Pautas de crianza mapuche

Estudio "Significaciones, actitudes y prácticas de familias mapuches en relación a la crianza y cuidado infantil de los niños y niñas desde la gestación hasta los cinco años".

GOBIERNO DE CHILE
FONDO DE SOLIDARIDAD E INVERSIÓN SOCIAL
MINISTERIO DE PLANIFICACIÓN

Pautas de crianza mapuche

Estudio "Significaciones, actitudes y prácticas de familias mapuches en relación a la crianza y cuidado infantil de los niños y niñas desde la gestación hasta los cinco años".

Centro Interdisciplinario de Estudios de Género CIEG, Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Chile, Departamento de Salud Pública, CIGES, Universidad de la Frontera. Marzo, 2006.

Michelle Sadler
Alexandra Obach
Investigadoras principales

Sonia Montecino
Asesora

Carola Naranjo
Asesora metodológica

Rosa Martínez Catril
María Quiñelén
Laura Quiñelén
Asesoras mapuches

Carolina Franch
Astrid Kuzmanich
Ayudantes de investigación
Región Metropolitana

Ana María Alarcón
Aldo Vidal
Paula Astudillo
Rodrigo Videla
Equipo de investigación
Región de la Araucanía

Los contenidos e información presentes en este informe son de exclusiva responsabilidad de la organización o institución que elaboró el documento.

PAUTAS DE CRIANZA MAPUCHE

OBJETIVO DEL ESTUDIO

Conocer los significados y prácticas que familias adscritas a la etnia mapuche, de la Región de la Araucanía y de la Región Metropolitana, desarrollan para la crianza y cuidado de niños y niñas desde la gestación hasta los cinco años de edad.

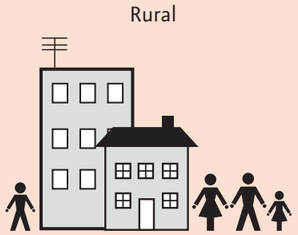
COMUNIDAD MAPUCHE

- Posee una identidad étnica dinámica que se encuentra en constante cambio y construcción. La identidad étnica mapuche vive un proceso de reactualización, en tanto diversos procesos sociales globales impactan y redefinen la vida de hombres y mujeres mapuche.
- En la actualidad existen múltiples posibilidades identitarias de ser mapuche, tanto en contextos urbanos como rurales.
- Patrones de crianza mapuche: más que de un patrón único, dependerán de la posición identitaria en que cada familia se ubique con respacto a la cultura tradicional mapuche.

MANIFESTACIONES DE LA IDENTIDAD MAPUCHE

Rural

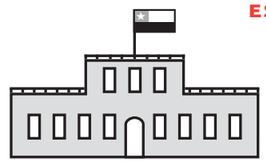
La comunidad como referente de construcción de lo mapuche.



Urbano

Espacio que presenta diferentes modos de manifestar la identidad étnica, que van desde movimientos colectivos como las organizaciones indígenas urbanas, hasta procesos individuales y familiares particulares.

VÍNCULO ESTADO – PUEBLO MAPUCHE



Estado

Pueblo mapuche

1. Programas de interculturalidad implementados por el Estado (salud y educación): canales para generar diálogo que impactan en las pautas de crianza y cuidado de niñas y niños mapuche.

2. La interculturalidad en el campo de la salud y educación implica comprender las culturas en interacción y sus enfoques y estrategias de relación, en el marco de un proyecto multicultural y pluriétnico de sociedad.

Diversas formas de interpretación de esta realidad, entre ellas:

- **Avances positivos hacia la integración de la cultura mapuche.**
- **Estrategias coercitivas implementadas para subordinar o mecanismos de reetnificación para homogenizar.**

PROPUESTA DE INTERCULTURALIDAD

Una propuesta de interculturalidad en el campo de la salud y educación, implica comprender las culturas en interacción, sus enfoques y estrategias de relación, en el marco de un proyecto multicultural y pluriétnico de sociedad.

Índice

1. Introducción..... 8

2. Metodología..... 14

3. Resultados del estudio..... 18

A) Inicio de la vida..... 20

A.1) El comienzo de un nuevo ser..... 20

A.2) Cuidados durante la gestación..... 22

A.3) El aborto en el mundo mapuche..... 25

A.4) Parto y nacimiento..... 26

I. Territorio y participantes durante el parto..... 29
II. Tecnologías utilizadas durante el parto y nacimiento..... 32
III. Cuidados hacia el/la recién nacido/a y apego..... 33

B) Primeros años de vida: Desde el nacimiento hasta los cinco años de edad..... 35

B.1) El hogar: Agentes, contenidos y prácticas de crianza y socialización..... 35

I. Los contenidos de la socialización..... 39
II. Hogar y alimentación durante los primeros años de vida..... 41
III. Adscripción religiosa y socialización..... 43

B.2) Comunidad y organizaciones: Agentes, contenidos y prácticas de crianza y socialización..... 43

I.Organizaciones..... 47

B.3) Espacios formales de educación: Jardín infantil y escuela..... 49

I. Relación con el sistema escolar en los contextos rurales: Dinámicas de escolarización..... 51

4. Diagnóstico y recomendaciones..... 53

A) Diagnóstico..... 55

A.1) Ideas fuerza..... 55

A.2) Ámbitos de la cultura..... 57

I. Inicio de la vida: Gestación, parto y posparto..... 57
II. Primeros años de vida..... 58

B) Recomendaciones..... 62

B.1) Consideraciones generales para la implementación de las recomendaciones.. 63

B.2) Recomendaciones específicas acerca del cuidado y crianza de los/as niños/as mapuches..... 64

I. Diagrama de recomendaciones específicas en cuidado y crianza de niños y niñas mapuches..... 68

B.3) Conceptos marco para la implementación de las recomendaciones específicas del estudio..... 68

5. Anexos..... 70

A) Proceso de validación de propuestas..... 71

Referencias Bibliográficas..... 74

Agradecimientos

Agradecemos profundamente a todos y todas quienes participaron del presente estudio: a las familias mapuche que colaboraron, tanto de la Región Metropolitana como de la Región de la Araucanía del país, quienes generosamente nos abrieron las puertas de sus hogares y compartieron sus vidas y experiencias con el equipo; a los/as expertos/as, quienes de manera desinteresada pusieron a nuestra disposición sus conocimientos; y a FOSIS/MIDEPLAN, por darnos la oportunidad de realizar el presente estudio.

1

Introducción

El presente informe da cuenta de los resultados obtenidos en el estudio "Significaciones, actitudes y prácticas de familias mapuche en relación a la crianza y cuidado infantil de los niños y niñas desde la gestación hasta los cinco años de edad", realizado en las regiones Metropolitana y de la Araucanía.

Comenzaremos estableciendo que, desde tiempos remotos, intelectuales y especialistas de distintas áreas han sostenido diversas ideas sobre cómo son los niños y niñas, y sobre cómo deben ser criados. Recién en el siglo XVIII las sociedades occidentales, debido a diversos factores —los avances médicos que prolongan la vida infantil, el desarrollo de la educación que motiva a los/as educadores/as a aprender más sobre esta población, entre otros—, visibilizaron a los/as niños/as en tanto sujetos sociales, y se les comenzó a considerar como algo diferente a versiones en miniatura, débiles y calladas de los adultos (Papalia y Wendkos, 1987). La psicología ha sido una de las principales disciplinas que ha desplegado corrientes teóricas para abordar el desarrollo de niños y niñas. Autores como Piaget (1991) han marcado un importante camino, principalmente en el área del desarrollo cognitivo de los/as niños/as. Erikson (1983), por su parte, se ha preocupado por el papel que juega la sociedad en la estructuración de la personalidad de los niños y niñas, incorporando el contexto dentro del desarrollo infantil. Si bien estas corrientes —y otras dentro de la psicología— han establecido importantes avances en el área de desarrollo infantil, no han puesto el énfasis en abordar la vasta diversidad cultural que existe en torno a los procesos de crianza y cuidado, y es justamente en esta área donde la antropología tiene interesantes aportes que hacer.

De esta manera, el presente informe se ha realizado desde una mirada antropológica, interesada en develar los aspectos cualitativos implicados en la crianza y cuidado de niños y niñas mapuche, utilizando un enfoque conceptual que entiende estos procesos como aspectos sociales que se desarrollan dentro de contextos culturales específicos. En este sentido, como objetivo general del estudio se planteó el conocer los significados y prácticas que familias adscritas a la etnia mapuche de ambas regiones del país desarrollan para la crianza y cuidado de niñas y niños desde la gestación hasta los cinco años de edad. Como objetivo específico se planteó describir las significaciones, actitudes y prácticas familiares mapuche en relación a las etapas de gestación y nacimiento, y en relación a la crianza y cuidados de los niños y niñas hasta los cinco años de edad. También se estableció como objetivo específico el describir la percepción y relación de las familias de niños y niñas mapuche de ambas regiones con los servicios y agentes asociados al cuidado y desarrollo infantil, en las áreas de salud y aprendizaje.

Sostenemos que los procesos de crianza y cuidado infantil dentro del universo mapuche actual son dinámicas que se desarrollan en el marco de una identidad étnica específica. Dicha identidad no corresponde a una esencia única e inmutable, sino que es dinámica y se encuentra en constante cambio y construcción. A la vez, más que de una identidad, se trata de identidades múltiples, de distintas posiciones identitarias en la gama de posibilidades de lo que significa ser mapuche. En este sentido, acercarnos a la problemática de estudio nos hace introducirnos en los procesos a través de los cuales se construyen las identidades étnicas mapuche actuales, donde los espacios rurales y urbanos se reactualizan en tanto escenarios dinámicos de construcción de identidad y donde los procesos sociales globales impactan y redefinen la vida de hombres y mujeres mapuche.

Para comprender estos escenarios actuales, debemos tener presente, entre otros factores, los procesos masivos de migración campo–ciudad que se producen en nuestro país desde el siglo pasado, afectando a una parte importante de la po-

blación mapuche. Estos procesos, más aquellos vinculados a la globalización, han producido modificaciones en las pautas culturales tradicionales del mundo mapuche, dando como resultado múltiples posibilidades identitarias para definirse como mapuche, que se ubican en distintas posiciones en el camino entre lo tradicional y lo globalizado. Diversos autores (Abarca, 2000; Gissi, 2001) establecen, por ejemplo, que la población mapuche urbana se encuentra en condiciones de vida que los llevan a identificarse con la población pobre de las urbes, pero al mismo tiempo sostienen que esta población vive experiencias de discriminación étnica y racial que le otorgan características particulares a sus procesos de posicionamiento social. Los espacios rurales, por su parte, también han sufrido modificaciones y las identidades étnicas de estos sectores han incluido elementos, como por ejemplo, aquellos provenientes de adscripciones religiosas particulares como las religiones evangélicas.

Es importante abrir la discusión a las otras variables que constituyen las identidades, además de la pertinencia étnica. Por enfocarse el presente estudio en población mapuche, se podría caer en el sesgo de tratar lo identitario principalmente desde su componente étnico, sin embargo esto nos llevaría a resultados y conclusiones sesgadas. La etnicidad, como otros estratificadores sociales, no funciona aisladamente; es una forma peculiar de posicionamiento que interactúa con otros marcadores como el género, la clase, y la adscripción religiosa, entre otros. La importancia de incluir otras variables nos ayuda a comprender la gama de posibles factores subyacentes que pueden contribuir a las desigualdades sociales a lo largo de diferentes dimensiones. De no hacerlo, se puede reforzar la posición —no ausente en debates— de que las condiciones en que viven ciertos grupos son inherentes a los mismos. Esto, a su vez, puede generar políticas limitadas y oportunidades desaprovechadas que nos conducen finalmente a "caminos conceptuales que tienen poca o ninguna pertinencia para la forma en que las personas viven realmente y, por ende, inevitablemente, a estrategias y políticas que no tienen ninguna pertinencia" (Clatts, 1995; citado en Sen et. al. 2005). Por otro lado, al ocultar las relaciones de poder que sientan las bases para la discriminación, despolitizamos y perpetuamos estas realidades "monótonas" (Farmer, 1997; citado en Sen et. al. 2005). Las interacciones entre los factores sociales determinantes pueden ser aditivas o multiplicadoras; en este sentido, desde lo étnico podemos destacar el hecho que otros factores sociales pueden profundizar o contrarrestar sus efectos en las identidades de los individuos y grupos. Por ejemplo, la etnicidad y la pobreza a menudo se combinan para crear barreras múltiples al bienestar de los pueblos originarios.

Las identidades mapuche adquieren particularidades específicas de acuerdo a los diversos contextos sociales y culturales del país. En Chile, de acuerdo al Censo del año 2002, la población total del país es de 15.116.435 habitantes, de los cuales 692.192 personas (4,6%) declararon pertenecer a uno de los ocho pueblos indígenas que habitan el territorio nacional[1]. El pueblo mapuche representa el 87,3% del total de la población que adhiere a alguna etnia (604.349), luego están las etnias aymara (7%) y atacameña (3%)[2] (INE, 2002). En la Región Metropolitana viven un total de 182.918 personas mapuche, de las cuales el 51,3% son mujeres. Este dato es muy significativo, ya que establece diferencias de género importantes en cuanto a la constitución del sujeto mapuche en la capital del país. En Santiago, las comunas con mayor presencia de población mapuche son Cerro Navia, con un 6,6%; La Pintana, con un 6,2%; Peñalolén con un 5%; Lo Prado con un 4,9%; y San Ramón con 4,9%. La región de la Araucanía es, por su parte, la región con la mayor concentración de población indígena, representando el 23% del total de habitantes de la región. En la Araucanía, además, se concentra el mayor

(1) Los pueblos considerados por el Censo del 2002 fueron: Alacalufes (Kawaskar), Aymara, Mapuche, Rapa Nui, Atacameño, Colla, Quechua y Yámana (Yagan).

(2) El resto de las etnias suman en conjunto un 2,7% del total (INE, 2002).

número de comunidades indígenas del país. Del total de habitantes mapuche de la región, el 50,7% son hombres, y el 4,9% corresponde a población infantil menor a 9 años. Por otro lado, el 60,3% de los indígenas de la región corresponde a población mapuche rural.

Ahora bien, de acuerdo a los mismos datos del Censo del año 2002, a nivel nacional, la población mapuche de 0 a 4 años de edad es de 44.853 y la que va de los 5 a los 9 años de edad es de 55.412. En términos proporcionales, la población mapuche menor a los 6 años de edad corresponde al 9,11%, la población mapuche urbana menor a los 6 años de edad corresponde al 8,8% y la población mapuche rural menor a los 6 años de edad al 9,6% (INE, 2002).
Estas cifras dan cuenta de la situación demográfica actual de la población mapuche en el país, y a través de ellas podemos ver la importancia que tienen los espacios urbanos dentro de la constitución de la identidad étnica actual. De esta manera, los procesos de construcción de múltiples identidades mapuche que anteriormente mencionábamos —los cuales afectan tanto a los espacios rurales como urbanos— son una de las claves para comprender los significados, actitudes y prácticas de familias mapuche en relación a la crianza y cuidado infantil de los niños y niñas desde la gestación hasta los cinco años de edad. Por otra parte, sostenemos que estos procesos se dan de manera diferencial de acuerdo a la generación o grupo etáreo al que pertenecen las personas implicadas. Así, por ejemplo, la tensión entre lo rural —espacio simbolizado como contenedor de la cultura mapuche—, y lo urbano —asociado al mundo moderno y al cambio—, se ve reflejada principalmente en la población joven, ya que son ellos/as quienes se enfrentan en mayor grado a la dicotomía de pertenecer a ambas realidades. De esta manera, si bien tanto en los contextos rurales como urbanos puede existir una continuidad respecto a los patrones tradicionales de crianza y cuidado infantil, también pueden existir una serie de cambios.

El presente estudio ha estructurado su análisis a partir de la categoría de ciclo vital, con el objeto de dar cuenta de los procesos que se desarrollan dentro de las familias mapuche desde la gestación de un hijo o hija hasta los cinco años de vida de éstos/as. Es necesario considerar que, si bien el ciclo vital generalmente se entiende como un proceso lineal y estático, para efectos del presente estudio fue abordado como una categoría dinámica, que adquiere características particulares de acuerdo a la cosmovisión propia de cada cultura, lo que implica una construcción singular de los sujetos dependiendo del medio social en que éstos se desarrollen. De esta manera, nos enfrentamos al hecho que existen diferentes conceptualizaciones respecto al ciclo de vida de las personas, y cada cual adquiere sentido y significado en la cultura particular en la que se manifieste (Del Valle, 2002). En nuestra cultura chilena occidental, el ciclo de vida está marcado por eventos tales como la gestación, el nacimiento, la niñez, la adolescencia, la adultez y la vejez; y cada uno de estos momentos adquiere un valor singular. Nuestra sociedad espera que en cada una de estas etapas asumamos determinados roles sociales y que nuestro comportamiento se adecue a las normas establecidas para dichos eventos. Pero esta visión no es universal, sino propia de una mirada particular del mundo. Así, cada cultura construye sus propias normas y expectativas para los distintos momentos del ciclo vital. De acuerdo a diversos autores (Sotomayor, 1977; San Martín, 1977), las etapas distinguidas en la infancia mapuche son la lactancia, el destete, y la pubertad. Según ellos, los elementos que dan cuenta de ese cambio serían la vestimenta, asignación de roles y actividades, exigencias sociales, y actitudes. Otros autores señalan que los estados de desarrollo del niño/a son el período que comprende desde el nacimiento hasta aproximadamente los seis meses de vida, y luego el **pichu wentru** (niño) y **pichi zomo**

(niña), que comprende desde los seis meses hasta aproximadamente los ocho años. Estas etapas marcan períodos en el desarrollo determinados por ciertos marcadores biopsicosociales tales como pararse, sentarse, y por la adquisición del habla, entre otras señales de desarrollo (Santos, 2003).

Por otra parte, el estudio se realizó desde una perspectiva de género, toda vez que las construcciones sociales en torno a lo femenino y lo masculino comienzan desde muy temprano en la socialización de niños y niñas —incluso hay quienes sostienen que ésta comienza desde la gestación—, determinando roles y posiciones sociales específicas para unos y otras. Comprender cómo se transmite la construcción de género en las familias mapuche durante la crianza de los hijos e hijas nos brindará luces sobre el camino que se debe recorrer para lograr la igualdad de oportunidades para todos y todas y, así, continuar fortaleciendo la Política Nacional a favor de la Infancia, la cual instaura un importante cambio de paradigma al abordar a niños y niñas ya no desde una perspectiva de protección sino como sujetos de derecho.

En el presente estudio, la categoría de género será entendida como el orden simbólico con que una cultura dada elabora la diferencia sexual (Lamas, 1996). Esta perspectiva, llamada construcción simbólica del género[3], plantea que las diferencias sexuales son la base desde la cual se estructuran categorías simbólicas que definen lo que corresponde a lo masculino y lo femenino en cada contexto particular. Estas categorías definen prácticas, ideas, discursos e ideologías que dan forma a las estructuras de prestigio y de poder de cada sociedad. Para comprender el ethos cultural mestizo de nuestro continente y develar las relaciones de género presentes en el mundo mapuche, seguimos los aportes de la antropóloga Sonia Montecino. La autora plantea que el mestizaje latinoamericano implicó la alianza de mujeres indígenas con hombres españoles que dieron origen a hijos/as mestizos/as fuera de las estructuras de parentesco de ambas culturas, siendo de este modo, doblemente ilegítimos. El único referente real para los/as hijos/as en cuanto a fuente de origen será la madre, el padre pasa a ser una imagen desconocida dando origen a la figura del **huacho**: aquellos/as sin relación paterna (Montecino, 1996). La noción de huacho que se desprende de este modelo de identidad gravitará en nuestras sociedades hasta nuestros días, creando un modelo de familia centrado en la madre: "cada madre, mestiza, india y española, dirigió el hogar y bordó laboriosamente un ethos en donde su imagen se extendió poderosa" (Montecino 1996). En el presente estudio, nos basaremos en estos supuestos para analizar cómo las figuras de la madre y del padre inciden en el desarrollo inicial de niños y niñas mapuche.

(3) Es posible distinguir dos grandes enfoques en los análisis de género: por un lado, aquellos que enfatizan en la construcción simbólica de lo femenino y lo masculino, y los que ponen el acento en lo económico como clave para entender cómo se posicionan hombres y mujeres en la vida social (Montecino y Rebolledo 1996: 23). Estos enfoques han sido denominados de construcción simbólica y social del género, respectivamente. Nos detendremos en desarrollar la primera, pues es desde donde nos situaremos para el análisis de la información en la presente investigación.

Para indagar en estos constructos, las unidades familiares fueron los núcleos en torno a los cuales se estructuró la investigación, indagando en las decisiones y roles de cuidado que los distintos miembros de las familias toman respecto a niños y niñas. Además del hogar, el estudio incluyó a la comunidad y a otros agentes de socialización, considerando los ámbitos de salud y educación como ejes centrales dentro del análisis. Esto se debe a que la relación de las familias mapuche con los sistemas oficiales de salud y educación es política y administrativamente un hecho inevitable en el contexto de la historia de las relaciones interétnicas entre el Estado chileno y la sociedad mapuche. Educación y salud han sido y continúan siendo las dimensiones más arraigadas en el proyecto social y cultural que manifiestan en el discurso los miembros de las familias entrevistadas. Los puntos de contacto directo con ambos sistemas son las acciones que realiza el Estado como parte de su responsabilidad hacia la ciudadanía en general, entre éstas se encuentran: el control del niño/a sano, la atención médica, control de embarazo y puerperio, atención profesional del parto, y educación pre–escolar en zonas rurales.

Por último, quisiéramos puntualizar que el presente informe es de carácter exploratorio en tanto indaga en una realidad poco investigada en nuestro país, y en cuanto toma algunos casos desde los cuales se levantan hipótesis y preguntas relevantes para abrir nuevos caminos críticos de reflexión en torno a lo indígena, y a lo mapuche en particular. Por la diversidad de temas que se tocan y levantan, y la escasez de investigaciones previas en las temáticas abordadas —especialmente en contextos urbanos—, se considera necesario realizar más estudios y generar una lectura crítica de lo que se ha entendido como lo mapuche y lo intercultural. Esto, en un contexto nacional y un momento en que se discute la pertinencia de las políticas interculturales, y donde se levantan profundas interrogantes sobre las identidades de los pueblos originarios.

Por esto mismo, los resultados que aquí se presentan no pretenden ser representativos del pueblo mapuche en su totalidad, sino más bien tienen como fin arrojar luces para la creación de estrategias que apunten hacia una promoción efectiva de la infancia en nuestra sociedad, con las diferentes y divergentes particularidades culturales que en ella conviven.

Como toda investigación social, el estudio se encontró con algunas dificultades durante su proceso. Una de ellas tuvo que ver con el corto período otorgado a la consultora para la realización de la investigación y, además, que los cuatro meses contemplados para la ejecución del estudio —diciembre a marzo—, corresponden a períodos de fiestas y vacaciones, en los cuales se hace más dificultoso coordinar y realizar entrevistas. Por otra parte, coordinar el trabajo entre regiones tampoco fue tarea fácil ya que la distancia y el poco tiempo disponible para realizar reuniones en conjunto dificultó el diálogo.

A pesar de los inconvenientes mencionados, la experiencia durante los cuatro meses de trabajo fue muy enriquecedora para todo el equipo; generó reflexión crítica y discusiones acerca de cómo se ha entendido lo mapuche y cómo creemos que debe situarse el trabajo a futuro, lo que no sólo se traduce en los resultados presentados en este informe, sino también en lo aprendido a niveles personales y de trabajo colectivo.

Por último, quisiéramos recalcar que tanto el equipo de la Región Metropolitana como el de la Región de la Araucanía cuentan con vasta experiencia investigando en el mundo mapuche, por lo que el contenido del presente informe no sólo se nutre del trabajo de campo realizado durante los cuatro meses de ejecución del estudio sino que también incluye reflexiones y experiencias anteriores de los equipos.

2

Metodología

Tipo de estudio

El presente estudio se trata de un estudio cualitativo, transversal, de tipo descriptivo (Krause, 1995). El uso de metodologías de investigación cualitativas en ciencias sociales es creciente en razón de la búsqueda de nuevas formas de abordaje empírico de interrogantes que no han podido resolverse con metodologías cuantitativas, en particular en lo relativo al estudio de procesos de orden subjetivo (Ibid.). La estrategia metodológica cualitativa se privilegia pues más que la representatividad estadística de los resultados interesa conocer en profundidad el desarrollo de los mecanismos personales y socioculturales que inciden en el fenómeno abordado.

Entre algunas de las características más importantes de la investigación cualitativa se cuentan: busca la comprensión de las subjetividades; es interactiva y reflexiva, ya que los/as investigadores/as son sensibles a los efectos que causan sobre las personas que participan en el estudio; es naturalista ya que se trata de comprender a las personas dentro de su marco de referencia; es rigurosa, en ella se busca resolver los problemas de validez y confiabilidad mediante la exhaustividad (análisis detallado y profundo) y del consenso intersubjetivo (interpretación y sentidos compartidos) (Krause, 1995; Sandoval, 2002).

En síntesis, la metodología cualitativa proporciona a la investigación una perspectiva comprehensiva de los fenómenos sociales, cuyo punto de partida es la imposibilidad de separar el conocimiento de quien lo conoce. La mirada cualitativa, consciente de la naturaleza única del hecho social, nos ofrece de esta forma un método interpretativo y reflexivo para el estudio de una realidad compleja e intersubjetiva.

Técnicas de investigación

En el presente estudio, la estrategia de producción y organización de datos presenta un carácter etnográfico que combina las técnicas de la observación y la entrevista a fin de acceder a los niveles de producción de sentidos y significación de las prácticas de los miembros de unidades familiares mapuche sobre la gestación, nacimiento y crianza. En el proceso de recolección de datos se utilizó un plan referencial no prescriptivo, es decir, una guía amplia que permitió situarse en las diferentes dimensiones del fenómeno explorado pudiendo realizar diferentes recorridos según la relación y sintonía que se generó entre entrevistador/a y entrevistada/o. El plan de recolección de información fue así emergente y cambiante en función de los hallazgos que se realizaran durante el proceso investigativo (Sandoval, 2002).

La observación supone la elaboración de un registro de notas que describen determinados momentos de la vida cotidiana de los hogares mapuche e instancias comunitarias relacionadas con la etapa de gestación, el nacimiento y el cuidado infantil. Los registros de la observación se convierten en un texto que luego es analizado como un conjunto de información y, por lo tanto, en su análisis se utilizan las dimensiones establecidas en el plan de análisis. La observación realizada se denomina como participante; técnica que ocupa un lugar de privilegio entre todas las estrategias de investigación social, ya que constituye una técnica que permite conocer los aspectos más íntimos y cotidianos de los sujetos observados, en el propio contexto socio–cultural donde ocurren los fenómenos de interés. Esta técnica de recolección de datos puede ser entendida como un proceso en el cual el/la investigador/a observa y comparte, consciente y sistemáticamente, las actividades de la vida, intereses y afectos (si es posible) de un grupo de personas.

Por su parte, la entrevista en profundidad, individual, permite acceder a los significados de una persona en torno a los temas de estudio. Se considera que la

propia estructura con que la persona entrevistada presenta su relato es portadora de sentido (Sandoval, 2002).

Etapas y muestra

En base al enfoque cualitativo, se planteó la realización del presente estudio en dos etapas consecutivas: una primera de recopilación de la información bibliográfica pertinente para construir el marco conceptual y de realización de entrevistas a expertos/as; y una segunda de levantamiento de la información en hogares mapuche, a partir de observación etnográfica y entrevistas en profundidad a miembros de las redes de cuidado de niños y niñas mapuche hasta los cinco años de edad.

Ambas etapas se desarrollaron en dos regiones: la Región Metropolitana y la Región de la Araucanía. Las regiones fueron elegidas por tratarse de aquellas con mayor población mapuche del país, y por presentar movimientos de migración rural–urbana que son de interés para el análisis de las pautas de cuidado y crianza de niños y niñas mapuche.

En total, en ambas regiones durante la primera etapa, se realizaron 24 entrevistas en profundidad a personas consideradas como informantes clave en el tema de crianza mapuche: ocho a personas mapuche validadas en sus respectivas comunidades en los temas de crianza infantil, ocho a personas con experiencia en trabajo de salud con niños/as mapuche, y ocho a personas con experiencia en educación con niños/as mapuche. La selección de las personas clave entrevistadas se realizó según su experticia en los temas de interés para el estudio. Se entrevistó a personas mapuche y no mapuche que pudieran compartir su conocimiento tanto a nivel teórico como práctico en los temas de gestación, nacimiento, cuidad infantil y su visión acerca de las relaciones de negociación, resistencia y aceptación entre los sistemas oficiales de salud y educación, y los tradicionales mapuche.

En la segunda etapa, se realizaron un total de 32 entrevistas en profundidad en hogares mapuche, a miembros de la red de cuidados de los niños y niñas: se escogieron 8 hogares mapuche en cada región, en cada uno de los cuales se entrevistó a dos personas pertenecientes a sus redes de cuidado.

Con respecto a las entrevistas en hogares mapuche, los casos se seleccionaron a partir de una muestra intencionada de carácter estructural donde se privilegiaron las variables lugar de residencia y ciclo de vida de la pareja en función de la edad de los niños/as para la selección de los entrevistados/as. De esta manera, y de acuerdo a la información secundaria y a los antecedentes teóricos fue posible lograr la incorporación de los casos que nos permitieran lograr una mayor amplitud en las formas de construcción de sentidos asociados a la gestación y la crianza de acuerdo a los objetivos.

Lugar de residencia: establece una distinción entre rural y urbano, debido a que se considera que establecen acceso a recursos, bienes y servicios de manera diferencial, que resultan claves en el desarrollo de prácticas materiales y simbólicas en contextos de relaciones interculturales. En la Región Metropolitana se optó por seleccionar casos con residencia urbana, y en la región de la Araucanía se privilegiaron los casos rurales.

Ciclo de vida de la familia: se considera que el ciclo de vida de las unidades familiares es relevante porque permite apreciar los procesos de construcción y legitimación de las prácticas materiales y simbólicas sobre los procesos de gestación y crianza de los niños y niñas, así como procesos de vinculación con los agentes estatales (salud y educación) que tiene una directa relación con los anteriores. Este criterio nos permitió también considerar familias con hijos/as de distintas

edades, con distinto número de hijos/as y, en distintas etapas de creación y consolidación de redes de apoyo respecto del cuidado infantil.

Análisis de los datos

Para el análisis de los datos se utilizó el enfoque de la teoría fundada (grounded theory) originalmente desarrollada por Glaser y Strauss, en la cual a partir de un acercamiento íntimo al área de investigación se desarrolla un análisis teórico. Si bien la teoría es escrita por el equipo de investigación, asimismo nace o se descubre mediante ciertos pasos de interrogación de los datos. La teoría fundada se basa en un procedimiento de análisis del material ofrecido por la recogida de datos. Más que un método o técnica específica es un estilo de investigación que incluye herramientas distintivas como el muestreo teórico y las comparaciones constantes; se basa en la premisa de que hacer teoría es un proceso esencial para la comprensión de cualquier fenómeno social. Y ese proceso de construcción de teoría se levanta revisando, rediseñando y reintegrando constantemente las nociones emergidas con la interrogación de los datos (Jones, Manzelli y Pecheny, 2004).

El muestreo teórico consiste en la recolección de datos con el propósito de producir teoría. Los investigadores desarrollan un proceso de recolección que se teje entre la codificación y nuevas decisiones de recolección según vaya surgiendo la teoría de los datos. La comparación constante es un procedimiento que consiste en la permanente iluminación de la teoría que se va construyendo con los datos que se van codificando. Su objetivo es producir teoría de una manera sistemática. Está diseñado para ser usado en conjunto con el muestreo teórico (Jones, Manzelli y Pecheny, 2004).

Procedimientos éticos

En cuanto a los procedimientos éticos, el equipo investigador se guió en el currículo de Family Health Internacional. Los principios éticos de cualquier estudio científico que involucre a seres humanos, compromete a los/as investigadores/as a diseñar y aplicar el estudio considerando los principios universales de la investigación científica: respeto por las personas, beneficencia y justicia. En ese contexto, se utilizó un documento de consentimiento informado, que aseguró que los/as participantes recibieran toda la información sobre los objetivos y procedimientos del estudio, asegurando su comprensión y participación voluntaria, y la confidencialidad de la información. Para respetar la confidencialidad, es que en el presente informe se utilizan seudónimos de los/as entrevistados/as.

Asimismo, el trabajo de campo se realizó respetando las Normas técnicas para el levantamiento de información en terreno de FOSIS. Para el caso de este estudio, esto implicó que cualquier nueva decisión vinculada al trabajo de campo se realizó consultando y en acuerdo con la contraparte institucional; la garantía de la participación voluntaria de los/as participantes en el estudio, poniendo a su disposición antecedentes básicos sobre identidad del ejecutor, materia central del estudio y otros aspectos de interés; la identificación de los/as investigadores/as ante las familias y la explicación clara de la razón de su visita y de la envergadura de la invitación que se formula. Asimismo, se garantizó a los/as participantes la absoluta confidencialidad de la información recogida, la devolución monetaria de cualquier gasto en que incurrieran por motivos del estudio, y el agradecimiento por su participación.

Resultados del estudio

3

El siguiente capítulo tiene por objetivo presentar los principales hallazgos del estudio. Comenzamos el capítulo sosteniendo que para comprender las significaciones, actitudes y prácticas de familias mapuche en relación a la crianza y cuidado infantil de los niños y niñas durante los primeros años de su ciclo de vida, es decir, desde la gestación hasta los cinco años de edad, nos parece necesario realizar un recorrido por los modos en que la cultura mapuche conceptualiza el inicio de la vida, la gestación de un nuevo ser, su nacimiento y posterior crianza. Para realizar dicho recorrido hemos recurrido en primer lugar a la bibliografía que existe respecto a este tema. Luego, nos basamos en la observación en terreno de la realidad mapuche de la Región de la Araucanía y de la Región Metropolitana, de la recolección de testimonios de familias mapuche de ambas regiones, y de las entrevistas a expertos/as —tanto mapuche como winkas— para construir el contexto actual en el que niños y niñas mapuche son criados/as, tomando en consideración las diferencias que se producen entre los contextos urbanos y rurales por un lado, y entre regiones, por otro.

Por insertarse los períodos de gestación, nacimiento y crianza de los niños y niñas en el reino de lo que concierne a los sistemas de salud–enfermedad de las culturas, es que se hace necesario explicar lo que se entiende por sistema médico. A lo largo del estudio, constantemente transitamos entre la cosmovisión mapuche, la popular y la biomédica para entender los procesos de salud–enfermedad. Por sistema médico entenderemos un conjunto organizado de creencias y acciones, de conocimientos científicos y habilidades de los miembros de un grupo perteneciente a una determinada cultura, relativas a la salud, la enfermedad y sus problemas asociados (Citarella, 2000: 44). La biomedicina es sólo un sistema médico entre muchos otros; proponemos considerarla como una etnomedicina fisiológicamente orientada[4], un sistema médico comparable con cualquier otro que, en nuestro país y en gran parte del mundo, se ha alzado como el modelo hegemónico de atención. El sistema médico occidental, en gran parte producto de una sola evolución histórica, es un sistema unitario, razonablemente coherente donde quiera que se encuentre. Por el contrario, los sistemas médicos tradicionales representan un gran número de trayectorias de desarrollo independientes, y comparten una característica importante: cuando los servicios médicos occidentales se introducen en su dominio, sus conceptos se ponen en tela de juicio y su existencia queda amenazada.

La categoría de sistema médico resulta de utilidad como instrumento de análisis, siempre que no se la encierre en una dimensión rígida que no permita dar cuenta del carácter altamente dinámico y evolutivo de las culturas tradicionales en sus relaciones de contacto con otros ámbitos de referencia cultural. Es importante para los fines del presente estudio considerar los usos que la población originaria hace de los distintos sistemas médicos, pues aunque pudiera pensarse que se encuentra en vías de asimilación progresiva por la cultura dominante, existe evidencia que señala la existencia de procesos que validan las consultas a especialistas de distintos sistemas de salud. La medicina indígena se ocupa de la etiología de la enfermedad y consecuentemente la terapéutica aborda las causas, habitualmente asociadas a factores que podríamos llamar psico–culturales, donde la estrategia de curación se basa en procesos relacionados con la eficacia simbólica del acto terapéutico. La medicina occidental, en cambio, se encamina al tratamiento de los efectos biológicos de esas causas primarias, y por lo tanto, puede ser útil en cuanto los alivia. Es por ello importante "mantener un universo cultural de referencia coherente para

(4) Etnomedicina alude tanto a objeto que investiga como a la especialidad que se encarga de investigarlo. En su primera acepción se identifica con la idea de un sistema médico. En su segundo sentido designa al campo disciplinario que estudia estos sistemas. Tradicionalmente englobaba exclusivamente los sistemas médicos indígenas, actualmente se la considera una especialidad de análisis de cualquier sistema incluida la biomedicina, también llamada etnomedicina fisiológicamente orientada (Comelles y Martínez, 1993: 83).

garantizar los éxitos terapéuticos de cualquier sistema médico" (Citarella, 2000: 518).

Planteado este marco de referencia, a continuación presentamos los principales hallazgos del estudio.

A) Inicio de la vida

A.1) El comienzo de un nuevo ser

Para comprender el universo que se despliega en el mundo mapuche para asumir la llegada de un nuevo ser, se hace necesario acercarnos a la cosmovisión propia de este pueblo en lo relativo a niños y niñas. Comenzaremos estableciendo que la cultura mapuche denomina **che** a la persona y **pichike che** a la persona pequeña. Tal como sostienen Quidel y Pichinao:

"*El concepto pichike che se utiliza para denominar a la persona pequeña, comprende el lapso de tiempo desde que ésta nace hasta que logra cierta autonomía sobre las cosas, aproximadamente entre un mes y los diez o doce años*" (*Quidel y Pichinao, 2002: 10*).

Al parecer, dentro de la cosmovisión mapuche no existe consenso respecto a la denominación que se le da al feto durante la etapa de gestación, ni del inicio de su condición de ser humano. Sin embargo, precisar estos aspectos puede ser de gran importancia en un contexto de legalización del aborto, o de consideración de la carga moral y psicológica que experimenta una mujer en situaciones de aborto terapéutico o espontáneo para efectos de establecer mecanismos de apoyo terapéutico.

Respecto a la humanidad del feto, existen muy pocos estudios sobre este tema. El estudio que aún se utiliza como referente en este tema es el realizado por María Inez Hilger (publicado en 1957): Vida de los niños araucanos y su trasfondo cultural. La autora plantea que algunos/as de sus entrevistados/as no habían reflexionado sobre este tema, pero una mujer razonó que el feto quizás podía ser humano desde antes de nacer:

"*porque si nace prematuramente, lo tratamos tal como tratamos a todos los bebés, y si nace muerto lo enterramos en el cementerio, tal como a las otras personas*" (*Hilger, 1957: 9*).

Uno de los elementos que determina la presencia de significaciones y concepciones culturales respecto de los fenómenos humanos es su expresión en el lenguaje. Desde esta perspectiva, no se observaron denominaciones particulares en la población mapuche para el desarrollo de las distintas etapas de la gestación (embrión, feto, bebé, etc.). Algunas mujeres consideraron **ser** aquello que tiene y expresa movimiento, y otras desde el momento en que la mujer toma conciencia de su estado de gestación independientemente de su correlato físico.

Lo que efectivamente llama la atención en el plano general de este estudio, y en todos los aspectos de la cultura mapuche enunciada, es la diferencia de concepciones entre los intelectuales mapuche y la población de base. Los primeros han realizado una interpretación profunda de los aspectos simbólicos, epistemológicos y ontológicos del ser mapuche en el cosmos; los segundos en cambio viven la cotidianidad de la cultura en su expresión material y simbólica inmediata. Esta dicotomía se expresa en la diferencia que se establece entre lo que puede denominarse ser para los intelectuales, por un lado, y para las madres de comunidades rurales o barrios urbanos, por otro. Esta distinción entre intelectuales mapuche y población de base respecto a las interpretaciones de la cultura mapuche va a repercutir en todos los ámbitos de la cultura, generando de este modo las diversas identidades que hemos enunciado anteriormente.

En este contexto, algunos/as entrevistados/as, señalaron que las madres establecen un estrecho vínculo afectivo con el feto desde la gestación, período en que comienza la socialización de los roles de niños y niñas en el marco de la cultura. En lo que respecta a las construcciones de género de niños y niñas, el presente estudio arrojó datos que muestran que la cultura mapuche, al igual que otras culturas, construye mandatos de género sobre el nuevo ser humano desde que éste se encuentra en el vientre de la madre. Así, la posición del feto simboliza, entre otras cosas, una serie de regulaciones de género de acuerdo a los roles que la cultura atribuye a lo femenino y masculino. De esta manera, las mujeres en gestación predicen el sexo de los/as niños/as a través de la observación de ciertos signos corporales y a estos signos les otorgan significados culturales específicos. Ahora bien, este conocimiento no pertenece exclusivamente al mundo mapuche, sino que se encuentra presente en la cultura popular chilena y se entremezcla con interpretaciones de género en las cuales se relaciona lo masculino a lo activo y lo femenino a lo pasivo. Relatos expresados en cantos mapuche reflejan también este fenómeno (Citarella et al., 2000).

Sobre la fertilidad, la bibliografía nos muestra que es un fenómeno altamente valorado por la familia mapuche. Las mujeres que no pueden tener hijos/as son consideradas enfermas y, por ende, realizan una serie de acciones terapéuticas tendientes a superar esta situación. Estas acciones involucran principalmente a la medicina mapuche, donde la persona recurre a un tratamiento con la machi o bien con la médica, quienes generalmente utilizan hierbas medicinales para dar solución al problema. Los tratamientos específicos que se utilizan son considerados conocimientos intraculturales de acceso exclusivo de los/as especialistas en salud mapuche. Sería interesante indagar en investigaciones futuras sobre posibles tratamientos preventivos presentes en el quehacer de la machi y de la médica, y si éstos tienen algún correlato con acciones preventivas biomédicas, tales como las que se realizan en torno al cáncer de mama, entre otras.

Ahora bien, la percepción de la fertilidad ha sufrido un cambio importante en los últimos años; si bien es cierto que la posibilidad de engendrar es aún altamente valorada, el número de hijos/as ideal en la población mapuche ha cambiado, acercándose bastante a los estándares de la población urbana chilena. Cabe preguntarse si este cambio está relacionado con las campañas que el Estado ha impulsado en relación al control de la natalidad y, de ser así, el impacto que éstas han tenido entre la población mapuche.

El número de hijos/as apropiado para una familia está condicionado a la tenencia de la tierra, y a la condición socioeconómica que le permita un buen cuidado y crianza de niños/as. La idea de "más hijos mejor desarrollo y trabajo", a "menos hijos mejor futuro para los mismos" ha sido un cambio sostenido y radical para los habitantes mapuche de comunidades. Vidal (1998) señala que el establecimiento de las reducciones rompe con la posibilidad de extender el patrimonio de la familia a través de la creación de alianzas locales entre matrimonios, situación en la cual el mayor número de hijos/as incrementaba el patrimonio de la comunidad. Ello es muy diferente en la actualidad con el asentamiento de la población en zonas rurales en situación de disminución de su territorio y migración hacia centros urbanos. Tradicionalmente, y ligado a lo anterior, al parecer existía una expectativa respecto a tener mayor cantidad de hijos hombres, sobre todo por el tema del trabajo de la tierra. En la actualidad, dados los altos índices de migración hacia las zonas urbanas y por la disminución en la posesión de tierras, pareciera que estas expectativas han disminuido.

Respecto a la planificación familiar, la bibliografía sostiene que la mujer mapuche tradicionalmente usaba hierbas recomendadas por mujeres mayores de la familia

y la machi. Oyarce (1988) plantea que las mujeres conocían mucho sobre estos temas en tiempos pasados, cuando los saberes sobre cómo prevenir los embarazos eran patrimonio de las machis, pero con el tiempo este saber se fue perdiendo. Asimismo, la autora hace mención al hecho que en la actualidad, cuando las mujeres acuden a la posta, se les colocan dispositivo intrauterinos (DIU) para prevenir los embarazos, pero dicha tecnología al parecer no tiene la aceptación general de las mujeres mapuche, ya que no forma parte de los recursos utilizados tradicionalmente por este pueblo. Además, las expertas mapuche entrevistadas en el marco del presente estudio señalan que entre las mujeres mapuche existe la creencia que el uso de DIU corta la leche materna, lo cual es perjudicial para el desarrollo de sus hijos/as. Este tema es clave ya que nos sitúa en el campo de la reproducción no sólo biológica, sino también cultural del pueblo mapuche. Así, se hace necesario conocer más en profundidad los temas relacionados con la reproducción y el control de la natalidad.

Relatos y estudios del año 2006, en población mapuche y no mapuche, mencionan que no es específicamente el método, desde el punto de vista de la tecnología, el elemento de rechazo en el proceso de planificación familiar, sino más bien la capacidad de autodeterminación de lo que es y no es apropiado para la mujer en el conjunto de posibilidades a las que se ve expuesta. Es decir, no es exclusivamente la disonancia cultural con la tecnología, sino la falta de información y consentimiento (Valdés, 2006). Esto nos lleva a reflexionar en términos de pertinencia cultural sobre las maneras en que se han introducido dentro de la cultura mapuche las campañas del Estado en torno a la planificación familiar.

Otro tema interesante de analizar se relaciona con la edad para iniciar la maternidad en el mundo mapuche. Al parecer, de acuerdo a los datos proporcionados por los/as entrevistados/as, la edad socialmente valorada para iniciar la maternidad es alrededor de los veinte años en las mujeres. Una mujer de aproximadamente 25 años, incluso en la actualidad, es considerada ya mayor para tener hijos/as. Esto no impide que los tenga a esa edad, pero se valora la maternidad más joven.

A.2) Cuidados durante la gestación

Históricamente la mujer gestante ha recibido numerosos cuidados en el mundo mapuche y también ha estado expuesta a una serie de restricciones cuando se encuentra en estado de gravidez. Como sostienen Alarcón y Nahuelcheo (2006) en su trabajo Creencias sobre el embarazo, parto y puerperio en la mujer mapuche: conversaciones privadas, en el cual se relata la experiencia de mujeres mapuche de la Región de la Araucanía en la actualidad respecto a la temática reproductiva, un conjunto de normas sociales y culturales definen lo que es y no es permitido para la embarazada y puérpera. Entre estas normas destacan rigurosas pautas de alimentación, prohibición de participar en ciertos eventos sociales, y prevenir el encuentro con espíritus o seres de la cultura mapuche que puedan dañar a la embarazada o al feto. De acuerdo a las autoras, el modelo de cuidado de salud reproductiva del mundo mapuche combina elementos físicos, medioamientales y espirituales, que obedecen tanto a los paradigmas de la medicina popular como de la medicina mapuche.

Ahora bien, en las últimas décadas la concepción en torno al embarazo en el mundo mapuche ha sufrido modificaciones, principalmente dada la alta influencia de la medicina alópata occidental entre la población mapuche, tanto en los sectores urbanos como rurales. Estos cambios se producen en la cosmovisión de las personas y también en el sistema médico mapuche, el cual, en la actualidad, se

mantiene en una posición de subordinación respecto a la medicina hegemónica occidental. Como sostienen Quidel y Pichinao:

"Se reconoce una influencia decisiva de la sociedad dominante en cuanto a las concepciones de cuidado y atención durante el embarazo que actualmente son asumidas por las familias mapuches jóvenes, producto entre otras cosas de la acción y promoción del sistema médico occidental" (Quidel y Pichinao, 2002: 21).

De esta manera, las familias mapuche, particularmente la mujer gestante, han incorporado las prescripciones médicas (vitaminas y minerales, entre otras) que les proporcionan los consultorios. Paralelo a esto, coexisten especificidades propias del mundo mapuche respecto al embarazo y los cuidados de éste. Como sostienen Alarcón y Nahuelcheo (2006):

"Durante este período (embarazo) la mujer mantiene su ritmo de trabajo habitual, el que sólo disminuye en esfuerzo al acercarse la fecha del parto, ello tanto por razones propias de su condición física, como para evitar un parto complicado. Factores económicos están además presentes en esta apreciación, ya que la mujer es parte fundamental de la fuerza laboral y productiva de la familia campesina" (Alarcón y Nahuelcheo, 2006).

Los testimonios recogidos de familias mapuche y de informantes clave en el marco del estudio arrojaron interesantes datos sobre el cuidado de las mujeres embarazadas en el mundo mapuche actual. Dentro de estos cuidados destaca el importante papel que aún juega la familia en relación al apoyo que le prestan a la mujer gestante; en especial se valora el rol de la pareja o marido. En el discurso, aparece como un ideal el que el hombre se ocupe que la mujer no realice trabajos que requieran fuerza física, y que él se haga cargo de apoyar en las tareas del hogar, especialmente si la mujer siente molestias. Esta idea se encontró presente tanto en los contextos rurales como urbanos.

Por otra parte, a pesar de que el ideal es que la mujer no realice trabajos pesados, ocurre que por los contextos de pobreza, especialmente en los sectores rurales, muchas mujeres deben continuar realizando duras tareas físicas. Tal como sostiene una entrevistada:

"Tenía como ocho meses de embarazo, y andaba con los baldes al hombro y lavando con escobilla, tenía que lavar harta ropa porque tenía mis otros dos chiquititos igual, todo eso es forzado, y nunca tuve como relajo, siempre pendiente de todo, no descansaba ningún rato hasta que llegaba la noche y ahí descansaba, ya al otro día a las seis de la mañana a tener que levantarse para hacer todo" (informante clave, región de la Araucanía).

Así, la mujer mapuche campesina, a pesar que se dice que no debería continuar con actividades físicas de mucho esfuerzo, por lo general continúa con su trabajo en forma habitual. Si bien el desempeño de tareas hasta fechas próximas al parto no es un elemento nuevo en el mundo mapuche, sí lo es la sobrecarga de trabajo físico al que muchas mujeres mapuche se ven expuestas por las malas condiciones laborales en que se encuentran, tanto en las zonas rurales como urbanas.

Continuando con el tema del apoyo a la mujer embarazada, de acuerdo a las entrevistas realizadas, otra figura importante durante el perdido de gestación es la madre de la gestante. Ella es quien estimula a su hija a realizar ciertas tareas y a restringirse respecto a otras. Esto nos abre el tema de la importancia de las figuras femeninas durante el embarazo y el parto y, posteriormente en la crianza, y la interrogante sobre el rol de la mujer mapuche en la actualidad, y las diferencias que se presentan en los contextos rurales y en los urbanos. Ahora bien, es necesario destacar que de acuerdo a las entrevistas realizadas, si bien las mujeres juegan

un rol central en el apoyo a las embarazadas, pareciera que la familia completa la ayuda y apoya, incluidos los/as niños/as mayores de cada familia.

"La mujer como mujer embarazada tiene el apoyo de su mamá, más que del esposo, y de otros hijos que tengan igual" (informante clave, región de la Araucanía).

Así, podemos apreciar la importancia de las figuras femeninas en el cuidado de las mujeres embarazadas en el mundo mapuche. De hecho, hasta hoy, en la región de la Araucanía el embarazo es, definitivamente, un **asunto de mujeres**, una subcultura de género y de cuidado que se traspasa a través de generaciones por vía matrilineal. Incluso en tiempos de partos domiciliarios era la mujer y sus amigas, suegra, madre o pariente femenino la que organizaba el evento social del nacimiento de un/a niño/a mapuche en la comunidad. Hoy, en cambio, con el advenimiento del parto hospitalario (al cual nos referiremos en profundidad más adelante), es el marido quien lleva a la mujer al hospital y espera en la antesala del parto el nacimiento de su hijo/a. Las amigas y parientes femeninos han perdido el rol cultural de antaño en el proceso específico de acompañamiento al parto.

Los testimonios también revelaron otras formas de cuidados propios de la cultura mapuche en relación a las mujeres gestantes. Por ejemplo, como sostiene una matrona de la región de la Araucanía, las mujeres mapuche se cuidan de algunas trasgresiones que pueden tener efectos negativos sobre el/la niño/a una vez que éste nazca. Muchos de estos tabúes están relacionados con creencias tradicionales del mundo mapuche ligadas al contacto con la naturaleza. Las prohibiciones en este ámbito tienen como fin cuidar tanto a la madre como al niño/a que nacerá y, de acuerdo a la información entregada por una **püñeñelchefe** (partera mapuche) de la Región Metropolitana, todas las prescripciones y tabúes para las mujeres gestantes mapuche son muy rigurosas, y se siguen más fielmente en los casos en que las familias son apegadas a los patrones culturales tradicionales. Por ejemplo, en territorios rurales es común que las mujeres gestantes eviten encuentros con espíritus de la naturaleza ya que éstos pueden causarle mal. En los contextos urbanos, en cambio, la embarazada tiene la opción de recrear los elementos de la cultura originaria en un espacio distinto al tradicional, por lo tanto, pareciera que los cuidados de la gestante están más cerca de la cosmovisión de la mujer chilena popular. Sin embargo, se hace necesario continuar indagando en este aspecto.

Ahora bien, tanto en los contextos urbanos como rurales fue posible encontrar una serie de cuidados referidos a la salud de la mujer embarazada, basados principalmente en el autocuidado de las personas, por ejemplo, cuidar la temperatura del cuerpo, la que no debe sufrir grandes cambios, no exponerse al frío, etc. De esta manera, podemos apreciar que la teoría de los cuatro humores o causalidad naturalística del proceso de salud enfermedad está muy presente en los relatos de las mujeres mapuche urbanas y rurales (la dicotomía entre frío y calor entre éstas). La enfermedad o síndrome cultural denominado sobreparto, del cual volveremos a hablar más adelante, es un ejemplo de este fenómeno.

"Entonces tiene que ir bien tapada como le digo, bien abrigada la persona, se cuida mucho" (informante clave, región Metropolitana).

"Tiene que cuidarse ella nada más, de no andar al frío, de no comer cosas frías porque si ella come eso frío la guagüita se tira a correr, lo único que no pase frío, que esté bien, que se cuide no más. No desabrigarse" (sabia mapuche, región de la Araucanía).

Otro de los elementos de autocuidado se relaciona con la alimentación de la mujer embarazada, la cual debe ser balanceada y nutritiva, ya que esto se considera

clave para una buena gestación. Así, la alimentación está sujeta a una serie de reglas relacionadas también con la teoría del frío y el calor, y con el consumo de alimentos que dan fortaleza a la mujer y a su bebé. Entre estas reglas destacan la promoción del consumo de alimentos naturales como los derivados del trigo, frutas, verduras, aves de campo, etc., y con la prohibición de consumo de ciertos tipos de alimentos, entre ellos fruta verde, alimentos considerados pesados que afectarían el normal desarrollo del niño/a en gestación:

"Manzanas verdes, o sea, todas las cosas verdes no pueden comer; tomar cosas gaseosas, ensaladas, porque hay ensaladas que no se pueden servir porque le afecta a las guagüitas después; y legumbres. Así le privan el ají, uno no se come ajicito porque esos son picantes, eso le hacen mal a la guagua…que decían que no comiera así cuestiones para debilitarse, que tuviera aceite, con grasa pero no mucho" (Manque, 55, región de la Araucanía, rural)[5].

(5) En las citas extraídas de entrevistas, se detalla entre paréntesis el seudónimo asignado al/la entrevistado/a, su edad y región de residencia).

Sobre la leche materna, al parecer existen hierbas medicinales que ayudan a la producción de una leche de mejor calidad y la idea que el consumo de harina tostada favorece la producción y la calidad de ésta, lo cual también es posible encontrar en la tradición popular chilena.

A.3) El Aborto en el mundo mapuche

Respecto al tema del aborto en el mundo mapuche existe escasa literatura científica y etnográfica. Uno de los pocos estudios conocidos data del año 1972, fue realizado en la provincia de Cautín, región de la Araucanía, y se basó en una muestra de 1200 mujeres mapuche (Monreal, 1972). De acuerdo a los resultados de este estudio, las interrupciones del embarazo entre las mujeres mapuche eran casi en su totalidad involuntarias. Los abortos provocados constituían un número muy pequeño y eran realizados principalmente con hierbas medicinales abortivas. Según el estudio, las razones asociadas al aborto provocado eran el ser madre soltera, evitar el enojo de la familia, o ser muy joven. El estudio también señala que el riesgo de aborto provocado era mayor entre las mujeres mapuche que abandonaban la comunidad y se trasladaban a centros urbanos.

De acuerdo a los datos recogidos en el marco del presente estudio, pareciera que al igual que en el resto de la población chilena, el aborto espontáneo aparece en el mundo mapuche como una experiencia de gran sufrimiento para las mujeres, siendo el sentimiento general de enorme dolor frente a la pérdida. Las entrevistadas que han experimentado esta situación relatan que el/a hijo/a está presente aún en su imaginario de vida y su corporalidad, porque lo continúan sintiendo en el vientre, en el proceso biológico de la lactancia frustrada, toda vez que prosigue el funcionamiento glandular mamario, y con todo ello el proceso de duelo se torna más complejo.

"Después si uno tiene un aborto uno siente su guagua, siente su guagua porque no es gracia perder una guagua" (Quinturay, 32, región de la Araucanía rural).

De acuerdo al testimonio de las entrevistadas, las causas asociadas al aborto espontáneo son en su mayoría accidentes y falta de cuidado, como por ejemplo, el excesivo esfuerzo físico, golpes, deseos no saciados por ciertos alimentos, y exceso de frío.

"Yo picando leña tuve un aborto de cinco meses, por eso yo digo uno cuando forcejea una mujer cuando esta así no, es pa perder el hijo" (Leflay, 56, región de la Araucanía rural).

En el texto **Mujeres Mapuches, el Saber Tradicional en la Curación de Enfermedades Comunes**, Montecino y Conejeros (1985) recogen relatos de mujeres donde se explica la causa de distintas dolencias y su tratamiento. El testimonio

de la señora Rosa Chihuaihuén describe las causas por las que se produce el aborto espontáneo: "se produce cuando la mujer está pensando mucho, le viene de perder el hijo, cuando está pasando un mal rato en la casa, pelea con el marido, ahí le viene eso". Sostiene que éste se reconoce cuando "la mujer tiene dolores de guata y pierde sangre cuando espera al hijo" (Ibid.: 49).

Datos sobre hierbas abortivas y otras estrategias y prácticas asociadas al aborto no se encontraron en el marco del presente estudio. A pesar del silencio de la mayoría de las entrevistadas en torno a este tema, algunas de ellas señalaron que dichos saberes se socializan y desarrollan en el espacio denominado **intracultura**. Como investigadoras externas a la cultura mapuche, no nos fue posible tener acceso a dicha información. A pesar de no acceder a la información relativa a prácticas abortivas específicas, queda claro que el uso de hierbas medicinales para temas relacionados con la sexualidad femenina continúa siendo un recurso vigente para las mujeres. Ejemplo es el texto **Medicinas y Culturas en la Araucanía**, donde se sostiene que las flores del chilko son utilizadas como abortivo (Citarella, 2000: 296). Estos saberes son, principalmente, patrimonio de las mujeres adultas, y de aquellas consideradas sabias. Cabe mencionar que la mayoría de los/as entrevistados/as constató una pérdida paulatina de este conocimiento por parte de las generaciones más jóvenes. Sería interesante más adelante poder profundizar en estos temas y en el tipo de conocimiento que las mujeres jóvenes están construyendo sobre los ámbitos ligados a la sexualidad.

Resulta interesante rescatar nuevamente el relato de la señora Rosa Chihuaihuén, donde sostiene que cuando se presentan síntomas de aborto espontáneo —conocido como **kimñepeyum kutran ankanentui ni peñen**— se prepara una infusión con la raíz de la hierba fui fui (información que se confirma en Citarella 2000: 298) y hojas de la hierba siete vena. La preparación del cocimiento se hace machacando la raíz del fui fui, luego uniéndolo con siete vena y "se hace hervir un ratito en una taza de agua". De acuerdo al relato, el tratamiento se realiza tomando "una taza tibia cuando se sienta enferma, se repite si es necesario. Es mejor acostarse por uno o dos días y no trabajar" (Montecino y Conejeros, 1985: 49).

A.4) Parto y nacimiento

Con respecto al tema del parto en el mundo mapuche, en el transcurso de las últimas décadas éste ha sufrido, al igual que muchas otras dimensiones de esta cultura, grandes modificaciones, vinculadas principalmente a la introducción del modelo biomédico en este ámbito. Tradicionalmente, el parto o **koñin** sucedía en la casa de la mujer, instancia en la que participaba toda su familia y donde era ayudada por una **püñeñelchefe**, especialista a quien le correspondía atender a la mujer desde la gestación hasta el momento del parto (Quidel y Pichinao, 2002). Otra figura que históricamente ha estado presente en el parto mapuche ha sido la partera[6]. En la actualidad, tanto la figura de la **püñeñelchefe** como la de la partera se han modificado, asumiendo estos roles agentes de la biomedicina tales como la matrona y el médico gineco–obstetra.

El fuerte impacto que ha tenido la biomedicina en la cultura mapuche es ya parte de la vida cotidiana de las familias, tanto de la Región Metropolitana como de la Región de la Araucanía. En esta última, existe una extensa red de consultorios y centros rurales primarios del país. Este sistema de atención se materializa a través de programas de carácter nacional cuya meta es proteger y mejorar la salud de toda la población. Dado el crecimiento de la red de atención primaria y la focalización de acciones hacia la salud materno–infantil, este sistema se ha convertido en la principal puerta de entrada de la población mapuche hacia

(6) Respecto a este tema, en el texto de Citarella (2000) se señala que las parteras corresponden a una especialidad de la medicina mapuche post hispánica, pues anterior a este período las mujeres eran atendidas por otras mujeres de la familia. Tal como mencionábamos anteriormente, en el mundo mapuche la partera recibe la denominación de püñeñelchefe o koñituchefe.

el modelo alopático de salud. De esta manera, la institución sanitaria con sus agentes, prácticas y conceptos, se ha instalado como un recurso importante, y a la vez hegemónico, en el proceso de búsqueda de soluciones terapéuticas de la población mapuche rural.

Se observa que la población mapuche rural reconoce la capacidad técnica que la medicina alopática ha instalado en la zona, pero presenta reparos en torno a la calidad humana de la atención de salud. Junto con esto también es necesario considerar las políticas de salud intercultural que se vienen implementando en el país desde las últimas décadas, lo cual ha reforzado el diálogo entre la población mapuche y el sistema de salud estatal[7]. Estas iniciativas y experiencias apuntan a la necesidad de reconocer a los pueblos originarios en sus especificidades culturales, entendiendo que cuentan con tradiciones médicas diferentes a la alópata occidental (Citarella, 2000). Ahora bien, la interculturalidad en salud actúa desde y a través de los espacios biomédicos, y es en ellos donde se incorporan elementos de otras tradiciones terapéuticas. Así, por ejemplo, el parto domiciliario es un fenómeno casi inexistente en las comunidades mapuche de la Región de la Araucanía; ya prácticamente ninguna mujer campesina concibe el parto en su hogar y sin asistencia profesional. Asimismo, las altas tasas de adhesión a los controles de niño/a sano/a y al sistema de vacunación demuestran la disposición de las familias mapuche a sumarse a las acciones del Estado. Tal como sostiene una entrevistada:

"Ella (la suegra) atendía muchos partos antes, pero conmigo no lo pudo hacer porque no sé, porque sería por cuidar que no me pasara algo o no le pasara algo a la guagua seguramente más que nada, así que yo prefiero en el hospital porque como dicen que hay especialistas, bueno yo creo en eso también" (Quinturay, 32, región de la Araucanía rural).

Ahora bien, la aceptación de las técnicas y procedimientos de la medicina alopática no implica el abandono de las prácticas y creencias de la cultura mapuche en relación al cuidado y protección de la salud de sus miembros. De hecho, de manera casi invisible para la cultura oficial, las parteras continúan teniendo una función importante durante la etapa de gestación de la mujer mapuche; ellas son consultadas por su sabiduría en hierbas medicinales y maniobras obstétricas. Las mujeres dan cuenta a su vez que las prácticas culturales respecto a la gestación son realidades intraculturales, por lo cual silencian su participación en ciertos procedimientos frente a los agentes de la medicina oficial. Muchas entrevistadas reconocen en esto una situación de conflicto cultural, la cual se ha demostrado que existe cuando los marcos epistemológicos entre una cultura y otra difieren sustancialmente en contenido y práctica. Por lo tanto, la participación de la partera mapuche en los casos de, por ejemplo, embarazos distócicos, constituye una práctica clandestina. Tal como sostiene una entrevistada:

"Hoy día lo que nos pasa es que mucha gente sabe que todavía hay parteras, no tantas como antes pero hay, pero la gente a veces tiene miedo porque como las han perseguido" (Quinturay, 20, región de la Araucanía rural).

Otro tema que ha sufrido modificaciones es el destino de la placenta. De acuerdo a la tradición mapuche, tras el alumbramiento, la placenta debe recibir un trato especial ya que el destino de ésta tiene gran importancia y repercusión en la vida del niño o niña. De acuerdo a la bibliografía consultada, ésta permite ver el futuro de la persona (Quidel y Pichinao, 2002). El sistema biomédico generalmente no respeta el valor que encierra para las familias mapuche el destino de la placenta, lo que hace que en la actualidad la mayoría de éstas deba dejar pasar esta tradición propia de su pueblo y deba adecuarse a las prácticas de la biomedicina. Como sostiene una matrona de la Región de la Araucanía:

(7) En Chile, en cuanto a la salud de los pueblos originarios, y con el fin de aportar a la generación de servicios de salud más accesibles y que respondan mejor a las necesidades de la población indígena, se creó en 1996 el Programa de Salud y Pueblos Indígenas, como una instancia del Ministerio de Salud. El propósito de este Programa es promover un proceso de trabajo coordinado a nivel nacional, regional y local entre las instituciones de salud, las organizaciones indígenas, otros sectores y centros académicos, contribuyendo así a la organización y previsión de servicios de salud interculturales (www.minsal.cl). Además del Programa de Salud y Pueblos Indígenas del MINSAL, en el año 2002 se dio inicio al Programa Orígenes, cuya misión es la de contribuir a generar condiciones para el surgimiento de nuevas formas de relación y prácticas en la sociedad, que contribuyen a elevar y mejorar la condiciones de vida de los pueblos originarios, con respeto y fortalecimiento de su identidad cultural, con el fin de alcanzar un país más integrado. La ejecución de este Programa es de responsabilidad del Ministerio de Planificación y Cooperación a través de su Secretaría Ejecutiva, y cuenta con la participación de otros organismos públicos (co–ejecutores): Ministerio de Educación, Ministerio de salud, INDAP, CONAF y CONADI, los que firmaron convenios de participación. Además, están dentro del funcionamiento del programa: Gobiernos regionales, gobernaciones y municipalidades. A través del Ministerio de Salud se contempla el trabajo del Programa Orígenes para optimizar la situación de salud de la población indígena, mediante la eliminación de barreras culturales y el mejoramiento del acceso a los servicios públicos de salud (www.origenes.cl).

"Ya se han perdido (las costumbres), antes cuando había parto domiciliario, se tenían que enterrar en el fogón la placenta y el cordón umbilical, ya no ya, hay gente si yo he sabido de casos que han pedido su placenta, que han ido a enterrarla" (informante clave, región de la Araucanía R).

Así también, a través de las entrevistas fue posible constatar que en la actualidad existe desconfianza y temor de los usos que se les dan a la placenta en los hospitales:

"Por ejemplo ahora están pidiendo la placenta para que la entreguen porque los médicos sacan provecho de eso. Ahora los mapuche están pidiendo su placenta, no tienen por qué dejarla, porque es parte de la guagua. Eso tiene que quedar donde debe quedar, no al tarro de la basura tampoco... Con la placenta vienen por ejemplo, la placenta y eso lo hacen, lo hacen ellos, lo secan, lo muelen, lo procesan, y eso mismo toman pastillas las mujeres pa' tener leche po'. Hartas cosas" (informante clave, Lawentuchefe, región Metropolitana).

De esta manera, si bien los episodios que suceden durante el parto, principalmente los biológicos, son iguales a los que suceden en la cultura occidental, éstos son significados por la cultura mapuche de manera particular. Así, por ejemplo, el primer llanto del bebé es entendido en la cosmovisión mapuche como el primer saludo que dicho ser humano realiza a la tierra:

"El llanto de la guagua es el saludo de la tierra. Directo de la tierra que nació la guagua" (María, 70, región Metropolitana).

El puerperio, por su parte, es una etapa que en el mundo mapuche se desarrolla en el espacio de la familia y la comunidad. Muchos de los cuidados tradicionales de la etapa del puerperio han sufrido también grandes modificaciones, asimilándose en la actualidad más a la medicina popular chilena que a la mapuche tradicional, incorporando asimismo importantes elementos del sistema biomédico occidental (Alarcón y Nahuelcheo, 2006).

El sobreparto es una enfermedad que está muy presente dentro del imaginario mapuche y se presenta frecuentemente durante el puerperio, aunque también puede ocurrir durante la menstruación y el parto. De acuerdo a Citarella (2000) el sobreparto es una de las enfermedades que pertenecen a la medicina popular mapuche, ya que es producto de la mezcla entre elementos culturales propios de la medicina indígenas prehispánica y otros ajenos pertenecientes a la cultura hispano–europea.

La etiología del sobreparto es doble: por un lado, su aparición esta relacionada con la exposición prolongada de la mujer a temperaturas frías y, por otro, ocasionada por esfuerzo físico excesivo. El sobreparto causado por el enfriamiento se denomina **püra mollfüñ** (**püra**: subida; **mollfüñ**: sangre) y literalmente significa subida de la sangre. *"Esta enfermedad es característica de mujeres que toman frío durante la menstruación, parto o puerperio; la sangre producto del frío se congela y sube al estómago formando una pelota como si fuera una criatura. Se manifiesta con dolor de cabeza y vientre y puede complicarse llegando a producir trastornos mentales"* (Ibid.: 138). Su tratamiento es en base a infusiones y masajes con raíz de fuy fuy y raíz de pelahuén, y cataplasmas con raíz y flor de chilco. Estas hierbas ayudan a bajar la sangre del cuerpo (Ibid.: 148).

El sobreparto producido por esfuerzo físico excesivo se conoce como **koñiwe kutran** (**koñi**: hijo; **we**: lugar), es decir, la enfermedad que afecta al lugar donde está el hijo/a, la caída de la matriz. *"Esta enfermedad afecta a mujeres que durante la menstruación, el parto o el puerperio en estado de embarazo o post–parto hacen fuerza extrema, con lo cual se les cae o desvía la matriz"* (Ibid.: 139). Su tratamiento se reali-

za mediante friegas de raíz de chillün, infusiones de raíz de vochif vochif, de raíz de calle calle, e infusión, friegas y cataplasmas de fuy fuy (Ibid.: 150). Montecino y Conejeros (1985), por su parte, rescatan la voz de mujeres mapuche, quienes plantean que esta enfermedad se produce "*cuando uno se enfría mucho, le duele, se encoge el koñiwe*" (término que de acuerdo a este texto designa órganos sexuales internos femeninos). "*El koñiwe cuando bota la sangre se va achicando*" (Ibid.:50). En este mismo texto las mujeres sostienen que esta enfermedad se reconoce porque "*duele el koñiwe, se pone dura la guata*" y el tratamiento que se utiliza en es base a las hierbas palpal y canelo. Estas hierbas se utilizan en infusiones y también para masajes. Para las infusiones, "*se ponen las hojas de palpal en una taza y se le deja caer agua hirviendo*" (Ibid.). Para los masajes, "*se calientan las ramas de canelo y se soba la guata para que no se acumule la sangre, para que suelte. Eso se lo hace uno la persona que la ayudó en el parto*" (Ibid). El tratamiento consiste en "*tomar una taza del remedio, tibiecito, después de nacer el hijo, para que bota la sangre*" (Ibid.). Los relatos de sobreparto estuvieron más presentes en los/as entrevistados/as de la Región de la Araucanía que en la Región Metropolitana.

Otro elemento que destaca en la tradición mapuche en torno al postparto es la cuarentena en la mujer. Durante este período la mujer no debe lavarse el pelo, los oídos ni los ojos, además de evitar el viento. Se plantea cuarentena también para efectos de las relaciones sexuales:

"*Yo me cuidé, puede ser hasta treinta, como en treinta días por ahí, tendría que cuidarse ojalá los cuarenta. Porque aparte de que queda todo adolorida, como que tiene miedo yo pienso, como queda ese vacío, yo no quería nada de eso, porque el hecho de haber sufrido tanto con las guaguas, y ellas que no sufrieron nada, yo como que le tomé cierto rechazo, pasan uno dos meses hasta tres meses ahí recién*" *(informante clave, región de la Araucanía)*.

I. Territorio y participantes durante el parto

Resulta de interés para los efectos del presente estudio analizar el lugar donde ocurre el parto; a dicho espacio lo denominaremos territorio, y comprende tanto la dimensión física como simbólica del evento. En este sentido, el lugar donde físico en donde se considera que un evento debe suceder nos habla del paradigma en el que se inserta, y de la naturaleza de quienes están autorizados/as a participar. Como planteamos anteriormente, la cultura mapuche transita entre distintos sistemas médicos: en el sistema biomédico el parto se saca del territorio comunitario para instalarse en espacios médicos donde las mujeres parturientas quedan aisladas de sus redes tradicionales de apoyo, y donde no se les permite adscribir a las pautas tradicionales que se utilizaban durante el proceso.

El parto en el sistema médico mapuche tradicional —así como en la cultura chilena en general hasta antes de la llegada de las prácticas biomédicas— es concebido como un evento normal dentro de la vida de la comunidad, y no se justifica su medicalización ni su traslado a territorios extra–comunitarios. Antes de la expansión de la atención hospitalaria del parto, éstos ocurrían en los hogares y dentro del territorio cotidiano de actividades de la familia:

"*Nacía abajo al lado de la cama no más. Sí, me ponía un lazo aquí arriba, (colgando del techo de la ruca) con ese lazo se sujetaba la persona, para que no se vaya a caer, así somos por allá por el campo, porque allá no había doctor*" *(sabia mapuche, región de la Araucanía)*.

El territorio hospitalario rompe con la concepción mapuche que entiende tanto la gestación como el parto como procesos normales y sanos; la "hospitalización" del parto se considera innecesaria y violenta muchas de las costumbres tradicionales:

"*A uno lo hospitalizan una semana antes, cuando ya se va a mejorar pero siempre la*

hospitalizan una semana antes donde a usted la tienen acostada, con comida, con sopas lo más dietético posible porque le dan una sopa así simple, con un poquito de sal. Y un cuidado único que tienen como si un embarazo fuera una enfermedad. Pero un embarazo no es una enfermedad, es algo natural de una mujer" (facilitadora intercultural, región Metropolitana).

"Para qué en el hospital, si en la casa es igual si uno quiere cuidarse se cuida, si se quiere andar a pie, anda, pero no puede salir afuera, pero pudiendo caminar uno sale no más" (sabia mapuche, región de la Araucanía).

Por otra parte, la medicalización en territorio hospitalario rompe con la significación como evento social comunitario del nacimiento, donde se potencian y rearticulan vínculos sociales en torno al acontecimiento. En gran parte, este fenómeno se ha perdido por los efectos de las distancias que impiden a todos los miembros de la comunidad ir personalmente a saludar al/la recién nacido/a, y por las barreras institucionales que impiden a las redes familiares y comunitarias el ingreso expedito a lo centros de atención.

Alarcón y Nahuelcheo (2006) señalan que la medicalización del parto, y sobre todo el alejamiento de la mujer de su espacio familiar y comunitario, se traducen en factores de riesgo que deberían ser considerado desde la epidemiología social. Este riesgo puede ser biológico, pero sobre todo social y de salud mental; es biológico en tanto que la hospitalización impide la alimentación tradicional de la parturienta, produce desequilibrios corporales entre frío y calor y en consecuencia la expone al sobreparto; y es riesgo social y de salud mental, porque el alejamiento del espacio comunitario impide la dinámica familiar natural, la aceptación comunitaria del nacimiento, y la celebración de ceremonias culturales propias del pueblo mapuche.

En este sentido, algunas mujeres mapuche consideran que en los hospitales no las atienden ni cuidan adecuadamente, las dejan solas y desatendidas:

"Uno puede estar gritando y no, no lo toman en cuenta, ya cuando la guagua está a punto de nacer, recién se preocupan, pero de estar con dolores no. Ahí nos dejan tiraos no má" (sabia mapuche, región de la Araucanía).

"Que nos atiende bien, que se preocupe de la campesina, con el dolor, ahí a uno la dejan tirá en una cama y lo dejan amarrá de una de guata, uno puede estar gritando de dolor y nada" (mujer gestante mapuche, región de la Araucanía).

"Como si fuéramos un animal más no más. Sí, y a veces la matrona agarra a la guagüita con las puras manos no más y la muestra así, con una mano y la levanta. A mi me da miedo que se le resbale" (mujer gestante mapuche, región de la Araucanía).

Una enfermera de la Región de la Araucanía confirma estas apreciaciones, y está de acuerdo con que el trato que reciben las mujeres mapuche y la población mapuche en general violenta sus costumbres:

"Hemos tenido muy malas experiencias, las retaban mucho, no les hacían caso ya cuando estaban con dolores o con sensación de pujo, eso ha cambiado un poco, pero todavía hay casos de gente que piensa que es como si fueran invencibles, eso pasa mucho todavía, en general para todos los pacientes aquí es terrible tener que ir a Temuco, al Hospital Regional, es un angustia el solo hecho de mandar a hospitalizar allá es terrible. La angustia es por el trato, hay gente que dice que no no más pues" (enfermera, región de la Araucanía).

Es importante destacar que estas opiniones trascienden los límites de lo considerado 'mapuche' en muchos de los relatos, refiriéndose los/as entrevistados/as a la atención de la biomedicina a los/las pacientes en general, independientes de su adscripción étnica.

Tal como mencionábamos anteriormente, si bien ya prácticamente no existe atención de parto domiciliario, aún continúan las visitas a la partera para que realice maniobras de acomodación del feto y apoyo a la mujer gestante. Esto ocurre con mucha mayor frecuencia en la Región de la Araucanía que en la Metropolitana, sin embargo, en esta última también se consulta a especialistas tradicionales en caso de ser posible. Esta práctica aparece con mayor regularidad en los relatos de mujeres mayores en comparación con las generaciones más jóvenes, para quienes estas prácticas son, en algunos casos, cuentos de sus madres y abuelas.

Estos relatos reconocen la experticia de las **püñeñelchefe** para acomodar a los/as bebés durante la gestación. La atención brindada por matronas en los consultorios de salud biomédicos es considerada de otra índole, no tiene como se dijo anteriormente la equivalencia cultural de una partera tradicional. En el contexto de la medicina alópata algunas mujeres consideran que sus cuerpos se tratan fragmentadamente. Como explica la **püñeñelchefe** entrevistada en la Región Metropolitana, en los consultorios se examina que el/la bebé esté sano a través de máquinas, no se observa la integralidad de la salud madre–hijo/a como un todo. Y, lo más importante, no se previenen las complicaciones que pueden ocurrir durante el parto como en la medicina mapuche.

En los cuidados mapuche tradicionales durante la gestación, las especialistas ponen énfasis en la promoción de conductas preventivas que se traduzcan en las menores complicaciones posibles durante el trabajo de parto. Por ejemplo, hay especial observación de la posición en que el feto se acomoda, sobre todo durante los últimos meses de gestación. Es así como compresas, masajes, ejercicios y fajas son utilizadas para ayudar al/a bebé a adoptar una posición adecuada para su nacimiento. Además, y como mencionamos anteriormente, se utilizan una serie de preparaciones de hierbas para prevenir y tratar enfermedades como el sobreparto.

Las mujeres mapuche entrevistadas concuerdan con estas apreciaciones, considerando que los cuidados 'tradicionales' (propios del sistema médico mapuche) previenen muchas de las complicaciones del parto que son comunes en la biomedicina. Por tanto, el aumento de complicaciones durante el parto, en especial aquellas que devienen en operación cesárea, se relaciona con la incapacidad de la biomedicina de cuidar adecuadamente de las gestantes.

Lo anterior, reconociendo siempre que los avances técnicos han sido beneficiosos para la población general y que previenen muertes indeseadas (de hecho, la **püñeñelchefe** entrevistada atiende parto domiciliario en Santiago de la mano de una matrona alópata, y reconoce en su discurso los beneficios y problemas de la atención alópata).

El lugar físico donde ocurre la atención de partos también determina el tipo de recursos disponibles y la asignación de responsabilidades y crédito por el parto. Esto se relaciona estrechamente con el tipo de participantes y la naturaleza de la toma de decisiones durante el parto, lo que determina el grado de intervención que se le asigna y permite tanto a la mujer parturienta y a sus redes de apoyo como al personal médico.

Las siguientes opiniones dan cuenta de las percepciones de personas mapuche de la atención recibida por el personal médico en los hospitales:

"No me explicó, si antes no explicaba, si a uno la miraban como a cualquier cosa no ma' po', no me acuerdo, porque era mapuche, no sé po. Pero yo, yo entendía todas las cosas, si tampoco es tonta uno po', pero, pero la miraban siempre como... como dándole órdenes" (informante clave, región Metropolitana).

Como se aprecia en la cita, el solo hecho de acudir al hospital se relaciona con la

total desautorización de los saberes propios de los/as pacientes, que es ejercida por el personal de salud. Y el tipo de atención recibido es considerado insuficiente en comparación con los cuidados de los agentes de salud tradicionales; los cuidados y conocimientos de las **püñuñelchefe** son considerados más completos ya que atienden los cuidados de la mujer gestante, el parto y postparto, y su labor es considerada preventiva más que asistencial.

Es interesante constatar que las especialistas en salud mapuche consideran que el sistema médico oficial no las reconoce, y es más, les roba su trabajo, como se aprecia en el siguiente relato:

"*Roban el derecho por ejemplo usted ha tenido la guagüita, usted lo recibió, pero va al médico, llega la guagüita con la mamá, uy el médico pone la firma de él, y usted queda así. No puede ser así, esa firma tiene que ir ahí, reconocer. Mi madre no fue reconocida nunca, viejecita murió mi mamá, todos los había recibido ella. Jamás, porque no había para qué, porque decían que iban a sacarle multa a la persona, que la iban a llevar presa. Así decían, para atemorizarla" (informante clave –Lawentuchefe– región Metropolitana).*

Dada la importancia de la presencia de familiares durante el parto, para las mujeres mapuche parte importante de la evaluación y percepción de la experiencia se relaciona con quienes están autorizados a participar; diversos relatos —como los que citamos anteriormente— reflejan descontento con estas barreras institucionales.

II. Tecnologías utilizadas durante el parto y nacimiento

La tecnología se refiere a un conjunto de equipos, aparatos, herramientas y máquinas que una cultura determinada desarrolla para fines concretos. Estos artefactos, objetos utilitarios o rituales, instrumentos y equipo necesario para el manejo cultural apropiado del parto, constituyen una parte significativa de la cultura de nacimiento de cada sociedad. La tecnología también alude a los métodos y técnicas desarrolladas en las comunidades de práctica que las utilizan; entendida así, vemos que crea tipos particulares de espacios sociales dentro de los cuales ciertas actividades son más o menos posibles y más o menos probables. En este sentido, se puede plantear que el territorio donde ocurra el parto —que analizábamos anteriormente— va a determinar el tipo de medicación y tecnología accesible y recomendable.

Uno de los elementos que es más frecuentemente mencionado por los/as entrevistados/as es el de las posiciones durante el trabajo de parto: mientras que en la cultura mapuche las mujeres se mueven libremente durante las contracciones y tienen el parto en posición vertical, en la biomedicina se ubican en posición horizontal sobre una camilla, y muchas veces conectadas a vía intravenosa lo que supone imposibilidad de movimiento.

"*…la posición para tener los niños, una persona tiene que tenerlo así acurrucá, no acostá. Se le pone una cuestión como esto pa' apoyarse, entonces vienen los dolores y tiene que tener un paño ahí, limpiecito, lavado, todo así. Pa' la guagüita, altiro la persona le cortan el cordón la señora y recién puede sentarse pa que le baje toda la placenta" (informante clave —Lawentuchefe— región Metropolitana).*

Las mujeres entrevistadas muestran su desconfianza hacia prácticas quirúrgicas que consideran innecesarias, a saber la cesárea y la episiotomía. La **püñeñelchefe** entrevistada en la Región Metropolitana reconoce en su testimonio que las cesáreas pueden ser necesarias en casos de urgencia, pero que la técnica se ha sobre utilizado. En su opinión, esto responde a diversos factores: en primer lugar, a la poca experiencia de parte del equipo de salud biomédico en tratar la gestación como un proceso normal y en prevenir complicaciones. Como otro factor, destaca el factor económico, en el sentido que las cesáreas son más caras e implican mayores beneficios económicos para el sistema oficial de salud.

Así, nos encontramos con testimonios donde se rechaza la tecnología biomédica y se apela por un regreso a lo natural, vinculado esto último a las prácticas tradicionales de los sectores rurales. Pero, por otro lado, también nos encontramos con discursos, sobre todo en las mujeres jóvenes urbanas, donde no se cuestiona la atención biomédica del parto y donde los relatos sobre el parto tradicional mapuche son parte del referente cultural rural.

En general, todos los procesos de interacción que involucran la existencia de diferentes y a veces antagónicos sistemas de creencias, están sujetos a importantes fricciones. Estos surgen, entre otros factores, de la presencia de diferentes marcos de referencia y validación de los sistemas de creencias, y por divergentes sistemas semánticos operando en la relación agente de salud y paciente. La mayoría de las veces, existe un mínimo entendimiento entre médicos y pacientes, lo cual conduce a desconfianzas mutuas en el proceso terapéutico, errores en prescripciones médicas, incumplimiento o abandono de tratamientos, etc. (Kleinman, 1980:144).

Los conflictos entre diferentes sistemas de salud y cuidado no emergen sólo de la presencia de diferentes modelos explicativos de salud y enfermedad, sino también de la dominación social y política de un sistema sobre otro (Green, 1987; Helman, 1994). Las entrevistas realizadas en este estudio nos indicaron, por ejemplo, que la insatisfacción de las mujeres con el sistema biomédico no radicaba solamente en problemas de incompatibilidad cultural respecto a cómo cada miembro de la interacción terapéutica concibe la enfermedad, sus causas o tratamientos, sino muy importantemente a problemas de trato social, falta de diálogo, y discriminación social y étnica.

La hegemonía y la inflexibilidad del sistema biomédico es un hecho ampliamente documentado a nivel internacional. Diferentes estudios demuestran que la relación social entre médicos y pacientes es absolutamente asimétrica, que la biomedicina se ha impuesto como sistema oficial en la mayor parte del mundo, que representa en sí a un sistema socialmente muy estratificado, y que además tiene el soporte de importantes monopolios económicos y políticos. Las diferencias sociales entre médicos y pacientes aparecen no sólo en la vestimenta, el poder del delantal blanco, el fonendoscopio, o la computadora para tomar notas, sino también en el lenguaje y diálogo con el/la paciente. La situación de asimetría social se torna aún peor cuando las diferencias culturales y sociales entre agentes biomédicos y pacientes son más profundas y evidentes; y en particular cuando los/as pacientes representan un sector de la sociedad que es cultural y lingüísticamente discriminado —como ocurre con la sociedad mapuche—.

Un análisis que intente comprender y dar explicación al fenómeno de dominación de los sistemas médicos debe trascender los aspectos simbólicos y materiales de la cultura. En otras palabras, el problema de interacción entre profesionales y pacientes no es sólo producto de diferentes marcos conceptuales de salud y enfermedad, sino además implica la reproducción microsocial de la dinámica de dominación y subyugación de una población marginada de la sociedad.

III. Cuidados hacia el/la recién nacido/a y apego

En el mundo mapuche, históricamente han existido —y existen hasta hoy— una serie de normativas respecto al cuidado del/a bebé. Estas normativas no sólo apuntan hacia cuidados fisiológicos del/a recién nacido/a, sino también hacia cuidados espirituales que se pueden ver alterados por prácticas como el "ojeo" o por "espíritus malignos" que puedan acechar al/a bebé. Para evitar estos males la cultura mapuche despliega una serie de "contras" y pone en marcha cuidados específicos sobre las propiedades del bebé como por ejemplo, la ropa. En este marco, la ropa del/a bebé cobra una importancia vital ya que se transforma en

un posible medio de contaminación para el/a recién nacido/a, por lo cual debe ser tratada con mucho cuidado.

Muchos de los "contras" que se aplican en el mundo mapuche son similares a los desplegados por la cultura popular. Ambos sistemas se nutren mutuamente de contenidos y de significados culturales en torno a los males que pueden acechar a los/as recién nacidos/as. De esta manera, es común que tras el nacimiento del/a recién nacido/a se realicen oraciones para presentarlo a los espíritus. Al igual que en el caso de la madre, se deben cuidar de sobremanera las temperaturas del/a bebé, tanto las frías como las muy cálidas.

Por último, acerca de la alimentación del/a bebé, se privilegia la leche materna y también aparece el agua como un elemento que pueden ingerir, lo que contrasta con las prescripciones biomédicas donde está prohibida la ingesta de agua por el/a recién nacido/a. A través de las entrevistas fue posible constatar que incluso algunas mujeres dan agua de hierbas a sus bebés para prevenir los cólicos, recomendación brindada por sus madres quienes sostienen que si el/la bebé no toma agua corre el riesgo de secarse. Existe en este marco una serie de antagonismos conceptuales entre la medicina alópata y las prácticas sanitarias de las mujeres mapuche. Entre éstas se encuentran la precaución frente a cambios bruscos de temperatura, considerada esencial en el cuidado de la embarazada, puérpera y recién nacido/a; asimismo, el baño precoz del/a bebé y la falta de cuidado con la fontanela lo/la exponen a la ocurrencia de enfermedades (Alarcón y Nahuelcheo, 2006).

Es interesante notar la importancia que otorga la cultura mapuche a los lazos que se establecen entre una madre y su hijo/a recién nacido/a, y la comunidad durante el momento del parto. Tradicionalmente, el territorio donde sucedía este evento era en las casas de las mujeres parturientas, donde la madre establecía un contacto permanente con el/la bebé.

La madre, desde que sabe de su embarazo, mantiene una relación muy estrecha con el feto y así se considera que debería ocurrir también en el momento en que éste nace. El/la bebé ha estado acompañado/a desde su concepción, por tanto en el nacimiento esto no debería cambiar y es fundamental asegurar un estrecho contacto con sus cuidadores/as:

"Con la madre, los primeros, los primeros minutos, las primeras horas siempre" (facilitadora intercultural, región Metropolitana).

"Con la madre porque esa es la persona que ellos conocen, cierto, ellos están dentro del vientre de la madre, conocen la voz de la madre. En cambio cuando salen a un nuevo mundo porque ellos conocen el mundo del vientre. En cambio llegan a otro mundo donde ellos no conocen y lo mejor para ellos es estar con su madre, porque la madre es la que a ellos la conocen" (facilitadora intercultural, región Metropolitana).

"Y la guagua siempre ha sido acompañado, nunca está, ha estado sola, prácticamente" (facilitador intercultural, región Metropolitana).

La infraestructura hospitalaria ha roto con este tipo de vínculo imponiendo nuevas prácticas como la de la separación entre la madre y el/la recién nacido/a posterior al momento del parto. Recién en los últimos años se han implementado en los hospitales públicos políticas sobre la importancia del apego durante esos primeros momentos de vida de los/as bebés. Pareciera que las mujeres mapuche resienten el alejamiento forzoso de sus hijos/as, lo cual tiene serias consecuencias para estos/as últimos/as, no sólo en lo que respecta a esas primeras horas de vida sino para el desarrollo del lazo entre madre e hijo/a.

La lactancia también tiene un rol central dentro del apego. La lactancia ha sido históricamente valorada en el mundo mapuche como una forma de mantener el apego y la comunicación con el niño o niña. De acuerdo a lo planteado por distintos autores, ésta se extiende por más tiempo que en la población no mapuche llegando incluso hasta los tres años de edad. De hecho, entre la población femenina socializada en patrones tradicionales, parece ser que se le da pecho al/a bebé hasta aproximadamente los dos años de edad. Las mujeres que están más desapegadas de estos patrones, principalmente las vinculadas activamente a ámbitos laborales formales, dan pecho hasta el primer año del/la bebé. Las entrevistas realizadas a informantes clave denotan que estas prácticas propias del mundo mapuche en torno a la lactancia se mantienen hasta hoy, ya que todos concuerdan en que el período de lactancia es largo, incluso una de las entrevistadas dijo que algunos niños/as amamantan hasta los 6 ó 7 años. Uno de los hitos que se mantiene como señal para suspender la lactancia del niño o niña es un nuevo embarazo.

Un aspecto interesante de señalar es que, a pesar que la mayoría de los informantes clave sostiene que la lactancia prolongada es una práctica que se mantiene en el mundo mapuche, ésta al parecer ha sufrido algunas modificaciones, principalmente por el estilo de vida propio de los sectores urbanos que obligan a las mujeres a volver rápidamente al espacio laboral luego de haber dado a luz. Esta situación sería distinta en el mundo rural, donde los horarios no fijan tantos límites y las mujeres tienen más acceso a pecho a sus niños y niñas por el tiempo que consideren conveniente. Aún así, muchas mujeres jóvenes de los sectores rurales viven la realidad de dejar a sus bebés con sus madres para ellas regresar a sus trabajos en la ciudad, por lo que, en estas situaciones, cada vez más comunes en el mundo mapuche, el/la bebé tiene un período de lactancia más corto que el histórico presente en este pueblo.

Es importante destacar que a pesar de lo que pueda ser considerado como el período de lactancia ideal, cada mujer y familia mapuche decide hasta cuándo dar pecho según diversos elementos que se conjugan en la decisión: su grado de adscripción a pautas culturales tradicionales, la inserción de la mujer en el mercado de trabajo formal, etc. Es por ello que es muy difícil establecer un período promedio en que se mantiene la lactancia en la población mapuche, pues es muy variable.

B) Primeros años de vida: Desde el nacimiento hasta los cinco años de vida

B.1) El hogar: agentes, contenidos y prácticas de crianza y socialización

Tradicionalmente los temas relacionados con el cuidado infantil se planteaban al interior de la cultura mapuche fundamentalmente desde la perspectiva de la educación. Conceptualmente se indica que la educación es el instrumento a través del cual se transmite el patrimonio cultural de una generación a otra, es el modo en el cual la sociedad se perpetúa, convirtiendo a sus miembros en portadores y garantes de las normas culturales (Sotomayor, 1976; San Martín, 1985). Los autores señalan que la educación tradicional toma las formas propias de la cultura de cada grupo; en este contexto, los niños y niñas asimilan los conceptos de vida familiar, la existencia humana, los sistemas de relaciones, y la cosmovisión de una manera más fuerte que en el sistema de educación formal que les otorga la escuela.

En este marco, cabe mencionar que la familia mapuche históricamente ha representado la primera unidad social de educación, el primer contexto en el que se desarrollan pautas de socialización para incorporar a los niños y niñas a la vida en sociedad. La familia mapuche es la institución social de mayor incidencia en el

proceso de socialización del niño/a, y distintas generaciones están incluidas en este proceso: abuelos/as, padres/madres, tíos/as, hermanos/as, etc. (Huenchulaf, 1998; Arias, 2001). Así, tradicionalmente el niño/a se ha incorporado a las actividades familiares a través de la observación de la cotidianidad familiar, ya sea a la usanza tradicional en el **kupülwe** (pieza de madera que sirve para sostener al bebé y poder transportarlo de un espacio a otro; Quidel y Pichinao, 2002), o en su corral cuando puede pararse por sí mismo/a. A el/a niño/a se le enseña rápidamente a ponerse de pie y caminar, los/as hermanos/as mayores y los padres asumen frecuentemente esta tarea. Es habitual observar pequeñas barandas construidas especialmente para practicar sus primeros pasos. A medida que el/a niño/a crece, se educa con sus pares en los juegos y en las pequeñas tareas de la familia. La bibliografía también sostiene que las relaciones entre adultos y niños/as pueden ser consideradas horizontales, en el sentido que el/a niño/a es tratado como una individualidad ya formada desde muy pequeño (un **pichike che**), y que el/a niño/a es capaz de manifestar y a veces incluso imponer su voluntad a los adultos. De este modo, en el mundo mapuche el/a niño/a nunca es considerado una persona inferior, sino que goza desde pequeño/a de los derechos comunes al resto de la familia mapuche, incluso puede tener propiedades menores, por ejemplo, aves, animales pequeños, árboles, etc. Esta propiedad se respeta al igual que la de un adulto, nunca se utiliza sin el consentimiento del niño/a (Ibid.).

La forma en que el/a niño/a aprende es a través del desarrollo del **kimun** (concepto que hace referencia al conocimiento mapuche) y la forma de acceder al **kimun** es por diferentes vías. Una de ellas es el rol educador que ejerce la familia y el **lof** (agrupación de dos o tres hogares viviendo en un territorio relativamente cercano unidos por relaciones consanguíneas). En la familia, sobre todo durante la lactancia y antes del destete, es la madre la que ejerce un poderoso rol educativo, tema sobre el cual profundizaremos más adelante.

El/a niño/a aprende primariamente a través de los sentidos, los sonidos del viento, de los animales, de los pájaros, del fuego, del agua; el tacto es otra forma de acceder al **kimun**, y finalmente a través de la vista. Para ello se le incentiva a observar constantemente, incluso siendo aún lactante (Santos, 2003).

Al igual que otros elementos de la cultura mapuche, el modelo de crianza tradicional de este pueblo también se ha visto modificado a través del tiempo. Uno de los cambios más importantes, y que no sólo afecta a la población mapuche sino también a la chilena en general, tiene que ver con la falta de tiempo de los padres y las madres para criar a los/as hijos/as en el hogar y recurrir cada vez más tempranamente a formadores externos. Esto tiene una serie de implicancias para el desarrollo de los/as niños/as, ya que significa que desde pequeños/as, algunos/as niños/as mapuche están siendo primeramente socializados por agentes no mapuche y, por ende, la identidad cultural que reciben en el hogar se ve tensada por la información entregada por estos agentes externos. Como sostienen Quidel y Pichinao (2002) respecto a la crianza en el mundo mapuche:

"Las familias en la actualidad están perdiendo de vista la formación del che, toda responsabilidad se le está otorgando a formadores externos, como la escuela o jardines infantiles, iglesias" (Quidel y Pichinao, 2002: 14).

Sería necesario indagar más en este tema e identificar con mayor precisión quiénes son los agentes externos más presentes en la actualidad, tanto en los sectores urbanos como rurales, y ver el rol que juega la educación intercultural en este ámbito.

Otro de los cambios observados, y al que los mismos autores hacen mención, tiene que ver con la monoparentalidad cada vez más presente en la actualidad. Dicha situación deja como jefe de familia generalmente a las mujeres y la ausencia mascu-

lina es un patrón cada vez más corriente. Los factores de ausencia de los hombres son numerosos: separación, migración, paternidad o maternidad no asumida, etc.

De acuerdo a las entrevistas realizadas en el marco del presente estudio, la madre aparece como el agente central en la crianza y cuidado de los/as niños/as dentro del hogar. La madre aparece no sólo como el ser que amamanta a el/a recién nacido/a, sino también como la que apacigua, la que se encuentra siempre presente, próxima; así, el/a niño/a no tiene la sensación de experimentar soledad o abandono. Por otra parte, el/a niño/a está siempre acompañado/a, en un principio por la madre, pero es común que posteriormente quede al cuidado de hermanos/a o figuras mayores. Existiría en la cultura mapuche la noción de permanente cuidado y vigilancia de las necesidades del/a niño/a en relación a su comodidad, alimentación, etc. De este modo, la educación del/a niño/a mapuche se produce en el seno del grupo, en un clima de pertenencia grupal y familiar.

Después del período de destete, la familia extendida en su totalidad adquiere mayor rol en la crianza del niño/a, aunque la madre continua siendo la figura central, toda vez que en muchas ocasiones ésta ha sido madre soltera, no se sabe del paradero del padre, o bien éste está presente pero no participa en las tareas de crianza. Si bien, como hemos visto hasta ahora, en la cultura mapuche tradicional el padre era una figura central dentro de la estructura familiar y de parentesco, en la actualidad este panorama parece estar cambiando y las mujeres mapuche están criando bajo un modelo mestizo donde la figura del padre muchas veces está ausente. Vale la pena profundizar más en este punto y esclarecer si esta situación aumenta en el caso de los matrimonios mixtos, donde las mujeres mapuche se casan o emparejan con **winkas** —situación cada vez más común principalmente entre las mapuche urbanas—, o también está presente en el caso de uniones entre mapuche.

Un ejemplo ilustrativo respecto al tema de la centralidad de las mujeres en la crianza y traspaso de la cultura mapuche a los/as hijos/as lo representa una de las familias entrevistadas en la Región Metropolitana, la cual reside en la comuna de Huechuraba. En este hogar conviven cuatro generaciones: la familia es liderada por la bisabuela, sabia mapuche especialista en sanación y hierbas medicinales —**lawentuchefe**—, y además residen en él una de sus hijas junto a su marido **winka**, una nieta con su pareja (quien también es **winka**), un nieto y una bisnieta. Todas las mujeres que viven en este hogar se relacionan con el ámbito de la salud, son sanadoras. En este hogar llama la atención la manera en que las mujeres reproducen los patrones tradicionales de la cultura mapuche, lo que se evidencia a través de una de las mujeres jóvenes de esta familia, quien ha heredado de su abuela el don de la sanación. Por esta razón, ella es la encargada de dar los talleres de cultura mapuche en la organización, en los que se enseñan cantos, leyendas y mitos de la cultura mapuche tanto a los/as niños/as como a los adultos. Las otras mujeres de la familia, mayores que ella, saben y manejan también estos conocimientos de la cultura mapuche; de hecho, la conversación habitual en este hogar es en **mapudungun**, idioma que para ellas es el gesto más claro y demostrativo de la afirmación identitaria tradicional.

Pareciera que estas mujeres mapuche urbanas, en el desarrollo de sus vidas en Santiago, han conformado una especie de linaje femenino, una suerte de "matriarcado", donde el poder dicen ellas mismas se lo han ganado en tanto mujeres trabajadoras, sostenedoras de la familia, no sólo en el plano económico, sino también en el cultural, en tanto portadoras y regeneradoras de la tradición. Esta situación la encontramos no sólo en el caso de esta familia particular, sino en varios otros en el curso de esta investigación, así como de otros estudios que hemos realizado con anterioridad. De esta manera, se nos abren una serie de inte-

rrogantes acerca de posibles cambios que se podrían estar presentan en el mundo mapuche urbano, donde la jefatura del linaje ya no estaría necesariamente en manos de los hombres como sucede en los contextos tradicionales mapuche, sino en el de las mujeres. Cabe indagar más en este asunto ya que la propuesta implicaría cambios profundos en la construcción de poder en las relaciones de género del mundo mapuche.

Así, en la actualidad y principalmente en los contextos urbanos, pareciera que es la mujer quien mantiene las tradiciones mapuche, principalmente al interior de los hogares, ya que en el mundo público los hombres mapuche mantienen una importante visibilidad y poder ligado la política. A partir de esto surge la pregunta de si no será lo urbano el contexto que resalta lo femenino en tanto eje central de la transmisión cultural.

Los contextos mapuche urbanos presentan otras particularidades que, al parecer, tienen consecuencias sobre los patrones de crianza y socialización de niños y niñas. Un aspecto se relaciona con la creciente ausencia de ambos padres en los procesos de crianza. De esta manera, si bien los informantes concuerdan en que es la madre quien transmite los valores y la cultura mapuche, ésta también se ha visto forzada a salir del hogar por motivos laborales, quedando, tal como mencionábamos anteriormente, los/as niños/as pequeños/as al cuidado de los/as abuelos/as, hermanos/as mayores o de alguna figura externa a la familia. De esta manera, la ausencia de algún miembro de la familia en el mundo mapuche adquiere un significado diferente que en el occidental, y así es como sucede con el tema de la ausencia femenina en el hogar toda vez que ésta es vista como la pérdida del soporte cultural y afectivo de la familia, como la ausencia del principal canal transmisor de valores. Aún así, es necesario precisar que, si bien las mujeres mapuche se insertan con cada vez más fuerza en el mundo laboral, éstas siguen cumpliendo con sus labores domésticas y continúan siendo los principales agentes de socialización de los/as niños/as. Por otro lado, el testimonio de personas jóvenes mapuche nos muestra el cambio que es posible constatar en cuanto a las regulaciones para formar una familia en el mundo mapuche y el peso que padre y madre —esta última sobre todo— tiene en estos ámbitos.

Así, pareciera que la familia mapuche en la actualidad, la cual está representada principalmente por la madre y las abuelas, es entendida como el principal agente de socialización de los/as niños y niñas en el mundo mapuche. Cuando las madres trabajan fuera del hogar, esta ausencia es compensada por los abuelos, abuelas y hermanos/as mayores, de modo que nunca sea una falta completa como sucede en el caso de las ausencias paternas, que parecen no tener mecanismos de compensación.

Por otra parte, en los contextos rurales la figura de los abuelos, principalmente la abuela, también aparece como muy relevante en la crianza y socialización de los/as niño/as, incluso más que en la urbe. Este hecho se vincula principalmente a la migración, ya que muchas madres deben dejar a sus hijos/as con sus propias madres para poder ir a trabajar a las ciudades o como temporeras en labores agrícolas. De esta manera, en los contextos rurales principalmente, la figura de los/as abuelos/as ha adquirido gran relevancia y en los últimos años se han transformado en agentes centrales de socialización de niños y niñas. Tal como comenta un informante clave de la Región de la Araucanía:

"*La madre, los abuelos, y los hermanos son las figuras más relevantes en la crianza del niño. Los abuelos son particularmente importantes en las zonas rurales, dado que muchas madres salen a trabajar y dejan a sus hijos a cargo de los abuelos*" (*informante clave, región de la Araucanía*).

I. Los contenidos de la socialización

Los contenidos de la socialización mapuche que se produce dentro de los hogares son también generalmente trasmitidos por las madres, las que se encargan de darle una lectura desde lo mapuche a las prácticas cotidianas de sus hijos/as. Esta transmisión de conocimientos y valores muchas veces trasciende los ámbitos del hogar y se ve reflejada también en instancias como las escuelas, donde los/as niños/as demuestran su cultura, la que se les han inculcado en sus casas.

Uno de los contenidos de la socialización presentes hasta hoy en el mundo mapuche consiste en enseñar a prevenir a los/as niños/as de males que puedan provocarles personas que deseen hacerles daño. Además, en las zonas rurales se mantienen diversos mandatos culturales tradicionales que se relacionan con el cuidado de los/as niño/as, a quienes se les permite correr y jugar al aire libre pero se restringen ciertos espacios, por ejemplo, no se les permite jugar solos cerca de un arroyo de agua corriente, en donde puedan aparecer seres de la cultura como, por ejemplo, el sumpall (se trata de un ngen, dueño y dueña de las lagunas, ríos y arroyos, abundante en las tierras mapuche; Montecino, 2003). De esta manera, los niños/as deben evitar exponerse al viento o andar solos por pantanos o montes desolados. Tampoco deben andar cuando cae el sol o directamente al aire al mediodía (Cárialo, 1998; Santos, 2003).

Durante el trabajo en terreno fue posible constatar que en la urbe hay prácticas relativas a los/as niños/as en algunas familias mapuche que se pueden vincular a lo anterior, en el sentido que la vida de éstos/as transcurre principalmente en el hogar, ya que tienen prohibido jugar en la calle con sus vecinos/as. Sus amigos/as sólo están en la escuela y en las organizaciones mapuche en que los adultos de la familia participan. Surge la pregunta por si esta actitud responde a un patrón tradicional mapuche de prevención de males actualizado en la ciudad, o es más bien una manifestación propiamente urbana.

De la mano con lo anterior, en la socialización de los/as niños/as está muy presente el tema de la salud. Este aspecto se ve cruzado por toda la cosmovisión propia del mundo mapuche, donde la salud es entendida más allá de los aspectos meramente fisiológicos, como un estado integral de las personas, que incluye los ámbitos físicos, psicológicos y espirituales. Así, la noción de niño/a sano/a se relaciona fuertemente con la idea de respeto, ya sea tanto a los adultos/as, a la naturaleza o de apego a las instrucciones de cualquier tipo que se le impartan. Estas tres dimensiones tienden a sintetizarse en la expectativa de futuro: un/a niño/a sano/a será un adulto trabajador.

La valoración y entendimiento de lo inmaterial, hace que la noción de niño/a sano/a se construya teniendo en cuenta una alta consideración de lo espiritual, acercándose más a una práctica y a un etnoconcepto de sabiduría. A partir de las conceptualizaciones expresadas por los/as entrevistados/as fue posible identificar que existe un elemento físico–orgánico importante para determinar la presencia de enfermedades en los/as niños/as: fiebre, color de la piel, estado de ánimo, capacidad para alimentarse, etc., pero también aparecen elementos socioculturales y espirituales que determinan el concepto de salud.

Por otra parte, los contenidos de la socialización y la transmisión misma de la cultura mapuche se realizan a través de diversos canales. Uno de ellos es la práctica de la conversación, espacio al que las mujeres le otorgan un valor central ya que representa una de las principales vías de transferencia de conocimientos. Dentro del ámbito de la conversación, los/as entrevistados/as identificaron como clave en la socialización de la cultura el aprendizaje de la lengua mapudungun y recalcaron la importancia de la familia en este aprendizaje. Tal como comenta una

entrevistada en la Región Metropolitana:

"Todos los días se le hace charla a los niños. Tanto puede ser en la mañana si están en el, en una mesa como aquí, están todos, porque aquí nosotros llevamos esa costumbre. Tomar once y luego los reunimos todos porque aquí hay tres familias, mi hija casada y mi nieta casada (...) y siempre informándole la buena costumbre en todo momento. Si hay noticias, por ejemplo, hay asalto, hay robo, hay... entonces ven noticias en la tele, entonces altiro eso no debería ser, no tiene que ser, no tienen por qué robarle a la gente (...) sabiamente el Mapuche siempre está dando orientación a la gente jóvenes todos los días 17... Desde chico. Porque algo en el cabrito sabe todo, todo, todo lo que nosotros les enseñamos. Eso se llama (mela). Es obligación tener la persona mayor tiene que disciplinar porque eso aquí yo disciplino todos. Aquí me tienen que obedecer a mí, todo lo que yo digo. Claro que si es una cosa absurda lo que yo digo, lógico que no me hacen caso, pero uno tiene que ser siempre correcto ojalá" (María, 70, región Mteropolitana).

De esta manera, las entrevistas reflejan la continuidad de una tradición, la cual es el aprendizaje de la cultura y la lengua por intermedio de relato de cuentos, historias de familia, leyendas, consejos, etc. Además, de acuerdo a la bibliografía consultada, la memorización se entiende en las familias mapuche como una forma de aprender, a través de la cual el/a niño/a o joven debe internalizar el significado de los diferentes elementos que se encuentran en la naturaleza. Así el/a niño/a es educado en la descripción detallada de los cerros, las plantas, animales, actividades agrícolas, a la medicina tradicional y diversos elementos de la vida cotidiana (Arias, 2001).

Otro canal de socialización que fue posible encontrar en los hogares mapuche fue el de los juegos, los que son variados, algunos propios de la cultura mapuche y otros aprendidos tanto en los colegios como en la televisión. Sin embargo, se pudo observar en muy pocas familias la práctica de juegos en mapudungun, muchos/as entrevistados/as recuerdan que durante la infancia ellos/as jugaban estos juegos, pero con la llegada de la televisión y la escuela estos se han ido perdiendo en tanto práctica rutinaria propia de la infancia.

Por otra parte, el trabajo o colaboración de los/as niños/as en las tareas del hogar aparece como un importante elemento de socialización. En los contextos rurales, el/a niño/a acompaña a sus familiares en tareas propias del campo. Varios/as entrevistados/as han señalado que este tipo de práctica se ha perdido en la ciudad ya que a los/as niños/as cada vez se les exige menos que aporten en las tareas de la casa, quedando este trabajo relegado para los/as adultos/as. Esto denota una diferencia generacional con respecto a las nociones sobre cuidado infantil. Las personas mayores, especialmente las mujeres, recuerdan con mucha nitidez su infancia en las zonas rurales y las pautas tradicionales que allí se seguían para la crianza de los/as niños/as. Muchos/as entrevistados/as recordaron su propia infancia en sectores rurales y relataron la realización de las tareas domésticas como actividades cotidianas presentes en sus vidas. Ellos/as mismos/as reconocen no exigirles este tipo de tareas a sus hijos/as. Si bien muchos/as sostienen que el desempeño de esas tareas en su niñez les hizo perder de alguna manera su infancia y que por eso mismo no repiten aquel patrón con sus hijos/as, a la vez sostienen que a través de esa práctica se producía una socialización profunda respecto al ser mapuche.

El castigo físico es otro elemento presente en las prácticas de socialización, aunque la mayoría de los/as entrevistados/as considera que esta técnica de aprendizaje está desapareciendo. Varios testimonios hacen referencia a la violencia y los trabajos obligados a los que se vieron sometidos/as cuando eran pequeños/as, no así hoy, donde las madres dicen comportarse de manera diferente en la

educación de sus hijos/as. Este cambio en las prácticas de crianza tiene que ver en gran medida con los contextos urbanos donde actualmente muchas familias mapuche crían a sus hijos/as. De esta manera, la ciudad impone nuevas reglas, y madres y padres mapuche comparan la realidad actual con la que a ellos/as les tocó vivir en el campo:

"Te hacen ser responsable desde muy chica, entonces te piden cosas que... yo ahora no le podría decir a mi hijo de diez años 'Sabes que... hazme...', bueno, le enseñaría si él quisiera, pero no sería como me criaron a mí, de que te obligan." (Ana, 26, región Metropolitana)

II. Hogar y alimentación durante los primeros años de vida

La alimentación también juega un papel importante en la socialización de las diversas culturas. A través de lo que comemos vamos construyendo nuestro universo simbólico y significamos nuestros patrones alimenticios. La comida, de esta manera, no es sólo un elemento que nutre nuestro organismo sino que es una herramienta cultural a través de la cual se van construyendo las cosmovisiones de los pueblos.

En el mundo mapuche la alimentación tiene un rol cultural central, ya que constituye un canal de transmisión de los valores propios de esta cultura. Hay alimentos que se consumen día a día pero también están los alimentos rituales, aquellos que nutren el vínculo con el mundo inmaterial y que alimentan el espíritu. Es por esto que analizar el patrón de alimentación de los hogares mapuche es crucial para comprender los patrones de socialización y crianza que ahí se producen, y analizar la continuidad, cambios o rupturas que existen en relación a las tradiciones mapuche ancestrales.

"A veces aquí yo hago mudai, catuto, todo eso que hacía mi mamá yo sigo haciéndolo, pan amasado, que allá se usan harto pan amasado, sopaipillas eso con levadura suben así." (Carla, 71, región Metropolitana)

"Pero sí hay comidas típicas que uno, de repente se acuerda y si yo me acuerdo un pan que se hacía de trigo, trigo cocido, lo cocí y después le pasé de molinillo, una cosa que te queda como masa y después lo vas armando así, larguitos así, es que esos se llaman canutos." (Juana, 23, región Metropolitana)

Existe una interesante diferencia generacional en torno a la alimentación. A través de las entrevistas fue posible constatar que la gente mayor, y que tiene una fuerte adherencia a las organizaciones mapuche, mantienen patrones muy tradicionales en torno a la alimentación. Por otra parte, las escuelas con programas de educación intercultural bilingüe están comenzando a introducir la alimentación dentro de sus programas y con esto reconstruyendo en las urbes la cocina tradicional mapuche. La gente joven, en cambio, muchas veces ha dejado de lado los alimentos típicos de la cultura mapuche o los ha resignificado de acuerdo a los contextos culturales modernos propios de las ciudades, incorporando también nuevos hábitos alimenticios. Los/as niños/as, por su parte, se acercan más o menos al mundo culinario mapuche dependiendo de la relación que sus madres y abuelas, principalmente, mantengan con este ámbito. Al respecto, a modo de ejemplo, cabe mencionar otra de las familias entrevistadas, una familia mapuche que reside en la comuna de Pudahuel y que está compuesta por un matrimonio mapuche, la hija de ambos y la nieta. Es interesante notar que la nieta ya sabe varias palabras en **mapudugun**, y es porque a diario se queda con su abuela materna en la casa, quien mientras cocina le enseña el lenguaje, los conocimientos y las tradiciones mapuche. Así, esta figura femenina que es la abuela traspasa en la preparación de cada comida los cuentos y relatos mapuche que ella conoce a su nieta, le cuenta sobre el sur, sobre su comunidad, sus ancestros, le habla de

sus dioses, como si en la cocina se cocinaran no sólo alimentos, sino también productos culturales. En este contexto, la nutrición aparece como una entidad más vinculada a la socialización que a la biología; la instancia de la cocina se transforma en el espacio en que estas dos mujeres, tan distanciadas en edad y experiencias, se encuentran, y donde la abuela, por sobre todo, cría. El comedor por su parte es donde la abuela escucha y aprende lo que su nieta le cuenta: las enseñanzas del colegio. Allí, con cada una de ellas sentada en una silla, se hacen las tareas escolares de la nieta, como si los conocimientos de la escuela, es decir, las enseñanzas formales, en lo privado e íntimo del hogar se tomaran los espacios públicos de la casa.

De este modo, pareciera que la alimentación del/a niño/a durante los primeros años de vida está determinada por la madre y/o la abuela, y se basa en un primer momento fundamentalmente en la lactancia materna —la que, tal como vimos anteriormente, se extiende en promedio hasta los dos años de edad—, la leche obtenida en el consultorio o posta rural, y preparados molidos extraídos de la alimentación habitual de la familia. Los aportes nutricionales complementarios a la leche durante estos años provienen de alimentos llamados livianos, entre los que destacan las sopas de verduras y cereales derivados del trigo. De acuerdo al discurso de las familias, no existiría una alimentación especialmente preparada para los niños y niñas pequeños/as, aludiendo fundamentalmente al valor de la diversidad alimentaria, a la formación de hábitos, y a la fortaleza que adquiere su aparato digestivo si recibe una variedad de alimentos. La expresión habitual encontrada durante el trabajo de campo fue: "se le hace fuerte el estómago, después nada le cae mal".

Las familias campesinas, por su parte, mantienen una pauta de alimentación tradicional, basada en preparados de la cultura mapuche, como por ejemplo el **catuto** o **moltrun** (pan de trigo hervido); en cereales como el trigo y la avena en algunos sectores de la Región de la Araucanía; el cochayuyo en zonas costeras; verduras y legumbres en la mayoría de las comunidades. Parte de su terreno está destinado a la siembra de legumbres, las que guardan para la alimentación del año. Entre ellos se encuentran porotos, chicharos y lentejas en algunos sectores. Las proteínas derivadas de la carne no aparecen recurrentes en el discurso de las familias, más bien se muestra como una excepción, por ejemplo una festividad, una celebración familiar, apoyo nutricional para un enfermo o una puérpera, etc.

De esta forma, los/a niños/a mapuche que viven en los sectores rurales consumen en forma habitual una serie de productos derivados del trigo, como por ejemplo, sopa de locro, verduras, harina tostada con agua, sopa o leche, además de la papa a la que se le otorga gran valor nutritivo. El ideario observado en este aspecto es que las familias consideran que la alimentación natural, basada en los productos antes mencionados, procura una buena salud a la infancia. De acuerdo a los/as entrevistados/as, la alimentación dañina para los niños y niñas son las grasas, productos envasados y alcohol; incluso se plantea que los alimentos envasados del pueblo no son adecuados para la salud:

"*La comida natural de uno, si po, crecen más los niños porque le dan esa comida que viene envasada, son comidas añejas, son comidas que no le hacen bien a las guaguas. Lo más sano, lo natural que es la comida del locro crudo*" (*Amuillan, 65, región de la Araucanía rural*).

Sin embargo, la provisión de lácteos en los niños y niñas se torna radicalmente diferente después de los dos años de edad cuando dejan de recibir el aporte del consultorio. Esta es una situación bastante crítica para la población infantil y que determina su condición nutricional en edades posteriores, ya que la ausencia de

leche se suple con café, té, y agua con harina. Algunas familias con más recursos han incorporado el Milo pero sin la leche como alimento que supuestamente agregaría valor nutricional a la alimentación del/a infante. De esta manera, este tema se presenta como central para problematizar las decisiones en torno a las políticas públicas y población infantil rural. Como comenta una entrevistada de la Región de la Araucanía:

"Un poquito más de dos años o hasta los dos años, yo que criaba a mis hijos o mis nietos de la casa, terminó la leche de su posta y hasta ahí cambian las comidas, no darle comidas pesas altiro no, ya cuando le faltaba muy poco pa' terminar de sacar su leche, yo le encargaba su tarrito de Milo o de leche, le iba mermando así… como cuando son niños le daban al desayuno la leche y a la once la leche, entonces después solamente le daba al desayuno y a veces le cambiaba le daba un cafecito, una agüita de harina tosta' clarito y a la once le daba la leche. Después mas grandecito no, porque ya no hay cómo hacer, le cocía arrocito y le daba agüita de arroz igual como cafecito así… ese era su desayuno, yo le cocía arrocito y le daba agüita de arroz y su huevito cocío pa que no fuera tan débil… de a poquito cambiando pa' que el niño fuera comiendo con entusiasmo su desayuno después de grandecito comen todo lo que comimos nosotros" (Millaray, 75, región de la Araucanía rural).

III. Adscripción religiosa y socialización

Un cambio importante que se ha producido con fuerza durante las últimas décadas tiene que ver con la adscripción religiosa de gran número de población mapuche, tanto urbana como rural. El culto evangélico pentecostal ha entrado con gran fuerza en este mundo, principalmente en las zonas rurales de la Región de la Araucanía, impactando a todas las generaciones y desplazando la síntesis tradicional producida entre la cosmovisión mapuche y la religión católica.

Algunos/as entrevistados/as ven el culto evangélico como una herramienta de destrucción de la cultura mapuche ya que sostienen que esta religión no respeta ni reconoce las creencias propias de este pueblo. Esto al parecer tiene una repercusión directa en hijos e hijas de creyentes evangélicos, ya que se socializan en un medio donde lo mapuche, la cosmovisión propia de este pueblo, es negada.

"Sí, súper fuerte pero eso mismo ha matado la cultura, no creen en los machis, no los catalogan como machis, sino como brujos, el 90 % de la familia de mi mamá es evangélica, ellos no creen, a última hora igual acuden a los machis, por eso te digo, los evangélicos ha matado… nosotros no nacimos con esa cultura, levantarse a las 5 de la mañana para dar gracias al señor, porque eso nos metieron esa religión, ella me dice 'yo te metí la católica y no somos tan fanáticos como los evangélicos', nadie te dice que no lleves tu cultura, el católico no te dice que los machis son brujos, hay que respetarlos con mayor razón si soy nieta de machi, le encuentro la razón" (Gladys, 36, región Metropolitana).

B.2) Comunidad y organizaciones: Agentes, contenidos y prácticas de crianza y socialización

La comunidad en tanto espacio donde se conforma lo mapuche continúa teniendo un gran peso, tanto en los contextos urbanos como en los rurales. El testimonio de uno de los entrevistados grafica esta idea de la siguiente manera:

"Creo que para ser mapuche, realmente mapuche, una cosa es reconocerse hijo mapuche, y para ser hijo mapuche hay que estar necesariamente en la comunidad, conectado con la comunidad, y eso mi Sayén no lo va a hacer, pero si quiero que saque lo bueno, y es que tiene a los tatas, que son mapuches, tiene tíos mapuches, y que aproveche eso, quizás ella comparta, que vaya harto donde los tatas, los disfrute, ellos la quieren harto, que vea lo que es el campo" (Mario,25, región Metropolitana).

Ahora bien, dentro del imaginario que existe en torno a la comunidad en tanto espacio rural, un elemento interesante de analizar son los cambios que las personas entrevistadas establecen entre el haber crecido en el campo, es decir en la comunidad (como fue el caso de muchos/as de ellos/as) y en la ciudad. La comunidad rural, por un lado, es rememorado por aquellos/as que viven en la ciudad como un lugar donde la tierra adquiere un valor central y donde las tradiciones propias del mundo mapuche se mantienen y, por ende, los/as niños/as crecen en un ambiente mapuche total:

"En el campo, en el campo juegan los niños porque es de la comunidad. De la comunidad, por ejemplo, cómo se llama esto... eh, llevan al chancho, oveja, todos y siempre van andar de amigos de la comunidad porque, para irse, ir junto y volverse junto, pa' no perderse. Los animales se ayudan por ahí y en ese sentido y andan todos, fuerte. Pero, y ellos tienen disciplina que debe respetarse. Ellos no pueden pololear con los de la comunidad, no hay permiso. El de la comunidad son como primos, hermanos" (María, 70, región Metropolitana).

Por otra parte, la comunidad rural también es recordada como un contexto de cruda pobreza, donde los/as pequeños/as deben colaborar en las pesadas tareas del hogar desde muy temprano. Así, por ejemplo, hay quienes sostienen que la vida en el campo no permite a los/as niños/as comportarse como tales, sino que en dicho contexto se les otorga una serie de responsabilidades propias de un ser adulto.

La vida en el campo y la pobreza que según los/as entrevistados/as ahí se experimenta, no se lo adjudican necesariamente a su condición indígena sino más bien al ser campesino en general.

"No, yo creo que le pasa a la gente campesina, yo creo que en general, cuando, sobre todo... cuando mi generación de gente, de la edad mía, porque por ejemplo, el Rodrigo, que es mi pareja, igual es campesino, pero no es mapuche, igual po', él también, me cuenta su vida, su infancia, su niñez, y todo, igual po', lo obligaban a ir a trabajar, aquí, a cortar la leña de los bosques, trabajar desde chico, y esas cosas; entonces, los papás... esa es como su enseñanza, yo creo que a trabajar, que te obligan y no tienes nada que hacer" (Ana, 26, región Metropolitana).

Para las personas que crecieron en sectores rurales y migraron hacia las ciudades, la adaptación a estos espacios urbanos no fue simple, ya que experimentaron profundos cambios en sus estilos de vida.

"Sí, adaptarme fue difícil al principio, porque... la ciudad es grande, llegar acá y ver todo grande era como... fue difícil, al principio, pero eso duró poco... Echaba de menos, el campo, la carpa, de caminar humildemente, no andar trotando a cada rato con un auto, con la gente, eso como que también me desesperaba de repente, de caminar, me acuerdo que caminaba por el Paseo Ahumada me desesperaba, de caminar, así, sentir que todo el mundo como que se me venía encima mío, y yo lo único que quería era caminar derecho, y decía 'yaa...' un día me acuerdo que... 'ya, yo voy a caminar y las personas que se me crucen en el camino jodió no mas, si la paso a llevar, se cayó, no sé, me da lo mismo, yo camino y chao, es que era mucha gente, era como... uhh... era terrible, entonces yo echaba de menos al campo, de caminar, de sentir, de repente esa soledad, al estar tranquila, tranquila sin que sentir que están..." (Ana, 26, región Metropolitana).

Muchas veces, las personas que crecieron en los contextos rurales sienten nostalgia respecto a la vida en las comunidades, sobre todo ven el contexto rural como un espacio de gran trascendencia en la crianza mapuche de los/as niños/as, lo que en las ciudades entra en tensión y, como veremos más adelante, se resignifica. Aún así, sostienen que también el mundo rural y las comunidades mapuche

rurales han sufrido modificaciones en los estilos de vida y en los patrones de crianza de los/as niños/as.

Por otra parte, hay otro grupo de entrevistados/as, sobre todo los/as más jóvenes, quienes mantienen otro tipo de vínculos con la comunidad. Estos/as jóvenes representan un cambio en torno a la identidad mapuche ya que, si bien no reniegan de su condición indígena, construyen su identidad étnica desde los significados propios de las ciudades y del mundo moderno del siglo XXI y, desde ahí socializan a sus hijos/as. Son jóvenes que llegaron a la ciudad en busca de nuevos horizontes laborales y que, con el correr de los años, han armado toda una vida en la ciudad: pareja, hijos/as, amigos/as, etc. Aún así, para ellos/as la comunidad continúa siendo un referente, el cual remite principalmente a la infancia y el cual es visitado siempre que se puede, generalmente en épocas de vacaciones. De esta manera, la comunidad en tanto referente de pertenencia parece estar presente y los/as jóvenes van constantemente hacia allá, ya que en muchos casos familiares y amigos viven allí. Por esto mismo, mantienen un constante contacto —tanto telefónico como a través del envío de dinero y otros enseres— con la comunidad. De acuerdo a las entrevistas, pareciera que la diferencia de estos/as jóvenes con respecto a otros grupos generacionales está en que en las expectativas de vida de ellos/as no está presente el volver a vivir en la comunidad ya que les gusta y privilegian la vida en la ciudad.

Un ejemplo de esto nos lo entrega una familia que reside en el barrio de la plaza Brasil de la ciudad de Santiago, la cual está constituida por una joven pareja y su pequeña hija. Esta pareja de no más de 30 años nos mostró cómo ellos, en tanto jóvenes indígenas urbanos, rearticulan lo indígena toda vez que ella se reconoce como mapuche y él como aymara, aunque más vinculado con el mundo mapuche de ella que con su universo étnico aymara ya que, si bien es cierto que dice provenir de estas tierras indígenas, relata no haber crecido imbuido en esta tradición cultural. Ambos dejaron sus lugares de nacimiento, ella una comunidad mapuche en Lonquimay, y él la ciudad de Antofagasta, para venir a estudiar a Santiago y vivir a un hogar indígena de la capital. Para él la llegada al hogar significó, por un lado, el encuentro con sus raíces indígenas aymara y, por otro, conocer los movimientos mapuche con los cuales se identificó y vinculó de manera muy intensa y activa. Fue a través de esta identificación de él con la cultura y el mundo mapuche como ambos se acercaron y convirtieron en pareja. Ella, por su parte, al llegar a la ciudad ya tenía una elaborada noción de su identidad étnica, la cual adquirió a través de su familia, y en la actualidad se encarga de traspasar a su hija y también a su marido –quien se define como activista mapuche– convirtiéndose en la transmisora de esta cultura al interior del hogar. Así, nos encontramos nuevamente con la figura femenina, de la madre, quien al parecer se constituye en el contexto urbano en el principal agente socializador de la cultura indígena al interior de los hogares. De esta manera, y de acuerdo al testimonio de esta pareja, es ella quién reactualiza los vínculos con la tradición y cultura mapuche, lo que nos vuelve a enfrentar con la pregunta sobre el papel que las mujeres mapuche están teniendo en los contextos urbanos en tanto transmisoras de la cultura. En la actualidad, los sueños de esta pareja en cuanto a participación ciudadana en tanto sujetos indígenas, principalmente vinculados con lo mapuche, no decaen, sólo que ha cambiado el lugar desde el cual estos sueños adquieren significado. La participación de ellos ya no es desde lo colectivo, lo organizacional, sino tanto desde las paredes blancas de su departamento donde cuelgan trutrucas, kultrunes, ponchos, colas de zorro, etc., como desde su hija, quien aprende en dicho departamento aquello que la madre le transmite con paciencia y amor sobre la cultura mapuche. Llama la atención la ausencia de elementos aymara, tanto

en lo material de este hogar como en el discurso de los entrevistados, donde la identidad mapuche se constituye en el elemento central de sentido y significado de la vida de esta familia.

Otra familia entrevistada está integrada por una joven mujer mapuche urbana, quien si bien se reconoce como mapuche, dice desconocer las tradiciones propias de su cultura; su pareja, un joven **winka** procedente de Talca, socializado en una cultura popular campesina; y el pequeño hijo de ambos. Si bien ella creció en una comunidad mapuche cercana a Temuco hasta los 15 años, dice que le gusta Santiago, ciudad en la que vive hace más de 10 años y donde ha formado su familia. Nuestras primeras visitas fueron a la casa donde ella trabaja como empleada doméstica, para luego trasladarnos a su hogar, cerca de Estación Central, reuniéndonos siempre de noche, cuando ella y su pareja terminaban su jornada laboral. Lentamente comenzamos a develar, a través de los relatos de cuentos y otras conversaciones, la identidad étnica que subyace en esta familia, la cual es representada a través de ella. Santiago para esta pareja es la ciudad en la que quieren estar y les gusta, dicen que los hace perderse entre la bulla, las micros, el movimiento y el trabajo. La distancia que han puesto entre la ciudad y sus lugares de origen —ambos vinculados a lo campesino— hacen que éstos de cierta manera se pierdan, que exista una lejanía. En el caso de ella, nada de la ciudad parece reactivarle su pertenencia étnica más profunda, aunque de todos modos dice reconocerse mapuche. Llama la atención este hecho ya que lo mapuche en ella habita sólo como una variable más dentro de su universo de sentido, no se constituye como un eje central. Además, ella dice haber elegido no casarse con un hombre mapuche sino con un **winka**, lo que representa un quiebre con respecto a la tradición cultural mapuche de parentesco. Así, en ella identificamos claramente que lo mapuche en los contextos urbanos es una construcción que depende de muchas variables y que en sus distintas conjugaciones forman combinaciones diversas, plurales, nuevas. Ella es el testimonio de que en la ciudad lo mapuche no es un todo homogéneo, sino que adquiere diferentes características identitarias heterogéneas. La generación además es un factor que juega un papel fundamental a la hora de analizar la construcción de las identidades mapuche urbanas, siendo los/as jóvenes quienes, al parecer, impregnan de novedosos sentidos su ser indígena en la ciudad.

Por último, cabe mencionar a una joven que vive en la comuna de Pudahuel, junto a sus padres y su hija. Ella sostiene haberse acercado a su identidad mapuche sólo después de los 18 años de edad. Dice que recién a esa edad se interesó por conocer las tradiciones de su pueblo y decidió enfrentarse a un pasado que desconocía, que su madre y su padre no le socializaron como hoy la abuela lo hace con la nieta. La razón de esto ella lo vincula con los tiempos, con el hecho de que antes se escondía la pertenencia étnica mientras que hoy ya no, por esto mismo ella dice entender la lengua pero no hablarla como ya lo hace su hija. Su interés siempre estuvo más vinculado a conocer el mundo de la ciudad, trabajar, vincularse con personas distintas. Pero esto cambió ya que si bien en la actualidad ella trabaja en una empresa como secretaria y dice relacionarse con distintas personas, ella y su madre participan de una organización indígena y de una serie de manifestaciones culturales mapuche que se realizan a nivel local en la comuna de Pudahuel.

Estos ejemplos nos ilustran las diversas posibilidades de identidad étnica que ofrecen principalmente los contextos urbanos actuales. En los/as jóvenes, estas opciones se relacionan con una construcción identitaria que si bien incluye a la comunidad como referente, incorpora activamente elementos de la cultura **winka** y produce una síntesis nueva en la cual se hace necesario continuar indagando.

Con respecto a los sectores rurales, pareciera que la comunidad se presenta en la actualidad como un espacio de referencia tanto material como simbólica para los/as niños/as que viven en ellas. El/a niño/a rural está inserto en la comunidad, es en ella donde realiza su vida cotidiana, por lo tanto actúa en todas las actividades de socialización. Participan de las actividades y ceremonias de su comunidad, y de la vida cotidiana en donde aprenden los protocolos y reglas de la cultura mapuche. Para los/as niños/as urbanos en cambio, la comunidad es un referente simbólico, muy presente, pero al que se accede sólo en período de vacaciones.

La mayoría de las familias rurales entrevistadas señala que los/as niños/as participan desde pequeños/as en las actividades culturales de la comunidad. Parte importante de los procesos de socialización y refuerzo de la identidad étnica se realizan en la comunidad. Así, si bien los/as niños/as participan de éstas, no necesariamente deben cumplir con todos los protocolos que ella implica, pues se reconoce que su participación constituye un proceso de iniciación en las normas y reglas que deben seguir en su vida adulta. Dentro de las actividades más frecuentes se encuentran el **nguillatún** y el **wetripantu (año nuevo mapuche)**.

"El wetripantu eso lo celebramos, al nguillatún y todos no dejaban hincaditos de rodillas. Todos los papás eran así y ellos atrasito se hincaban" (Amuillan, 65, región de la Araucanía rural).

Por otro lado, cabe mencionar que la machi es la figura de mayor importancia cultural en las familias mapuche. Los/a niños/a aprenden a reconocer su figura y rol a partir de las experiencias de los adultos en situaciones de enfermedad de la familia, además por la socialización que reciben en la escuela. La machi es la persona encargada de sanar y comunicarse con los espíritus, manejar el mundo material y simbólico de la cultura mapuche. A través de este rol ella y las personas mapuche le otorgan sentido e identidad a la existencia de su sociedad.

"Una machi trabajaba con espíritus, no es una persona que sea solamente su cuerpo y su alma sino que son espíritus que están apegaos a ella…ella me dijo lo vio cuando el espíritu se apegó a mí y yo estuve enferma casi me morí y buscaron una machi y ella le dijo esta niñita tiene espíritu de machi y tiene que hacerse machi, porque si no se hace machi se va a morir, el espíritu se la va a llevar" (Amuillan, 65, región de la Araucanía rural).

I. Organizaciones

Tal como vimos anteriormente, para un grupo importante de entrevistados/as, la comunidad rural continúa siendo el referente respecto a estilo de vida mapuche y transmisión de valores y de la cultura propia de este pueblo. Este anhelo por la comunidad encuentra para un grupo determinado de sujetos, un correlato en las ciudades a través de las diversas organizaciones mapuche que allí existen, tanto en la Región Metropolitana como en la Región de la Araucanía. Las organizaciones son de diversa índole, desde organizaciones productivas de artesanía de mujeres, hasta grupos de cultura mapuche de las escuelas, entre otras.

De acuerdo a las entrevistas, podemos sostener que para los sujetos que participan en ellas, las organizaciones comunitarias mapuche son espacios étnicos que cumplen una importante labor en la socialización de los/as niños/as mapuche ya que es en ellas donde éstos/as comparten con miembros de su propio grupo étnico, reactualizando de alguna manera la socialización que antes se experimentaba en las comunidades rurales.

"Yo creo que los niños mapuches se juntan cuando los padres están involucrados en alguna asociación, alguna organización mapuche, la cual el niño nació ahí. Los niños nacieron donde sus padres están en rescate, o mantienen la cultura, la tradición, la cosmovisión,

nuestras raíces, el niño se cría y siempre va a estar reunido con niños mapuches. Y no se va a sentir discriminado en ningún lugar" (informante clave, región Mteropolitana).

De esta manera, en las ciudades es frecuente que la socialización se realice a través de una red extensa producto de la dinámica social y política de las organizaciones, pues los miembros de éstas no son personas individuales, sino familias completas. Así, las organizaciones mapuche se han ido transformando, en el mundo urbano principalmente, en un importante lugar de reactualización de la cosmovisión y de la cultura mapuche en general.

"Hacemos actividades para, para difundir la cultura, clases de cosmovisión y enseñamos, también hacemos orientación a los jóvenes, tanto jóvenes como adultos porque nunca tenemos todo" (informante clave —Lawentuchefe—, región Metropolitana).

Por otra parte, tal como mencionábamos anteriormente, las organizaciones se han ido constituyendo en el símil de las tradicionales familias extensas mapuche, asumiendo el rol que ésta históricamente ha cumplido en la socialización de los sujetos mapuche.

"Mira yo quiero que tenga mucha fe en Dios, sobre todo fortaleza, harta fuerza, a través de la fe, la voy a poner en una escuelita para que haga kinder mientras yo hago los trámites para meterla en un colegio religioso, quiero que aprenda mucho su cultura, que se sienta orgullosa, que luego después por su apellido ella no tenga vergüenza , y quiero que estudie ahora mismo, si me sobra plata abrí una libreta sólo para los estudios, la sacaré a los 18 años para que ella estudie en la universidad, quiero que tenga estudios, es la base, como sabes ella representa a la mujer mapuche, y me gusta, yo voy al consejo y la llevo, ella participa en la ceremonia, ella toma las ramas y ella baila, yo la dejo sola, yo me corro y baila con toda la gente, sigue el ejemplo y dice que el mapuche está con Dios, la hago participar y la visto, nos vestimos las 2, mi mamá también y hago que ande conmigo para todos lados, las reuniones, para que de chiquitita tenga esa personalidad y quiero, le enseño a bailar y palabras, ella mapuche, tú le dices tú eres winka y ella dice 'yo soy mapuche'" (Gladys, 36, región Metropolitana).

De esta manera, el mundo mapuche urbano se construye a través de redes que pareciera no son las tradicionales de este pueblo, sino que son construcciones sociales que responden a las necesidades actuales de los sujetos mapuche urbanos. Esta situación hace que —como mencionamos anteriormente—, las personas de más edad comparen el escenario donde hoy se socializan los/as niños/as mapuche con el que a ellos/as les tocó vivir, principalmente en el campo.

A través de las entrevistas nos pudimos percatar que muchos sujetos mapuche mantienen una distancia y se diferencian de los modelos de socialización propios del mundo **winka**, los que menosprecian y consideran nocivos para los/as niños/as, y se preocupan de construir normas mapuche propias para el mundo urbano. Aun así, la **püñeñelchefe** entrevistada en la Región Metropolitana considera que la ciudad es un espacio nocivo para la socialización de niños/a y que las redes que han construido y las actividades culturales que organizan no suplen lo que les brinda la vida rural mapuche. Aquí es donde para algunas personas parece ser que las organizaciones cobran un rol fundamental, ya que promueven diversas actividades cuyo fin es el de reforzar la identidad étnica mapuche, principalmente en niños y niñas. De esta forma, las organizaciones se han transformado en agentes informales de educación y socialización étnica y cada vez cobran mayor importancia en el medio mapuche urbano.

Es importante mencionar también que existe un importante número de familias que no adhieren a las organizaciones. Esta no adherencia se debe en muchos casos a un intento de estas familias por alejarse de lo mapuche, por no querer

reproducir en ellos/as y en sus hijos/as las pautas tradicionales de etnicidad por diversas razones: interés por integrarse plenamente en la sociedad **winka** y dejar atrás la identidad étnica familiar, no estar de acuerdo con los contenidos que promueven las organizaciones, etc. Sostenemos la idea que estos casos dan cuenta de los núcleos identitarios mapuche que se construyen en la urbe principalmente a través de la negación de lo colectivo étnico. Pareciera que quienes más adhieren a este tipo de identidad serían las mujeres mapuche jóvenes, quienes, además, están estableciendo matrimonios mixtos al casarse con hombres **winkas**, lo que rompe con el patrón de parentesco tradicional mapuche.

En las entrevistas se pudo constatar que el sector de la población que sí adhiere a las organizaciones y constituye un núcleo identitario más vinculado a la estructuras tradicionales mapuche, mantiene una visión crítica hacia las familias que ya no sólo producto de la economía de mercado, la migración y la discriminación, tienen como opción claramente definida el no educar a sus niños/as en contacto ni con organizaciones, ni con aquellas prácticas que se han establecido como centrales para la reproducción identitaria. Parece interesante indagar más respecto a la relación que se produce entre los diversos núcleos identitarios mapuche presentes hoy tanto en los sectores urbanos como rurales.

B.3) Espacios formales de educación: Jardines infantiles y colegios

Un elemento central de analizar respecto a las prácticas de socialización de los/as niños/as es el sistema oficial de educación, ya que en él se transmiten los conocimientos y valores propios de la cultura oficial, y en él se generan mecanismos de invisibilización y represión de otras culturas existentes en la sociedad. En la última década en nuestro país se han venido desarrollando interesantes políticas de educación intercultural, cuyo fin es el de incorporar e integrar las culturas de los pueblos originarios, principalmente la mapuche, ya que es la que cuenta con el mayor número de población en el territorio[8]. Esta iniciativa ha tenido diferentes resultados, pero en términos generales los/as entrevistados/as consideran que son pasos importantes para el posicionamiento de la identidad mapuche en la sociedad actual, sobre todo según la visión de aquellos/as entrevistados/as que poseen un alto grado de identificación étnica:

"Está dentro del currículum que los niños chicos, no se po', de transición aprendan a hacer sopaipillas, les muestren diferentes granos y aprendan a diferenciarlos, entonces que aprendan a plantar significativamente algo, entonces están esos principios básicos podría llamarlo, esas características para que sea un jardín intercultural, aún así no me arrepiento de haber puesto al Javier ahí, fue una buena experiencia, además que de ahí salieron hartas cosas, de hecho ahí formamos una asociación con un grupo de mamás y nos movimos harto" (Ignacia, 28, región Metropolitana).

Ahora bien, es necesario destacar que en el discurso de los/as entrevistados/as se aprecia una valoración importante de la naturaleza de la educación como estrategia de desarrollo para la infancia y movilidad social. De esta manera, la educación de los/as niños/as en las escuelas se valora no sólo respecto a la adquisición de conocimientos específicos que no pueden ser entregados totalmente por la familia, por su condición de pobreza y baja escolarización entre otros factores, sino también respecto a pautas de conducta y adquisición del lenguaje. La valoración de la educación formal entre la población mapuche es un fenómeno de larga data en la región de la Araucanía, producto del establecimiento de las misiones religiosas en el territorio durante la conquista. Un antecedente que ejemplifica la aceptación de sistema educativo formal por parte de la población mapuche la proporciona Vidal (1992), quien señala que las cifras del censo nacional del año 1982 muestran que ingresaban al sistema escolar aproximadamente el 95% de las niñas

(8) En el sistema educativo chileno se presentan problemas de inequidades debido a la condición étnica de los/as estudiantes y profesores, que algunas veces determina la existencia de tensiones entre las comunidades indígenas y las instituciones educativas. Esto ha ocasionado que un ámbito de mejoramiento del sistema escolar chileno sea la aplicación de medidas correctivas para el desarrollo de modelos de educación intercultural, que en un primer momento se ha desarrollado a través de un conjunto de medidas financiadas y diseñadas dentro de la Política Nacional para Pueblos Indígenas, Orígenes. Dentro de estas medidas se considera la adecuación del proceso educativo de los/as niños/as y jóvenes de origen indígena (pertenecientes a cualquiera de las etnias o pueblos originarios del país). Estos esfuerzos son posibles en consideración de uno los planteamientos hechos en la Ley Orgánica Constitucional de Enseñanza N° 18.962 del 10 de Marzo de 1990 que contempla que "Los establecimientos educacionales tendrán libertad para fijar planes y programas de enseñanza que consideren adecuados para el cumplimiento de los referidos objetivos y contenidos mínimos obligatorios por año y los complementarios que cada uno de ellos fije". Esta declaración hecha en la LOCE por un lado ha permitido que muchos establecimientos educacionales en todo el país adecuen sus currículo de acuerdo a sus realidades y recursos, punto que ha sido bastante controversial porque también genera dinámicas que acentúan las inequidades entre establecimientos de acuerdo a los recursos con que cuentan y los que pueden generar. No obstante, para el caso de la educación intercultural bilingüe, ha permitido al menos instalar un discurso que reconoce que la cultura es un elemento interventor y diferenciador del proceso de enseñanza aprendizaje, permitiendo el diseño de un Programa de Educación Intercultural Bilingüe que focaliza 162 escuelas básicas rurales desde la Primera a la Duodécima Región, de modo que como política de adecuación cultural del proceso de enseñanza aprendizaje no se aplica en zonas urbanas, aun cuando exista una alta concentración de población indígena y, por otro lado, no se hace cargo del desarrollo de una educación que forme competencia para el diálogo intercultural y multicultural democrático.

y casi el 100% de los niños hombres dentro de la población mapuche de 15 años y más (aproximadamente 117.000 personas). Ello revertía las cifras históricas, examinadas de acuerdo a los grupos quinquenales de edad de la población a la fecha del censo, que mostraban que hasta aproximadamente los años 1960 los niños hombres doblaban a las mujeres en los porcentajes de ingreso al sistema escolar. Este dato es altamente relevante por dos razones, la primera tiene que ver con que casi el 100% de la población mapuche mayor de 15 años ha tenido contacto con el sistema escolar chileno; y segundo, que las mujeres están teniendo mayor acceso al sistema educativo.

"Uno les va enseñando p'a su bien a los niños y la escuela le enseñan lo mismo, la único diferencia es que van aprendiendo más cosas de lo que sabe uno, porque principalmente yo no aprendí lo que están aprendiendo ellos ahora, porque en ese tiempo que fui yo a la escuela no habían internados" (Relmu, 60, región de la Araucanía rural).

El acceso a la educación es determinante en el desarrollo de una sociedad, en este contexto las familias de los sectores rurales de la Región de la Araucanía dan cuenta del hecho que el acceso geográfico ha sido un impedimento para enviar a sus hijos/as a la escuela. Esta situación ha cambiado en los últimos 20 años con el mayor auge que se ha dado a la educación rural y en particular a la incorporación de la enseñanza preescolar en comunidades mapuche.

"Los colegios eran tan lejos antes, súper lejos...había que pasar una montaña todo y unas faldas , una quebras feas que había que pasar, entonces por eso no mandaba a los niños a tiempo, el que fue a tiempo fue el Samuel porque había una escuela cerca y era más fácil" (Sayen, 40, región de la Araucanía rural).

Para el/la niño/a, la familia continúa siendo un núcleo importante de aprendizaje de la cultura. En ella se socializa en las normas de comportamiento frente a los mayores y a agentes de su comunidad, aprende la lengua, reconoce la alimentación tradicional, practica roles en el trabajo familiar, incorpora los conceptos y creencias de la medicina mapuche, etc. Sin embargo, con la creación de la educación intercultural bilingüe en zonas rurales, y jardines infantiles mapuche en centros urbanos, la escuela aparece como una institución que contribuye al refuerzo de la cultura mapuche desde la infancia. Los ejes de reforzamiento en la escuela están constituidos por la enseñanza de algunos aspectos de la lengua mapuche, la celebración del **wetripantu** y otras ceremonias, y la práctica de danzas mapuche; con esto el/a niño/a reconoce e imita los roles tradicionales del adulto mapuche de su comunidad, y refuerza su sentido de pertenencia cultural:

"Enseñarle el mapuche, que sepan hablar en mapuche, yo creo que está bueno que le enseñen, pero que siempre que hubieran monitoras de mapuches, porque si hay puras monitoras de winka yo creo que no po', tienen que haber monitoras mapuches pa' que le enseñe hablar el idioma a los niños, sobre todo nombrar la papa, que digan poñi, que digan chadi, que digan trapi, todas esa cosas" (Millaray, 75, región de la Araucanía rural).

La mayoría de las familias entrevistadas acepta y valora el refuerzo cultural que la escuela está ejerciendo en la sociedad, para ellos/as es un signo de valoración y respeto hacia la sociedad mapuche, situación que según éstos/as ha sido más notorio en los últimos años. Algunos/as entrevistados/as plantearon directamente que entre familia y escuela existe un diálogo fluido en relación al tema de la cultura mapuche, sin embargo señalan que no todas las familias mantienen su apego cultural debido a la influencia de la religión evangélica, esto último principalmente en los sectores rurales de la Región de la Araucanía:

"No hay contradicciones porque... la mayoría son mapuche y los mapuches tienen un solo hábito, bueno por las religiones muchos no, algunos en la casa ni siquiera conversan

en chedungun, pero hay niños que sí, no todos son igual. Algunos niños así esto me dice mi abuelita, esto me dice mi mamá, mi papá que así era antes" (Pelantaro, 62, región de la Araucanía, rural).

Los/as profesores/as entrevistados/as en la Región de la Araucanía sostienen que las familias están muy motivadas y conformes con la existencia de jardines infantiles en las zonas rurales, los cuales, según ellos/as, contribuyen al desarrollo de los/as niños/as y los prepara para enfrentarse a la sociedad chilena con las mismas herramientas educativas y de socialización que obtienen los/as niños/as no mapuche. De hecho, los/as profesores/as relatan que los/as niños/as también están motivados con el jardín, les gusta aprender, jugar y estar con otros/as niños/as. De acuerdo a los testimonios, para los/as más pequeños/as es un castigo el impedirles ir a su escuela.

Es interesante notar a través de las entrevistas la existencia de educadores formales interesados por el origen étnico de los/as niños/as. Este interés hace que los/as pequeños/as mapuche se sientan respetados y, por lo mismo, tengan mayor interés en desarrollar su identidad étnica. El reconocer a niños/as pertenecientes a la etnia mapuche hace también que comiencen las comparaciones por parte de los/as profesores/as, en las que actualmente los/as niños/as mapuche resultan bien evaluados/as, no como antaño cuando la discriminación hacia este pueblo hacía que, desde la escuela, comenzara la subvaloración de esta cultura. Asimismo, y como mencionamos anteriormente, la participación en organizaciones sociales mapuche apoya este proceso de identificación de los/as niños/as con su cultura, facilitando también la instalación del tema en las escuelas ya que son niños/as más empoderados/as y orgullosos de su origen. De esta manera, cuando el desarrollo de la identificación étnica sucede desde pequeños/as, los alcances de ésta son mayores que cuando son adultos, ya que los/as niños/as plasman su identidad étnica en las escuelas, con sus pares, etc. Además, la transmisión de la identidad étnica desde pequeños facilita el desarrollo de habilidades propias de la cultura mapuche y la iniciación de roles sociales propios de este pueblo.

I. Relación con el sistema escolar en los contextos rurales: Dinámicas de escolarización

Existe un acuerdo general respecto a la importancia de la educación formal para los/as niños/as a pesar de las dificultades que existen en las zonas rurales en cuanto al acceso hacia las escuelas. Incluso cuando existe alguna situación de repitencia o mal rendimiento escolar algunas madres conversan la situación con sus hijos/as para estimular al niño/a a estudiar. Esta repitencia se debe a diversos factores, pero varios/as entrevistados/as mencionaron en sus testimonios que los/as niños/as rurales continúan realizando actividades de colaboración con las tareas del hogar a pesar de su trabajo escolar. Sería interesante analizar si este factor incide en el bajo rendimiento escolar así como también indagar en el rol que juega el embarazo adolescente respecto a este tema.

Según los relatos de profesores de la Región de la Araucanía, la mayoría de los/as niños/as de sectores rurales no vive en familias constituidas solamente por la madre y el padre sino que —tal como mencionamos anteriormente— los/as abuelos/as son agentes culturales y de cuidado muy importante en la crianza de los/as pequeños/as, ya sea porque son hijos/as de madre soltera o sus padres se encuentran trabajando fuera de la comunidad.

Un aspecto común señalado por los/as profesores/as mapuche de la Región de la Araucanía fue la percepción que los/as niños/as mapuche al entrar al sistema escolar presentan mayores dificultades en el área del lenguaje que los no mapuche. Ellos mencionan que esta situación no se debe a un retraso en el desarrollo psi-

comotor, sino más bien al bilingüismo de la familia y a la costumbre o protocolo mapuche de hablar sólo cuando se le solicita. Ya lo decía Gabriela Mistral en el año 1938: "*cuando el indio va a la escuela y aprende español, lo comprende perfectamente. Yo he tenido algunas alumnas araucanas; conservan esa misma sobriedad; y ésa es una de las razones por las cuales en la escuela, cuando la maestra no tiene fineza para observar a este grupo indio, el indio aparece como una criatura torpe, siendo solamente una criatura sobria, sobria por una gran honradez de la palabra, por un sentido de que la palabra debe ser suficiente, y no ir más lejos*" (*Mistral, 2004:105*).

De acuerdo a los datos obtenidos, también se puede apreciar que en lo educativo lo intercultural es algunas veces percibido como un brochazo de conocimiento **tradicional**, más que la entrega de contenidos culturales sólidos. Por otra parte, hay familias mapuche que ven todo el futuro de sus hijos/as y la opción de ascenso social de ellos/as en el acceso a los estudios. Por esta razón, pareciera que este grupo de personas deliberadamente no enseña la lengua mapuche a sus hijos/as y no apoya la educación intercultural bilingüe, porque la ven como un mecanismo de discriminación. Sostienen además que si los/as niños/as aprenden **mapudungun** muy temprano, su fonética quedará marcada y van a ser estigmatizados por su origen étnico ya que el castellano lo aprenderán no como lengua madre y, por esta razón, con deficiencias. De esta manera, es posible apreciar que existen diferentes posturas respecto a la implementación de la educación intercultural bilingüe.

Sobre los jardines infantiles interculturales, algunas familias piden la existencia de más de estos jardines pero otras no, ya que, como vimos anteriormente, según algunos padres, la interculturalidad refuerza el estigma y los aísla más de la sociedad mayor.

Diagnóstico y recomendaciones

4

Los resultados obtenidos en el estudio nos dan cuenta del vasto universo mapuche que existe en la actualidad. La identidad mapuche tradicional se despliega para dar paso a múltiples posibilidades del ser mapuche, opciones que se amplían principalmente en los contextos urbanos. Estos últimos han sido el escenario principal hacia donde gran parte de la población mapuche rural ha migrado desde mediados del siglo pasado, en busca de nuevos horizontes laborales y vitales. La realidad de la población mapuche urbana se ha mantenido de cierta manera invisibilizada dentro de la sociedad, y muchas veces se tiende pensar que ésta responde a un patrón único de identidad. Pero al entrar en la vida de los sujetos hombres y mujeres mapuche urbanos, es posible constatar que este grupo presenta múltiples posibilidades identitarias, las que se encuentran en el camino entre lo tradicional y lo globalizado, y donde las marcas identitarias clásicas se redefinen y resignifican. Pareciera que en la urbe también se produce una resignificación de las tradicionales relaciones de poder que se dan tanto al interior de la familia mapuche como en el colectivo de este pueblo originario. De esta manera, nos aventuramos a plantear como hipótesis que en la urbe, y también cada vez con mayor fuerza en los contextos rurales, la mujer adquiere un rol central en tanto figura de autoridad dentro del hogar, desplazando la figura masculina que tradicionalmente ha ocupado este sitial en el mundo mapuche, quedando el hombre vinculado principalmente a la esfera de lo político. Asimismo, son las mujeres quienes están produciendo cambios en pautas tan importantes como las del parentesco, toda vez que se unen en alianzas matrimoniales con hombres **winkas**, generando matrimonios mixtos. Este tema es crucial a la hora de pensar en las políticas públicas dirigidas hacia la población mapuche, ya que éstas se basan en el apellido paterno como marca de pertenencia identitaria. A raíz de los supuestos anteriores en torno a los cambios en los patrones de parentesco, surge la pregunta sobre el cómo se incluirá a los/as hijos/as de los matrimonios mixtos con madre mapuche y padre **winka** dentro de las políticas públicas, toda vez que ellos/as no tendrán apellido mapuche. Será necesario indagar más profundamente respecto a este tema en investigaciones futuras.

Continuando con lo anterior, de acuerdo a los datos obtenidos en el estudio, el tipo de alianza que se produce por matrimonios mixtos al parecer no despoja a las mujeres de su identidad mapuche, sino que éstas la reconstruyen y le otorgan un sentido particular, el cual tendrá importantes variaciones de acuerdo a la generación a la que estas mujeres pertenezcan. Así, pareciera que las mujeres mayores reproducen patrones identitarios más apegados a la cultura tradicional, mientras las mujeres jóvenes de la urbe asumen en algunos casos su identidad mapuche como una variable más dentro de las múltiples que componen su identidad de mujeres jóvenes urbanas. Para algunas de ellas, parece ser que lo mapuche no se pone en juego en la reproducción de los ritos o la vestimenta, sino en algo profundo ligado a su origen. Así también, por esta misma razón es posible encontrar población mapuche urbana para la cual la participación en organizaciones mapuche es parte fundamental dentro de su construcción identitaria. No así para otros grupos, los cuales se alejan de las organizaciones y construyen su ser mapuche desde su propia subjetividad.

A continuación, presentamos las principales ideas fuerza del estudio, las cuales nos entregan pistas para comprender el fenómeno recién presentado y analizar, de este modo, las pautas de crianza de los/as niños/as mapuche que se dan en la actualidad. Luego, como consecuencia de esto, se proponen una serie de recomendaciones las que tienen por finalidad aportar en la construcción de políticas públicas con pertinencia cultural y que consideren las múltiples realidades que existen al interior del mundo mapuche en la actualidad.

A) Diagnóstico

A.1) Ideas fuerza

Tal como hemos podido apreciar a lo largo del estudio, los procesos de crianza y cuidado infantil dentro del universo mapuche actual son dinámicas que se desarrollan en el marco de una **identidad étnica,** la mapuche, la cual **no corresponde a una esencia única e inmutable, sino que es múltiple, dinámica y se encuentra en constante cambio y construcción.**

En la actualidad, pareciera que tanto en los espacios rurales como en los urbanos, **la identidad étnica mapuche vive un proceso de reactualización en tanto diversos procesos sociales globales impactan y redefinen la vida de hombres y mujeres mapuche.** Estos procesos han producido modificaciones en las pautas culturales tradicionales del mundo mapuche, dando como resultado lo que entendemos como **múltiples posibilidades identitarias,** las cuales se despliegan tanto en los contextos urbanos como en los rurales, cada cual con dinámicas propias de construcción de identidad. De esta manera, **la característica de múltiples posibilidades identitarias en que se encuentra el mundo mapuche adquiere particularidades específicas de acuerdo a los diversos contextos sociales y culturales del país.** Así, la característica de multiplicidad a la hora de pensar la identidad mapuche actual se sitúa como un elemento central para comprender los significados, actitudes y prácticas de familias mapuche en relación a la crianza y cuidado infantil de los/as niños/as desde la gestación hasta los cinco años de edad. De esta manera, los patrones de crianza desplegados por cada familia dependerán de la posición identitaria en que éstas se encuentren, es decir, en relación a la mayor cercanía o lejanía que construyan con respecto a los patrones identitarios tradicionales de la cultura mapuche.

Por otra parte, sostenemos que la generación es una variable crucial en el proceso de construcción de las identidades étnicas. Así, por ejemplo, la tensión entre lo rural —espacio simbolizado como contenedor de la cultura mapuche—, y lo urbano —asociado al mundo moderno y al cambio—, se ve reflejada principalmente en la población joven, ya que son ellos/as quienes se enfrentan en mayor grado a la dicotomía de pertenecer a ambas realidades. De esta manera, si bien tanto en los contextos rurales como urbanos existe una continuidad respecto a los patrones tradicionales de crianza y cuidado infantil, también existen una serie de cambios.

Además, **podemos encontrar interesantes diferencias de género involucradas la construcción de las identidades mapuche en la actualidad.** De hecho, pareciera que las mujeres jóvenes de los contextos urbanos son quienes lideran un proceso de transformación y resignificación de la cultura mapuche tradicional y son ellas también, en los medios rurales, quienes en mayor medida están migrando a las ciudades y generando nuevas pautas de crianza y socialización en los/as niños/as. Además, pareciera que son ellas quienes están produciendo cambios en las tradicionales pautas de parentesco mapuche al optar cada vez más por matrimonios mixtos, elección que se vincula con una voluntad de romper con relaciones de género propias del mundo mapuche (como por ejemplo las relaciones de violencia).

Así, a través del estudio fue posible constatar que **las mujeres mapuche mantienen un rol central en la crianza y cuidado de los/as niños/as pero con modificaciones respecto al patrón tradicional de esta cultura.** De hecho, el inicio de la vida en el mundo mapuche está marcado por la presencia femenina: es la mujer quien tiene al bebé, quien cuida de él o ella durante los primeros años de

vida y son las mujeres de las familias quienes tradicionalmente han estado a cargo de acompañar y cuidar a la mujer gestante. De esta manera, podemos sostener que el inicio de la vida en el mundo mapuche sucede dentro de un universo femenino, en el cual los hombres están invitados a participar, pero a la vez se espera de ellos que continúen con sus labores en los espacios públicos.

Con los nuevos escenarios sociales la realidad de las mujeres mapuche está cambiando drásticamente. Quienes viven más intensamente estos procesos son las mujeres jóvenes urbanas, las que en muchas ocasiones se encuentran solas, sin pareja y familia y, a la vez, son el sostén económico de sus hogares. Esto hace que niños y niñas queden al cuidado de terceros con cada vez mayor frecuencia. Por otra parte, el embarazo en las adolescentes en los sectores urbanos y rurales es también una realidad cada vez más presente en el mundo mapuche. Estas madres jóvenes comúnmente dejan sus bebés al cuidado de sus propias madres para ellas continuar con sus estudios o bien trabajar en las ciudades. Todos estos elementos van marcando pautas de cambio en los patrones tradicionales de crianza y cuidado infantil del mundo mapuche **donde se introducen con fuerza la figura de los/as abuelos/as; éstos/as quedan a cargo de los/as niños/as debido a la migración de las madres, jugando así un rol central en la crianza (en especial en contextos rurales).**

Por otra parte, cabe mencionar una serie de otros elementos que también están aportando a la **conformación de diversos núcleos identitarios. Por un lado, en los sectores rurales se mantiene la comunidad como espacio de construcción de "lo mapuche",** aunque con cambios significativos vinculados a procesos globales sociales que afectan también las dinámicas tradicionales de funcionamiento de este sistema de vida. **En los contextos urbanos, por su parte, las familias con un alto nivel de adherencia étnica mantiene el referente de la comunidad como espacio donde se constituye lo mapuche y lo reactualizan en las ciudades a través de las organizaciones,** en donde se construye toda una nueva forma de ser mapuche. Por otra parte, **hay una serie de familias en los contextos urbanos que no adhieren a las organizaciones e intentan tomar distancia de todo aquello que los vincula con una identidad étnica específica.** Ambos modos de vincularse con la identidad mapuche, ya sea a través de la adherencia o de la negación, tiene importantes consecuencias en la crianza y cuidado de niños y niñas. **En este sentido, cabe preguntarse hacia dónde están dirigidas las políticas públicas y qué sucede con aquellos núcleos identitarios mapuche que no responden a las definiciones culturales que establecen dichas políticas.**

Un tema relevante tiene que ver con **el vínculo entre el Estado y el pueblo mapuche, el cual ha adquirido nuevas dimensiones, donde salud y educación, a través de sus políticas interculturales, se han transformado importantes canales para generar diálogo.** Así, podemos apreciar que la salud y la educación son los dos pilares centrales desde donde entender los procesos de cuidado y crianza mapuche, ya que representan ámbitos en los que la cultura hegemónica se impone y ejerce una fuerte aculturación de los sujetos mapuche. A través de las entrevistas fue posible constatar que los programas de interculturalidad implementados por el Estado, tanto en salud como en educación, son vistos tanto como avances positivos hacia la integración de la cultura mapuche en estos ámbitos, como estrategias coercitivas implementadas por el Estado para crear nuevas herramientas de subordinación de la cultura mapuche con respecto a la cultura global, y como mecanismos de reetnificación que homogeinizan de cierta manera a la población mapuche, obviando los diversos núcleos identitarios que existen en la actualidad y sus especificidades particulares. En este sentido,

los niños y niñas juegan un rol central, ya que son ellos y ellas quienes se ven más expuestos/as a estas nuevas formas de diálogo entre ambas culturas. El análisis de la interculturalidad tanto en salud como en educación implica el desarrollo de al menos tres ideas básicas y complementarias:
1) el concepto de cultura, diversidad y cambio cultural,
2) los sistemas médicos y educativos como sistemas cognitivos y culturales, y
3) el contexto socio–político en el cual fluyen los procesos de comunicación intercultural. En consecuencia, una propuesta de interculturalidad en el campo de la salud y educación, implica comprender las culturas en interacción, sus enfoques y estrategias de relación, en el marco de un proyecto multicultural y pluriétnico de sociedad.

A.2) Ámbitos de la cultura

I. Inicio de la vida: Gestación, parto y posparto

• Los cuidados y atenciones tradicionales de la cultura mapuche para estas etapas coinciden casi por completo por las recomendaciones que la OMS ha hecho para la atención humanizada del parto, que implica revisar la excesiva medicalización de procesos fisiológicos normales.

• Las mujeres mapuche consideran que la atención biomédica no respeta la gestación y nacimiento como procesos normales, y que las prácticas que prescribe atentan contra un desarrollo normal del proceso. En lugar de ayudar, las prescripciones alópatas complican estas etapas y las hacen más dolorosas tanto en la dimensión fisiológica como emocional. Lo interesante de estas concepciones es el hecho de que una implementación de atención de gestación y nacimiento sin una excesiva medicalización significaría una simplificación de los procedimientos que actualmente se utilizan y practican, con menos intervencionismo y menos utilización de tecnología.

• Ahora bien, a pesar de lo anterior, la atención biomédica de la gestación y del parto es un fenómeno ya aceptado por las familias mapuche e instalado en sus imaginarios. Al parecer existe consenso en que la atención profesional es beneficiosa para la mujer y el/la bebé. De esta manera, el conflicto con el modelo alópata no está focalizado tanto en la aceptabilidad de la atención biomédica, sino en la forma en que se implementa, la cual es considerada violenta y contradictoria con los contenidos culturales propios de la cultura mapuche. Por ejemplo, la derivación de los partos a los hospitales cabecera de provincia rompe con la tradicional participación familiar en el evento del parto y deja a las mujeres en una situación de soledad y abandono en un momento que es de crucial importancia social dentro de la cultura mapuche.

• El nacimiento de un niño/a mapuche es considerado un acontecimiento de gran importancia social y cultural no tan sólo para la familia, sino también para la comunidad. Para ésta, el nacimiento representa la perdurabilidad de la sociedad mapuche, y es la forma en que el pueblo permanece y se reproduce históricamente. En consecuencia, el nacimiento es la posibilidad de afianzar lazos familiares y de identidad del niño/a como individuo y como sujeto histórico, el/la cual es introducido/a y socializado/a en la cultura a través de diversas actividades ceremoniales.

• De esta manera, el hecho que las madres den a luz lejos de la comunidad y, en algunos casos, sin la posibilidad de ser acompañadas por sus pares significativos, fue identificado como un factor de rechazo para la idea de parto intrahospitalario.

• Además, se piensa que hay una serie de tradiciones en torno al parto que la biomedicina no respeta, por ejemplo, la importancia simbólica que la placenta tiene para la cultura mapuche. De acuerdo a la cosmovisión mapuche, la placenta

debe ser enterrada o quemada y la realización de este rito tiene importantes consecuencias para el futuro de los/as niños/as. En los hospitales ni las madres ni las familias pueden tener acceso a la placenta.

• Los datos muestran que las mujeres mapuche, especialmente en la Región de la Araucanía, además de consultar a los especialistas biomédicos, recurren a los agentes tradicionales como las parteras, para acomodación del feto y otras técnicas propias de estas especialistas. Así, la partera mapuche es referente y está presente; mujeres se atienden con ellas en especial en gestaciones distócicas. Al haber problemas se considera que la alopatía no tiene herramientas ni conocimientos para acomodar a los/as bebés (lo que deriva en operaciones cesáreas innecesarias). Además, se piensa que el sistema de salud mapuche representado por sus agentes reconoce enfermedades que la alopatía no reconoce. Estas prácticas muchas veces no son comentadas al sector biomédico, se mantienen en secreto, principalmente por miedo a la discriminación.

• Los datos nos muestran una serie de regulaciones culturales y sociales, por ejemplo, en torno a la alimentación de la mujer gestante, que enmarcan el período de gestación de la mujer mapuche. Muchas de estas regulaciones están marcadas por la teoría del frío y el calor y se vinculan fuertemente con el mundo popular chileno. Algunas de estas regulaciones adquieren un carácter de continuidad en el desarrollo de la vida, y determinan la presencia o ausencia de enfermedad. Estas regulaciones también chocan con las indicaciones y atención biomédica.

• Debemos tener en cuenta que los conflictos entre diferentes sistemas de salud y cuidado no emergen sólo de la presencia de diferentes modelos explicativos de salud y enfermedad, sino también de la dominación social y política de un sistema sobre otro (Green, 1987; Helman, 1994). Las entrevistas realizadas en este estudio nos indicaron, por ejemplo, que la insatisfacción de las mujeres con el sistema biomédico no radicaba solamente en problemas de incompatibilidad cultural respecto a cómo cada miembro de la interacción terapéutica concibe la enfermedad, sus causas o tratamientos; sino principalmente con respecto a problemas en el trato social, la falta de diálogo, y la discriminación social y étnica que ellas sienten por parte de los/as prestadores/as biomédicos.

• En términos sociales amplios, existe una recarga de responsabilidades reproductivas y de trabajo de crianza y cuidados en la mujer. El integrar a los varones de manera más efectiva en los procesos de gestación y parto permitiría iniciar una vinculación positiva con el futuro/a niño/a, que puede ser muy beneficiosa para el bebé, ya que por una parte permite incluir al padre en el círculo de cuidados y protección, favorece el establecimiento de una imagen paterna amorosa, o al menos cercana, garantiza una vinculación sólida entre padre e hijo/a, y opera como factor protector frente al maltrato y/o abandono paterno.

II. Primeros años de vida

Los relatos de los/as informantes del estudio muestran interesantes imaginarios culturales respecto del desarrollo del sujeto en tanto ser mapuche, caracterizado por el cumplimiento de patrones regulares de conducta individual y colectiva en sus aspectos socio–psico–biológicos, los cuales determinarían lo distintivo de la infancia, adolescencia, adultez, y vejez como etapas de la vida. Para el caso específico de la infancia el imaginario se construye asociado a la importancia de los agentes de socialización más cercanos al niño/a. Para efectos del presente estudio hemos dado relevancia a los contextos del hogar, la comunidad, las organizaciones y las instituciones formales de educación. Las recomendaciones se encaminan entonces hacia estos espacios y hacia los agentes que en ellos actúan en relación a la socialización de niños y niñas.

Hogar

• De acuerdo a las entrevistas, en los hogares es donde comienzan las primeras fases de socialización de niños y niñas. De acuerdo a la información obtenida en el marco del estudio, en los hogares mapuche la madre es la principal encargada de transmitir los valores y contenidos propios de la cultura y, por ende, es uno de los principales agentes de reactualización cultural.

• En los hogares rurales, es muy común que la crianza sea compartida con los miembros de la familia extensa, en particular con las abuelas, ya que muchos niños/as se quedan a cargo de ellas cuando sus madres deben migrar en busca de trabajo en la ciudad. Son entonces las abuelas y los abuelos quienes contribuyen no sólo al cuidado del/a niño/a, sino también a transmitirles las pautas culturales de la sociedad mapuche.

• De acuerdo a la información obtenida, existe un cambio respecto a las responsabilidades que adquieren en el hogar los/as niños/as. En la cultura tradicional mapuche, los/as niños/as adquieren muchas responsabilidades pero, en la actualidad, donde ya desde los tres años de edad van al jardín infantil, los/as niños/as se libran de dichas responsabilidades. Esto implica un cambio respecto a patrones tradicionales donde la crianza de niños/as pasa en cierta medida por el hacerse cargo de varias tareas del hogar.

• De acuerdo a los/as informantes, la transmisión de la identidad étnica desde pequeños/as facilita el desarrollo de habilidades propias de la cultura mapuche y la iniciación de roles sociales propios de este pueblo, ya que los alcances de ésta son mayores a que cuando la identificación comienza en edad adulta, toda vez que los niños y niñas plasman su identidad étnica más allá de sus casas: en las escuelas, con sus pares, etc. Así, de acuerdo a las familias entrevistadas interesadas en realizar un traspaso identitario étnico hacia sus hijos/as o nietos/as, la enseñanza mapuche debe comenzar desde pequeños/as en el hogar.

• Los/as hermanos/as mayores están adquiriendo un peso cada vez mayor en la socialización de niños y niñas, ya que son ellos/as quienes deben asumir esta responsabilidad cuando los padres salen a trabajar.

• Las entrevistas dejan entrever los nuevos escenarios a los que las familias jóvenes, principalmente, se deben enfrentar, donde las figuras de padre y madre deben salir del hogar durante todo el día por motivos laborales y los/as hijos/as se deben quedar al cuidado de hermanos/as mayores o de agentes externos a la familia. Esta diferencia generacional está muy presente en las entrevistas y se plasma principalmente en el testimonio de personas mayores quienes se remiten constantemente a su infancia (la cual generalmente transcurrió en alguna comunidad rural) para dar cuenta de los patrones, según ellos/as, ideales de crianza mapuche. Los discursos de sujetos más jóvenes, en cambio, denotan una mayor flexibilidad en cuanto a qué se entiende por crianza mapuche e incorporan elementos de la cultura **winka** con mayor facilidad.

• Cabe destacar que en las diferencias generacionales también está presente el fenómeno de la madre como jefa de familia y la monoparentalidad ejercida por ella. Además, las madres jóvenes suelen estar solas en las ciudades, a las que han debido migrar por motivos laborales. Esto genera una serie de transformaciones en las pautas de cuidado y crianza mapuche.

• Es interesante notar el cambio que se ha producido en las relaciones de género al interior de las familias mapuche. Por un lado, el clásico modelo de la mujer como la encargada de los espacios domésticos y del cuidado de los/as niños/as ha cambiado porque en la actualidad las madres deben salir fuera del hogar para

trabajar. Aun así, se mantiene la idea de que son ellas, las figuras femeninas, representadas a través de la madre, la abuela, etc., quienes están encargadas de transmitir a los/as hijos/as los valores y las enseñanzas propias de la cultura mapuche. El rol del padre, por su parte, al parecer ha sufrido considerables transformaciones en el espacio urbano, cada vez está más ausente y su participación en la socialización de niños y niñas es cada vez menos clara. Además, pareciera que las mujeres mapuche jóvenes cada vez están optando más por establecer alianzas matrimoniales mixtas, es decir, con hombres no mapuche, lo que agrega nuevas variables al proceso de crianza de niños y niñas.

Comunidad

• La comunidad, en tanto espacio donde se conforma "lo mapuche", continúa teniendo un gran peso, tanto en los contextos urbanos como rurales.

• La comunidad es, en la actualidad, un espacio de referencia material para los/as niños/as de sectores rurales. El/a niño/a rural está inserto en la comunidad, es en ella donde realiza su vida cotidiana, por lo tanto participa de todas las actividades de socialización. Participan de las actividades y ceremonias de su comunidad, y de la vida cotidiana en donde aprenden los protocolos y reglas de la cultura mapuche. Para los/as niños/as urbanos en cambio, la comunidad es un referente simbólico muy presente, pero al que se accede sólo en período de vacaciones.

• La mayoría de las familias rurales entrevistadas señala que los/as niños/as participan desde pequeños/as en las actividades culturales de la comunidad. Parte importante de los procesos de socialización y refuerzo de la identidad étnica se realizan en la comunidad. Así, si bien los/as niños/as participan de éstas pero no necesariamente deben cumplir con todos los protocolos que ella implica, pues se reconoce que su participación constituye un proceso de iniciación en las normas y reglas que deben seguir en su vida adulta.

• De acuerdo a la información obtenida en el marco del estudio, para la población mapuche urbana, especialmente la población joven, la comunidad remite al espacio de la infancia, del origen. Estos/as jóvenes mantienen constantes vínculos con la comunidad ya que en ellas viven los/as padres/madres, familiares cercanos y, en muchos casos, sus hijos/as, a quienes han dejado bajo la tutela de los/as abuelos/as. Por esto mismo, los/as jóvenes, principalmente las mujeres, constantemente están enviando parte importante de sus ingresos a la comunidad para solventar los gastos de los familiares.

Organizaciones

• De acuerdo a la información obtenida, pareciera que para un grupo importante de mapuche urbanos/as, la comunidad rural continúa siendo el referente respecto a estilo de vida mapuche y transmisión de valores culturales propios de este pueblo. Este anhelo por la comunidad encuentra un correlato en las ciudades a través de las diversas organizaciones mapuche que allí existen, tanto en la Región Metropolitana como en la Región de la Araucanía. Las organizaciones son de diversa índole, desde organizaciones productivas de artesanía de mujeres, hasta grupos de cultura mapuche de las escuelas.

• Así, para quienes participan de las organizaciones comunitarias mapuche, éstas se transforman en espacios étnicos que cumplen una importante labor en la socialización de niños y niñas mapuche, ya que es en ellas donde éstos/as comparten con miembros de su propio grupo étnico, reactualizando de alguna manera la socialización propia de las comunidades rurales.

• Las entrevistas dejan entrever que, al parecer, los grupos mapuche organizados establecen diferencias entre la crianza que se da en el mundo mapuche y en el mundo **winka**. Pareciera ser que la organización mapuche se ha convertido en los

espacios urbanos en un eje articulador de la identidad mapuche y, a través de las diversas actividades culturales que en ellas se realizan, los líderes buscan forjar la identidad étnica de niños y niñas. De esta manera, para un sector de la población mapuche urbana, en la ciudad la tarea de socialización mapuche no es dejada en manos únicamente de la familia y la escuela, sino que los espacios organizados se han instalado como los espacios de resignificación de lo mapuche, reactualizando prácticas tradicionales propias de la vida en comunidad. Así, el discurso de las organizaciones gira en torno a la existencia de un modelo de socialización y crianza mapuche en el mundo urbano con características muy ligadas al modelo tradicional, alejándose lo más posible del modelo **winka**, el cual es conceptualizado como negativo y nocivo para salud de niños y niñas.

• Pareciera que para este mismo sector de población mapuche urbana, quienes participan activamente de las organizaciones, existe una idea de idealización de lo mapuche, donde los/as niños/as mapuche aparecen como superiores a los/as no mapuche tanto en lo que respecta al rendimiento escolar como en el plano de lo valórico.

Educación y primeros años de vida

• De acuerdo a la información obtenida, en términos generales se aprecia una valoración importante de la naturaleza de la educación como estrategia de desarrollo y movilidad social para la infancia. De esta manera, la educación de los/as niños/as mapuche en las escuelas se valora no sólo respecto a la adquisición de conocimientos específicos que no pueden ser entregados totalmente por la familia, por su condición de pobreza y baja escolarización, sino también respecto a pautas de conducta y adquisición del lenguaje.

• La valoración de la educación formal entre la población mapuche es un fenómeno de larga data en la región de la Araucanía, producto del establecimiento de las Misiones religiosas en el territorio durante la conquista.

• Las familias de los sectores rurales de la Región de la Araucanía dan cuenta del hecho que el acceso geográfico ha sido un impedimento para enviar a sus hijos/as a la escuela. Esta situación ha cambiado en los últimos 20 años con el mayor auge que se ha dado a la educación rural y en particular a la incorporación de la enseñanza preescolar en comunidades mapuche.

• También en los sectores rurales de la Región de la Araucanía, pareciera que para el/la niño/a, la familia continúa siendo un núcleo importante de aprendizaje de la cultura, en ella se socializan las normas de comportamiento frente a los mayores y a agentes de su comunidad, aprenden la lengua, reconocen la alimentación tradicional, practican roles en el trabajo familiar, incorporan los conceptos y creencias de la medicina mapuche, etc. Sin embargo, con la creación de la educación intercultural bilingüe en zonas rurales y jardines infantiles mapuche en centros urbanos, la escuela aparece como una institución que contribuye al refuerzo de la cultura mapuche desde la infancia.

• *Así también, continuando con la Región de la Araucanía en sectores rurales, pareciera que en estos espacios los ejes de reforzamiento en la escuela están constituidos por la enseñanza de algunos aspectos de la lengua mapuche, la celebración del* **wetripantu,** *celebración de algunas ceremonias, y la práctica de danzas mapuche; con esto, el/a niño/a reconoce e imita los roles tradicionales del adulto mapuche de su comunidad, y refuerza su sentido de pertenencia cultural.*

• La mayoría de las familias entrevistadas de los sectores rurales de la Región de la Araucanía acepta y valora el rol de refuerzo cultural que la escuela está ejerciendo en la sociedad, para ellos es un signo de valoración y respeto hacia la sociedad mapuche, situación que según éstos ha sido más notorio en los últimos años. Algunos/as entrevistados/as plantearon directamente que entre familia y

escuela existe un diálogo fluido en relación al tema de la cultura mapuche, sin embargo, señalan que no todas las familias mantienen su apego cultural debido a la influencia de la religión evangélica, esto último principalmente en los sectores rurales de la Región de la Araucanía.

• Los/as profesores/as entrevistados/as en la Región de la Araucanía, por su parte, sostienen que las familias están muy motivadas y conformes con la existencia de jardines infantiles en las zonas rurales, los cuales contribuyen al desarrollo de los/as niños/as y los prepara para enfrentarse a la sociedad chilena con las mismas herramientas educativas y de socialización que obtienen los/as niños/as no mapuche. De hecho, los/as profesores/as relatan que los/as niños/as también están motivados con el jardín; les gusta aprender, jugar y estar con otros/as niños/as. De acuerdo a los testimonios, para los/as más pequeños/as es un castigo el impedirles ir a su escuela.

• Es interesante también notar a través de las entrevistas realizadas en la Región de la Araucanía, en los sectores rurales, la existencia de educadores formales interesados por el origen étnico de los/as niños/as. Este interés hace que los/as pequeños/as mapuche se sientan respetados y, por lo mismo, tengan mayor interés en desarrollar su identidad ética. El reconocer a niños/as pertenecientes a la etnia mapuche permite también que profesores y profesoras hagan comparaciones, comparaciones en las que actualmente niños y niñas mapuche son destacados por sus logros. De acuerdo a los/as entrevistados/as, antes muchos/as de ellos/a eran niños/as sufrían fuertemente una descalificación por parte de de los/as profesores/as, lo cual era, de acuerdo a su opinión, el comienzo de una vida de discriminaciones.

• Un aspecto común señalado por los/as profesores/as mapuche de la Región de la Araucanía fue la percepción que los/as niños/as mapuche, al entrar al sistema escolar, presentan más dificultades en el área del lenguaje que los no mapuche. Ellos/as mencionan que esta situación no se debe a un posible retraso en el desarrollo psicomotor de niños y niñas, sino más bien al bilingüismo de la familia y a la costumbre o protocolo mapuche de hablar sólo cuando se solicita.

• De acuerdo a los datos obtenidos, también se puede apreciar que en lo educativo lo intercultural es percibido por algunas familias sólo como un brochazo de conocimientos tradicionales, más que la entrega de contenidos culturales sólidos.

• Por otra parte, para ciertas familias mapuche, el futuro de sus hijos/as y la opción de ascenso social de ellos/as está en el acceso a la educación formal. Por esta razón, este grupo deliberadamente no enseña la lengua mapuche a sus hijos/as y no apoyan la educación intercultural bilingüe porque la ven como un mecanismo de discriminación. Ellos/as sostienen que si los/as niños/as aprenden **mapudungun** muy temprano, su fonética quedará marcada y van a ser estigmatizados por su origen étnico.

• Sobre los jardines infantiles interculturales rurales de la Región de la Araucanía, algunas familias piden la existencia de más de este tipo de eateblecimientos, pero también hay otras familias a las que no les gusta su existencia ya que, como vimos anteriormente, según algunos padres y madres la interculturalidad refuerza el estigma y los aísla más de la sociedad mayor.

B) Recomendaciones

De acuerdo a la información obtenida en el estudio, a continuación proponemos una serie de recomendaciones que tienen por objeto contribuir a la elaboración de políticas públicas que favorezcan el desarrollo integral de niños y niñas mapu-

che. Estas recomendaciones abarcan la intervención desde los ámbitos domésticos privados hasta los espacios institucionales como las escuelas y los servicios públicos de salud.

B.1) Consideraciones generales para la implementación de las recomendaciones

Como primera entrada a las recomendaciones, consideramos que no se puede pensar en las condiciones de desarrollo de la infancia sin tomar en cuenta el marco general en el que se instala; de ahí que no basta con plantear propuestas de recomendaciones sólo enfocadas al período comprendido entre la gestación y los cinco años de edad de niños/as mapuche, sino que ellas deben tener coherencia con una visión integral de los derechos de las personas y, en este caso particular, tomando en consideración la variable étnica. Del mismo modo, independientemente que se haya definido que los sectores de salud y educación son claves, los problemas detectados no pueden ser solucionados sólo mediante acciones específicas de estos sectores; éstas serían soluciones sin una visión integral de largo plazo que instale la importancia de realizar cambios culturales desde las bases. Cualquier propuesta tiene que ser parte de una política integral, que tome en consideración al menos las siguientes recomendaciones generales:

1. Transversalizar enfoques de interculturalidad, género y equidad en políticas públicas del Estado:
- Incluir estos contenidos en currículos universitarios y en la formación técnico–profesional (principalmente en las áreas de salud y educación).
- Sensibilización de los/as profesionales que trabajan con familias mapuche (a través de programas de capacitación, talleres, seminarios, estudios de casos, etc.).
- Incorporar el aprendizaje básico del **mapudungún** para personas que trabajan en contextos que presentan alta presencia de población mapuche, tanto en territorios urbanos como rurales.

2. Promover una nueva relación entre Estado y sociedad chilena con el mundo mapuche:
- Fomentar el desarrollo de programas intersectoriales que trabajen en red.
- Velar por la coherencia de orientaciones y enfoques en las políticas interculturales.
- Establecer mesas de diálogo en el nivel local.
- Diseñar y aplicar programas de evaluación de los programas.

3. Contribuir al refuerzo de las identidades mapuche, considerando las especificidades de los distintos núcleos identitarios que se pueden encontrar en la actualidad, principalmente en los contextos urbanos. De esta manera, se propone, por un lado, potenciar la revalorización de la estructura simbólica de la sociedad indígena, a través del apoyo a:
- Organizaciones mapuche.
- Participación comunitaria.

Por otro lado, se propone a la vez incorporar en las políticas espacios de reflexión sobre lo que se ha entendido hasta hoy como identidad mapuche, abriendo la discusión hacia el cómo idear estrategias que incluyan la diversidad de núcleos identitarios mapuche presentes en la actualidad. Pensamos que se hace necesario centrar la atención en los sectores más jóvenes de los centros urbanos, dentro de los cuales, al parecer, hay grupos que no mantienen vínculos con las organizaciones y no reactualizan la identidad mapuche de manera tradicional, sino que están creando nuevas formas de manifestar su identidad étnica, sobre todo las mujeres jóvenes, quienes incluso —planteamos la hipótesis— están resignificando las estructuras de parentesco clásicas.

4. Es necesaria una política de desarrollo campesino mapuche que permita mejorar las condiciones laborales de la familiar rural, otorgando mayores posibilidades productivas:

• Establecer políticas de apoyo a la mujer mapuche rural desde el momento en que nace. Ello porque los datos sobre calidad de vida demuestran que es la mujer mapuche que vive en zonas rurales de la Región de la Araucanía la que presenta mayor desigualdad en el país. Por lo tanto, una política de infancia con enfoque de género contribuiría en el largo plazo a disminuir esta brecha. En este contexto, la educación se muestra como un eje estratégico importante para solucionar este problema.

B.2) Recomendaciones específicas acerca del cuidado y crianza de los/as niños/as mapuches

Planteadas las recomendaciones generales, a continuación proponemos recomendaciones específicas, las cuales han sido organizadas según los criterios de inicio de la vida y primeros años de vida, expuestas de la misma forma en que se organizó el análisis del estudio.

Inicio de la vida: Gestación, parto y nacimiento

Recomendaciones

1. Pertinencia cultural

En un marco general, promover pertinencia cultural en la atención de gestación, parto y nacimiento mapuche. Los equipos de atención gineco–obstétricos que atienden tanto en la Región de la Araucanía como en la Región Metropolitana deberían adquirir nociones sobre la cultura y sistema médico mapuche para luego construir en conjunto con especialistas mapuche modelos que integren los beneficios de ambos sistemas en la atención de gestación, parto y nacimiento.

En lo específico, durante la atención de preparto, parto y nacimiento: garantizar libertad de movimiento de la mujer, ingesta de líquidos y/o alimentos pertinentes, evitar procedimientos rutinarios que violenten a la madre (enema, exceso de tactos vaginales, rasurado, episiotomía, monitoreo fetal, entre otros), garantizar posición libre durante el parto, con fomento del parto en posición vertical, como tradicionalmente se realiza en la cultura mapuche.

2. Asistente tradicional del parto

Trabajar con ayudantes tradicionales para el parto en hospitales. En los servicios de obstetricia se podrían contratar facilitadores interculturales que sepan de partos tradicionales. La acompañante del parto mapuche puede contribuir en los siguientes ámbitos:

• Aliviar el dolor del cual muchas mujeres se quejan.
• Apoyo emocional.
• Compañía a la madre que esta fuera de su hogar.
• Leer la placenta del niño/a.

3. Garantizar acompañamiento a la madre

Garantizar el acompañamiento a la mujer en preparto y durante el parto y nacimiento, por al menos una persona externa al personal médico. Esta compañía debe ser escogida por la propia mujer e idealmente debiera ser su pareja/padre del niño/a por nacer y, en caso de éste no estar presente, otra persona que acompañe a la mujer y le haga sentirse apoyada.

4. Rol de la partera

Revitalizar la figura de la partera y/o de otra figura tradicional, en tanto mujer que apoya a la gestante, no en forma clínica, sino como conocedora de las nociones de salud mapuche, para que entregue recursos afectivos y emocionales. Como ya se señaló, tanto en la Región de la Araucanía como en la Región Metropolitana se debe fomentar la participación de al menos una persona —escogida por la mujer— que sea externa al personal médico.

5. Programa de alimentación complementaría para la madre gestante

Generar un programa de alimentación complementaria especial para la mujer gestante mapuche. Capacitar a la mujer en una línea de alimentación que combine la clasificación tradicional de alimentos fríos y cálidos con minutas que enriquezcan su alimentación.

6. Integración del padre

Integrar a los padres (en caso de estar presentes) y motivarlos para que apoyen a la mujer y establezcan una relación con sus hijos/as desde el nacimiento. Para esto, se propone incorporarlos desde los primeros controles de gestación, incentivándolos en los roles de cuidadores, con el objetivo de disminuir las brechas de inequidad de género, y apoyándolos para que puedan desarrollar un vínculo con sus hijos/as.

• Fomentar su participación en el parto, brindándole apoyo a la mujer, en los casos que ella así lo desee.

7. Salud familiar

Implementar el enfoque familiar de salud y asegurar continuidad en la atención de la gestante y su familia, a través de la creación de programas efectivos de salud familiar.

Buscar maneras de vincular la atención médica profesional con la participación comunitaria y de base, con el objetivo de generar espacios de comunicación entre las distintas estrategias de salud, por ejemplo, potenciar la conformación de grupos de mujeres o de familias donde se incorporase a personal de salud.

8. Cuidados tradicionales paliativos

Trabajar el manejo del dolor del parto natural desde la perspectiva tradicional mapuche, incorporando uso de hierbas medicinales, compresas, entre otros.

9. Tratamiento o manejo de la placenta

Garantizar que las familias mapuche puedan —si así lo desean— quedarse con la placenta, ya que ésta posee un gran contenido simbólico, y así poder realizar con ella los ritos pertinentes. Si no fuera posible, que los servicios de salud entreguen consentimiento–información sobre los usos de la placenta. Promover la existencia del consentimiento informado sobre este tema.

10. Conocimiento de las enfermedades mapuches post–parto

Pertinencia cultural respecto de las indicaciones de cuidado de la madre posterior al nacimiento y cuidados del/a recién nacido/a. Los/as profesionales deberían conocer y aprender a reconocer las denominaciones y enfermedades tradicionales más frecuentes en la población mapuche tales como el **konun**[9] **y sobreparto**.

(9) Enfermedad mapuche que ocurre cuando la mujer gestante ha estado en contacto con la muerte, afectando la salud futura del/a niño/a.

11. Acompañamiento de la madre mapuche post–parto

Promover la creación de grupos de pares, familiares o especialistas tradicionales que apoyen a las gestantes y madres (en especial a mujeres primíparas y madres solas).

12. Replicar experiencias interculturales de parto y post–parto indígena

Replicar las experiencias que se han desarrollado en atención de mujeres gestantes, evaluar y potenciar su expansión: por ejemplo, el Hospital de Villarrica (Región de la Araucanía) donde se ha implementado un modelo de atención de parto natural al que acceden un gran número de mujeres mapuche; Hospital de Iquique, el cual cuenta con experiencia de atención intercultural de parto aymara.

Primeros años de vida

Recomendaciones: Dimensión familiar

1. Red de cuidado extendido

Promover un abordaje de la crianza mapuche con enfoque de género, de familia, promoviendo las redes extendidas de cuidado.

1.1 Diseñar experiencias piloto de participación de las familias en la educación de los/as niños/as.

Incluir a la familia en el proceso formativo de construcción de la identidad étnica en niños y niñas desde pequeños/as en las escuelas.

Incentivar la incorporación de padres (si es que éstos están presentes), madres, abuelos, hermanos/as, en general la familia extendida mapuche, en la educación preescolar.

1.2 Talleres familiares de reforzamiento

Talleres con la familia para el reforzamiento del lenguaje y de hábitos ya que según los/as profesores/as entrevistados/as, los/as niños/as tendrían bajos índices de hábitos en lo que respecta a la alimentación y el descanso.

Recomendaciones: Dimensión educacional

2. Educación preescolar con enfoque intercultural

Incentivar la educación preescolar con enfoque intercultural. Este proceso se está dando con bastante éxito en La Araucanía y según los relatos de sus actores ha contribuido sustancialmente a reforzar la identidad cultural del/a niño/a y, al mismo tiempo, a prepararlo/a con herramientas para desenvolverse en la sociedad global.

El enfoque intercultural debe, como su nombre lo indica, establecer una relación entre culturas, es por esto que recomendamos transversalizar los contenidos tanto a niños/as mapuche como a los/as no mapuche, con la clara intención de no estigmatizar a los primeros. Por esta razón, se deben incluir contenidos étnicos a la currícula preescolar.

2.1 Lengua mapuche (Mapudungún)

Incorporar la lengua mapuche en procesos de educación y salud. La idea sería utilizar el elemento más importante de la identidad cultural de los sujetos —su lengua—, como un factor de valorización de la sociedad y cultura mapuche.

- En lo específico, enseñar los números, partes del cuerpo, colores, nombres de animales, en **mapudungún**, es decir, todo lo que respecta al medio social y natural más próximo de los niños/as.

2.2 Diseñar y utilizar juegos con contenido mapuche

Revitalización de elementos materiales lúdicos propios de la cultura mapuche. Releer el juego y traducirlo en prácticas concretas, para que los/as niños/as, mediante elementos lúdicos tengan acceso a contenidos culturales mapuche de forma entretenida.

2.3 Visitas de autoridades tradicionales mapuches

Visita de autoridades originarias, como Lonkos o Machis, a los establecimientos preescolares, para que los/as niños/as conozcan experiencias comunitarias culturales y sabidurías ancestrales de manera directa y cercana. Tradicionalmente, las autoridades originarias mapuche son entendidas como reservorios de cultura.

2.4 Conocimiento de cuentos mapuches

Incorporar contenidos narrativos culturales, como los **epew**[10], que son fábulas moralizantes que entregan mensajes de vida. Además los epew contienen importantes contenidos acerca de la creación del mundo mapuche, como **Litueche y Domo**[11], o como **Tren–Tren y Cai–Cai**[12], y la forma en que los mapuche comprenden su medio ambiente y las relaciones vitales que mantienen con él. Aprovechar los cuentos elaborados por las comunidades mapuche para la socialización de sus niños/as.

(10) Cuentos tradicionales Mapuche.

(11) Cuento Mapuche acerca de la creación del Mundo.

(12) Mito Mapuche en que luchan dos fuerzas fundamentales del cosmos, el agua (co) y la tierra (mapu).

2.5 Celebrar fechas importantes mapuches

Celebrar en los establecimientos preescolares ritos importantes de la cultura mapuche, tales como el **wetripantu** y el **nguillatún**, con el objetivo que en la escuela los/as niños/as mapuche celebren y se de importancia a aquellas fechas que en sus hogares también son centrales, generando un continuo entre la comunidad y la escuela.

2.6 Fomentar el baile, música y cantos originarios

Que los niños/as conozcan los instrumentos, cantos, danzas, bailes y música mapuche, y los utilicen como herramientas para expresar sus sentimientos y emociones, así como reforzar el sentido de pertenencia a su grupo cultural.

2.7 Conocimiento de comidas tradicionales mapuches

Que los/as niños/as lleven alimentos típicos mapuche como el **mültrun** (masa cocida hecha de trigo en su forma integral), **mudai** (bebida tradicional hecha de jugo de trigo macerado aunque recién preparado permite el consumo infantil ya que no posee alcohol), **kako** (mote de trigo), sopaipillas, **kofke** (pan mapuche), café de trigo, harina tostada, etc., para que los compartan entre ellos/as y con sus compañeros/as **winkas**, ya que es una forma de mostrar y socializar la cultura mapuche.

Recomendaciones: Dimensión salud

3. Pertinencia cultural en crecimiento y desarrollo psicomotor del niño/a

Diseñar instrumentos de medición específica del crecimiento y desarrollo psicomotor del niño/a con pertinencia cultural.

3.1 Diseñar estrategias de comunicación intercultural en salud

Es importante que los profesionales de la salud mejoren los procesos de comunicación y diálogo, ya que esto ayuda a una mayor comprensión entre ambos actores (mapuche y no mapuche) y a mejorar los niveles de satisfacción de los/as usuarios/as con el sistema de salud biomédico. De esta manera, los/as involucrados/as con la salud de los niños/as debieran estar informados de enfermedades o dolencias que son atribuidas culturalmente.

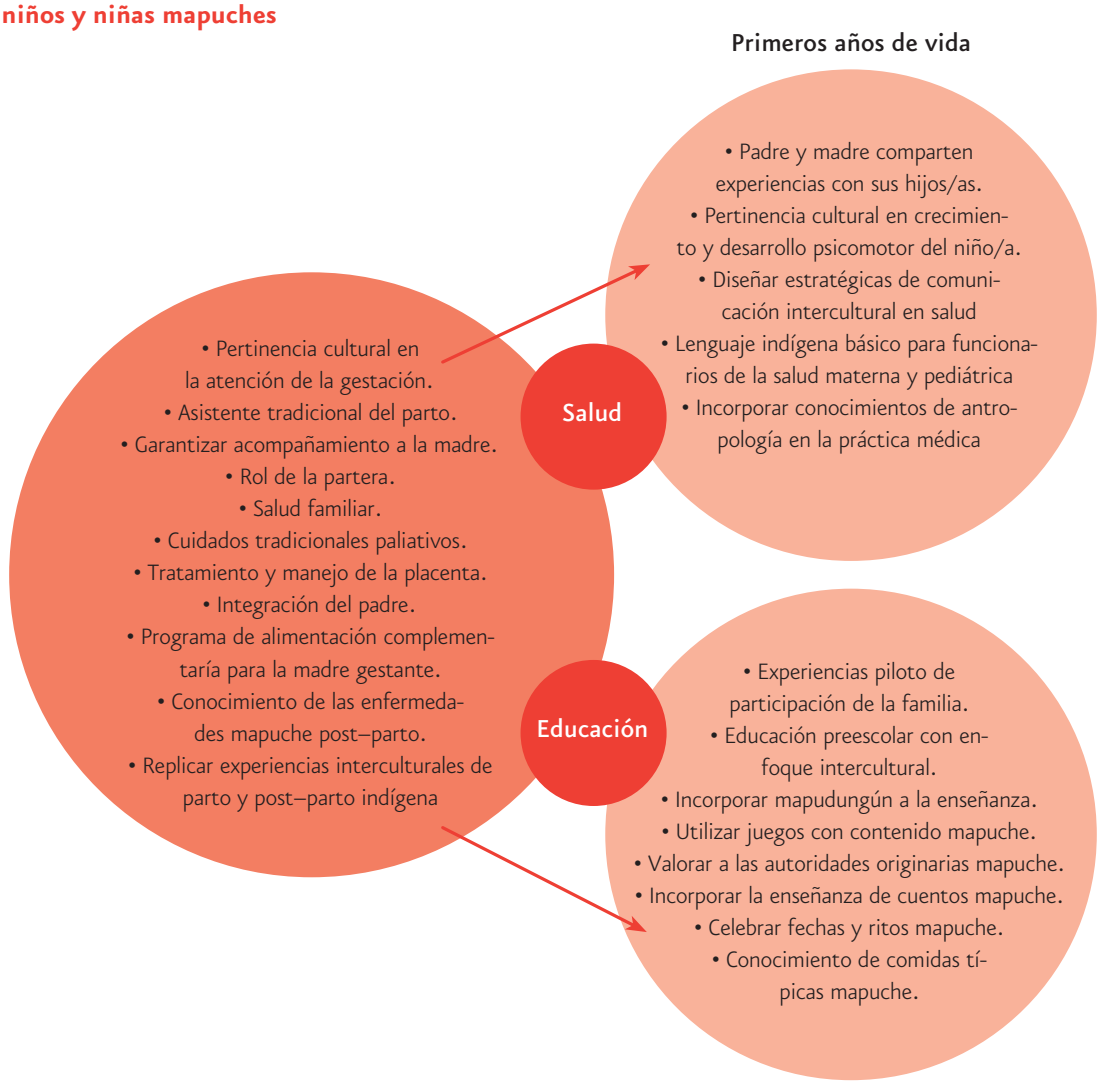
3.2 Lenguaje indígena básico para funcionarios de la salud pediátrica

Los/as funcionarios/as de salud debieran conocer aspectos básicos del lenguaje mapuche, sobre todo aquellas palabras o conceptos que tienen relación con la salud–enfermedad de los/as niños/as preescolares.

3.3 Incorporar conocimientos de antropología en la práctica médica

El conocimiento de conceptos antropológicos permite comprender la diversidad cultural, sobre todo entender a los/as niños/as mapuche como sujetos culturales dentro de un mundo social diverso. De esta manera, se propone capacitar a médicos, enfermeras y, en general, a todos/as los/as profesionales de salud con herramientas antropológicas básicas las cuales serán de utilidad para formar una comunidad sanitaria tolerante, a favor de la diversidad, y así facilitar la incorporación de la cosmovisión mapuche en el proceso terapéutico.

I. Diagrama de recomendaciones específicas en cuidado y crianza de niños y niñas mapuches



B.3) Conceptos marco para la implementación de las recomendaciones específicas del estudio

A continuación presentamos conceptos y estrategias de intervención comunitaria que consideramos son orientadoras en la implementación de las recomendaciones del estudio, ya que representan un marco desde el cual es posible entender las recomendaciones antes propuestas.

Pertinencia cultural:

La concreción de las recomendaciones antes expuestas deben hacerse de manera respetuosa y considerando los conceptos clave antes señalados, es decir, con pertinencia cultural, desde la propia cosmovisión del pueblo mapuche, conside-

rando las construcciones de esta etnia en torno a la salud y la educación, y las relaciones de género particulares que se establecen en cada grupo. Es por esto que se proponen acciones participativas, ya que pensamos son la vía para instalar efectivamente el tema en las comunidades y en todos los actores sociales involucrados en la crianza mapuche y, además, porque el trabajo participativo estimula positivamente la autoestima, lo cual es un elemento central en la promoción de identidades y el respeto hacia ellas.

Participación:
Dentro de este marco, centrado en acciones participativas que promuevan los cuidados y crianza de niños/as desde los grupos de base, proponemos que todas las actividades y gestiones que se realicen en prevención deben utilizar espacios validados por las propias comunidades, tanto en contextos rurales como urbanos, y desde ahí instalar el tema a través de problemáticas que sean relevantes para las mismas comunidades. Así, la participación debe respetar la propuesta identitaria de los diversos núcleos identitarios mapuche que existen en la actualidad, y no imponer una única forma de ser mapuche.

Oralidad:
La concreción de las recomendaciones se debe realizar respetando las pautas culturales propias, como por ejemplo, privilegiar la oralidad, elemento central en el pueblo mapuche. Es por esto que se proponen recomendaciones que tienen que ver con el empleo de cuentos, compartir experiencias comunitarias y familiares, y los contenidos de la propia lengua, el mapudungún, en el cuidado y crianza de los niños/as mapuche.

Sensibilización sector salud y educación:
Las recomendaciones deben considerar como primera acción, la sensibilización y capacitación adecuada del personal de salud y educación en diversas temáticas que ayuden a disminuir la discriminación y estigmatización hacia los miembros de la etnia mapuche, con especial énfasis en el cuidado y crianza de niños/as mapuche. Para esto se propone trabajar en conjunto y coordinar acciones con el Programa de Salud Intercultural del MINSAL y el Programa de Educación Intercultural Bilingüe del MINEDUC, los cuales realizan actividades de sensibilización e intentan, conjuntamente, darle más sustento a las orientaciones de políticas públicas que vayan por este camino de la interculturalidad y respeto por los pueblos indígenas.

Potenciación de organizaciones sociales existentes:
Por otra parte, las acciones deben potenciar las organizaciones sociales ya existentes e instalar el tema de la crianza y el cuidado de los/as niños/as, en las agendas de estas instancias. De esta manera, parece necesario potenciar estos espacios tanto en los contextos urbanos como rurales, principalmente en los primeros donde cumplen una función clave en la reproducción de la identidad étnica.

Potenciación de nuevas manifestaciones identitarias mapuches:
Junto con fortalecer las organizaciones sociales existentes, se recomienda potenciar las nuevas manifestaciones que los diversos núcleos identitarios étnicos estén desarrollando en la actualidad, tanto en los contextos urbanos como rurales. Pensamos que estas nuevas manifestaciones representan a un amplio sector mapuche que no se siente a gusto ni se identifica con las organizaciones tradicionales y, de esta manera, sus modos de expresarse son una interesante muestra de las nuevas formas de ser y pensar lo mapuche que se pueden apreciar actualmente. Cabe señalar que se hace necesario profundizar más respecto a estas nuevas manifestaciones identitarias mapuche y formular de manera participativa, en conjunto con la población involucrada, las estrategias pertinentes para incluirlas dentro de las políticas públicas de manera efectiva.

5

Anexos

A) Proceso de validación de propuestas

Descripción del proceso

Las propuestas o recomendaciones emanadas del estudio fueron validadas a través de dos grupos focales, uno en Temuco y otro en Santiago. En Temuco, el grupo estuvo compuesto por 6 mujeres pertenecientes a una organización de tejedoras de Cholchol. En Santiago se trabajó con 6 participantes, 5 mujeres y un varón.

En la Región de la Araucanía la sesión se realizó el día 13 de abril desde las 10 a las 13 horas en la Fundación Cholchol, mientras que en la Región Metropolitana se llevó a cabo el 19 de abril, en las dependencias de la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de Chile.

El método de trabajo consistió en la presentación de las recomendaciones del estudio por áreas temáticas. Luego de la presentación de cada área temática se realizó una discusión para establecer los acuerdos o desacuerdos con las propuestas planteadas.

Finalmente, se planteó un consolidado general y una discusión sobre los temas de mayor importancia para los/as participantes. A continuación se exponen los resultados obtenidos en ambas regiones de forma integrada:

Resultado de la discusión

A) Inicio de la vida y gestación, las recomendaciones analizadas fueron:

- Pertinencia cultural en la atención de la gestación.
- Asistente tradicional del parto.
- Garantizar acompañamiento a la madre.
- Rol de la partera.
- Salud familiar.
- Cuidados tradicionales paliativos.
- Tratamiento y manejo de la placenta.
- Integración del padre.
- Programa de alimentación complementaría para la madre gestante.
- Conocimiento de las enfermedades mapuche post–parto.
- Orientación de los tipos de trabajo a la mujer gestante.
- Replicar experiencias interculturales de parto y post–parto indígena.

Los/as participantes estuvieron de acuerdo con todas las recomendaciones del estudio y enfatizaron los siguientes aspectos:

a) Que el equipo de salud conozca la cultura mapuche para que las recomendaciones que realice a la embarazada sean adecuadas a la realidad y sus creencias, ello contribuiría a mejorar el trato y producir una mejor relación entre el personal de salud y las mujeres.

b) Enseñar a las mujeres algunas técnicas de preparación del parto natural (por ejemplo, técnicas de respiración), que contribuyan a disminuir el dolor y a tener un parto menos complicado. Al mismo tiempo, plantearon que el parto y el embarazo no son enfermedades, por lo tanto, mientras menos tiempo esté la mujer en el hospital es mejor para su salud mental y para su familia.

c) En las postas deberían existir monitores de salud que ayuden a la mujer a comprender mejor los cuidados necesarios durante el embarazo y a prepararlas para el parto.

d) Del mismo modo, se sugiere que existan monitores/as de ayuda en los hospitales para acompañar a la mujer durante el parto. Estos/as monitores/as deben

ser mapuche que hablen además el idioma, o personal preparado que comprenda la cosmovisión mapuche.

e) Que los hombres tengan facilidades otorgadas por ley, no sólo la voluntad del patrón, para poder participar en los controles de salud y en el parto.

Respecto de la etapa posparto señalaron:

a) Que no se obligue a la mujer a tener un sistema de anticoncepción apenas ha tenido un hijo/a. La creencia general en las mujeres es que los anticonceptivos y los dispositivos intrauterinos "cortan la leche", lo cual es muy negativo para el/a niño/a, ya que es la única fuente de alimentación segura, que los protege y les da seguridad.

B) Primeros años de vida:

I. En relación al sistema de salud, las recomendaciones analizadas fueron:

- Red de cuidado extendido.
- Pertinencia cultural en crecimiento y desarrollo psicomotor del/a niño/a.
- Diseñar estratégicas de comunicación intercultural en salud.
- Lenguaje indígena básico para funcionarios de la salud pediátrica.
- Incorporar conocimientos de antropología en la práctica médica.

Los/as participantes estuvieron de acuerdo con todas las recomendaciones, sólo enfatizaron en el tema de la comunicación con los equipos de salud. Para ellas un aspecto central es mejorar el diálogo con los equipos de salud, ser comprendidas en su ser mapuche. Agregaron que si bien ellas tienen su cultura propia –la mapuche– necesitan comprender mejor el sistema occidental, para lo cual necesitan ser escuchadas y valoradas en los procesos de nuevos aprendizajes. Reconocen que hoy la mujer tiene más posibilidades, oportunidades, otra formación pero que sigue teniendo su identidad.

Una observación importante de destacar fue el total desacuerdo con la recomendación de evitar la ingesta de líquido en el lactante hasta los seis meses de edad, la que apareció con especial énfasis en el taller de validación en Temuco. Según las mujeres, los líquidos, especialmente el uso de infusiones de hierbas, contribuye no sólo a hidratar al niño sino también a promover su bienestar y salud.

II. En relación a la educación preescolar, las recomendaciones analizadas fueron:

- Experiencias piloto de participación de la familia.
- Educación preescolar con enfoque intercultural.
- Incorporar mapudungún a la enseñanza.
- Utilizar juegos con contenido mapuche.
- Valorar a las autoridades originarias mapuche.
- Incorporar la enseñanza de cuentos mapuche.
- Celebrar fechas y ritos mapuche.

En general las mujeres estuvieron de acuerdo con las recomendaciones planteadas. Las sugerencias son:

a) Que en los jardines infantiles el personal sea idóneo, es decir, que la persona que se encuentra al cuidado de los/as niños/as tenga capacitación para que además de cuidarlos, les enseñe y prepare para la vida escolar.

b) La persona a cargo de los jardines rurales debe saber mapudungun y español, idealmente pertenecer a la propia comunidad, de este modo da mayor confianza el con quien dejar a los/as niños/as. La persona sabría donde ubicar a la familia en caso de urgencias y conocería la historia familiar.

c) Los programas en los jardines deben incluir no sólo temas de reforzamiento

de la cultura sino además otorgar herramientas para manejarse mejor en la cultura occidental.

d) Celebrar la ceremonia del **Katan pilum**, rito en el cual se ponen los primeros aros a las niñas mapuche.

Algunas recomendaciones generales fueron:

a) Se planteó la necesidad de aumentar los subsidios de apoyo a la embarazada rural.

b) El niño mapuche que vive en zonas rurales debería tener acceso a leche hasta la edad escolar debido a que la alimentación en el campo es bastante deficiente en ciertas épocas del año.

c) Los hombres deberían tener facilidades en los trabajos para poder asistir a reuniones de apoderados al igual que las madres.

d) En el taller de validación de Santiago, las participantes manifestaron que en este estudio exista un reconocimiento de su participación en el conocimiento co–construido, pidieron que sus nombres estén expresamente incluidos en el documento que se publique.

Referencias Bibliográficas

• Abarca, Geraldine. *Mapuche en Santiago de Chile, rupturas y continuidades en la recreación de la cultura mapuche*. Tesis Magíster en Educación. Bolivia: Universidad Mayor de San Simón, 2000.

• Alarcón, Ana M.; Vidal, A. y Neira, J. *Política de salud intercultural: perspectiva de usuarios mapuche y equipos de salud de la Región de la Araucanía*. Revista Médica de Chile. 132, 2004:1109 –1114.

• Alarcón, Ana M. y Nahuelcheo, Yolanda. *Creencias sobre el embarazo, parto y puerperio en la mujer mapuche: conversaciones privadas*. Temuco: Departamento de Salud Pública–CIGES, Facultad de Medicina, Universidad de La Frontera; Secretaria Regional Ministerial de Salud Región de la Araucanía, 2006.

• Alarcón, Ana M. y Walter, E. *Experiencias de promotores de salud en la región de la Araucanía, en Desarrollo Humano y Salud*, Cayuela, J. (ed.) Chile: MINSAL, Cooperación Italiana, Ed. Dolmen. 1997: 87–113.

• Aravena, Andrea. *Mapuches urbanos: Sujetos de discriminación en la sociedad chilena*. Santiago, Chile: Actas IV Congreso Chileno de Antropología, 2003.

• Arias, S. *Enseñanza aprendizaje del niño mapuche en el ámbito familiar*. Tesis de Grado Escuela de Educación, Pedagogía Intercultural. Temuco: Universidad Católica de Temuco, 2001.

• Cañulef, Eliseo. *Introducción a la educación intercultural en Chile*. Temuco: Universidad de la Frontera, 1998.

• Cárialo, D. *La socialización del niño mapuche en el ámbito de la familia, lof che, y la escuela*. Tesis de Grado Escuela de Educación, Pedagogía Intercultural. Temuco: Universidad Católica de Temuco, 1998.

• Citarella, L.; Conejeros, A. M.; Espinoza, B.; Jelves, I.; Oyarce, A. M. y Vidal, A. *Medicinas y Culturas en la Araucanía*. Chile: Editorial Sudamericana, Primera edición 1995; Segunda edición 2000.

• Comelles J. y M. A. Martínez. *Enfermedad, Cultura y Sociedad. Un ensayo sobre las relaciones entre la Antropología Social y la Medicina*. Madrid: Eudema, 1993.

• Córdoba, M. *Proceso de construcción de la identidad en el niño mapuche*. Tesis de Grado Escuela de Educación, Pedagogía Intercultural. Temuco: Universidad Católica de Temuco, 1997.

• Del Valle, Teresa. 2002. *Contrastes en la Percepción de la Edad en Virginia Maquieira D'Angelo (comp.). Mujeres mayores en el siglo XXI, de la invisibilidad al protagonismo*. Madrid: Ministerio de Trabajo y Asuntos Sociales. 2002: 43–58.

• Erikson, E. *Infancia y Sociedad*. Buenos Aires: Paidos, 1983.

• FONASA, Universidad de la Frontera. *Informe de estudio sobre brechas y demandas de atención del pueblo mapuche en la IX región*. Chile, 2002.

• Gissi, Nicolás. *Asentamiento e Identidad Mapuche en Santiago*. Tesis Magíster en Asentamientos Humanos y Medio Ambiente. Santiago: Pontificia Universidad Católica de Chile, 2001.

• Gómez, Elsa. *La discriminación en Chile. El caso de las mujeres mapuche*. Chile: Ñuke Mapuforlaget, 2003.

• Green, E.C. *The integration of Modern and Traditional Health Sectors in Swaziland* en Anthropological Praxis. Robert M. Wulff and Shirley J. Fiske, eds. Wesview Press Boulder and London, 1987: 87–97.

• Hilger, M. Inez. *Araucarian child life and its cultural background*. Investigación realizada en las zonas de Alepué, Panguipulli, Coñaripe y Boroa, 1957.

• Helman, C.G. *Culture, Health, and Illness*. Oxford: Butterworth–Heinemann Ltd., 1994.

• INE. *Software de estadísticas nacionales en Chile*. Chile, 2002.

• INE. *Estadísticas Sociales de los Pueblos Indígenas en Chile*, Censo 2002.

• Jones, D., Manzelli, H. y Pecheny, M. *La Teoría Fundamentada: su Aplicación en una Investigación sobre Vida Cotidiana en VIH/SIDA y con Hepatitis C* en Kornblit, A.L. (ed) *Metodologías Cualitativas en Ciencias Sociales*. Argentina: Biblos. 2004.

• Kleinman, A. *Patients and healers in the Context of Culture*. Berkeley University Press. 1980.

• Krause, M. *La Investigación Cualitativa: un Campo de Posibilidades y Desafíos*. Revista Temas de Educación. N° 7, 1995: 19–39.

• Lamas, Marta. *Usos, dificultades y posibilidades de la categoría género*, en Lamas (comp.), *El género, la construcción cultural de la diferencia sexual*. México: Programa Universitario de Estudios de Género (PUEG) – Universidad Nacional Autónoma de México. 1996: 327–366.

• Le Breton, David. *Las pasiones ordinarias. Antropología de las emociones*. Buenos Aires: Nueva Visión, 1998.

• Mistral, Gabriela. *Elogios de la Tierra de Chile: algunos elementos del folklore chileno [1938]*. En, Quezada, Jaime (comp). *Gabriela Mistral. Pensando a Chile. Una tentativa contra lo imposible*, Santiago: Cuadernos Bicentenario, Presidencia de la República. 2004: 101–117.

• Monreal, Tegualda. *Fecundidad, aborto y nivel de vida en mujeres mapuche*. Revista Médica de Chile. 100, 1972: 1273–1286.

• Montecino, Sonia. 1994. *Mujeres de la Tierra*. Santiago: CEM – PEMCI.

• Montecino, Sonia, 1996. *Madres y Huachos: Alegorías del Mestizaje Chileno*. Santiago: Editorial Sudamericana.

• Montecino, Sonia. *Mitos de Chile. Diccionario de seres, magias y encantos*. Santiago: Editorial Sudamericana, 2003.

• Montecino, Sonia y Conejeros, Ana, 1985. *Mujeres Mapuches; el saber tradicional en la curación de enfermedades comunes*. Serie Mujer y Salud N°2. Santiago: CEM.

• Montecino, Sonia y Rebolledo, Loreto. *Conceptos de Género y Desarrollo*. Santiago: Serie Apuntes Docentes, PIEG, 1996.

• Moore, Henrrietta. *Antropología y feminismo*. Madrid: Ediciones Cátedra, 1991.

• Narotzky, Susana. *Mujer, Mujeres, Género. Una aproximación crítica al estudio de las mujeres en las Ciencias Sociales*. Madrid: Monografías 14, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1995.

• Nash, Mary. *Diversidad, multiculturalismos e identidades: perspectivas de género, en Multiculturalismos y Género*, Nash, M. y Marre, D. (eds.) Barcelona: Editorial Bellaterra. 2001: 21–47.

• Ortner, Sherry. *¿Es la mujer al hombre lo que la naturaleza con respecto a la cultura? en Antropología y feminismo*, Barcelona: Anagrama. 1979: 109–131.

• Oyarce, Ana M. *La salud entre los Mapuches*. Experiencias 3, 1998, 1–44.

• Papalia y Wendkos. *Psicología*. México: McGraw–Hill, 1987.

• Piaget, Jean. *El desarrollo mental del niño*. Barcelona: Ariel, 1991

• PNUD, Universidad de La Frontera, Mideplan. *Índice de Desarrollo Humano en la población mapuche de la región de la Araucanía*, 2003.

• Quidel y Pichinao. *Haciendo crecer personas pequeñas en el pueblo mapuche*. Temuco: trabajo de investigación realizado para la Secretaría Ministerial de Educación Región de la Araucanía y la Unidad de Educación Parvularia MINEDUC, 2002.

• Rubin, Gayle. *El tráfico de mujeres: notas sobre la 'economía política' del sexo en Nueva Antropología*. VIII, 30. 1986: 95–145.

• Sandoval, C. *Investigación Cualitativa*. Colombia: ICFES, 2002.

• Sen, Gita; George, Asha y Östlin, Piroska. *Incorporar la perspectiva de género en la equidad en salud: un análisis de la investigación y las políticas*. OPS, Harvard Center for Population and Development Studies, 2005.

• San Martin, R. *La educación tradicional del mapuche*. Universidad Católica de Temuco, 1985.

• Santos, S. *Conocimientos en torno a la crianza de los niños mapuche en dos identidades territoriales. Una contribución alas relaciones interculturales*. Tesis de Grado escuela de Antropología Universidad Católica de Temuco, 2003.

• Scott, Joan. *El género: una categoría útil para el análisis histórico en Las mujeres en la Europa moderna y contemporánea*, Institut d´Estudis Valencians, Valencia, 1990, 23–56.

• Sotomayor, S. *Notas sobre la educación del mapuche en Cautín*. Ediciones Universidad de La Frontera, 1976.

• Valdés, Patricio. *Construcción de una escala válida y confiable para medir la percepción de elección informada en la atención de planificación familiar* en Revista Médica del Sur, Temuco, 2006 (en publicación).

• Vidal, Aldo. *Tendencias de cambio educacional en la población mapuche rural, IX región*. En, A. Vidal (editor) *Sociedad y Cultura Mapuche, El Cambio y la Resistencia Cultural*. Temuco: Imp. Artenativa. 1992: 207–256.

• Vidal, Aldo. *Las Ciencias Sociales y los Pueblos Indígenas. Ideas desde la Antropología*. en, ***Actas del Coloquio Internacional Redford.*** Temuco: Universidad de la Frontera, UFRO. 1998: 353–361.

• Vinagran, B.; Manríquez, T. y Gerbert, L. *Perfil nutricional de la población infantil en la comuna rural de Perquenco*, en Rev. Chil. Cienc. Méd. Biol. IX Región–Chile. 13, 2003: 5–9.

GOBIERNO DE CHILE
FONDO DE SOLIDARIDAD E INVERSIÓN SOCIAL
MINISTERIO DE PLANIFICACIÓN

En función del diseño de un Sistema de Protección Integral a la Infancia que asuma como tarea principal la generación de condiciones de equidad para todos los niños y niñas, se desarrolló un conjunto de estudios a modo de preinversión. Para ello FOSIS en asociación con MIDEPLAN elaboraron un conjunto de convenios con diversas instituciones tanto del mundo público como privado, para elaborar investigaciones temáticas y sistematizaciones de experiencias en ejecución, abarcando distintas realidades y zonas del país.

La presente publicación es parte de dichos estudios y sistematizaciones que tienen por objetivo el ser puestos a disposición de todas las instituciones, organizaciones o personas a las que la presente información les pueda ser de utilidad, esperando contribuir con este trabajo a la elaboración de políticas, prestaciones e intervenciones que protejan el desarrollo integral de todos los niños y niñas que habitan el país.