuche-huilliche. Huapi es una isla de 1.185 hectáreas, la mayor parte de las cuales corresponde a terreno accidentado, algunos declives de tamaño considerable, y muy poco terreno plano.

⁷ El nombre primigenio de Puerto Saavedra es “*Koniün Traytrayko leufu*, en mapunzungun “río que corre cantando” o “la melodía que hace el río cuando suena”, en relación a su emplazamiento frente a la desembocadura del río Imperial (*Traytrayko leufü*).

⁸ Conversación lograda en el segundo día de recorrido, en la Biblioteca Municipal de *Ruka Raki* que se encuentra emplazada en la comunidad con el mismo nombre al interior de la Isla Huapi. Esta zona posee una posta rural de primeros auxilios, la biblioteca municipal *Ruka Raki* (dependiente del DIBAM) y la escuela municipal *Ruka Raki*, se llega al lugar siguiendo la ruta S-410.

⁹ Las conversaciones (*güxam*) fueron realizadas por Paula Pilquinao y Margarita Canío.

Juan Mansilla Sepúlveda; Catalina Rivera Gutiérrez; Alex Veliz Burgos; Sandra Garrido Osses

fragmentar los datos y asignar a cada fragmento una etiqueta que es el código, los cuales en un segundo momento se organizan en categorías (Flick 2007). En esta investigación los códigos fueron de naturaleza hermenéutica (*open coding*) y no del tipo fenomenológico (*in vivo*).

Los conceptos son los elementos básicos de la teoría, por lo que la codificación abierta es el proceso analítico por el cual los universos semánticos se identifican y desarrollan desde el punto de vista de sus propiedades y dimensiones. Este procedimiento se logra mediante el planteamiento de preguntas sobre los datos, la realización de comparaciones para las similitudes y las diferencias entre cada incidente, acontecimiento y otros ejemplares de fenómenos los que se etiquetan y agrupan para formar categorías (Flick 2007).

En una segunda fase se realizó una codificación axial, la que consiste en una serie de procedimientos por medio de los cuales los datos son reunidos en nuevas formas de organización, estableciendo conexiones entre las categorías. En específico, consiste en depurar y diferenciar, en términos analíticos, las categorías que se generaron en el procedimiento anterior. Se relacionan los códigos con una categoría principal y entre los propios códigos, constituyéndose en un proceso complejo de pensamiento inductivo, donde el uso del procedimiento está más centrado y dirigido a descubrir códigos hermenéuticos (Strauss & Corbin 2002).

Por otra parte, el trabajo de campo también implicó revisión y análisis de fuentes primarias en fondos documentales del Archivo Nacional de Chile, Archivo Regional de la Araucanía (Temuko), Biblioteca Nacional de Chile (Santiago) y Biblioteca Galo Sepúlveda (Temuko), Archivo de las Hermanas Misioneras Franciscanas de Puralón, Archivo del Obispado de Villarrica, Archivo Fotográfico de la *Katholische Universität Eichstätt-Ingolstadt* y el Archivo de la Abadía de los Capuchinos en Altötting, estos últimos en Baviera, Alemania. La microfilmación de diversos fondos documentales incluyó decretos de los fondos de la Intendencia de Cautín y gobernaciones del periodo estudiado, comunicaciones recibidas, oficios despachados, telegramas e informes, libros, epistolarios. Asimismo, se revisó literatura especializada respecto de la relación entre enseñanza monocultural, mundo mapuche e instalación del Estado de Chile en la Frontera en el periodo post ocupación/invasión de la Araucanía histórica.

DIMENSIÓN ÉTICA DEL ESTUDIO¹⁰

Esta investigación adhiere a las exigencias planteadas por la Declaración de Singapur, la Declaración de Helsinki y el Convenio 169 de la OIT (Organización Internacional del Trabajo 1989). Junto a lo anterior y al amparo de la consideración que la comunicación entre personas (che) de la sociedad mapuche se produce a partir de prácticas o protocolos establecidos desde tiempos ancestrales y remotos, estos han sido considerados en esta investigación, para así garantizar el respeto cultural en los procedimientos de recogida de datos verbales. Por tanto, el respeto como concepto en sus más amplias connotaciones estuvo siempre presente en las conversaciones (*nütram*) que se desarrollaron durante el transcurso de la investigación. En el mundo mapuche la idea de respeto se denomina “*yamuwün*”. Esto se logra bajo una modalidad de interacción llamada “*pentukun*” que corresponden a preguntas para conocer a una persona integralmente.

En una primera aproximación el personal técnico de la investigación dio a conocer al grupo familiar – aquellos participantes del estudio – los objetivos y se leyó el consentimiento informado o “*kimküleal chem zungu mew ñi koneltual*”. Durante el transcurso de las conversaciones se desarrollaron las siguientes etapas:

Chaliwün: saludo que se da en el exterior del hogar familiar, y en el cual se establece un diálogo inicial e invitación a pasar al hogar.

Llow witran: es cuando se autoriza el ingreso al hogar en términos de “*konlepa/konkülepa*”, “*wankümu/wanku püle*” (pasar a tomar asiento). De este modo, es rol de quien llega al hogar iniciar el “*Pentukun*”.

Yewün: es una forma de evidenciar respecto hacia el hogar visitado, que se puede entender como un “cariño” o “regalo” entregado a la familia. En esta ocasión consistió en yerba mate, azúcar, pan de pueblo, otros alimentos para niños y niñas. Esta es una práctica muy valorada por el pueblo mapuche.

Pentukun: la visita pregunta inicialmente por el estado de salud de las personas que integran la familia, y el lof-che, en particular. Después de finalizado el *Pentukun* sigue una pausa.

Wüñoltu pentukun: a la visita se le realizan las mismas preguntas, por la salud, familiares y entorno inmediato. Luego procedieron preguntas respecto a las identidades de las personas visitantes,

¹⁰ A partir del Proyecto CONICYT/FONDECYT Regular N° 1160409, titulado “Historia y memoria de la escuela monocultural en la Araucanía (siglos XIX y XX): dispositivos de saber-poder ejercidos por el Estado chileno hacia la sociedad mapuche” Margarita Canío, Adelaida Canío, Paula Pilquimán y Gabriel Pozo han sistematizado un protocolo cultural de acceso al campo investigativo en contexto mapuche denominado “*mapuche ngütramkan*”, de cuyo texto se han extraído las ideas principales de esta dimensión ética del estudio.

Juan Mansilla Sepúlveda; Catalina Rivera Gutiérrez; Alex Veliz Burgos; Sandra Garrido Osses

sus procedencias geográficas y sanguíneas, etc. A partir de este momento la conversación se vuelve más fluida, incluso se integran otros miembros de la familia que no han participado en la primera parte de la interacción.

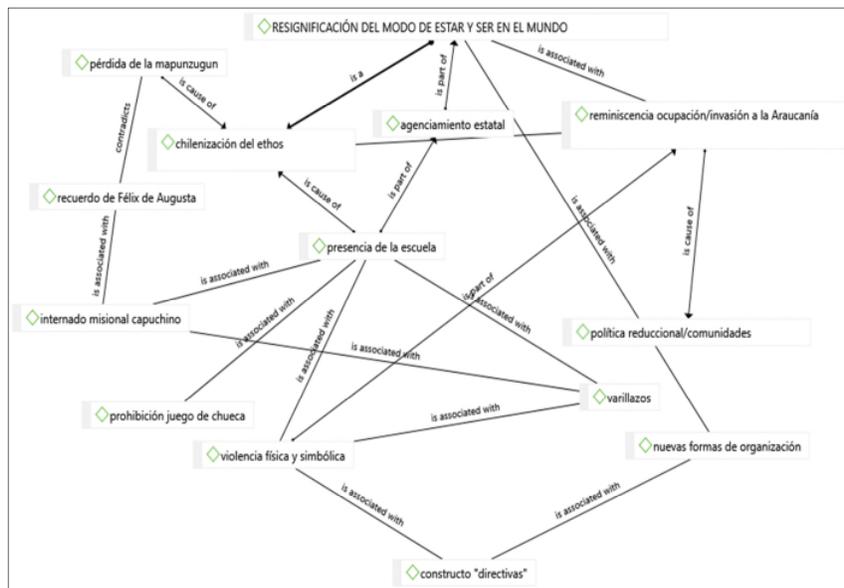
Fill kake ngütramkan: una vez que la visita se ha dado a conocer y establece una relación amena, se abordan diferentes temas de conversación, que incluyen el estado del ánimo, tiempo climático, estado de las cosechas y aquellas novedades que surjan espontáneamente de la conversación. Esta etapa del diálogo es acompañado del mate, el cual es aceptado mu agrado.

Entozungun/chalintukun zungu: en esta parte de la conversación se precisan los objetivos del encuentro, la institución u organismo del cual provienen los visitantes, los temas que se conversaran. Este es el momento en que se aplica el consentimiento informado, el cual en este caso es presentado de manera oral, y a la vez, se solicita la autorización para utilizar grabadora de voz.

Wiñoltuzungun: una vez transparentadas las actividades y objetivos, es decisión de la persona responder inmediatamente a las preguntas o esperar a hasta una siguiente visita para establecer una conversación más fluida.

Chalitun: una vez realizadas las propuestas, aclaraciones y hablado sobre temas variados, se procede a la despedida. Esta situación final adquiere importancia y se enfoca nuevamente hacia la persona con la que se llevó a cabo el *Pentukun* o a la familia en general. Para ello se utilizó la frase “*wuñopayan may*” (voy de regreso), agradeciendo la recepción y deseando el bienestar de la familia.

Figura 01. Resignificación del modo de estar y ser en el mundo.



Fuente: Elaboración propia, 2018.

Juan Mansilla Sepúlveda; Catalina Rivera Gutiérrez; Alex Veliz Burgos; Sandra Garrido Osses

ANÁLISIS DE DATOS VERBALES

Los códigos surgidos a partir de la codificación de las conversaciones son los siguientes (Figura 01): (a) chilenización del ethos (b) recuerdo de Félix de Augusta, (c) internado misional capuchino, (d) presencia de la escuela, (e) prohibición juego de chueca, (f) violencia física y simbólica, (g) nuevas formas de organización, (h) constructo “directivas”, (i) política reduccional/comunidades, (j) pérdida del mapunzugun, (k) agenciamiento estatal y (l) reminiscencia ocupación/invasión a la Araucanía.

RESULTADOS

La red evidencia varios códigos cuya densidad y muestreo empírico presentan varias situaciones que presentaremos a continuación. Uno de los códigos evoca el recuerdo al sacerdote Félix de Augusta¹¹ como uno de los fundadores de esta misión (Isla Huapi) y que estuvo presente en el territorio de la Isla Huapi, manteniéndose en los recuerdos de algunos de los familiares de los asistentes (Figura 02). Los presentes, relatan la vivencia tanto de comunidad territorial, familiar y personal durante este proceso de las misiones. Sobre la escolarización se mantienen memorias tanto suyas como de la familia.

Figura 02. Félix de Augusta y niños mapuches, 1906.



Fuente: Archivo Capuchino de St. Magdalena (1906) - Altötting, Baviera, Alemania.

¹¹ El 6 de noviembre de 1895 se embarcaron en Hamburgo tres padres y un hermano lego: el P. Anselmo de Kamin (futuro párroco de Boroa y fundados de Padre Las casas), el P. Félix José de Augusta (Médico de origen judío alemán, 35 años) el P. Tadeo de Wiessent (famoso por la aplicación del método hidroterápico) y el Hermano Sérvulo de Gottmannshofen?. Efectivamente viajaron en la fecha prevista, desde Hamburgo hasta Buenos Aires, y desde ahí a Santiago, cruzando la cordillera. Llegaron el 20 de diciembre, tarde-noche. Los capuchinos de Santiago no habían sido notificados de su llegada. Pasaron las fiestas de navidad en Santiago. Luego viajaron a Valparaíso, donde el 4 de enero embarcaron en un vapor que los llevó a Corral. Desde ahí, el mismo día de su llegada viajaron en un pequeño barco por río hasta Valdivia. Fueron recibidos por el párroco de Valdivia, José Brahm, quien se ocupó de los nuevos misioneros y les enseñó castellano durante seis semanas.

Juan Mansilla Sepúlveda; Catalina Rivera Gutiérrez; Alex Veliz Burgos; Sandra Garrido Osses

Se habla del impacto que tuvo la presencia foránea en el territorio y lo que significó en la actual conformación social, territorial, humana en la localidad. El tema de investigación proporcionó muestras sobre la vivencia de los niños y jóvenes de la época, un ejemplo de ello es la edad a la que ingresaban a estudiar motivados sus padres por los sacerdotes, era alrededor de los diez años. Actividad que tenían que complementar con labores propias de los jóvenes mapuches, por ejemplo, responsabilizarse por el cuidado del ganado familiar y labores domésticas. En este orden de cosas ir a la escuela implicaba concurrir a los internados, donde estaba prohibido pronunciar el mapuzungun.

MUESTREO EMPÍRICO- TEÓRICO DE MATERIAL

La *network* (red conceptual) presentada anteriormente evidencia códigos donde se singulariza la violencia simbólica y física que se desarrolló en las escuelas y sus internados, donde se les pegaba con varillas a los niños cuando desobedecían instrucciones o tenían dificultades para asimilar con rapidez, comprensión y fluidez el idioma castellano. Así se expresa en el siguiente fragmente del *nütram*:

Ahora los niños no saben pronunciar mapudungun, en esa época no sabían pronunciar el castellano, entonces le daban varillazo, tienen que aprender bien el castellano le decían (Nütram 4:009)

Estas expresiones son concordantes con lo que sucedía cuando se instaló la escuela y los internados en territorios indígenas. La segunda mitad del siglo XIX y la primera mitad del siglo XX significó para los mapuches su tránsito hacia la modernidad occidental. Fue un camino lleno de sangre, fuertes, internados, escuelas y biblias, camino que hacía mucho tiempo venía transitándose (Donoso 2008).

Esta idea se refuerza con la siguiente textualidad de un integrante del lof de Isla Huapi:

Ah, en esa época. O sea un propio mapuche entonces lo obligaba a hablar castellano como corresponde. Claro, puede haber sido que utilizaban al propio mapuche para... cómo le llaman eso...alfabetizar y en esa alfabetización enseñar el castellano, winka dungun. Porque mi papá dice que aprendió tarde a hablar, ya era grande dijo cuándo aprendió castellano, ahí pue, en esa escuela. Partamos de la base que él estudió primero y segundo pero él no fue a los seis años a la escuela. Tiene que haber tenido diez, doce años dice mi papá cuando fue por primera vez a la escuela. Y ahí le enseñaron a hablar en...winka dungun...porque él antes no sabía, de niño. Nadie hablaba en winka dungun ...[N1: 0144/40'-40'59"]].

En este fragmento se aprecia como la escuela y los internados anexos se constituyeron en verdaderos “mataderos culturales”. Muchos mapuches habrían asistido a la escuela resignados a la afrenta debido a su vulnerable situación material y existencial. La escasez de tierra que devino después de la derrota y fundación de Temuko, trajo consigo múltiples carencias y hambre, ¿existía o no la posibilidad de resistirse a este matadero cultural?, tal vez, la resignación fue una de las únicas alternativas al aislamiento o la muerte. Y es que la gente la lengua o la cultura pequeña encajaban con el

Juan Mansilla Sepúlveda; Catalina Rivera Gutiérrez; Alex Veliz Burgos; Sandra Garrido Osses

progreso sólo en la medida que aceptara la condición de subordinada de alguna unidad mayor o se retirara de la batalla para convertirse en depositaria de nostalgia y otros sentimientos (Marimán 1993; Marimán 1997; Hobsbawm 1998; Egaña 2000; Caniuqueo 2006; Donoso 2008).

Al respecto, cabe decir que nueve títulos de tierra, o títulos de merced fueron entregados a los huapianos en la primera mitad del siglo XX. Cada título era acompañado por un mapa de la reducción que definía claramente el patrón de residencia. Además contenía la lista de cada uno de los miembros de la reducción, divididos en unidades domésticas, lo que era complementado por la enumeración de las relaciones de parentesco que mantenían los miembros de tales unidades.

En la tabla 01 presentamos las denominaciones de las nueve reducciones, el año de su inscripción legal, el número de unidades domésticas de cada una al momento de la inscripción, además del total de las tierras de la reducción y el promedio de terrenos asignados a cada unidad doméstica. Las reducciones aparecen ordenadas geográficamente, comenzando por la parte oriental, y prosiguiendo en sentido contrario al de las agujas del reloj.

Tabla 01. Reducciones de Huapi.

Nombre	Año	Número de unidades domésticas	Área total (en hectáreas)	Área por unidad doméstica (en hectáreas)
1. Carrero	1909	1	51	51
2. Llanquín	1903	6	300	50
3. Paillán	1909	7	181	25,85
4. Huechucoi	1910	14	209	14,9
5. Antileo	1909	3	75,5	25,2
6. Huentén	1909	7	215	30,7
7. Chañavil	1903	4	71	17,75
8. Paillavil	1909	3	53	17,7
9. Levimilla	1910	1	29,5	29,5
			Total	1.185,0

Fuente: Melville 2016.

Todos estos cambios fueron afectando el bienestar y la salud emocional de los mapuches, quienes tuvieron que re-constituirse a partir de la nueva realidad que se le presentaba ante sus ojos.

En este mismo orden de cosas, en uno de los nütram aparece de modo recurrente el recuerdo del periodo post-invasión a la Araucanía de parte del ejército chileno, y que por miembros del *lof* es asimilado como “Pacificación”, así se visualiza en los siguientes muestreos empíricos:

(...) sí po’, si mi abuelo, mi abuelo quedó solo dentro de la pacificación po’, le mataron a todo su, a todo su gente, el máximo de mapuches que había murieron todo, le mataron, etc. y de ahí después ya quedó solo y quedó débil, y no encontraron ninguna otra manera como para, o sea ya no, no quisieron matar más gente así es que le dijeron “ya le vamos a entregar por título de merced, le vamos a entregarle trescientas hectáreas de tierras”, el solo porque ese con, con esa

Juan Mansilla Sepúlveda; Catalina Rivera Gutiérrez; Alex Veliz Burgos; Sandra Garrido Osses

hectárea tenía y ya estaba viejito po' así que no pudo tener más hijos, con su, con mi bisabuela (...) [N2:0115].

Kuifi feyta zoy kalefuyem mongen ka, zoy newe pepilfal-lafui welu fewla fey zoy kimchi che kam...de chico niyi estudio, pichikeche fewla fey fey zoy fácil miawi mongen fewla. Femngechi [...] Inche ke fey...soy de la Santa María, Comunidad Santa María; presidentelen por el momento (en) la Comunidad Santa María y varios proyectos [...], vario tiempo rupai que diga. Lo otro fey le dejaron trabajar ahí po, así como [...] le dijera...eh, la directiva cambiakelu, cuando llega el tiempo, cambia...[N1: 078/17'-17'59"].

Las anteriores citas evidencian la perspectiva que observa a los estudiantes como rehenes, donde se comprende la educación como parte de la estrategia bélica desplegada por los grupos oligárquicos chilenos como dispositivo de poder en el contexto de la “Guerra de Pacificación” y que tiene como objetivo ulterior controlar el enemigo interior, debilitarlo al máximo por medio de su división, o al menos confundirlo. La escuela misional y la escuela estatal, fundamentalmente a través de los internados lograron dividir a los mapuche, fomentando fracturas y rencillas entre quienes asentían y quienes resistían. En este escenario los misioneros capuchinos y los profesores laicos actuaron como verdaderos “gendarmes ideológicos” al servicio de los poderes hegemónicos (Egaña 2000; Donoso 2008)

La idea de la educación como sinónimo de “civilización” queda claramente reflejada en las siguientes textualidades de la conversación:

Ellos estaban educando recién...a los niños. O sea kimel pichikeche kefuingün, feychi epu profe. *Después de eso fey ka tripay kakelu más jóvenes, profesorlingün...petu mongelingün, fewla. Petu mongeleyingün feyengün. Educauma feyti escuela misional mu* [N3:056/34'-34'59"]

Pero llegó un tiempo sipo, que feyti escuela mu feychi palikefuyin. Eso me acuerdo, palikefuyin ka mapuchezungulekefuyin, de repente akurumi, por ejemplo, de este año al otro año, a la empeza. Ya paliwelayaimün pingiyin...traíamos chueco nosotros...küpalkefuyin wiño. Así que paliwelayaimün pingiyin, Inchiñ kam pichikeche ka fey porfiao fey...y sigue traendo chueca no ma. Donde una mañana lo pescaron todo y al fuego...las chuecas y no hay más po...[N1:054/35'-35'59"].

Estos significados construidos por los mapuches actualmente permiten interpretar que la comprensión del indígena como bárbaro, salvaje, inferior, semi-humano fue una premisa ontológica y existencial que sirvió como sustento argumentativo y moral para hacer tolerables los despojos y aberraciones a las que fueron sometidos (Todorov 1992).

CONCLUSIONES

La realidad socialmente construida después de la ocupación forzosa del Estado de Chile en el territorio mapuche en la segunda mitad del siglo XIX favoreció un proceso de relocalización y pérdida de los asentamientos históricos del pueblo mapuche lo que impactó significativamente en el bienestar integral de este pueblo que se fue constituyendo con el tiempo en minoritario en su propio territorio.

Juan Mansilla Sepúlveda; Catalina Rivera Gutiérrez; Alex Veliz Burgos; Sandra Garrido Osses

Todo lo que sucedió en el territorio y aquello que ocurre en la naturaleza, en la tierra afecta al mapuche como ser en el mundo. Entonces, cuando se destruye y transgrede el equilibrio, las relaciones entre los seres y en el ser de suyo también se altera impactando en el bienestar material, físico y espiritual del ser mapuche, pudiendo incluso devenir en enfermedad o *keütran*. Para los mapuches la enfermedad aparece cuando el ser humano se encuentra en su estado más vulnerable, es decir, cuando su condición de “che” (persona) se ha debilitado; si el cuerpo y el alma de la persona no funcionan en un momento determinado como una sola voluntad de ser-conocer-hacer, con una única e íntegra intención, se torna en nido atractivo para que lo poseen o cohabiten en él espíritus (Mora 2003).

La tarea misionera de la escuela misión fue dividir, siendo los internados misionales para hombres mapuches e internados para mujeres mapuches con educadores del mismo sexo que los estudiantes, quienes cumplieron ese cometido civilizador. Esta nueva realidad impuesta generó ruptura de la armonía de las relaciones existentes antes de 1881 cuando la Araucanía histórica era un complejo entramado espacio fronterizo. El periodo post-reduccional, donde la escuela-misión-internado como agencia operó sutil y eficientemente sobre el ethos mapuche, significó, entre otras situaciones, la vulneración de lugares sagrados y la pérdida del idioma ancestral.

Luego una vez formados en los valores burgueses y cristianos el internado permitirá que los educandos abandonen ciertas prácticas “primitivas” como la poligamia, uso de braseros, juego de la chueca y celebración de guillatunes para que así en el futuro se casen formando familias nucleares, ergo, -idealmente-los mejores estudiantes se convertirán en preceptores o misioneros, y volverán a la escuela o misión logrando la transformación social y la ansiada civilización. Este ciclo formativo encontró condiciones políticas y jurídicas favorables porque la Iglesia y el Estado en Chile no estaban separados.

El pueblo mapuche a fines del siglo XIX y a comienzos del siglo XX se vio forzado a obrar contra su determinación identitaria, viviendo una permanente inadaptación, viéndose así obligados a buscar siempre nuevos medios de análoga estructura original de los sentidos que le otorgan aquel equilibrio primigenio, el cual se perdió y se fue desdibujando debido a la violencia de la conquista de sus territorios. Es difícil saber si estas desarmonías sean susceptibles de solución, verémoslo más tarde, cuando avance la historia

REFERENCIAS

Alonqueo P, Wittig F, Huenchunao N 2017. Lleupeko tuwün. Un estudio exploratorio sobre niveles de competencia en mapuzungun en niños mapuches de la Araucanía. *Revista Alpha* 44(1): 119-135.

Amunátegui L, Amunátegui G 1856. *De la instrucción primaria en Chile; lo que es, lo que debiera ser*, Imprenta del Ferrocarril, Santiago, 404 pp.

Juan Mansilla Sepúlveda; Catalina Rivera Gutiérrez; Alex Veliz Burgos; Sandra Garrido Osses

Archivo Capuchino de Santa Magdalena 1906. *Félix de Augusta y niños mapuches*. Altötting, Baviera, Alemania.

Aylwin J 1995. *Estudio sobre tierras indígenas de la Araucanía: antecedentes históricos legislativos (1850-1920)*. Instituto de Estudios Indígenas, Serie Documentos 3, Universidad de La Frontera, Temuco, 290 pp.

Becerra R, Llanquino G 2017. *Mapun kimün. Relaciones mapunche entre persona, tiempo y espacio*, Ocho Libros editores, Santiago, 298 pp.

Beck U, Grande E 2010. Varieties of second modernity: The Cosmopolitan turn in social and political theory and research, *The British journal of sociology* 61(3): 409-443.

Caniuqueo S 2006. Siglo XX en el gulumapu: de la fragmentación del Wallmapu a la unidad nacional mapuche: 1880 a 1978. En *¡...Escucha, wingka...! Cuatro ensayos de historia nacional mapuche y un epílogo sobre el futuro*, LOM, Santiago, 129-217.

Catriquir D 2014. Desempeño del profesor de Educación Intercultural Bilingüe: criterios evaluativos desde la voz del lof che. *Polis, Revista Latinoamericana* 13(39): 301-330.

Centeno M, Ferraro A 2013. Republics of the Possible. State Building in Latin America and Spain. En *State and Nation Making in Latin America and Spain*, Cambridge University Press, Cambridge, 11-45.

Course M 2011. *Becoming mapuche. Person and ritual in indigenous Chile*, University of Illinois Press, Chicago, 224 pp.

De Augusta F 1910. *Lecturas Araucanas*, Imprenta de la Prefectura Apostólica, Valdivia, 406 pp.

De Jong I, Escobar A 2016. *Las poblaciones indígenas en la conformación de las naciones y los estados en la América Latina decimonónica*, El Colegio de México, Ciudad de México, 478 pp.

Donoso A 2008. *Educación y nación al sur de la frontera. Organizaciones mapuche en el umbral de nuestra contemporaneidad, 1880-1930*, Pehuén, Santiago, 167 pp.

Durán T, Catriquir D, Hernández A 2007. *Patrimonio cultural mapunche. Acercamientos metodológicos e interdisciplinarios, derechos lingüísticos, culturales y sociales*. Vol. 1, Ediciones Universidad Católica de Temuco, Temuco, 190 pp.

Egaña L 2000. *La educación primaria popular en el siglo XIX en Chile: una práctica de política estatal*, DIBAM, Santiago, 256 pp.

Flick U 2007. *Introducción a la investigación cualitativa*, Morata, Madrid, 313 pp.

Foerster R, Vergara J, Gundermann H 2017. Dos siglos de política indígena republicana. Del estado monocultural al reconocimiento étnico. En *Historia política de Chile. 1810-2010. Tomo II, Estado y sociedad*. Fondo de Cultura Económica, Santiago, p. 205-242.

Geertz C 1973. *La interpretación de las culturas*, Gedisa editorial, Barcelona, 387 pp.

Gunckel H 1945. *El muy reverendo Padre Atanasio Hollermayer, su vida y su obra*, Museo Araucano, Temuco, 148 pp.

Juan Mansilla Sepúlveda; Catalina Rivera Gutiérrez; Alex Veliz Burgos; Sandra Garrido Osses

Hobsbawm E 1998. *Naciones y nacionalismos desde 1780*, Siglo XXI editores, Barcelona, 216 pp.

Hoffmann O 2010. *Política e identidad. Afrodescendientes en México y América Central*, Conaculta-INAH/CEMCA/UMAMIRD, Ciudad de México, 323 pp.

Jaksic I, Rengifo F 2017. *Historia política de Chile 1810-2010. Tomo II Estado y sociedad*. Fondo de Cultura Económica, Santiago, 474 pp.

Kramer R 2006. *En la Araucanía. El padre Sigifredo de Frauenbäusl y el Parlamento mapuche de Coz Coz de 1907*, Vervuert S.L, Madrid, 516 pp.

Mansilla J, Llancavil D, Mieres M, Montanares E 2016. Instalación de la escuela monocultural en la Araucanía, 1883-1910: dispositivos de poder y Sociedad Mapuche. *Revista educação e pesquisa* 42(1): 213-228.

Marimán P 1993. *Demanda por educación en el movimiento mapuche en Chile 1910-1990. Una aproximación desde la historia oral*. Seminario para optar al título de Profesor de Estado en Historia, Geografía y Educación Cívica. Universidad de La Frontera, Temuco, Chile.

Marimán P 1997. *Demanda por educación en el movimiento mapuche en Chile 1910-1995*. Centro de Estudios para el Desarrollo de la Mujer. Instituto de Estudios Indígenas, Universidad de La Frontera, Temuco, Chile, pp. 129-201.

Mayorga R 2011. Los conceptos de la escuela: Aproximaciones desde la historia conceptual al sistema educativo chileno. 1840-1890. *Revista Historia social y de las mentalidades* 15(1), 11-44.

Mayorga R 2017. Una red educativa, cuatro escuelas, millones de ciudadanos: educación, Estado republicano y sociedad civil en Chile (1813-2011). En *Historia política de Chile. 1810-2010. Tomo II, Estado y sociedad*. Fondo de Cultura Económica, Santiago, p. 333-364.

Melville T 2016. *La naturaleza del poder social mapuche*, Centro de Estudios Interculturales e Indígenas, Pehuén, Santiago, 237 pp.

Mora Z 2003. *Filosofía mapuche. Palabras arcaicas para despertar el ser*, Concepción, Chile, Cerro Manquehue, Concepción, 151 pp.

Muhr T, Friese S 2004. *Manual de introducción al Atlas ti*. Recuperado de http://metodologia2012.bligoo.cl/media/users/23/1179686/files/332545/ATLAS.ti_MI5aCD.pdf.

Nogglar A 1972. *Cuatrocientos años de misión entre los araucanos*, Imprenta San Francisco, Padre las Casas, 310 pp.

Organización Internacional del Trabajo 1989. *Convenio N° 169 sobre pueblos indígenas y tribales en países Independientes*, CONADI-Ministerio de Desarrollo Social, Santiago, 20 pp.

Pinto J 2015. *Conflictos étnicos, sociales y económicos. Araucanía 1900-2014*, Pehuén, Santiago, 385 pp.

Pozo G 2014. ¿Cómo descolonizar el saber? El problema del concepto de interculturalidad. Reflexiones para el caso mapuche. *Polis, Revista Latinoamericana* 13(38):205-223.

Juan Mansilla Sepúlveda; Catalina Rivera Gutiérrez; Alex Veliz Burgos; Sandra Garrido Osses

Quidel J 2012. *Rol y presencia del mapuzugun en la colonia frente al proceso de evangelización*", en *Comunidad de Historia Mapuche. Ta iñ fijke xipa rakizumeluwün*. Ediciones Comunidad de Historia Mapuche, Temuco, 295 pp.

Quidel J, Soto A 2017. Una mirada multidimensional a la comprensión mapuche del tiempo y espacio. Entrevista a José Quidel. En Rodrigo Becerra y Gabriel Llanquinao (Eds), *Mapun kimün. Relaciones mapunche entre persona, tiempo y espacio*, Ocho Libros editores, Santiago, pp. 255-270.

Quilaqueo D, Quintriqueo S, Catriquir D, Llanquinao G 2004. *Kimeltuwün mew amukey ta zugu. Una didáctica para abordar conocimientos mapunche en el proceso de formación inicial en educación intercultural*, Ediciones Universidad Católica de Temuco, Temuco, 112 pp.

Strauss A, Corbin J 2002. *Bases de la investigación cualitativa. Técnicas y procedimientos para desarrollar la teoría fundamentada*, Universidad de Antioquia, Medellín, 340 pp.

Taylor S, Bogdan R 1984. *Introducción a los métodos cualitativos de investigación. La búsqueda significados*, Paidós Básica, Barcelona, 343 pp.

Todorov T 1992. *La conquista de América, el problema del otro*, Siglo XXI, México DF, 355 pp.

Villalobos S 1995. *Vida fronteriza en La Araucanía. El mito de la guerra de Arauco*, Andrés Bello, Santiago, 215 pp.

ENTREVISTAS (NÜTRAM)¹². MUESTREO EMPÍRICO DE MATERIAL

Nütram N°1: línea 054/Fragmentos de tiempos 35'-35'59"/Atlas Ti

Nütram N°2: línea 0115/Atlas Ti

Nütram N°1: línea 0144/40'-40'59"/Atlas Ti

Nütram N°3: línea 056/34'-34'59"/Atlas Ti

Nütram N°3: línea 078/17'-17'59"/Atlas Ti

Nütram N°4: línea 009 /Atlas Ti

Internships and Alteration of the Well-Being of the Mapuche People the Post-Reduction Araucanía in Chile 1881-1930

ABSTRACT

The installation of missionary internships in mapuche territory in the late nineteenth century, culturally stressed the way of being and being of the mapuche people. The understanding of the current

¹² Las entrevistas en el mundo mapuche presentan una dinámica similares a las conversaciones, denominadas en mapuzugun Nütram

Juan Mansilla Sepúlveda; Catalina Rivera Gutiérrez; Alex Veliz Burgos; Sandra Garrido Osses

intercultural conflicts that are manifested between mapuche knowledge and knowledge typical of Western society, are understood from the way the Chilean school and the boarding schools in the Araucanía were installed and projected at the end of the 19th century. This article presents empirical samples of photographs and interviews made to people living in mapuche communities on the coast of the Araucanía region, who have kept the memory of their parents and grandparents about this process. The analysis of the narratives introduces us to the codes that reveal that regardless of the intense and extensive intercultural contact, symbolically and factually, the mapuche people maintain the ethos that constitutes them as one of the peoples most anchored to the earth.

Keywords: Mapuche Knowledge; Internships Capuchin Missionaries; Kingdom of Nature-Good Living.

Sumisión: 08/05/2018
Aceptación: 14/08/2018