Université catholique de Louvain

Faculté des sciences économiques, sociales et politiques

Département des Sciences de la Population et du Développement

Desarrollo, Cultura e Identidad
« El caso del mapuche urbano en Chile »

Elementos y estrategias identitarias en el discurso indígena urbano

Thèse présentée en vue de l'obtention du titre de Docteur en Etudes du Développement

Tésis presentada para la obtención del grado de Doctor en Ciencias Sociales (Población, Desarrollo y Medio Ambiente)

Alexia Peyser Alciaturi

Janvier 2003
Enero 2003

Agradecimientos

Mis más sinceros agradecimientos y reconocimientos se dirigen a una serie de personas e instituciones que hicieron de este trabajo una empresa posible durante cada una de sus diversas etapas. De manera especial, deseo agradecer:

En primer lugar, a los miembros de la Secretaría de la Cooperación de la Universidad Católica de Lovaina, especialmente su Director, Sr. Christian Duqué, a la Sra. Louise Baeyens y la Sra. Josiane Lambert, cuyo apoyo y ayuda sobrepasaron el aspecto meramente financiero de mi trabajo.

Al Profesor, Sr. Michel Bonami, por todo su apoyo y amistad durante estos años de trabajo en Bélgica.

A todo el personal del Instituto de Desarrollo (DVLP) de la Universidad Católica de Lovaina. Sobre todo a los Sres. Profesores Jean-Marie Wautelet, Jean-Phillipe Peemans, Isabel Yépez, Pierre-Joseph Laurent y Frédéric Debuyst. Mil gracias a Margot Vandenbossche, más que secretaria, ella fue una verdadera amiga en el Instituto.

Al Profesor, Sr. Jean-Pierre Hiernaux, por las extensas discusiones en clases y sus aclaraciones sobre el método de análisis estructural de contenido. Su *expertise* aportó invalorables elementos al análisis cualitativo de este documento.

Al Profesor, Sr. Arodys Robles, quien me asesoró en los aspectos demográficos de esta tesis y que se desplazó especialmente desde Costa Rica para asistir a su defensa.

A todo el personal e investigadores del Instituto de Estudios Indígenas de la Universidad de la Frontera, Temuco (Chile). Mención especial por su invalorable ayuda y apoyo logístico para las señoras Sandra Llanquinao e Ivonne Navarete durante la difícil organización de las entrevistas y visitas en terreno.

A la socióloga Sra. Gabriela Pérez y a su marido, Dr. César Torres, por su amistad y el valioso apoyo durante los períodos de recolección de información en Temuco. Las reflexiones y discusiones llevadas a cabo ayudaron a esclarecer y mejorar la comprensión del contexto de la recolección de la información.

Al personal del departamento de Demografía del Centro Latinoamericano de Demografía (CELADE/CEPAL) en Santiago de Chile. Especialmente a los señores Juan Chackiel y la señora Susana Sckholnik, mis agradecimientos igualmente para ellos por el apoyo logístico y discusiones teóricas durante cada uno de mis viajes a Chile.

En el plano personal, gracias a una serie de amigos, tanto chilenos como belgas, que me acompañaron en mi transitar entre dos mundos. A los que son parte de mi vida actual y a los que se alejaron durante el camino.

A Thierry y a Adriana, por el apoyo y compañía en los momentos finales de este trabajo.

Finalmente, a cada uno de los sujetos entrevistados, a todas las "ñañas“ y los "peñis“ de esta investigación, los que también viven entre dos mundos. Mil gracias por haberme abierto sus corazones de manera tan profunda. Gracias infinita por la confianza y fe depositada en este trabajo.

Y gracias a El, que siempre me acompaña.

INDICE

	Página
Introducción	**5**
Capítulo 1: Desarrollo y cultura	
1.1 Modernidad y desarrollo	11
1.2 Modernización y modernidad	26
1.3 Desarrollo y cultura	32
1.4 Cultura e identidad	47
1.5 El grupo étnico y las estrategias identitarias	78
1.6 Lenguaje e identidad: cómo el discurso nos acerca a la identidad.	99
Capítulo 2: Relaciones inter-étnicas Contexto de América Latina	
2.1 Corrientes de pensamiento sobre lo indígena en América Latina	106
2.2 Teorías sobre la dinámica identitaria en América Latina	157
2.3 Marco Metodológico: Hipótesis, variables y métodos escogidos	164
Capítulo 3: Situación social y demográfica de la población mapuche en chile	
3.1 Visión actual de la situación mapuche: Variables históricas y realidad sociodemográfica.	183
3.2 Diagnóstico sociodemográfico de la población mapuche en Chile	199
Capítulo 4: El tema de la identidad: Estudio de casos	
4.1 Marco metodológico del estudio cualitativo	219
4.2 Aplicación y análisis de la encuesta: Aproximación al tema identitario	235
4.3 Análisis cualitativo de las entrevistas	255
4.4 Reflexiones sobre los datos	369
4.5 Conclusiones parciales	373
Capítulo 5: Conclusiones Generales	**381**
Bibliografía	391

Anexos:
Anexo 1: Entrevistas de casos seleccionados
Anexo 2: Otras entrevistas
Anexo 3: Encuesta tipo
Anexo 4: Criterios de la información censal indígena en los Censos
Anexo 5: Mapa de Chile
Anexo 6: Tabulados censales Población indígena

Introducción

En las últimas décadas, las relaciones inter-étnicas han sido un tema tratado en extenso por las diferentes corrientes de estudios de las temáticas sociales. Se constituyen, así, en una dimensión imprescindible dentro de cualquier análisis de la realidad social y política en extensas regiones de nuestro planeta. Constituyen, además, un insoslayable campo de estudio al momento de proponer y articular nuevas políticas de desarrollo a nivel regional y local, así como también al evaluar la coherencia cultural y política de aquellas políticas sociales y económicas ya puestas en marcha.

Muestra de lo anterior es el hecho que la dimensión cultural del desarrollo y la importancia de considerar dichas variables en el análisis de los proyectos y evaluaciones de orden social son cada vez más relevantes en el discurso de los foros internacionales. Recordemos, por ejemplo, que entre las iniciativas orientadas a destacar esta nueva óptica, las Naciones Unidas designó a 1992 como el Año Internacional de los Pueblos Indígenas. Deben tenerse presente, también, los importantes movimientos y reacciones sociales provenientes de sectores indígenas rezagados en diversos lugares del mundo ocurridos en los últimos años.

Si admitimos el peso, la fuerza y las articulaciones de poder que las relaciones inter-étnicas pueden eventualmente jugar en el contexto de las sociedades multiculturales, se hace evidente la creciente importancia que exige incluirlas en la reflexión seria por parte de los actores sociales involucrados. Se constituyen en relaciones de poder que permean los niveles de la sociedad civil y local para manifestarse en la sociedad política y social, además de en las esferas de toma de decisión.

No obstante lo anterior, sigue siendo conflictivo el campo de dichas relaciones y de la cultura en el contexto del desarrollo, reflejo de amplias nebulosas conceptuales y teóricas sobre el tema. Se constata la existencia de tensiones importantes y discursos contradictorios de los diferentes actores, todo lo cual impide un real diálogo y comprensión de las problemáticas inherentes.

El presente documento es el resultado de un largo trabajo de investigación en el seno del programa de Población, Desarrollo y Sociedades del Instituto de Desarrollo de la Universidad Católica de Lovaina,

Bélgica, sobre las grandes temáticas del desarrollo, la cultura y la identidad.

El interés por desarrollar esta tesis comenzó en la reflexión desarrollada en los cursos teóricos y metodológicos del Diploma de Estudios en Profundidad (DEA), donde nació la inquietud de profundizar sobre el tema del desarrollo y la cultura en el caso de la minorías étnicas y de su rol como actores sociales del desarrollo en aquellos países donde su presencia es considerada como importante. Una vez decidida dicha problemática, se optó por un tipo de trabajo donde se combinaran conocimientos y reflexiones ya existentes, con las nuevas interrogantes surgidas y en concordancia con las posibilidades reales de la investigación. De esta manera, durante el curso de los años que llevó la investigación de este trabajo doctoral, hubo etapas tanto de trabajo teórico y reflexivo, como de trabajo práctico, *in situ*.

La principal motivación para desarrollar este esfuerzo fue la certeza de la inminente necesidad de complementar el trabajo reflexivo con la riqueza de la información cualitativa, que sólo se puede encontrar y trabajar directamente a partir de los actores implicados.

Visto así, el presente trabajo se orientó desde un comienzo a establecer los fundamentos de un marco de reflexión relevante y atingente al tema del desarrollo y la cultura. Posteriormente, y desde dicho marco de referencia, incursionamos en las grandes teorías políticas y sociales desarrolladas en América Latina en las últimas décadas, impulsados por la necesidad de contextualizar nuestra problemática dentro de un espacio socio-político específico. La necesidad de entender las relaciones inter-étnicas y el papel de los actores implicados en ellas, hizo necesario la recuperación e incorporación de elementos de origen histórico en el marco de nuestro análisis. Los elementos recolectados en este esfuerzo resultaron de inestimable valor para dimensionar, de manera realista y efectiva, la profundidad histórica de las relaciones político-sociales que hasta hoy se aplican entre estos grupos étnicos.

En una segunda etapa, reconstruyendo un lógico esquema de análisis, resultaron evidentes las emergentes inquietudes e interrogantes sobre la atingencia de este marco político y social a la situación actual de los actores indígenas. Nos interesamos especialmente por la dimensión macrosocial, dado que es la que permite estudiar el comportamiento sociodemográfico de estos sectores en el contexto de los proyectos de desarrollo implementados por los gobiernos. De este modo, nos propusimos trabajar sobre variables demográficas y económicas especialmente seleccionadas para proveer a nuestro

análisis de un panorama macrosocial general, concreto y actualizado, sobre la situación que viven los pueblos indígenas en América Latina.

Este documento es por lo tanto el resultado de una valiosa travesía teórico-disciplinaria que fue paulatinamente convirtiéndose en un desafío en sí misma.

En consecuencia, nuestro esfuerzo se orientó inicialmente a entender el contexto global de la temática de las relaciones entre la cultura y el desarrollo, para luego internarse en el fenómeno más complejo de las relaciones inter-étnicas y de las estructuras sociales que articulan los procesos identitarios que podrían explicar los constantes conflictos, relaciones de fuerza, desigualdades y asimetrías que se observan en dichas relaciones. Nos interesamos especialmente en uno de sus actores sociales, aquel que presenta la situación más compleja y desmedrada desde el punto de vista de los indicadores considerados: el pueblo indígena.

Luego, con el afán de profundizar nuestros conocimientos sobre el sujeto indígena y los ejes actuales de su inserción social a los proyectos de sociedad hegemónicos, nos propusimos recolectar información relacionada con el tema de la urbanidad y articulada sobre el eje del tema identitario indígena, lo que se hizo a través de un trabajo de terreno eminentemente cualitativo.

Es así como el presente documento es el resultado de una interesante e inesperada búsqueda de elementos y posibilidades de análisis que nos llevó por un recorrido a través de varios campos disciplinarios. En el desarrollo de esta investigación, fue necesario incorporar y articular elementos del campo de la sociología, de la historia, de la demografía y finalmente de la antropología. Se constituyó así en un desafío metodológico y reflexivo para la autora, lo que recuerda, nuevamente, la importancia de considerar la complementariedad de las grandes disciplinas de las ciencias sociales y refuerza la idea de lo obsoleto que se encuentran aquellos enfoques que se postulan parciales y en términos de compartimentos estancos.

Si esta primera constatación queda clara a los ojos del lector, será desde ya un logro y una gran satisfacción.

La presentación de este trabajo se divide de la siguiente manera:

En el **primer capítulo** se presenta un recorrido sobre las grandes teorías generales del Desarrollo y la evolución del paradigma de la modernidad en los últimos 50 años. Se plantea después su influencia en el campo de la cultura, presentado el pensamiento de varios autores que exponen las maneras en que las visiones de Desarrollo se han expresado en el campo cultural. Se trata de mostrar las cla

ras relaciones entre los paradigmas modernizadores imperantes en el mundo occidental durante el siglo XX y los enfoques sobre el campo de la cultura que le son propios y coherentes.

En el **segundo capítulo** se entra directamente a exponer y analizar algunas de las corrientes de pensamiento sobre la cultura desarrolladas en el continente latinoamericano, privilegiando a pensadores sociales de esta región. Necesariamente, se profundiza sobre el tema de las relaciones inter étnicas entre europeos e indígenas, tanto en sus orígenes como en sus expresiones y consecuencias actuales. El acento está puesto en la comprensión, desde una perspectiva histórica y social, de las actuales relaciones, los conflictos y las tensiones existentes entre los actores sociales latinoamericanos. Adicionalmente, se presentan las corrientes de pensamiento y teorías existentes sobre el tema de la identidad indígena entre los autores regionales. Luego recuperamos aspectos relevantes de nuestro marco teórico y metodológico, de donde emanan las hipótesis de investigación que guiaron nuestra investigación.

El **tercer capítulo** presenta un panorama general de la situación de un grupo particular de indígenas en un país de América Latina, los mapuche en Chile. Se hace una breve reseña acerca de los elementos históricos que han marcado la relación entre este grupo aborigen y los europeos, a modo de contextualización para comprender la realidad y situación actual de las relaciones inter étnicas al seno de la sociedad chilena. Complementado esta perspectiva histórica y sirviéndonos de los datos censales actuales, presentamos un panorama general y una visión sociodemográfica de esta minoría étnica basado en datos cuantitativos.

El **cuarto capítulo** presenta la información cuantitativa y cualitativa recogida por la autora en el terreno, además de su posterior análisis. Esta información se origina en dos fuentes, una encuesta general tratada de manera estadística simple, y una serie de entrevistas en profundidad, que fueron a analizadas cualitativamente. Los resulta-

dos de estas fuentes de información son presentadas de manera parcial a través de conclusiones parciales.

Finalmente, se presentan las **conclusiones generales** del trabajo, donde se retoman las hipótesis y grandes preguntas de origen, a las cuales se intenta darles respuesta a la luz, por una parte, de la reflexión teórica básica sobre las relaciones inter-étnicas y del desarrollo, y por otra, del cuerpo de nueva información recolectada sobre el tema identitario y las estrategias tanto grupales como individuales, asumidas por los actores para acceder a espacios del proceso modernizador y del Desarrollo en general.

Por último, se incluye en los **anexos** una serie de documentos complementarios que, ya sea por limitaciones de espacio o falta de pertinencia directa con el hilo conductor del análisis, fueron necesariamente dejados de lado en el texto principal. No obstante, se consideran información suficientemente relevante sobre los ejes analíticos y las temáticas tratadas, como para ser incluidas en esta publicación.

No puede terminarse esta introducción sin destacar que los grandes actores sociales del quehacer social y de esta problemática que afecta la modernización, el desarrollo y la cultura, son los pueblos indígenas mismos. En esta investigación aquellos sujetos-actores sociales mapuche dejaron de ser anónimos y adquirieron nombre y apellido. Ellos son quienes, finalmente, permitieron profundizar la investigación en pos de una mejor comprensión de las articulaciones de los grandes temas de las relaciones interculturales y la identidad social, en el contexto de las actuales sociedades modernas.

Si tras la lectura de este documento es posible aclarar algunas de las interrogantes que rodean el campo de las relaciones inter-étnicas, y se estimula la discusión y reflexión sobre la dimensión cultural de la temática del desarrollo; si se logra aportar a la comprensión de algunas de las variables que se articulan al interior de este campo disciplinario, esto será considerado por todos los involucrados en esta investigación como un gran y satisfactorio logro.

Capítulo 1. Desarrollo y cultura

1.1 Modernidad y Desarrollo

En general, la idea de Desarrollo se ha relacionado estrechamente al dominio de la ciencia económica y a sus intentos de mejorar la calidad de vida y el bienestar de las personas. Nos damos cuenta así que existe una evolución en la idea de Desarrollo que remonta aproximadamente a los últimos 50 años, donde han existido diferentes aproximaciones al tema del Desarrollo ya sea desde la perspectiva económica o en ámbitos siempre estrechamente relacionada con ella. De manera general, podemos decir que han existido tres acercamientos al tema del Desarrollo desde un punto de vista económico convencional[1], en otras palabras desde la visión dominante en el campo de la economía. Resulta relevante recordar el carácter ideológico, tanto al origen como en su función, que ha fundamentado la idea de Desarrollo, elemento del cual no se puede disociar y debe permanecer presente a lo largo de nuestro análisis. Las etapas o momentos históricos del pensamiento del Desarrollo se pueden resumir de manera general en tres momentos: la modernización nacional, la modernización internacional y neomodernización.

Modernización Nacional

Uno de los primeros esfuerzos que hizo la ciencia económica para entrar en el campo del Desarrollo fue alrededor de los años 50, motivados ciertamente por el gran crecimiento europeo de la época de la postguerra. No obstante, la importancia de este período como punto referencia al surgimiento de una línea de pensamiento sobre el Desarrollo, este crecimiento económico adquiere relevancia no solamente a través de las tasas excepcionales logradas por los países más ricos durante casi 25 años, sino más bien porque se hizo un fuerte uso *ideológico* de este alto crecimiento.

Motivados por lo anterior, se desarrolló la idea que se podía establecer un tipo de “ley general y universal”, como otras leyes que ya habían sido elaboradas (la ley de la “oferta y la demanda”, la “teoría monetaria”, y que fuera válida para todos los países e independiente de la dotación de recursos y de la idiosincrasia que los llevaría al Desarrollo. Era una visión lineal del Desarrollo, donde el camino estaba claramente trazado por el Norte y los pasos a seguir dejaban atrás el “atraso”, la ”pobreza” y conducían al deseado objetivo del progreso general. Este

---

[1] Yurjevic, 1999.

esfuerzo tuvo un fuerte impacto en las corrientes de pensamiento de los organismos internacionales y regionales que intentaron estimular e integrar a los diferentes países en este esquema, que entendía las diferencias como “estadios” dentro de este proceso. La validez de esta percepción quedó rápidamente desplazada por los hechos históricos y sociales que demostraron que una visión lineal y de proceso universal para el Desarrollo dejaba afuera especificidades, contradicciones y tensiones en las relaciones geopolíticas y económicas que era imposible de negar. Sin embargo, su influencia, en tanto lógica de pensamiento sobre el Desarrollo, permeó innumerables disciplinas relativas al campo de lo social, quedando de manera latente en las ideas que nos acompañan hasta nuestros días.

Durante esta época, se elaboran las primeras grandes teorías sobre el Desarrollo y dónde predominan las ideas de "la escuela de la modernización nacional". En esta época, el Desarrollo consistió en crear un sector moderno a partir del sector tradicional. El dualismo interno es una característica inherente a este tipo de modernización. Según esta propuesta, el Desarrollo va de la mano con la consolidación de este sector moderno, el que se impondrá y absorberá al sector tradicional a través de la autonomización de instituciones, secularización de la cultura, diferenciación social, especialización de roles y funciones, división del trabajo y aumento de la inversión. El proceso es lineal y universal, donde el Estado-nación es el símbolo del progreso y la unidad de referencia. Siempre se supuso una lógica dual del Estado-nación y de la acumulación de capital, en donde el crecimiento económico era simplemente una subcategoría de éste último.

El crecimiento económico se convirtió en una herramienta política para lograr el consenso social e incluso la consolidación del Estado-nación, con diferentes matices. Una consecuencia importante fue que este crecimiento creó un tipo de legitimación ideológica de la acumulación capitalista controlada privadamente[2]

Esta visión simplificada de la interrelación entre acumulación de capital, el rol del Estado-nación y el crecimiento durante la postguerra, nos permite entender las condiciones para la modernización que aparecen como el primer paradigma completamente elaborado de la teoría del Desarrollo de los años 50s.

La modernización se basaba en la convicción de la superioridad definitiva de la economía de libre empresa versus el sistema planificado de Estado, asumido por los países de la órbita soviética. La evolución re-

[2] Peemans, 1989.

ciente, en términos de crecimiento especialmente, le permitía a la acumulación capitalista presentarse casi como movimiento lineal. En ese contexto, Europa y los otros países ricos, estaba aún en camino hacia el final feliz del bienestar general. Para los teóricos de la modernización, la situación europea no era diferente en naturaleza que otros países más pobres, sino que la diferencia residía en una cuestión de grado. Las diferencias eran vistas en términos de estadios por los cuales se debía transitar para lograr la meta desarrollista.

Al mismo tiempo, el nacimiento o revitalización de las Naciones-estado en el Sur ocurrió en el contexto de una creciente demanda internacional por materias primas, reforzada por el ritmo acelerado de acumulación del Norte. En este ámbito, las clases emergentes estaban deseosas por mejorar su control sobre los recursos económicos existentes. Ellas eran pro-crecimiento, basadas en que una ampliada base económica no sólo constituía una fuente creciente de empleos y entradas, sino además proveería nuevas maneras de movilidad vertical y una mayor base política. La búsqueda del Desarrollo nacional, fue rápidamente emparejado con la idea de un "crecimiento rápido".

Esta visión de la modernización no podría haber alcanzado nunca el nivel de *paradigma* de no haberse basado tanto en las ideas emergentes como en los avances logrados por la teoría del crecimiento y la fuerza de la ideología imperante proveniente de EEUU. Fueron estos últimos elementos los que se constituyeron en claros términos de referencia, y se consolidaron como la mejor evidencia del argumento general, junto a la prosperidad occidental de la postguerra, que fue vista como el exitoso corolario de esta visión de mundo[3].

En ese contexto, esta etapa fue importantísima en la formación de una lógica de acumulación a nivel social y político, en palabras de Peemans*…*

> *"Estos años dorados significaron una creciente subordinación de todo el sistema social y económico a los requisitos funcionales de la acumulación* industrial." [4]

En este enfoque, los campesinos y trabajadores fueron desprovistos de cualquier participación en tanto agentes del Desarrollo. Al contrario, se enfatizaba la necesidad de controlar los aumentos de sueldos laborales; una política lógica si consideramos que así se favorecía la acumulación rápida y, paralelamente, la diferenciación social. Este aspecto

---

[3] Ibid, 1989.
[4] Ibid, p. 97.

fue ampliamente desarrollado en la llamada "versión dualista" de la teoría del Desarrollo, donde la expansión del sector moderno se fundó sobre la sistemática extracción del superávit económico del sector tradicional, tanto en forma de mano de obra rural, como de ahorros.

Desde el ámbito de la agricultura al transporte, de la educación a las ciudades, todos los sectores productivos eran evaluados en términos de su contribución a la acumulación industrial. Con la promesa de un mejoramiento constante del nivel de vida, el que derivaría del superávit del crecimiento industrial, la modernización legitimó un cambio total en los estilos de vida, además de la destrucción de los valores creados y mantenidos por las generaciones anteriores.

Desde un punto de vista global, el gran avance dado por el modelo industrial del crecimiento, tanto en el Norte como en el Sur, llevó a un desmantelamiento sistemático de todo lo que fuera considerado como "residual", entendido como diversidad de estilos de vida y a una deslegitimación de la variabilidad cultural. En el mejor momento de las políticas modernizadoras nacionales, las instituciones creadas estaban totalmente dedicadas al apoyo del cambio y el progreso tecnológico, el que era considerado como el motor principal de progreso y bienestar. La innovación industrial fue vista como la herramienta para promover un nuevo y único camino hacia el Desarrollo, convirtiéndose en ese contexto en una poderosa arma para debilitar los otros componentes del Desarrollo económico y social. Esto indujo a que los nuevos sectores de pobreza dependieran absolutamente de las fluctuaciones del crecimiento industrial resultante.

Se puede concluir que en esa época existía una suerte de acuerdo implícito entre las diferentes fuerzas políticas, moderadas y radicales, por unir estrechamente el crecimiento económico al proyecto de construcción del Estado-nación. Todo el sistema institucional se orientaba, consecuentemente, a la movilización de recursos hacia las exigencias de la acumulación industrial[5].

No obstante, los límites y problemas de esta perspectiva aparecen más claramente en los países pobres, dado que la construcción de la economía nacional estaba altamente afectada e influenciada por factores externos tales como los precios de exportación de las materias primas en los mercados mundiales y el costo de la importación de tecnología. Todos los esfuerzos hechos en pos de la anhelada “acumulación rápida”, llevaron a crecientes controles externos y a situaciones de "cuellos de botella". Más tarde, esto llevó a aumento de las desigualdades en la

[5] Peemans et al, 1995, Yurjevic, 1999.

distribución interna de los ingresos (PIB), lo que tuvo como consecuencia en el campo social el aumento de las tensiones, el descontento popular y al surgimiento de un tenso estado de conflicto entre las elites políticas moderadas y radicales que hasta ese momento concordaban con el paradigma imperante.

Modernización Internacional

El segundo intento por proponer una visión de Desarrollo surge de las tensiones y crisis originadas por el período anterior, de la teoría de modernización nacional. Con el surgimiento de nuevas alternativas y de la internacionalización de la economía, se produce, como resultado, una crisis en la concepción de la modernización nacional. Como resultado del creciente descontento y pesimismo general de base social sobre el paradigma inicial de la modernización, surge una nueva vertiente de éste llamada modernización autoritaria. Se basa sobre una visión global de Desarrollo que permitiera abordar y explicar los problemas, tensiones y contradicciones de la modernización a través de la idea de anomalías del sistema, mal funcionamientos que podían ser abordados desde un punto de vista sectorial. La economía del Desarrollo, intentaba identificar tópicos, temas tales como las necesidades básicas, el desempleo y la modernización campesina y tratarlos desde una perspectiva específica y no como expresión de su matriz básica y resultado del sistema en sí. Esta corriente de pensamiento, si bien fue de corta duración, tuvo un relativo fuerte impacto a nivel institucional en la lógica de la concepción e implementación de políticas sociales que corrigieran las distorsiones creadas por el sistema.

La llamada “doctrina de la Interdependencia” potencia y estimula los intercambios internacionales convirtiéndolo en el "nuevo motor" del Desarrollo. Lo anterior se complementa con el surgimiento y la reflexión consciente de las dimensiones *sociales* del problema de Desarrollo, donde la lucha contra la pobreza y las necesidades fundamentales tienen un lugar privilegiado como objetivos centrales de dichas políticas.

En el ámbito político, dado que la crisis de la modernización nacional produjo un gran desencanto y tensiones a nivel social, esto llevó a algunas regiones a experimentar con soluciones de tipo socialista, las que fueron rápidamente aplastadas por movimientos golpistas militares apoyados por las elites conservadoras nacionales y orquestados por los organismos de inteligencia norteamericanos. Todo lo anterior, llevó a un gran auge de regímenes autoritarios liderados por elites conservadoras, cuyo componente de elite militar fue apoyado, entrenado y financiado por EEUU. Este hecho jugó un rol importante en la construc-

ción de una fuerte relación entre el Estado-nación y la acumulación del capital durante el período máximo de la modernización[6].

Esta etapa se caracteriza por una fuerte relación entre la economía y las fuerzas armadas, siendo uno de sus efectos más claros la fuerte *reducción de la base social*, incluso pasando por encima de los antiguos consensos sociales logrados, cuyo precio, en este nuevo contexto, se consideraba como demasiado alto. Al mismo tiempo, comienza a surgir la amenaza de inestabilidad política como resultado de la creciente marginalización que experimentan grandes sectores de la población.

En ese momento se dan condiciones excepcionales en la compleja interacción entre los cambios en el Estado-nación y los intereses de expansión de las oligopolias transnacionales, los que permiten la oportunidad para la reestructuración mundial de la acumulación capitalista y el aceleramiento de los movimientos internacionales de comercio, dinero, inversión y tecnología.

En este proceso, desde el punto de vista de los proyectos dominantes la Teoría General del Desarrollo se debilita apoyada en dos acontecimientos importantes:
Por una parte, ésta pasa a un segundo plano y es subordinada a la Teoría del Comercio Internacional, lo que es un reflejo más del real debilitamiento que las ideologías de Desarrollo nacionales estaban experimentando frente a la fuerza del proceso de acumulación del capital a nivel transnacional.

Pero además, comienzan a surgir con gran fuerza las ideas de Interdependencia, que finalmente se constituyen en una doctrina, postergando más aún el rol de la Teoría del Desarrollo implementada hasta ese momento.
Entre las ideas que contraponen esta nueva visión con aquellas de la Dependencia hay dos ámbitos que son muy claros:

– Por un lado, traslada el eje central del problema del Desarrollo desde *la construcción de una economía nacional para sustentar la identidad y soberanía nacional* hacia el complejo campo de los *ajustes, adaptaciones y negociaciones* necesarias entre los diferentes actores sociales y la economía internacional. Subraya la importancia de un acuerdo, de un contrato social, entre los socios ("partenaires") económicos y sociales, los actores sociales y la ciudadanía.

[6] Peemans et al, 1995.

– Además, vacía al concepto de "tercer mundo" de cualquier valor analítico, dado que considera que los países pobres que constituyen este conjunto no son una entidad homogénea, y que muy por el contrario, ellos están en un proceso de diferenciación constante. Así, los países petroleros y del Asia se constituyen como polos de crecimiento, seguidos de lejos por los países menos industrializados, agrandando como resultado la brecha de pobreza y la falta de crecimiento entre ellos.

Para la doctrina de la Interdependencia, el futuro del Desarrollo mundial estaba fuertemente relacionado con el tema clave de la estabilización de la acumulación mundial. Alrededor de los 70s, esta perspectiva también logró incorporar y otorgar importancia a la *dimensión social* de dicha estabilización, viendo el proceso de Desarrollo no sólo como meramente económico, sino que como de carácter universal. Sin embargo, la evolución de las ideas demostró un constante debilitamiento de las intenciones reformistas provenientes de los países del Sur en la década de los 70s. Además, demostró cómo los esfuerzos de la "modernización pragmática" (que había logrado incorporar elementos de justicia social), fueron lentamente sobrepasados y así, convertidos en un mero apéndice de la doctrina de la Interdependencia, cuya orientación principal siguió siendo la transnacionalización del eje Norte-Sur.

Neomodernización

Finalmente, una tercera propuesta general que se orientó a la capacidad de generar un sistema autoconstruido, con regulaciones internas, que pueda dar cuenta de todas las necesidades humanas en determinadas sociedad. El carácter adaptativo y flexible aparece como clave para abordar la diversidad de realidades existentes. El énfasis está dado aquí en fortalecer las bases de la economía sobre la cual se construye el proyecto de sociedad, más que en torno a los problemas que este sistema genera. Este planteamiento ve el tema del Desarrollo como anexo y más como una consecuencia de una base económica sana y sólida. El atractivo que tiene esta visión reside en torno al desafío de construir un sistema autorregulado que internalice gradualmente las contradicciones y mal funciones inherentes y sea capaz de integrar sectores históricamente marginalizados al progreso. En este caso, el Desarrollo se nos presenta ya no como una meta explícita, sino que como un resultado del fortalecimiento de las bases económicas. Otra implicancia de tal visión es que la racionalidad económica se entiende de un orden superior a otras racionalidades imperantes, lo cual la reviste de un halo ético y la convierte en fundamento para la construcción de este sistema económico. Las corrientes de pensamiento y los pro-

yectos de Desarrollo neomodernizadores están inscritos claramente en esta línea de reflexión.

Entre las características de esta nueva etapa de la modernización, se pueden mencionar que el crecimiento se mantiene ligado a las tendencias hegemónicas de los grupos que controlan la acumulación. Esto, en claro desmedro de la posibilidad de diálogo entre representantes del capital y las beses sociales de trabajadores para definir las opciones del Desarrollo en conjunto. Las tendencias que sigue este proceso son de atomizar las relaciones sociales, de erosionar las solidaridades basadas sobre los mecanismos de transferencias y sobre todo de la redistribución, y finalmente el claro surgimiento de las "nuevas formas del mal-Desarrollo".

Estas formas de “mal-Desarrollo” se ven acentuadas en los países del Sur, situación generada por varias razones:

La reducida capacidad (o voluntad) del Estado de regular la acumulación lograda y de organizar algún tipo de redistribución más equitativa de los resultados de este crecimiento, por la dinámica misma de los "polos de Desarrollo" que aumentan las desigualdades de entradas entre ellos y la gran mayoría de la economía y el resto de la sociedad. No sólo la naturaleza misma del tipo de crecimiento tiende a crear un número limitado de empleos al seno de estos polos, si no que también la crisis y el desmantelamiento del Estado y del sector público continua a acelerar la marginación de una parte de las capas populares y de las clases medias urbanas. En el ámbito rural, se desarticulan también los espacios tradicionales y nace un "nuevo campesinado de punta", ligado a estos polos de Desarrollo donde prima la tecnología, (agroindustria frutícola, por ejemplo) lo que crea una crisis agraria al interior del pequeño campesinado tradicional con las consecuencias económicas, sociales y demográficas (relevantes para nuestro estudio)

Paradojalmente, en el campo político, se restaura la democracia como un valor importante, la que es considerada como un elemento necesario para el Desarrollo. Es concebida como un reflejo casi lógico de la modernidad política, y es propugnada generalmente bajo la égida de regímenes parlamentarios que comienzan a tomar el lugar dejado por los gobiernos autoritarios.

Para explicar las diferencias experimentadas en el proceso de Desarrollo del América Latina en comparación con el área asiática, Peemans nos recuerda que fueron al menos 2 las condiciones que se dieron en esta última zona las que permitieron el fuerte Desarrollo vivido por és-

tas que no ha podido ser aún replicado por los países latinoamericanos.

– Por una parte, en América Latina nunca se pudo lograr un proceso fuerte de acumulación capitalista primitiva, como sí fue el caso de Corea del Sur y Taiwán en los años 50s, países en los cuales las reformas agrarias y las severas políticas impositivas permitieron al Estado extraerle un superávit agrícola al amplio campesinado local.
– Y por otra parte, el hecho de que las condiciones geopolíticas no fueron las mismas, y en lugar de recibir grandes flujos de ayuda monetaria bilateral provenientes de EEUU para financiar las exportaciones (tipo "Plan Marshall”), los países americanos tuvieron que conformarse y comprometerse en grandes endeudamientos de créditos privados provenientes de la banca internacional. Lógicamente, se visualizó al crecimiento "hacia afuera", la búsqueda del financiamiento exterior y como corolario, la legitimación de la doctrina de la interdependencia, todas vistas como soluciones fáciles a las transformaciones internas que se estaban desencadenando.

No obstante, la debilidad de la estrategia adoptada se hizo evidente al comienzo de los años 80s con la intensificación de la competencia entre las grandes potencias occidentales y el Japón, además de la experiencia de segundo “shock” o crisis petrolera, que significó políticas económicas más restrictivas y grandes cortes en la demanda y financiamiento internacional. El discurso oficial de los defensores más "ortodoxos" de este tipo de crecimiento presentó una estrategia adaptada, más centrada en énfasis en las nuevas tecnologías y la búsqueda de actores económicos escogidos o "claves"[7] Esta forma más agresiva se llamaría la *"manía del crecimiento"* ("growthmania) y sería rápidamente adoptada como la nueva versión en los escenarios del ajuste global. Un crecimiento agresivo liderado por un sector privilegiado, conformado por "polos de Desarrollo" orientados completamente hacia el sector exportaciones con un fuerte énfasis en la competitividad y la inversión tecnológica.

El crecimiento así focalizado en la década de los años 90s sería generado a través de agentes "claves" con distintas especificidades pero siempre orientados hacia el comercio internacional. Las industrias exportadoras se constituirían en el motor principal del crecimiento, debiéndose evitar cualquier tipo de proteccionismo, tanto en los países en vías de Desarrollo como entre los ya desarrollados.

---

[7] ECLAC, 1990.

En ese contexto los países del Norte, debe concentrarse en las nuevas tecnologías y en los sectores altamente productivos para poder proveer una sólida base a su reestructuración industrial. Además de evitar cualquier medida proteccionista que afecte las exportaciones industriales de los países recientemente industrializados (PRI). Los PRI deben intentar adoptar las políticas económicas seguidas por la región asiática en los años 70s; conseguir altas tasas de crecimiento constante por medio del sector exportador y la transferencia de ganancias productivas al mercado internacional a través de una baja real de los precios de exportación. Esta propuesta es incompatible con cualquier tipo de limitación artificial que controle o limite el "libre juego" de las ventajas comparativas de los países, ya que se cree en un crecimiento espontáneo que resultará de los ajustes apropiados hechos por los países centrales de ambos sectores (en vías de Desarrollo y desarrollados).

Siguiendo este esquema, se generarían las condiciones para responder a dos tipos de compromisos, la deuda económica y la social.

En un primer momento, el crecimiento logrado y los recursos generados servirán para resolver los "embotellamientos" financieros actuales, pago de deudas financieras externas y privadas y el aumento de solvencia frente a la banca internacional. Se pagaría así la *deuda económica.*

Luego, en una segunda etapa, se consolida el eje de transferencias financieras privadas y públicas entre los países en vías de Desarrollo y los países desarrollados por medio de alianzas económicas y la configuración de grandes bloques económicos en la escena del mercado internacional (Mercosur, NAFTA y otros, por ejemplo). En este contexto, se propician las condiciones sociales y económicas para reposicionar en el centro de la discusión político-social la idea de *equidad social*, - claramente diferenciada de igualdad social- al momento de distribuir y de beneficiar de los productos de este crecimiento. La imperiosa necesidad de pagar la llamada *deuda social*, adquirida frente a sectores sociales históricamente marginados del proceso de Desarrollo, recobra primera importancia, al menos a nivel del discurso político. En consecuencia, se impone el logro de esta equidad a través de la implementación de políticas sociales sectoriales orientadas a la redistribución de los recursos logrados y enfocadas dentro de una visión integrada del Desarrollo[8].

[8] ECLAC, 1990 y CEPAL, 1991.

En un análisis realista de los postulados de la interdependencia, el Desarrollo ha perdido definitivamente toda la gloria que llegó a alcanzar en el pasado y como concepto, se ha convertido en algo incoherente e incongruente, si consideramos que con tal idea se caracteriza tanto a las inmensas fortunas de los nuevos sectores económicos relacionados con estos polos de crecimiento privilegiados, como la creciente pauperización de las capas sociales inferiores. El fenómeno más manifiesto de este distanciamiento entre las capas sociales se expresa en términos espaciales en la creciente segregación o "ghetización" de las grandes ciudades, convirtiéndose en verdaderos "enclaves" geográficos y económicos en el contexto urbano. En otro ámbito, esta creciente diferenciación socioeconómica se expresa claramente en la fuerte segmentación de la población frente a las actitudes de consumo de bienes y servicios.

Finalmente, esta contradicción a nivel valórico del Desarrollo se expresa, en que por una parte, se justifica la lógica de acumulación y crecimiento liderado por estos "polos de Desarrollo" mundiales y su compromiso con el "ideal" de la satisfacción de necesidades básicas definidas ya en los años 70s a través de un proceso de transferencias. Y por otra parte, el carácter eminentemente simbólico de dichas transferencias, además de una falta de voluntad política para concretarlas, que sumen a los sectores más pobres de la población de los países más retrasados en una situación sin salida[9]. Queda de manifiesto, la dimensión política del Desarrollo, donde las relaciones de fuerza de los diferentes actores y poderes políticos distorsionan las iniciativas y las directrices orientadas a una redistribución equitativa de los logros del crecimiento. Parece lógico pensar, entonces, que es en la esfera de lo político, más que en la de lo económico, donde se debe actuar y "apostar" por una perspectiva más global y coherente de bienestar. [10]

Pese a lo anterior, se puede concluir que la corriente general de la Teoría del Desarrollo ha degenerado progresivamente en una suerte de "Ideología de la modernización transnacional", ideología que legitima el tipo de relaciones económicas y sociales que se articulan como resultado del modelo y que no cuestiona sus consecuencias nefastas.

Una comparación general entre ambas propuestas de modernización - la nacional y la internacional - nos llevaría a distinguirlas casi exclusivamente en el ámbito ideológico. En efecto, en la versión actual del modelo, aunque sigue siendo una *visión universalista del Desarrollo* en

---

[9] MIDEPLAN et al, 1997.

[10] La relevancia del substrato "político" del juego económico ha sido ampliamente desarrollado por corrientes que van desde el estructuralismo hasta el neoestructuralismo e incluso está claramente presente en los postulados básicos del Desarrollo sustentable.

la que se sigue buscando un orden global, el referente central y motor del proceso es estrictamente *lo económico*, factor que antes era considerado sólo como el vector *material* de progreso pero siempre en estrecha complementación con los cambios sociales y culturales. En efecto, durante ese primer período de modernización nacional, el Desarrollo como concepto suponía lograr un consenso nacional respecto de las políticas del crecimiento. La "promesa" era que transcurrido el tiempo necesario, los "polos de crecimiento" se convertirían en los propulsores de ganancias que alcanzarían a grandes sectores sociales. En otras palabras, existía una cierta *distancia ideológica* entre la lógica de acumulación y el concepto de Desarrollo, en cuyo espacio simbólico se articulaban una serie de valores sociales como la urgencia aplacar las necesidades de los sectores postergados.

Desafortunadamente, en el segundo período de modernización transnacional, esa distancia ideológica desaparece y el crecimiento pasa a ser sinónimo de Desarrollo. La modernización, en ese contexto, es vista como la fuerza todo poderosa que introduce y sostiene los "polos de Desarrollo" nacionales en la escena mundial, manteniendo los niveles de competitividad máxima con otros polos a nivel global. En pos de lograr y mantener ese máximo nivel de competitividad internacional, dichos polos no sólo tienen que minimizar las transferencias al resto de la sociedad interna (en forma de redistribución), sino que también deben controlar sus recursos internos al máximo. Así vistas las cosas, el consenso social resulta impensable y las tensiones sociales irreconciliables. Asociado a este nuevo estilo de "manía por el crecimiento", aparece un nuevo tipo de Nación-estado, utilizando nuevas y sofisticadas tecnologías para controlar, reprimir y favorizar la desmovilización política, con el objetivo de manejar el descontento social y el dualismo interno que se genera como producto de estas fuertes contradicciones[11].

La visión "internacionalizada" del concepto Desarrollo parece poseer todos los elementos para una elaborar una predicción racional del futuro. No obstante, y desafortunadamente, comprende también todas las debilidades de una percepción errada de la realidad. Específicamente, sobrevalora exageradamente la independencia del Desarrollo tecnológico de su relación con el cambio institucional que éste puede generar al seno de la sociedad. Dicha relación (tecnología-cambio) podría potencialmente ser el motor de la reestructuración de los sistemas sociales nacionales en el sentido de rearticular y reinsertar económicamente, vía el acceso y uso –idealmente irrestricto- de dicha tecnología, a sectores desfavorecidos de la población y así permitir una mejor inserción

[11] Wallerstein, 1980, Poncelet; 1994 y Peemans et al, 1995.

laboral y por consecuencia, la acumulación por parte de segmentos sociales que han estado históricamente marginados. Si bien es cierto la relación "tecnología-cambio institucional" no es tan lineal, resulta de primerísima importancia luchar en el campo político por la *democratización de la tecnología*, que sumada a la inversión en la construcción de una amplia base de socialización de los avances tecnológicos (dentro del las políticas educacionales, por ejemplo) permitirá preparar mejor a las nuevas generaciones y así invertir el sentido de la tendencia polarizadora que ha mostrado la tecnología hasta ahora –entre los que acceden a ella y los que no, entre los que están "in" y los que están "out".

Crisis en la idea del Desarrollo

Como lo hemos visto, las demandas de la competencia internacional significan un creciente costo social y ecológico. Por último, como resultado de la conjugación de estas fuerzas, comienza el deterioro del medio natural, tanto urbano como rural. Es en esta faceta que se pone de manifiesto su fuerza como modelo hegemónico de Desarrollo. Pero es justamente este alto nivel de eficiencia en el desempeño ("performance") el que conllevará a un mayor deterioro general y así a un nivel más alto de limitaciones. No se puede desestimar la posibilidad de que dicha contradicción interna lleve a estructuras políticas más autoritarias que en el pasado y a formas más coercitivas o manipulativas en el campo de la cultura. Esto, en miras justamente, de controlar y limitar el posible "desgaste" ideológico de la idea de Desarrollo imperante, sumado al surgimiento de sectores progresistas que mediatizan eficazmente los problemas medioambientales y sociales creados por el sistema.

En ese contexto, nace la necesidad urgente de reforzar el avance ya hecho en los últimos años por las teorías del Desarrollo alternativas y, por otra parte, de explorar caminos hacia la *búsqueda de racionalidades alternativas del Desarrollo*.

Consecuentemente, la modernización, la globalización y el sistema industrial, no pueden ser vistos ni como una solución al "subdesarrollo" del Sur, ni como la promesa de mayor Desarrollo en el Norte. Al contrario, se ha demostrado con creces, que estos elementos han jugado un papel desafortunado y prominente en el "mal-desarrollo". Así, se reconoce como una etapa en la cual se experimentan cambios dramáticos en las relaciones internacionales y en los planteamientos y objetivos del Desarrollo.

La crisis medioambiental es la manifestación más visible de las consecuencias de la lógica de la acumulación. A nivel de territorios comprendidos como lugares de vida concretos (urbanos y rurales) las externalidades negativas de la acumulación se transforman en “mal-desarrollo” acumulativo e irreversible. La gestión del "lugar de vida" se convierte en el desafío central del Desarrollo junto con el creciente escepticismo sobre la capacidad de fundar el Desarrollo sobre las premisas de la modernización globalizante.

Es en este terreno que se descubren a los pueblos y la dimensión de "lo local" como actores del Desarrollo dentro de su contexto de vida.

Nuevas concepciones del Desarrollo

Según esta perspectiva, las reacciones masivas de "desmodernización" han adquirido una amplitud importante en los años 80s, independientes a las nuevas formas de modernización tecnológica y económica y a sus características más y más internacionalizantes (o "alienantes"). Algunos teóricos hablan de una etapa "postmoderna" como reacción, o continuación lógica, a la modernización intensa, a la hegemonía monolítica y en el campo cultural, a la globalización[12]. Gatilladas por la crisis medioambiental y sus amplias consecuencias sociales, y económicas, nace la necesidad de nuevas concepciones de Desarrollo, las que aparecen desde 1985 y cuya característica principal es la importancia de lo “local” en contraposición a lo “global”.

Las críticas surgen del carácter ambiguo del dogmatismo neomodernizador económico y sus consecuencias en las áreas sociopolíticas. Es así como, por un lado, proponen un discurso en términos de coherencia universalista entre apertura del mercado, asunción de la sociedad civil, afirmación de los derechos del hombre y de una democracia pluralista, mientras, en la realidad, las tendencias muestran la desestructuración de las vías de referencia cultural, destrucción de espacios de vida sociopolíticos, heterogeneidad y fragmentación de los diferentes componentes de las realidades socioeconómicas nacionales.

A través de este camino, las nuevas corrientes del pensamiento sobre el Desarrollo se orientan a cuestionar radicalmente, tanto a nivel ético como filosófico, los postulados de la modernización clásica.

De estos cuestionamientos nace, entre otras vertientes, las nociones de "Desarrollo sustentable"[13], del "Etnodesarrollo"[14] y de "Desarrollo

---

12 Volveremos sobre esto a propósito del esquema N°1 en el punto siguiente.
13 WCED, 1987, Lélé, 1991 y CEPAL, 1991.

regional"[15], como un Desarrollo originado y orientado desde y para las comunidades, desde el ámbito de lo local. Esta nueva perspectiva abre interesantes expectativas en el contexto de sociedades culturalmente diferenciadas, especialmente en la reformulación de problemáticas étnicas largamente aplazadas en el discurso modernizador vigente. No obstante, una de las criticas principales sobre el Desarrollo sustentable es que es una estrategia pensada desde los países desarrollados, sin incorporar suficientemente las visiones y necesidades de los países en Desarrollo.

Si el Desarrollo como concepto desea sobrevivir, su futuro está obviamente ligado a una participación activa en la búsqueda de otro tipo de racionalidad, estableciendo un mejor balance entre los aspectos económicos, culturales y sociales del proyecto global de civilización que deseamos seguir.

Por lo mismo, el pensamiento en Desarrollo debe convertirse en una alternativa diferente a la lógica de la acumulación, no una de sus subcategorías. Dicho de otra manera, el postular un nuevo proyecto de Desarrollo debe evaluar de manera realista la fuerza de los nexos entre el sistema industrial de acumulación vigente y los estilos de vida y de consumo asumidos por la población.

El sistema debiera producir otras mercaderías, de otras maneras que no produjeran tantos trastornos sociales ni ecológicos. La racionalidad del nuevo Desarrollo debe orientarse hacia la reconquista gradual de los derechos colectivos de uso, redefiniéndo los derechos de acceso a los recursos naturales y a su herencia histórica.

De este modo, se podría sustituir progresivamente la hegemonía de la comodidad privada por la de la producción de valores de uso colectivo. Uno de los ejemplos más obvios es el reemplazo progresivo de los medios de transporte privados por una densa red, de alta calidad, que respete el medio ambiente y no contamine, de transporte público. Tales valores de uso tendrían que realizar las potencialidades de los ecosistemas locales y respetar la identidad cultural para poder satisfacer las necesidades de la población local. Una vez más, se considera importante recalcar los cambios en la dimensión valórica de la sociedad que debieran llevarse a efecto para que tal propuesta fuera exitosa[16].

---

[14] Bonfil, 1982, Valencia, 1995.
[15] Barre, 1985.
[16] Peemans, op. cit.

Resumiendo de modo general este punto, la corriente de pensamiento plantea que los cambios en la concepción de Desarrollo han estado profundamente marcados por el impacto de las transformaciones económicas, del ajustamiento y las tendencias a la globalización del rol del Estado y de sus capacidades de regular los espacios nacionales existentes. La llamada "crisis" del Desarrollo es, en efecto, un conjunto de mutaciones que deben ser analizadas como un proceso dinámico más que de estancamiento. Sumado a esto, concordamos con J.P. Peemans en que la evolución de las ideas dominantes sobre el Desarrollo se han orientado a racionalizar, estimular y legitimar los cambios ampliamente discutidos. Por último, y más importante para el tema que nos concierne, estas transformaciones han tenido como consecuencia, una tendencia a la desarticulación de la coherencia social, si alguna vez la existió, de los espacios nacionales, lo que ha significado el violento resurgimiento de ciertas expresiones identitarias, donde las nuevas formas de conflictos étnicos son endógenas a las mutaciones (o los cambios) en curso. Este ámbito de cambio social se convierte en uno de los puntos de intersección entre modernización y los conflictos en el área de la cultura; de la diferenciación social y del rol (y espacio) de las minorías étnicas al interior de sociedades pluriculturales. *En este espacio analítico* nos situamos para buscar los elementos que puedan arrojar luces sobre el proceso específico que se vive a nivel de identidad étnica.

1.2 Modernización y modernidad

El concepto de modernidad y la teoría detrás se articulan en torno a la idea de una suerte de tipología de sociedades, dentro de cuyo continuo se desarrolla el "proceso modernizante". Este tránsito es concebido como lineal y va desde la "sociedad tradicional" hacia el objetivo de "sociedad moderna"[17]. La modernización se visualiza como un cambio en las relaciones de la sociedad total, donde los sectores periféricos en relación al centro (o grupos de elite), otrora aislados, comienzan a **integrarse** paulatinamente en la toma de decisiones.

La integración pareciera ser el concepto central desarrollado entre los autores abocados al tema de la modernización. Integración del individuo y de las instituciones sociales en la consecución de metas comunes que, a la luz de los nuevos valores, son concebidas como desea-

[17] Estos conceptos dicotómicos se encuentran relacionados con las formulaciones clásicas de sociedad que elaboraron cientistas sociales como Tönnies ("Gemeinschaft-Gesellschaft"), Durkheim (Solidaridad mecánica-orgánica), Redfield (Sociedad Folk-urbana), Cooley (Grupos primarios) y otros.

bles[18]. La visión de años sesenta, caracterizaba la tendencia modernizante como: **una creciente urbanización, alfabetización, industrialización y una mayor participación, tanto a través de los medios de comunicación como a un nivel político en la toma de las decisiones**. Todo lo anterior facilitado por la capacidad "empática" de los individuos.

Inkeles concordaba en los aspectos mencionados, describiendo a una sociedad moderna con rasgos como...

> *"… urbanización, altos niveles de educación, industrialización, extensa mecanización, altas tasas de movilidad social o, en un nivel más individual, en un conjunto de valores, actitudes y formas de actuar y sentir, presumiblemente generados por - o requeridos para- lograr una participación efectiva en una sociedad moderna"*[19]*.*

Existe coincidencia en la existencia de una "doble dimensión" de la modernidad: una que motiva "las orientaciones personales subjetivas" de orden sicosocial, y otra a nivel social (macro), en donde es el sistema social el que presenta cambios en distintos niveles (económico, cultural, demográfico, etc.); este último aspecto es llamado de modernización[20]. Para Gino Germani, el proceso se caracteriza por llevarse a cabo en dos esferas: por una parte en la estructura social y, por otra, en la esfera de las relaciones sociales[21]. Ambos niveles se encuentran intrínsecamente asociados y se manifiestan de modo paralelo, aunque el autor menciona el error de pensar que individuos "modernos" producirán una sociedad "moderna", o viceversa.

Alejandro Portes, que coincide con Gino Germani en ese último aspecto ("falacia", como le llama) va más allá, postulando la relativa independencia de las dimensiones de la modernización. Para él, el modernismo es un "conjunto estable de orientaciones de valor y pautas de conducta" que, en los países del tercer mundo, se explica por "la masiva difusión de cultura que se origina en los países capitalistas-industriales avanzados". Por lo tanto, estas orientaciones y conductas se encuentran íntimamente relacionadas con los valores y metas que dichas sociedades transmiten al resto de los países "rezagados"[22]. Lo interesante aquí es rescatar la noción de que dichas metas son motivadas por valores ajenos a las sociedades que los adoptan, ya que son

---

18 Tardel, 1986.
19 Inkeles y Smith, 1966.
20 Portes, 1973.
21 Germani, 1960.
22 Portes, op. cit.

originados en otros contextos culturales, elemento central de crítica que recogeremos al analizar las nuevas tendencias del desarrollo.

La adquisición e internalización de estos valores se produce gracias a la presencia de una característica sicológica, una suerte de "flexibilidad mental" al confrontar situaciones nuevas, pero que se encuentran en concordancia con los patrones de conducta imperantes en los países desarrollados. Esta flexibilidad mental impregna todos los ámbitos de acción en las que el individuo se desenvuelve, permitiendo visualizar mayor cantidad de opciones para cada situación.

Se hace clara la asociación de esta condición de flexibilidad mental con el concepto de "empatía" de Lerner, quien lo estima como requisito necesario para que se logre la movilidad social ascendente, ya que el poder "imaginarse" en el lugar de otros, especialmente de los que se encuentran "mejor", produce en el individuo la motivación el asumir las acciones necesarias para el logro de tal objetivo. Si, sumados a lo anterior, los medios de difusión presentan y magnifican las condiciones de vida, valores y conductas adquiridas por sociedades más "avanzadas", se generará todo un sector de individuos proclives a seguir esas metas.

Así, Portes identifica diferentes tipos de modernismo que caracterizarían a los países:

Por una parte, el modernismo "de consumo", motivado por el deseo de adquirir aquellos bienes materiales percibidos como "modernos" (ya que son utilizados por las clases media y alta de los países desarrollados), la que sería la situación más general de América Latina.

Y, por otra parte, el modernismo "de producción", donde madura y se desarrolla el aparato productivo nacional, proveyendo como resultado una mejoría palpable de las condiciones de vida de la mayoría de la población. Este último tipo de modernismo es al que debiéramos aspirar, según el autor, para alcanzar la modernización global, ya que personas modernizantes, no modernas, son el requisito para que este proceso se lleve a cabo en Latinoamérica[23].

A nivel individual, un aporte relevante de este autor es la definición de diez dimensiones en los patrones de conducta individuales que permitirían medir el grado de modernidad sicosocial presente. Las personas modernas se caracterizarían por ser: participativas, comprensivas, ambiciosas, individualistas, seculares, igualitarias, informadas, consumistas, urbanas y geográficamente móviles.

[23] Ibid.

Joseph Kahl describe los valores tradicionales como "compulsivos en su fuerza, sagrados en su tono y estables en el tiempo", y los valores modernos como: "racionales y seculares, permiten la elección y experimentación, glorifican la eficiencia y el cambio y ponen el acento en la responsabilidad individual". Kahl construyó un "síndrome de modernidad" formado por 7 escalas relacionadas con valores y actitudes modernas, cada una de las cuales presentaba el continuo entre los dos polos: moderno y tradicional. Las dimensiones que conforman el síndrome, medidas a través de estas escalas, son: activismo, baja estratificación, baja estratificación comunal, baja integración a familiares, individualismo, participación en los medios de comunicación masiva, y preferencia por la vida urbana sobre la rural.

En general, los autores estudiados concuerdan en las características de la dimensión sicosocial de la modernidad. La presencia de racionalidad y secularización en las decisiones, la percepción de nuevas y mayores oportunidades en variados ámbitos, la participación en la toma de decisiones a todo nivel y la orientación crecientemente individualista de la acción, parecieran impregnar al individuo llamado "moderno".

Modernización y pueblos indígenas

Las preguntas que surgen lógicamente luego de la descripción breve de los valores y características modernizantes clásicas son: “¿ha cambiado esta idea de modernidad en los últimos años? y ¿es la modernidad, tal y cual ha sido definida anteriormente, propicia para los pueblos indígenas?

En un análisis de la CEPAL[24] se reflexiona sobre el hecho de que el modelo económico neoliberal en mucho sentidos **no es moderno**: es incompatible con muchos de los postulados éticos básicos de la modernidad que cobran creciente fuerza en el mundo. Por ejemplo, lo “moderno” en el campo de los sistemas económicos no es el capitalismo salvaje y descontrolado que propaga el modelo neoliberal, sino una economía de mercado domada por una sociedad civil activa, de actores sociales que participan en el gobernar de un estado activo e intervencionista aunque no agigantado.

Agregan que existe un aspecto nuevo en la modernidad además, es que se define también por la asunción del conflicto como un aspecto normal de la vida democrática, y por la tolerancia mutua que permite la

[24] CEPAL, 1993.

resolución de conflictos sociales sin recurrencia a la violencia y la muerte. Poco a poco, las ideas de tolerancia a la diversidad, de democracia y de negociación de los conflictos van ganando terreno. **La modernidad cultural implica sobre todo el fin de los dogmas**, que se deriva de la ya mencionada humildad en relación a lo que realmente sabemos de la compleja realidad humana intercultural, y una gran cautela en proponer o imponer acciones en base a nuestras creencias de lo verdadero y lo bueno.

Así, no es efectivo que adquirir tecnología y educación formal signifique, para un pueblo indígena latinoamericano, homogeneizarse inevitablemente en la cultura nacional, europea o norteamericana. Al contrario, la modernidad que cobra creciente presencia en todo el mundo, más que simplemente tolerar la diversidad, la valora y la fortalece. Modernidad es, por ejemplo, lo que se ha estado haciendo en el movimiento ecológico mundial, y en la cada vez más rápida difusión en la opinión pública de la comprensión de los derechos de los pueblos indígenas.

En el mundo económico, la valoración de la diversidad, tanto genética en los animales y las plantas como cultural entre los pueblos humanos, se relaciona con la percepción de la diversidad como un banco de posibilidades, de **recursos potencialmente valiosos** como fuente de ganancia dentro del capitalismo moderno.

Las culturas y las sociedades indígenas actuales no han sido erradicadas en siglos de asedio. Las características, esbozadas arriba, de la verdadera modernidad, en la medida que esta se instala progresivamente en el país, se conformarán en un contexto que en términos netos parece ser más propicio para la supervivencia cultural y física de los pueblos indígenas. Si el estado no asedia sino que combate el asedio, y si estos pueblos se constituyen en actores sociales eficaces, partiendo de la fuerza que le dan sus propias culturas y el conocimiento universal apropiado, y si aprovechan las alianzas ofrecidas por los movimientos ecologistas e indigenistas, podemos ser optimistas de que florecerá frente al asedio que sigue todavía, el de la discriminación racial y del lado salvaje, todavía no domado, de la economía del mercado.

La modernidad en el medio indígena

Es importante, además, poder traducir este marco de referencia general sobre el desarrollo y pensarlo en función de las diferentes culturas existentes en los países latinoamericanos. En este contexto, seguimos

a Stavenhagen en su reflexión sobre los problemas actuales de la verdadera integración de los pueblos indígenas al desarrollo.

El autor habla de que si se intenta caracterizar la modernidad y los factores que operan obstáculos para la población indígena, se podrían resumir en 4 aspectos principales:

- **Las aceleraciones** en los cambios.
- Las **rupturas socio-temporales,** con tendencias a **abolir** los lastres de la tradición.
- Consecuencia de lo anterior es el factor **proyectivo y prospectivo** de la modernidad, el cual hace que el futuro esté cada vez más presente que el pasado.
- Efecto de **homogeneización** que resulta de una mayor **unidireccionalidad de los cambios.**

Además, recalca que es importante recordar que:

> – *"…La cultura, como todo fenómeno social, está sujeta a continuos procesos de cambios y que... ()*
> – *la identidad de un pueblo o de cualquier grupo social no es algo "dado" y definitivo o fijo sino que es siempre el resultado de un proceso de producción de identidades colectivas"* [25].

Así, si la cultura de los pueblos indígenas se encuentra progresivamente menos marcada por las tradiciones, la producción de sus identidades tiende a abandonar las referencias a lo que tales grupos han sido y lo que fueron sus antepasados, para definirse con más intensidad por lo que tales grupos quieren ser. El autor pronostica que como resultado de esto, se darán diferentes tipos de formaciones culturales, las que se basarán en:

Un **"tradicionalismo fundamental"** que intentará asegurar la reproducción de valores, modelos prácticos, sociales y culturales más arraigados en la continuidad.
En otros casos, se evolucionará hacia un **"tradicionalismo formal"**, no totalmente exclusivo del anterior, que mantendrá instituciones, marcos o referentes socio-culturales, modos de relación, cuyos contenidos seguirán siendo modificados.
Será posible también encontrar **"tradicionalismo de resistencia"** como instrumento de rechazo e impugnación.
Por último, cabe pensar en un **"tradicionalismo sincrético"**, que trata de conferir sentido a residuos del pasado[26].

---

[25] Stavenhagen, 1997, p. 87.

De manera general surgen, como reacción al proceso anterior, los movimientos indigenistas que reivindican el lugar de estas comunidades en la sociedad, propugnan "un objetivo al parecer irreprochable: impulsar el cambio económico, social y cultural para la plena incorporación de los indígenas a la sociedad moderna nacional y al desarrollo económico"[27].

Por lo demás, se considera que la existencia de culturas indígenas no es incompatible con el desarrollo, entendiendo este en su sentido amplio, como un **proceso de mejoramiento de los niveles de bienestar de la población**, antes que como el crecimiento cuantitativo del producto económico. Se plantean distintas opciones en cuanto a la concepción, la orientación y las tasas de desarrollo en función de las necesidades de los pueblos indígenas, definidas por ellos mismos, por ejemplo dentro de la corriente del *etnodesarrollo*. Este se convierte en uno de los puntos de intersección entre modernización y los conflictos en el ámbito de la cultura; de la diferenciación social y del rol (y espacio) de las etnias al interior de sociedades pluriculturales.

1.3 Desarrollo y Cultura

Una vez revisadas las premisas y la evolución del concepto de Desarrollo en el contexto del proceso modernizador, resulta necesario profundizar sobre los aspectos que adopta en la esfera de la cultura. Hemos elegido sólo algunas ideas centrales de la discusión sobre la definición de cultura, la identidad cultural, y su relación con otros procesos sociales. Dado que el tema es muy amplio, hemos preferido centrarnos en algunos autores de quienes hemos tomado aquellas definiciones que resultaban más *ad hoc* a nuestro enfoque de la interculturalidad.

Finalmente en un segundo momento, dado que nuestro tema central es el problema de las estrategias de relación de las poblaciones indígenas al seno de sociedades modernizantes, resulta de suma importancia estudiar la articulación que presenta el campo cultural con respecto a una de las características más poderosas de la modernización transnacional: el proceso de creciente globalización. Esto a su vez, nos permite recuperar el concepto de etnia a la luz de estas nuevas condiciones estructurales y así, darle una dimensión más actual.

---

[26] Ibid, p. 88.
[27] Ibid, p. 90.

¿Qué es cultura?

Para comenzar el concepto de cultura, no obstante es ampliamente utilizado en la jerga común y en el discurso científico generalizado, ha sufrido en los últimos años una gran transformación de significados[28]. Dichas transformaciones están estrechamente relacionadas con las ideologías dominantes y reflejan en el campo de la cultura los cambios que ya hemos esbozado en el capítulo anterior. Así, actualmente, no se puede comprender el concepto de cultura fuera del contexto histórico y social que han experimentado los países desarrollados. Dicho de otra manera, el concepto de cultura refleja también la visión del mundo desde el centro hacia la periferia y puede legitimar o nos los tipos de relaciones que se establecen entre los sectores involucrados. Para algunos autores, la terminología misma de la idea de cultura representa un campo de batalla[29]. La cultura puede ser así comprendida como:

Una comunidad o población suficientemente grande para automantenerse, lo que significa que el grupo debe poder regenerarse sin contemplar contingentes exteriores. (Dimensión poblacional).

La totalidad del pensamiento del grupo, sus experiencias y patrones de comportamiento y conceptos, valores y supuestos acerca de la vida que guían el comportamiento. (Dimensión sicosocial)

El proceso de transmisión social de estos pensamientos y comportamientos a través del curso de las generaciones. (Dimensión comunicacional)

Miembros que se identifican a sí mismos conscientemente con ese grupo. Collier y Thomas[30] describen la **identidad cultural** como la identificación y aceptación percibida en un grupo que tiene y comparte un sistema de símbolos y significados así como normas de conducta.

Hay un cierto consenso entre los antropólogos en que toda cultura posee dos grandes componentes: por un lado, **una visión de mundo**, es decir, un conjunto coherente de creencias sobre la realidad, y por otro lado, **una visión ética**, es decir, una escala de valores que determinan actitudes sobre el bien y el mal y un conjunto de normas o reglas del comportamiento correcto de la gente[31].

---

[28] De hecho, como resultado de exhaustivas investigaciones, hay autores que han encontrado más de 164 diferentes definiciones del término cultura. (Para más detalle, ver Kroeber y Kluckholm en Caws, 1994).

[29] Jandt, 1995.

[30] Ibid.

[31] CEPAL, 1993b.

Otra característica fundamental de toda cultura, y en la cual coinciden la gran mayoría de los expertos, es que está **constantemente cambiando y adaptando** sus creencias y normas en respuesta a los cambios que ocurren cotidianamente en el medio social, económico e intelectual que la rodea. En este sentido, no existen culturas tradicionales: no hay ninguna cultura en el mundo que hoy siga exactamente idéntica a lo que era hace una generación, y ni siquiera a lo que era el año pasado.

Visto desde esta perspectiva, es claro porque no se puede hablar de una cultura superior en relación a otra inferior: las escalas de valores, las religiones, etc. no son intrínsecamente más o menos eficientes o "correctas" en términos universales, sino cada cultura es la más adecuada para sostener a ese sistema social, por haberse desarrollado ambos al mismo tiempo.

Las culturas no son de por sí superiores o inferiores unas a otras, pero si están en clara situación de **desventaja** aquellos grupos humanos que han sufrido el proceso de desculturización, es decir, la destrucción o de pérdida, total o parcial, de su visión de mundo propia y de las normas que guiaban a los integrantes en su medio social de origen.

La cultura desde un punto de vista antropológico, es un conjunto de elementos materiales y espirituales que dan identidad a una colectividad dada: constituye el marco en el cual se desenvuelven las relaciones familiares y sociales; es la guía interiorizada del comportamiento de los individuos y los grupos, el conjunto de normas y reglas en que se afinca el orden social y a través de las cuales se canaliza la acción social, tanto para la reproducción del grupo mismo como para su transformación. La cultura es un elemento indispensable para la sobrevivencia de los individuos y los grupos, el elemento que precisamente determina su humanidad. **La cultura propia de un grupo social es el mapa cognoscitivo con el cual se orienta la conducta social a través del tiempo**[32].

De manera sintética, el concepto de cultura ha tenido 2 grandes acepciones en antropología:

Como *cultura genérica*: que se refiere a la cualidad específica del *Homo Sapiens* y a la conducta humana, de organizarse en esquemas significativos, como opuestos a esquemas meramente instintivos de reacciones viscerales. En este sentido, los seres humanos tienen pla-

[32] Stavenhagen, 1996.

nes, modelos y dirección para sus intenciones, todo lo cual está formulado en términos de constructos semánticos, normalmente por medio del lenguaje.

La segunda acepción, que es más de uso común es la de *cultura diferencial*, que consiste en la asignación de un conjunto de propiedades conductuales y representacionales a una población dada. Este uso consta de la identificación la existencia de un "otro". Este tipo de cultura no es más que la manifestación concreta de la cultura genérica en su especificidad histórica y espacial[33].

Finalmente, como se ha visto existen numerosos campos donde el concepto de cultura ha sido utilizado, por lo que se hace necesario optar por aquellos elementos más característicos. Por lo mismo, concordamos con la definición dada por Anthony King, quien citando a Janet Wolff en la introducción del libro "Culture, globalization and world-system" postula que...

> *"… la cultura es el resultado de un proceso de naturaleza dinámica de reconstrucción constante del medio físico, social y síquico de acuerdo a nociones abstractas"* [34]*.*

Esta definición de cultura nos parece recoger los elementos de dinamismo y evolución que consideramos relevantes, además de la variedad de dimensiones de sus expresiones físicas, sociales y sicológicas.

Para Daniel Mato, la manera en que la antropología ha abordado el tema de cultura supone tres problemas[35]:

La ilusión de cultura como un todo homogéneo. Como ya vimos, la idea de "cultura" resulta problemática por diversas razones, una de las cuales es que ella refuerza la ilusión de que existe algo, un "todo orgánico" cuyas características son indiscutibles a lo que llamamos cultura. Si se acepta este presupuesto, la visión y aplicaciones cotidianas refuerzan esta idea de "una cultura", o sea, un sistema relativamente armónico de elementos simbólicos al que podemos llamar "la cultura nacional" o "la cultura étnica" o "la cultura popular". En realidad, para Mato, lo cierto es que si existe una característica indiscutible de la cultura, ésta es la del *conflicto y presiones* al seno de estas poblaciones "creadoras" de culturas respecto a lo que es (o no) parte de ella y qué propiedades poseen o dejan de poseer dichos elementos. Existe un claro peligro de

---

[33] Friedman, 1994, p. 36.
[34] King, 1991, p. 1.
[35] Mato, 1997.

"espejismo" al ver desde el exterior a estas poblaciones como homogéneas, no siéndolo realmente.

Un segundo problema es la atribución de los contextos sociales donde se aplican estas expresiones culturales han sido propuestos en su mayoría por actores sociales **externos** a los grupos de población cuyas culturas así se designan, quitándole legitimidad desde el punto de vista de los actores involucrados.

Y finalmente, el hecho de que se utiliza la palabra cultura con demasiada frecuencia para designar conjuntos simbólicos muy limitados. Mato recalca...

> *"Los usos más frecuentes del término reducen sus aplicaciones al campo de lo que se denomina "manifestaciones expresivas", "creadoras", o también "estéticas"* [36]*.*

Se limita así la noción de cultura al campo de los asuntos "expresivos", se excluyen del término otros elementos de carácter simbólico y una parte del campo cultural. Estos elementos excluidos son precisamente los que de manera más clara proveen **sentido y legitimidad** a los modos e instituciones en torno a los cuales estas poblaciones organizan sus vidas. Concluye el autor con la idea de que:

> *"Es esta exclusión de lo sociopolítico que está inscrito en todo lo cultural la que históricamente ha asegurado la* ***exclusión*** *de importantes grupos de población"* [37]*.*

Un poco de historia

Según Jonathan Friedman, la idea más común del término cultura se refiere a ella:

> *"… as a unitary phenomenon in which the different peoples of the world have a particular rank according to their degreee of development"* [38]*.*

En otras palabras, la idea de un *continuum* donde los pueblos están ubicados jerárquicamente y existen niveles de desarrollo cultural. O sea, nuevamente pero ahora en el campo cultural, la visión lineal de

---

[36] Ibid, p. 102.
[37] Ibid, (énfasis agregado).
[38] Friedman, 1994.

estadios o "etapas" a sobrepasar para lograr el objetivo final de adquirir un nivel de cultura superior.

Más tarde, a la luz de los trabajos de Boas, esta percepción cambió radicalmente, la cultura se convirtió en algo "superorgánico, independiente de aquellos que la poseían"[39]. Esta noción de cultura como un paquete de signos, herramientas simbólicas y creencias se fue sistematizando en los albores del siglo XX hasta lograr una importante influencia. Es así como al comienzo del siglo, la noción de relativismo en el área de la cultura era dominante. La idea de que cada sociedad debía ser comprendida en sus propios términos, así como de la incapacidad de jerarquizarlas entre ellas, caracterizó esa época. En este caso, los conceptos de sociedad y de cultura aparecen casi indistinguibles.

Luego, entre los años 40s y 60s, concomitante a la expansión hegemónica de la ideología imperante en EE.UU., el período del modernismo dio paso al *modelo evolucionista* de cultura. Un proceso por el cual debían pasar los diferentes países o zonas para lograr una cultura superior. Este enfoque, colapsó en los años 70s y 80s sobre todo porque la identidad modernista en sí comenzó a disolverse en un "postmodernismo cínico" y en una búsqueda de raíces. Esto fue el claro reflejo de la declinación real de la hegemonía occidental y de la creciente fragmentación del sistema mundial. A la descentralización de la acumulación del capital o "riqueza", se sumó la creciente fragmentación política y el surgimiento de nuevas identidades locales y regionales.

Así, la cultura se constituyó durante muchos años en una realidad "objetiva", que se podía leer, descubrir e interpretar, todo lo cual es refutado hoy fuertemente. **La cultura y su significado son vistos hoy en día como algo que se confiere, que se atribuye, que no está homogéneamente distribuido entre la población y que no comparte dentro de un sólo marco de referencia o paradigma**. Además, la distribución de significados culturales depende de la posición social de los individuos, lo cual impone mucha atención por parte del antropólogo[40]. La importancia de esta definición es recuperar la noción de una situación en la cual se generan los *constructos culturales:* es una situación de múltiples voces ya presentes en la sociedad, las que están posicionadas de acuerdo a relaciones de *poder y autoridad*. Entonces, *la construcción cultural no puede estar disociada de la historia, del poder y de la autoridad.* Así la cultura general puede ser una falsa abstracción y en realidad existir una suma de culturas específicas, de pequeños

[39] Ibid.
[40] Barth, 1969.

espacios culturales desarrollados por diferentes grupos de actores[41]. Autores como Friedman rechazan esta posición ya que postulan la existencia de una "cultura genérica" que describe *grosso modo* propiedades de la cultura humana que son comunes a todas las culturas específicas, por ejemplo, la manera de organizar el comportamiento humano. En ese contexto, las diferencias culturales serían solamente la manifestación de esta cultura genérica en contextos espaciales e históricos definidos.

Sobre el cambio en las ideas de cultura de los últimos años, para Friedman,

> *"… culture has not changed due to the increasing complexity of the world: what has changed is the way in which* ***identity and meaning*** *are attributed within and among populations that have, in fact, been interacting for a long period of time"* [42].

En otras palabras, es la dimensión simbólica de la identidad y de su significado lo que ha cambiado, y por ende, en lo que tenemos que concentrarnos. Mas aún, desde un punto de vista histórico, *el significado de la cultura* ha estado relacionado con "sistemas de significados socialmente organizados expresados de formas particulares" y pueden ser entendidas solamente a través del "estudio histórico y sociológico de formas y prácticas culturales" de un grupo o población dada.

Relaciones Multiculturales

Ahora, si profundizamos sobre el tema de la integración cultural en contextos pluriculturales, nos podemos formular la siguiente pregunta: ¿cómo podemos estudiar y conceptualizar la interacción y la integración simbólica en las sociedades contemporáneas que están aparentemente marcadas por la diversidad de universos simbólicos y sistemas de prácticas?

Para contestar esto seguimos a Thomas Hylland[43], quien remonta brevemente a las bases del pensamiento sociológico sobre el tema, donde se encuentran 2 escuelas de pensamiento:

La de tradiciones más totalizantes, que tienden a los principios detrás de la interacción y la simbolización. Estos pensadores conciben los hechos sociales como "cosas" que reflejan la totalidad que es la socie-

---

41 Geertz, 1989.
42 Friedman, 1994, p. 47 (énfasis agregado).
43 Hylland, 1992.

dad. Una gran limitación de esta escuela de pensamiento es su incapacidad de dar cuenta del rol del individuo y la variación interna dentro de una sociedad, o sea de dar cuenta del cambio, en otras palabras. A esta escuela pertenecen autores como Radcliffe-Brown y Durkheim.

La perspectiva de la escuela de Rhodes-Livingstone: El logro más relevante de esta escuela es su preparación para deconstruir la visión, en ese entonces dominante, de que las sociedades son entidades forzadas a la estabilidad. Esto denota la relatividad del sistema de límites, lo que nos recuerda que la sociedad y aquello que es societal es un problema de grado. Para estos autores, la cultura no es un sustantivo, es un predicado en el sentido que es un aspecto, una condición para la interacción significativa. **La cultura es un problema de grado.** Además, es importante mantener diferenciados los dos sentidos de la cultura: el concepto analítico y el concepto reivindicado o de visión nativa de la cultura como una cosa (el cual el autor llamará el de "tradición").

Otra perspectiva influyente sobre las sociedades complejas y que deriva de la anterior escuela, ha enfatizado más la separación que la interacción entre miembros de diferentes grupos. Esta es una visión de la clásica teoría que considera las **"sociedades plurales"** o a las sociedades poliétnicas como consistentes de grupos culturalmente distintos que fueron integrados sólo a través la interacción limitada que toma lugar en el mercado y a través el liderazgo político común, usualmente en las manos de uno de los grupos.

En tanto que los "pluralistas culturales" ven a los grupos constitutivos del sistema como segmentos que deben ser forzadamente integrados de manera política, voluntariamente integrados de manera económica y en el resto de las situaciones autónomas, la visión de Redfield, Dumont y la escuela de Rhodes-Livingstone sobre el rol de las tradiciones múltiples es algo negociable y relativo. Según el autor, **sólo esta última perspectiva nos permite observar a las sociedades plurales como sociedades.**

Según Hylland, la relatividad de los sistemas de límites culturales hacen que un individuo pueda actuar como un indígena en una situación pero en otra no. Así, dice el autor... “el cambio en los patrones de acción de un set de objetivos rurales a urbanos es tan rápido como el viaje que hace el migrante a la ciudad”[44]. Esta última escuela sabía que cualquier delimitación del sistema es arbitraria y finalmente sin sentido a menos que uno delimite el sistema con un problema particular en mente.

[44] Ibid, p. 3.

Es claro que la persona está fundamentalmente constituida de manera social y no puede actuar o hablar de una manera no-cultural. Por otra parte, el actor social, y así lo demuestran estudios hechos en África, puede cambiar conscientemente entre estructuras de relevancia de manera tal que parezca que pertenece a diferentes tradiciones en diferentes situaciones. Desde este punto de vista, la etnicidad puede ser vista no como un vestigio del pasado pero también como un aspecto integral de la modernidad.

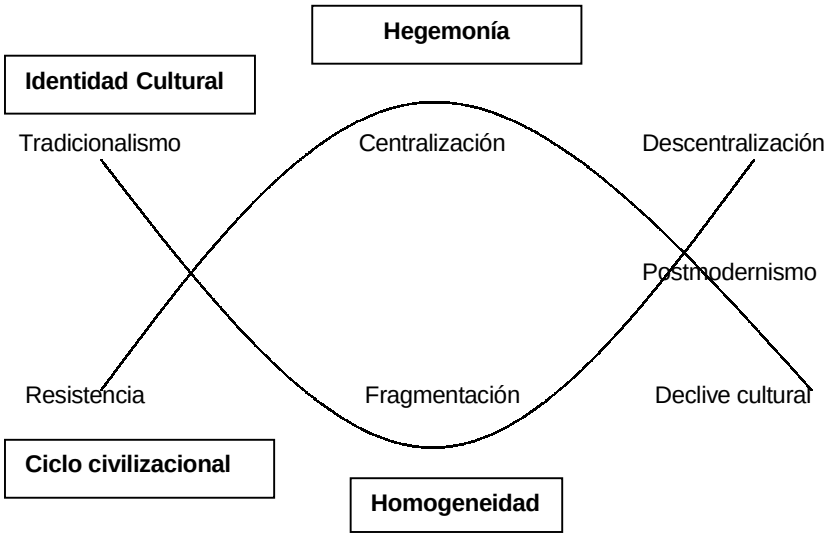
Finalmente, el autor concluye que la etnicidad es esencialmente un fenómeno relacional; las diferencias en habitus no generan etnicidad *per se,* pero sí reproducen aspectos importantes de la etnicidad, particularmente la religión y la endogamia.

Relación entre cultura y hegemonía política

Lo importante es comprender que el concepto de cultura, como muchos otros aspectos del quehacer social, es dinámico y flexible no sólo en una visión sincrónica en relación a la articulación de sus diferentes elementos en un momento dado, pero también y quizás sobre todo, en una visión diacrónica, en el tiempo y en una visión de largo período. Como consecuencia, ha experimentado un proceso *cíclico* en absoluto independiente de los acontecimientos en otras esferas del acontecer mundiales en general. Para Friedman esta relación entre los ciclos sociopolíticos hegemónicos de las diferentes civilizaciones y aquellos experimentados por las identidades culturales se podrían caracterizar esquemáticamente de la siguiente manera[45]:

[45] Ibid.

Esquema N°1:
Ciclos culturales y civilizacionales



Fuente: Friedman, 1994.

Como se puede ver en el esquema N°1, el sentido de los ciclos culturales y de aquellos procesos políticos que tienden a la hegemonía civilizacional tienen una correlación negativa, en otras palabras, la relación entre las contracciones y movimientos de expansión de la hegemonía social y la disolución e integración cultural se suceden de manera paralela. Así entendido el proceso, mientras las sociedades en expansión tienden a una creciente hegemonización en el campo social, político y económico, en el campo cultural se logra una relativa o momentánea homogeneidad vía la relación que se establece entre la *identidad de la elite* y las poblaciones subordinadas, a modo de los grupos de referencia, por ejemplo, o en una forma autoritaria vía la coerción y la represión de la "disidencia", Sin embargo, este mismo apogeo (o "época de oro" para algunos) produce tantas presiones, expectativas y tensiones sociales que ellas mismas conducirán a una descentralización del poder y del pensamiento y posteriormente, a la fragmentación social. Lo anterior llevará a una situación cultural de pluralismo y diferenciación, e incluso hasta puede concretarse en el resurgimiento del tradicionalismo como forma de vida.

Entonces, ya en los períodos de declinación cultural, que coincide con una centralización del poder que "aprovecha" esta debilidad en el cam-

po cultural, la identidad moderna ya no satisface las necesidades sociales y sociológicas, y así las personas comienzan poco a poco a buscar identidades llamadas "alternativas" que cumplan ese rol. Estas pueden ser encontradas, entre otras posibilidades, "latentes" en el campo cultural o entre las tradiciones culturales que fueron otrora reprimidas o marginalizadas por la modernidad imperante. Así, es durante los períodos de declinación económica o social cuando las múltiples identidades culturales comienzan a surgir, se acentúan y apoderan de nuevos espacios sociales que han sido descuidados o abandonados, en palabras de Peemans, por la cultura hegemónica dominante. La hegemonía en lo social y económico tiende y puede incluso llegar a coincidir con una situación de homogeneidad cultural en un momento dado, situación que porta en su mismo seno el germen de las tensiones y contradicciones que lo llevarán a un quiebre en búsqueda del pluralismo en lo cultural y de la fragmentación en el campo sociopolítico.

En esa misma línea de pensamiento, autores como Immanuel Wallerstein, postulan que la sola noción de la existencia de una cultura mundial única genera múltiples presiones sobre las otras culturas ya existentes. La cultura para él es esencialmente una fuerza e instrumento reaccionario. Así, el definir las culturas es definir límites esencialmente políticos de opresión y de defensa ante la opresión. Es por eso que para el autor se confirma la evolución histórica del mundo, que en vez de evolucionar hacia la homogeneización cultural, ha demostrado el desarrollo opuesto: una tendencia a la diferenciación y complejidad cultural. Con este desarrollo, cada individuo pertenece más y más a muchas culturas o identidades culturales. En ese sentido, y coincidiendo con Hall y Peemans, la construcción de la identidad nunca termina y el flujo natural tiende hacia heterogeneización cultural más que a la homogeneización.[46.] Finalmente, Ulf Hannerz sugiere la idea de que dicha heterogeneización identitario-cultural será un fenómeno a encontrar al **interior** de las sociedades y no entre ellas, lo que explica el surgimiento de las **ciudades mundiales**[47].

Lo relevante de este esquema es que nos permite ver las interrelaciones concretas entre los procesos de la dimensión política del poder y su retroalimentación en el campo de la homogeneidad cultural. Todo poder político que tienda a la hegemonía debe en algún momento buscar la legitimidad en al ámbito cultural y las tensiones creadas en este proceso serán el espacio cultural donde surgirán las nuevas identidades culturales. No obstante ser este un esquema de tipo general sobre las interrelaciones, poder y cultura, este enfoque cobra gran importan-

[46] Wallerstein, 1991.
[47] Hannerz, 1991.

cia si lo utilizamos como herramienta analítica al momento de acercarnos al fenómeno de la globalización y sus consecuencias en el campo de la cultura.

Desde una perspectiva socio-histórica clásica, funcional-estructuralista, y con la cual no estamos completamente de acuerdo, hay autores que han propuesto anteriormente la existencia de un ciclo clásico en el desarrollo de las relaciones inter-étnicas entre una minoría y una sociedad hegemónica. Desde ese punto de vista, *"el típico ciclo de las relaciones raciales llevará desde el aislamiento a la competencia, el conflicto, la acomodación y finalmente, a la asimilación"*[48].

No concordamos con esta visión por considerar que es una propuesta mecanicista de las interacciones inter-étnicas y porque presupone que todo contacto étnico finalizará por una asimilación y desaparición de la minoría por parte del conglomerado social mayor. Esto claramente no es el caso en la gran mayoría de las sociedades actuales, muy por el contrario, encontramos claras evidencias de resurgimientos y fortalecimientos étnicos que pueden adquirir diferentes niveles de consciencia y de organización, pero que están, en todo caso, muy lejos de desaparecer.

Sí comprendemos que este esquema responde a un enfoque de las dinámicas sociales que tienden a fijarse en estructuras y que descuidan los aspectos dinámicos, de conflicto, de cambio y adaptación que ca-

[48] Hannerz, 1980, p. 44.

racterizan las sociedades modernas, visión que fue la imperante durante gran parte del desarrollo del as ciencias sociales en el pasado.

Consecuencias de la globalización en el campo de la cultura

Entendemos entonces, que no obstante las diferencias teóricas existentes al respecto, hay un consenso respecto al hecho de que estamos frente a un sistema mundial (o a un mundo entendido como un único lugar interconectado), donde se reconoce una persistente diversidad de culturas. En otras palabras, las culturas siguen siendo diversas, siendo esta diversidad en algunos casos, resultado mismo de la creciente globalización. Ejemplo de esto último son la extensión del capital multinacional, la amplia distribución de los productos culturales y la cobertura de las industrias de medios de comunicación de masas alrededor del globo[49]. Además no se debe olvidar que en todo proceso, inclusive el de la globalización, la cultura es de importancia central para los procesos sociales y económicos, aunque su relevancia sea conceptualizada de modo muy diferente de acuerdo a la teoría de cultura social empleada.

Coincidimos con Janet Wolff, en que detrás de los procesos e instituciones culturales yacen las relaciones sociales dentro de las cuales éstos existen. Esas relaciones sociales, al igual que los textos e instituciones culturales, operan en un contexto global, que consiste, a su vez, en factores materiales y económicos, relaciones sociales e ideologías.

Es por eso que se origina una clara necesidad de construcción de un *modelo de cultura y representación adecuado al contexto de la globalización*, tarea que no es simple. Aparentemente según Janet Wolff, algunas de las características necesarias para elaborar una noción de cultura en el mundo contemporáneo son:

> *"… que capture los factores económicos fundamentales en una economía capitalista internacional, que analice las industrias culturales al interior de dichas economías, que combine esto con estudios específicos de sociedades locales y su relación con "el imperialismo cultural", y que se base en un entendimiento de las complejas relaciones de las formaciones sociales, los procesos e instituciones sociales y los procesos culturales, las ideologías y de los sistemas de representación que los crean y mantienen"* [50].

---

[49] Wolff, 1991.
[50] Ibid, p. 173 (traducción libre).

Por una parte, existen aquellos que relacionan la globalización con efectos básicamente nefastos en la cultura como la pérdida de diversidad, la homogeneización y otros fenómenos que ya hemos mencionado anteriormente, la intrusión de valores ajenos vía los medios de comunicación de masas, la creación de nuevos referentes que originan necesidades artificiales, etc. No obstante lo anterior, no es menos cierto que existen y se considera relevante enfatizar también aquellos efectos enriquecedores de la globalización a nivel cultural, sin desestimar que incluso en ellos existen elementos cuestionables. Así, Anthony King desestima la capacidad de los paradigmas culturales nacionales de dar cuenta de la realidad completa en sí mismos, y en ese contexto, la noción de globalización aparece como la única solución. Así, estima él que en un contexto de *gran cambio, flexibilidad y creciente complejidad* como el actual, los paradigmas culturales circunscritos a sociedades locales sufren de importantes *falencias*. Estas falencias o carencias pueden ser el resultado de la desestimación o subvaloración de dos tipos de fenómenos: **la fuerza de las migraciones y la universalidad de algunos fenómenos culturales**.

Por consecuencia, dados los crecientes flujos migratorios y la existencia de muchas culturas "fuera" de sus tierras originarias (migraciones económicas, políticas, ecológicas, entre otras) no hay paradigmas "territorialmente arraigados" que pueda dar cuenta de dicha realidad (epistemológicamente hablando). Y por otra parte, un paradigma cultural carente de un marco transnacional más amplio, no puede aprehender los fenómenos culturales similares que circulan en otras sociedades. Entonces, visto desde ese punto de vista, un enfoque más globalizante podría superar dichas limitaciones y dar cuenta de la realidad de manera más rica.

En segundo lugar, al concebirse como una relación recíproca, se reconoce que existen aportes hechos por la globalización al campo de la cultura que se manifiestan a nivel mundial. De este modo, el proceso de globalización crearía nuevos espacios culturales producto de los nuevos flujos originados en su seno. De manera esquematizada, el sistema mundial recibe 5 tipos de flujos culturales como resultado del proceso de globalización general[51]:

– Los ethnoscapes (paisajes étnicos): producidos por los flujos de turistas, inmigrantes económicos, refugiados políticos y trabajadores temporales o huéspedes que cambian la composición étnica de un lugar o zona.

[51] Appadurai, 1990 y 1997.

– Los technoscapes (paisajes tecnológicos): flujos de maquinaria pesada, plantas industriales y alta tecnología de punta producidos por las corporaciones multinacionales y las agencias gubernamentales e implantados en lugares algunas veces muy remotos.
– Los finanscapes (paisajes financieros): producidos por los rápidos flujos de dinero en los mercados y bolsas, virtual o concretos. Aquí estarían incluidos las emergentes importancia del sector económico bursátil basado en los llamados “dotcoms” (.com), “la nueva economía” de empresas relacionadas con la tecnología y la venta de mercancía y servicios vía Internet como son Amazon.com, E-Bay.com, etc.
– Los mediascapes (paisajes medias): repertorios de imágenes, de información, de flujos informáticos producidos y distribuidos por los diarios, revistas, televisión y cine alrededor del mundo en minutos.
– Los ideoscapes (paisajes ideológicos): flujos de imágenes y conceptos que se asocian con ideologías de estado y de contra-estado que comprometen elementos de libertad, bienestar y derechos.

Para Daniel Mato, los programas de intercambio que menciona el autor ilustran la importancia de las relaciones transnacionales global-local o local-local en la producción de algunas y significativas representaciones sociales. En esta era de globalización ciertas representaciones sociales de “cultura”, “raza” y “etnicidad” son confrontadas, negociadas, producidas o articuladas en el contexto de complejos campos de relaciones transnacionales. Esto explica la paradoja, que ya hemos tratado de entender a través del esquema N°1 de que procesos de globalización envuelvan a la vez y combinadamente tendencias a la homogeneización y a la diferenciación.

Concluimos entonces, en que la cultura es un cuerpo de creencias sobre una visión del mundo (dimensión de la cosmovisión) además de un conjunto de valores que orientan el accionar cotidiano de sus miembros (dimensión ética). Es flexible y adaptativa en la articulación de sus elementos constitutivos y en el tiempo, es raramente homogénea, llegándolo a ser por cortos período de tiempo, ya que esta intrínsecamente ligada a la esfera del poder y a los procesos sociales y políticos de la comunidad o sociedad en cuestión. En el caso de las sociedades modernas actuales, el concepto de cultura no puede disociares del proceso de globalización creciente. Finalmente, cultura es diferente de raza, nación, grupo étnico y etnicidad, aunque está presente en cada una de estas categorías.

1.4 Cultura e identidad

Algunas aproximaciones sobre el tema

Si el fenómeno que nos interesa comprender es la reaparición de identidades indígenas en un contexto ajeno y foráneo, a saber en el corazón del bastión-símbolo de la modernidad y de la sociedad industrial, la urbe, consideramos pertinente acercarnos al tema de la identidad y reconocer cómo ha sido estudiada esta temática por las ciencias sociales en el último tiempo.

No obstante la dificultad de describir un concepto tan general y extenso, la identidad ha sido entendida, de manera general, como lo que define a una persona o conjunto social, lo inmanente, lo invariable del objeto, incluso si existe una constante actualización, o en ciertas circunstancias, permanezca en estado latente.

Creemos que el punto de partida de la identidad es clasificatorio; el mundo social y cultural es visto como un conjunto compuesto de segmentos, de pertenencias o membresías a cuerpos sociales, frente a las cuales el individuo debe definirse o ser definido por otros[52]. Así, la función de la identidad recae sobre la necesidad de reconocimiento y aceptación de los individuos por parte del grupo mayor.

Esta función, en palabras de Steven Rockeffeler, es relevante ya que…

> *"The call for recognition of the equal value of different cultures is the expression of a basic and profound universal need for unconditional acceptance. A feeling of such acceptance, including affirmation of one's ethnic particularity as well as one's universally shared potential, is an essential part of a strong sense of* ***identity****"….()"the formation of a person's identity is closely connected to positive social recognition -acceptance and respect- from parents, friends, loved ones, and also from the larger society"* [53]*.*

Se entiende también que cualquier definición de identidad que sea considerada, comprende necesariamente, la articulación de diferentes dimensiones de la realidad del individuo. Compone, al menos 2 universos, el personal (la manera en la que él se ve a sí mismo) y el social,

---

[52] Byron en Barnard et al, 1996.
[53] Rockeffeler en Caws, 1995.

(cómo esta manera de verse a sí mismo se realiza “a través de los ojos de los otros”).

Maneras de entender la identidad: Los ejes de identidad

En general, de la identidad es vista como sustentada por ejes o componentes centrales en torno a los cuales ésta se articula. Algunas proposiciones han subrayado la existencia de combinaciones donde existen, por un lado; la permanencia de rasgos culturales objetivos, y por otro lado, la actualización de aspectos relacionados con lo subjetivo; o sea, con la identidad a nivel de los significados, en otras palabras, la identidad simbólica[54].

Rasgos culturales objetivos ⟷ **Significados**

Identidad objetiva ⟷ **Identidad subjetiva**

Otros, la definen como un proceso que no se limita a la aparición de ciertos rasgos culturales, sino a un proceso más orientado a la construcción de relaciones sociales específicas en torno a valores[55].

Más específicamente, hay autores como Erikson que creen en una tendencia al surgimiento y desarrollo de identidades más generales que se plasman a nivel sicológico[56] o al contrario, otros que como Evers, enfatizan un proceso creciente y progresivo de actualización de las particularidades ya existentes[57].

Identidades Generales (Homogeneización) ⟷ **Identidades particulares (Heterogeneización)**

En todo caso, de manera recurrente se distinguen principalmente dos niveles de análisis del concepto de identidad, el **individual y el social** o visto como dos polos de tránsito, el polo **subjetivo** (del sí mismo) y el polo **objetivo** (del prójimo o, de los otros). Esta característica la convierte en una noción intrínsecamente dual, marcada por la paradoja y el dinamismo.

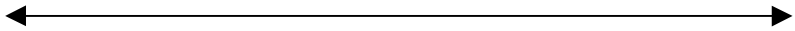
---

54 Tamagno, 1987.
55 Barth, 1969 y Cardoso, 1971.
56 Erikson, 1966 en Tamagno, op. cit.
57 Evers, 1985 en ibid.

En primer nivel, individual, Erikson se dedicó a definir la identidad desde un punto de vista sicológico, concentrándose principalmente en las características y en el sentido de la continuidad en el sujeto y analizando las crisis de identidad experimentadas por los individuos a través de sus etapas vivenciales. Para este investigador, la identidad personal está ubicada en lo más profundo del inconsciente y es el sentido durable y persistente del "sí mismo". Entonces, la búsqueda de la identidad, provee a los sujetos de un reconocimiento personal y colectivo de su individualidad, otorgándoles una marca distintiva en torno a la cual orientan su acción[58].

De esta manera, la identidad es la **capacidad de reconocerse a sí mismo y de ser reconocido por los demás en tal que individuo y además, como miembro de un grupo social determinado**. Para Erikson la identidad no es el resultado (estático) de un proceso específico factible de ser estudiado, si no más bien es el complejo proceso de construcción de ese algo distintivo, impidiendo que sea concebido como la simple adición de diferentes identificaciones particulares. Proceso que además, posee un carácter eminentemente dinámico.

Otro enfoque para acercarse a la identidad nos remite a su articulación en torno a otros dos ejes. Por una parte, el eje temporal, donde la identidad es vista como un proceso, como un proyecto de vida relativamente coherente y constantemente en conflicto. Y el segundo eje, que combina a su vez dos elementos en constante negociación, lo individual y lo social, donde la identidad se entiende como un proceso de gestión, de negociación constante de las posibilidades identitarias en relación al contexto o categorías sociales que uno construye de sí mismo y la identidad prescrita y asignada por los otros.



Identidad diacrónica **Identidad sincrónica**
(Eje Temporal) **(Eje Individuo ⇔ Sociedad)**

Desde un punto de vista más sociológico, la identidad ha sido estudiada a partir de estudios sobre identidad social entendida como una "representación de sí mismo" moldeada por la ideología dominante en una sociedad dada. Así, estudios hechos en grupos sociales (étnicos, políticos o sexuales) muestran que la interpretación del lugar que estos grupos ocupan en el conjunto social es aprendido, o interiorizado, a

[58] Erikson, 1969 en ibid.

través del contacto social y de la socialización. Además, deriva de las relaciones de producción y de las relaciones de poder existentes en un contexto social dado, lo que esconde el factor de determinismo social en la construcción identitaria individual[59]. Consecuentemente, en esta perspectiva, la identidad individual se gesta en torno a la identificación social, la que corresponde a la situación en la sociedad a la que se pertenece y de la cual se forma parte[60]. Lo anterior, no descarta absolutamente la posibilidad de actuar sobre ella, a través de una "toma de consciencia" de los grupos subordinados sobre esta identidad, especialmente en el sentido de rechazar esa identidad socialmente prescrita o de prducir nuevas.

En cualquier caso, la identidad así entendida, posee un claro potencial político, ya que es vista como la capacidad del actor colectivo de definirse como tal frente a un adversario (en un principio de oposición), dentro de la relación de un proyecto social general (principio de totalidad)[61].

Otros autores, visualizan la identidad dentro de un marco más general de articulación de lo microsocial y de lo macrosocial. La identidad es el producto de la internalización de las tipificaciones sociales "externas" al individuo, externalizada simultáneamente en las acciones y en el discurso del sujeto. La identidad permite definirse en su individualidad, relacionarse con los otros (asumiendo que estas definiciones son parte de un universo simbólico compartido socialmente), y finalmente, de participar en la producción y en la reproducción de la sociedad [62].

Claude Dubar nos habla de la identidad como…

> *"… le résultat à la fois stable et provisoire, individuel et collectif, subjectif et objectif, biographique et structurel, des divers processus de socialisation qui, conjointement, construisent les individus et définissent les institutions"* [63].

En esta visión dual de la identidad, el sujeto se mueve entre dos polos, por un lado :

> *"… le pôle, celui du holisme, de l'anthropologie culturelle et des functionnalismes, ou encore de la théorie de la reproduction sociale, l'accent est mis sur le processus génétique et socio-*

[59] Liapiansky et al en Camilleri et al, 1997.
[60] Cardoso, op. cit.
[61] Durand et al, 1989.
[62] Berger y Luckman, 1989.
[63] Dubar, 1996, p. 111.

> *historique d'intériorisation des conditions sociales associées à une trajectoire ou à un milieu d'origine. L'identité repose sur une transmission générationnelle ou institutionnelle de schèmes, normes ou valeurs...() Cette sociologie privilégie les processus d'attribution externe de l'identité"* [64].

En el otro polo, encontramos a la sociología comprehensiva donde…

> *"… l'identité est abordée à partir de l'observation des formes de l'activité humaine, dans cette perspective, les identités sont décrites et expliquées causalement comme des identités d'acteurs, résultat du système de relations entre partenaires d'un même système d'action et se construisant par et dans la dynamique propre de ce système, elles peuvent être donc analysées comme des effets émergents de ces systèmes d'action"* [65].

Identidad social (Valores-Normas)	⟷	**Identidad personal (Dinámicas emergentes)**

La identidad que resulta de este tránsito y negociación siempre es ambigua, parte de una construcción constante, dado que la conciencia de sí mismo se enfrenta a la dificultad de articular los elementos dispersos de su vida personal y de situarse en relación a subsistemas sociales en competencia. La realidad cubierta por esta identidad es plural, no singular, y está marcada de contradicciones, paradojas, y por lo inacabado de la tarea.

Desde el punto de vista de la antropología, el tema de la identidad lleva un camino más largo recorrido, y de hecho constituye una de sus problemáticas más relevantes. Sin embargo, al momento de hablar de identidad étnica, siempre cabe preguntarse si es posible construir una teoría general al respecto o, dado el carácter mismo del substrato que la articula, a saber, la cultura específica, este esfuerzo sería infructuoso dado este determinismo cultural subyacente.

La identidad, en términos de constituir el ejercicio cotidiano de una cultura propia, corresponde a la situación de los individuos que integran el grupo étnico en su acontecer regular y cotidiano.

---

[64] Glady, 1996.
[65] Dubar en Glady, op. cit.

Lévi-Strauss, estudiando las concepciones de identidad propias a las sociedades primitivas se daba cuenta que ninguna poseía "una" identidad sustancial, si no que ella estaba compuesta por múltiples "almas" donde la identidad aparecía como una función combinatoria inestable y no como una esencia inmutable. Así este autor, al igual que Erikson, redefine la tarea de la antropología sobre el sujeto identitario afirmando que hay que preocuparse más del proceso (intentar "reconstruirla") que de afirmarla o postular su existencia...

> *" Il faut dégager, au-delà des représentations de surface, les structures profondes qui façonnent l'identité dans son aspect relationnel, car le rapport à l'autre, dans l'opposition et dans la conjonction, a une valeur constitutive"* [66].

Aunque la identidad, en este caso étnica, es un fenómeno netamente social y cultural, su expresión es individual. Esta identidad existe sólo en la relación, real o virtual (simbólica), que el individuo mantiene con su grupo de origen. La relación entre identidad y grupo es, por consecuencia, indisociable y dialéctica. Pero sobre esto volveremos más adelante, ya que trataremos sobre el tema del grupo étnico con más detalle en el próximo punto de este capítulo.

La antropología, si bien se ha concentrado históricamente más en una definición de identidad cercana al primer polo (holístico), ha buscado comprender a través de este concepto la identificación de sujetos particulares con grupos que presentan rasgos distintivos en planos tan divergentes como el biológico, el lingüístico y el psico-cultural [67].

Así vista, la identidad es esencialmente

> *"… la afirmación, reconocimiento y vinculación que establecemos con un conjunto significativo a partir del cual ordenamos la realidad según jerarquías de valoración, espacialidad, temporalidad, y ubicación social, política y económica"* [68].

En otras palabras, la identidad es cómo nos ubicamos y adscribimos en relación a los diversos ámbitos de la existencia personal y social, afirmando una singularidad distintiva que nos permite crear y recrear un sistema significativo específico.

---

[66] Lipiansky et al, 1997, p. 20.
[67] Durán et al, 1995.
[68] Martínez, 1995, p. 30.

Finalmente, al respecto C. Martínez agrega que

> *"… estas creaciones y recreaciones de significados se realizan según el ámbito de realidad al que se refieren, conformando lo que algunos autores han llamado, el conjunto de posiciones de sujeto"* [69].

Dado que dependen del ámbito de referencia, la identidad puede componerse de diferentes tipos y contener varias modalidades. En el caso del enfoque antropológico, la identidad étnica podría ser una de las tantas identidades posibles del individuo y no necesariamente "la única identidad" del sujeto. Así, la articulación entre las diversas identidades sería contingente y no determinista, por lo que es imposible afirmar relaciones causales o secuencias identitarias predeterminadas. La identidad es un discurso de presentación de sí "aquí y ahora", dentro del conjunto de dimensiones que constituyen el discurso de la identidad del sujeto (identidad étnica, sexual, profesional, etc.).

Así concebida, la identidad étnica, no puede ser medido fácilmente por criterios de comportamiento objetivos y mensurables. Como ya lo remarcó F. Barth[70], no puede ser estudiada poniendo atención solamente a características objetivas de diferencias físicas, de territorio, de lengua, de religión, de ocupación o características económicas entre grupos. No podemos conformarnos con este tipo de enfoque "externo" o "ético" de la identidad. Debemos intentar acercarnos desde un punto de vista más "émico" o "interno", orientados más a la mantención de ciertos límites grupales y a cuáles son los emblemas o símbolos que están en juego, lo que nos remite nuevamente al factor grupal de la identidad.

En la situación de interacción, el individuo "activa" ciertos rasgos identitarios que participan a la definición de la situación y del lugar de los actores. Sobre esto último, coincidimos con Teresa Durán en su idea de identidad como "red", la cual se extiende o retracta constantemente de acuerdo a la definición de situación y significado que le atribuye el individuo al entorno (real o simbólico)[71]. Esta misma autora, ha desarrollado una tipología de identidades indígenas (mapuches) sociohistóricas basadas en las actitudes que asumen y han asumido diversas parcialidades indígenas en su relación con la sociedad global. La crítica a este enfoque es que dicha tipificación se sigue basando en aspectos considerados como estables y mensurables de la cultura para definir las identidades étnicas, tales como lo racial, lo filosófico cultural

---

69 Ibid.
70 Barth, 1969.
71 Durán, 1986.

y lo psico-social[72] y que como ya hemos visto, deben ser complementados con un enfoque sobre los procesos de cambio y adaptación de la identidad étnica.

Habiendo dicho esto, no se puede desmentir que en la evolución del concepto en el campo de la antropología, la identidad ha pasado de ser una categorización basada en la raza, o sea, desde un componente eminentemente biológico a una cuestión de carácter netamente sociocultural. Actualmente, la idea de identidad, étnica en este caso, cuenta con un fuerte componente "fonémico", propio de la lingüística estructural, que entiende a la identidad desde la perspectiva émica o desde adentro. En otras palabras, es el actor social el que fija los criterios de clasificación, ya que es él quien define las categorías de adscripción y clasificación del grupo étnico al cual pertenece.

Sobre lo mismo, M. Alvarado nos propone que...

> *"Pertenece a un grupo étnico quien se siente parte de él y al mismo tiempo, es identificado como tal por los otros, y es desde allí que el criterio de etnicidad se libera de las antiguas categorías biológicas y geográficas, para pasar a ser un problema en la esfera de la consciencia social"* [73].

Esta nueva concepción émica de la identidad, comienza a permear lentamente el pensamiento más tradicional sobre lo que define a un grupo étnico. Así, esta dimensión comienza a ser incluida en los discursos oficiales de diferentes esferas de poder político al referirse a los derechos y responsabilidad de estos grupos al interior de sociedades mayores. Por ejemplo, presentamos a continuación cómo es definida la identidad de los pueblos indígenas guatemaltecos en el marco de un acuerdo sobre identidad y derechos de los pueblos Indígenas[74]:

> *"La identidad de los pueblos es un conjunto de elementos que los definen y, a su vez, los hacen reconocerse como tal. Tratándose de la identidad maya, que ha demostrado una capacidad de resistencia secular a la asimilación, son elementos fundamentales:*
>
> – *La descendencia directa de los antiguos mayas;*
> – *Idiomas que provienen de una raíz común;*
> – *Una cosmovisión que se basa en la relación armónica de todos los elementos del universo...*

[72] Ibid.
[73] Alvarado, 1995.
[74] Acuerdo entre el Gobierno de Guatemala y la Unidad Revolucionaria Nacional Guatemalteca, CEPAL, 1993c, p. 4.

- *Una cultura común basada en los principios y estructuras de pensamiento maya...*
- *La autoidentificación"*

En este ejemplo, se puede observar la coexistencia de una visión clásica de identidad indígena con estos nuevos elementos de autoadscripción y de identificación desde el individuo -actor social- sin dejar de lado las características más comúnmente consideradas como componentes de la identidad étnica, una cultura común, una cosmovisión de mundo, un lenguaje común y la descendencia.

En todo caso, retenemos la idea de que la identidad sólo puede ser entendida en como un proceso de construcción y de reconstrucción de pautas de comportamientos heredadas y de costumbres y valores generados a partir de las nuevas condiciones de contacto interétnico[75].

Reafirmando esta nueva corriente de pensamiento, hay autores que sin dejar de subrayar la importancia de la plasticidad de la identidad, postulan que en un contexto de mundialización global, las antiguas identidades colectivas de clase, raza, nación, género y de occidente, ya no proveen los códigos de identidad que proveían en el pasado. La existencia en el mundo moderno se caracteriza mucho más con las "tecnologías de uno mismo", con las capacidades de "hacerse" una identidad recuperando y combinando elementos de diferentes dominios, articulando así lo que podemos llamar un proceso de **tecnoidentidad**. Coincidentemente con lo evocado anteriormente, y en palabras de Stuart Hall:

> *"La identidad está siempre en formación sin nunca llegar a ser final o total"* [76].

Finalmente y en una aproximación más extrema, hay autores como Robertson, que observan que en un mundo comprendido globalmente, constituido por sociedades nacionales poliétnicas, las condiciones para y de la identificación de los seres individuales y colectivos tiende cada vez a ser más compleja. Resaltando las bases civilizadoras de la construcción de la identidad, el autor sugiere que la "cultura" se ha convertido en un paradigma global autoritario para explicar la diferencia, un modo de identificar y de localizar "al Otro" en relación a mí[77]. La identidad asume así características potencialmente inquietantes en el campo político.

---

[75] Rodríguez, 1985.
[76] Hall, 1991, p. 47.
[77] Robertson, 1991.

Dinámicas identitarias

Luego de esta breve revisión que pretende sólo mostrar la variedad de enfoques existentes sobre la identidad y la inexistencia de unanimidad al respecto, queremos rescatar algunas ideas alrededor de las cuales parece existir un relativo consenso[78]:

Su carácter **dinámico, flexible y en constante evolución y construcción**. La reflexión actual sobre el tema identitario coincide en dejar atrás esa visión anquilosada de una identidad rígida y determinista (especialmente en términos de sus componentes y sus manifestaciones comportamentales). La identidad no puede, en ningún caso, concebirse como fija, o estable de manera permanente.

Como corolario de lo anterior, la importancia se le asigna a la **interacción** sobre la génesis y la dinámica identitaria. Ella **se construye y se transforma** a través de múltiples interacciones del sujeto con su medio ambiente, particularmente el medio social.

Es **multidimensional y estructurada**, se manifiesta en situaciones diversas y sus elementos no son una yuxtaposición simple de todos los roles, más bien son un todo estructurado, coherente y funcional. La identidad es, por esencia, plural en la medida que el sujeto es confrontado a una multitud de situaciones de interacción que demandan una respuesta específica (tenemos una identidad como padres, otra como obreros, ciudadanos, personas, etc.)

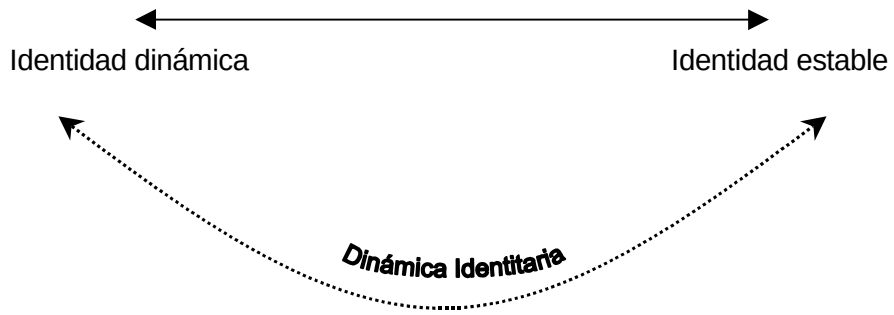
No obstante el carácter flexible, de acuerdo a las situaciones, y cambiante, en relación al tiempo, de la identidad, el sujeto mantiene una consciencia de su **unidad, consistencia y de su continuidad**, al mismo tiempo que es reconocido por los otros como siendo “él mismo”.

Finalmente, los individuos y los grupos tienen una cierto control sobre la opción de sus grupos de pertenencia y de referencia. Este “margen de maniobra” de los actores sociales frente a las presiones interiores y las contradicciones institucionales, permite pensar en una cierta “libertad” frente al grupo de pertenencia y de referencia por parte del individuo, lo que nos deriva a un concepto mucho más rico y teóricamente interesante que es el desarrollo de **estrategias identitarias**[79] por parte de los individuos, el que será desarrollado más adelante en este trabajo.

---

[78] Lipiansky et al en Camilleri, 1997.
[79] Lipiansky, 1990 citado en Bourgeois, 1996.

Por último, de acuerdo a Bourgeois, la identidad se constituye así por un doble eje: un eje **dinámico**, afecto al cambio constante en conjunción con un eje **estable** y de continuidad, que permite al sujeto da coherencia a su identidad y ser capaz de definirse a sí mismo y/o a los demás. El juego que se produce entre estos dos ejes en constante relación que llevan al individuo a hacer opciones como respuesta a la definición del entorno (social, ambiental y sicológico) es lo que llamaremos la **dinámica identitaria**[80]**.**



En otras palabras, lo central aquí es la temporalización de la identidad, aludiendo al carácter intrínsecamente dinámico y de constante construcción, hecho que la relativiza. Así…

> *"En una visión dinámica e histórica, la configuración de los grupos, su extensión, su identidad o incluso su organización, se modifican en función de las relaciones de fuerzas establecidas, en el contexto de los intercambios de todo tipo que pueden suscitar la movilidad de los individuos. La identidad de un grupo de individuos se "temporaliza"* [81],

Lo que nos remite a la observación de Eriksen sobre la capacidad de un hombre de ser indígena en un contexto social dado y de no serlo en otro. De "activar" una identidad dada en un contexto percibido como adecuado y de hacer el proceso contrario si las condiciones son consideradas como negativas[82]. Lo que se relaciona, como ya lo mencionamos, a la idea de elasticidad identitaria en la teoría de Durán.

Optamos, por conclusión, la idea de dejar el concepto de identidad, brevemente definido precedentemente, para enfocarnos más en el te-

---

[80] Bourgeois, 1996.
[81] Peemans et al, 1995, p. 49.
[82] Eriksen, 1993.

ma de las estrategias identitarias que sobrepasan conceptualmente al anterior. Las estrategias identitarias entendidas como las opciones que hace el sujeto de los elementos sicológicos, culturales, sociales, (conscientes o inconscientes) en función de un objetivo en una situación de interacción. Pensamos que el enfocarnos más en las estrategias y no en la identidad nos permite rescatar la dimensión dinámica del proceso y los elementos de relativa "opción" a nivel personal que existen en su articulación. Creemos que intentar encontrar las características y trazos principales de las estrategias identitarias de los actores y sus núcleos de referencia, proveerá más y mejores pistas sobre el surgimiento de esta identidad mapuche en la ciudad. Al respecto, volveremos sobre las estrategias identitarias y su definición más operacional más adelante.

Proceso de adquisición identitaria

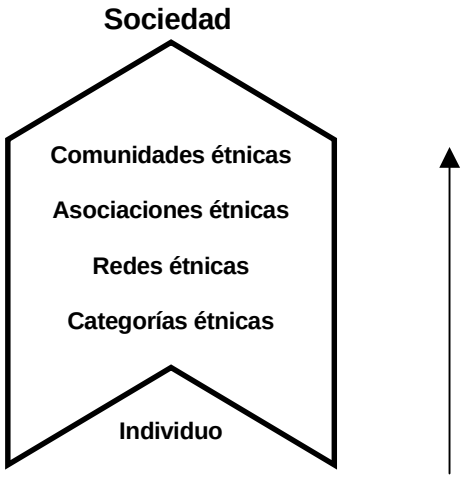
No obstante hemos presentado ya las principales ideas en torno al concepto de identidad y de estrategia identitaria, queremos complementar dicho enfoque exponiendo otras propuestas sobre el proceso de adquisición identitaria. Existen varios autores que han desarrollado hipótesis sobre los ejes o las orientaciones que sigue el proceso de adquisición identitaria, enfocando en diferentes momentos y/o diferentes niveles de identidad.

Por ejemplo, Handelman[83] postula la existencia de diferentes dimensiones donde se desarrolla la identidad:

- **Categorías étnicas**: Orientadas específicamente al comportamiento frente a los otros.
- **Redes étnicas**: Donde además hay interacciones y redistribución de los recursos intragrupo.
- **Asociaciones étnicas**: Se agrega aquí el aspecto político-institucional y organizacional del grupo.
- **Comunidades étnicas:** Incluye todas las categorías anteriores pero además un territorio común con limites claros.

En este esquema existiría un tránsito desde los niveles inferiores hacia los superiores con el paso del tiempo y la adquisición identitaria paulatina por parte del individuo.

[83] Handelman,1977 en Hylland, op. cit.



No obstante es una conceptualización interesante, no se debe olvidar que **no** todas las categorías étnicas pasan necesariamente por estas etapas. Hay muchas etnias que simplemente desaparecen antes en el tiempo por un proceso de asimilación.

Para otro autor, Parkin[84], el argumento es que la etnicidad adquirirá características de corporativa si el grupo es económicamente autosuficiente, si se segrega residencialmente, si se aisla de los valores dominantes de la sociedad mayor y/o ocupacionalmente especializado.

Este tipo de tipologías enfatizan el contenido social de la etnicidad (como visto por Barth) y deja en evidencia que la identidad étnica es normalmente más importante para un miembro de una comunidad étnica que para un miembro de una categoría étnica (distinto nivel de compromiso).

Otros autores resaltan el carácter "utilitario" (funcional) de la identidad étnica, en el sentido de que mucha gente cambia su identidad étnica si el contexto del permite ganar algo al hacerlo. De hecho, esta es una posibilidad de estrategia en varias de las tipologías existentes al respecto. Las criticas sobre este punto de vista reposan en el hecho de que se ignora el aspecto simbólico de la etnicidad, de la identidad étnica, tratándola como irrelevante o contingente y utilitaria.

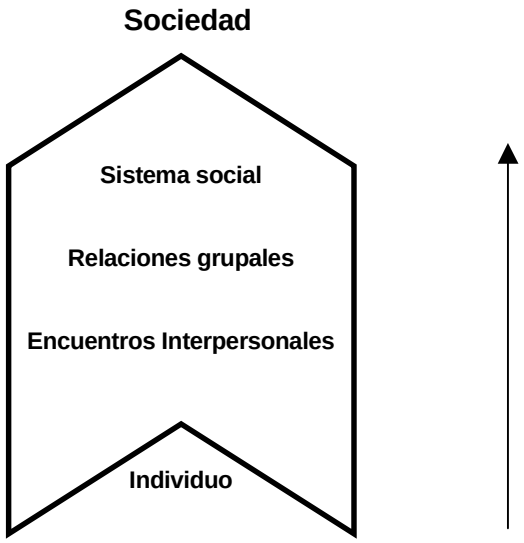
[84] Parkin, 1974 en Hylland, op. cit.

Leo Depres[85] intentó integrar el análisis de las relaciones de poder sociales con un análisis de la etnicidad interpersonal distinguiendo entre 3 niveles sociales de la articulación de la etnicidad:

El nivel del sistema social como un todo, donde existe una división étnica del trabajo (urbano-rural, por ejemplo).

El nivel de las relaciones grupales étnicas organizadas, las que corresponden a las "asociaciones" de Handelmans.

Este último nivel es de los encuentros interpersonales, una suerte de "ustedes-nosotros" cotidiano.



Aunque esta perspectiva incorpora el énfasis de Barth en el grupo étnico como depositario organizacional basado en autoadscripción subjetiva, introduce un elemento adicional en favor de la etnicidad, a saber, un marco institucional de sociedad.

Por otra parte, en un análisis basado en los procesos identitarios de indígenas en América Latina, Isabel Hernández ha descrito tres (3)

[85] Depres, 1975 en Hylland, ibid.

niveles diferentes de consciencia étnica[86] que pueden ser asimilados a lo que otros autores han llamado tipos de estrategias identitarias[87]:

– estadio asimilacionista, donde se busca la aceptación del discriminado negando las diferencias.
– estadio defensivo o de resistencia étnica, donde se confronta la discriminación y se rechaza las adscripciones externas y,
– estadio de autoafirmación de la personalidad étnica diferenciada, que es la síntesis de los anteriores y que supone la aceptación y respeto del discriminado por parte de la sociedad global en su diversidad.

Así, en el primer estadio, asimilacionista, el problema de la desvalorización del discriminado se registra simultáneamente con la aceptación de la discriminación por parte del indígena, y consiste en asumir los mensajes descalificantes mediante los cuales se los desprecia. El discriminado pretende superar la situación de desvalorización a través de la adquisición de valores y pautas de comportamiento propios del opositor étnico, al mismo tiempo que intenta abandonar de las manifestaciones culturales de su grupo originario. Se genera un rechazo al origen propio y se intenta adquirir características del agente discriminador.

Algunas de las formas que asumen quienes transitan por este estadio asimilacionista es procurar acceder a posiciones de clase más ventajosas. La experiencia ha demostrado que, generalmente, este tipo de estrategia de integración al grupo social y étnico hegemónico no los libera de su condición de indígenas. Se trata de la adopción de lo que la autora llama "una máscara" (étnica), que no es siempre evidente pero que concluye en rechazo y muchas veces tiene consecuencias a nivel sicológico muy importantes, las que han sido estudiadas en el caso mapuche en extenso [88].

El análisis del fenómeno discriminatorio y de la singular fuerza que ha experimentado en los últimos años, ha contribuido al debilitamiento de las instancias intermediarias de organización participativa o autogestionaria indígena. Existen, por un lado los niveles más tradicionales de autogobierno comunitario, normalmente relacionados al territorio de origen, y por otro, sobreviven las organizaciones superestructurales, normalmente de localización urbana. En todo caso, las razones y las expresiones de este fenómeno, los conceptos de **autodeterminación y autogestión**, deberían complementarse respectivamente con los pro-

[86] Hernández, 1994.
[87] Taboada-Leonetti et al, 1997.
[88] Saíz et al, 1998.

cesos de autorrepresentación política ante la sociedad global y con la participación de las bases indígenas (democracia interna), frente a los requerimientos de la comunidad nacional. Nos parece de extrema relevancia la conclusión que "sin estas bases, los pueblos aborígenes difícilmente lograrán definir el carácter reivindicativo que impone su presencia frente a la sociedad nacional en la incuestionablemente están insertos" [89].

En su opinión, el desafío es doble. Por un lado pasa por el fortalecimiento de las organizaciones a nivel local, lo que revaloriza la **autodeterminación** como un elemento importante y su articulación al nivel macro, y por otro, se expresa en la receptividad y el pluralismo que la sociedad nacional sea capaz de demostrar frente a este proceso. Obviamente, resultaría poco decisiva cualquier acción emprendida por los pueblos indígenas si la sociedad global no se compromete en una nueva actitud de tolerancia y aceptación de la diversidad cultural, lo que pasa necesariamente por una nueva manera de comprender y socializar en torno a la diversidad cultural. Es un consenso que debe lograrse al seno de nuestras sociedades y sin el cual cualquier esfuerzo de la minoría chocará necesariamente con los valores anquilosados y recalcitrantes que han imperado en nuestras sociedades nacionales desde la época de la colonia.

En todo caso, resguardar la heterogeneidad cultural de América en la actualidad significa respetar los rasgos particulares de su desarrollo idiosincrásico, es comprender y resguardar su cultura, consolidar su identidad como continente y preservar el ejercicio de los derechos civiles y humanos de todos sus habitantes. Dejar de pensar en términos coloniales y dicotómicos (indígenas-europeos)[90] y comenzar a ejercer un real ejercicio democrático respetando y considerando todos los sectores de nuestra realidad social.

Por último concluye, que "en el más amplio de los sentidos, es preciso admitir nuevas formas de representatividad y nuevos espacios políticos donde conciliar participación con heterogeneidad, superando definitivamente la vieja dicotomía entre especificidad y hegemonía" [91].

---

[89] Hernández op. cit, p. 411.
[90] Zea, 1991.
[91] Hernández, op. cit, p. 413.

Contexto en el que (re)surge la identidad

El fenómeno del resurgimiento de las identidades étnicas específicas, de acuerdo a algunos autores, tiene su origen en el fracaso y el retiro de la escena política de las instituciones clásicas de las ideologías occidentales[92]. La crisis actual, donde aparecen nuevas expresiones identitarias, articuladas con frecuencia lógicas de conflicto, se origina básicamente en el paulatino debilitamiento de las antiguas identidades clásicas nacionales conocidas como "ciudadanías". Estas ciudadanías, o pertenencias nacionales, son reemplazadas por nuevas expresiones identitarias basadas en otro tipo de lealtades más primordiales, por ejemplo, la etnicidad, la raza, los nexos con la comunidad local, la lengua y otras formas culturales más concretas.

El proceso se caracteriza de manera general por un traslado del centro de gravedad identitario desde el ámbito de lo global al mundo de lo local.

Este proceso de "fragmentación" identitario ha tomado diferentes formas; movimientos de autonomía cultural, movimientos nacionalistas y movimientos étnicos. Pero además, ha seguido la tendencia general hacia formas de autonomía local, auto-control y gestionamiento comunitario.

Así, encontramos en el nivel más alto después del Estado nacional, los movimientos culturales autónomos y étnico-nacionalistas, en cuyo seno se articulan diferentes reivindicaciones sociales y políticas. Este fenómeno emergente se observa tanto en los países "centrales", como en los "periféricos" (si consideramos una visión dualista de la realidad), y suele apreciarse cuando han sucedido alguno de los tres tipos de situaciones precedentemente[93]:

– Ya sea que a población minoritaria está sólo débilmente integrada a un estado nacional mayor y/o a un sistema mundial. En este caso, el movimiento reivindicativo nacionalista pueden simplemente exigir e implicar la autonomía económica y política de una cultura que ya está aislada del resto de la sociedad.
– O que la población minoritaria está completa o parcialmente integrada al sistema mayor aunque su identidad colectiva se articula en torno a un grupo de características definidas como "étnicas" (como puede ser la lengua, el color de piel, la práctica de una lengua o dialecto, entre otras). En este caso, la cultura juega un rol importante

[92] Friedman, 1995 y Peemans et al, 1995.
[93] Peemans et al, op. cit.

en muchas de las actividades cotidianas del actor social pero no en el proceso material de la reproducción del grupo.
– La población minoritaria está completa o parcialmente integrada pero posee un modelo cultural de reproducción material, o sea, un estilo de vida total que le es completamente propio y lo diferencia del resto de la sociedad. La total independencia es posible dado que ya practican una autonomía económica concreta.

La gestión local y el auto-control de los recursos materiales, sociales y culturales a nivel comunitario, tiende a permitir, como consecuencia, el revitalizamiento de la pertenencia política. Además, junto con la autonomía de la explotación familiar, renace también las "identidades prenacionales". La dinámica comunitaria favorece la creación de lazos sociales que se articulan en forma de red, claramente opuesta a los fundamentos sociopolíticos de la identidad ciudadana.

En ese contexto, las redes comunitarias transcienden generalmente las fronteras de los Estados y se inscriben en las colectividades culturales transnacionales, por ejemplo, las redes de organizaciones como las sectas religiosas e iglesias evangélicas, las organizaciones de indígenas americanos, o las entidades mapuche patagónicas.

Consecuentemente, se observa que los espacios sociales abandonados por el Estado en retroceso, son reocupados por estas identidades supra nacionales, quienes los transforman en espacios de innovación, de creación y de invención identitaria[94]. Este es el espacio social dónde renace y se recrea la identidad colectiva particular. Es por entremedio de estas “fisuras” que aparecen en los muros del antiguo edificio del Estado-nación, por donde se cuelan una serie de nuevos movimientos identitarios, que buscan y reclaman reconocimiento por parte de la sociedad global.

El sensible fracaso de la dominación cultural occidental de controlar todo los ámbitos del quehacer humano, entraña paradójicamente, la reactivación de los particularismos que alimentan los movimientos de reivindicación identitarios. Esto se traduce en la reactivación de las solidaridades micro-comunitarias, que entran a su vez en claro conflicto con las solidaridades horizontales impuestas por la sociedad civil. Estas ideas no son completamente nuevas, ya que en este punto se pueden establecer relaciones con las ideas de conflicto entre la solidaridad "mecánica" y "orgánica" visualizada por Durkheim, o entre los polos sociales de la "Gemeinschaft" y de la "Gesselschaft", en el análisis propuesto por Tönnies.

---

[94] Ibid, p. 45.

Así, "los espacios sociales que quedan "vacíos" (ya que son abandonados por el Estado), son recuperados por la comunidad y se transforman en espacios de creación e innovación identitaria[95]. Este es el espacio dónde renacen y se recrean las identidades "latentes", aquellas expresiones colectivas que esperaban el momento adecuado para manifestarse.

Si ejemplificamos este análisis a una dimensión más física y material, considerando el caso de las ciudades, que es un territorio por definición ajeno y extemporáneo al mundo indígena, podemos observar que la "apropiación de espacios sociales ajenos" puede ser entendida también como el resultado de una convivencia no excluyente entre ambos actores sociales, los indígenas y la sociedad civil. En las metrópolis latinoamericana conviven cotidianamente

Esta posible convivencia, no obstante, sigue marcada en su gran mayoría por la marginación económica, política y social frente a otros sectores sociales, frente a los cuales se han abierto ciertos espacios en donde se han instalado fuerzas innovadoras y se comienzan a construir lentamente áreas de interculturalidad.

En todo caso, este incipiente proceso está muy lejos de ser un movimiento aunado y de poseer objetivos claros. De hecho, y en palabras de Morales, en lo concreto, tal dinámica de apropiación de nuevos espacios al interior de relaciones subordinadas…

> *"… nos permite entender muchas de las prácticas de los sectores populares de nuestras sociedades, sectores que tienen por definición una situación subalterna en relación a aquellos que detentan el poder, o la hegemonía. Estas prácticas populares no implican necesariamente ni alienación, ni asimilación, ni reproducción mecánica, como tampoco no es ni resistencia ni representa autonomía cultural. Se encuentran más bien en los límites de las definiciones convencionales, en una área más bien ambigua, dentro de las dinámicas de la resignificaciones y de las elaboraciones culturales. En definitiva, son expresiones de la constante reelaboración cultural de dichos sectores"* [96].

---

95 Ibid.

96 Morales, 1998, p. 66.

En este contexto político y social encontramos las minorías étnicas indígenas en la mayoría de los países de América Latina. Ese es el marco de referencia actual y en el cual debemos ubicarnos para entender mejor las nuevas e incipientes relaciones que se establecen al seno de estas sociedades y que son el objeto de nuestro estudio.

Identidad y Desarrollo

Desde el punto de vista del desarrollo, el concepto de identidad recobra una relevancia primordial sobre todo al analizar los fenómenos de resurgimiento identitario de colectividades particulares, o de comunidades étnicas, que han caracterizado a muchas de las sociedades modernas en los últimos decenios. Esta constatación es válida en múltiples tipos de sociedades y en variadas categorías de Estado-nación, ya sean por ejemplo, en naciones del ex-bloque socialista donde las identidades étnicas fueron largamente reprimidas, o en países como Chile y Argentina, donde el concepto de "nación mapuche" invalida claramente la frontera geopolítica existente entre dichos países. Al respecto, cabe recordar que las sociedades latinoamericanas fueron construidas a partir del Estado y no desde la base social, lo que explicaría en parte, la existencia de etnias esparcidas en territorios nacionales diferentes.

Esta realidad identitaria cultural es tanto más válida en las regiones de América Latina, donde la población amerindia cuenta con un gran peso demográfico, social e histórico. Las naciones de la región latinoamericana, pese a haber adoptado muy diferentes estrategias político-ideológicas durante los últimos decenios frente a los actores sociales y los movimientos de origen indígena, no pueden hoy negar que existen una serie de problemáticas sociales, económicas, culturales e históricas apremiantes e inconclusas que afectan a dichos grupos en particular, y por ende, a la sociedad en su conjunto.

Proponemos analizar conceptualmente la relación entre identidad y desarrollo en 3 campos: la integración de niveles identitarios a valores (dominio simbólico), la pugna por espacios de poder sociopolíticos (dominio político) y la articulación del análisis en torno al concepto de habitus (dimensión sociológica).

a) Integración a valores.

Podríamos decir que la temática de la identidad se articula a la problemática del desarrollo a varios niveles de análisis. En un primer análisis, estas articulaciones posibles entre desarrollo e identidad se podrían

esquematizar retomando la idea de un continuo dicotómico entre un nivel individual y un nivel colectivo de la identidad que fue presentada en el capítulo relacionado con la cultura y la identidad sobre los ejes identitarios.

A nivel particular del individuo, la identidad, una de cuyas expresiones es a través de sus conductas concretas y simbólicas, posee su reflejo en el ámbito valórico, a través de la adhesión relativa del sujeto al conjunto de valores sociales basados en el proyecto de sociedad y propugnados por sus instituciones socializadoras. Parte de la identidad individual se compone de percepciones que adhieren a metas, valores y objetivos conscientes o inconscientes, que han sido aprendidos al interior de una sociedad y que generalmente son funcionales al proyecto social buscado. Esta lógica, si la llevamos un paso más lejos, permite relacionar al individuo a través de la socialización y sus instituciones, a sistemas ideológicos que se articulan en torno a paradigmas más generales como por ejemplo, el modernizador. A modo de ejemplo, Gino Germani y Alejandro Portes, como ya se mencionó anteriormente, analizan el fenómeno de la modernidad y relacionan directamente las dimensiones sociales estructurales y las individuales simbólicas, reconociendo una tipología de "conductas modernas" ideales en el individuo que favorecerían su integración.

Existe, entonces, en la dimensión individual de la identidad, elementos que articulados en torno a un sistema valórico coherente y adecuado, permiten conductas y acciones fecundas en relación a un sistema ideológico más general y hegemónico. Aquí, se trata de ser "yo" frente a un "vosotros", pero un yo mediatizado por la relativa integración del individuo a sistemas valóricos que se insertan dentro de una lógica social, económica y política dada.

A un nivel colectivo, la identidad se puede expresar a través de elementos de pertenencia, integración o adherencia grupal, a través de la capacidad de "identificarse" como parte de múltiples grupos y comunidades, de conglomerados, de colectivos que ocupan espacios sociales específicos, y que proponen un discurso relativamente consciente frente al resto de la sociedad. Esta dimensión colectiva de la identidad intenta minimizar la distancia individuo-grupo y favoriza claramente a la colectividad frente a la individualidad. En otras palabras, aquí el individuo es parte de uno o varios "nosotros" más importante que, frente a uno o varios "vosotros", ostenta una posición dada en los campos sociales.

Los dos niveles de práctica identitarios mencionados anteriormente están muy lejos de ser excluyentes. Por el contrario, pueden presentar-

se como niveles de articulación de la identidad que se complementan, y que son factibles de activarse en diferentes ámbitos y dimensiones del quehacer cotidiano. No obstante, se puede reconocer distintos equilibrios y relaciones de fuerza entre ambas dimensiones identitarias de acuerdo a la definición del contexto y de las apuestas que el actor hace respecto a éste. Los procesos identitarios son por definición dinámicos, ya que producen la "cristalización de pertenencias" que relacionan a los individuos entre sí, y para con metas u objetivos definidos individual o colectivamente. Siguiendo la idea anterior, los "otros" que al ser considerados bajo ciertos criterios de análisis como similares, se convierten en "nosotros". Por medio de este proceso de identificación se pueden convertir en colectivos, los que a su vez se articulan en torno a "otros", percibidos como diferentes.

Esta configuración simbólica y concreta en torno a pertenencias y valores se hace carne en los grupos indígenas de manera generalizada. El resguardo y protección de sus identidades culturales, sobre todo la dimensión colectiva de ella, ha estado a la base los discursos y reivindicaciones. El elemento clave aquí aparece en torno a proteger y mantener sus raíces culturales y su identidad colectiva frente a una sociedad nacional que adscribe a otro sistema valórico y cultural, y que además se caracteriza por la intolerancia, la hegemonía cultural y la dominación política.

Es así como la reivindicación del derecho a una identidad cultural propia, su respeto, su legitimación y valorización por parte de la sociedad civil nacional, aparecen como condiciones primordiales para lograr una estabilidad social y política que permitirá el diálogo y la búsqueda de caminos adecuados en pos del desarrollo económico y social de estas comunidades. Esto nos conduce a un segundo campo de análisis, el sociopolítico.

b) Logro de espacios sociopolíticos.

Esta relación entre la identidad cultural y el potencial de desarrollo se expresa sistemáticamente en la mayoría de los discursos oficiales y reivindicaciones institucionales de los pueblos indígenas. Se constituyen en elementos que aparecen como íntimamente ligados dentro del proceso de lucha por espacios sociales y económicos menos marginales. Es así como, por ejemplo, entre las conclusiones del último Congreso Nacional del Pueblo Mapuche (1997) se hace clara referencia a ambos elementos.

En su primer punto, se refieren al derecho a la cultura:

El derecho a la cultura propia.

> *"El **derecho a la cultura** es el derecho a la existencia y a la identidad de un grupo étnico o pueblo, por tanto la primera medida es definir una política cultural del pueblo mapuche. Las medidas económicas y políticas son fundamentales para el desarrollo de nuestra **identidad étnica y cultural** [97]".*

Luego, entre las reivindicaciones referentes al tema del medioambiente y recursos naturales, se expresa que:

> *"Estamos empeñados igual que todos en el desarrollo del país, pero éste no debe ser a costa del territorio y la cultura mapuche, porque la marginalidad, la postergación económica, la discriminación que estigmatiza, la iniquidad, atentan directamente contra nuestra supervivencia e identidad.*
> *La tenencia de la tierra es la base del pueblo mapuche, como asimismo el uso de las aguas de los ríos, de los lagos y del mar. Aún cuando la mitad de la población está en zonas urbanas, **la referencia ideológica cultural es la tierra y el territorio mapuche ancestral"** [98].*

Aquí, en un primer momento, se puede observar que las ideas de sobrevivencia física y de identidad cultural, son vistas como imprescindibles. El desarrollo económico del país es percibido como necesario y deseable porque será de beneficio para todos sus habitantes. El concepto de desarrollo en sí no es visto como negativo o pernicioso, sin embargo, es el proyecto de desarrollo, tal y como es actualmente propuesto por el Estado, que es percibido como un atentado contra la identidad, y la sobrevivencia física y simbólica de la cultura mapuche.

Esto último, porque la puesta en marcha de dicho proyecto nacional de desarrollo ha traído solamente iniquidad y marginación económica a los pueblos indígenas. El proyecto de desarrollo Nacional, tal y como ha sido implementado hasta la actualidad, al no reconocer o respetar la diversidad cultural existente, al marginar y estigmatizar a los indígenas, no ha logrado integrar a estos segmentos de población a él. Contrariamente, éste ha sido llevado a cabo explotando recursos culturales y económicos pertenecientes históricamente a estas comunidades. Ha sido un desarrollo pagado con recursos de indígenas que no ha incluido.

---

[97] Conclusiones del Congreso Nacional Mapuche 15-17 Noviembre, 1997.
[98] Ibid (el énfasis es original, el subrayado es de la autora).

Es por esta razón que se exige primero un reconocimiento del derecho que les corresponde en tal que comunidad con una cultura e identidad distinta, para luego poder proponer y probablemente negociar, vías alternativas y adecuadas de desarrollo económico para estas poblaciones. El reconocimiento es necesario como condición anterior a una eventual incorporación al desarrollo nacional de estos grupos ya que se ha comprobado en la práctica que sin dicho reconocimiento sólo existe abuso, explotación y marginación.
En otras palabras, la identidad cultural reforzada y reconocida por la totalidad de la sociedad es vista como condición anterior a un real desarrollo económico y social de la comunidad.

Es interesante confrontar al respecto este tipo de discurso originado desde los propios actores mapuche, con el discurso oficial sustentado por el Gobierno Chileno frente a los derechos de los pueblos indígenas. En este caso, la posición oficial frente a la temática indígena se plasma en la Ley Indígena de Chile (N° 19.253), que fue promulgada en 1993, y que expresa en su primer artículo que:

> *"Artículo 1: El Estado reconoce que los indígenas de Chile descendientes de las agrupaciones humanas que existen en el territorio nacional desde tiempos precolombinos, que* ***conservan manifestaciones étnicas y culturales propias siendo para ellos la tierra el fundamento principal de su existencia y su cultura.***
>
> *El estado reconoce como principales etnias indígenas de Chile a: la Mapuche, Aymará, Rapa Nui o Pascuenses, las de las comunidades Atacameñas, Quechuas y Collas del norte del país, las comunidades de Kawashkar o Alacalufe y Yámana o Yagán de los canales australes. El Estado valora su existencia por ser parte esencial de las raíces de la Nación chilena, así como su integridad y desarrollo, de acuerdo a sus costumbres y valores.*
>
> *Es deber de la sociedad en general y del Estado en particular, a través de sus instituciones* ***respetar, proteger y promover el desarrollo de los indígenas****, sus culturas, familias y comunidades, adoptando las medidas adecuadas para tales fines y proteger las tierras indígenas, velar por su adecuada explotación, por su equilibrio ecológico y propender a su ampliación".*

Respecto al tema de las manifestaciones culturales de la identidad mapuche, se les reconoce el derecho a la práctica de ella:

> *"Artículo 7.- El Estado reconoce el derecho de los indígenas a mantener y desarrollar sus propias manifestaciones culturales, en todo lo que no se oponga a la moral, a las buenas costumbres y al orden público.*
> *El Estado tiene el deber de promover las culturas indígenas, las que forman parte del patrimonio de la Nación Chilena"* [99].

Se puede observar lo paradójico de la eminente concordancia discursiva entre las demandas y las reivindicaciones mapuche expresadas a través del texto anteriormente presentado, y los derechos legitimados por el cuerpo de ley oficial. Aparece como otro claro ejemplo de la distancia abismante que pueden llegar a tener en la práctica política y social los discursos emanados de las esferas de poder legal y/o política del poder, las cuales frente a realidades tan arraigadas en valorizaciones étnico–históricas simplemente parecen pertenecer más al mundo de las buenas intenciones.

Si volvemos al contenido de la relación entre identidad y desarrollo, concordamos entonces que la valoración y la legitimación del derecho a la cultura propia, elemento central en el discurso reivindicativo indígena, viene de la mano con la posibilidad de acceder al desarrollo de los aspectos sociales y económicos. El lograr un espacio cultural identitario propio, legitimado y sancionado social y legalmente, se constituye en la base sobre la cual se podrán articular políticas de desarrollo adecuadas.

Así, un contexto social, legal y político, donde exista una revalorización de la cultura indígena y el respeto de derechos básicos como hablar la lengua original, el derecho consuetudinario comunitario, el derecho al gestionamiento propio de los recursos medioambientales entre otros, es percibido como propicio para permitir un modelo de desarrollo que, con una distancia relativa negociable frente al modelo nacional de desarrollo, permita buscar vías alternativas para lograr dichas metas.

Articulación social.
Un segundo eje de análisis se hace evidente también. Podemos además intentar comprender esta relación entre la identidad y el desarrollo desde un punto de vista más sistémico, donde las dimensiones antes mencionadas (sicológicas y políticoculturales) están presentes pero no juegan el rol central. Los individuos, indígenas en este caso, tal y como integrantes de comunidades étnicas diferenciadas y portadores de contenido cultural determinado, pasan a responder a lógicas generales dentro de relaciones de poder. Así, este enfoque permite entender más

[99] Ley Indígena de Chile (1993), Diario oficial.

la situación actual de dichos grupos en términos de las posiciones en relación a esferas de poder, y de relaciones de dominación establecidas al interior de un sistema social dado. En ese contexto, los pueblos indígenas y su relación al interior de la sociedad y para con el Estado-nación se pueden asemejar a otros sectores sociales marginados de los resultados y frutos del desarrollo nacional. El contenido cultural en sí adquiere importancia a nivel de la percepción y la evaluación del mundo que hacen los propios actores y que responden a lógicas más generales.

La pregunta que corresponde hacer es: ¿Cómo se puede comprender la situación de desvalorización cultural, discriminación étnica y marginalización económica institucionalizada de los pueblos indígenas actualmente?

c) Habitus y campo Bourdieuniano

Para comprender esta situación de dominación y las relaciones de subordinación e interdependencia que se construyen entre la sociedad y los actores indígenas, haremos uso de algunos conceptos y términos elaborados por P. Bourdieu[100] que nos parecen esclarecedores al respecto. Nos referimos específicamente de su trabajo en el ámbito de las relaciones sociales de poder, a las ideas de *campo* y de *habitus*.

Bourdieu dedicó extensas reflexiones al tema de las relaciones de poder y de dominación existentes en las sociedades modernas e identificó 4 tipos de metas en torno a las cuales se organizan las relaciones humanas, “enjeux” o apuestas, como son llamadas y las cuales pueden estar implícitas o explícitas en la conducta humana:

– La preservación de la identidad individual (sobrevivencia física y tecnológica).
– Repartición y distribución de los bienes económicos.
– Construcción y mantención de grupos sociales y sus intereses.
– Elaboración de sistemas culturales y simbólicos (bienes culturales y simbólicos).

Resulta clave para nuestro análisis comprobar que el elemento de la preservación identitaria individual es considerado como el principal objetivo de las relaciones humanas, el que pone en juego incluso la sobrevivencia física del individuo. Por otra parte, la identidad colectiva, tal y como la hemos presentado aquí, está fuertemente ligada a la cuarta dimensión, la de los bienes culturales y simbólicos. Esta identidad, forma parte del acervo cultural y simbólico del individuo en tanto parte de

[100] Bourdieu, 1972 , pp. 177-178.

una comunidad específica, con una dimensión histórica y estructural de la situación de los agentes.

Siguiendo con los elementos que propone el autor, estas metas se desarrollan y las relaciones se construyen al interior de diferentes campos de acción de la sociedad, en el seno de los cuales surgen otras identidades.

– La meta de preservación de la identidad individual se desarrolla al interior de los sistemas simbólicos de utilización legítima o ilegítima de la fuerza física.
– La distribución de bienes económicos da lugar a sistemas simbólicos y las culturas económicas que dan origen al funcionamiento de la economía.
– Los grupos sociales articulan los sistemas simbólicos y las culturas políticas que dan origen a la sociedad como tal y a la dimensión política.
– Los bienes culturales dan lugar a las culturas y los sistemas científicos, religiosos, escolares y estéticos.

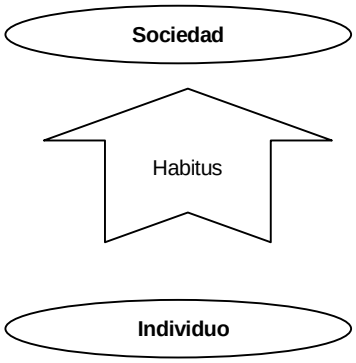
En la construcción contextual de Bourdieu, el campo es definido como el lugar abstracto donde se dan las relaciones entre las instituciones, organizaciones y grupos sociales. Es el sistema de relaciones entre las posiciones, las tomas de posición y las estrategias de grupos, organizaciones, instituciones y actores sociales. Cada campo se caracteriza por contemplar diferentes niveles de recursos o medios de acción, de diferentes capitales o bienes involucrados y de establecer diferentes tipos de relaciones de dominación/subordinación para con los otros campos existentes.

Dicho de otra manera, el campo es el lugar donde se desarrollan las relaciones entre los diferentes actores de una sociedad, quienes aportan sus intereses y ejercen relaciones de fuerza y de tensión en función de los objetivos que los motivan.

Por otra parte, los campos pueden ser supra o multinacional si la construcción de los desafíos y tensiones se lleva a cabo a nivel internacional, o tratarse de dominios nacionales o intra grupales. El campo de acción donde se desarrollan las tensiones entre sociedades nacionales y grupos indígenas corresponde normalmente este último nivel, nacional o incluso geográfico-regional, por ejemplo en países donde se han desencadenado conflictos con un origen específicos que han, posteriormente, alcanzado carácter de movimiento nacional (ver el caso de Chiapas en México o del FARC y sus componentes indígenas en Colombia). Consecuentemente, estos movimientos pueden llegar a alcan-

zar dimensiones supranacionales ya sea por medio de alianzas políticas estratégicas, o ya sea por la vía del conflicto abierto, casos en los cuales las tensiones y demandas se hacen voz en foros como los de la ONU o la OEA.

Aparece también, un elemento conceptual que conecta al individuo con las estructuras de poder y subordinación existentes, en una visión microsocial se encuentra el habitus, que es la instancia mediadora entre la sociedad y el individuo, o de los grupos sociales y la sociedad total. Es a través de sistemas de disposición y esquemas cognitivos durables e incorporados, que el habitus **estructura la percepción, la evaluación y la acción del individuo frente al grupo**. El habitus es una estructura articulada en torno a la posición, la condición y la trayectoria individual o grupal en los diferentes campos. Es una percepción **aprendida y socializada** de disposiciones y esquemas para entender y evaluar la posición y lo que está en juego en una situación de dominación determinada. Es, en otras palabras, cómo se comprende, se evalúa y se actúa frente a la coyuntura que una posición dada ofrece al actor en relación a otros actores sociales.



Es aquí que creemos que el contenido valórico discriminatorio y desvalorizante de las raíces indígenas tiene un peso determinante. Las posiciones sociales y las percepciones en juego de los grupos involucrados (sectores indígenas y sociedad nacional), hacen que el habitus de los actores indígenas se estructure en torno a una posición de dominación legitimada y a la aceptación de una situación marginalizadora institucionalizada. La sistemática discriminación y desvalorización de la cultura indígena, legitimada socialmente, van constituyendo esquemas cognitivos permanentes en los individuos y van estructurando cómo se

percibe y cómo se evalúa la propia acción y la de los demás. Este esquema conceptual podría explicar una situación históricamente estructurada en torno a la discriminación y la desvalorización simbólica y concreta de los aspectos prácticas sociales y concepciones culturales de los integrantes de pueblos y culturas indígenas.

Entonces, el habitus es un elemento conceptual central, ya que permite y cristaliza la articulación de ambos "mundos" analíticos, el individual y el social. Así, en el caso del actor social indígena, tanto la identidad individual y la étnica o colectiva, pasan a ser ambas partes constitutivas del habitus y, por lo tanto, las valoraciones y estigmatizaciones que la puedan componer, juegan un papel muy importante en la construcción y la producción de éste. La identidad del sujeto nutre y aporta elementos a esta constelación de esquemas cognitivos, morales y emocionales que le permiten percibir y evaluar el mundo circundante de una manera dada. Si esta identidad ha sido construida, social e históricamente, en torno a una percepción cargada de asimetrías, de valorizaciones negativas y marcadas por una permanente posición de dominación cultural, social y económica, estos elementos pasan a constituir parte del esquema cognitivo individual y colectivo indígena, con su consecuente evaluación y legitimación de la realidad y de dicha posición.

Efectivamente, la identidad individual y colectiva construía socialmente por los actores, sobre todo basada y nutrida a nivel local en relación a los roles y posiciones que ocupan, recobra un papel central en el análisis de los actores y de las fuerzas sociales en juego actualmente. Si esta construcción identitaria está cargada de signos contrarios al sistema valórico propugnado por el conjunto de la sociedad, necesariamente surgirá entre los indígenas el habitus de dominado, de marginal, de pobre correspondiente. En otras palabras, "una profecía autocumplida" de dominación, pobreza, discriminación, y desvalorización cultural.

Lo anterior, reconoce implícitamente la fuerza de los elementos estáticos y socializadores de la identidad o de la situación de dominación, ya que se expresa en términos de tensiones frente a las cuales el individuo está casi inmovilizado, basado en esquemas cognitivos aprendidos. La distancia reflexiva del individuo frente a su habitus y a las relaciones de poder y dominación que lo caracterizan, aparece minimizada y no daría cuenta justamente del movimiento o proceso que caracteriza a una gran parte de la población indígena, el de revalorización y reactualización de la identidad indígena.

En el caso de sociedades multiétnicas, este fenómeno es tanto más claro y evidente, ya que se evidencia el surgimiento de tensiones en los

cuatro campos mencionados anteriormente. Tanto en el discurso proveniente de los actores sociales indígenas como tales, como en el análisis social de la elite intelectual o política se pueden encontrar pistas de crecientes tensiones en las relaciones de dominación que caracteriza a cada uno de estos ámbitos. La violencia que se ejerce física, económica y culturalmente contra los sectores indígenas en estas sociedades, se puede entender, en parte como el posible resultado del habitus nutrido por una identidad históricamente dominada que permite la institucionalización de dicha violencia.

En el ámbito político y en las esferas del poder, los sectores indígenas, en cuanto actores sociales, han comenzado a organizarse en torno a símbolos aglutinadores (la tierra, la lengua, la relectura de la historia), y reivindicaciones de diferente orden, sobre todo de orden político, social y económico, reclaman claramente el derecho a un espacio de discusión, el acceso al campo político y a sus esferas de poder, espacio que les ha sido sistemáticamente negado dentro de la visión clásica del Estado Nación hegemónica dominante.

En resumen, el análisis hecho hasta ahora de las relaciones entre desarrollo e identidad, subrayan la importancia del sistema social y cultural para comprender la situación de desmedro que caracteriza a los sectores indígenas de la sociedad. Por otra parte, la identidad aparece como el elemento que conecta al individuo con su entorno y le permite definirse frente a su historia, su grupo de referencia y la sociedad nacional. En al caso de la identidad cultural colectiva indígena estamos frente a una visión más institucionalizada desde el punto de vista social y política de la identidad, basada sobre todo en aquellas características y elementos que aglutinan a los individuos y que se gatillan a nivel de la toma de consciencia, ya sea de un origen común, de una carencia común o de una misión colectiva.

Nos parece claro que la adquisición o recuperación de una identidad (étnica en este caso), vista solamente como un proceso individual, resulta pobre e insuficiente, y que para establecer relaciones con otros individuos y grupos o sectores indígenas y por ende, constituirse en verdaderos actores sociales, se debe acceder a otros niveles de consciencia étnica y de organización simbólica de las estructuras cognitivas.

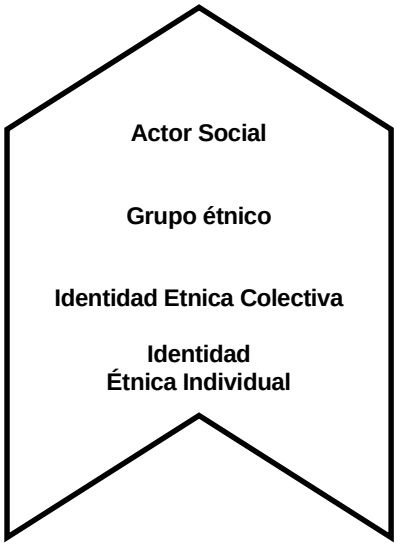
Es aquí donde toma importancia la idea del grupo étnico, como estadio superior donde la articulación de la identidad individual encuentra su reflejo en una realidad colectiva pero sobrepasa lo simbólico y abstracto y asume un rol orgánico. El grupo étnico permite a los individuos en un primer momento, y a las identidades colectivas consecuentemente, el organizarse en torno a carencias, metas y reivindicaciones

que articulan tanto su discurso ideológico, como el quehacer político en torno a dicho discurso.

Indígenas en América latina

El grupo étnico, en su dimensión política, puede lograr un relativo acceso a las instancias de poder si dicho discurso es legitimado por otros sectores sociales, como es el caso de los grupos indígenas en América Latina. En efecto, las temáticas del medio ambiente, de la riqueza de la multiculturalidad, de la sabiduría ancestral, e incluso hasta de los derechos humanos en su dimensión cultural, han catapultado las carencias y necesidades de estas comunidades largamente relegadas a un segundo plano.

Proponemos, por lo tanto un esquema que relaciona estos conceptos de la siguiente manera:



Para que estas identidades puedan realmente conformarse en actores sociales válidos, en nuestra opinión, deben sobrepasar justamente el ámbito de la problemática local, aunque sea ésta la base de sus demandas, y lograra una coherencia y estructura a nivel de grupo étnico.

Estas nuevas identidades, que no lo son en estricto rigor pero que “resurgen”, y por lo tanto son vistas como nuevas, puede convertirse en motor de cambio si logran sobrepasar el ámbito individual y se constituyen en colectivos sociales.

1.5 El grupo étnico y las estrategias identitarias

Una vez haber reflexionado sobre el contexto social, político y económico de las sociedades con un alto componente indígena, creemos que corresponde profundizar nuestro análisis sobre el elemento grupal de la etnicidad, las relaciones y dinámicas intragrupales dentro de las comunidades étnicas. Nuestro enfoque se concentrará ahora en esclarecer algunas pistas que nos permitan comprender las fuerzas internas y las dinámicas que permiten que un grupo étnico exista y sobreviva en su relación constante con un medio social diferente.

El Grupo étnico

El estudio de los grupos étnicos ha sido un tema muy común en las ciencias sociales actuales, sobre todo lo que dice relación con el reconocimiento de los límites o fronteras de un grupo. La pregunta frecuente entre antropólogos sociales y sociólogos al intentar definir un grupo específico son, por ejemplo,

¿Hasta dónde llega este grupo y dónde comienza otro?
¿Cómo saber, en tanto observador externo, qué define un grupo de otro?
¿Cuándo y cómo sabe un individuo que es parte de algo o que ha pasado a ser parte de otro algo diferente?

Como ya hemos visto en cuanto al concepto de identidad, en este caso tampoco parece existir un criterio claro ni consensual. Surge, a finales del siglo XIX, la percepción - relativamente nueva en el discurso intelectual - de la complejidad de la definición misma del grupo está fuertemente ligada a la definición de qué es una etnia y por lo tanto, nos remite nuevamente a la idea de identidad indígena.

Un primer enfoque: lo ético

La manera de develar en un primer momento esta disyuntiva fue de considerar en el análisis el enfoque ético, o sea proveniente del observador a través de la aplicación de ciertos criterios seleccionados[101].

Así, etnia es comprendida como una población humana nombrada, que comparte un mito de ancestros comunes, memorias históricas, una

[101] DeVos en Jacobson-Widding, 1983.

asociación con una tierra de origen y algún grado de solidaridad[102]. El padre del etnodesarrollo se atreve a decir incluso que...

> *"Aunque puede haber un encendido debate académico al respecto, podemos considerar* ***etnia como sinónimo de pueblo y de nación****."* [103]*.*

No obstante, después de enumerar una serie de criterios comúnmente utilizados por los antropólogos para describir un grupo entre los cuales se cita la lengua, la cultura, la organización política y la continuidad territorial, se ha llegado a la conclusión de que dado que estos criterios no se correlacionan directamente, el grupo que resulta de la aplicación de un criterio, o la unidad delimitada que surge de éste, no coincide necesariamente con el que resulta o es delimitado con otros.

Un segundo enfoque: lo émico

Es así como el desarrollo de la discusión lleva a buscar otras dimensiones, no tan evidentes, para entender los grupos étnicos. Aparece así un nuevo enfoque que se orienta más hacia los aspectos subjetivos de la pertenencia étnica.

Así, encontramos autores como Moerman[104], quienes van un paso más adelante y definen la pertenencia étnica a través de la categoría émica de adscripción (émica es entendida como desde el punto de vista del nativo, o sea, de autoadscripción). A través de este enfoque, se usa el término, extremadamente general, de **poblaciones indígenas** para denominar a los habitantes de un territorio que se definen como tales, que están políticamente desprovistos de poder e integrados parcialmente dentro de la Nación-estado dominante. Vistas de este modo, las poblaciones indígenas se articulan a modos de producción no industriales y a un sistema político carente de Estado. El concepto de "población indígena" no es uno muy preciso, es más un bosquejo de grandes semejanzas y temas políticos contemporáneos que les conciernen y que son asumidos por los individuos a nivel personal.

Aunque la etnicidad como fenómeno colectivo no puede ser completamente creada por agentes individuales, puede proveer a dichos agentes simultáneamente de significado **y** de vías organizacionales para lograr sus intereses particulares culturalmente definidos. Es importante considerar que existe esta dualidad y que es necesaria para la subsistencia del grupo, de proveer, por un lado, de significados al mundo indi-

---

[102] Muñoz, 1996.
[103] Bonfil, 1991, p. 11.
[104] Moerman, 1965 pp. 12-19 en Hylland, op. cit.

vidual de los sujetos, pero a su vez, también organizar la acción colectiva en torno a metas u objetivos comunes.

Por otra parte, las reflexiones de la Sociología de la Escuela de Chicago ha probado ser un valor duradero en el estudio de la etnicidad. Se ha demostrado que las relaciones étnicas además de ser fluidas, dinámicas y negociables, poseen una importancia que varía situacionalmente. A pesar de todas las demandas sobre la importancia de “las raíces”, este enfoque ha demostrado que estas relaciones pueden ser consciente o inconscientemente manipuladas, o invertidas dentro de las sociedades modernas dentro de las lógicas de competencia en el mercado.

En todo caso, casi todos los autores coinciden en que, al igual que ocurre con al identidad (en cualquiera de sus expresiones), la etnicidad involucra necesariamente el establecimiento del contraste entre "nosotros-ustedes" (dicotomización) y la interacción (complementación) en el campo compartido del discurso interétnico.

Si profundizamos acerca de los criterios que podrían definir la etnicidad, se pueden mencionar autores como Manning Nash[105], quien ha propuesto una metáfora clara y directa para definirlos: "cama, sangre y culto". Por lo anterior, se entiende que todos los grupos se consideran a ellos mismos como endógamos y auto-perpetuantes, con ancestros e ideología común y viven y practican la misma religión.

Si bien dicha conceptualización es interesante como acercamiento teórico, la reflexión sobre la situación contemporánea nos muestra que este tipo de categorización puede ser un tanto obsoleta y no estar dando cuenta de lo que sucede en el campo de las relaciones personales, especialmente en los lazos interétnicos, ni en el campo de las ideologías, ya que, en América Latina al menos, el factor religioso fue tempranamente combatido por la empresa conquistadora europea. En la actualidad, este fenómeno nos puede llevar a ver el crecimiento inusitado de las iglesias evangélicas entre las poblaciones indígenas[106].

Nos parece más interesante complementar este primer acercamiento con otros enfoques de criterios sobre la etnicidad que incorporan dimensiones más enriquecedoras sobre los diferentes ámbitos que ella puede cubrir. Por eso, creemos que el esquema desarrollado por Friedman, además de ser pertinente por incluir diferentes niveles de

---

[105] Nash, 1988 en Hylland, op. cit.

[106] Sobre este tema se puede ver Lagos et al (1990), “Los evangélicos en Chile” o los trabajos de Marcos Valdés (www: netmapu.cl)

adscripción étnica, presenta una visión más contemporánea de la idea de etnicidad.

Etnicidad

Ahora bien, si ya definimos brevemente la identidad cultural como un concepto general con claras dimensiones sociales y grupales, podemos decir que la expresión de esta identidad cultural a nivel individual, dicho de otra manera "en la sangre", es la *etnicidad.* La etnicidad es, entonces cómo vivimos cada uno nuestra identidad cultural, lo que puede ir desde el ámbito netamente fenotípico hasta las prácticas sociales asumidas por cada miembro de esa identidad cultural particular.

El término etnicidad en sí es parte también de un debate inconcluso que gira en torno a cuatro posibles vertientes, las cuales combinan elementos de tipo socio-antropológicos, así como sicosociales [107]:

En el primer grupo, encontramos el enfoque llamado "naturalista", cuya idea principal es que las identidades étnicas son creadas desde el interior del grupo, por lo que son parte del mundo subjetivo de los grupos. Así, los fenómenos étnicos son endémicos al quehacer de la humanidad y no de una sociedad específica. El autor más emblemático de este enfoque es Barth y los análisis que emanan de su texto clásico "El grupo étnico y sus fronteras". Barth considera que los elementos que componen la etnicidad son ahistóricos y permanentes en el tiempo, y por lo tanto, factibles de ser estudiados y comparados.

Una visión del concepto etnicidad que deriva de la anterior, proviene de autores como Abner Cohen, quienes difieren de esta primera visión ahistórica y atemporal previamente presentada, y comprenden la etnicidad como el proceso por el cual :

> *"Some interest groups exploit parts of their traditional culture in order to articualte informal organisational functions that are used in the struggle of these groups for power"* [108]*.*

En otras palabras, la etnicidad posee un fin político y es una constante reorganización de relaciones y costumbres y no el resultado de la continuidad cultural, constituyéndose en un fenómeno histórico y contingente, analizable en un contexto espacio-temporal definido.

En el polo opuesto del concepto etnicidad, la perspectiva se basa más en sus componentes identitarios pertenecientes al ámbito más indivi-

[107] Hylland, 1996.
[108] Cohen citado en Hylland, 1996.

dual y sicológico, que, como en el caso anterior, a las relaciones políticas y de poder involucradas.

Así, la construcción de identidades colectivas, socialmente organizadas y culturalmente diferenciadas, serían parte constitutiva de la modernidad y de su impacto en el mundo social. El autor que más ha desarrollado esta perspectiva es Arnold Epstein en su libro "Ethos e Identidad" (1978). En otras palabras, lo étnico es visto como una combinación de elementos sociopolíticos cuya función está orientada a establecer un orden social y una diferenciación cultural coherente con las ideas de la modernidad.

Aquí, el "constructivismo social", donde se disocia claramente el concepto etnicidad de las ideas de raza y cultura, se focaliza más en las maneras en las cuales las identidades étnicas y sus fronteras son el resultado de la construcción histórica de las elites de poder. La etnicidad sería un constructo ideológico del grupo dominante cuyo fin es intimidar a los grupos dominados imponiendo "rótulos" sociales. Así se refuerza la importancia del "punto de vista del nativo" en la evolución de la identidad étnica y por lo mismo, son consideradas como verdaderamente subjetivas, incluso si se reconoce que la génesis de estas identidades se encuentra fuertemente relacionada con la ideología dominante.

Finalmente, la cuarta vertiente que se organiza en torno a una perspectiva "histórica" de la etnicidad. Surge como resultado del creciente interés por usar en análisis histórico en el campo de la antropología. En esta visión la etnicidad tiene su génesis en la incorporación asimétrica de grupos estructuralmente diferentes a una única economía política. La etnicidad surge de fuerzas históricas que se componen de elementos culturales y estructurales simultáneamente.

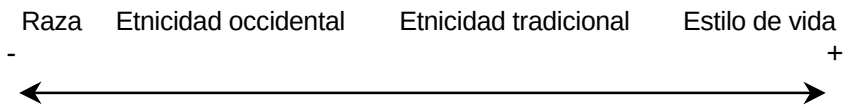
Esquema N°2
Enfoques o vertientes del concepto etnicidad

Fuente: Hylland, 1993.

Otra proposición para comprender el concepto de etnicidad la presenta Jonathan Friedman también en forma de un continuo basado en una

visión más cultural del concepto. El autor se basa sobre otro grupo de ejes articuladores que relacionan al individuo y su identidad cultural.
Lo más importante de esta visión es que refuerza el carácter moderno de la etnicidad, y desmistifica la idea de etnicidad como un “vestigio” del pasado. Desde este enfoque, se puede profundizar en los niveles en los cuales el individuo puede relacionarse (siempre a nivel personal) con su identidad cultural. Friedman reconoce cuatro (4) diferentes modalidades que pueden ser vistas a modo de un continuum que transita entre las formas más fuertes de etnicidad a las más débiles. Las concomitantes combinaciones se producen a través del tránsito de los individuos entre sus puntos más sobresalientes.

Esquema N°3
Niveles de etnicidad



Fuente: Friedman, 1995.

Al observar este esquema, constatamos que la identidad cultural se manifiesta en su expresión más fuerte y objetiva a través de la idea de *raza*, que es su vertiente biológica y a la cual se puede difícilmente renunciar o esconder. No obstante, no hay que olvidar que las personas pueden tener la misma raza pero ser de culturas diferentes (por ejemplo, australianos y canadienses o flamencos y valones). Lo contrario es también cierto, las personas pueden ser de diferentes razas pero de la misma cultura global, por ejemplo los ciudadanos blancos y negros de países como Estados Unidos.

En un segundo punto de este continuum, se presenta el tipo de expresión de etnicidad occidental, a través de la idea de “herencia” o "descendencia" cultural que es aprehendida por cada individuo de manera diferente, y que es una característica que lo diferencia a nivel del comportamiento individual. Un poco más debilitada, encontramos la *etnicidad tradicional*, que se relaciona más con la pertenencia y membresía por medio de la práctica de ciertas actividades, inclusive aquellas relacionadas con la descendencia. Esta afiliación étnica puede cambiar fácilmente por razones de movilidad geográfica o cambio en los puntos de referencia y por eso es considerada como una expresión de etnicidad más débil. Finalmente, en el punto extremo de debilidad de estas

expresiones de etnicidad está el *estilo de vida*, las costumbres y prácticas desarrolladas en la cotidianidad, ya que éstas pueden no tener base en la tradición y, por lo tanto, variar fácilmente[109].

Retomando brevemente el trayecto que hemos recorrido hasta ahora, los problemas principales que han sido propuestos en esta sección tratan sobre la relación que existe entre etnicidad y cultura, y se centra en la pregunta de los límites de un grupo. En ese contexto, recordemos que el hecho fundamental de que la etnicidad es el producto del contacto interétnico y no es pensable en un contexto de aislamiento. Lo que se nos lleva a la conclusión de que la idea de grupo étnico aislado no tiene sentido epistemológicamente hablando. Un grupo étnico se conforma, se construye y se define en relación a otros y no en el vacío social.

Ahora, cabe esclarecer la funcionalidad de estas construcciones socioculturales. En otras palabras, ¿Por qué existen los grupos étnicos? ¿Cómo se desarrollan los grupos étnicos? y ¿cómo se reproducen en el tiempo?

Existen corrientes de pensamiento que se han concentrado sobre todo en el contenido cultural del grupo étnico como diferenciador frente a otras realidades, basándose para eso fundamentalmente en los contenidos culturales "intragrupo". Como ya hemos fundamentado, este enfoque nos parece limitado, ya que básicamente supone una visión estática de la identidad étnica, por lo que nos parece mucho más interesante desde un punto de vista externo la idea de focalizarse en el tema de la adscripción al grupo como eje analítico. Desde esta perspectiva, el criterio de adscripción como una característica fundamental de la etnicidad, ha sido abordado de manera extensa por variados antropólogos, entre cuyas ideas principales es trasladar el foco del análisis desde los contenidos culturales hacia la interacción y la organización social del grupo[110].

Entre los principales propulsores de esta postura está Frederik Barth[111], quien centra su interés sobre todo en el concepto de los límites del grupo étnico dentro de los cuales se construyen los sistemas sociales que los contienen. Esto es así dado que Barth constata que los límites del grupo persisten en el tiempo, incluso a pesar del eventual tránsito de personas a través de ellos. Su enfoque fue considerado más bien revolucionario entre los antropólogos de su época porque fue el primero

[109] Friedman, op. cit.
[110] DeVos en Jacobson-Widding, 1983.
[111] Barth, 1969.

en apuntar a la subjetividad de la etnicidad y a la necesidad de privilegiar la dimensión de los procesos frente a elementos o contenidos culturales distintivos[112].

Barth postuló también que era necesario eliminar del elemento "cultura" del centro de la discusión del grupo étnico y de la legitimidad de un enfoque más orientado a las fronteras del grupo, a la función social que cumple la adscripción a un grupo o a otro. En otras palabras, más en las delimitaciones del sistema que en contenido en sí. Este enfoque sobre la etnicidad se basa sobre lo que se verifica "socialmente efectivo" en las relaciones inter-étnicas y en lo que funciona en términos de constructo social. Esto puede resumirse como una visión del grupo étnico primordialmente en términos de una organización social.

En este punto, entran a jugar un papel muy importante los status étnicos en posición de dicotomía, una suerte de “ellos”-“nosotros” o ”chilenos”-“winkas”, pues estos grupos establecen relaciones estables, constantes y persistentes, las que se mantienen por encima de tales límites. Estas dicotomías étnicas se desarrollan principalmente en torno a dos tipos de elementos o condiciones, que otros autores llaman “emblemas” de contraste[113]:

– **Señales o signos manifiestos**, por ej.: el vestido, la lengua, la forma de vivienda o un modo general de vida. Podríamos pensar que éstas son las expresiones externas o partes de la dimensión de las prácticas sociales de la cultura.
– **Las orientaciones de valores básicos** que son las normas de moralidad y excelencia por las que se juzga la actuación de un individuo para con su grupo y frente a otros grupos. Serían así, aspectos más abstractos, simbólicos y psicológicos de la cultura.

En otras palabras, Barth piensa que las categorías étnicas ofrecen un recipiente organizacional capaz de contener diversas proporciones y formas de contenidos culturales en los diferentes sistemas socioculturales. Por eso, el foco de su investigación son los límites sociales que definen al grupo étnico y no el contenido cultural que encierran, el que puede variar contextual e históricamente.

Definamos ahora lo que Barth (a partir de los estudios de Narrol, 1964) entiende por identidad étnica. Según él…

---

[112] DeVos, op. cit, p. 140.
[113] Ibid.

"El término grupo étnico es utilizado en la literatura antropológica para designar una comunidad que:

– en gran medida se autoperpetúa biológicamente,
– comparte valores fundamentales realizados con unidad manifiesta en formas culturales,
– integra un campo de comunicación e interacción,
– cuenta con unos miembros que se identifican a sí mismos y son identificados por otros y que constituyen una categoría distinguible de otras categorías del mismo orden" [114].

Por otra parte, la dimensión política del grupo étnico se activa a en contexto de situaciones amenazantes a la sobrevivencia del grupo, por ejemplo, en contexto de dominación por sectores sociales hegemónicos.

Cardoso de Oliveira[115] manifiesta que en esas situaciones la identidad étnica posee características y elementos propios que le permiten desarrollar esta dimensión esencialmente política para enfrentar estas amenazas. Apoyándose también en Barth, Oliveira dice que en este caso las tradiciones étnicas e históricas se movilizan y son capaces de potenciar sus fuerzas y de transferir a los miembros del grupo la consciencia de pertenecer a un pueblo realmente en peligro. En ese momento, aparece un concepto que se ha transformado en bandera de las organizaciones indígenas: el concepto de pueblo[116], que los hace resistentes a cualquier ideología individualista que pudiera presentarse. Así, en estas circunstancias se impone una visión holística del grupo basada en una consciencia de poseer un origen y un destino común.

La identidad pasa, así, a desempeñar el papel de una "brújula" que posiciona al grupo y a sus miembros en mapas cognoscitivos (u horizontes) "colectivamente construidos". Entonces, la naturaleza fundamentalmente política que marca la relación entre aquellas identidades, les confiere un contenido inevitablemente ideológico.

Consecuentemente, se agrega una nueva dimensión a la definición del grupo y es que éste debe ser definidos desde adentro, de manera émica, o sea, desde la perspectiva de sus miembros, perspectiva contraria a la visión de las características "objetivas" de una cultura.

---

[114] Barth, op. cit, p. 11.
[115] Cardoso, 1992 en Hylland, op. cit.
[116] La definición dada por Barth de *Pueblo* es la utilizada en ciertos contextos del discurso académico con un sentido que enfatiza el origen común y ciertas características culturales compartidas por una población.

Barth define la etnicidad como adscripciones de categorías que clasifican a los individuos en términos de su "identidad más básica y general". El criterio principal para Barth es que la pertenencia étnica debe ser reconocida por los propios agentes para ser socialmente efectiva, o sea, como ya mencionábamos a propósito de la identidad, la característica émica de la estrategia identitaria resulta clave en este enfoque.

Al enfatizar que el acento de la investigación debiera estar en los límites que separan a los grupos étnicos, Barth apela a un enfoque relacional y procesal de la etnicidad. Las diferencias culturales se relacionan con la etnicidad sí y solo sí dichas diferencias se hacen relevantes en la interacción social. Esto nos conduce inevitablemente a preocuparnos de analizar los procesos por los cuales las personas adquiere una u otra identidad.

La concepción del grupo étnico de Barth como un tipo de organización permite salir del callejón sin salida en el que se encontraba la discusión, tratando de definir y delimitar al grupo étnico solamente a partir de la descripción y del análisis de su cultura de origen. En ese sentido, Barth hizo una clara contribución al debate al introducir como criterio clave la relación que se establece entre distintas unidades étnicas.

Como ya lo enfatizó Depres, y sin dejar de reconocer este aporte, en tanto herramienta conceptual para entender mejor algunos problemas relevantes del fenómeno étnico, no es fácil hacer converger estos planteamientos en una proposición general y consistente en la cual se integren de manera coherente las facetas ineludibles del problema étnico: el grupo, la cultura y la identidad (individual y colectiva).

Fundamentalmente debiéramos poder contestarnos ¿Qué caracteriza a un grupo étnico?

Resumiendo de manera general lo visto hasta este punto, los atributos que a nuestro parecer son pertinentes para caracterizar a un grupo étnico son:

- ***Es un conglomerado social capaz de reproducirse biológicamente.***
- ***Que reconoce un origen común.***
- ***Cuyos miembros se identifican entre sí como parte de un "nosotros" distinto a un “otros”.***
- ***Que comparten ciertos elementos y rasgos culturales entre los que tiene especial relevancia la lengua[117].***

[117] Bonfil, 1982, p. 26.

Entonces, la respuesta a nuestra pregunta anterior sería que un grupo étnico existe cuando se da una relación significativa entre un conglomerado humano relativamente permanente y su propia cultura.

La cultura propia, es según autores como Bonfil Batalla, es aquella compuesta por la cultura autónoma en combinación con la cultura apropiada. Ahora bien, para la mantención y la continuidad espacio-temporal del grupo étnico, el autor postula que se hace indispensable la existencia de un núcleo específico mínimo de cultura autónoma compuesto por:

- El lenguaje.
- Ciertas representaciones colectivas.
- Un campo de valores compartidos.
- Un ámbito de vida privada cotidiana.

Esquemáticamente, podemos representar los elementos teóricos de la teoría de Bonfil Batalla y la relación existente entre ellos de la siguiente manera:

Esquema N° 4
Tipos de culturas y elementos de la cultura autónoma

	DECISIONES	
RECURSOS	Propias	Ajenas
Propios	Cultura Autónoma	Cultura Enajenada
Ajenos	Cultura Apropiada	Cultura Impuesta
	Cultura "Propia"	Cultura "Ajena"

Fuente: Bonfil, G., 1982 y elaboraciones propias.

Lengua
Rep. Colectivas
Valores
Prácticas cotidianas

La relación significativa no hace referencia a la cultura "etnográfica" (pasado y presente) en su totalidad, sino a aquellos campos de ella en los que el grupo ejerce el control cultural, cuyo punto nodal es la cultura autónoma.

Esta idea es clave y central en nuestra intención de comprender el proceso de reelaboración identitaria porque, siguiendo este esquema, tanto los elementos que la componen como las estrategias que se articulan en este campo, están al origen de una recomposición identitaria indígena urbana que debiéramos encontrar. En otras palabras, a partir del reforzamiento del núcleo de cultura autónoma, dichas fuerzas lograrán "permearse" a otras áreas de la cultura, por ejemplo, el área de la cultura apropiada, en donde estos sectores logran "apropiarse" de recursos ajenos, y en ese sentido nuevos para ellos, con miras a mantener su cultura. Parte de nuestros esfuerzos analíticos se concentrarán en reconocer la existencia de dichos elementos identitarios de la cultura autónoma mapuche y su posible implicancia en un proceso de ampliación y reforzamiento de los límites externos de la cultura propia.

Tomando en cuenta lo anterior, para Bonfil …

> *"Un grupo étnico es aquel que posee un ámbito de cultura autónoma a partir del cual define su identidad colectiva y hace posible la reproducción de sus límites en tanto sociedad diferenciada"*[118].

Como hemos visto, la dimensión y los límites del grupo se definen en relación a los elementos culturales propios. Se desprende que un grupo étnico es un conjunto relativamente estable de individuos que mantienen continuidad histórica porque se reproduce biológicamente y porque sus miembros establecen entre sí vínculos de identidad social distintiva a partir de que se asumen como una unidad política (real o virtual, presente o pasada) que tiene derecho exclusivo al control de un universo de elementos culturales que consideran propios (lengua, valores, símbolos, cosmovisión, entre otras). Así, el conjunto de elementos culturales propios está constituido por, y en primer lugar, aquellos elementos que constituyen el **patrimonio cultural heredado** (nudo de cultura propia) y, además, por aquellos nuevos que el grupo **crea, produce y/o reproduce** (cultura y apropiada).

Elementos culturales propios de un grupo =
Patrimonio cultural heredado (cultura propia)
+ Patrimonio cultural nuevo (cultura apropiada)

Al hablar del patrimonio cultural heredado estamos haciendo referencia necesaria, aunque implícita, a un hecho fundamental para la conceptualización del grupo étnico: su condición y expresión actuales son el

[118] Ibid, p. 30.

resultado de un proceso histórico que no se puede ignorar o minimizar. La existencia de un grupo étnico, cualquiera que sea su situación en el momento en que se le estudia, presupone un momento previo en su proceso histórico en el cual el grupo dispuso de la autonomía cultural necesaria para delimitar y estructurar el universo inicial de sus elementos culturales propios, capaces de garantizar por sí mismos la existencia y la reproducción del grupo. Esto implica y presupone que en el pasado dicho grupo fue una unidad política autónoma. Ese es el momento o período histórico en el que se "cristaliza" una cultura singular y distintiva, se configura el grupo étnico y de define la identidad social correspondiente. Es en referencia a esa “época de oro” del imaginario colectivo que se articulan los elementos culturales de su patrimonio cultural. No obstante, recordemos que este hito tiene relevancia en tanto referente del colectivo y que su real importancia es constituirse en la base sobre la cual se construye, se recrea y se transforma la identidad en algo diferente, dinámico y nuevo.

En este sentido, el grupo étnico no es únicamente lo que se ve en un momento dado, sino que también lo que fue, expresado en muchos de los elementos del patrimonio cultural heredado y recreado, y el proyecto histórico, implícito o explícito, de lo que aspira ser a futuro.

Finalmente, es importante mencionar que en una situación de dominación o asimilación, los elementos culturales sobre los cuales el grupo asimilado pierde control no tienen la misma relevancia relativa. Así, no tendrá la misma importancia el desalojo de tierras productivas o la pérdida de instancias de poder local, que la prohibición de celebrar una fiesta tradicional.

Y esto es así, dado que entendemos la toma de decisiones como un acto que es parte de la cultura, ya que sólo es posible que ocurra tal toma de decisiones al interior de un grupo cuando se pone en juego en esa acción un conjunto de elementos culturales propios, por ejemplo, jerarquías y juegos de *status* del grupo que responden a criterios propios del grupo.

Profundicemos a continuación un poco sobre los aspectos que nos interesa analizar al interior de la cultura autónoma que permiten la expansión de la cultura apropiada, los elementos culturales nodales y las estrategias asumidas por los actores, lo que nos refiere necesariamente a las ideas de identidad.

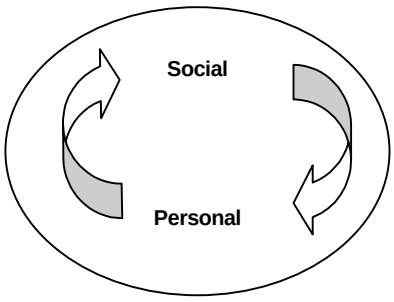
Elementos y estrategias identitarias

Después de haber recorrido algunas breves ideas sobre el concepto de identidad, etnicidad y algunas de sus implicaciones, nos proponemos rescatar la idea central de la coexistencia de una identidad personal e interna, que responde a características y procesos síquicos y que ha sido el tema de estudio privilegiado de la sicología, con autores como Erikson a la cabeza, y por otra parte, un aspecto de la identidad más colectiva, respuesta a la necesidad de relacionarse con el medio externo y que ha sido abordada preferentemente por el campo de la sociología y de la antropología social. Se trata, entonces, de un sentimiento de "ser" por el cual el sujeto prueba que él es un "yo" diferente de los "otros".

Esta simple idea expresa la doble dimensión teórica de la identidad: se trata de un hecho de consciencia, subjetiva e individual, que se relaciona con el campo de la sicología, pero también se sitúa en relación al otro, en la interacción, y por lo tanto, en el campo sociológico. Las dimensiones en las que esta doble relación identitaria se expresan pueden ser temporales, interaccionales o sicosociales[119].

Resulta evidente que, por el carácter excesivamente complejo del fenómeno identitario, ambas dimensiones identitarias, interna y colectiva, personal y social, son parte de un todo indisociable, poseen una relación dialéctica de mutua influencia, la cual se retroalimenta constantemente y entre las cuales existen una constante tensión y conflicto[120].

Dimensiones de la Identidad



[119] Jacobson-Widding, 1983.
[120] Dubar, op. cit, p. 38.

Por otra parte, la existencia de identidad, ya sea étnica o de otro tipo, no puede ser sobresimplificada resumiéndola al simple resultado de respuestas mecánicas frente a las asignaciones realizadas por los otros, o en su defecto, creadas por nosotros mismos, en un tipo de vacío social artificial. En este caso, algunas definiciones de identidad orbitan en torno al concepto de elementos identitarios los que entran en juego y articulan ciertos núcleos en torno a los cuales se desarrollan las acciones. Recordemos que Bonfil Batalla también hace alusión a la existencia de un conjunto básico de elementos alrededor de los cuales se articula la cultura autónoma, la lengua, los valores, las prácticas sociales y las representaciones colectivas.

Para entender el rol de estos elementos identitarios, veamos cómo Taboada Leonetti define la identidad …

> *"Nous considérons donc l'identité comme l'ensemble structuré des éléments identitarires qui permettent à l'individu de se définir dans une situation d'interaction et d'agir en tan qu'acteur social"* [121].

Según la autora, estos núcleos de elementos identitarios han sido clasificados como de dos (2) tipos:

Los elementos identitarios personales del individuo, en otras palabras, lo que lo hace único en su naturaleza humana, sus características físicas, sicológicas y de personalidad. Generalmente se designa por adjetivos calificativos, por ejemplo, idealista, trabajador, interesante, etc.

Los elementos identitarios sociales, los que definen su nivel de pertenencia a conjuntos sociales mayores, por ejemplo, sexo, nacionalidad, religión, profesión y raza. Generalmente están definidos por sustantivos que designan categorías sociales[122].

No obstante el hecho de que estos elementos identitarios definen al individuo de manera específica, existe un relativo grado de libertad por medio del cual tanto el sujeto, como la sociedad, (en un sentido más amplio) en la cual él está inserto, pueden elegir el nivel de manifestación externa de estos elementos. En otras palabras, somos capaces de elegir relativamente la activación de algunos de estos "elementos identitarios" en desmedro de otros.

---

[121] Taboada-Leonetti, op. cit, p. 44 (énfasis agregado).
[122] Taboada-Leonetti, op. cit, p. 44.

Así, los individuos tienen la capacidad, limitada en su naturaleza, de elegir accionar ciertas características de la identidad y no otras, opción hecha normalmente en considerando la definición de la situación, y la información que manejamos sobre las ventajas comparativas en el momento en cuestión, proceso que no es necesariamente consciente. De este modo, otros aspectos pasarán a un segundo plano, a un estado "pasivo" o "latente", y se mantendrá así mientras la definición de la situación no sea diferente.

Por eso, por ejemplo, en un contexto percibido como hostil a una cierta identidad de tipo ideológico, es posible que los individuos tiendan a adoptar una estrategia de ocultamiento, o al contrario, de clara manifestación para producir confrontación. En otra situación donde nuestra identidad étnica se vea enfrentada a un contexto sociocultural de desvalorización por parte del resto de la sociedad, es posible que tendamos a ocultar este origen en vistas de poder insertarnos mejor a nivel social. En ambos casos, se elige activar ciertos elementos dejando otros en un segundo plano.

Volvemos de esta manera a la idea de "red elástica" de la identidad presentada por la teoría de la profesora Teresa Durán; que como ella postula, en ciertos contextos sociales se extiende haciendo manifiestos elementos identitarios (en este caso, de la dimensión étnica indígena y mapuche) o, en su defecto, se contrae, evitando el poner de manifiesto esos datos al medio circundante.

Cabe en este momento preguntarse acerca de cuáles son los elementos identitarios que se privilegian en el contexto indígena urbano y por otra parte, cuáles son las situaciones externas que motivan esta "activación" o "desactivación" de dichos elementos.

En todo caso, es nuestra intención abandonar los enfoques centrados en la existencia de "una identidad" como fenómeno individual y social, ya que consideramos que es una visión estática y pobre al momento de analizar procesos identitarios como el que no interesa estudiar en este trabajo. Nos abocaremos más a la idea del desarrollo de "estrategias identitarias individuales", por parte de los sujetos ya que a nuestro parecer, este concepto permite rescatar la riqueza y complejidad de un proceso que es tan dinámico como multivariable.

Etimológicamente, la palabra estrategia es entendida como "una serie de acciones y de maniobras coordinadas, en vista de lograr una victoria o un objetivo".[123] En otras fuentes se define como: "arte de dirigir las

[123] Definición de la enciclopedia "Petit Robert", traducción libre de la autora.

operaciones militares (sinónimo : táctica, maniobra). De forma figurativa: habilidad para dirigir un asunto[124]. Incluso si en nuestra concepción del término no aparecen como relevantes los aspectos militares o bélicos de la estrategia, sí rescatamos los factores de habilidad, dirección y de evaluación consciente o inconsciente por parte del individuo.

En el caso de una estrategia identitaria externa, el objetivo es cambiar de algún modo la situación personal en relación a realidad circundante, lo que se logrará en función de ciertos criterios que pueden ser conscientes o inconscientes.

Así definidas, las estrategias identitarias se constituyen estructuralmente de elementos identitarios factibles de ser observados y operacionalizados, pero representan una dimensión más acabada y dinámica de un fenómeno tan complejo como son los procesos adaptativos de los sujetos a diferentes medios. Nos concentraremos, entonces, de ahora en adelante en desarrollar más este enfoque de estrategias en desmedro del concepto de identidad hasta ahora presentado.

Para algunos autores las estrategias identitarias se definen por medio de la combinación de tres (3) tipos de elementos del interaccionar humano[125]:

Los actores, que son los agentes individuales y colectivos del interactuar. Este elemento implica necesariamente integrar la dimensión social y política, sobre todo en relación a lo que concierne el status y rol de cada uno de estos actores en un medio o contexto dado.

La situación en la que se implican los actores y las posiciones de estos en el juego de poder social. Resulta evidente, que en el caso de estrategias identitarias especialmente dinámicas, como puede ser el caso que nos atañe aquí, este punto adquiere una relevancia trascendental.

Las finalidades u objetivos que persiguen los actores. Estas finalidades pueden ser de muy diferente orden, pueden ser el reflejo de diferentes criterios y pueden corresponder a distintos niveles de consciencia de los actores. Según Isabelle Taboada-Leonetti, cuyas investigaciones se basan en estudios realizados sobre la realidad de los inmigrantes extranjeros en Francia, existiría un grupo tipológico de finalidades generales de los sujetos en relación a su identidad étnica[126]. Estas finalidades podrían ser:

---

[124] "Pequeño Larousse ilustrado" (1989-1990). Ed. Larousse, Buenos Aires.
[125] Camilleri et al, 1997.
[126] Taboada-Leonetti en ibid, 1997.

– La finalidad de la visibilidad, o sea el reconocimiento por parte de los otros de nuestra existencia.
– La finalidad de la asimilación, poder identificarse, sentir la pertenencia a un grupo con otras personas al cual podemos llamar "nosotros".
– La finalidad de la diferenciación, que es complementaria a la anterior y que nos permite identificar a los que "no son nosotros" o sea, los que son otros".
– La finalidad de la valorización, la cual busca resaltar elementos positivos de la cultura de origen, sobre todo en situaciones políticas de desmedro o de dominación por parte de otra cultura.
– La finalidad de la temporalidad, que responde a la doble necesidad de buscar y de reconocer raíces históricas comunes del individuo en el pasado, al mismo tiempo de permitir proyectarse al futuro.
– La finalidad de los intereses sociales, ya sean económicos o políticos, ligados al acceso a las esferas de poder y de decisión a diferentes niveles.
– La finalidad de obtener beneficios de tipo sicológicos, los cuales son menos evidentes, pero no menos importantes ni comunes, entre los cuales podríamos nombrar la búsqueda de la afirmación de la personalidad, aceptación por parte de los otros, manejo de diferentes tipos de frustraciones, solucionar diferentes tipos de complejos originados en relaciones de discriminación vividas u otras.

Nos hemos interesado especialmente en el enfoque de las estrategias identitarias que ha desarrollado Isabelle Taboada-Leonetti[127] principalmente porque su trabajo está orientado al campo de la cultura y, dado que su teoría surge de investigaciones empíricas en el ámbito de las relaciones entre las minorías étnicas y las culturas dominantes, nos parece absolutamente pertinente para el análisis identitario en el caso de los mapuche el interior de la sociedad chilena. Su punto de vista resalta las características sociológicas de las posibilidades de interacción entre ambos grupos y además nos propone una tipología de estrategias producto de su experiencia empírica que nos parece una herramienta altamente útil e interesante al momento de abordar nuestros propios datos empíricos.

Los niveles en los cuales se pueden expresar las estrategias, según la autora, son de dos tipos:

– el cultural
– el institucional

[127] Investigadora del Centro Nacional de Investigación Científica Francesa, CNRS.

En el caso de las minorías étnicas es el nivel cultural el más importante. A este nivel y en el contexto grupal, la comunidad amenazada por la asignación identitaria proveniente de la cultura dominante, puede reaccionar en dos (2) orientaciones generales, ya sea en términos de

– preservar la identidad propia o
– de asimilarse a la nueva identidad dominante.

No obstante lo anterior, Taboada-Leonetti nos propone una tipología más acabada de posibles respuestas estratégicas que pueden ser observadas en una cultura minoritaria frente a la cultura dominante[128].

Hemos agrupado las estrategias específicas en dos grupos en relación a las orientaciones generales que persiguen. En consecuencia, entre las estrategias identitarias que pertenecen al primer grupo, o sea, orientadas a preservar la identidad de origen están:

– La recomposición identitaria, que es nueva creación identitaria colectiva a partir de una combinación de elementos de la cultura de origen y de la cultura mayoritaria. Normalmente es en el campo de la cultura que observamos la aparición de manifestaciones relacionadas con identidades colectivas ampliadas de este tipo.
– La negación de las asignaciones de los otros, en este caso se deslegitima la capacidad de la cultura dominante de definir a la cultura minoritaria, no se acepta la identidad que es prescrita proveniente del exterior.
– La acción colectiva, en caso de que las fronteras de la identidad adscrita sean demasiado rígidas y que la estrategia asumida individualmente resulte demasiado débil. En esta situación la estrategia se dirige a rechazar la identidad prescrita, estableciéndose relaciones sociales que pueden eventualmente convertirse con movimientos sociales, nacionalistas, autónomos o de otra naturaleza.

Entre las estrategias que pertenecen al segundo grupo, orientadas a la asimilación al grupo dominante, podemos citar:

– La Interiorización: donde la identidad étnica adscrita por los otros es asumida sin reflexión, ya sea en sus aspectos positivos como en los negativos.
– La subvaloración negativa: cuando se asume la identidad prescrita, aceptando y reforzando los aspectos estigmatizantes de ella. Esta identidad negativa es vista como un resultado inevitable de las fa-

[128] Cultura dominante que menosprecia la minoritaria, lo cual es el caso frecuente en el ámbito indígena.

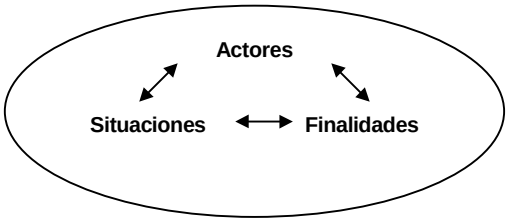
lencias y debilidades personales o circunstanciales. En otras palabras, se acepta y se interiorizan los juicios de valor negativos sobre la cultura de origen.

– La desviación, que es posible cuando los límites culturales entre ambos grupos son débiles, las asignaciones identitarias otorgadas al grupo minoritario blandas y los recursos del grupo minoritario son fuertes. En este caso, se trata de desviar o de evitar el enfrentamiento "cegando" la realidad o buscando la invisibilidad.
– El cambio semántico del discurso, donde la identidad minoritaria prescrita por la cultura dominante es aceptada y los elementos estigmatizantes son invertidos semánticamente pasando a ser positivos. Por ejemplo, el clásico caso de la consigna entre los norteamericanos de color de "black is beautiful".
– La instrumentalización de la identidad asignada, es cuando ésta es aceptada previa reflexión de la situación de iniquidad en que se encuentran, tratando de sacar algún provecho o ganancia.
– La asimilación a la mayoría, es una de las más radicales ya que trata de negar la identidad minoritaria inferiorizada, desvalorizar el grupo de pertenencia original y de intentar entrar en el grupo mayoritario.

Cabe señalar que como toda tipología, estas estrategias o respuestas identitarias no se dan expresan necesariamente en un estado puro en la realidad. Existen numerosas posibilidades de combinaciones o estados intermedios, además de tránsitos internos en el tiempo o en circunstancias de interacción vital específicas.

En resumen, es en torno a la articulación de estos tres (3) grupos de factores de interacción anteriormente mencionados (actores, situaciones y finalidades) que se desarrollarán las estrategias identitarias. En otras palabras, estos son los elementos que se hacen necesarios para que se active el proceso de estrategia identitaria.

Componentes de las estrategias identitarias



Lo anterior permite comprender el hecho de que un mismo actor pueda utilizar diferentes estrategias identitarias de acuerdo a la combinación de estos elementos, ya sea sucesivamente en el tiempo (diacrónicamente) o al mismo tiempo (sincrónicamente), en función de las tensiones situacionales a las que hace frente.

En el caso específico de los mapuche residentes en medios urbanos que reconocen su identidad indígena, nos interesará especialmente analizar la existencia de estrategias del primer grupo, orientadas a preservar la identidad de origen ya sea de recomposición identitaria, de negación de las asignaciones de los otros o de acción colectiva. De manera especial, nos interesaremos a la posibilidad de reconocer la existencia de una estrategia de recomposición identitaria. Este interés se basa en el hecho de que esta construcción es realmente una nueva identidad colectiva nacida de la combinación de elementos pertenecientes a la identidad operada por la cultura mayoritaria y de elementos de la cultura de origen, con una idea clara de un propósito o destino[129].

Esta nueva autodesignación puede estar influenciada por la categorización globalizante generada por el grupo mayoritario en cuyo caso puede ser combinada con una estrategia de cambio semántico del discurso que le otorga una revalorización del sentido o puede caracterizarse por ser creada de fragmentos identitarios ensamblados por los actores a través del curso de la acción.

Lo importante de esta estrategia específica es que permite entender el surgimiento de nuevas entidades identitarias, ya sean ampliaciones de otras ya existentes o nuevas creaciones. En el primer caso, se pueden incluir los movimientos indígenas urbanos o en el segundo caso, corrientes nuevas, sobre todo en el campo de las manifestaciones culturales, como podrían ser nuevas manifestaciones musicales, como la música “rock-mapuche”.

El focalizar nuestro análisis en torno a estas estrategias, en el caso específico de las minorías étnicas, entraña el desafío de definir precisamente la situación de interacción y observar aquellos elementos que nos permitirán la expresión de dichas estrategias.

[129] Taboada-Leonetti, 1997, p. 70.

1.6 Lenguaje e Identidad o cómo el discurso nos acerca a la identidad

Dado que esta identidad, cualquiera sea la definición de las enunciadas anteriormente que consideremos, se manifiesta y desarrolla dentro del campo de la cultura, que es además claramente en el terreno que nos movemos en nuestra investigación en profundidad, nos parece interesante contextualizar esta relación identidad-lenguaje dentro del sistema cognitivo mayor de la institución cultural. Existen autores que han definido desde un punto de vista sociológico a la "institución cultural" como:

> *"El sistema de reglas de combinaciones objetivados y/o interiorizados, socialmente producidos, impuestos o difundidos; que informan las percepciones, las prácticas y los modos de organización puestos en obra por los actores –o aquellos de estos sistemas constituidos o utilizados en ese cuadro- que extraen sus efectos, se reconducen o se reelaboran por las relaciones establecidas, en la práctica social, entre el sentido que ellos generan, por una parte, y los otros determinantes de esta práctica, por otra parte."* [130]

El énfasis está dado entonces, en la idea que la cultura es un sistema de reglas percibido, y puesto en práctica por el individuo, sistema que le permite reconducir o reelaborar las relaciones sociales entre el sentido y otros aspectos de esas prácticas sociales. Rescatamos de esta definición, para los efectos de nuestro desarrollo analítico del tema identitario, la importancia del **sentido** que los individuos le dan a sus prácticas sociales y de la **percepción** que tienen de este quehacer social.

Es por eso que en el estudio que nos hemos propuesto, si nos interesa llegar a comprender aquellos elementos que estructuran las diferentes estrategias identitarias que los actores han desarrollado, necesitamos considerar en nuestro análisis, además de percepciones y definiciones externas al sujeto, elementos sobre su propia identidad, la idea y la imagen de sí mismo que ellos poseen y el sentido que le dan.

Esto último, dado que postulamos que los individuos perciben el medio social y físico que los rodea de una manera específica y, que según eso, actúan de acuerdo (en sentido con esta percepción) a cómo ellos se ven y se entienden frente a ese mundo. Por lo tanto, recoger ele-

[130] Hiernaux en De Laire, 1997 (énfasis agregado por la autora).

mentos sobre la propia imagen completa nuestro marco de referencia para comprender la manera en que los individuos perciben y definen una situación, y por consecuencia, actúan frente a ella.

La pregunta es ahora ¿Cómo acceder a este mundo personal e interno de las ideas, las percepciones sobre sí mismos y sobre los otros que los sujetos poseen?

Según algunos autores[131], la imagen propia del individuo sería la representación constante y verbalizada de la estructura identitaria asumida por el individuo y por lo tanto, considera elementos conscientes e inconscientes, la que constituye una dimensión susceptible de ser observada y estudiada a través del discurso verbalizado del sujeto. En otras palabras, cuando el individuo habla de sí y de su mundo circundante, describiendo o clasificando la realidad, está evocando universos de significaciones que lo clasifican a él y al "nosotros" frente a los "otros".

Para este enfoque teórico, la definición de identidad se desarrolla en el campo del discurso del individuo, donde, a través del lenguaje y de la comunicación, los sujetos representan las categorías sociales y designan "cualidades" o "marcas" que existen en la realidad[132].

En ese ámbito, cabe recordar que la identidad individual y la identidad colectiva son indisociables entre sí y que existe una relación dialéctica entre ambas que no puede ser desconocida.

En todo caso, en el campo discursivo existen básicamente dos tendencias:

– Visión representacionista: Una de estas perspectivas entiende el lenguaje como una representación de la realidad, como si éste fuera una "copia" de la realidad y el categorizarla supone tomar atributos de ella y explicitarlos. Así entendido, podemos clasificar algo o alguien de acuerdo a las características que comparte realmente con otros, es un proceso de "etiquetaje" de la realidad que es más bien mecánico.
– Visión relacional: Donde la categorización es vista como un acto de atribución que depende del contexto comunicacional. En énfasis está puesto aquí en el mundo simbólico que el acto de lenguaje evoca, al universo de significaciones del individuo que se activa en el acto de describir. La relevancia está en la capacidad de comprender a través del discurso las categorías identitarias que el individuo

[131] Malewska-Peyre en op. cit, 1997 o Hiernaux, 1977.
[132] Dubar, op. cit, p. 39.

evoca y que hacen referencia a un mundo de significados y de relaciones mentadas.

Esta perspectiva de la identidad manifestada a través del lenguaje discursivo nos parece una alternativa interesante para así acceder al mundo simbólico del individuo y a las relaciones y configuraciones que hace referencia. Se pueden, de esta manera, descifrar "sistemas de significación" particularmente típicos que estructuran los discursos biográficos y que hacen referencia a estructuras, las que contextualizadas, permiten buscar similitudes y diferencias. Así orientada la observación del discurso verbalizado de los sujetos, es posible buscar "formas identitarias", que a nuestro parecer es lo que otros autores entienden por “estrategias identitarias”, que pueden variar en el tiempo o en el contexto en que se desarrollan.

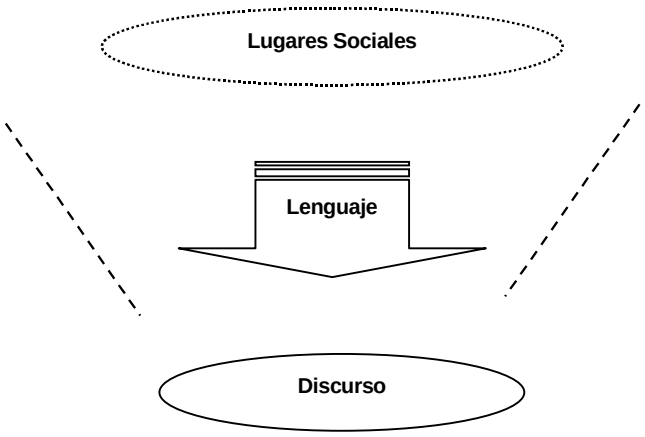
La identidad, en este caso, puede ser definida en esta perspectiva lingüística como una construcción discursiva que se presenta en la forma de:

– Designaciones o de etiquetas emanadas del uso social del sustantivo del que se habla.
– Enunciados, como definición o descripción, los que portan inferencias de comportamientos verbales de los actores sociales.

A través de estos elementos discursivos y su pertinente y minucioso análisis, se nos permite acceder al mundo simbólico del individuo, al cómo se ve él mismo, al mismo tiempo de develar el cómo visualiza a su medio circundante[133].

El análisis de discurso de los individuos nos sirve para conectar los enunciados expresados por ellos con lugares sociales (mentados) determinados. El discurso es entendido como un nexo con una institución discursiva, que nos reporta a un mundo, o un lugar social específico, y a través de la manera en que el sujeto se apodera de él mediante el lenguaje, podemos acceder a aspectos de la identidad que él articula.

[133] Galanatu, 1990, p. 51.



En todo caso, la semántica estructural y la herramienta metodológica del análisis del discurso particularmente, implican la existencia de una coherencia y estructuración relativa del universo semántico compartido por los actores que no es otro que el "mundo" en el cual uno cree, en el que vivimos y que se comparte, provisoria o permanentemente, con el resto de las personas.

Dentro de la teoría que basa el análisis de discurso, la dimensión enunciativa es la más relevante porque es donde el individuo se "invierte" personalmente, la cual se expresa en términos de "marcas" discursivas. Galanatu reconoce tres (3) tipos de marcas en el discurso de los individuos que nos pueden dar luces sobre la construcción identitaria del sujeto:

– La distancia: Es decir, la posición relativa que adquiere el sujeto enunciador dentro de la actividad discursiva. Esta puede transitar en un continuo de máxima distancia, cuando el sujeto comunicante no se asume como enunciador ni como responsable del valor de las palabras que está expresando, por ejemplo, cuando habla en nombre de una comunidad “X” o “Y” a la cual pertenece, o cuando utiliza proverbios o dichos populares para expresarse, ya que no son sus propias palabras. Esta distancia puede ser mínima cuando el sujeto se asume completamente y marca su discurso con un "yo" o "nosotros", un "ahora", "mientras" o similares. En ese caso, el sujeto se hace cargo de lo que está diciendo y es el caso, sobre todo de las historias de vida, de las entrevistas personales y afines.

Marca de distancia del enunciador

+ ⟵⟶ **-**

Dichos, proverbios **"Yo", "nosotros"**

– La tensión: Que está representada por la marca de presencia del destinatario en el discurso y expresa la voluntad del individuo comunicante de actuar sobre las representaciones que comparte y en los comportamientos del destinatario. Estaría representado por la presencia de "tú", "usted" y el uso de la forma imperativa en el discurso.
– La modalisación: Representa la marca actitudinal del comunicante acerca del contenido de su enunciado, del tema del cual se está explayando[134].

Estos tres tipos de marcas identitarias, se convierten en índices convergentes que permiten al investigador construir las representaciones que el individuo comunicante se hace de su propia identidad y, sobre todo, de su destinatario. Permiten observar las estrategias a partir de estas marcas de enunciación en sus enunciados u opiniones.

Por último, las representaciones identitarias que resultan de la articulación de estas marcas identitarias en los actores tienen por función: **identificar** al colectivo del individuo o el grupo de manera relativamente estable, **clasificar** al establecer relaciones de equivalencia o de similitud, y una función de **discriminar**, en el sentido de distinguir, oponer el individuo a otros.

En consecuencia, creemos que será posible acceder a través de la aplicación de estos elementos teóricos y de sus metodologías *ad hoc*, tales como el análisis cualitativo del discurso de los sujetos mapuche, captar y definir por un lado,

– los elementos identitarios preponderantes de la cultura autónoma presentes en su mundo simbólico, y por otro,
– elementos y actitudes referentes a las principales estrategias identitarias elegidas y sus objetivos o finalidades.

Todo lo anterior, en el contexto de su realidad propia, la de una minoría étnica, mapuche urbana, en el Chile actual.

[134] Maingueneau, 1976 citado en ibid, p. 49.

Capítulo 2 : Relaciones inter étnicas
Contexto de América Latina

A la luz de la reflexión general teórica anteriormente hecha, nos corresponde ahora profundizar en más detalle sobre aquellas propuestas de desarrollo que involucran y contemplan como actores centrales a los pueblos indígenas en la región Latinoamericana. Esta opción de reflexión teórica es necesaria para poder contextualizar la problemática desarrollista inter-étnica desde el punto de vista específico de las identidades regionales, que no son más que el resultado de un proceso histórico y social dado, reflejado en el establecimiento y mantención de relaciones sociales, económicas y políticas particulares entre los diferentes actores sociales.

Dentro del contexto de las múltiples propuestas de desarrollo integrado y sustentable, se ha propiciado a nivel regional, y sobre todo en los últimos años, un interesante espacio de discusión. El propósito de este nuevo espacio, apunta a elaborar un eventual proyecto social, en donde la riqueza y variedad de los elementos culturales diferenciados que caracterizan la mayoría de nuestras sociedades se constituyan en centrales. Sobre algunos aspectos de este nuevo espacio de reflexión social versa esta parte del presente trabajo.

En este capítulo de nuestra reflexión, revisaremos sucintamente cómo se han cristalizado algunos elementos de los paradigmas desarrollistas en el campo de las relaciones inter-étnicas regionales, así como cuáles han sido las grandes corrientes de pensamiento sobre el tema indígena en América Latina. En esta presentación, que sirve de marco de referencia para posteriormente abordar los datos cuantitativos y cualitativos que poseemos, hemos seleccionado aquellos enfoques teóricos más difundidos y rescatados en la bibliografía existente. Estos elementos constituyen algunas de las ideas más representativas e influyentes de las última décadas sobre el tema indígena, las que han motivado una importante discusión teórica, política y social al respecto. Hemos concertado nuestros esfuerzos en estudiar las ideas centrales y algunas de las experiencias experimentadas por tres corrientes de pensamiento del tema indígena en las sociedades latinoamericanas en el último tiempo; el Indigenismo, el Indianismo y el Etnodesarollo.

Posteriormente, analizaremos algunas proposiciones existentes en torno al tema de las estrategias identitarias, sobre todo las de tipo colectivas, que han sido aplicadas al objeto de estudio escogido, los mapuche en Chile. Luego, profundizaremos sobre la existencia, la dimensión histórica y la ingerencia de las instituciones, actores sociales y políticas sociales en el proceso de elaboración identitaria indígena. Finalmente, en la tercera parte de este capítulo, presentaremos el marco metodológico que recupera los principales conceptos teóricos seleccionados y articula las variables e hipótesis que guían el posterior análisis de la información.

2.1 Corrientes de pensamiento sobre lo indígena en América Latina

Existe un relativo consenso generalizado entre la comunidad académica y expertos en el tema indígena, acerca del hecho de que la problemática indígena aparece *al momento de establecerse el contacto entre los pueblos originarios de América y la sociedad colonial*. Es decir, se reconoce el origen histórico de la gestación en la cuestión indígena. Es el momento desde el que se instaura y se mantiene la noción de dominación y dependencia de un grupo sobre otro, la que subyace, de alguna manera u otra, a todos estos planteamientos. Dicho de otra manera, el “problema indígena”, como lo llaman algunos expertos, se entiende y por lo tanto es factible de ser analizado en el contexto de la lógica y de las estructuras propias de los estados nacionales de la noción de un "otro diferente"[135].

Se puede decir también que el indio fue una categoría social y política inventada por los conquistadores para justificar una estrategia de dominación, apropiación y conquista basada en la idea de superioridad política, religiosa y moral. Bajo ese concepto se pudo agrupar y asimilar infinidad de diferentes etnias y comunidades que tenían como única semejanza la negación del español, *no ser* europeos.

El ser no europeos, el constituirse a través de la negación del otro ha sido una carga ideológica y política de orden histórica que ha marcado fuertemente las relaciones establecidas entre estos grupos y el resto de la sociedad.

Así, desde el punto de vista de las estrategias sociales y políticas frente a esta población, tanto los enfoques como los recursos para

[135] Podestá, 1985.

tratar la temática y problemática indígena, han sido normalmente articulados en forma de políticas sociales, sectoriales, culturales o económicas. Esta visión sectorial, que podríamos calificar de paternalista hasta cierto punto, del tema indígena refuerza el enfoque generalizado sobre un actor indígena que requiere ser integrado y asimilado, aceptado en el seno de la sociedad civil en su calidad de ciudadano no en su calidad de indígena.

En esta misma línea de pensamiento, de las concepciones más dominantes adoptadas históricamente por los Estados para asumir y organizar la relación con los indígenas, una de las corrientes más difundidas ha sido, sin duda, el indigenismo. Reflejo lógico de una percepción de mundo particular, esta corriente de pensamiento legitimó mecanismos para el "gestionamiento" y “administración” de la relación inter-étnica.

No obstante el hecho de que el indigenismo se puede caracterizar de manera bastante clara y precisa, se debe reconocer que dicha visión de las relaciones inter-étnicas también ha sufrido cambios y ajustes con el pasar del tiempo, consecuencia del carácter evidentemente dinámico del contexto social en la que se ha desarrollado. Estos ajustes y mutaciones de las corrientes indigenistas no han sido solamente históricas, sino que además político geográficas basadas en la gran diversidad de realidades indígenas existentes en América Latina[136]. Podemos decir que no existe un sólo indigenismo y que éste ha variado mucho según los períodos y fuerzas históricas existentes y de los actores que se lo apropiado. Ya sean las oligarquías del Estado, los movimientos que surgen desde los propios actores de base, los gobiernos autoritarios de la década de los 70s, las vertientes indigenistas comportaran diferentes matices y componentes.

Para comprender mejor el contexto ideológico en el cual se desarrollaron las ideas principales del Indigenismo, proponemos primero presentar los elementos más relevantes de la teoría sociológica general en la que se sustenta, a saber, la *Teoría de la Integración Social*, para luego analizar los movimientos indigenistas en sus dimensiones más socio-históricas.

[136] Al respecto, ver Peyser et al, 1999.

Algunos elementos de la Teoría de la Integración Social

La "Teoría de la integración social", no obstante albergar en su seno diferentes variantes, en el ámbito particular de las relaciones inter-étnicas entre los pueblos indígenas y las sociedades nacionales, se ha plasmado en el llamado Indigenismo.
De manera esquematizada, presentaremos los ejes centrales articuladores de la teoría de la integración social, por una parte, la integración social a valores y su contraparte, la idea de marginalidad.

En esta teoría, la integración de cualquiera de las poblaciones minoritarias es vista como un requisito *funcional* para la existencia de todo el sistema social. La existencia del sistema se basa justamente en la inter relaciones de los diferentes componentes de éste, donde las fuerzas sociales e ideológicas se orientan a incorporar todos los elementos orbitantes al sistema. [137] En ese sentido, la integración de grupos marginales se constituye en el objetivo social, el que demuestra la *fuerza del nexo* existe entre los *valores y las normas culturales* de una sociedad[138], nivel al que se debe aspirar en conjunto y en función del cual se deben activar todos los mecanismos sociales, ideológicos y culturales. La integración es el objetivo del conjunto del sistema y en función de él se articulan las relaciones y los componentes ya incorporados.

Esta idea se basó, en su concepción teórica primitiva, en un concepto más bien abstracto articulado en torno a la idea de estructuras sociales estáticas, lo que fue sobrepasado relativamente rápido en el discurso científico sociológico.

De esta manera, en su evolución teórica posterior, se legitimaron otros aspectos de la teoría, que la llevaron a enriquecer sus capacidades analíticas, como son el carácter eminentemente más dinámico y la dimensión concreta que adquieren los sistemas sociales en la investigación y estudio social.

Ejemplo de esta interesante evolución teórica, fue el nacimiento de la vertiente llamada “teoría de sistemas” que integra elementos de equilibrio, de conflicto, de cambio y de adaptación, además de revalorar las inter-relaciones entre dichos elementos[139]. En esta discusión seguiremos de cerca la articulación que proponen Mattelart y Garretón sobre el sujeto, donde se enfoca el fenómeno de la integración social

[137] Parsons, 1960.
[138] Linton, 1953.
[139] Al respecto, se pueden consultar textos de Niklas Luhmman o Talcott Parsons, entre otros.

primordialmente como un proceso dinámico en el que se involucran individuos, sectores sociales y naciones[140].

La integración social es definida, entonces, por una relación *dua*l entre los individuos y la sociedad. Por una parte éstos participan de los beneficios, bienes y productos que existen en esa sociedad, y por otra parte, en las decisiones y las actividades que orientan dichas decisiones[141].

Esta participación de los individuos en el quehacer social se presenta ante nosotros como un proceso que, analíticamente, posee una doble dimensión:

1. Por una parte, un aspecto de participación pasiva, la que involucra el mecanismo de aprovechar y disfrutar de los distintos bienes (materiales y espirituales) que son el producto y resultado del esfuerzo *global* de la sociedad. Desde esta perspectiva, los diferentes grados de participación, estarán determinados por la posibilidad que posean *todos* los miembros de incluirse efectivamente en el beneficio de ellos.

2. Un segundo aspecto de participación activa, la que se relaciona con el acceso a las esferas de poder y de tomas de las decisiones que afectan al conjunto social en su totalidad. Esta participación, que incorpora la dimensión política, implica la existencia de estructuras de poder representativas y democráticas donde, al menos teóricamente, todos los sectores sociales posean un espacio de representatividad.

En otras palabras, la integración de los actores sociales es vista en cuanto miembros de un cuerpo social de base, y por otra parte la integración en el campo del poder y su ejercicio efectivo. Vale la pena resaltar la importancia tácita que se le asigna al *acceso efectivo* (directo o representativo) a ambas dimensiones integrativas por parte de todos los sectores (componentes) del sistema social.

Es así que en este marco teórico, el logro de la real integración social como tal se convierte realmente en una utopía. Esto último, dado que tanto las motivaciones, como los valores y las metas que pueden orientar a diferentes actores y sectores sociales, son todos elementos en sí dinámicos, que además están determinados en gran parte histórica y políticamente.

---

[140] Mattelart et al, 1965.
[141] Germani, op. cit.

La relevancia de este enfoque de la integración social, en términos más bien filosófico-políticos, orbita en torno a su poder para guiar las **tendencias directrices y orientadoras** en los esfuerzos globales de la sociedad. Su real potencial no se encuentra en su calidad representativa de valores o de orientaciones de la acción en sí, si no que reposa sobre todo en la capacidad de aunar, orientar y guiar esfuerzos comunes en pos de un ideal social general.

Integración social y valores:
El marco valorativo en el cual se encuentra inmersa una sociedad es uno de los componentes trascendentales al analizar el grado de integración existente. Se considera como imprescindible para la viabilidad del proceso de integración social, la existencia e incorporación de una serie de valores que orienten las metas globales del grupo. Estos valores deben estar, en mayor o menor medida, incorporados en los individuos, lo que se verá reflejado a través de las *motivaciones*, las *metas* y las *conductas* sociales que se orientan hacia dichas metas[142]. El proceso por el cual se adquieren, se aprenden y se articulan efectivamente estos tres elementos mencionados es la socialización, que se lleva a cabo por medio de instituciones sociales, formales e informales, entre las cuales está la familia, el grupo de pares y la escuela.

Así, un "buen" sistema socializador, con el concomitante resultado de una mayor participación e identificación de los sujetos *vis à vis* los valores nacionales, reducirá la tensión social y creará un terreno común entre los individuos en tanto que miembros de una misma sociedad. El sistema socializador y su efectividad se constituyen en uno de los elementos claves de este enfoque, ya que permite la comunión entre los sistemas cognitivos individuales (la dimensión psicológica de la conducta) y los sistemas valóricos sociales (dimensión social y colectiva del accionar).

Por otra parte, la interacción entre los tipos de participación ya mencionados (pasivo y activo) y la adscripción a los valores sociales es capital, dado que son elementos necesarios para la concretización de la integración y eventualmente, la anhelada cohesión social (e incluso, solidaridad) entre los miembros del grupo. La identidad colectiva es construida y estimulada en concordancia a dichos valores e ideales sociales.

[142] Merton, 1964.

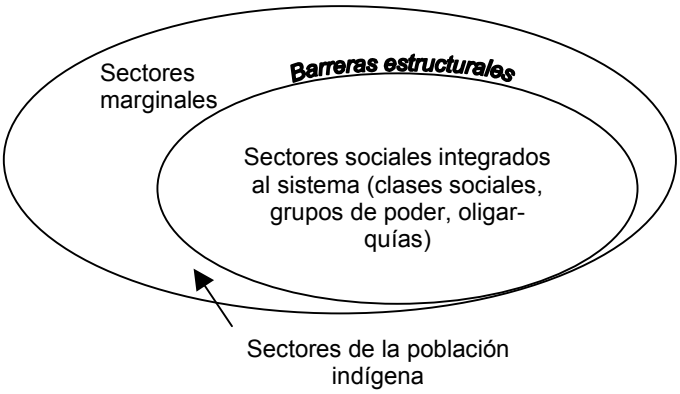
Inversamente, el concepto que se opone analíticamente al de integración es la marginalidad. La marginalidad es vista como el fenómeno de *no participación*, de exclusión de miembros del cuerpo social. Son, por lo tanto, procesos opuestos, en donde, en una visión lineal de la evolución social, el objetivo es transitar desde un estado de marginalidad originario a una creciente tendencia a la participación. En la dimensión primitiva de marginalidad, encontramos entonces, el motor propulsor del esfuerzo social integrativo.

Resulta evidente que esta marginalidad no se refiere a aquella que pueda existir de manera "natural" en cualquier sociedad, la que es originada por la exclusión de individuos o sectores por características estructurales, o incluso, su voluntad propia (como podrían ser la apatía, la anarquía o las patologías psiquiátricas, por ejemplo).

Más bien, se trata de la marginalidad producida por la existencia de *barreras estructurales* de integración, las que impiden o limitan el acceso de dichos sectores. Surge, como corolario en la praxis social, la priorización del reconocimiento de estos obstáculos estructurales, en pos de controlar su efecto desintegrativo.

El origen y la naturaleza de estos obstáculos estructurales a la integración social pueden ser muy disímiles, aunque se reconoce que generalmente están relacionados con una *visión dual* de la sociedad. Estas realidades duales pueden estar originadas, ya sea por la estructura de clases sociales imperante (obreros-capitalistas), o emerger de la diferencia entre el mundo urbano y el rural, o resultar de las raíces étnicas de una sociedad (indígenas-no indígenas), o en otro caso, ser un reflejo de la realidad de género (hombres-mujeres). En todos los casos, se reconoce sistemáticamente una suerte de dualidad social, en cuyo seno coexisten diferentes subculturas en tensión y concurrencia, lo cual es necesario superar.

El resultado de la aplicación de este enfoque en el contexto social latinoamericano da la posibilidad de identificar lo que se llaman sectores marginales específicos, los que se ubicaría estructuralmente a la base de la pirámide social o al exterior del núcleo del sistema integrado.



Desde este punto de vista, y caracterizados por una falta estructural de participación social, política y económica, encontramos los estratos sociales inferiores, entre los cuales se observan los contingentes marginados suburbanos, algunos sectores del campesinado y algunos grupos étnicos, sobre todo los indígenas, cuya marginalidad, además, posee *contenidos económicos y culturales* muy específicos, conceptos que se encuentran efectivamente recuperados al interior de las ideas del Indigenismo.

El Indigenismo

Según Henri Favre…

> *"Llamamos indigenismo una corriente de pensamiento y de ideas que se organizan y desarrollan alrededor de la imagen del indio. Se presenta como una interrogación de la indianidad por* ***parte de los no indios*** *en función de* ***preocupaciones y finalidades*** *propias de estos últimos"*[143].

Entre los supuestos que sustentan este enfoque está el que los pueblos indígenas componen una importante porción de nuestra población y que, a pesar de siglos de devastadores procesos de conquista, colonización y modernización del que han sido víctimas y objetivo principal, la evidencia demuestra claramente que siguen teniendo un peso demográfico relevante, además de continuar viviendo en condi-

[143] Favre citado en Barre, 1985, p. 29.

ciones precarias y desmedradas, situación que debe ser superada por el bien de toda la sociedad [144].

Los indígenas son concebidos, por lo tanto, como parte de los sectores sociales "rezagados", retrasados de los parámetros de modernización y calidad de vida postulados por la sociedad en su totalidad, que han sido además ya alcanzados por otros sectores sociales. Dicha evaluación comparativa, y lineal del proceso modernizador prioriza claramente los contenidos y resultados económicos muy por sobre los aspectos culturales, valóricos o simbólicos de los sectores que se pretende integrar.

Para designar el sistema por el cual la clase dominante mantiene a los indígenas en un tal estado de control y de dominación, cuyo enfoque es legitimado por esta visión de las relaciones inter-étnicas, se tiende a hablar de "colonialismo interno". Dicho término designa el subyugamiento y subordinación de los grupos étnicos originarios por parte de otros sectores sociales[145]. Colonialismo interno, ya que se mantienen y se legitiman los tipos de relaciones inter-étnicas y la visión de sociedad segmentada y dual que tan fuertemente marcó el período colonial americano en sus comienzos y que para muchos se imprimió indeleblemente en la idiosincrasia latina. En este sentido, los tipos de relaciones que dominación y poder que se ejercen sobre los sectores indígenas siguen siendo similares que hace 500 años, solamente que ejercidas por sectores sociales inherentes a una clase social oligárquica y criolla.

Coherentemente con esta perspectiva dual y lineal del desarrollo social, es fácil comprender la existencia de este tipo de relaciones inter-étnicas en las sociedades latinoamericanas. Así, el dominio es ejercido por un grupo social o una clase social sobre otros sectores o clases. En este caso, la dominación se ejerce sobre los pueblos indígenas, otrora pueblos independientes, dentro de sus propias fronteras territoriales, con la concomitante subordinación y explotación. Como resultado de esta relación de poder, emerge una economía *dual y paralela*, con diferentes criterios económicos y laborales que afectan directamente a los miembros de estas minorías.

Además de esta subordinación y explotación en el ámbito económico-laboral, el tipo de economía que se origina de estas relaciones

---

[144] Mayer y Masferrer documentan este hecho al argumentar que tras 500 años de dominación, la población indígena de la región habría alcanzado los mismos niveles demográficos que al momento de la llegada de los conquistadores. Mayer y Masferrer, 1979.

[145] Peemans et al, 1995.

asimétricas, se caracteriza por la restricción de mano de obra en ciertas áreas, por estructuras ocupacionales y escalas de remuneraciones diferenciadas, cuyas ocupaciones más gratificantes (económica y socialmente hablando, dimensiones donde el *status* es un elemento importante) quedan reservadas a la población no indígena. Así, encontramos una suerte de discriminación económica que afecta directamente el acceso a ciertos sectores.

Estas condiciones son aceptadas por los grupos indígenas como una consecuencia y resultado lógico de situación estructural en la que se encuentran, caracterizada por la pobreza en que viven, los bajos niveles de vida, las bajas expectativas laborales y hasta el desconocimiento de los códigos sociales y laborales, lo que facilita la venta de su mano de obra barata y refuerza el círculo vicioso de inserción diferenciada al sistema económico y social[146]. Recordemos, por otra parte, que anteriormente ya hicimos otra lectura de esta estructura lógico-mental de la población indígena y de las relaciones de dominio y poder que se establecen para con la sociedad hegemónica, desde una perspectiva más sociológica, específicamente en torno al concepto de *habitus* de Bourdieu[147].

Retomamos algunas de las premisas de las corrientes indigenistas, se postula que la autonomía indígena impide que se lleve a cabo con éxito el proceso de fusión cultural y étnica necesario para la integración de estos sectores al resto de la sociedad.

Al analizar dicha autonomía desde un enfoque unívoco, carente de especificidad y distinción entre aquellos componentes concretos y simbólicos de la cultura indígena, se constituye en una fuente de tensión y finalmente, una amenaza a la estabilidad del sistema en su totalidad.

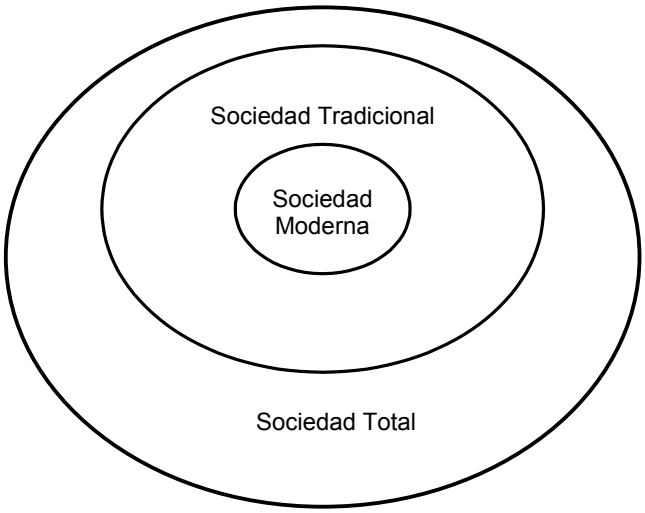
Consecuentemente, una de las mejores alternativas para solucionar dicha fuente de tensiones recae en la necesidad de que los indígenas asimilen y asuman la cultura hegemónica (de origen europeo-occidental), patrón cultural ideal y dominante en las sociedades interétnicas. Por medio de este proceso de asimilación, estos sectores pasarían a formar una suerte de "castas", a integrar una "clase social", que por medio del efecto lineal y acumulativo del desarrollo haría desaparecer sus características de marginalidad.

---

[146] Banco Mundial, 1993.
[147] En el punto 1.4 del primer capítulo titulado "Cultura y Desarrollo".

Se concibe, consecuentemente, que la viabilidad del problema indígena pasa, necesariamente, por un proceso de *mestizaje*, a través del cual las huellas de diferenciación étnica se irán borrando por medio de la mezcla cultural. En otras palabras, hay que "desindigenizar al indio" para permitirle surgir.

Las ideas indigenistas implican, como ya se mencionó, una visión de las sociedad latinoamericanas "dual", donde coexisten *dos tipos sociales* diferentes. Por un parte, un polo económico y tecnológicamente moderno (sociedad moderna), con un alto grado de integración política y cultural, y por otro lado, un polo con otras especificidades culturales, menos desarrollado, políticamente no integrado y, por ende, *disfuncional* a la cultura nacional (sociedad tradicional). Los esfuerzos apuntan a motivar en estos últimos las metas de modernización que el resto del país persigue.



Es de clara evidencia las potenciales falencias que un enfoque tal conlleva, más aún al observar que las proposiciones aquí expuestas están muy lejos de dar cuenta efectiva de las realidades concretas existentes hoy en el continente. Al contrario, los procesos sociales, los movimientos indígenas emergentes y el resurgimiento identitario de estos sectores, aparecen como procesos y fenómenos sociales de signo completamente opuesto al esfuerzo de asimilación. Queda en evidencia de esta manera, las carencias analíticas de una visión mecánica de desarrollo social, basadas en una perspectiva de progreso lineal hacia una sociedad monolítica, culturalmente hablando,

postura muy propia de una concepción funcionalista de la realidad social.

Aspectos históricos de las políticas indigenistas:

A continuación intentaremos analizar la naturaleza ideológica y las determinantes históricas indigenistas, así como los problemas que entraña. Para ello, nos basaremos en el trabajo de Marie-Chantal Barre[148] y en los análisis hechos por J.P. Peemans y otros autores al respecto[149]. Se ha hecho un esfuerzo por incluir diferentes análisis emanados de autores indígenas en miras a incorporar puntos de vista de los propios actores sociales sobre esta temática.

Durante largo tiempo la ideología imperante consideraba que la esencia de la nacionalidad y la base de un Estado-nación residía necesariamente en la homogeneidad cultural, religiosa e ideológica de su población. En otras palabras, la Nación se construye sobre la *aceptación generalizada de los valores culturales del grupo social dominante*. De ahí la importancia de crear los mecanismos institucionales adecuados para poder transmitir dicha ideología de manera fluida y acrítica en pos del ideal de homogeneidad cultural.

En ese contexto, se consideraba que las culturas indígenas constituían un serio obstáculo a la integración nacional y al desarrollo económico de los países en los cuales residían, sobre todo si representaban una importante proporción de la población. Ellas formaban parte de los "grupos disfuncionales" al sistema. En consecuencia, a partir de fines del siglo XIX, los Estados, y sobre todos los grupos de poder oligárquicos, comienzan a desarrollar políticas indigenistas cuyos objetivos fueron desde un principio la integración de las poblaciones autóctonas al quehacer nacional en diferentes ámbitos, excluyendo expresamente el nivel político.

Los intentos de integración de los sectores indígenas a la sociedad dominante responden a la voluntad de los gobernantes de construir "la unidad nacional" a toda costa y de hacer desaparecer cualquier escisión al interior del Estado-nación que pudiera poner su estabilidad en peligro. En este contexto, se articula una visión del tema indígena y de las relaciones inter-étnicas muy concreta y coherente, objeto de un gran auge el siglo pasado y que se encuentra subyacente a las políticas sectoriales de muchos países de la región hasta nuestros días.

[148] "Ideologías Indigenistas y Movimientos Indios", Barre, 1985.
[149] Bonilla, 1982, Foerster (inéd) y Yépez (en prensa).

Históricamente, las corrientes indigenistas nacen en la segunda mitad del siglo XIX con la toma de conciencia social de la presencia india en la economía nacional (generalmente en términos de servitud), especialmente en períodos históricos de crisis y en los cuales la presencia indígena fue decisiva (la Guerra del Pacífico que enfrentó a Chile contra la Confederación de Bolivia y Perú, y donde los soldados indígenas tuvieron un peso capital, por ejemplo)[150].

Como ya mencionamos, las ideologías indigenistas se basan en el actor social indígena, las que se articulan entorno a la imagen del "indio" retrasado y marginado, tiene su origen en el cuestionamiento y la reflexión de la condición del indígena por parte de la sociedad nacional desde una posición etnocéntrica y autoreferente. Más importante aún, este proceso reflexivo excluye tajantemente toda participación de los propios actores involucrados, ya que se impone como una visión paternalista de sociedad ideal y de proyecto de desarrollo, la que pasa inexorablemente por promover su integración, debilitando los aspectos étnico-culturales identitarios diferenciadores.

Si bien es cierto que en un primer momento esta "toma de conciencia" de la explotación económica y la sumisión social, resultado en sí de la aplicación de políticas indigenistas, contenía en sí mismo el *potencial germen catalizador de conflicto*, éste no tuvo tiempo para convertirse en una corriente transformadora. En efecto, el carácter fuertemente dominante del pensamiento indigenista, característica que bien pudo haberlo convertido en un potencial peligro político para las clases dominantes, se mostró fácilmente recuperable por parte de los gobiernos. Fue posible manejar y manipular estos contenidos sin mayores vaivenes, especialmente a través de medidas y gobiernos de corte populista y demagógicos.

No obstante el hecho de poseer fuertes elementos reivindicativos en sus orígenes, a través de su oficialización al ser asumido por las oligarquías y centros de poder, el indigenismo se convertirá en un instrumento más del poder dominante y en otro aspecto más del aparato ideológico del Estado para controlar las minorías étnicas. En ese contexto, las bases sobre las cuales se fundan las políticas indigenistas son la *integración, aculturación y la asimilación de la población indígena a la realidad nacional.*

---

[150] Barré, op cit.

Estas ideas se encuentran a la base del cuerpo legislativo que institucionaliza y legitima el sojuzgamiento de los pueblos autóctonos frente a los proyectos nacionales impuestos por los gobiernos[151].

Así, para lograr los objetivos de integración nacional, los indigenismos de derecha como los de izquierda, con ciertos matices diferenciadores que hay que reconocer, promovieron una integración unilateral e unívoca al sistema (visto como la civilización moderna), concebido por los no indígenas como única solución para los problemas de estos pueblos. Se trata de hacerlos "participar" de un desarrollo concebido como lineal, en el cual se les asigna la posición de "retrasados" y "marginales". Como ya hemos visto en el capítulo anterior, este tipo de pensamiento corresponde al paradigma de Desarrollo imperante en la época del cual el indigenismo es solamente un correlato, una manifestación más de esta visión de mundo que permeaba todos las áreas del quehacer político y social, en este caso el ámbito indígena.

Hoy en día, las políticas indigenistas aparecen como un claro instrumento de dominación, ya que encubierto en esta "necesidad de integración cultural" del indígena, se mantiene una marginación y reclusión a las zonas "periféricas" del proyecto de desarrollo, además de la exclusión casi total de las esferas de poder políticas y económicas.

Así, en una perspectiva más institucionalizada, los principales objetivos de los grandes congresos indigenistas siempre fueron de "nacionalizar" al indio, y no de "indigenizar" al europeo. Los temas principalmente tratados concernían generalmente al Derecho indígena, problemas sobre las cuestiones agrarias, mejoras en al campo de la salud pública, de la educación, además de temas referidos a antropología aplicada. Todo esto en pos de producir un mejoramiento de estas áreas y en los indicadores socioeconómicos, y así incidir en su calidad de vida.

Ya en 1940, a raíz del 1° Congreso Indigenista Interamericano llevado a cabo en México, el presidente Mexicano en ejercicio, Lázaro Cárdenas, hablaba en su discurso inaugural de *"…no "indigenizar" México si no que "mexicanizar" al indio"* [152], demostrando claramente esta tendencia.

[151] Ibid.
[152] Barre, op. cit., p. 34.

Por último, la institucionalización del indigenismo en América Latina dio un gran paso en 1953, ya que desde esa fecha el tema fue asumido orgánicamente por la Organización de Estados Americanos (OEA), lo que demuestra que era considerado como un tema global, demandante de una solución generalizada y necesariamente ligado a los problemas sociopolíticos e interétnicos de la toda región.

De acuerdo a J.P. Peemans y a otros autores[153], las raíces históricas de las ideologías indigenistas remontan al origen mismo de las relaciones inter-étnicas en América. Si aceptamos que esta concepción parte de la negación del otro diferente, ya en la época colonial latinoamericana (S. XVII, XVIII), la estrategia política y social desarrollada por la empresa colonizadora engendró *desde su origen una negación de la identidad étnica*.

En efecto, no obstante existir numerosas etnias claramente diferenciadas y en distinto estadio de organización y complejidad social, los españoles utilizaron una visión extremadamente simplista, reduccionista y genérica, reagruparon a todas estas etnias bajo el término único de "indio". Para los españoles, el indio era un individuo que pertenecía a un estrato inferior, que debía ser sometido y que presentaba muy poca diferenciación entre ellos.

De más está decir la falacia que esta sobre simplificación de la realidad indígena implica, sobre todo si consideramos la variedad de realidades indígenas existentes en ese entonces, así como actualmente. Es difícil poder comparar, o asimilar, países como Bolivia, Perú y Ecuador quienes han presentado históricamente un componente étnico mucho más central que Argentina, Uruguay y el mismo Chile, por dar ciertos ejemplos[154].

Así, es importante relativizar los elementos analizados aquí, ya que no podemos olvidar que lo indígena no surge ni necesariamente ahora, ni da cuenta de una realidad, si no que se presenta de manera muy diferente en América Latina. Coherentes con realidades históricas, sociales y políticas muy distintas, las que han dado como resultado diferentes tipos de articulaciones inter-étnicas, poseen, no obstante, una serie de elementos comunes.

Por ejemplo, la existencia de elementos discursivos políticos e ideológicos productos de una visión *dual* de la realidad social, donde existen sectores identificables y antagónicos, uno de los cuales debe

[153] Rodriguez et al, 1992.
[154] Al respecto, ver Peyser, 1994.

ser dominado y sometido por el bienestar de toda la colectividad. El entendido "progreso" indígena pasa, necesariamente, por la desposesión de aquellos recursos que le eran propios, su lengua, su cultura, su religión, sus tierras y sus modos de producción y subsistencia física. Así se legitima la destrucción de su base y soporte cultural, social y económico.

Consecuentemente, los colonizadores españoles se apropiaron de tierras, despojaron a las comunidades indígenas de todos sus territorios, negando así una parte fundamental de su identidad étnica, además de dañar la matriz sobre la cual se construía el tejido social[155].

Se comprende así que la categoría de "indio" contiene en sí misma la condición de colonizado, y expresa necesariamente una relación colonial. Esto fue plasmando claramente a través de la institución de la *encomienda*, asignación proveniente de la corona Española de un grupo (variado en número) de indios para su explotación como trabajadores en las tierras asignadas, a compromiso de protegerlos y evangelizarlos. Así, el pretexto del cristianismo se convirtió en el mejor aliado del colonialismo, el que legitimó la servidumbre, esclavitud, los atropellos y abusos más atroces *vis à vis* esta población.

Aunque la experiencia de las misiones jesuitas se presentaron en un primer momento como una mejor alternativa a este tipo de relación, muy pronto develó que entrañaba una concepción de indio similar, esta vez con tintes de colectivismo colonialista dirigido. Aquí el supuesto básico era la inferioridad espiritual del indio y la necesidad de conversión católica para que, a través de la salvación, dejara su estado salvaje y obtuviera un alma.

Tanto así llegó a crecer la institución jesuita, al contar con innumerables extensiones de tierras e influencia sobre la población indígena, en gran parte gracias al fruto del trabajo de su población india, que se convirtió en un peligro y una amenaza para la estabilidad política de las autoridades españolas, los cuales decidieron expulsarlos de las colonias de América acusados de conspiración contra la Corona Española[156].

---

155 Es relevante recordar el fuerte nexo existente entre la dimensión territorial y los conceptos de cultura, identidad y etnia entre las comunidades indígenas.

156 Al respecto ver Pinto, Jorge, 1989: "Etnocentrismo y etnocidio: Franciscanos y Jesuitas en la Araucanía , 1600 – 1900". Primeras Jornadas de Educación Indígena, Temuco, Chile.

En el período postcolonial, cuya independencia recordemos, fue liderada por los criollos[157] y no por los indígenas, el liberalismo económico abrazado por América sólo profundizó este *colonialismo económico y cultural*, (al cual les llama "colonialismo interno" en la actualidad). Bajo las mismas premisas, se impusieron ideas y nociones externas y exógenas a los sectores de la población de origen no europeo. La privatización, el individualismo, la competitividad y el poder omnipresente del mercado, entre otros tipos de valores *ad hoc* al proyecto de sociedad moderna, se convertían en el único discurso de las clases dominantes para lograr el progreso.

Analizado desde este punto de vista, el período postcolonial fue uno de los períodos históricos más obscuros para la población indígena[158]. En esa época se legitimaron y cristalizaron tanto supuestos como prejuicios valóricos y sociales que sólo han obstaculizado el real conocimiento y respeto a sistemas culturales heterogéneos.

Paradojalmente, la "descolonización" de América por parte de los criollos frente a España, acentuó aún más el proceso de colonización de los indios. En efecto, mientras anteriormente la Corona Española había "protegido" las comunidades al mantenerlas por lo menos geográficamente cercanas, la República provocaba su desintegración. Se ignora la tenencia colectiva de la tierra y todo lo que eso significaba para su sobrevivencia física, social y cultural, en nombre de los principios liberales.

La legislación liberal, que era anticomunitaria por excelencia, se convirtió en una enemiga de los intereses indígenas. A la par con la expansión del capital, este liberalismo fundó las bases y favoreció la construcción del ya mencionado "colonialismo interno", cuyas primeras y más vulnerables víctimas fueron las poblaciones aborígenes[159].

José Bengoa se refiere al caso de Chile cuando dice:

> *"El Estado chileno se jugó abiertamente por la "asimilación" total y rápida de los mapuches y fueron numerosos los sectores que vieron en este proceso la única solución para los individuos que forman esta raza. () Se trataba en definitiva de acelerar un proceso de transculturización que se percibía como* ***evidente e inexorable****"* [160].

---

[157] *Criollo* es el término utilizado para denominar a los hijos de españoles nacidos en tierras americanas.
[158] Peemans, op. cit.
[159] Barre, op. cit.
[160] Bengoa, 1987, p. 383, énfasis agregado.

Como se puede observar en este breve resumen de la trayectoria de las ideas indigenistas, las bases del estos enfoques sobre las relaciones inter-étnicas, cuyas raíces pueden encontrarse al origen mismo del encuentro de dos mundos, continuaron históricamente a basarse sobre conceptos y estructuras adecuadas que han ido construyendo sistemáticamente y hasta nuestros días, una imagen de indígena retrasado e inferior.

Críticas a las corrientes indigenistas

No es difícil entender que las críticas fundamentales hacia las ideas indigenistas tengan relación con su origen y perspectiva ideológica unilateral, unívoca, sesgada y paternalista. Así, dado que se originan y representan fielmente los valores de la cultura dominante, proponen una interpretación externa del "problema indígena" y de su posibles soluciones.

Dicho de otra manera, y simplificando la problemática *in extremis*, si el indio sigue siendo explotado y subyugado, es debido a que continua siendo indio. Si por el contrario, la situación se transforma y cambia, convirtiéndose él mismo en "explotador", deviene un mestizo, tanto a los ojos de los indios como de los no indios. Si la integración a la sociedad hegemónica y dominante se lleva a cabo de manera fluida y en términos no conflictivos, el indio perderá su identidad en el proceso. Si al contrario, esta integración es forzada y violenta, el indio continuará en su posición de no integrado y marginal.

En todos los casos anteriores, a la base se encuentra el indígena, visto como un receptor pasivo de las acciones implementadas por la clase dominante para integrarlo. Un aspecto extremadamente importante es que, en esta perspectiva del orden social, el *actor social indígena* no existe. Se le despoja toda capacidad y potencial de negociación, análisis, toma de decisión y diálogo sobre su propia realidad social.

> *Así, "… la política indigenista se reduce a ser un aparato ideológico del Estado encargado de mantener y consolidar las estructuras de dominación o, más exactamente, de construir la "nación" preconizada por las clases dominantes"* [161].

Propuesto de este modo, la ideología dominante articula toda una concepción de la etnicidad con el fin de consolidar y de justificar la noción de "Nación", una nación notablemente de "no" indios. La bús-

[161] Ibid, p. 96.

queda y consolidación de una identidad nacional se inscribe dentro de la prioritaria necesidad de integrar unilateralmente a los sectores poblacionales étnicamente diferenciados.

Así, el cambio social para los indígenas pasa por una total e irrestricta integración propulsada unilateralmente desde el sistema social, la que es vista como única solución válida para estos pueblos. La integración así vista, debe orientarse a todos los niveles, especialmente en lo económico y cultural, pero también a nivel político.

Para los sectores no indígenas, la solución del problema indígena pasa por la integración total a la sociedad nacional, independientemente de que se trate de la política oficial de un gobierno o de la política de la oposición, de partidos de derecha o de corte más socialista, de políticas oficiales u oligárquicas. En cada caso, al proletarizarse o al convertirse en pequeño propietario, según las intenciones de la clase dominante, el indio se integra al sistema capitalista y por los tanto, al sistema de las clases sociales con todo lo que eso implica. Su integración está orientada claramente a engrosar las clases populares, sin considerar sus especificidades culturales y su propia orgánica identitaria interna.

En palabras de Barre:

> *"… Es evidente recalcar que a causa de sus peculiaridades, los indígenas no pueden ser reducidos a una clase social, ya que sobre ella se ejerce no solamente una explotación económica, sino que también una opresión cultural y política"* [162].

Así entendida la integración, para algunos ésta se convierte en una herramienta ideológica al servicio de las clases dominantes que requieren un ejército de reserva en el sector informal y de servicios, suficientemente aculturado y socializado, funcionales y libres del potencial conflicto.

Dimensiones de la integración:
En el campo de las estrategias institucionalizadas de integración, la dimensión *lingüística*, o sea, la pérdida de la lengua de origen para dar paso a la lengua oficial de la sociedad dominante, posee una relevancia que vale la pena subrayar.

Se debe comprender que esta dimensión cultural de la integración, no significa simplemente el aprendizaje y la adopción de la lengua

[162] Barre, op. cit, p. 8

dominante, dado que su connotación sobrepasa este simple nivel de análisis. La lengua, con su valor vernáculo intrínseco, constituye el principal vehiculante de valores culturales. Al concretizarse esta vía de socialización exógena, se propicia la generación de campos valóricos antagónicos, y eventualmente, la sustitución de valores fundamentales, especialmente al considerar el poder de las herramientas comunicacionales de las sociedades modernas, a los cuales se accede, incidentalmente por medio del conocimiento del castellano.

La dimensión lingüística cobra mayor importancia, incluso, a la luz del marco teórico que presentamos más adelante, donde se propone que la articulación de la identidad pasa necesariamente por un conjunto de elementos identitarios dentro de los cuales la lengua de origen ocupa un lugar central. Ya desarrollaremos este punto en mayor detalle más adelante.

Por otra parte, al considerar otras dimensiones de la integración social, a saber, la *integración económica y la integración cultural*, podemos constatar que la existencia de la primera, facilita la emergencia de la segunda, la cultural. Junto con la desaparición de la propiedad de la tierra comunitaria y la desintegración de su modo de producción, se asiste a la desarticulación social y cultural que se construía en torno a la tierra. De este modo, el indio es obligado a convertirse o en un pequeño propietario, en la mayoría de los casos minifundista o microfundista, o en el caso de la migración forzada por falta de tierras, en proletario urbano. Forzando su inserción económica y laboral dentro de nuevos espacios geográficos y sociales, se acelera el proceso de distanciamiento y de pérdida identitaria de origen, al mismo tiempo que se facilita la permeabilidad cultural y la eventual asimilación concomitante.

Elementos relevantes frente al discurso de las ideologías indigenistas

Desde el punto de vista de las tensiones inter-étnicas existentes y del conflicto entre los actores sociales que resulta de ellas, los temas discursivos oficiales más recurrentes dentro de las reivindicaciones de las poblaciones indígenas son indudablemente de dos tipos: económicos y culturales.

Específicamente, los grandes tópicos que subyacen a su articulación política en cuanto grupo de actores sociales frente a la sociedad global son los de la *tierra y la identidad.*

La tierra entendida en su dimensión territorial y económica, pero también en términos de su potencial cultural y simbólico. La identi-

dad, articulada en torno a temas como la lengua, el derecho a practicarla y aprenderla, las prácticas culturales como el derecho (comunitario, consuetudinario u otros) y la legitimación y espacio para desarrollar creencias y prácticas colectivas propias. Otra preocupación palpable al interior de los movimientos indígenas es el respeto por la identidad étnica. Ella es reivindicada unánimemente como resultado de la fuerte y sistemática discriminación a la que han sido sometidos. Esta reivindicación surge como nudo central del discurso de muchos congresos y actividades indígenas:

> *"… el derecho a la cultura es el derecho a la existencia y a la identidad de un grupo étnico o pueblo…"* [163].

Este rechazo, cuya forma principal es la discriminación, les niega la incorporación al resto de la sociedad, la que persiste en considerarlos sólo como campesinos pobres dentro de una visión sobresimplificada de clases sociales.

Estos dos ejes de articulación discursiva del movimiento indígena organizado aparecen sistemáticamente en variados informes, coloquios, congresos y publicaciones que se han hecho al respecto en los últimos años y que provienen de sectores indígenas de diferentes ámbitos políticos[164].

La tierra y su recuperación se constituye en una clara prioridad, esto dado principalmente por su carácter aglutinador, además de su valor concreto y simbólico. Al analizar los contenidos de las reivindicaciones presentes en los sectores indígenas más organizados, parece claro que es alrededor del concepto central de tierra (o territorio) que gravitan todos las demás ideas. La revalorización de la cultura, de la etnicidad, de la indianidad, de la historia, de la religión, de la posibilidades políticas, de las mejoras en la economía y otros elementos reivindicativos pasan necesariamente por *la recuperación y la soberanía* sobre las tierras de origen.

Esto se puede comprende mejor como una clara reacción frente a uno de los principales objetivos, y posterior logro, de las políticas indigenistas; destruir la relación entre el indígena y la tierra. La destrucción de este nexo resultaba clave para su integración, dado que dicho quiebre impide la reproducción integral de su cultura, la que se

---

[163] Conclusiones del Congreso Nacional del Pueblo Mapuche, Temuco, Chile, CONADI, 1997, p. 4.

[164] Ibid, p. 8, Instituto Libertad y Desarrollo (1998), Fundación Instituto Indígena (1998), Unión de Comunidades Mapuche Autónomas (1998) y Comisión Congreso Mapuche et al (1997).

sustenta justamente en la posesión, en la producción de tierra y en la cosmovisión de mundo que ésta relación genera.

Las reformas agrarias, en ese contexto, fueron otro aspecto propugnado por las políticas indigenistas, aunque haya realmente afectado a todo el campesinado y no solamente a los indígenas. Estas políticas, si bien reconocen la existencia legal de las comunidades indígenas, favorecen claramente el desarrollo de la propiedad individual, debilitando las bases y relaciones comunitarias que la propiedad colectiva genera entre los indígenas, y convirtiéndose así en una modo más sutil, pero no menos eficaz, de desintegración social para estos grupos[165].

Los sectores más duros del movimiento indígena logran converger ambos temas en la reivindicación más general de una autonomía política y territorial para estos pueblos, expresión extrema de una necesidad de desmarcarse del yugo opresor nacional. Existen así, sectores indígenas que se apoderan del tema emblemático de lo territorial y se atreven a ir más allá en el campo de las reivindicaciones. Marimán reconoce la existencia al interior de una buena parte de los nuevos movimientos sociales y políticos mapuche en Chile de:

> *"La idea de construir un proyecto histórico donde la* ***autonomía*** *es la reivindicación central"* [166]*.*

Así, en un discurso que articula ambas reivindicaciones, la tierra y la identidad, los mapuche chilenos declaraban en su Congreso Nacional en 1997:

> *"… estamos empeñados igual que todos en el desarrollo del país, pero esto no debe ser a costa del* ***territorio y la cultura*** *mapuche, porque la marginalidad, la postergación económica, la discriminación que estigmatiza, la iniquidad, atentan directamente contra nuestra supervivencia e identidad….() La tenencia de tierra es la base del pueblo mapuche, como asimismo el uso de las aguas de los ríos, de los lagos. Aún cuando la mitad de la población está en zonas urbanas, la referencia ideológica cultural es la tierra y el territorio mapuche ancestral"* [167]*.*

---

[165] En el caso chileno: "Hasta el año 1869, el Estado chileno reconoció la existencia no sólo de la tierra indígena, sino incluso del territorio indígena. Así en diversos textos oficiales anteriores a ese año se habla del "territorio indígena" para referirse a los terrenos ocupados históricamente por el pueblo Mapuche. Sin embargo, a fines del siglo pasado (XIX), se sustituye esta noción por la del "territorio de colonización". Congreso de los caciques del Butahuillimapu, en Foester, 1998.

[166] Marimán, 1997 (énfasis agregado).

[167] Ibid, p. 5 (énfasis agregado).

Si se analiza la fuerza que adquiere esta articulación tierra-cultura, estos aspectos incorporan elementos de potencial confrontación, considerando que la toma de conciencia étnica por parte de los sectores más sensibles e involucrados significa un importante potencial revolucionario. En efecto, se puede pensar que si esta toma de conciencia, que es en un principio étnica, es motivada por la soberanía y la autonomía de los pueblos indígenas, puede traducirse fácilmente en una toma de conciencia política. De hecho, podemos suponer que ya hace tiempo la tierra y la usurpación de sus recursos por parte de Estado (a través de los mega-proyectos de explotación de recursos naturales) está a la base de un incipiente conflicto político.

Barre observa algo similar cuando dice:

> *"La toma de conciencia india, traducción a nivel nacional e internacional de la toma de conciencia étnica, puede ser la fuente de luchas y cambios considerables para el desarrollo, no sólo del nacionalismo, sino también del internacionalismo indio"* [168].

Para Bengoa, quien también coincide con el punto anterior, el elemento desencadenador de esta conciencia étnica en los mapuche es la **usurpación de la tierra** por parte de los "chilenos". Esta situación estaría al origen de una toma de conciencia indígena y de ahí su relevancia y poder. En su propias palabras explica que:

> *"La usurpación de las tierras es uno de los elementos centrales en la formación de la conciencia étnica del siglo veinte. Independientemente de que las tierras usurpadas sean muchas o pocas (en cantidades), en la conciencia mapuche la usurpación ha actuado como elemento catalizador y centralizador de su cultura. La conciencia étnica postreduccional se forma a partir del robo de las tierras"* [169].

En ese contexto, podríamos comprender y analizar algunas líneas de acción gubernamentales orientadas a la recuperación de tierras indígenas, las que se han ido desarrollando en el último tiempo y que han logrado diversos resultados[170].

Así, con el pasar de este siglo, se refuerza el desarrollo de las organizaciones indias, frente a las cuales la política indigenista aparece

---

[168] Ibid, p. 185.
[169] Bengoa, op. cit, p. 377.
[170] Por ejemplo, el programa de subsidios estatales chilenos para la adquisición de tierras por parte de indígenas de la CONADI. (Corporación de Desarrollo Indígena) .

cada vez más como un instrumento obsoleto y anacrónico, al servicio del colonialismo interno de los países latinoamericanos. Surge de esta crisis, y de la desarticulación de las políticas indigenistas, nuevas maneras de enfrentar la relación interétnica entre las cuales evoluciona con fuerza una nueva concepción de desarrollo indígena, que concuerda con una perspectiva del Desarrollo más sensible y consciente de la pluralidad cultural llamada el *indianismo o indianidad*.

El indianismo

El indianismo nace como corriente de pensamiento en la década de los ochenta a partir de las discusiones y reflexiones de los movimientos indios regionales. Según la bibliografía consultada, el indianismo toma cuerpo a partir del I Congreso de Movimiento Indios de América del Sur, en 1980, donde se propone que:

> *"… reafirmamos el Indianismo como la categoría central de nuestra ideología, porque su filosofía vitalista propugna la autodeterminación, al autonomía y la autogestión socioeconómico-política de nuestros pueblos y porque es la única alternativa de vida para el mundo actual en total estado de crisis moral, económica, social y política…"*[171].

Esta ideología se fundamenta en presentar un nuevo pensamiento al occidente, no en una confrontación antagónica, única solución prevista hasta ese momento[172]. Esta visión cósmica de la vida y del mundo, desde el punto de vista del aborigen, significa equilibrio y armonía entre los distintos elementos de la naturaleza, del cual él mismo es una parte. Así, esta corriente se basa en la idea del mundo según la cual el cosmos y la tierra son colectivistas, la naturaleza y el universo se rigen por leyes y principios comunitarios, todo lo que garantiza su armonía. Sus raíces son de corte histórico (presencia de claros elementos de la cosmovisión original indígena), los que se recuperan, se refuerzan y se articulan en una propuesta alternativa a la cosmovisión imperante.

Consecuentemente con esta concepción heurística-colectivista del entorno, tanto el presente y el pasado de las comunidades y de los actores sociales, son considerados partes de un todo inseparable.

---

[171] Conclusiones del I Congreso de Movimientos Indios de América del Sur, 1980.
[172] Carnero, Guillermo: "Teoría y práctica de la indianidad", Cuadernos Indios, N°1.

Sus premisas se encuentran ya presentes en las conclusiones y contenidos de varios congresos indios latinoamericanos, así como en el discurso de movimientos indígenas organizados (el MIP en Perú y el MITKA en Bolivia[173]) en torno a la idea de la liberación nacional. Las ideas del indianismo aparecen con más fuerza a partir de los años 80 como respuesta a dos situaciones. Por una parte, la creciente necesidad de las organizaciones indígenas de contar con una base ideológica sólida y válida a nivel continental y, por otro lado, el vasto y profundo movimiento de toma de conciencia al seno de los sectores indígenas de dos fenómenos importantes:

- La toma de conciencia de la creciente marginalización económica, cultural y social que experimentan al interior de las sociedades que componen y
- La toma de conciencia del eventual poder que estos sectores podrían constituir al organizarse de manera política.

Esta nueva actitud consiste fundamentalmente en cambiar la óptica con la que se ha enfocado el tema indígena y reafirmar de manera positiva dicha condición, en tan que signo de identidad y de lucha, no como muestra de opresión y sumisión.

En las palabras de Bonilla:

> *"… de la misma manera que el **indio** fue el resultado de la colonización, la indianidad, entendida como defensa y reivindicación de la cultura, fue la respuesta a las nuevas condiciones de opresión y probablemente la única estrategia de sobrevivencia"* [174].

La fuerza del discurso del indianismo se basa en que la diversidad frente a la concepción de mundo dominante, occidental, judeocristiana y capitalista, no debiera necesariamente significar una confrontación. Al contrario, este enfoque se basa sobre la idea de complementariedad, de diálogo y del mutuo respeto que puede establecerse entre las diferentes cosmovisiones a las cuales pertenecen los actores de las sociedades multiétnicas.

Lo que sí es evidente desde el punto de vista conceptual, es que existe una clara oposición entre el indianismo y el indigenismo, dado básicamente por sus orígenes epistemológicos. El indigenismo comporta una ideología cuyo origen es foráneo a los actores mismos, ella

---

[173] "Movimiento Indígena Peruano" y "Movimiento Indígena Tupak Amaru", respectivamente.
[174] Bonilla,1982, p. 60.

se gesta en el pensamiento de los no indígenas, marcado por tipos de relación de poder y dominación a y una visión paternalista y invalidante del actor indígena. En contraparte, el indianismo constituye una ideología de los indígenas **sobre ellos mismos**. La indianidad significa una ideología coherente, un conjunto de valores comunes, pero además y sobre todo, una *unidad histórica* forjada a través de 5 siglos de dominación[175].

Se argumenta también que el indianismo nace justamente del vacío, de la brecha existente entre los dos conjuntos de visiones de mundo involucradas en el campo de las relaciones inter-étnicas; una occidental-moderna y otra, de las corrientes indigenistas. Por una parte, se critica la perspectiva occidental que busca constantemente separar la realidad, disociar en partes el todo para su posterior análisis y control, perdiéndose así la armonía y la fuerza relacional natural existente entre los elementos, idea central que debiera ser rescatada por esta nueva manera de ver *lo indígena*.

No obstante el hecho de que los indianistas la presentan como una "opción" válida al enfoque del mundo moderno, y no como un opuesto, así concebida, esta nueva filosofía entrega elementos suficientes para establecer una pugna ideológica y científica entre ambas visiones[176]. En otras palabras, es inevitable finalmente verlas como opciones antagónicas del tema indígena, resultado de sus propias naturalezas y dinámicas propuestas.

Habiendo dicho esto, las corrientes indianistas se conciben para un sector de los movimientos indígenas del cual surgieron, como fuerzas motrices e inspiradoras de los futuros cambios políticos. Se consolidan lentamente como un conjunto de ideas unificadoras y aglutinadoras a nivel continental de todos los movimientos indígenas. Esta doble calidad político-articuladora de eventuales movimientos sociales indígenas regionales, hacen del indianismo una fuente interesante de inspiración en el concierto de las luchas políticas indígenas en América Latina.

Visto así, los sectores y movimientos indígenas detrás de la bandera indianista proyectan en él un futuro político y social más justo y equitable en el seno de las sociedades latinoamericanas.

---

175 Peemans, op. cit.

176 Así lo piensa también Marimán, quien ve el indianismo como una “estrategia de confrontación”.

De esta manera, las ideas del Indianismo entrañan importantes perspectivas futuras de potencial un cambio social, entre cuyos elementos sobresalen:

- En primer lugar, la valoración central que se le otorga a *la autodeterminación* como herramienta para alcanzar nuevas esferas de poder político a través de alianzas estratégicas. El riesgo implícito en esta posición es el eventual desperfilamiento del movimiento como claramente indio, dada a la presencia de otros actores sociales en su seno, por ejemplo el campesinado.

- El segundo elemento se basa en el cuestionamiento del *a priori* existente sobre la supuesta "antimodernidad" de los sectores indígenas. La frecuente crítica que se hace de los indígenas como "sector conservador" y opuesto a la modernización de la sociedad, responde a la lógica dualista de la sociedad, donde "lo blanco" es lo moderno y lo "no blanco" es retrógrado. Visto así, se considera lo indígena como un freno para el desarrollo, sin cuestionarse la validez del modelo impuesto ni la óptica con la que se está abordando el asunto. Efectivamente si, como se puede constatar, la modernización que se les presenta consiste en su desintegración social, cultural, sumada a la marginación económica y una creciente proletarización, entonces parece lógico el buscar otros caminos para el proyecto de su desarrollo.

- Por lo mismo, un desarrollo así planteado nace *desde su cultura*, mediante un proyecto original provisto de un modelo distinto y más apropiado a una realidad de la cual los actores son dueños. Las características de tal proyecto giran en torno a los valores ya mencionados; sumado a la conservación de los valores ancestrales, de la organización social comunitaria y de la multiculturalidad, con vistas a la elaboración de soluciones nuevas y apropiadas para las diferentes realidades.

Contextualización del indianismo

Para que el proyecto indianista se convierta en una real alternativa político-social y una herramienta de lucha concreta en el campo del poder, sus ideólogos postulan la necesidad de un plan de acción organizado, orientado a crear ciertas condiciones anteriores.

Por un lado, comenzar por reconstruir la organización indígena a todo nivel para restablecer y recuperar aquellos los espacios sociales y políticos que ostentaron en el pasado. De ahí, su evolución en esos

ámbitos dependerá de las nuevas articulaciones que se logren alcanzar con el resto de la sociedad.

Por otra parte, es importante lograr el reconocimiento y difusión de las lenguas autóctonas, ya que esto refuerza claramente la idea de pluralidad cultural. Esta pluralidad está a la base del indianismo y es vista como el motor de su posible progreso. En lo concreto, esto debe materializarse en la enseñanza institucionalizada de la lengua materna y de la cultura de origen a través de programas de educación bilingües y de amplia cobertura nacional. La pluralidad cultural propugnada debe estar enmarcada en una nueva visión de desarrollo originada al interior de cada una de las culturas existentes, sin que exista una jerarquía entre ellas. En una suerte de "diálogo cultural" articulado en torno a aquellos elementos y estrategias comunes a todos los sectores sociales, con la distancia y el espacio de maniobra que corresponde a cada cultura.

Otra condición para el surgimiento de la indianidad es la articulación coherente de un discurso crítico a los modelos de desarrollo importados y extranjeros, sean éstos los que sean, sobre todo en lo que tiene relación a su propósito de desintegración indígena.

En palabras de sus propios propulsores, el indianismo propone un contenido programático que consiste en :

> *"… el tipo de desarrollo de las diferentes nacionalidades indias tendrá que basarse en la autogestión económica y cultural y sobre el desarrollo comunitario, en el marco de la autodeterminación política. La reivindicación del comunitarismo es constante. Las empresas tienen que ser colectivas y las cooperativas, populares"* [177].

De manera más general, se visualiza un desarrollo regional que integre las profundamente sentidas y postergadas demandas del mundo indígena. Lo anterior nos lleva inexorablemente a concebir el desarrollo indígena desde otra perspectiva y a otra escala social.

Las ideas del indianismo han desembocado concretamente en algunas recientes propuestas adaptadas a la realidad específica de al-

[177] Unidad Indígena en Barre, op. cit, p. 192.

gunos países o etnias, cuyo ejemplo más conocido es la idea de desarrollo regional.

Propuesta de un desarrollo regional

A partir del pensamiento de la indianidad, se ha podido desarrollar una propuesta de desarrollo acorde que llamaremos “desarrollo regional”, que se basa en al idea de propugnar un desarrollo *diferenciado, plurinacional y multiregional*. Este debe contar con la adhesión y la participación de los pueblos indígenas, tanto debido a su importancia en la región , tanto demográfica como socialmente, y además porque sólo así se puede asegurar un desarrollo acorde con su propia concepción de mundo, con sus aptitudes y aspiraciones.

En vista de las demandas y reivindicaciones aborígenes ya mencionadas, éste parece ser el tipo de desarrollo esperado: un proyecto de desarrollo cuyo origen sea endógeno. Lo anterior es crucial, sobre todo porque se reduciría de manera importante la relación de dependencia con respecto a los zonas industrializadas y a los centros urbanos, relación que ha probado ser nefasta hasta el presente. Recordemos que la gran mayoría de los indígenas residentes en esas zonas han sido en un primer tiempo parte del proletariado urbano, contando con una inserción laboral y económica muy precaria y pasando a engrosar los cordones de pobreza extrema alrededor de las grandes ciudades latinoamericanas. En otras palabras, la evidencia muestra que la urbanización no ha traído ni la modernidad, ni mucho menos la integración a estos sectores.

Entre los aspectos socioeconómicos más concretos estaría el desarrollo de una economía regional y rural, con una diversificación productiva orientada a la disminución de la dependencia de las exportaciones. Este aspecto, implicaría por un lado, una revisión y reflexión seria sobre los patrones de consumo globales y las desigualdades económicas que ellos generan. Y por otra parte, lo que es más complejo aún, requeriría un cuestionamiento profundo de las relaciones económicas y las funciones ejercidas por los polos de desarrollo, los cuales deberían reorientarse en una nueva perspectiva de servir a todos los sectores de la población y no sólo a las elites.

Por último, una crítica y reflexión de la noción y el ideal de "bienestar social", que guía aún muchas políticas públicas y que responde a una escala de valores hegemonizante y global, deberá ser redefinida con arreglo a los criterios de cada pueblo. En otras palabras, la autogestión de recursos parte de una definición propia de los actores so-

ciales sobre su realidad y sus necesidades y no de una reflexión foránea.

En cuanto a los aspectos políticos, se requiere formular la demanda básica en torno al derecho incuestionable a la **autodeterminación**, condición vista como imprescindible para una descolonización real. Por último, en relación a los aspectos culturales, considerados como herramientas de resistencia y de aglutinamiento comunitario, el proyecto debiera contemplar el rechazo de los procesos de aculturación y la desculturización, reforzar la autonomía y el pluralismo cultural, considerado como estímulo para la interculturación equilibrada y fecunda, fuente de riqueza cultural, además de un sistema de educación bilingüe y bicultural.
La autonomía cultural surge como factor articulador de varios aspectos de la autodeterminación. Como lo expresa Valdés:

> *"… las consecuencias políticas, sociales y económicas de la autonomía cultural son muchas, entre ellas, las más sobresalientes dicen relación con la posibilidad de recuperar territorios usurpados…() y de pensar el mundo y su entorno de acuerdo a premisas culturales propias y distintas de las modernas y postmodernas, sin su interferencia ni ingerencia externamente mediada"* [178].

Resumiendo, según esta propuesta nacida del indianismo, son las comunidades indígenas las que propugnan un modelo de desarrollo regional al centro de una sociedad pluricultural y plurinacional, basado en su propia historia y valores. Las comunidades mismas deberán determinar los mecanismos y las modalidades de su autonomía, conforme al grado de independencia que deseen conseguir. Se propone así, un desarrollo que armonice con la naturaleza (lo que cumple con el requisito de sustentabilidad), la que se constituye en una alternativa civilizadora viable capaz de reducir la dependencia existente de los países indo y latinoamericanos. Esto último, puesto que se basa en las posibilidades endógenas del desarrollo a nivel de local y no en una visión global, como lo propugna el desarrollo moderno.

Otras vertientes indianistas: Teoría del Control Cultural y su modelo, el Etnodesarrollo

En esta misma línea, reforzando las ideas de autogestión y autodeterminación por parte de los pueblos indígenas, otra de las propues-

[178] Valdés, 1995.

tas que ha logrado relativa fuerza en las últimas décadas ha sido el modelo de Etnodesarrollo, el que se basa en la Teoría del Control Cultural desarrollada por Guillermo Bonfil. Bonfil sentó las bases para una discusión centrada en relaciones entre las culturas minoritarias y el Estado-nación en torno a la dimensión cultural de ellas, la que se orienta de manera general al :

> *"… establecimiento y la aplicación de políticas tendientes a garantizar a los grupos étnicos el libre ejercicio de su propia cultura"* [179]*.*

El autor desarrolla su teoría alrededor de la capacidad de un grupo de poseer y controlar (social y culturalmente) sus propósitos, (vistos como metas sociales) y los medios para lograrlos. Este modelo analítico apunta a la dimensión pragmática de la diversidad dentro de un contexto social complejo.

De acuerdo al autor, el control social corresponde a:

> *"… la capacidad social de decisión sobre los recursos culturales, es decir, sobre todos aquellos componentes de una cultura que deben ponerse en juego para identificar las necesidades, los problemas y las aspiraciones de la propia sociedad e intentar satisfacerlos, resolverlos y cumplirlos"* [180]*.*

Consecuentemente, el grado de control que una sociedad específica posee sobre su cultura está condicionada tanto por la forma, como por el grado y la oportunidad de ese grupo social para ejercer su capacidad de decidir, con autonomía relativa, tanto los propósitos sociales que desea alcanzar, como, y sobre todo, la capacidad del grupo para satisfacer dichos propósitos de acuerdo a los recursos culturales de que dispone.

De acuerdo a esto, se pueden identificar cuatro posibles situaciones en relación a la ubicación de la capacidad de decisión (al interior o al exterior del grupo mismo) y de si los recursos culturales que se ponen en juego para definir estos propósitos y satisfacerlos son propios o ajenos a esa cultura.

Por recursos, se entiende los elementos de la cultura necesarios para formular y realizar un propósito social, de manera general éstos pueden ser de 4 tipos:

---

[179] Ibid, p. 24.
[180] Bonfil, op. cit, p. 134.

- Materiales: naturales y transformados.
- Organizacionales: participación.
- Intelectuales: conocimientos y experiencias
- Simbólicos y emotivos: apunta a subjetividad como recurso indispensable.

Por decisión, se entiende la autonomía de un grupo social para optar entre diversas alternativas, relativizando la idea de libertad (que no puede ser comprendida en términos absolutos).

Entonces, de las posibles combinaciones que se producen entre la posesión de los recursos y la esfera de poder de decisión sobre ellos se puede presentar el siguiente esquema:

Cuadro N°3
Esquema analítico de los tipos de culturas en la teoría de Control Cultural

	DECISIONES	
RECURSOS	Propias	Ajenas
Propios	Cultura Autónoma	Cultura Enajenada
Ajenos	Cultura Apropiada	Cultura Impuesta
	Cultura "Propia"	Cultura "Ajena"

Fuente: Bonfil, G., 1982 y elaboraciones propias.

Estos cuatro (4) tipos de culturas se caracterizan principalmente por:

⇨ **Cultura Autónoma:** Corresponde al sector de la totalidad cultural compuesto por los recursos culturales propios de que dispone el grupo, sobre los cuales además, mantiene la capacidad de control y decisión. Estaríamos frente a un grupo que decide tanto los propósitos sociales como las estrategias y los mecanismos para conseguirlos.

⇨ **Cultura Apropiada:** Corresponde al sector de la totalidad cultural compuesto por aquellos recursos ajenos de los que el grupo ha logrado apropiarse y que han quedado bajo su control y capacidad de decisión. Es el caso, por ejemplo, de aquellas situaciones de colonialismo (interno o de otro tipo), en donde los invasores de apropian de recursos ajenos y los hacen propios con miras a mantener su propia cultura.

Así, (cultura autónoma)+(cultura apropiada)=cultura propia

- ⇨ **Cultura Enajenada:** Corresponde al sector cultural compuesto por aquellos recursos propios, que no se encuentran bajo control social del grupo y sobre los que éste no tiene capacidad de decisión. Sería la situación de los "colonizados".

- ⇨ **Cultura Impuesta:** Corresponde al sector de la totalidad cultural compuesto por un grupo con recursos ajenos, de los cuales no poseen control social.

Y, (cultura enajenada)+(cultura impuesta)=cultura ajena

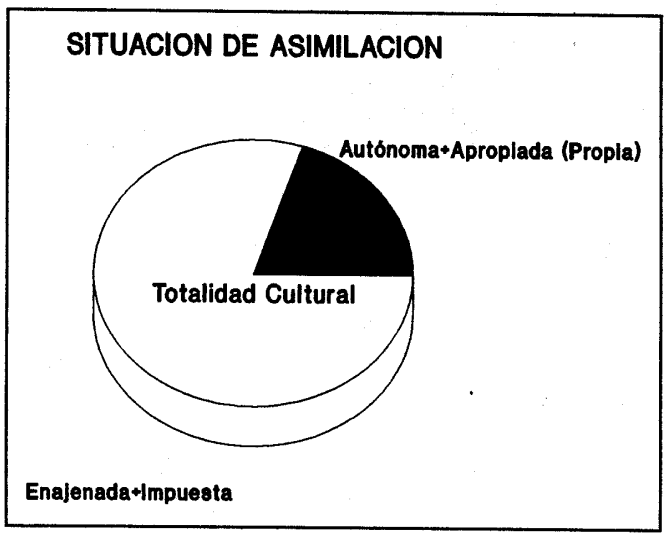
La *cultura propia* corresponde al área que ocupan la cultura autónoma y la cultura apropiada, ya que las decisiones y el control social sigue en manos del grupo, sean los recursos propios o ajenos. La *cultura ajena* es el espacio que ocupa la cultura enajenada y la impuesta, donde las decisiones sobre los recursos, propios o ajenos vienen del exterior del grupo. El espacio de *cultura propia* es el más relevante porque es allí donde se concentran y focalizan los esfuerzos de las políticas del etnodesarrollo, la idea central es consolidar y ampliar dicho sector con miras a generar un nuevo orden en las relaciones de fuerza interétnicas para facilitar un desarrollo con identidad.

A forma de diagnóstico, a partir de la relación de fuerzas dinámica que estas cuatro (4) tipos de cultura presenten, se puede verificar las posibles situaciones en que una cultura se encuentra en relación al contexto global. Así, de acuerdo a este marco teórico, en principio, se podría evaluar el grado de **autonomía, integración, asimilación y/o etnodesarrollo** en que se encuentra un grupo étnico en un momento dado. Estas situaciones, en su calidad de tipos puros de relaciones interétnicas sólo tiene utilidad en tal que tipología de relaciones entre la totalidad cultural y el grupo étnico y no en el propósito de encontrar esa "única" relación entre los actores[181] . No obstante lo anterior, este marco analítico permite tanto evaluar la situación (o distancia) de un pueblo en relación al etnodesarrollo y en su relación con la cultura del Estado-nación, así como también entender situaciones específicas, en el contexto de la factibilidad del diseño de acciones o proyectos de etnodesarrollo.

[181] En ese sentido, adherimos a la idea weberiana de tipos ideales.

Situación de asimilación

La situación de asimilación se da cuando los recursos culturales de la cultura enajenada y la cultura impuesta (ajena) son mayores que los de la cultura propia (autónoma + apropiada). En esta situación no se logra resolver la relación "desarrollo versus identidad", ya que la supremacía está en manos de la cultura ajena. De una manera gráfica se podría representar de la siguiente manera:

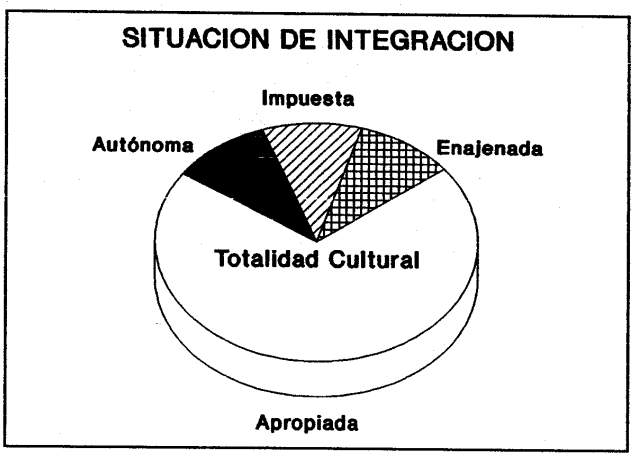


Fuente: Zúñiga, 1994 y elaboraciones propias.

Situación de integración

La situación de integración se vive cuando los recursos culturales de la cultura apropiada son mayores que aquellos de las culturas impuesta, enajenadas e incluso, la cultura autónoma. Es una suerte de negociación general donde los elementos propios y los ajenos quedan marginados.

Se podría visualizar así:

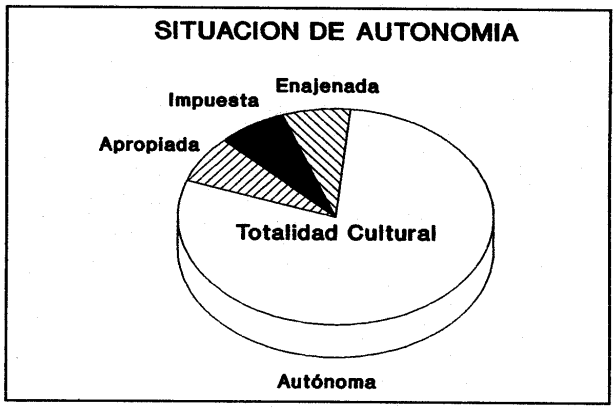


Fuente: Zúñiga, 1994 y elaboraciones propias.

Situación de autonomía

La situación de autonomía es cuando preponderan los elementos culturales de la cultura autónoma por sobre los elementos de los demás sectores culturales. Esto correspondería a una minoría con fuertes barreras culturales y una cierta autonomía económico-política.

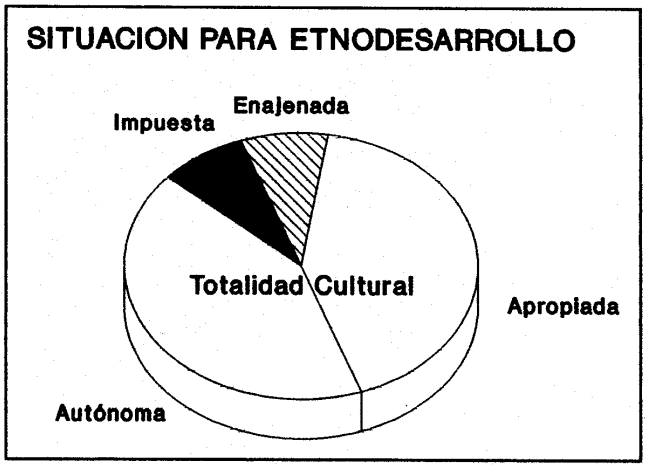
Gráficamente, se entendería así:



Fuente: Zúñiga, 1994 y elaboraciones propias.

Situación de etnodesarrollo

Por último, la situación de etnodesarrollo se expresaría por una supremacía de los elementos inscritos en el ámbito de la cultura propia por sobre la impuesta y la enajenada (ajena). Estaríamos frente a una minoría que fortalece sus fronteras a través de la ampliación de la cultura apropiada, controlando la influencia de la égida cultural ajena. No solamente gestiona recursos propios, si no que se apodera de recursos ajenos sobre los cuales también aplica decisiones propias.



Fuente: Zúñiga, 1994 y elaboraciones propias.

Operacionalmente, el concepto de etnodesarrollo es:

> *"… el proceso de realización de un propósito social definido y formulado por un pueblo indígena, o una parte de él, conforme a sus propios valores y aspiraciones, dónde el propósito social y los recursos puestos en función de la consecución de dicha meta guardan coherencia con la totalidad cultural y forman o tienden a formar parte de la cultura propia"* [182].

El punto clave es la definición y formulación de esos propósitos, en lo cual juega un rol trascendental el grado de control que tiene el grupo social sobre las decisiones que le permiten identificar y formular dichos propósitos o metas. Así, éstos deben ser el resultado de la autodeterminación y no de presiones externas. El análisis propuesto gravita sobre la evaluación del grado de control cultural que tienen

[182] Bonfil, op. cit, p. 134.

los grupos étnicos sobre el conjunto de elementos, componentes y recursos involucrados en el proceso de realización de un propósito social.

Así visualizado, el propósito final del etnodesarrollo es la consecución de metas sociales formuladas de manera autodeterminada, y en última instancia, a la recreación, la consolidación y la ampliación del campo de la cultura propia.

Es por lo mismo que resulta tan foráneo la definición de un objetivo social desde el exterior de la comunidad, lo que se constituye en un proyecto de desarrollo funcional a las necesidades de la sociedad y la cultura global y no de la minoría étnica necesariamente. De otra manera,

> *"… si los propósitos sociales son definidos desde el interior del grupo, los mecanismos y elementos que se pongan en movimiento para lograrlos serán más o menos eficaces en relación a esos objetivos y no a su capacidad de generar riqueza, crecimiento o acumulación de capital para algún otro sector social"* [183].

Por último, cabe recalcar la importancia central del proceso de definición de propósitos sociales al interior del grupo. Se reconocen tres etapas básicas, a saber:

- la formulación del propósito,
- la identificación de los recursos necesarios para su realización
- y el proceso de activación (de materialización) de dichos recursos en función de la realización del objetivo.

Cada una de estas etapas puede ser objeto de una evaluación del estado del control cultural para asegurar así su legitimidad y transparencia.

La práctica del etnodesarrollo se convierte así, en la oportunidad que tiene la comunidad de reconocerse como autor y protagonista de su futuro, estableciendo qué desean ser y cómo desea lograrlo. En eso consiste el desafío impuesto por la relación entre desarrollo e identidad en un contexto de modernización compulsiva pero también de revalorización de lo heterogéneo.

[183] Zúñiga, op. cit. (énfasis agregado).

Concluyendo, del esquema desarrollado en relación al etnodesarrollo y sus componentes principales se rescatan las dimensiones de la toma de decisión en torno a las metas socialmente definidas y su consecución por los medios existentes[184].

El Etnodesarrollo como corriente de pensamiento

El etnodesarrollo posee una estructuración, aún precaria para muchos, originada de las reflexiones del Congreso "Etnodesarrollo y Etnocidio en América Latina"[185], llevado a cabo en San José de Costa Rica en 1981.

El etnodesarrollo nace ante la denuncia por parte de militantes del indianismo sobre las grandes limitaciones que presenta el tipo de Desarrollo regional antes mencionado. En efecto, se cree una falacia hablar de reconocimiento de una diferenciación cultural si va aparejado de la inexistencia de posibilidades reales del ejercicio de dicha cultura. Dicho ejercicio implica que el proceso de definición de los propósitos sociales y de los recursos para alcanzarlos, forman parte y resultan coherentes con la totalidad cultural, y están bajo el control del grupo en cuestión. Si estas condiciones se encuentran relativizadas (como es el caso frecuente), entonces, no existe real autonomía.

Ante la evidencia avasalladora de la carencia de espacios sociales y culturales para el real desarrollo de las comunidades indígenas, estos teóricos articulan su reflexión en torno a cómo ven y cuál es la importancia que le atribuyen las comunidades indígenas al desarrollo[186].

Y la eventual respuesta nos la entrega la escuela etnodesarrollista, en su papel de corriente de pensamiento originada entre los teóricos de la indianidad, pero como reflejo más concreto y pragmático de los postulados indianistas originales que la sustentan.

Como ya vimos anteriormente, el etnodesarrollo se articula en torno de la idea de la apropiación real elementos de su propia cultura (autónoma), pero además, y mucho más importante, a la ampliación del territorio cultural, por medio de la apropiación de elementos ajenos que pasan a ser entendidos e integrados como propios. Así, el etnodesarrollo tiene como premisa:

---

[184] Para una aplicación de este modelo al ámbito socio-demográfico mapuche en Chile, ver Peyser, 1996.

[185] Los documentos de dicho Congreso fueron publicados en Bonfil et al, 1982.

[186] Zúñiga, 1995, Bonfil, 1982, Muñoz, 1996 y Valencia, 1995 entre otros.

> *"… la ampliación y consolidación de los ámbitos de la cultura propia, mediante el fortalecimiento de la capacidad autónoma de decisión de una sociedad culturalmente diferenciada para guiar su propio desarrollo y el ejercicio de la autodeterminación (…) Esto significa que el grupo étnico es una unidad político-administrativa con autoridad sobre su propio territorio y capacidad de decisión en los ámbitos que constituyen su proyecto de desarrollo dentro de un proceso de creciente autonomía y autogestión…"* [187].

Así este enfoque apunta, como ya hemos visto, al ejercicio de la capacidad social de un pueblo para construir su futuro, aprovechando para ello las enseñanzas de su experiencia histórica y los recursos reales y potenciales de su cultura, de acuerdo con un proyecto que se defina según sus propios valores y aspiraciones.

De las discusiones y conclusiones de este Congreso nacieron las bases de una definición más completa de etnodesarrollo, que sería propuesto de manera prioritaria 10 años más tarde por el Instituto Indigenista Interamericano (III) en su política para el quinquenio 1991-1995. Esta nueva definición habla de un etnodesarrollo entendido como:

> *"… la capacidad para ampliar y consolidar las creaciones culturales generadas por la experiencia histórica, y sumar a ellas las creaciones culturales ajenas, apropiadas por un acto de autodeterminación"* [188].

Reivindicaciones etnodesarrollistas

Según Muñoz[189], existen principalmente cuatro (4) corrientes en los discursos teóricos del etnodesarrollo sobre la problemática étnica, a saber:

- <u>El fortalecimiento de la cultura propia</u>: a partir de la cual se abren dos (2) líneas de acción tendientes a:
  - ⇨ recuperar y fortalecer la identidad étnica por medio de la capacidad de decisión, a través de la recuperación de recursos enajenados y
  - ⇨ ampliar el acceso a los "recursos ajenos", lo que requiere incorporar nuevas tecnologías, habilidades y conocimientos,

[187] Ibid, p. 24.
[188] Instituto Indigenista Interamericano, 1990, p. 82.
[189] Muñoz, 1996.

que permitan así a su vez, fortalecer el sector de la cultura apropiada.

- El tema de la identidad étnica, comprendida como autoreconocerse y ser reconocidos por otros como tales. Esta definición de la identidad étnica por adscripción y autoadscripción, es a la vez subjetiva, operativa y social.

- La autonomía en relación con la tierra y el territorio, relacionado estrechamente con la reivindicación de la diferenciación como grupos sociales, políticos y culturales al seno de la sociedad. La recuperación del territorio aparece sistemáticamente como una reivindicación política del etnodesarrollo, siendo considerado como un requisito para el fortalecimiento de la cultura propia.

- La autogestión, fuertemente relacionada al tema de la autonomía. Surge aquí la importancia de formas propias de organización social dentro de la comunidad étnica; formas que estén bajo el control del grupo en cuestión.

Críticas al Etnodesarrollo

Las críticas a esta propuesta de desarrollo para los pueblos indígenas se orientan en torno a tres ideas centrales:

- Su pseudo ”independencia” del contexto político-social de las relaciones interétnicas. El hecho de que se basa sobre ciertas relaciones políticas como requisito para el control y la autogestión de la cultura propia. En otras palabras, el etnodesarrollo no puede comprenderse como un proceso autocontenido dentro de los límites del grupo étnico, muy por el contrario, su real logro supone la creación de relaciones políticas específicas con el resto de la sociedad (ya sea el Estado y/o la sociedad civil)[190]. Consecuentemente, el proyecto etnodesarrollista no puede escindirse del proyecto de desarrollo nacional ya que ambos están “estructuralmente” relacionados.

- Otra crítica existente es acerca de la visión confrontacional y “revolucionaria” de su primera elaboración que veía su factibilidad solamente como resultado de profundos cambios en las estructuras de poder. Se hace necesario una reformulación que articule un discurso más democrático y consensual, acorde con los escenarios políticos latinoamericanos de creciente democratización y

[190] Valencia, 1995.

sensibilidad al tema indígena, lo que ha creado nuevos espacios que deben ser aprovechados con este fin.

- Y finalmente, otra crítica versa sobre el énfasis en las condiciones de una lucha política descuida el tema de cómo llevar el etnodesarrollo a la práctica concreta. En otras palabras, su carácter que originalmente estaba centrado en el discurso, dejó de lado la praxis, y muchos creen que los hechos concretos sobrepasaron al discurso[191]. El etnodesarrollo se contentó con desarrolarse a nivel ideológicos olvidando las necesidades agobiantes de los pueblos indígenas que lo evocaban.

Todo lo anterior ha llevado a los teóricos etnodesarrollistas a promover una reformulación de esta corriente orientada a cambios a nivel del discurso y a la búsqueda de mejores estrategias para desarrollar los aspectos concretos y a "recuperar el tiempo perdido".

Concluyendo este punto, no se puede dejar de reconocer los logros del etnodesarrollo en los últimos 60 años. Así, como resultado del emergente discurso reelaborado recientemente por los mismos indígenas, el etnodesarrollo ha servido como el marco conceptual de referencia en muchos países de la región para estrategias, políticas, programas y proyectos, entregando las bases para la autogestión y consolidándose como un discurso aglutinador de las fuerzas indígenas y sus aliados sociales[192].

No obstante, en las nuevas condiciones, es posible que los pueblos indígenas, ahora reconocidos como actores sociales legítimos, puedan progresar *vis a vis* del Estado frente a la persistente indiferencia en algunos sectores públicos y al persistente desequilibrio en las relaciones interétnicas. Entre las nuevas emergencias, la mayoría de los teóricos coincide en la necesidad de una mayor participación de los propios pueblos indígenas en el proyecto nacional en su condición de actores sociales legítimos, lo que pasa por un reforzar el nivel organizacional y poner acento en algunos procesos identitarios, como la recuperación de la lengua y el fortalecimiento de la territorialidad (de carácter más simbólico, en caso de los indígena urbanos)[193].

---

[191] Muñoz, op. cit.
[192] Durston, 1979.
[193] Salas, Stavenhagen y Muñoz, entre otros.

Las corrientes de pensamiento de lo indígena en Chile durante el siglo XX

En el contexto sociopolítico de un país como Chile, que recuperó su democracia recientemente[194], y que ha sido objeto de las dinámicas globales del desarrollo bajo las premisas del Neoliberalismo, surgen preguntas sobre las estrategias de desarrollo asumidas por el Estado y la sociedad global frente a una realidad culturalmente diferenciada[195].

El sustento filosófico del contexto sociopolítico actual en Chile es de la supremacía de lo general por sobre lo particular, de lo nacional por sobre lo regional, o de la pugna entre la hegemonía por sobre la supervivencia de la especificidad. Así, no obstante el reconocimiento formal (en el caso de Chile a través, de una Ley Indígena[196]) de la existencia de la diferencia cultural y de sus problemáticas específicas, las estrategias se seleccionan y se legitiman en el contexto y la lógica del desarrollo nacional. Consecuentemente con lo anterior, no se logra trascender el discurso y la reflexión filosófica parar llegar a definir realmente los mecanismos políticos y sociales concretos que permitan no sólo emerger, sino que dar vida y poner en práctica esa diferencia.

Zúñiga lo expresa muy bien cuando dice:

> *"En ese sentido, es necesario establecer que las diferencias y la especificidad cultural no sólo se poseen como atributo, sino que además se ejercen"* [197].

Consecuente con este enfoque, el Estado chileno le ha atribuido a los pueblos aborígenes, por medio de sus políticas indigenistas, los mismos objetivos que se definen para el resto de la sociedad. Además, ha antepuesto el valor superior de los así llamados "intereses nacionales", o "el bien común", a los intereses y propósitos particulares de estas minorías.

Así, el Estado chileno se invirtió, en un primer momento, completamente en una estrategia de “asimilación” total y rápida de los mapuche, siendo visto como la única solución para esta raza. Se trataba, en palabras de Bengoa:

---

194 El período postdictadura comienza en 1990.
195 Aunque esta pluriculturalidad aún no sea oficialmente reconocida.
196 Sobre la cual se tratará a continuación.
197 Zúñiga,1994, p. 14.

> *"De acelerar un proceso de transculturización que se percibía como evidente e inexorable"* [198].

En el mejor de los casos, este reconocimiento formal, tal y como ha sido definido en la promulgación de la mencionada Ley Indígena, sólo atribuye a la diversidad y especificidad cultural la posibilidad de determinar procedimientos o mecanismos diferentes, que sean teóricamente definidos en relación a las costumbres y los valores de las etnias indígenas. Lo anterior, y aquí se encuentra en nuestra opinión el problema, en función del logro y del propósito social definido por el Estado, o sea desde afuera de la comunidad.
En otras palabras, el proyecto de desarrollo occidental-capitalista. Entonces, como dice muy bien Bello:

> *"La postura del Estado (chileno) ha sido asumida bajo el enfoque de la diversidad en las políticas públicas, el que en realidad es un modelo formalista que no logra asumir lo plurtiétnico y multicultural, por ello aparece forzadamente adosado al discurso y a cierto nivel de estrategias y políticas públicas"* [199].

En ese punto hay un claro reenvío a los valores de la globalidad, de la homogeneidad social y cultural y a la idea de indiferenciación. Así definido, el conflicto se resuelve promoviendo el desarrollo como un propósito a alcanzar, (como un estadio al que se debe llegar) y la cultura e identidad como atributos que se deben mantener, siempre y cuando no pongan en riesgo el proyecto global. En otras palabras, una especie de reconocimiento "simbólico" de la existencia de esta diversidad sin que deje de ser eso, discurso y símbolo de la Nación que se debiera ser.

En breve, las formas en que este principio de reconocimiento étnico selectivo se ha manifestado *vis a vis* los pueblos indígenas en Chile ha tomado dos (2) vertientes:

- En la explotación y aprovechamiento de los recursos indígenas por parte del Estado en clara complicidad con el sector privado y de todo el sistema de economía de mercado. La aprobación y puesta en marcha de innumerables proyectos de infraestructura física, energética y explotación de recursos naturales, todos los cuales destruyen los recursos y hábitats indígenas, demuestran este punto irrefutablemente. El perjuicio físico, social y cultural

[198] Bengoa, op. cit, p. 383.
[199] Bello, 1998.

provocado a las comunidades indígenas involucradas es visto como un costo "marginal" en comparación al beneficio común de la sociedad global. O, como otros autores lo han explicado, en estos casos la población indígena afectada pasa a ser “parte del ambiente” y se produce una curiosa inversión simbólica y semántica del discurso oficial: las poblaciones humanas afectadas en este tipo de megaproyecto (sobre todo en su dimensión socioeconómica), se convierten en parte del “ambiente natural”, y los costos que dicha explotación conlleva, como marginales. Así, las comunidades indígenas erradicadas o desplazadas por estas inversiones se convierten por medio de la transformación simbólica del medioambiente, en parte del problema ambiental que justamente se pretende solucionar y modernizar.

Según Morales, si llevamos este discurso más lejos, estamos frente a la naturalización de la sociedad civil, representada por uno de sus sectores, los pueblos indígenas. Efectivamente, para él, es la noción misma de sociedad la que queda reducida a su más puro estado ambiental, o sea, **naturalizada**. Y esto, frente a un Estado que materializado a través de sus proyectos de desarrollo, asume el lugar de la sociedad. El conflicto se presenta así entre el Estado y la naturaleza, esta última vista como indómita y salvaje; un sujeto que actúa y un ambiente que reacciona. La gente pasa a ser un elemento más del “ambiente” y la obra que se quiere llevar a cabo el “agente”, sólo así es posible legitimar una lógica de explotación que ha creado graves conflictos sociales y ambientales en los últimos años[200].

- Paradójicamente con esta visión naturalista del elemento humano, nace el **proteccionismo** que se les impone sobre el aprovechamiento de sus propios recursos naturales a través de normas de control y utilización estrictas, cada vez más limitantes. Este proteccionismo es el que ha motivado, por una parte y entre otras causas junto a la división de la tierra, un importante movimiento migratorio rural urbano en busca de mejores condiciones de vida. Por otra parte, es la causa subyacente a los graves y violentos enfrentamientos entre actores indígenas, sectores empresariales y últimamente agentes de Estado, en orden a acceder a los recursos naturales que les eran propios.

[200] Morales, 1988a. Cabe mencionar los graves conflictos que ha generado la construcción de las plantas hidroeléctricas de Pangue y Ralco en el río Bío-bío (IX región de Chile), además de proyectos forestales como “Trillium” de explotación del bosque nativo. Al respecto ver más en detalle IEI, 1998.

Desde un punto de vista político-organizacional, la evolución de las directrices que han articulado los movimientos indígenas durante el siglo XX en Chile podría ser también analizadas dentro del marco conceptual de la teoría del control cultural que hemos desarrollado anteriormente. Este marco de referencia nos facilita el análisis de estos movimientos, especialmente en su dimensión de reforzamiento organizacional y de la emergencia de acción política. Los autores que han estudiado el tema coinciden en definir cuatro (4) grandes tipos de estrategias asumidas por los movimientos indígenas (en su mayoría mapuche), las que se pueden resumir esquemáticamente en [201]:

- Movimientos impulsados por una estrategia de asimilación: Esta política parte del presupuesto que de que la cultura de la nación es dominante (chilena) en el Estado-nación es superior y que la cultura de las naciones dominadas es inferior. El resultado del razonamiento es la creencia de que la primera debe dominar y substituir a las otras. Corresponde a la situación desarrollada por Bonfil en su teoría del control cultural donde los elementos de la cultura ajena (enajenada e impuesta) son mayoritarios y la cultura propia (la autónoma y la apropiada) son las minoritarias.

- Movimientos orientados por una estrategia de integración: Se trata de la idea del *"melting pot"* americano, donde se funden las razas creando la nacionalidad chilena. Dicha estrategia surge como resultado de la fusión de dos razas, española e indígena. En las propias palabras de Marimán

  "El discurso mapuche integracionista ha buscado desde entonces, aliarse a los chilenos indigenistas. El propósito de esta alianza es lograr una relación que, si bien tiene por standard civilizatorio la chilenidad, no renuncia del todo a los propios valores culturales. La militancia en partidos políticos chilenos, en iglesias, u otro tipo de instituciones estato-nacional (Fuerzas Armadas, ...etc.) ha sido la forma clásica de favorecer una integración (allí, detrás el lenguaje de "camaradas", "compañeros", "hermanos", etc., la segregación y el perjuicio étnico se atenúa en las psiques mapuche)" [202].

  En este caso corresponde la preponderancia de elementos pertenecientes a la cultura apropiada por sobre aquellos que son parte de la cultura impuesta, enajenada o autónoma.

[201] Marimán, op. cit.
[202] Ibid, p. 1 (énfasis agregado).

- Movimientos orientados por una estrategia fundamentalista: El fundamentalismo ha sido otra de las estrategias con la cual el movimiento mapuche ha enfrentado las políticas nacionales. El discurso fundamentalista es un discurso de "repliegue" hacia lo propio. Este repliegue se hace fundado en un pasado mistificado y esplendoroso que sirve de base para resistir el progreso avasallador de la cultura hegemónica. Aquí encontramos claros rasgos de la situación de autonomía de Bonfil, donde lo que se busca es un refortalecimiento de los elementos de la cultura autónoma en desmedro de la cultura apropiada, impuesta y enajenada. El problema de esta estrategia es que se basa en una visión mística de la cultura indígena, dado que la cultura mapuche en que practican su repliegue es en sí ya el producto del proceso de incorporación (involuntaria o no) al Estado-nación y no una expresión cultural generada libremente por la propia sociedad mapuche. Por lo tanto, el referente ideal ya es espúreo, dado que la cultura mapuche "pura" no existe como tal.

- Movimientos articulados en torno a una estrategia de confrontación: Basada en el indianismo que supone una afinidad de pensamiento entre las diversas culturas indígenas, representa la búsqueda de una autonomía ideológica de los indígenas respecto a las ideologías occidentales, o sea, una identidad indígena propia. Según Marimán,

> *"… en el ideario indianista, la utopía social indígena "ya fue practicada y vivida en el pasado", por lo tanto, en el presente no existe la necesidad de construir esa utopía social, cuando por el contrario existe la necesidad de desarrollar los valores de la cosmovisión india"* [203].

Por consiguiente, el indianismo reduce los conflictos étnicos o nacionalistas específicos a una mistificación generalizadora, razón por la cual la tesis indianista no ha cobrado fuerza en el movimiento mapuche. Según Marimán, esto sería porque el centro de gravedad del conflicto en el caso mapuche es la identidad étnica, en oposición al chileno (chileno, colonizador) y no en oposición a las ideologías *"winkas"* (o huincas en castellano, lo que significa "chilenos" o "occidentales"). Esta estrategia busca crear las condiciones de la situación ideal de etnodesarrollo de Bonfil, donde la mayoría cultural se basa en las culturas autónomas y la apropiada (o sea, la propia) en desmedro de la cultura ajena (impuesta y enajenada).

[203] Ibid, p. 1.

En estudios antropológicos realizados en terreno, se han podido reconocer dos (2) grandes tendencias de los mapuche en el medio urbano frente a la sociedad "chilena". Según Curivil[204], una gran mayoría parece resignados a una relación de desigualdad y discriminación en el seno de la sociedad nacional. Sin embargo, y este es el elemento rescatable a nuestro parecer, existe también lo que él llama "un resto" mapuche que está dedicado a trabajar un proyecto de reconstrucción identitario en el medio urbano. En este grupo se perciben dos tendencias:

- Movimientos articulados al seno de un grupo fundamentalista, conservador y tradicional que busca la pureza y autenticidad de la cultura y cuyo referente simbólico es el territorio de las comunidades (IX y X región de Chile). Para ellos, las manifestaciones étnico-culturales que se puedan desarrollar en la ciudad no tienen valor más que en el ámbito simbólico. En otras palabras, no transan elementos de la identidad ni simbólicos ni concretos.

- Otro referente estaría compuesto por una corriente tolerante, renovadora e innovadora. Ellos buscan lo auténtico incorporando nuevos elementos para recrear la cultura mapuche en la ciudad. Estarían dispuestos a transar en las manifestaciones concretas de la identidad y abiertos a incorporarlas, rearticuladas al contexto físico-social que viven actualmente.

Es en torno a este último grupo que se centra nuestro foco de interés, principalmente por el potencial transformador que puede llegar a tener una visión tal de la identidad mapuche que permita dicha transacción, este nuevo equilibrio de manifestaciones identitarias sin la pérdida total de ella. Más específicamente, nos interesa profundizar sobre los elementos que forman parte de dicha "transacción" en desmedro de otros que quedan marginados. Resulta interesante preguntarse a propósito de las estrategias que asumen los actores, colectivos e individuales, en la apropiación de estos nuevos elementos culturales y de la construcción de este nuevo equilibrio. Estas son las preguntas que orientan el análisis de los datos cuantitativos y cualitativos que prosigue en el capítulo 4 de esta tesis.

Finalmente, nos dedicaremos a un último elemento de este panorama del pensamiento sobre la realidad indígena mapuche en Chile. Desde un punto de vista de los discursos (tanto indígenas como oficiales) y de los elementos sociopolíticos más importantes que han

[204] Curivil, 1997.

condicionado esta relación, deseamos tratar aquí brevemente el rol que han tenido las **organizaciones indígenas** urbanas como actores sociales en el ámbito político y eventualmente, en el proceso de recuperación identitaria y de reestructuración del mundo indígena urbano. Sin entrar en el tema organizacional desde su perspectiva sociológica o sicosocial, nos parece relevante rescatar algunos aspectos socio-históricos de la evolución orgánica de estos grupos indígenas mapuche en el último siglo. Esto último, ya que nos parece relevante poder comprender el rol que juegan hoy en día dentro de la conformación de esta nueva identidad, además de cuál ha sido su evolución social y política frente a una sociedad que también ha experimentado un período "convulsionado".

Si bien es cierto existen variados estudios sobre esta problemática, nos centraremos más en aquellos que contienen elementos históricos y políticos, con el tema de las reivindicaciones como tela de fondo del análisis.

Identidad y cambio identitario: El rol de las organizaciones

Desde un punto de vista histórico, las organizaciones mapuche han estado fuertemente ligadas a los partidos políticos y por ende, al sistema y aparato ideológico de dominación del Estado, o sea, la idea era "participar en el juego" con las reglas que impone la sociedad nacional.
Esta primera generación de organizaciones estuvo formada por:

- En 1910, la "Sociedad Caupolicán, defensora de la Araucanía" fuertemente ligada al Partido Conservador, lo que incluso permitió que su líder, Venancio Coñoepán, ostentará el cargo de diputado durante varios períodos (ideas indigenistas).

- En 1916, la "Federación Araucana" y luego de su refundación en 1938, bajo el nombre de "Corporación Araucana", ambas con vínculos importantes con el Partido Comunista (ideas fundamentalistas).

- La "Unión Araucana" en 1926 prácticamente creada por la orden de los capuchinos de la Iglesia católica (ideas asimilacionistas).

No obstante ser de origen urbano, el discurso de todas ellas estaba marcado por demandas centradas principalmente en el tema de <u>las tierras</u>. Se caracterizaron por una clara falta de autonomía política con respecto a los partidos que las apoyaban, situación que fue superada por la segunda generación de organizaciones.

Actualmente, la mayoría de las fuentes estudiadas coinciden en que el advenimiento de la democracia, luego de 17 años de dictadura militar, marca un hito importante en la historia del movimiento indígena. A partir de 1990 se ha producido un quiebre en el movimiento indígena organizado del que han surgido dos grandes tendencias. Por una parte se generó un sector "neo-indigenista" (en palabras de Marimán), con asociaciones como el "Admapu", que colaboró estrechamente con el 1° gobierno democrático post-dictatorial de Patricio Aylwin, en la reflexión y creación de una Ley Indígena. Y por otra parte, un sector más fundamentalista que liderado por el "Consejo de todas las tierras" creado también en 1990, se ha separado del discurso oficial y se presenta en clara confrontacional estado, sus políticas y con el resto del movimiento mapuche.

Por otra parte, es importante recalcar la emergencia de otras organizaciones ligadas a la búsqueda de nuevas expresiones identitarias como reacción al proceso homogeneizador social. Así, dado el dinamismo del fenómeno identitario, se debe "descubrir" al indígena, en otros espacios y contextos sociopolíticos diferentes a los clásicos, a saber, en el seno de los partidos políticos tradicionales. En otras palabras, no obstante siguen siendo indígenas, lo son en otros lugares, de otra manera y a través de otras organizaciones y manifestaciones. Además, surge claramente en estos nuevos contextos la necesidad de recomponer instituciones y de generar una orgánica interna nueva que permita esta reconstrucción identitaria.

Así, existe una primera constatación es que, como producto de las migraciones rural-urbanas que les son características, existe un importante número de indígenas que habitan en zonas urbanas actualmente, donde se recrean organizaciones y formas asociativas diversas que se orientan a reivindicar demandas específicas, como también nacen nuevas dimensiones del problema interétnico que originan orgánicas nuevas e innovadoras.

En el caso de los indígenas en Chile (mapuches, aymarás, quechuas y rapa-nui), los que migran primordialmente hacia la capital Santiago[205], se han observado la articulación de al menos tres (3) tipos de iniciativas urbanas[206]:

---

[205] El último Censo de Población Nacional (1992), censó a un total de 433.035 indígenas mayores de 14 años residiendo en Santiago, lo que corresponde al 43% de la población indígena nacional (INE,1992).

[206] Aravena, 1995.

1) Organizaciones territoriales: que tratan de desarrollar en el contexto de las poblaciones marginales (cordones de pobreza urbanos) y se orienta a la promoción de la autoayuda entre sus asociados y el rescate y difusión de su cultura de origen.

2) Organizaciones económico-culturales: reúnen a diversos individuos con independencia de su comunidad de origen, siendo el principal criterio de adscripción el ejercicio de una actividad laboral afín a la organización (asociaciones de panaderos, feriantes, vendedores ambulantes, etc.) o subagrupaciones étnicas dentro de sindicatos o asociaciones gremiales más amplias.

3) Organizaciones étnico reivindicativas:

- Organizaciones de estudiantes indígenas: caracterizadas principalmente por reivindicar su identidad en el medio universitario, a través de la conquista de espacios para la difusión de la cultura y reclamación de políticas diferenciadas de discriminación positiva.
- Organizaciones culturales: cuyo principal objetivo es el de reelaborar y difundir la cultura de la cual son portadores sus miembros en centros culturales, centros de difusión y de estudios.
- Organizaciones políticas: son organizaciones que, al contrario de las anteriores, se caracterizan por reivindicar la identidad cultural indígena en el marco de una acción y propuesta política frente al Estado y al resto de la sociedad nacional.

Según Aravena estas organizaciones indígenas urbanas tienen dos (2) objetivos: *"plantear primero, una estrategia colectiva de adaptación al medio urbano, proceso adaptativo que en términos individuales terminaría relegando la identidad de origen a un segundo lugar, dado que ella no tendría posibilidades de reelaborarse ni de ser proyectada"* [207]. En segundo lugar, se orienta al quehacer y discurso de estas asociaciones se reivindica el derecho a ejercer y transmitir la cultura de origen, pero en la ciudad. En este proceso se combinan elementos rescatados de la comunidad de origen con otros aspectos nuevos, producto de las vivencias y experiencias encontradas en la ciudad. Así, es la búsqueda por mantener y difundir una cultura "sincrética", que es el resultado de la mezcla de estos dos mundos, y que produce una reinvención de una nueva identidad.

De acuerdo con la autora, concordamos en que las fronteras de la identidad no están necesariamente marcadas por los límites de una Reducción o Reserva Indígena o de una comunidad dada, especial-

[207] Ibid, p. 176.

mente cuando se verifica estas relaciones que nacen de necesidades comunes originadas en otro contexto y lugar. Así, parece posible reelaborar una cultura indígena fuera de su ámbito físico natural de comunidad rural y apropiarse (o conquistar) nuevos espacios, en otras palabras, **"colonizar la ciudad".**

Corresponde ahora completar esta visión de la realidad organizacional político-social del movimiento mapuche urbano con un elemento que a través del discurso tanto los expertos en el tema como de las personas mapuche entrevistadas, aparece como trascendental en la recomposición de la orgánica mapuche: la promulgación de la Ley Indígena de 1993.

La ley indígena de 1993

La Ley Indígena surge como respuesta a las crecientes demandas del sector indígena en el período postdictatorial, y se crea a partir de la propuesta del estado que surge de la reflexión y del trabajo de numerosos estudiosos y sectores indígenas al seno de la CEPI (Comisión Especial de Pueblos Indígenas). Esta comisión tuvo como misión asesorar al Presidente en la estructuración de dicha Ley y establecer las bases institucionales para sustentar al organismo de gobierno que la acompaña; la CONADI (Corporación Nacional de Desarrollo Indígena).

Luego de varias instancias de negociaciones entre el mundo indígena y el gobierno, es promulgada en 1993 dicha Ley Indígena (N°19.253) que tiene como misión principal *"el deber de la sociedad en general y del Estado en particular, a través de sus instituciones de respetar, proteger y promover el desarrollo de los indígenas, sus culturas, familias y comunidades"* (Art.1)[208].

Ahora bien, a 9 años de su promulgación, se debe reconocer que existe un cierto desencanto respecto a las promesas que esta ley invocaba en numerosos sectores indígenas, además de los múltiples problemas de variada índole que ha experimentado la CONADI.

Por un lado, se reconoce que esta ley representa un intento concreto de dar una solución al problema indígena desde la estructura del estado, sin embargo, la ley indígena no logra captar la sensibilidad indígena, más bien representa eficientemente la visión del estado respecto a la problemática indígena. Autores como Valdés hablan de la clara tendencia ruralista de la ley, lo que la dejará obsoleta en el

[208] Para ver el texto en su totalidad ir a (http:// www. conadi.cl) bajo la rúbrica "leyes".

mediano plazo dado el fuerte proceso de urbanización que vive Chile (y los indígenas)[209].

Para algunos, dicha ley en lo concreto ya ha generado un cambio, ella ha fortalecido...

> *"… los sentimientos étnicos, estimulado la conciencia de los derechos ancestrales, fortalecido el orgullo de pertenecer a una etnia, permitido revivir costumbres olvidadas, y frenado procesos de aculturación, entre otros"* [210].

Para otros, los logros son escasos y deben ser contextualizados. Entre las mayores falencias de esta ley estarían:

- "Inexistencia de del reconocimiento de la necesidad de garantizar constitucionalmente la existencia de los pueblos y culturas indígenas y su continuidad.
- Inexistencia del reconocimiento de territorios indígenas.
- Ausencia de la relación tierra-territorio, ni en términos históricos, ni en términos de reproducción socio cultural.
- Finalmente, que la ley no establece formas de participación política ni administrativa étnica en la nación, ni en áreas territoriales administrativas específicas"[211].

En resumen, si bien es considerada como un gran primer paso hacia un reconocimiento del problema indígena al interior de la sociedad chilena, la Ley Indígena tal y como fue promulgada en 1993 ya ha mostrado vacíos que han llevado a un sector importante de la intelectualidad mapuche a considerarla un instrumento más de la opresión winka y una herramienta más de las políticas indigenistas que han dominado el pensamiento político en la región en las últimas décadas. Basta para lo anterior revisar la prensa chilena de los últimos 18 meses y comprobar la efervescencia social que existe dentro de los sectores mapuche frente a problemas medioambientales como el de las centrales hidroeléctricas en el rió "Bío-bío", y a la represión de la cual han sido víctimas aquellos sectores que se han manifestado abiertamente.

No obstante, estamos frente a un marco legal que provee por primera vez una base institucional para discutir el tema indígena y buscar soluciones conjuntas, pero no se debe olvidar que, aunque se consi-

---

209 Valdés, 2000.
210 Foester, (inéd), p. 13.
211 Vidal citado en ibid.

deraron las instancias indígenas en su concepción, el resultado final proviene del estado y como tal representa una visión de sociedad que está muy lejos de ser pluricultural y equitativa frente a las poblaciones indígenas. En ese sentido, queda mucho camino por recorrer y está en las manos del movimiento indígena poder jugar un rol trascendental en esa transformación.

2.2 Teorías sobre la dinámica identitaria en América Latina

Luego de haber revisado las corrientes de pensamiento más conocidas existentes sobre las relaciones interétnicas en la región latinoamericana, queremos profundizar un poco sobre el tema identitario en una dimensión diacrónica. En efecto, ya revisamos en el capítulo anterior las definiciones de identidad que aportan diferentes disciplinas científicas, además de esbozar algunas ideas sobre qué se comprende por identidad étnica e introducir el concepto de "estrategia identitaria" como herramienta considerada *ad hoc* para abordar el carácter intrínsecamente dinámico de la identidad.

Proponemos a continuación, rescatar los elementos más interesantes para nuestro trabajo a partir de dos enfoques sobre el proceso de adquisición de la identidad étnica elaborados por Isabel Hernández y Teresa Durán respectivamente. La primera autora subraya los aspectos socioétnicos de la transición identitaria indígena, mientras la segunda se orienta sobre todo a los factores históricos y etnográficos del proceso de construcción de identidad.

De manera sucinta, basada en el análisis de los procesos identitarios de indígenas en América Latina, y sobre todo en Bolivia, Isabel Hernández ha detectado 3 niveles diferentes de conciencia étnica basada en las respuestas indígenas frente al fenómeno social de la discriminación étnica y el prejuicio, estadios que generalmente son cronológicos.

a) <u>El estadio asimilacionista</u>, donde la discriminación es aceptada por el indígena y se asumen los mensajes descalificatorios. El indígena intenta superar la situación discriminadora por medio de la adquisición de valores y pautas de comportamiento propias del "otro" étnico, abandonando las suyas. En este caso, se rechaza al origen y se intenta adquirir características del agente discriminador. Algunas de las formas que asumen quienes transitan por este estadio asimilacionista procuran acceder a posiciones de

clase más ventajosas. La experiencia ha demostrado que, generalmente, este tipo de estrategia de integración al grupo social y étnico hegemónico no los libera de su condición de indígenas. Se trata de la adopción de lo que la autora llama "una máscara" (¿étnica?), lo cual se hace evidente al resto de la sociedad y genera en rechazo[212]. Este estadio corresponde a una visión indigenista en el nivel político del problema indígena.

b) El estadio defensivo o de resistencia étnica confrontado al agente opresor se rechaza absolutamente toda discriminación y prejuicio proveniente de la sociedad global y se retorna a lo propio, enfatizando y glorificando el pasado y los símbolos culturales. Estamos frente a la visión indianista a un nivel macrosocial.

c) El estadio de autoafirmación de la personalidad étnica diferenciada; donde lo que se busca es la construcción de un nuevo espacio de mutuo respeto y desprejuicio cultural, revalorizando las idiosincrasias y fortaleciendo el ámbito local de las prácticas.

Hernández postula un debilitamiento de las instancias intermediarias de organización participativa o autogestionaria indígena a la luz de la fuerza del fenómeno discriminatorio y su singular virulencia en años recientes. Según ella, sobreviven por un lado, los niveles más tradicionales de autogobierno comunal (a nivel local, normalmente en el ámbito rural), y por otro, las organizaciones superestructurales a nivel nacional, especialmente de localización urbana. Sean cuales fueren, las razones y las expresiones de este fenómeno, los conceptos de **autodeterminación y autogestión**, deberían complementarse respectivamente con los procesos de **autorrepresentación política** ante la sociedad global, con la participación de las bases indígenas (democracia interna), frente a los requerimientos de la comunidad nacional. En su opinión, el desafío es doble. Por un lado pasa por el fortalecimiento de las organizaciones a nivel local, lo que revaloriza la autodeterminación como un elemento importante y su articulación al nivel macro, y por otro, la sensibilidad y el pluralismo que la sociedad nacional sea capaz de demostrar frente a este proceso. Obviamente, sería intrascendente cualquier acción emprendida por los pueblos indígenas si la sociedad global no se compromete en la tolerancia y el desprejuicio cultural.

Estos requisitos estarían a la base de la reivindicación indígena que lleve al tercer estadio de la tipología presentada, situación vista como potenciadora de una real participación con identidad.

[212] Hernández, 1994.

En el caso de Durán, su enfoque se concentra en la situación que ha vivido la etnia mapuche en el contacto con la sociedad global hegemónica a través de los 500 años de represión. Su definición de identidad mapuche es

> *"… el resultado de un proceso de identificación y autoidentificación de los mapuches, con base en el criterio de rasgos físicos, culturales y sociales, respecto de españoles y chilenos, en tanto miembros pertenecientes a sociedades diferentes. Esta identificación y autoidentificación conlleva o supone compartir concepciones, imágenes y evaluaciones de si mismo y del otro; ellas se traducen, total o parcialmente, en acciones que, por la condición del contacto interétnico, se orientaran tanto hacia la sociedad distinta, como hacia la propia"* [213].

Así entendida, la identidad mapuche es producto del contacto interétnico y se constituye en un fenómeno propio de la historia hegemónica (u oficial), respecto de la cual los actores (tanto mapuches como no indígenas orientan su conducta mutua).

Elementos o dimensiones de la identidad mapuche

Durán nos recuerda los elementos articuladores de la identidad entre los mapuche y colonizadores en relación a las etapas históricas que se pueden reconocer. La identidad mapuche como categoría cultural y de acción se origina en los siguientes aspectos:

- el racial, que concierne al proceso de reproducción biológica y sociocultural del *fenotipo*.

- el del carácter físico cultural, que se manifiesta en la forma en que los individuos crean, representan, reproducen y/o cambian su cultura en un contexto temporo-espacial o ecológico.

- el de carácter sicosocial, referido a la conciencia étnica de los individuos mapuches y que se expresan en el tipo de autoimagen y en la importancia que ellos le asignan a las imágenes de la sociedad global y, en definitiva, en las relaciones que establecen con ella o con alguno de sus subgrupos, tanto como en las acciones orientadas al futuro de la etnia.

[213] Durán, op. cit, p. 697.

Los elementos antes mencionados permiten abordar el fenómeno identitario mapuche en una perspectiva diacrónica (en el tiempo) y analizar los cambios y reestructuraciones inherentes al dinamismo del fenómeno identitario y además, una visión sincrónica del fenómeno (en el momento) que permitiría comparar el peso de estos elementos en la constelación identitaria a nivel intergrupal.

La identidad mapuche a través de la historia

Ahora, en una visión diacrónica la identidad, las etapas históricas vividas por el pueblo mapuche se pueden resumir en:

- La identidad vivida y asumida integralmente por la mayoría de los mapuches, la cual se habría manifestado entre los siglos XVI y XVII (1500-1600) Corresponde al período de la conquista española.

- La identidad mapuche que inicia su transacción con la sociedad global, en donde los mapuches comienzan a internalizar masivamente las orientaciones socioculturales de esta sociedad, fase que de aprecia a partir del siglo XVIII (desde la colonia en adelante)

- La identidad parcial o totalmente rechazada, en cualquiera o en todos los aspectos que conforman el fenómeno en su conjunto, apreciable desde los primeros años del siglo XX, coincidentemente con las políticas indigenistas implantadas a nivel nacional. Este rechazo proviene generalmente desde el Estado-nación.

- La identidad re-elaborada, ya sea con base en elementos socioculturales rescatados desde la sociedad propia en forma espontánea o por influencia de la sociedad global, éste último aspecto especialmente observable en las últimas dos décadas del siglo pasado. Respecto a la identidad mapuche re-elaborada la autora recalca el hecho de que **actualmente un importante sector mapuche vive un estado de reelaboración o reacondicionamiento de su identidad étnica**. El término reelaborar implica aquí...

> *"… que al menos uno de los elementos básicos de la identidad mapuche, generalmente el fenotipo, es asumido por los actores"* [214].

Para la autora, en todas estas situaciones, el elemento identitario constante será el **racial**, elemento que, no obstante, siempre dependerá de la articulación y fuerza de los otros elementos identitarios, además del grado de apropiación por parte de los actores.

Durán coincide con Hernández en que los mapuches no presentan una imagen corporada u homogénea: solo la explicación de diferentes factores diferenciales permite captar la capacidad de cohesión de sus grupos y explicar a su vez sus opciones individuales. Concuerda con que es en el ámbito urbano donde se aprecia con mayor claridad el último tipo de identidad mapuche, ya que sus protagonistas mayoritarios son los jóvenes y adultos que han decidido actuar en la sociedad nacional y en su propia sociedad de un modo que beneficie, básicamente, la expresión de una nueva identidad mapuche, acorde con la situación que viven actualmente.

La diferencia principal entre esta identidad reelaborada con la integral del pasado e incluso con la elaborada en la actualidad, es que se le asignará un papel más simbólico que accional a la cultura identificada como tradicional. En este enfoque, lo tradicional es importante en tanto referente simbólico de la cultura y no en la práctica de la acción cotidiana. Este elemento, de suma importancia para nuestro marco metodológico, será rescatado posteriormente.

Por otra parte, podrían distinguirse cuatro (4) principales canales de expresión de la identidad mapuche reelaborada o en reelaboración:

- el ideológico-religioso,
- el ideológico-politico,
- el ideológico-cultural
- el socio-educacional[215].

Al observar estos canales de expresión de identidades mapuches en reelaboración y atendiendo a sus orientaciones socioculturales, se advierte de un modo general, que ellos obedecen a tres principales tendencias o estrategias como vimos en el punto anterior:

---

[214] Ibid, p. 709.
[215] Ibid, p. 711.

- La tendencia **propiamente mapuchista**, que aspira a reconstruir la identidad integral del mapuche en el contexto de los indígenas de América.

- La tendencia **mapuchista medianamente abierta y progresista**.

- Y finalmente, la que **supedita la identidad mapuche a categorías socioculturales** y/o religiosas externa: las socio-partidistas, las de clase y las religiosas occidentales[216].

Desde la posición del observador externo, es evidente el hecho de que existan 4 tipos de identidades mapuches constituye un problema para la integridad y persistencia étnica.
En el plano individual, entre los únicos que no se han registrado dificultades existenciales es entre aquellos que dicen vivir la identidad mapuche integral o, simplemente, la viven (por ejemplo los ancianos y niños). Los problemas mayormente explicitados provienen, en cambio, de aquellos que observan como la identidad integral (que para ellos es la ideal) es deformada por sus congéneres; y en quienes atraviesan procesos de reelaboración de su identidad étnica, por el reconocimiento de la inautenticidad actualmente vivida por la impotencia y ante lo **inalcanzable** de sus finalidades e ideales.

Por último, las ideas de Durán se complementan con las de Cantoni, quien postula la existencia de tres tendencias principales subyacentes a la adscripción de una u otra identidad étnica por parte de los mapuches actualmente, a saber:

a) Hay un doble movimiento de asimilación y rechazo de las identidades mapuches y que estos se dan en un ciclo generacional:

    - en la infancia se tiende por la identidad mapuche.

    - entre los jóvenes se tiende por ambas identidades.

    - y los adultos se vuelven a la identidad mapuche.

b) Que el campesino mapuche se presente biculturizado y,
c) Que entre los mapuches urbanos se debilita, y aun desaparece la cultura de enclave [217].

---

[216] Ibid, p. 714.
[217] Cantoni en Durán, op. cit.

El punto a) es reforzado por Durán cuando postula que los tipos de identidades que ella presenta de corte histórico pueden ser vistos como una tipología de identidades en la actualidad cuyos factores principales serían la conciencia étnica, la edad y la posición social del individuo en ambas sociedades. La edad según la autora, crea los antecedentes y va de la mano con la madurez y la conciencia étnica, así

- En la infancia se espera una identidad asumida *"… cuando se es muy niño la conciencia étnica es la que se tiene mas clara y mas pura, no se duda, el niño mapuche actúa como mapuche en el campo y la ciudad"* [218].
- Luego, en la adolescencia se transa y se negocia la identidad, con las crisis y cuestionamientos propios, reforzados en muchos casos por una primera o más permanente instancia de contacto con el resto de la sociedad no-indígena[219].
- En un tercer momento, tendríamos la actitud adulta de total o parcial rechazo, que caracterizó a una gran parte de los migrantes de los años 50s y 60s, en donde en pos de una integración desesperada, los individuos negaron su identidad incorporando incluso categorías discriminatorias hacia sus congéneres. Esta estrategia ha causado grandes desajuste sicológicos y conductuales, que han sido estudiados en diversos trabajos[220].
- Finalmente, la estrategia de identidad reelaborada que podría encontrarse entre aquellos adultos que han vivido las etapas anteriores o que nunca transaron y solamente esperaban "el momento y el espacio", según Durán, para actuar o activar su identidad.

Resumiendo, lo relevante de esta teoría es que Durán ha manejado aquí dos ámbitos principales, respecto de los cuales tiene sentido el fenómeno de la identidad mapuche: el **inter-grupal**, que afecta a ambas sociedades en contacto y el **intragrupal**, que concierne a la evolución en términos de conducta de los mapuches. Al desarrollar esta tipología de etapas, y reconociendo las limitaciones de cualquier realidad limitada a "tipos puros", nos ha aportado elementos metodológicos factibles de rescatar a través de los datos con los cuales contamos.

---

[218] Entrevista del 1/07/98.

[219] En muchos casos, y sobre todo para los niños mapuche rurales, esta es la edad en que deben trasladarse al "pueblo" por primera vez para continuar estudios secundarios, dado que las comunidades sólo cuentan con escuelas primarias.

[220] Al respecto, ver los trabajos de Saiz et al, 1998 : "La escala de aculturación mapuche: diferenciando la dirección aculturativa de indígenas chilenos", Revista de Psicología y Personalidad, Vol. XIV, N°1, 1998.

Vale la pena recalcar que la característica común de estas teorías, mas allá de sus aportes teóricos específicos, es que abordan el tema de la identificación étnica, de la transfiguración o el de la ambivalencia de identidad y de lealtad grupal, desde el marco de un tipo de sociedad históricamente consolidada; la occidental contemporánea. Ello implica que el fenómeno que abordan se conceptualiza independientemente de las percepciones y aún de las conductas de los observados ya que las complejas relaciones sociales que el observador advierte conciernen directamente a la estructura de la sociedad mayor y a quienes en ella actúan.

2.3 Marco metodológico: Hipótesis, Variables y Métodos escogidos

Nuestro sistema de hipótesis se fundamenta en elementos teóricos provenientes de tres (3) cuerpos teóricos principales y que se desarrollan a niveles analíticos diferentes. Por una parte, al nivel macrosocial, elementos de la teoría del Control Social desarrollada por Bonfil Batalla. En un nivel intermedio, sico-social, algunos elementos de la teoría de la construcción de estrategias identitarias de Taboada-Leonetti, y al nivel individual encontramos nuevamente elementos de la teoría Bonfil Batalla y del ciclo generacional identitario de Teresa Durán.

Nuestro sistema de hipótesis intenta verificar la existencia de un proceso de construcción de la identidad indígena entre los mapuche urbanos con características que le son particulares factibles de ser estudiadas a través del discurso de los sujetos. Este proceso se basa en elementos observables en el discurso de la cultura mapuche propia, que conducen a una construcción identitaria del sujeto a nivel colectivo, y a través de ello, a la configuración de diversas estrategias identitarias cuyo objetivo principal es consolidar las fronteras de la cultura propia minoritaria frente a la cultura ajena mayoritaria.

Hipótesis Generales
Hipótesis Global:
Siguiendo la teoría del control cultural de Guillermo Bonfil Batalla, todo nuestro esfuerzo analítico se orientará a verificar si existiesen elementos propios de la cultura autónoma (de origen) que, al ser revalorizados, traspasan dicho núcleo hacia el área de la cultura apropiada y, consecuentemente, refuerzan las fronteras del área de la cultura propia en su totalidad.

Recordemos que en el esquema N°3 del marco teórico presentamos un resumen de la teoría del control social con las cuatro (4) áreas fecundadas por la matriz de doble entrada que se produce entre el control de los recursos y las decisiones propios y ajenos.

TIPOS DE CULTURAS Y ELEMENTOS DE LA CULTURA AUTONOMA

	DECISIONES	
RECURSOS	Propias	Ajenas
Propios	Cultura Autónoma	Cultura Enajenada
Ajenos	Cultura Apropiada	Cultura Impuesta
	Cultura "Propia"	Cultura "Ajena"

Fuente: Bonfil, G., 1982 y elaboraciones propias.

Lengua
Rep. Colectivas
Valores
Prácticas cotidianas

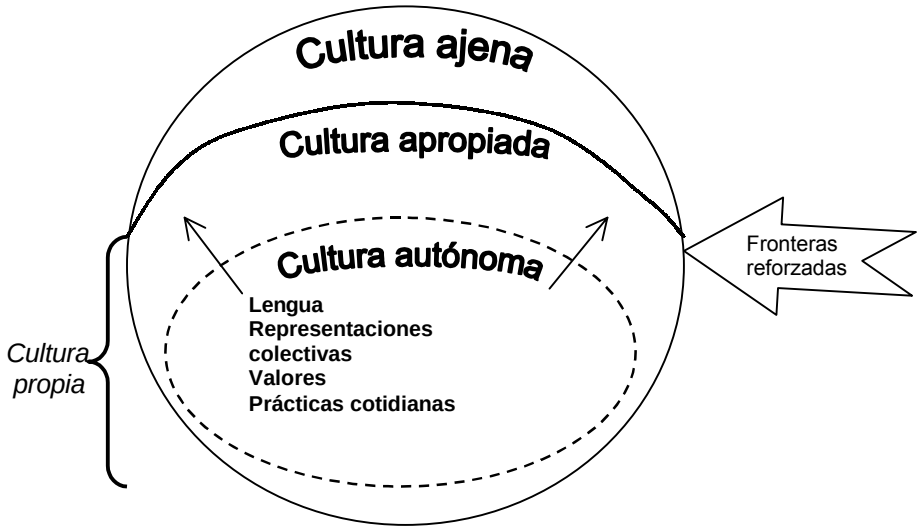
Elementos identitarios

Así, la valorización positiva de los elementos fundamentales de la cultura autónoma, a saber, la lengua, las representaciones colectivas, los valores y las prácticas cotidianas de los mapuche, estimula en los sujetos residentes en medio urbano a la apropiación de recursos nuevos y ajenos a ellos pero propios de la ciudad, aumentando así el dominio de la cultura apropiada y fortaleciendo así, el conjunto de la cultura propia y sus fronteras. Podríamos encontrar como resultado de este proceso, que incluye elementos nuevos del área cultural apropiada, un proceso de recuperación identitaria indígena en el medio urbano.

Esta es una hipótesis global subyacente a nuestra construcción metodológica y que sólo será susceptible de ser verificada a través del análisis de las hipótesis específicas.

De manera esquemática, la relación que supone la hipótesis 1 podría expresarse de la siguiente manera:

Esquema Hipótesis Global
Nivel Social



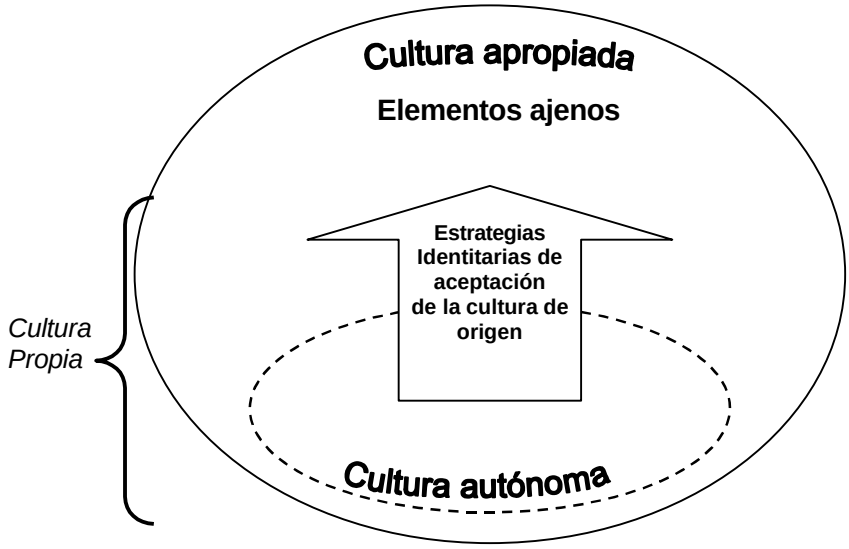
Hipótesis General:

Este proceso de fortalecimiento del área y de las fronteras de la cultura propia descrito en nuestra hipótesis global, se llevaría a cabo a nivel individual a través de lo que hemos llamado "estrategias identitarias". Estas estrategias serían el medio, el nexo, la manera en que este proceso de ampliación del área cultural propia se desarrolla a nivel individual, por medio de la apropiación de recursos ajenos, propios del mundo urbano.

Esta hipótesis es factible de ser confrontada empíricamente a través del análisis de la existencia de elementos identitarios de origen y elementos nuevos, y de la articulación de estrategias identitarias de aceptación a la cultura de origen que pueden ser aprehendidos del análisis cualitativo y estructural del discurso de los individuos. Se esperaría encontrar en el discurso de los individuos, elementos básicos de la cultura autónoma y elementos nuevos, pertenecientes a recursos ajenos de los cuales los sujetos se han apropiado, estos últimos parte constitutiva del mundo urbano.

Esquemáticamente, esta situación se puede representar así:

Esquema Hipótesis General N°1
Nivel Individual



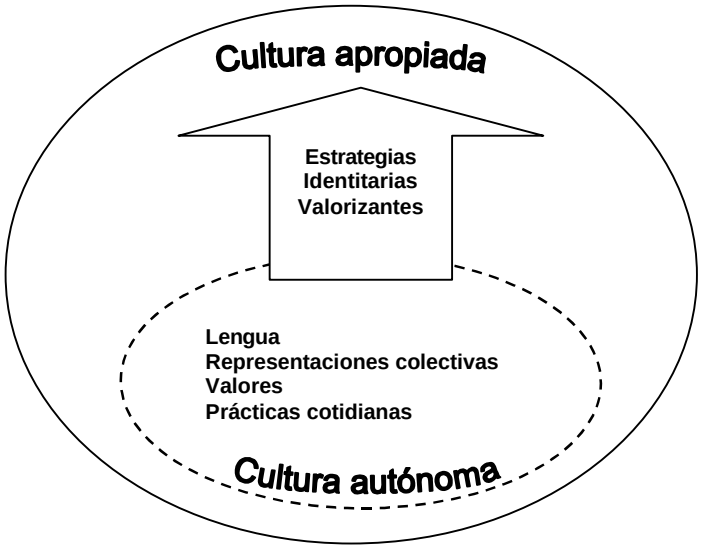
Hipótesis específicas sobre las estrategias identitarias:

A un nivel individual; estas estrategias identitarias podrían expresarse de diferentes maneras o diferentes tipos, predominando entre los sujetos entrevistados aquellas estrategias orientadas al fortalecimiento de la cultura propia, grupo de estrategias que hemos llamado de aceptación de la cultura de la cultura de origen.

Consecuentemente, se esperaría que entre los individuos mapuche que reconocen en su discurso la relevancia de los elementos fundamentales de la cultura autónoma antes descritos, existiera predominantemente la presencia de estrategias identitarias que valorizan lo mapuche, como serían la recomposición y de instrumentalización de la identidad asignada.

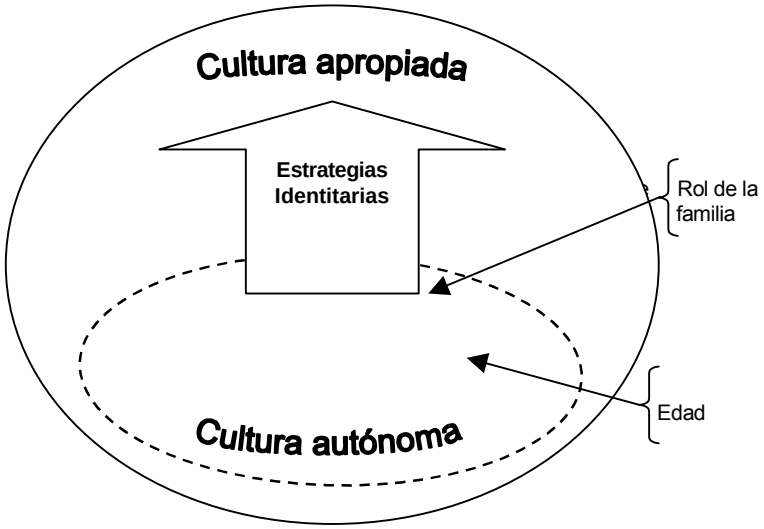
En términos de esquema, la relación sería, entonces, así:

Esquema Hipótesis Específica N°1
Nivel Individual



Entre las variables independientes, la edad y el rol socializador de la familia serían variables importantes para entender las diferentes estrategias asumidas desde un punto de vista diacrónico, es decir a través de la historia de vida del individuo.

Esquema Hipótesis específica N° 2 (Variables independientes)
Nivel Individual



Variable independiente de la edad:

Si seguimos el planteamiento de Durán, esperaríamos encontrar que las estrategias identitarias se relacionan con la etapa vital del sujeto, y que, por lo tanto, en el discurso de nuestros informantes mapuche habrá:

Entre los jóvenes y adolescentes: Un predominio de una estrategia de negación identitaria, como pueden ser la de asimilación, la interiorización o desviación durante el período de la adolescencia. Esto sucedería especialmente en los adolescentes que abandonan la comunidad de origen para seguir estudios secundarios en la ciudad. Lo anterior sucedería por la combinación de dos situaciones fundamentales: estos jóvenes ingresan a un nuevo contexto educacional cuyos valores sociales y hegemónicos desvalorizan lo étnico, al mismo tiempo que se debilitan, física y emocionalmente, los lazos y el contacto social y familiar cotidiano con la comunidad.

Entre los adultos: Un predominio de una estrategia de aceptación y de valoración de la identidad mapuche, como puede ser la recomposición identitaria, el cambio semántico del discurso o la instrumentalización de la identidad asignada durante la adultez. Lo anterior sería el resultado de un proceso de revalorización cultural, apoyado por una reflexión personal y colectiva más profunda y avalado por un entorno social y político más favorable.

Variables a estudiar:

A continuación, se presentan las variables y los indicadores que se van a estudiar en el análisis de los datos.

Variables e indicadores

Variable	Dimensión	Indicador
Existencia de estrategias identitarias	• Diacrónica (en el tiempo)	• Reconocimiento de diferentes estrategias identitarias a lo largo de la vida.
	• Sincrónica (actualmente)	• Reconocimiento de diferentes estrategias identitarias paralelas en la actualidad.
Existencia de elementos identitarios	• Lengua	• Percepción y/o conocimiento del "mapudungún“
	• Representaciones colectivas	• Práctica de celebraciones mapuche („Nguillatún“, "Wetripantu")
	• Valores	• Adscripción de los valores tradicionales de la cultura mapuche
	• Prácticas cotidianas	• Práctica de diferentes expresiones culturales cotidianas (consumo de comidas típicas, uso de vestimentas, práctica o gusto por la música mapuche)
Rol Socializador de la familia		• Valoración de la cultura mapuche transmitida por la familia de origen
Edad		• Años de edad, etapa vital

La perspectiva del trabajo de análisis de la información será de utilizar el análisis estructural de contenido para estudiar el discurso de los individuos entrevistados, lo cual se expresa a través de las ideas emanadas durante los encuentros donde se desarrollaron estas entrevistas en profundidad.

La entrevista en profundidad fue utilizada como técnica de recolección de datos dada la naturaleza de la información que se requería. La entrevista pareció la mejor opción motivados por el interés de es-

tablecer sesiones conversacionales con los sujetos donde se pudieran tocar los temas relacionados con la identidad mapuche colectiva e individual, además de las vivencias del individuo al respecto. Estos intercambios debían ser, a la vez, privados y flexibles. En esta situación, y previa autorización del entrevistado, el investigador grababa la conversación, lo que se constituyó, a posteriori, en el material básico de análisis.

Por otra parte, si bien es cierto existe una pauta preliminar de temas a abordar en la conversación, la entrevista en profundidad tiene la gran ventaja de que permite al sujeto expresarse de manera más libre y natural sobre los temas presentados. En ese aspecto, se constituye en una técnica mucho más rica y espontánea que las encuestas estadísticas o entrevistas estructuradas. Al no existir respuestas predefinidas entre las cuales el sujeto pueda "elegir", éste se ve en la obligación de buscar sus propias palabras e ideas, y de estructurar e hilar sus propias opiniones para poder expresarse y responder adecuadamente.

No obstante lo anterior, no se puede negar que la "libertad" del sujeto frente a sus respuestas es también relativa. Sus respuestas pueden estar influenciadas por su propia percepción de lo que "debe" decir, de lo que es "correcto" o "inteligente" decir, o simplemente de lo que él cree que el investigador "quiere" o "espera" que diga sobre algún tema. Lo anterior constituye también información importante sobre la legitimidad que el sujeto le atribuye a la entrevista.
En todo caso, lo que deseamos mostrar es que este tipo de herramienta de recolección de información, aunque minimiza las posibles influencias negativas de la relación de poder entre el investigador y el sujeto, no es necesariamente una situación de absoluta simetría o equidad entre ambos individuos involucrados; el investigador es normalmente quien define la situación, quien propone y presenta los temas a tratar y quien guía, finalmente, la conversación.

El análisis cualitativo de contenido: el enfoque socio-lingüístico

El análisis estructural del discurso:

Es un método descriptivo que pretende proporcionar un conjunto sólido de principios y procedimientos analíticos para describir las dimensiones y las configuraciones de un objeto de estudio social, basados en el campo de la percepción y de la representación.
Esta herramienta metodológica proviene originalmente del campo de la lingüística, no obstante ha sido utilizado ampliamente en el campo del análisis sociológico y sicológico, sobre todo en el tema de la cul-

tura y las instituciones culturales[221]. El análisis estructural permite, por medio del análisis del contenido discursivo de los individuos, y bajo ciertos supuestos, acceder la dimensión de los sistemas de percepción y de representación, en otras palabras, al **sentido** que los actores le otorgan a sus pensamientos y palabras.

Es así como este método se define como semántico y estructural. Tratemos de profundizar un poco sobre estas dos características:

=> Es un método semántico: porque se basa fundamentalmente en el sentido del discurso, específicamente, en la búsqueda de la comprensión correcta del hablante, se intenta lograr atribuirle el sentido original al discurso que se analiza. Así es posible captar el objeto de estudio a través del descubrimiento y reconocimiento de dicho sentido original.

=> Es un método estructural, porque se orienta principalmente a buscar las relaciones, las asociaciones, y las confrontaciones que evidencian e implican a las diferentes partes del discurso. Básicamente, se trata de recuperar la estructura del discurso a través de la relación entre los elementos que lo constituyen.

En otras palabras, esta técnica se basa en el esclarecimiento de las ideas del discurso que han sido expresadas por el hablante en términos de esquemas fundamentales de su concepción del mundo y de sus consecuentes lecturas, las que hacen referencia a lógicas culturales más amplias del individuo, como colectivos o grupos sociales.

Así, se busca identificar las unidades significativas organizadas dentro del discurso del individuo. Este discurso se manifiesta por medio de diversos "materiales"; por ejemplo, el discurso oral, los escritos, los dibujos o esquemas explicativos, los rituales o secuencias de acciones e incluso, la disposición física de los objetos materiales que lo rodean, entre otras. Todos esos materiales constituyen fuentes de datos susceptibles de ser analizados a un grado máximo de formalización en su descripción a través de este método, teniendo siempre en mente el supuesto básico de que pertenecen a **sistemas de percepción y representación con sentido**. Ese es el objetivo principal del método.

La idea es *reconstruir el puzzle*[222] del discurso de los sujetos escogidos en nuestra investigación. El postulado principal de esta metodo-

[221] Al respecto, ver por ejemplo, De Laire, 1997.
[222] Piret et al, 1996, p. 7.

logía es que el mundo interno del actor social, tanto como las maneras de pensar de las personas, se expresan por medio de sus ideas al hablar y al estructurar la comunicación.

Este postulado va incluso más allá, ya que se reconoce que aunque la relación anteriormente presentada entre discurso y maneras de pensar no sea evidente, y que, además, en la realidad estas ideas se presentan de manera desordenada y desestructurada, este método descansa en que ellas, no sólo se relacionan efectivamente, si no que son además, factibles de ser estructuradas y ordenadas por el investigador.

Gráficamente, se puede asimilar a una situación donde se poseen las piezas de un puzzle ("rompecabezas"), piezas que están totalmente revueltas y mezcladas, y que no se cuenta ni con el modelo del dibujo que debe lograrse, ni con las instrucciones a seguir. En ese caso, cada pieza por sí sola no nos dice realmente nada, ninguna en sí pareciera tener sentido. No obstante, si las piezas son confrontadas y comparadas entre ellas, si podemos develar las relaciones existentes al interior del conjunto de piezas, ahí podremos ver cuál es el cuadro total.

La idea subyacente es que nosotros, en nuestro rol de investigadores sociales, y utilizando este método, podemos hacer emerger y hacer evidentes las construcciones mentadas que representan las ideas con sentido del sujeto sobre su realidad circundante. En esta óptica el trabajo del investigador será de traer, de hacer aparecer a la superficie las ideas veladas, escondidas, en el mar de expresiones y manifestaciones comunicacionales de las personas, con el fin de "reconstruir" el mundo que ellos poseen.

Según algunos autores, dado que epistemológicamente la objetividad no existe, dado básicamente a que toda percepción está mediatizada por el sujeto que la aprehende, métodos como el análisis estructural permiten entender la realidad a través del sentido del actor desde su perspectiva. Por eso es muy relevante entender, desde un principio, que en este método se buscan las relaciones y la estructura del discurso atribuido por aquel que genera el discurso y no atribuidos por el investigador que analiza la información.

En el caso del discurso que trata sobre la identidad, donde el nudo central tiene relación con la percepción que el individuo posee de sí mismo y en relación a colectivos compuestos por los demás (sean éstas entidades abstractas o personas concretas), nos parece especialmente rico y útil la posibilidad de esclarecer unidades estructura-

les del discurso del sujeto. Esto, además poder establecer los nexos entre estas unidades de sentido y los sistemas de percepción y de representación sociales y colectivos que las generan. Autores como Roquoy señalan que el develar estas unidades significativas o "códigos", nos permite entender cómo el individuo define su medio ambiente, tanto social como sicológico, y de cómo llega a atribuirse dicha identidad[223].

Según el mismo autor, el análisis estructural posee dos niveles analíticos:

> el nivel enfocado en las estructuras de los <u>códigos</u> y que se orientan a organizar en el sujeto la "percepción de la realidad" y,
> un segundo nivel, que se concentra principalmente en el relato generado por la búsqueda de elementos que servirían a suplir ciertas <u>necesidades</u> o faltas que aparecen en el discurso.

En el caso concreto del tema de la identidad tal y como lo hemos presentado hasta aquí, es decir basado sobre los ejes de elementos y de las estrategias que se generan en los sujetos, nuestro interés se centró sobre todo en trabajar el primer nivel analítico, y a focalizarnos en la búsqueda de ese tipo específico de información.

Por último, preferimos reconocer desde ahora que, dado que es una técnica analítica descriptiva, persigue extraer el sentido de las ideas expresadas por los individuos a través del material estudiado, es necesariamente de carácter selectivo. Esto quiere decir básicamente que, por muy exhaustiva y detallada que sea su aplicación formal, se basa fatalmente sobre la selección de algunas partes de la información en desmedro de otras. En otras palabras, se elige lo que se denomina "información" propiamente tal, del "ruido", para diferenciar aquel material que no será considerado ya que no aporta nuevos elementos al análisis.

De más está decir que cuando el material de base es voluminoso, como es el caso la gran mayoría de las veces, el investigador no está en condiciones de poder decodificar cada párrafo de éste. En ese caso, se recurre al supuesto de que estudiando y leyendo en profundidad todo el material en su conjunto -, se puede acceder a aquellos segmentos donde las estructuras que se persigue rescatar aparecen más clara y evidentemente, o sea, donde hay menos "ruido". Así, recurriendo a ciertas partes del material debidamente seleccionadas, se podría acceder y deducir las estructuras más globales del discurso. Estaríamos haciendo llamado a un tipo de "representatividad" de

[223] Ruquoy, 1990.

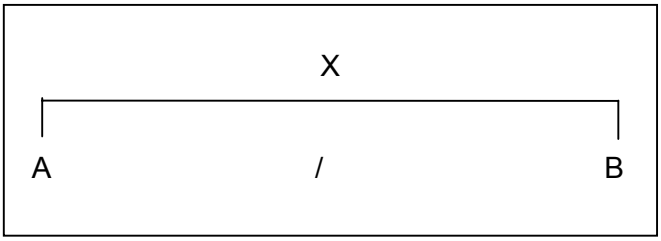
estas estructuras correctamente seleccionadas frente al conjunto completo del material.

1. Niveles de organización del discurso:

La unidad mínima de análisis en este método tiene directa relación con la pregunta central del sentido del discurso. Dicho sentido se puede encontrar presente ya en lo que llamamos la relación de disyunción.

Esta relación de disyunción se orienta a buscar la relación entre dos (2) elementos del discurso, que son normalmente opuestos entre ellos, que pertenecen a la misma totalidad y que además, se presuponen mutuamente[224]. Este último punto significa que es difícil entender la existencia de uno de los elementos sin la existencia del otro, o sea, son mutuamente necesarios para la comprensión del otro.

De manera esquemática se puede representar de la siguiente manera:



Donde A y B representan los elementos o códigos disyuntivos y X es el eje semántico que los conecta. Por ejemplo, "hombre/mujer" (A/B) bajo el eje semántico *género de la raza humana* (X), "activo/inactivo" bajo en eje semántico *maneras de participación política;* o más concerniente nuestro tema, "indígena/winka" en un eje semántico que podríamos llamar *grupos étnicos mayoritarios de chilenos*.

Otro supuesto básico del análisis estructural es que "*las cualidades definen las cosas"* y que por consecuencia, una realidad dada se puede definir a través de la suma de sus propiedades [225]. Esto reviste gran importancia al momento de aplicar el método de análisis pro-

[224] Piret et al, 1996.
[225] Hiernaux, 1977, p. 32.

puesto, ya que significa que nos orientamos a la búsqueda de objetos y de sus cualidades, o propiedades.

La estructura mínima de sentido y de estructura, el código disyuntivo, es a partir de ahora, denotada con el código de objetos *r* ya que lo constituye un sustantivo. Así mismo, existen también los códigos calificativos, normalmente adjetivos, que servirán de base calificativa y que se denotan como *rq*.

El investigador debe siempre basarse en el material que se analiza y no aventurarse en elucubraciones o interpretaciones que pueden alejarlo del sentido primordial que le quiso dar el locutor a su discurso. No obstante, no siempre todos los códigos, ya sean los códigos disyuntivos de objetos (r) o de cualificaciones (rq), o incluso el eje semántico, están explícitamente presentes, por medio de palabras en el texto. analizado En ese caso, es posible descubrir los códigos no manifiestos del discurso, los que se representan entre paréntesis () porque constituyen una hipótesis por parte del investigador. En ese caso, el investigador sólo se debe limitar a "completar" un código disyuntivo dejando huellas del proceso atributivo de un término por el investigador.

Aparte de esas condiciones, es importante saber reconocer cuándo estamos frente a una relación de disyunción. Según algunos autores existen cuatro (4) condiciones que califican una relación de disyunción [226]. Estas son:

1. El criterio de <u>binaridad</u>, que significa que la relación de disyunción debe ser establecida entre dos términos del discurso (A y B). A cada término de la disyunción corresponde un sólo inverso.
   En el ejemplo propuesto "mujer" es el único inverso de "hombre" y "hombre" es el único inverso de "mujer". Así, "indígena" es el único inverso de "winka" y viceversa.

2. El criterio de <u>homogeneidad</u>, que se relaciona con la capacidad de ambos términos de conectarse, de ser comparables a un eje común (X). Este eje, es entonces el denominador común de los términos disyuntivos.
   Tanto "mujer" como "hombre" se refieren a una sola categoría de la realidad, a un sólo eje semántico: *género de la raza humana*. "Winka" e "indígena" pertenece a un sólo eje de *grupos étnicos chilenos*.

[226] Ibid, p. 17.

3. El criterio de exhaustividad, lo que significa que los dos términos disyuntivos juntos deben agotar todas las posibilidades existentes de explicar ese eje semántico. En otras palabras, y de manera lógica:

A+B=Totalidad Totalidad-A=B Totalidad-B=A

Entonces, en nuestro ejemplo:

"hombres" + "mujeres"= *géneros de la raza humana*, "winkas" + "indígenas"= *grupos étnicos mayoritarios chilenos.*

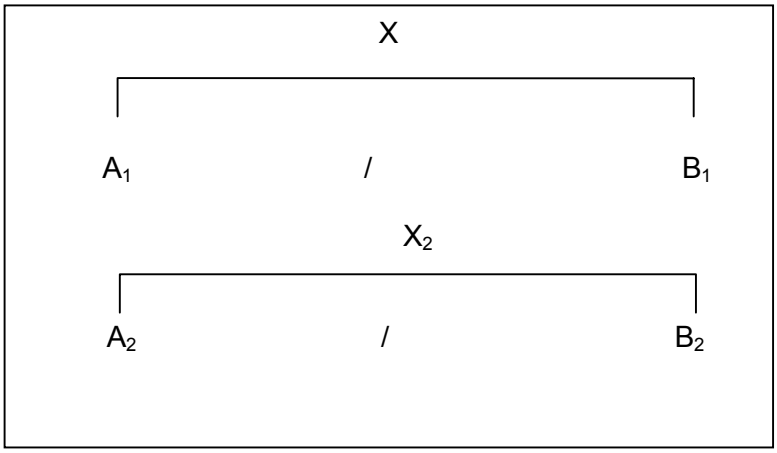
4. El criterio de exclusividad, que dice relación con la necesidad de que los dos términos disyuntivos sean diferentes entre ellos y mutualmente excluyentes, en otras palabras, que no sea posible imaginarse una realidad que los incluya al mismo tiempo: $A \neq B$.
   En este caso, un chileno no puede ser a la vez "winka" e "indígena", es una ú otra pero no las dos simultáneamente.

Esquemas más complejos de relaciones de disyunción:

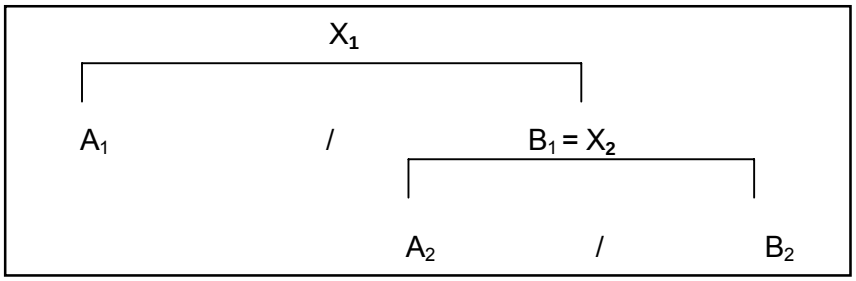
Además de lo anterior, es posible de reconocer si existen índices de valorización en el uso de los términos disyuntivos por parte del locutor, es decir, si él le asigna un juicio de valor, se puede suponer el valor opuesto (-,+) al término contrario. Así mismo, si uno de los términos de la relación disyuntiva no está explicitado por el locutor de modo manifiesto, se le puede deducir y nombrar como no manifiesto, entre ().

Las estructuras que pueden tener estas relaciones de disyunción pueden ser un poco más complejas que como recién vistas. Un código disyuntivo ya deducido puede tener relación con otros códigos, ya sea que lo recubra o que una parte del primero sea parte del segundo. Normalmente se pueden dar tres tipos de relaciones complejas entre códigos:

a) La relación paralela, que constituye una doble (o mayor) relación de implicación lógica recíproca entre los dos (2) términos de la primera disyunción (r) y los dos (2) miembros de la segunda disyunción (rq1). Es la más comúnmente encontrada en el análisis estructural porque se descubre un código objeto r al que se le adscriben cualidades diversas emitidas por el hablante y que se relacionan con estas dos partes de la realidad original (rq1, rq2, rqn) [227]. Esquemáticamente, se vería así:



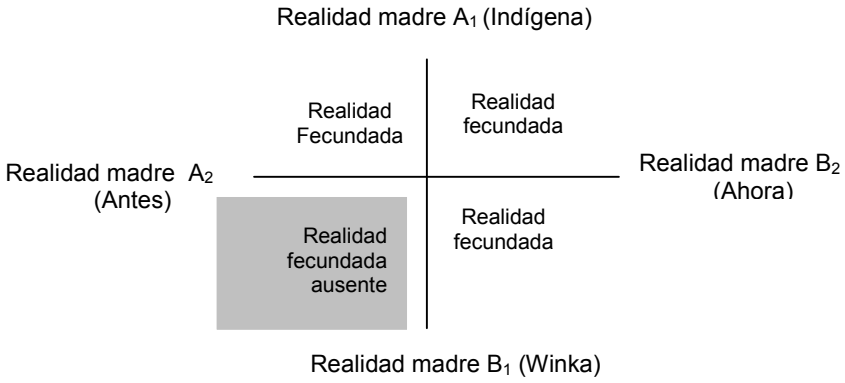
b) La relación jerarquizada o arborescente, la que se caracteriza porque alguno de los términos del discurso es, al mismo tiempo, un opuesto de la primera disyunción y además, el eje semántico de una segunda disyunción.



[227] Ibid, p. 35.

c) La relación cruzada, que es cuando los términos poseen una doble cualidad, de inverso de otro término existente y de eje semántico, al mismo tiempo. En ese caso se estructura un cruce entre dos ejes, llamados ejes madres o disyunciones madres que genera cuatro cuadrantes que corresponden, teóricamente, a cuatro combinaciones de términos disyuntivos, cuyos productos se llaman realidades fecundadas[228]. Estas suponen, entonces, ser el resultado de la combinación de los dos términos disyuntivos considerados. Como en los casos anteriores, pueden haber realidades fecundadas ausentes o excluidas del discurso, en cuyo caso quedan fuera del análisis y inversos implícitos en el discurso que se presentan, en ese caso, entre paréntesis.

En nuestro caso, por ejemplo, en el transcurso de nuestras entrevistas observamos la existencia de realidades que pueden pertenecer de al eje semántico *grupos étnicos mayoritarios chilenos* pero que se combinan con una visión diácronica-temporal. Consecuentemente, tenemos la posibilidad teórica de cruzar a los términos disyuntivos "antes" y "ahora" los términos "winka e "indígena", lo que daría un esquema como el siguiente:



En cuanto a esta estructura, Hiernaux la considera de una importancia capital dentro del método en total y de alguna manera u otra, todas las estructuras remiten a ella finalmente. Así, podemos recuperar, por ejemplo, el principio original de una estructura paralela si tomamos y relacionamos los objetos que aparecen en las diagonales de la estructura cruzada[229]. No obstante, vale la pena destacar que, si bien es una de las configuraciones que presenta mayores riquezas

[228] Ibid, p. 49.
[229] Hiernaux, citado en De Laire (1997), V. 1, p. 45.

y complejidad analítica en el método estructural, esto también conlleva ciertas consideraciones y atenciones de orden teórico-metodológicos.

Por una parte, es relevante preguntarse acerca del problema de la simultaneidad en la información. En otras palabras, darse cuenta si no estamos obviando la dimensión temporal en los objetos allí definidos. En nuestro ejemplo, esto queda en evidencia porque esta dimensión temporal constituye uno de los ejes semánticos originarios o madres pero en otros casos puede no ser tan fácil develar ese elemento.

Por otra parte, otro punto que es importante de resguardar al momento de enfrentarnos a una estructura cruzada es poner atención a la existencia de algún tipo de jerarquización entre los objetos. Esto es factible de hacerse basado en las valorizaciones que el sujeto propone de dichos objetos, o sea los diversos (rqn) que aparecen en su discurso.

Por último, cabe agregar que, tanto en las disyunciones clásicas como en las complejas, existe la posibilidad de valorización por parte del interlocutor. Estas pueden ser valoraciones positivas o negativas, que portan lógicamente, en el caso de estructuras paralelas, a los términos implicados jerárquicamente, así como en la estructura cruzada, el análisis porta sobre las realidades fecundadas.

Etapas lógicas del análisis estructural:

Desde el punto de trabajo concreto a realizar frente al material seleccionado, se proponen algunas etapas en la puesta en práctica del método que nos parece importante detallar brevemente.

a) Construcción del esquema (o grafo) que representa la estructura. Esta es la manera más simple de visualizar la estructura, los elementos y las relaciones entre ellos y sirve para seleccionar y resumir la información de manera más práctica y clara.

b) Paráfrasis, que es una prueba a la que exponemos nuestro esquema, y consiste en “releer” el esquema y de confrontar el discurso que se obtiene con el material original. En otras palabras, recorrer el camino inversamente y verificar si logramos recomponer el discurso que dio origen a ese esquema *in extenso*.

c) Protocolo analítico, que consiste en "traducir" de manera simple, no necesariamente lega, la estructura de sentido manifestada a través del esquema decodificado.

d) Finalmente, el comentario analítico, que consiste en analizar e interpretar de manera más profunda y detallada las consecuencias que acarrea dicha estructura de sentido. Es un nivel analíticamente superior al mero protocolo y busca relacionar los elementos emergentes con sus consecuencias, tanto implícitas como explícitas, lo que demuestra el gran potencial analítico que esta etapa posee. Este es el objetivo final de cualquier investigación social que quiere aprovechar al máximo las potencialidades de este método.

En resumen, estas son las estructuras que se intentan develar en el análisis del discurso de los sujetos entrevistados en el cuarto capítulo de esta tesis. Nos interesaremos especialmente a las ideas y relaciones establecidas por el individuo que portan sobre los temas de:

- diferentes **elementos constitutivos de la identidad mapuche**
- estructuras discursivas que develan **diferentes estrategias identitarias** en el transcurso de su biografía y en la actualidad (visión diacrónica y sincrónica de las posibles estrategias).

Luego de haber definido nuestras hipótesis de trabajo, nuestras variables a estudiar y el método escogido para analizar los datos cualitativos de este trabajo (las entrevistas recolectadas como material discursivo de los sujetos mapuches), en el siguiente capítulo nos propondremos, desarrollar el contexto histórico y social de la población mapuche en Chile a modo de diagnóstico de la situación actual de esta población.

Capítulo 3: Situación social y demográfica de la población mapuche en Chile

3.1 Visión actual de la situación mapuche: variables históricas y realidad sociodemográfica

Esta parte del trabajo pretende contribuir y enriquecer el análisis de la realidad del pueblo mapuche en la actualidad por medio de elementos complementarios provenientes de dos ámbitos de conocimiento e investigación social. Por una parte, ayudarnos a comprender la evolución y el estado actual de las relaciones interétnicas por medio de una perspectiva histórica, la cual nos permite rescatar elementos que hacen referencia a las diferentes etapas, estrategias y coyunturas político-sociales que han debido asumir los actores involucrados. Y por otra parte, conocer mejor la situación actual del pueblo mapuche a través del análisis de variables orientadas a su realidad concreta, especialmente sobre los aspectos económicos y sociales que viven actualmente.

Para lograr lo anterior, presentaremos primero una visión temporal de las instancias más importantes de la relación política y social entre el pueblo mapuche y los huinca (winka) a través algunos de los períodos de nuestra historia nacional de la Conquista, la Colonia y la Independencia de Chile. Rescataremos de este enfoque el rol de los actores sociales involucrados y la articulación de fuerzas que se han desarrollado para comprender la situación sociopolítica actual del movimiento mapuche.

Luego, en un segundo registro, queremos complementar este intento de diagnosticar la situación mapuche en Chile actualmente por medio de un enfoque de tipo cuantitativo, a través del cual, con la ayuda de datos sociodemográficos, intentaremos describir algunas de las características principales actuales de la población mapuche en Chile.

Algunos elementos históricos sobre las relaciones interétnicas en Chile

La experiencia ha mostrado que cualquier análisis de proceso, por muy simple que él pretenda ser, debe incorporar una dimensión histórica que nos permita encuadrar y visualizar, en su debido contexto, los procesos y fenómenos sociales estudiados.

Consecuentemente, todo análisis que intente considerar elementos sobre los procesos de desarrollo vigentes actualmente en América Latina, debe forzosamente comenzar con una visión del momento en el cual las dos culturas fundadoras de la idiosincrasia americana se encuentran y se plasman en un tipo de relación única y particular, matriz de la cual sobreviven claros vestigios hasta nuestros días.

Así, el descubrimiento de América por parte de los conquistadores europeos trajo, como una de sus innumerables consecuencias, el encuentro y confrontación de culturas y cosmovisiones divergentes existentes hasta ese momento. Al momento de dicho encuentro, se enfrentan dos visiones de mundo y dos sistemas de vida culturales, sociales y materiales diametralmente opuestos.

No obstante esta constatación, resulta tremendamente erróneo suponer que el nuevo continente se encontraba en un estadio único de desarrollo. En efecto, uno de los errores más difundidos en la historiografía clásica de la época, fue de presentar, en un reduccionismo extremo, a todos los pueblos indígenas de América como herederos de una cultura y de una cosmovisión compartida y generalizada. Resultado de esta simplificación, se aplicó una suerte de *tabula rasa* respecto a la inmensa riqueza y variabilidad de especificidades culturales que existían y que los españoles encontraron entre los distintos pueblos y comunidades aborígenes a medida que la empresa conquistadora progresaba.

Esto resulta especialmente difícil de aceptar considerando la variedad de etnias y la extensión de los territorios ocupados por los habitantes originarios, además de la heterogeneidad de consecuencias que los diferentes procesos políticos, sociales y migratorios experimentados produjeron en el continente durante los siglos precedentes a la llegada de los europeos. Decir, entonces, que los españoles se encontraron con una nueva realidad, con una civilización y una cultura indígena en América, resulta una falacia socio-histórica, que deja afuera toda la inmensa variabilidad social y cultural que manifiestan hasta el día de hoy las etnias aborígenes americanas. De hecho, fue esta heterogeneidad, entre otras características, la que significó las más importantes consecuencias para la empresa española de la Conquista de América desde el punto de vista estratégico e ideológico.

Así, se puede decir que el concepto de indio es una creación foránea, el resultado de una necesidad conceptual que permitió agrupar a todas estas nuevas realidades que enfrentaban la cultura europea. Hubo que "inventar" a los indígenas y así simplificar la realidad en-

contrada y justificar dicha intervención. Los indios comienzan a existir como tales desde el momento que se crean las diferenciaciones entre un "nosotros", una cultura conocida y propia y un "ustedes", una cultura nueva, diferente y cuyos códigos eran desconocidos.

No obstante lo anterior, y sin desmentir esta importantísima heterogeneidad en la naturaleza, la complejidad y el desarrollo social de estas culturas aborígenes, intentaremos enfocar en este trabajo sobre todo aquellos elementos generales y comunes de la problemática que se generó a través de dicha intervención conquistadora, elementos que se pueden encontrar en casi todas las regiones de América Latina.

Algunas clasificaciones a modo de referencia

Entre las numerosas clasificaciones que se hicieron de la realidad indígena, existe una primera categorización creada por historiadores basada sobre el tipo de relación establecida por los indios para con los blancos. De acuerdo a su grado de belicosidad y a su eventual sumisión al yugo español, los indígenas fueron categorizados en dos grandes grupos: **pacificados y bravos**[230]. En otro ejemplo de generalización y simplificación conceptual político-social, esta clasificación tuvo, además como consecuencia, un importante impacto en las estrategias empleadas por la empresa conquistadora española en las diferentes regiones conquistadas.

Los primeros, los indígenas llamados pacificados, luego de intentar enfrentarse a los españoles en una lucha que les fue desde un principio desigual, finalizaron por someterse y convivir junto a los conquistadores europeos. Estos grupos fueron rápidamente incorporados a las instituciones como la "encomienda" de indios y la "mita", donde constituían mano de obra al servicio de la corona española. En esta categoría de pacificados, se encuentran la gran mayoría de las etnias originarias de la región. Ellas optaron por una sumisión relativamente temprana al yugo español originada por la clara supremacía tecnológica y la virulencia de la empresa de la conquista.

El segundo grupo de indígenas, llamados “bravos”, tales como los araucanos de Chile, los yaquis de México y los charrúas de la Plata, no aceptaron ni cohabitar ni someterse a los conquistadores, declarándose en abierta confrontación y lucha con los españoles por la

[230] Bertrand, 1928.

defensa de su independencia y de su cultura, originándose guerras que duraron años.

Una segunda clasificación de los pueblos indígenas se basa en el poderío económico, influencia cultural y complejidad de la estructura social alcanzada por algunas naciones indígenas. Es así, como los Incas y Aztecas, los que a la llegada de los españoles vivían períodos de apogeo en su desarrollo, son considerados como "sociedades superiores" comparadas con otros pueblos que fueron, ya sea sometidos por estas civilizaciones o quedaron marginalizados, política o geográficamente de la influencia o el acoso de estos imperios[231].

En otras palabras, lo expresado anteriormente a razón de la diversidad cultural y social de las etnias aborígenes en el continente, era igualmente válido desde un punto de vista geográfico. Por ejemplo, en el caso particular de Chile coexistían varias etnias que ocupaban territorios delimitados claramente y presentaban sistemas sociales y materiales muy disímiles.

Desde ahora, nos concentraremos en desarrollar la perspectiva histórica de la problemática indígena desde una visión de proceso.

El fundamento de este análisis de "largo período" de la relación interétnica entre conquistadores y aborígenes en Chile nos permitirá comprender mejor la articulación, si ésta existe, de las problemáticas de población y desarrollo actuales de Chile. Esto, especialmente en el contexto de un proyecto de desarrollo nacional que se caracteriza por su agresividad y globalidad y que ha producido grandes cambios sociales y políticos en los últimos años en el país en cuestión.

El determinismo geográfico de Chile:
Un primer factor subyacente y estructural a considerar dentro del análisis histórico de la relación indígena-europeo en el caso de los araucanos[232], y que surge como una de las conclusiones más claras y generales de la lectura de la historiografía oficial de Chile, es el determinismo geográfico que lo afecta.

---

[231] Rodríguez et al, 1992.

[232] Para muchos historiadores y cientistas sociales el término "araucano" es sinónimo de "mapuche" ya que se hace referencia a la zona geográfica que la etnia ocupaba históricamente llamada la región de Arauco. Actualmente, se ha generalizado el término mapuche ("gente de la tierra" en lengua indígena) que destaca la dimensión más cultural por sobre la meramente geográfica.

En efecto, la peculiar situación geográfica del país lo mantuvo alejado de los grandes centros de desarrollo social, económico y cultural indígena de la época antes de la conquista, los que se encontraban principalmente en mesoamérica y en lo que hoy es Perú y Bolivia. En un segundo momento, una vez instaurada la institución conquistadora Española y Portuguesa, esta lejanía geográfica mantuvo a Chile también al margen de la evolución y los acontecimientos de la Conquista hasta avanzados años. Todo esto entrañó, sin duda alguna, consecuencias importantes en la naturaleza de los intereses y las fuerzas motoras de la empresa conquistadora en nuestro territorio septentrional.

En un primer momento y antes de la llegada de los europeos, esta lejanía permitió mantener a los indígenas locales (en su mayoría de la etnia mapuche) relativamente aislados de la influencia que los imperios Inca y Maya. Es así como solamente se conoce de algunos intercambios esporádicos con los Inca a la altura meridional del actual Chile, contactos que no tuvieron mayor trascendencia por la ausencia de asentamientos de población indígena en esa zona desértica y árida. Al contrario, el imperio Inca se desarrolló principalmente hacia el noroeste del continente, cubriendo lo que hoy es Ecuador, parte de Venezuela y Brasil, además de Bolivia y por supuesto, su centro geopolítico: el Perú.

Por lo anterior, los mapuches, que en su gran mayoría habitaban en esa época desde el centro del país hacia el sur, desarrollaron una cultura calificada de estadio medio, sin lenguaje escrito y basada sobre la estructura de comunidades pequeñas (o "*lof*") bajo la égida de un líder, el cacique (o "*lonko*"). Los mapuche eran en su mayoría agricultores de tierras de regular calidad, cuya cultura material y estructura social, vista desde una perspectiva lineal del desarrollo, no logró alcanzar el esplendor ni la influencia de otros pueblos aborígenes de la región[233].

Luego, una vez comenzada la Conquista Española de la zona, empresa que estuvo fuertemente inspirada por las riquezas halladas y explotadas en el Imperio Inca, esta misma característica de lejanía geográfica se tradujo en una llegada relativamente tardía de los españoles a Chile. En efecto, aunque la conquista de los mares del Sur y del actual Perú se produjo alrededor de 1523 por los hermanos Pizarro, Diego de Almagro y otros conquistadores españoles; las primeras expediciones a territorios de Chile no se produjeron que 12 años más tarde, entre 1535 y 1538. La principal motivación de estas

[233] Humboldt et al, 1928.

empresas conquistadoras fue la de encontrar más oro y riquezas, tal y como había sucedido en el Perú, atraídos por los rumores difundidos por los propios incas que les hablaban de inmensas riquezas existentes hacia el sur.

La Conquista de Chile, que no fue otra cosa que un corolario de la conquista del Perú, tuvo características inesperadamente excepcionales en su evolución. En efecto, Chile como tal nace realmente de las peripecias de la historia del Perú, especialmente de las rivalidades entre dos grupos de conquistadores (los "almagristas" y los "pizarristas" de acuerdo al líder que seguían). Por otro lado, además de haber sido un territorio carente de las prometidas riquezas y del apogeo cultural y económico de los Incas, el conquistar Chile significó para los españoles una ardua y costosa empresa bélica que les tomó más de 200 años en culminar.

En efecto, numerosos historiadores coinciden en que la Conquista de Chile fue una de las etapas más sangrientas y largas de todas las experimentadas por la corona española en el nuevo mundo, la que estuvo marcada más que nada, por la extraordinaria resistencia de las “indomables” tribus araucanas[234]. Otro elemento especial que hizo de esta conquista una empresa extremadamente difícil, fueron los desafíos de una geografía extraordinariamente díscola. Estas, sumadas a las largas y penosas expediciones que debieron emprender los conquistadores a través de las alturas andinas, soportando muchas veces temperaturas y condiciones subhumanas, hicieron de esta meta un objetivo especialmente difícil de lograr.

a) Las campañas de la Conquista de Chile

Las primeras incursiones hacia el sur del Perú fueron llevadas a cabo por el conquistador español Don Diego de Almagro, y fueron realizadas entre los años 1535 y 1538. En efecto, Almagro había llegado a América junto, en compañía de los hermanos Pizarro, a la conquista del Imperio Inca, ubicado en el actual Perú. Luego de innumerables disputas con sus compañeros de travesía, y motivado por el siempre presente afán de "hacerse un nombre" por si mismo en el Nuevo Mundo y por las supuestas riquezas que se encontrarían más al sur del Imperio de los Incas, resuelve emprender viaje hacia el sur, al país que los indígenas llamaban “Chile”. Almagro contaba con buenas características para atraer interesados a este proyecto, sobre todo a nivel personal, ya que era considerado como un líder humano y mucho más generoso que los hermanos Pizarro. Esta primera “campaña” contó con un contingente de cerca de 500 españoles y

[234] Bengoa, 1987, Bertrand, 1928 y Chaunu, 1969.

15.000 indígenas quechuas, los que viajaron en calidad de auxiliares. Este primer intento se desarrolló en 2 flancos: uno terrestre, con Almagro a la cabeza, y otro marítimo, con 2 barcos, a cargo de Ruy Díaz.

Los cronistas de la época hablan de las grandes penurias y problemas que debieron soportar los expedicionarios al intentar cruzar el altiplano por las alturas de los Andes que tienen en promedio alrededor de 4.000 m. de altura. El frío intenso, la nieve que cegaba a los viajeros, el aire enrarecido de esas alturas, a lo que además se agregaba la absoluta aridez de la zona que no proveía de nada para la alimentación humana, hicieron de ese pasaje andino una verdadera catástrofe. Todo lo anterior trajo como consecuencia que cerca de 5.000 de los auxiliares indígenas que acompañaban a la expedición murieran en la travesía, lo que hizo dudar en varias ocasiones de su plausibilidad y motivó una seria consideración de retorno.

Esta expedición resulta un fracaso por la carencia de víveres y vestimentas adecuadas, sumado a las inquietantes noticias de disputas entre los Pizarro, que, aprovechando la ausencia de Almagro en el Perú, lo despojaron de todos los derechos que había adquirido en el pasado.

Un segundo intento de internarse en el territorio chileno lo encabezó Pedro de Valdivia en 1540. Luego de la muerte de Almagro en Perú en las manos de uno de los hermanos Pizarro, este oficial español residente en Perú, se interesa nuevamente en la conquista del país "del sur", como le llamaban. Valdivia provenía de una familia noble, creyente y valiente, para quien las armas constituía una carrera digna y noble.

A comienzos de 1540, Valdivia logra reunir 150 españoles y 1.000 indígenas y emprende la expedición siguiendo la misma ruta de Almagro pero, experimentando menos pérdidas humanas. El 12 de febrero de 1541, seis meses después y sin mayores enfrentamientos con los indígenas araucanos, logra fundar en la rivera sur del río Mapocho en el centro del país, la ciudad de Santiago de la Nueva Extremadura.

Su extremada confianza en la pasividad de los indígenas, quienes no demostraron ningún antagonismo en un primer momento, lo motivan a continuar la conquista desplazándose hacia el sur de Santiago, y dejando la recientemente creada ciudad en manos de sus subalternos. Esa se constituyó en la oportunidad que esperaban los indígenas para atacar la ciudad y destruirla, incendiando a su paso, todas

las provisiones y construcciones españolas logradas hasta el momento. En este contexto, la presión ejercida por sus hombres, en su mayoría frustrados por estos traspiés de la conquista, que se traducían en el incumplimiento de numerosas promesas económicas (por ejemplo, entregar "encomiendas" de indios), crea tantas tensiones internas, que Valdivia se ve obligado a regresar y dar explicaciones ante el Virrey del Perú en 1547, siete años más tarde.

Luego de 2 años en Perú, Valdivia regresa a Santiago. Esta vez, provisto de 200 hombres, víveres y animales. Continua su tarea colonizadora y se interna hacia el sur del país, fundando las ciudades de Concepción, Imperial y el fuerte de Arauco. Luego de variados encuentros con los araucanos, que significaban retrocesos y avances en la conquista de los nuevos territorios, Valdivia muere y mucha de su obra, sobre todo al sur del país, es destruida por los indígenas. Comienza así la llamada "Guerra de la Araucanía" que duraría 2 siglos.

b) La Capitanía General de Chile en el siglo XVII

La desgastadora y constante guerra que se libraba contra los araucanos impidió una evolución importante de las ciudades fundadas en esta Capitanía. A pesar de la fertilidad de los valles y la riqueza de ciertas minas de oro, plata y cobre (sobre todo en la zona de Copiapó y de Coquimbo, al norte de Santiago), no se constituyó en una colonia próspera y fructífera hasta después de su independencia. Por su parte, entre los españoles se siguieron las diferentes y, a veces erráticas, estrategias militares para enfrentar a los indígenas, originadas por la inesperada resistencia encontrada.

De manera general, la primera estrategia colonizadora llamada "Pacificación de la Araucania" consistió en fundar en avanzada fuertes militares apoyados por pequeñas comunidades de población que se instalaban posteriormente *in situ*. Esta estrategia se utilizó especialmente al sur del río Bío-Bío, bastión emblemático del territorio indígena para así, motivar el retroceso de estos grupos hacia el sur de este límite natural. Tal estrategia, si se considera tanto la dimensión territorial como la intensidad de los enfrentamientos involucrados, requirió muchos más hombres de los que realmente se dispuso por parte del Virreinato del Perú, por lo que la situación nunca se resolvió plenamente y los conflictos y enfrentamientos se mantuvieron por largo tiempo.

Una segunda estrategia española fue la llamada "Guerra Defensiva" encabezada por el Padre Jesuita Luis de Valdivia en 1617. Este misionero jesuita propuso esta nueva táctica de penetración, enviando

a misioneros al otro lado del Bío-Bío (que se había convertido en el límite natural de las 2 naciones), para evangelizar a los caciques y convertirlos de “cazadores y saqueadores” en campesinos, de salvajes a cristianos. Esta obra "civilizadora", por razones de mentalidad entre los militares y los religiosos, tampoco surte el efecto esperado y se convierte en un nuevo fracaso de los conquistadores por pacificar a los aborígenes.

Las guerras araucanas continúan durante los años siguientes, lográndose en 1640, el Tratado de Paz de Quillén en el cual los indígenas se retraen levemente hacia el sur del Bío-Bío pero a condición de mantenerse como hombres libres y propietarios de sus tierras comunales. Este tratado otorgó paz a la zona durante 15 años, luego del cual, por la renovada crueldad en el trato de indígenas en los asentamientos del norte del país, la guerra retomó su fuerza ya conocida. Hacia finales del siglo XVII, un grupo de religiosos jesuitas emprende nuevamente la tarea evangelizadora de los aborígenes, estudiando sus lenguas y llegando a fundar cerca de 10 misiones en territorio araucano, mucho más de lo que habían logrado antes los militares por medio de las armas y de la confrontación abierta.

Durante el siglo XVIII, la Capitanía de Chile sufre profundamente en manos del liderazgo desastroso de españoles poco escrupulosos cuyo único interés en la Colonia era de amasar fortuna y fama, traficando con los indígenas e introduciéndolos al alcohol. Los progresos logrados con la situación excepcional y ventajosa de la inserción educadora jesuita entre los indígenas fueron truncados por la expulsión de estos últimos de todas las colonias españolas en 1767. Finalmente en 1780, luego de una nueva ola de insurrecciones y enfrentamientos entre araucanos y españoles, se firma el Tratado en Santiago, que asegura los derechos indígenas de representación ante las autoridades españolas, lo que los situaba en una posición de igualdad frente a los demás hijos de la corona.

c) Los movimientos independentistas en el siglo XIX

Dada la estrecha relación que los acontecimientos en Europa tenían en el nuevo continente, especialmente en lo concerniente a España, la expansión del Imperio Napoleónico a España, con el aprisionamiento de su Rey, traerá consecuencias insospechadas para los movimientos independentistas locales que ya comenzaban a surgir.

Según concuerdan los historiadores, existieron numerosos factores que desencadenaron las guerras de independencia de las colonias españolas en América. No obstante, parecen concordar en por lo menos 3 elementos:

- Por una parte, el surgimiento de una elite de caudillos criollos (nombre dado a los hijos de españoles nacidos en las colonias de América), fuertemente relacionados con las oligarquías locales, con una educación muy acabada y progresista, frecuentemente europea.

- Por otra parte, la cautividad del Rey español Fernando VII (1808-1814) por parte de los franceses, y el triunfo del absolutismo en España, obligan a las autoridades coloniales a reaccionar frente a esta situación rechazando en primera instancia la sumisión a la corona francesa.

- Finalmente, las repercusiones ideológicas posteriores a la Revolución Francesa y sobre todo la difusión de los ideales de "libertad, igualdad y fraternidad".

En primer lugar, esta elite de caudillos (San Martín en Argentina, Simón Bolívar en Venezuela y Artigas en Uruguay, entre otros), líderes bien preparados, surgieron como resultado del temperamento europeo y de las condiciones desfavorables de la población en las colonias. Ellos, encontraron eco en una nueva generación de criollos que visualizaban ya las posibilidades de independencia de las colonias estimulados por las noticias de independencia de las colonias inglesas al norte del continente y basados siempre en las premisas de la Revolución Francesa. Surge así, un grupo de presión "visionario" que cristaliza la posibilidad de independencia a través del "impasse" del cautiverio del Rey.

Desde la temática que nos interesa, en este período, el eje central de interés de la elite política española cambia radicalmente y la problemática indígena pasa a un segundo plano en el contexto de las guerras por la independencia entre patriotas y españoles que ponían en peligro toda la empresa colonizadora europea.

No obstante, cabe notar que durante todo este proceso, el problema indígena no cesa de evolucionar pero, como ya hemos mencionado, es secundario en la estrategia criolla y española, a los conflictos por la autoridad del país. Los indígenas luchan en muchas instancias junto a los criollos por lograr la independencia de los países, creyendo que así su situación también mejoraría.

Estos enfrentamientos, luego de una victoria inicial de los independentistas locales, dan como resultado un primer pero corto período

de independencia nacional llamado "Patria Vieja" (1810-1816). Después de esto, la armada española recupera el poder por la fuerza y todo el proceso independizador experimenta un importante retroceso. Finalmente, en 1818, el ejército nacional logra expulsar a los españoles definitivamente de la ex-colonia y desde ese momento, comienza la vida soberana del país.

d) Pacificación y colonización de la Araucanía

Una vez que la independencia se consolida en Chile y que la situación interna se estabiliza, resurge la conciencia del conflicto indígena y renacen los intentos de utilizar y expropiar importantes territorios indígenas por parte del Estado de Chile. La idea subyacente a todas estas pugnas y confrontaciones entre los sectores mapuche y los chilenos, ya sean estatales o privados, fue la noción de ***frontera***, de límite entre un territorio y otro, ya sea en su dimensión económica y material o en su dimensión cultural y social[235].

Esta nueva embestida contra las tierras aborígenes, se legitimó por medio de la fachada de intereses geo-estratégicos de soberanía, aduciendo sobre todo la amenaza argentina (en manos de los cuales ya se había perdido el extenso territorio de la Patagonia). Pero sobre todo, y en eso coinciden la mayoría de los historiadores que han estudiado esta época, las causas que motivaron la intervención del Estado chileno en las tierras de la región de la Araucanía tuvieron un profundo trasfondo económico.

Esta necesidad económica nació del desarrollo económico que experimentó el país a partir de 1830, sobre todo con el florecimiento económico del puerto de Valparaíso y la explotación de los yacimientos de plata y cobre de la zona Norte. Estos nuevos polos de actividad económica atrajeron nuevas poblaciones que, a su vez, aumentaba las presiones en el ámbito de la infraestructura y la alimentación. Para responder a esta demanda se hacía necesario incorporar nuevas tierras de cultivo para aumentar la producción existente hasta ese momento. Las miradas y los intereses se dirigieron lógicamente hacia el sur del país. Allí se encontraban las grandes extensiones de tierras cultivables subaprovechadas y que prometían asegurar el desarrollo agrícola del país, además de yacimientos de carbón (Lota y Coronel, en la VIII región) que contribuirían al progreso nacional como proveedores de combustible a las fundiciones y los emergentes medios de transportes.

---

[235] Cabe destacar que, a nuestro parecer, esta noción de frontera sigue estando a la base los conflictos y las tensiones que se han experimentado a lo largo de más de 100 años. El problema de la frontera sigue siendo capital para los mapuche.

En un primer momento, la ocupación de tierras baldías y eriazas se hizo en forma espontánea y con el consentimiento de los caciques que arrendaron o donaron tierras próximas a la frontera de la Araucanía, sobre todo motivados por el hecho de que la presencia de los huincas en los parajes indígenas no era percibida como una amenaza. De esta manera se ocupó lo que es el área costera (oeste) de la Araucanía.

Una segunda etapa, dirigida esta vez por el Estado y concretamente en manos del ejército, tuvo como misión adelantar la línea de esta "frontera" política y étnica. Este período de "adelantamiento" transcurrió entre 1862 y 1883 y logró refundar varias ciudades que habían sido arrasadas en los anteriores levantamientos indígenas del tiempo colonial, como Angol y Villarrica, por ejemplo. En 1881 ocurre el último levantamiento general de los mapuche en el sector de Traiguén y termina, por lo menos en la historia oficial, la época de la pacificación militar de la región. Indudablemente que a este sometimiento militar le seguiría el sometimiento y ordenamiento jurídico de estos territorios y sus ocupantes.

Es así como legalmente las tierras ocupadas por los indígenas pasaron a ser propiedad del Estado de Chile, el que instituyó el concepto de **"reducción indígena"**, territorios definidos hacia donde los indígenas fueron erradicados. Dichas reducciones eran pequeñas extensiones de tierra, de dominio común e inalienable, que se entregaban a los caciques locales a título de merced. El objetivo principal de estos territorios era evacuar a los indígenas de las tierras codiciadas y restringirlos geográfica y culturalmente a zonas claramente delimitadas.

Fuera cual fuera la motivación que dirigía a las autoridades de la época, a fines del siglo XIX (1883-1898) los territorios indígenas al sur del río Bío-Bío, fueron objeto de 2 grandes nuevos intentos de "colonización"[236]. Una colonización extranjera, a través de expropiaciones de tierras que fueron entregadas en el marco de la política de colonización europea incentivada por el gobierno y, por otra parte, una colonización nacional, que surge como reacción a la llegada de un contingente extranjero no menospreciable producto de la anterior.

Colonización extranjera: Basada en las leyes de 1866 y 1874, esta ocupación de las tierras de la Araucanía se llevó a cabo por colonos de origen europeo (en su mayoría alemanes) que, a partir de 1881,

[236] Aylwin et al, 1995.

fueron contratados por agentes del Estado chileno en Europa y traídos al país para ese fin. De acuerdo a los registros de esa época, alrededor de 1.500 familias (7.120 personas) llegarían al sur de Chile a través de ese procedimiento. Además de las tierras en sí, a su llegada les eran entregados materiales de construcción, animales, cobertura médica familiar y una renta durante los primeros años de estadía en territorio chileno. En su mayoría, los colonos europeos hicieron prosperar rápidamente las tierras entregadas, llegando a significar un importante aporte al progreso y desarrollo de la región, el que se puede observar hasta el presente[237].

Colonización Nacional: Ésta se llevó a cabo como respuesta al descontento y las presiones internas originadas por la situación "ventajosa" de los colonos europeos, en claro desmedro de los habitantes nacionales. Así, en 1898, se dicta una ley que autoriza el otorgamiento de terrenos de hasta 50 hectáreas por cada padre de familia y 20 hectáreas por cada hijo mayor de 12 años en territorios que habían sido "desalojados" de indígenas.

Según la Inspección General de Colonización e Inmigración, en 1912 existían en la zona sur del país un total de 2.236 familias formadas por 12.122 personas que ocupaban una superficie de 135.169 km., en virtud de los programas de colonización nacional.

Luego, desde 1927 a la fecha, la legislación sobre los terrenos indígenas a tendido a la constante división de las comunidades y a su sucesiva enajenación por parte del Estado para ser entregada a diferentes actores sociales; empresas forestales, campesinos no indígenas, terratenientes ganaderos, etc.

Durante todo el siglo XX continuaron a haber movilizaciones por parte de organizaciones indígenas con el fin de intentar recuperar las tierras usurpadas, algunas negociadas por la vía politica (segundo gobierno de Ibañez del Campo, 1952-58), otras más violentas (como las “tomas” durante le Gobierno de Frei Montalva). No obstante, hubo relativos avances en el campo jurídico y político para las pueblos indígenas durante el corto período de la Unidad Popular y del presidente Allende (1970-1973), sobre todo con la promulgación de la ley 17.729 la cual:

> *“… reconocía a los indígenas como individuos que, habitando en cualquier parte del territorio, formaban parte de un grupo cuyas*

[237] Cuantiosas son las actuales empresas, sobre todo agroindustriales y forestales de la región cuyas raíces se encuentran en esta oleada de migrantes europeos.

características lingüísticas, formas de trabajo, normas de convivencia, costumbres y religión diferían de las generalidad de los ciudadanos de la República"[238].

Sobre el tema territorial, esta ley permitió suspender la sistemática subdivisión de las tierras indígenas e, incluso, se logró recuperar algunas tierras en litigio con huincas a través de las expropiaciones aplicadas.

Este mismo cuerpo legal creó el Instituto de Desarrollo Indígena, cuya finalidad fue la de promover el desarrollo social, económico, educacional y cultural de los indígenas.

Evidentemente, todos estos avances en materia de derechos indígenas fueron rápidamente neutralizados con la llegada de los militares al poder en 1973. En esa época, las alianzas políticas con otros sectores de oposición al régimen militar permiten a algunas organizaciones mapuches participar en los movimientos de protesta de 1983-1984, a la vez que lo dividen y lo alejan de su base. No será que hasta el regreso a la democracia que el tema y las reivindicaciones indígena volverán a encontrarse en el tapete del debate político.

Como ya se mencionó en el capítulo anterior, es recién el 1° gobierno democrático el que da un paso importante con la promulgación de la Ley Indígena (19.253) de 1993 y la creación de la Corporación Nacional de Desarrollo Indígena, creando las expectativas, y las consecuentes desilusiones, de un pueblo largamente postergado.

De manera muy general, podemos decir que todo este proceso ha producido suertes de alianzas con el campesinado rural (ya sea el de origen europeo o chileno) para enfrentar las medidas oficiales que han atacado directamente a su patrimonio.

Han existido entonces, instancias de consolidación institucional del indígena en tanto actor político, pero siempre en conjunto con otros sectores populares. Se debe reconocer, por lo tanto que esta legitimación en lo institucional ha sido obtenida por medio de fuertes luchas y reivindicaciones en el campo político.

En ese contexto, el sello esencialmente de "lo étnico" se ha desperfilado y ha dado paso a que sea "lo social" (y finalmente, desde el punto de vista de los derechos ciudadanos, a "lo ético") lo que prime en estas alianzas. Alianzas que han sido generalmente originadas al

[238] Salazar et al, 1999, p. 158.

seno de una problemática concreta y específica: la pérdida de tierras por parte del campesinado chileno, entre los cuales el componente indígena es relativamente importante. En ese caso, el elemento determinante y aglutinador de estas alianzas ha sido la relación de subyugación y marginalidad del campesino (indígena y no indígena) frente a políticas de distribución de la tierra que han ignorado sus demandas, derechos y rol histórico en la zona sur de Chile.

En la actualidad, las reivindicaciones indígenas, y las mapuche principalmente, como ya fue mencionado anteriormente, pasan por el reconocimiento de su carácter de **pueblo**, con la clara alusión de que eso implica el derecho a la **autodeterminación**. Esta autodeterminación significa, en lo concreto, reconocer derechos políticos y culturales sobre el control de sus recursos humanos y físicos dentro de una marco estatal más amplio, un marco que reconozca la plurietnicidad.

Algunas consecuencias del proceso histórico en la problemática indígena actual chilena

El análisis histórico desarrollado de la relación entre los actores sociales indígenas y no indígenas (hayan sido éstos españoles en un principio, o chilenos "republicanos" más tarde), arroja luz sobre algunas dimensiones de la actual problemática sobre la integración social, política y cultural de la población indígena dentro del proceso de desarrollo chileno actual. Efectivamente, a nuestro parecer, existen a lo menos dos (2) elementos centrales en dicho proceso que juegan un rol importante actualmente y cuyas raíces son herencia de la evolución histórica.

- ⇨ El primer elemento se refiere, desde un punto de vista social y político, a las raíces históricas de la situación desmedrada de las minorías étnicas dentro de la estructura de la sociedad chilena. En efecto, podemos suponer que una de las consecuencias más claras del proceso histórico, tal y como se desarrolló, fue la legitimación ideológica, cultural, económica y política de una diferenciación étnica que tuvo, más tarde, en las políticas indigenistas su herramienta más eficaz. Subyace a esta relación la idea de una evolución societal lineal, donde los indígenas se consideran en un estadio inferior con respecto a la sociedad española en un primer momento, y más tarde frente a la sociedad chilena, y a quienes hay que asistir en su progreso a otras etapas de desarrollo. Así, se han justificado hasta el día de hoy, relaciones y elementos que pertenecen al llamado "colonialismo interno", el que ha sido sostenido por numerosos científicos so-

ciales. En este sistema de relaciones sociales subsisten relaciones de poder de subordinación basados únicamente en el origen étnico de los individuos. Este sería el claro caso de los indígenas mapuche en Chile, donde el resto de la sociedad establece relaciones de poder y sometimiento cultural, económico y social legitimadas por una supuesta superioridad dada por la pertenencia étnica del individuo.

- ⇨ Por otra parte, y concerniente al aspecto territorial y de ocupación espacial y del medio ambiente, se reconoce en el caso de Chile, y en la mayoría de los países de la región, un claro delimitamiento geográfico de las tierras indígenas sumado a un progresivo debilitamiento y empobrecimiento de éstas. A través de la implementación de figuras legales como "Reducciones" o "Reservas Indígenas", se ha intentado, por una parte reconocer cierta soberanía territorial retornando algunos territorios usurpados. Pero por otra parte, y quizás más importante que lo anterior, se ha consolidado una lógica de restricción, limitación y circunscripción física de la influencia y de las posibilidades de intercambio de dichas comunidades integrales con el resto de la sociedad. Esto, con el concomitante empeoramiento de las condiciones de vida de esta población y un permanente aumento de la pobreza.[239] No obstante, existen algunos intentos por mejorar esa situación a través de programas de subsidio de tierras o de mejoramiento de su uso[240], esta característica geopolítica ha impedido una real integración económica y aceptación social por parte del resto de la sociedad de los miembros de estas comunidades.

  En otras palabras, pese a los relativos esfuerzos por legitimar una ocupación del territorio por parte del poder hegemónico, el concepto impuesto de la frontera entre huincas y mapuche no corresponde ni a la realidad ni a la percepción histórico-cultural que estos sectores reivindican. En efecto, incluso si las teorías de algunos historiadores hablan de una antigua cohabitación pacífica y armoniosa entre mapuche y chilenos en territorio indígena, otros aseveran que esta armonía fue posible solamente mientras no se vulneró el reconocimiento a la autonomía del pueblo mapuche.[241] Desde ese momento, y posteriormente con

---

[239] Las comunas donde se encuentran las reducciones indígenas de la IX región de Chile presentan los peores indicadores económicos y de salud del país. Para mayor detalles, ver UFRO et al, 1990.

[240] En el caso de Chile, por ejemplo, el programa de subsidio de compras de tierras indígenas llevado a cabo por la CONADI entre 1995 y 1998, benefició a un total de 180 familias.

[241] Salazar et al, 1999, p. 150.

el sometimiento que han sufrido hasta ahora, la relación interétnica quedó mermada irreparablemente.

Para complementar y fundamentar algunas de estas últimas apreciaciones, a continuación presentaremos otro aspecto de la realidad mapuche en Chile que hace referencia sobre todo a su situación desde un punto de vista sociodemográfico.

3.2 Diagnóstico sociodemográfico de la población mapuche en Chile

Este diagnóstico que se basa en el Censo Nacional de 1992. La importancia de esta fuente de datos es que se incluyó, por primera vez en Chile, una pregunta orientada a conocer la magnitud y características de la población indígena que reside en el territorio nacional. La pregunta textual fue:

Pregunta: "¿Si Ud. es chileno, se considera perteneciente a alguna de las siguientes culturas?"
Respuestas: "mapuche, aymara, rapanui, ninguna de las anteriores".

Algunas consideraciones preliminares:

a) Como puede apreciarse, esta pregunta responde a un criterio de "autoidentificación cultural" y descansa más en la apreciación subjetiva del entrevistado, basada en la pertenencia aun grupo étnico. Otras posibilidades son una asignación sobre la base de criterios más objetivos tales como la lengua hablada, la ascendencia o el origen de los apellidos. Pese a que puede ser objeto de interpretaciones ambiguas, el criterio de la autoidentificación o ***dimensión émica*** de la identidad, como ya vimos en el marco teórico es, en general, aceptado, tanto por las poblaciones indígenas, como por los investigadores como válido[242]. Por lo tanto, todas las elaboraciones que aquí se presentan emanan de este criterio, lo que debe ser ponderado como una de sus propias limitaciones.

[242] Sobre este punto, ver anexo N°4 sobre los diferentes criterios de identificación indígena. Además, Marcos Valdés ha analizado el criterio de autopertenencia en detalle para aproximarse a la realidad mapuche (Valdés, 1998 y 1999).

b) Otro elemento importante de destacar, además, es que esta pregunta sólo fue formulada a las personas de 14 años y más, lo cual impide disponer de información sobre magnitud y características de la población menor de esa edad. No obstante, algunas extrapolaciones a partir de métodos indirectos han sido hechas "recomponiendo" los grupos etarios faltantes a través de tasas de fecundidad y de mortalidad vigentes en el país y por sector urbano y rural[243].

c) Por último, reconocemos que los datos que se presentan en este punto contienen en muchos casos, lo que se denomina la falacia de la media tabla, o sea, se compara la información de la población mapuche con la del total del país, pero escasamente con la población no mapuche. Esto se debe al acceso restringido que se tuvo a las fuentes de datos[244].

d) Este diagnóstico se basa principalmente en los análisis y publicaciones desarrollados por un grupo de investigadores interdisciplinario al seno de Instituto de Estudios Indígenas de la Universidad de la Frontera[245], equipo del cual ha sido parte la autora de esta tesis[246].

Con esas consideraciones en mente, observemos qué nos dicen algunas cifras sobre los mapuche en Chile.

A continuación presentaremos algunos resultados seleccionados del análisis social y demográfico a nivel nacional y de las regiones metropolitana (desde ahora R.M.) y de la región de la Araucanía (desde ahora, IX región), ambas regiones con la mayor presencia mapuche a nivel nacional[247]. Parece interesante agregar algunos datos de estas dos regiones por sus características estructurales. Dado que la

---

[243] Un análisis más detallado sobre los criterios utilizados a nivel censal en América Latina se puede ver Peyser et al., 1999a.

[244] No obstante, consideramos que esta falencia es compensada con la baja ponderación relativa que la población mapuche tiene en el total nacional (10%), lo que no invalida a este universo como punto de comparación.

[245] Estas actividades se llevaron a cabo dentro de un proyecto de investigación que contó con fondos de la agencia de cooperación alemana GTZ y la asesoría técnica del CELADE.

[246] La autora agradece al resto del equipo y al Instituto de Estudios Indígenas por permitir el incluir estos datos. Para mayores detalles ver IEI, 1998 y 1999.

[247] La regionalización político-administrativa actual de Chile rige desde los años 70 (principio del gobierno militar) y tuvo como objetivo principal la descentralización del país en torno a la capital, Santiago, e instaurar una clara soberanía en los territorios extremos del país. Esta división territorial consta de 13 regiones (12 de norte a sur del país más la región metropolitana de Santiago), cada una con una capital y una gobierno regional encabezado por un Intendente. Así la IX región, también llamada de la Araucanía, se encuentra en la zona centro-sur del país, en los territorios indígenas históricos y su capital es Temuco. Para mayores detalles, ver el mapa de Chile en el anexo N° 5.

R.M. contiene a la capital nacional Santiago, es la principal receptora de migración campo-ciudad además de ser una región netamente urbana. Por otra parte, la IX región es, por una parte la región histórica de asentamientos indígenas mapuche, por lo tanto se encuentra al origen de dichas corrientes migratorias, además de seguir teniendo un sello claramente rural.

Esta doble calidad de ser las regiones de mayor población mapuche absoluta, además de jugar roles opuestos en el proceso migratorio (receptor-expulsor) y en el tipo de residencia (urbano-rural) constituyen como las regiones de mayor interés para nuestro estudio preliminar.

Nuestra intención no es otra es de dar una mirada global desde las grandes cifras a dicha población *vis a vis* el total nacional, intentando focalizarnos sobre la situación desde un punto de vista cuantitativo, visión que nos permita tener una idea más concreta de las condiciones de vida del pueblo mapuche en Chile.

Estructura de la población

Los resultados totales del censo indican que, de las 9.660.367 personas de 14 años y más a las que se les formuló la pregunta sobre identidad étnica, 928.060 reconocieron pertenecer a la cultura mapuche, cifra que representa el 9,6% de la población total del país de esa misma edad. Un ejercicio simple de deducción nos permite suponer que, si los menores de 14 años mapuche representen también el 9,6% correspondiente grupo etario faltante (354.051), la población mapuche totalizaría 1.282.000 personas[248].

Cuadro 1
Población nacional y mapuche

	Población	
GRUPOS DE EDAD	País	Población mapuche
Población 14 años y más	9.660.367	928.060
Población 0 -14 años	3.688.034	354.051
Población Total	13.348.401	1.282.111

Fuente: IEI, 1999. Anexo N°6 – cuadro n°1.

Otra constatación interesante muestra una mayor importancia demográfica y una distribución urbano-rural de la población mapuche dife-

[248] Supuesto que se considera como “moderado” pero que no obstante, hay que aceptar con precaución.

rente de la que se tenía con anterioridad a este primer censo. Producto de otros estudios e investigaciones anteriores, la población mapuche se relacionó generalmente al ámbito rural y preferentemente dentro del hábitat geográfico del sur de Chile[249].

La distribución a nivel regional (cuadro 2) muestra que la mayor parte de la población mapuche reside actualmente en la Región Metropolitana, donde se concentran 409.079 personas, cifra que equivale al 44.1% de la población mapuche total. Otras regiones con importante presencia indígena son la IX, VIII y X regiones, en las cuales reside el 36,4% de la población mapuche del país y que constituyen la zona de residencia histórica de esta etnia, al sur de la "frontera" natural del río Bío-Bío y donde se encuentran las reducciones de territorios que les han sido asignadas.

Cuadro 2
Población mapuche de 14 años y más por regiones

Región	Población total 14 años y más	Población mapuche 14 años y más	Distribución % pob. mapuche por regiones	% de mapuches en total población
Total País	**9.660.367**	**928.060**	**100,0**	**9,6**
I	243.586	9.557	1,0	3,9
II	292.308	12.053	1,9	4,1
III	162.375	6.747	0,7	4,2
IV	358.101	18.010	1,9	5,0
V	100.783	58.945	6,4	5,8
VI	501.892	35.579	3,8	7,1
VII	599.547	32.444	3,5	5,4
VIII	1.241.856	125.180	13,5	10,1
IX	552.843	143.769	15,5	26,0
X	680.019	68.727	7,4	10,1
XI	55.826	3.256	0,4	4,4
XII	106.020	4.714	0,5	5,8
Metropolitana	3.848.121	409.079	44,1	10,6

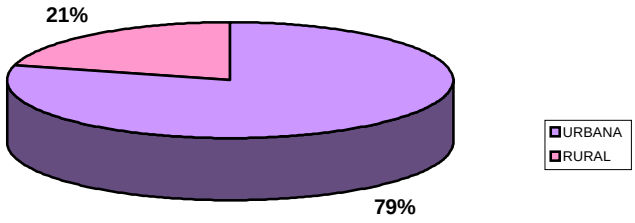
Fuente: IEI, 1999. Anexo N°6 – cuadro n°1.

Hasta antes de la realización del último censo, se solía caracterizar la población mapuche como un sector de importante ruralidad, relacionado con las actividades clásicas de estas comunidades, como el cultivo de la tierra y cría de ganado. Los resultados entregados por el censo de 1992 indican que, muy por el contrario, el 79,2% de la po-

[249] Ver Valdés, 1999.

blación vive en áreas urbanas (735.297 personas) y sólo el 20,8% (192.763) tiene su residencia en el sector rural, es decir, contrariamente a lo que se pensaba, **8 de cada 10 mapuche viven en pueblos y ciudades densamente pobladas**.

Gráfico 1
Total País: Area de residencia de la población mapuche, 1992.



Fuente: IEI, 1998. Anexo N°6 – cuadro n°1

En efecto, analizando este dato más en profundidad, si bien la magnitud del porcentaje urbano es inusitadamente importante, esta situación no debiera sorprender tanto estructuralmente hablando, dado el carácter fuertemente urbanizado de Chile en su conjunto (más del 80%). En otras palabras, es una característica de toda la población nacional.

Por otra parte, es un dato destacado dado que el alto grado de urbanidad que presentan los mapuche chilenos, constituye una diferencia importante con otros pueblos indígenas de la región, la mayoría de los cuales mantienen hasta hoy un estilo de vida rural[250]. Esta inserción urbana, producto de fuertes flujos migratorios constantes, caracteriza también fuertemente el tipo de problemas sociales, económicos y culturales que esta población enfrenta.

No obstante lo anterior, persiste cierta oscilación relativa entre el nivel de urbanización de los mapuche al interior de las regiones; siendo el mayor en la RM con 97.8% de población mapuche urbanizada y el menor, en la IX región, donde menos de la mitad, el 38,7% de los mapuche son urbanos, o sea, se mantiene una situación de predominio rural regional con el 69.2% de la población mapuche de la IX viviendo en el campo. Esto demuestra que la IX región sigue mostrando un fuerte componente rural, factor que además, la sitúa entre las

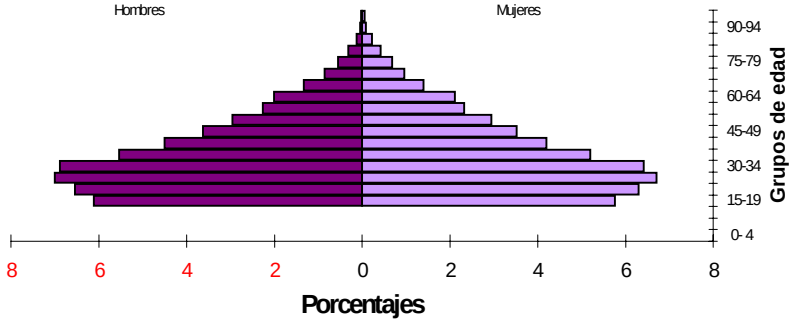
[250] Peyser, op. cit.

regiones más pobres del país[251], (esto último, a pesar de ostentar una capital regional, Temuco, considerada como una de la ciudades con mayor crecimiento económico de América Latina[252]).

El censo registra también una composición por sexo y edad de la población mapuche de 50.7% hombres y 49.3% mujeres, la que por edad se refleja en una pirámide de población, con un leve predominio masculino, lo que en el caso nacional es inverso.

Gráfico 2

Total País: Estructura por edad y sexo de la población mapuche, 1992.



Fuente: IEI, 1998 - Anexo N°6 cuadro n° 1

Lo más sobresaliente de esta estructura etaria mapuche es la inversión de los contingentes en las edades juveniles, situación que podría estar relacionada con varios fenómenos. Por una parte, podría ser resultado del criterio empleado en la formulación de la pregunta que apuntó a la autopercepción. Pero además, no se puede negar la posibilidad de una subdeclaración por efectos de la edad. Efectivamente, entre los más jóvenes la "autoidentificación" étnica podría ser más difícil de asumir que entre los adultos, hecho sobre lo cual la teoría de Durán ya nos aporta algunos elementos[253], como se observa si comparamos con la pirámide nacional para los mismos grupos de edad.

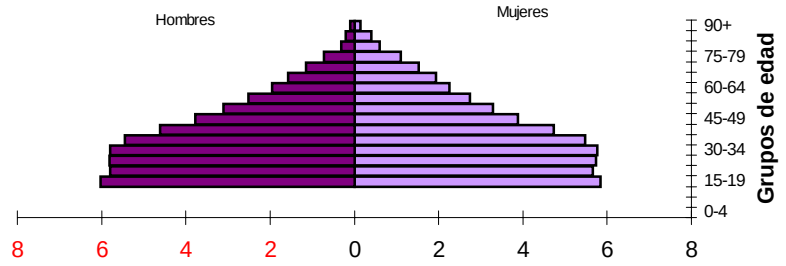
[251] En efecto, según cifra de MIDEPLAN, de las 77 comunas más pobres del país, 15 se encuentran en la IX región (20%) . En otras palabras, es una región que sólo tiene el 5, 8% de la población total, 1 de cada 5 comunas pobres están en su territorio.(Ibid).

[252] Salas, 1995.

[253] Como recordaremos, la autora habla de "etapas identitarias" relacionadas con la edad.

Por otra parte, las posibles explicaciones de esta estructura reducida en la base pueden encontrarse también en el creciente proceso de mestizaje, que se refleja en una menor declaración de los grupos más jóvenes en general, los cuales simplemente no se sienten identificados como mapuche y dado que la pregunta apunta a autopercepción, quedan así fuera de esta categoría. Esto se puede corroborar si observamos que en la estructura nacional, el grupo 15-19 presenta un leve aumento en relación a los grupos anteriores y la estructura en general no posee una base reducida[254].

Gráfico 2b
Total País: Estructura por edad y sexo de la población 1992

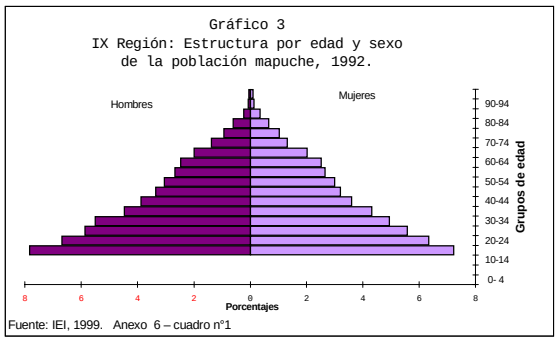


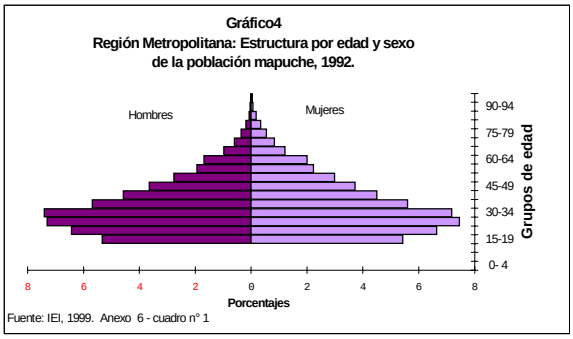
Fuente: INE, Estadísticas demográficas.

Podemos profundizar en este aspecto si analizamos las estructuras de las pirámides de población mapuche pertenecientes a la IX y la RM. En efecto, si comparamos ambas estructuras, la IX región muestra una estructura más compensada, con una importante adscripción juvenil en los primeros grupos de edad, ”recuperándose” un poco la subdeclaracíon que se presenta el caso de la RM. De lo anterior podemos deducir que en zonas donde la característica estructural es la condición de ruralidad, además de una fuerte presencia mapuche regional (15% de la población de la IX es de origen mapuche), la autodeclaración de los grupos mapuche jóvenes tiende a ser mayor que en aquellas regiones con un alto grado de urbanización, lo que podría estar apuntando, si seguimos las ideas sobre la relación entre las variables edad e identidad en el contexto urbano. En otras palabras, a un proceso de negación o negociación identitaria en la

[254] Para validar los efectos comparativos entre ambas pirámides, se obviaron los grupos 0-14 a nivel nacional.

adolescencia (15-19 y 20-24), que posteriormente evoluciona hacia un aumento en la autodeclaración desde los 25-29 y 30-34 años de edad de la población urbana. Un comportamiento juvenil diferencial que luego se regulariza en las edades posteriores, ya que ellos no muestran grandes diferencias y tienen una distribución relativamente pareja. Todo lo anterior, además fuertemente asociado a los procesos migratorios, sobre todo juvenil.





Fecundidad y mortalidad

La fecundidad de la población es generalmente representada por medio de la tasa global de fecundidad (TGF), medida que permite estudiar el comportamiento reproductivo de una sola cohorte (grupo de personas nacidos en un año) de mujeres durante su vida fértil mediante un análisis longitudinal[255].

[255] La tasa global de fecundidad (TGF) que se interpreta como el número de hijos que, en prome-

Los resultados de la información censal muestran que la mujer mapuche a nivel nacional tiene en promedio 2,41 hijos nacidos vivos a lo largo de toda su vida fértil, tasa que es levemente superior que la población femenina total chilena, la cual, tiene en promedio 2,39 hijos durante su vida fértil. Sin embargo, los niveles de fecundidad presentan un leve comportamiento diferencial según área de residencia. La diferencia más importantes se encuentra entre las mujeres mapuche rurales, quienes tienen en promedio un hijo más que las mujeres mapuche urbanas. Por otra aparte, entre las mujeres del total del país, esa diferencia entre urbano y rural es menor.

De manera general, podemos decir que en el comportamiento reproductivo que, no obstante mostrar poco diferencial, la variable que estaría influyendo más las leves diferencias encontradas más que la etnia, es la residencia urbana o rural de las mujeres.

En otras palabras, las mujeres mapuche y resto nacional no se diferencian de manera significativa en su comportamiento reproductivo sino más bien las mujeres urbanas y rurales en su conjunto.

El caso de la IX región si presenta una leve diferencia que se podría asignar a la variable étnica, ya que existe entre las mujeres mapuche un tasa global de fecundidad de 3.4 hijos frente a 2.7 de las no mapuche.

De todos modos podemos asumir que las diferencias son poco relevantes y que el país asiste a una baja generalizada de la fecundidad después de varias decenios, proceso del cual la población mapuche también testimonia.

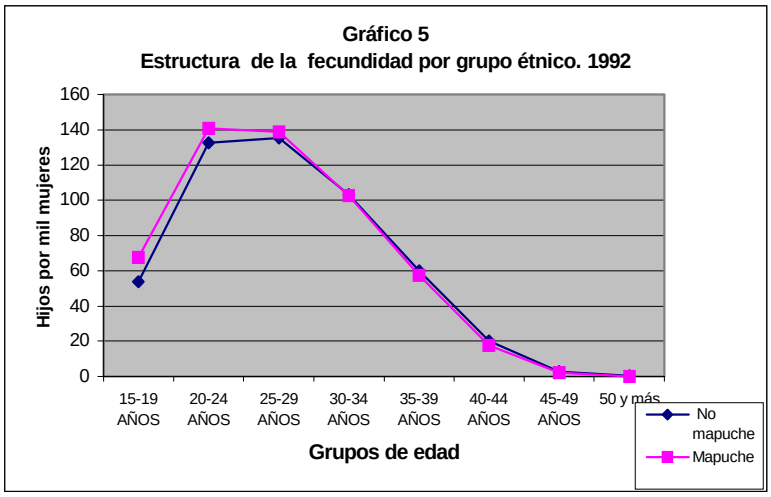
---

dio, tendría una mujer si durante su vida fértil tuviera sus hijos conforme a las tasas de fecundidad del momento, ha experimentado en Chile una baja importante desde mediados de la década de los 60. Durante el período de 1975-1992, se experimentó un descenso de 3,2 hijos en 1975 a 2,5 hijos por mujer en 1992, lo que sitúa a Chile entre los países de más baja fecundidad en América Latina. En el área urbana el promedio es de 2,3 hijos por mujer al final de su vida fértil, lo que aumenta a 3,2 hijos por mujer en el sector rural. A nivel nacional, y respecto al censo anterior, el descenso en el número de hijos ha sido mayor en el ámbito rural, reduciéndose notoriamente las diferencias entre las áreas de residencia. Para más detalles sobre la fecundidad en Chile, ver INE y CELADE (1989): "La transición de la Fecundidad en Chile" , Fascículo F/CHI.7, Santiago de Chile.

Cuadro 3 **Censo de 1992: Tasa Global de Fecundidad**			
REGIÓN	Total	Urbana	Rural
País	2.4	2.3	3.1
Mapuche	2.4	2.2	3.3
Metropolitana	2.5	2.5	3.0
Mapuche	2.5	2.5	2.7
No Mapuche	2.5	2.5	3.0
Araucanía	3.0	2.7	3.5
Mapuche	3.4	2.7	3.8
No Mapuche	2.8	2.7	3.3

Fuentes : IEI, 1999 Anexo N° 6- cuadro n° 4 y Espina et al, 1999.

A continuación, si estudiamos la estructura de la fecundidad analizada desde el punto de vista de grupos de edad de la madre muestra tendencias distintivas entre los grupos étnicos considerados (gráfico 5). La diferencia más interesante se encuentra en la distribución de la fecundidad y el comienzo de ella. Las mujeres mapuche comienzan a tener hijos más temprano, siendo la edad cúspide los grupos 20-24 y 25-19. En el caso no mapuche, la fecundidad es más tardía y esta cúspide se encuentra en el grupo etario siguiente, de 25-29 años. Por otra parte, las mujeres no mapuche extienden su fecundidad durante un tiempo más prolongado, mientras que las mapuche tienden a concentrarlo relativamente más.



Fuentes: IEI, 1999 Anexo N° 6 – cuadro n°4 y elaboraciones propias.

Resulta interesante recalcar en este punto que estos resultados no sorprenden en absoluto ya que de manera general, la fecundidad global de Chile (2.39 hijos), es una de las más bajas en el contexto de los países latinoamericanos y de más rápido descenso, lo cual se refleja también en los mapuches con referencia a otros grupos indígenas de la región[256]. Cabe mencionar, también, que la experiencia ha demostrado que, en las etapas más avanzadas de disminución de la fecundidad, las prácticas reproductivas tienden a generalizarse más fácilmente a toda la población y las diferencias entre distintos grupos disminuyen, con relativa independencia del grado de desarrollo económico alcanzado, e incluso, de la pertenencia a grupos étnicos y culturales específicos, como es el caso de la población mapuche.

La situación avanzada dentro de la transición demográfica que vive Chile ha sido el resultado de la modificación del comportamiento reproductivo de la mujer urbana, en primera instancia, y más tardíamente de la mujer rural, donde el apego cultural y a las tradiciones sería más fuerte, lo que explicaría una cierta la demora, o inercia en los cambios. Sin duda que al descenso de la fecundidad en Chile ha contribuido, además del aumento en la cobertura de los programas de salud pública desde los años 60s en adelante, el buen conocimiento actual en el país de los métodos de anticoncepción, el aumento de la escolaridad, la mayor incorporación al trabajo de la mujer y los cambios en las condiciones económicas generales del país. Esto indicaría que son los contextos socioeconómicos generales que diferencian las áreas urbanas de las rurales (como los distintos niveles de escolaridad, de vulnerabilidad económica y de acceso al mercado laboral) los que influyen más decisivamente en los cambios de los patrones reproductivos, más allá de los rasgos culturales específicos de algunos grupos.

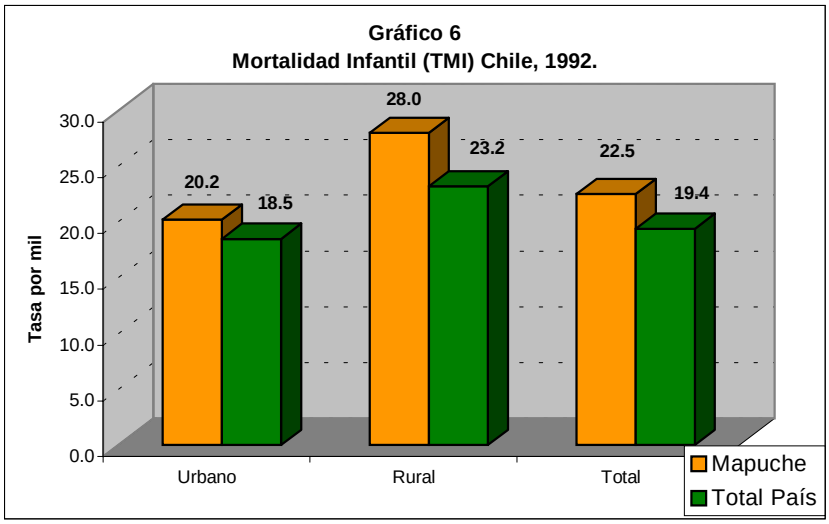
Por otra parte, el segundo componente de la dinámica demográfica, la mortalidad (especialmente la de los niños durante el primer año de vida), es un importante indicador del nivel de salud de una población y, en consecuencia, de la calidad de vida que ésta presenta. Esta mortalidad se mide mediante la tasa de mortalidad infantil (TMI)[257].

Para contextualizar la situación de esta variable demográfica es importante decir que la mortalidad infantil en Chile ha experimentado en

[256] Peyser y Chackiel, 1994.

[257] TMI: es la relación entre el número de muertes de los menores de un año y los nacimientos ocurridos en el mismo período. Se expresa en tasas por 1000. En el caso de un censo las estimaciones de mortalidad infantil y juvenil se logran de manera indirecta.

las últimas décadas una continua disminución, presentando tasas consideradas bajas con respecto a gran parte de los países de la región. Este proceso se ha acentuado notoriamente entre 1975 y 1995, período en el cual las tasas bajaron de 57 decesos por cada mil niños nacidos vivos hasta un nivel mínimo en algunos casos de 11 defunciones por mil nacidos vivos.



Fuente : IEI, 1999 Anexo N°6 - cuadro n°4.

En el caso de la población mapuche, los datos muestran que la mortalidad infantil más alta que la nacional: de cada mil mapuche nacidos vivos, 22 mueren antes del año, en comparación con la tasa general nacional de 19. Esta mayor mortalidad se manifiesta tanto en la ciudad como en el campo, siendo más acentuada en el ámbito rural donde la mortalidad mapuche sobrepasa en 4,8 niños por mil a la mortalidad del total rural nacional. En otras palabras, incluso dentro del mismo contexto rural, la mortalidad infantil mapuche es mayor en 5 niños que la del resto de la población que habita en el campo.

Dentro de los indicadores de esta variable al interior del grupo mapuche, los mayores contrastes en la mortalidad se presentan entre la población mapuche rural y urbana, con una diferencia de 8 muertes por mil entre ambos grupos, por lo que se puede constatar que las mayores diferencias de mortalidad se dan entre áreas de residencia y en menor medida por el factor de la etnia, aunque la diferencia que

existe en el área rural entre mapuche y el resto de la población invita a un estudio más profundo.[258]

Si observamos la regiones metropolitana y IX, veremos nuevamente ciertas discrepancias entre los niveles de mortalidad infantil mapuche y no mapuche, pero sobre todo resurge la variable lugar de residencia como diferenciador importante. Es así como la situación más importante la presenta la IX región, con niveles de mortalidad altos para el contexto nacional, especialmente en el área rural y sobre todo entre mapuche y no mapuche. En ese caso, asistimos a una diferencia de alrededor de 40% más de mortalidad entre los mapuche rurales que los no mapuche urbanos de la misma región 27 y 17 decesos por cada mil niños nacidos vivos. Se reitera la menor diferenciación relativa entre grupos étnicos si se compara con el diferencial que presentan las áreas de residencia. Un vez mas se reitera también el carácter inminentemente urbano del país y de la región metropolitana, hecho demostrado por la similitud de los datos urbanos y total regional y nacional.

Cuadro 4
Censo de 1992: Tasa de Mortalidad Infantil (%o)

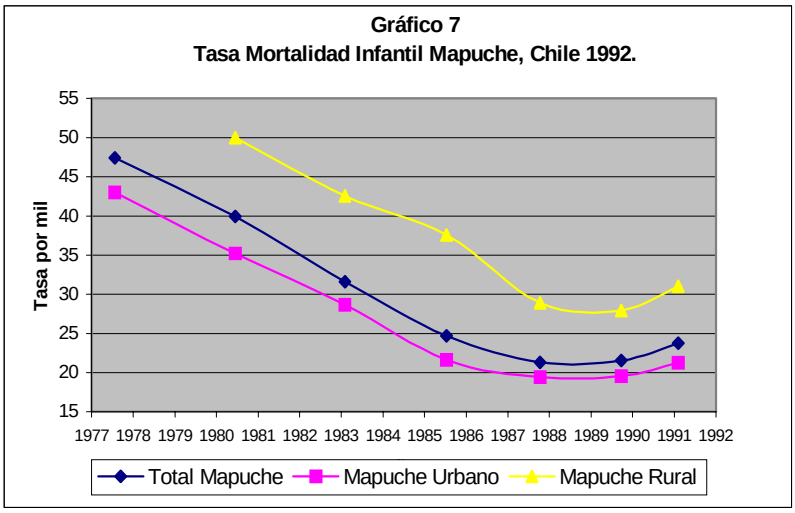
REGIÓN	Total	Urbana	Rural
País	19.4	18.5	23.2
Mapuche	22.5	20.2	28.0
Metropolitana	17.3	17.3	17.6
Mapuche	18.3	18.3	18.6
No Mapuche	17.2	17.2	17.5
Araucanía	20.3	17.3	24.5
Mapuche	22.4	18.9	27.1
No Mapuche	18.6	17.0	22.5

Fuente: Espina et al, 1999

En una visión más longitudinal del proceso de la mortalidad infantil, se pueden observar las tendencias a la baja en todos los grupos considerados. Dado que el cálculo de la mortalidad aquí empleado es un método indirecto retrospectivo, aparecen representadas las tendencias de los años anteriores al año censal y lamentablemente solamente se cuenta con el dato de la población mapuche[259]. En todo

[258] Al respecto, ver Oyarce y Schkolnik en CELADE et al, 1994.
[259] Además, cabe destacar que por problemas de declaración se consideran más confiables las cifras declaradas en edades centrales y no las de grupos extremos.

caso, se conoce que Chile presenta una fuerte tendencia decreciente que se origina a finales de la década de los 60 y se estabiliza alrededor de 20 por mil a partir de 1983. Los niveles presentados por la población mapuche son superiores en magnitud al resto del país pero muestran la misma tendencia a la baja. Una vez más, los peores indicadores los muestra la población mapuche rural, que en 1981 tenía una mortalidad infantil cercana a 48 por mil, llegando en 1990 a menos de 30 niños por mil, lo que no obstante, significa una disminución relativa de 37% en 9 años. Los mapuche urbanos, por otra parte, han disminuido su mortalidad infantil de 34 por mil en 1981 a 20 por mil en 1990, o sea un avance relativo del 41%.



Fuente: IEI, 1999 Anexo N° 6 – cuadro n°4.

Se puede concluir que, no obstante se evidencian niveles muy por debajo de otras poblaciones indígenas de la región, persisten diferencias importantes entre la mortalidad infantil mapuche y el resto del país, siendo el área de residencia en primer lugar y el factor étnico en segundo lugar, las variables que discriminan y explican dichas diferencias.

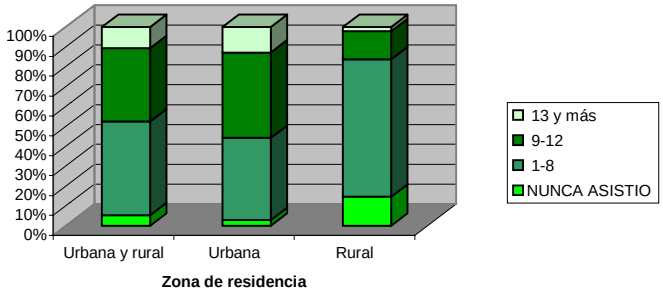
Características socioeconómicas

En esta parte del diagnóstico se presentan algunas cifras y la cierta magnitud de algunos fenómenos, especialmente los relacionados con educación y trabajo. Lamentablemente, no se cuenta siempre con el dato para la población no mapuche o el total país.

La información censal referida al nivel de estudios alcanzado revela que el 5,4% de la población mapuche no ha asistido nunca a la escuela, el 47,1% tiene algún curso en la enseñanza básica, el 37% tiene algún curso en la educación media, y el 10,5% cuenta con educación superior. Entre los no mapuche del total del país estos porcentajes corresponden a 26.5% con algún curso de enseñanza básica, un 34.1% tiene algún curso de secundaria terminado y el 38.6% posee educación superior.

Estos niveles de escolaridad pueden parecer altos en el contexto de las poblaciones indígenas latinoamericanas, lo cual puede explicarse en parte por ser una población mayoritariamente urbana. Como es de esperar, el nivel educativo es más desfavorable en el campo, donde el 14,7% de la población mapuche no asistió nunca a la escuela y el 69,2% sólo cuenta con algún curso en la enseñanza básica. Las personas con enseñanza media o superior no alcanzan al 20% entre los mapuches del área rural (14% y 2,2%, respectivamente).

Gráfico 8
Total País: Años de educación de la población mapuche, 1992.

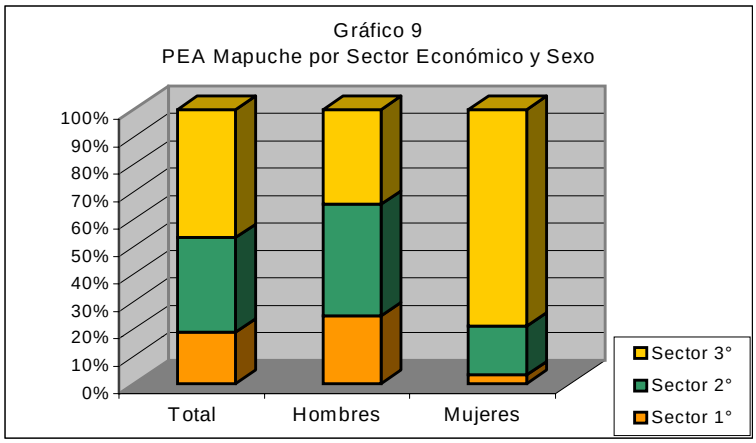


Fuente: IEI, 1999 Anexo N° 6 - cuadro n°13

Por otra parte, la población económicamente activa (PEA) mapuche es de 477.678 personas, con una tasa de participación total de 52,6%[260] que es idéntica al total del país en el mismo período. Existe una clara diferenciación entre la participación laboral de hombres y mujeres, que se manifiesta también en la rama de actividad, en la categoría ocupacional y en el tipo de ocupación.

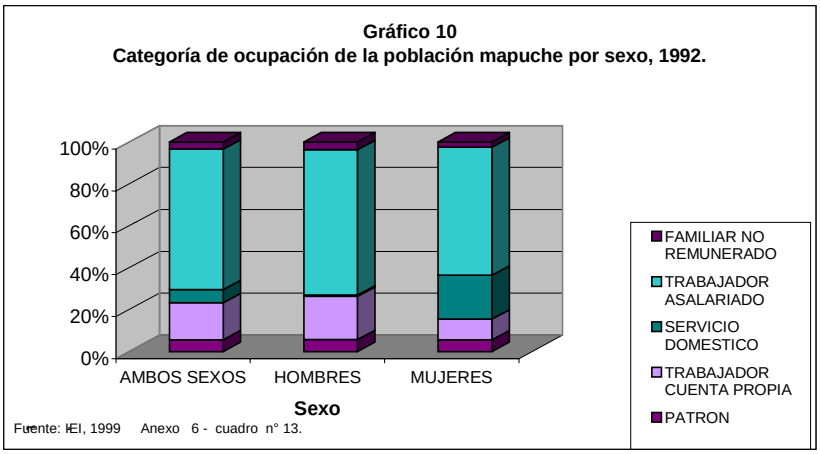
[260] Tasa de participación es la razón entre la población económicamente activa mayor de 15 años y la población total mayor de 15 años.

La tasa de participación masculina alcanza a 74,9% en contraste con la femenina de 29,7%. En cuanto a la rama de actividad económica, la mayor parte de la población masculina se ocupa en sector secundario (industria manufacturera, agricultura y construcción). Entre las mujeres, la principal rama de actividad económica es la terciaria (de servicios y comercio).

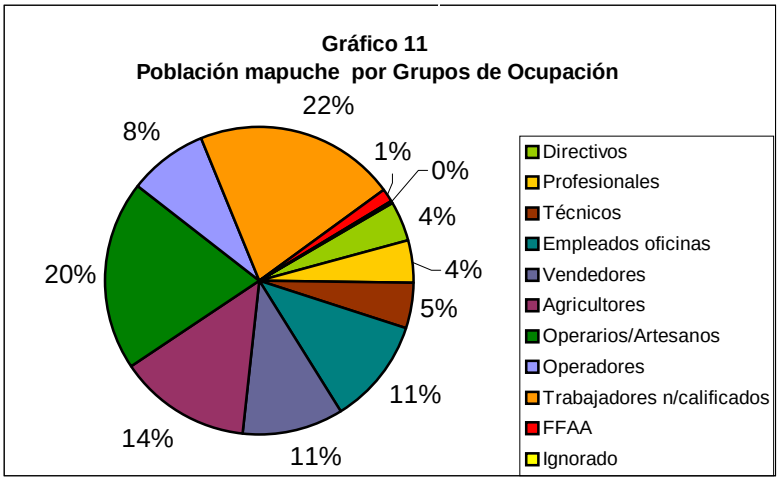


Fuente: IEI, 1999 Anexo N° 6 - cuadro n° 10.

En relación con la categoría de ocupación, en la población económicamente activa se observa una alta proporción de asalariados, el 68,3% en los hombres y al 59,6% en las mujeres. La categoría "trabajador por cuenta propia" (independiente) es la segunda en importancia entre los hombres (20,3%), siendo el servicio doméstico la segunda en la población femenina (20,4%). La disminución de la población rural y de las actividades agrícolas tradicionales, ha conducido a un creciente proceso de asalarización de la población y a una pérdida de importancia de la categoría "trabajador familiar no remunerado" que era aquella categoría que incluía a los miembros de la familia que ayudaban con los cultivo y animales pero que no eran remunerados directamente por eso.



Finalmente, los grupos de ocupación preponderantes entre los mapuche se caracterizan por tener una inserción laboral caracterizada por el trabajo manual poco calificado. El primer grupo es de trabajadores no calificados (22%), seguida por los operarios y artesanos (20%), luego por los agricultores (14%) y con proporciones iguales (11%) vendedores/servicios y empleados de oficina. Finalmente, sólo un 5% de trabajos calificados como son los técnicos, 4% de profesionales y directivos, un 1% de personal en las fuerzas armadas.



Fuente: IEI, 1999 Anexo N° 6 – cuadro n° 10.

Las **conclusiones** principales que se pueden extraer de estos datos son las siguientes :

1) El tamaño de la población mapuche supera ampliamente las estimaciones realizadas con anterioridad al censo. Más allá de las críticas posibles al criterio y la pregunta empleados para recoger la información, o de posibles "filtros" que se puedan construir, es un hecho que estamos frente a una magnitud poblacional importante identificada como mapuche, mucho mayor que las estimaciones o cálculos que existían precedentemente.

2) El 80% de la población mapuche en el país tiene residencia urbana y existe una gran concentración en la Región Metropolitana. La relevancia de esta característica estructural del perfil de la población mapuche actual permea e influye en gran medida las tendencias de los datos que se pudieran esbozar en este diagnóstico, la residencia mayoritariamente urbana de la población mapuche se verá reflejada en la gran parte de los indicadores presentados. Nuevamente, si nos basamos en los estudios que existían anteriormente al censo, esto se constituye en un fenómeno de características interesantes en dos ámbitos, a saber:

a) En cuanto a corroborar la magnitud que tuvieron los procesos migratorios rural-urbanos ocurridos en el pasado, no obstante el hecho de que han disminuido claramente en las últimas décadas[261].

b) El hecho de constatarse que el dato indígena, contrario a lo esperado, no se pierde en la ciudad, sino que reaparece y nos permite develar no sólo un posible fenómeno de reafirmación identitaria, sino que además las características demográficas, sociales y económicas que esta etnia experimenta en el medio urbano.

3) Los niveles de fecundidad y mortalidad infantil, si bien muestran una situación relativamente desmedrada dentro del contexto nacional, han mejorado claramente en los últimos años. Pareciera que la diferencia principal explicaría estos diferenciales es de tipo estructural, y no cultural o étnica. Es decir, la mortalidad y la fecundidad varían entre el medio urbano y rural como correlato de

[261] En efecto, los datos censales a nivel regional, han demostrado que el 60% de los mapuche residentes en la RM no son migrantes, sino que nacieron en la capital.

las condiciones materiales de la vida imperantes y no necesariamente por la adscripción a un grupo étnico indígena[262].

4) Los niveles de educación alcanzado en el grupo de mapuche son menores que en el resto del país, situación que tiene un fuerte correlato en el tipo de inserción laboral a la que acceden, mayoritariamente en el sector secundario y terciario de la actividad económica[263], caracterizados por una baja calificación y remuneración.

En resumen, la información aquí presentada muestra una tendencia sistemática a la convergencia, por lo menos a nivel macro, entre el comportamiento sociodemográfico de la población mapuche y la población del país a través de todas las variables consideradas. Así, el diferencial étnico, que tradicionalmente discriminaba claramente entre ambas poblaciones, pierde gran parte de su importancia. No obstante lo anterior, surgen nuevas variables que discriminan en mayor medida; por una parte el vivir en ciudades o en el campo, y por otro lado, las variables socioeconómicas, como el nivel de estudios o categoría educacional. A través de estas variables y la construcción de indicadores adecuados, se pueden implementar instrumentos de recolección de datos que permitan identificar más precisamente los grupos más rezagados dentro de esta población, por ejemplo, el caso de las mujeres rurales, quienes muestran sistemáticamente los peores índices de todas las variables estudiadas[264].

Podemos concluir que los datos aquí presentados muestran dos tipos de situaciones. Por una parte, un relativo éxito de las políticas sectoriales implementadas hacia los sectores mapuche y rurales, sobre todo en el campo de la salud pública. Tanto los niveles de mortalidad infantil como de fecundidad demuestran un comportamiento muy cercano al resto del país, que ya se encuentra en una etapa avanzada de la transición demográfica.

---

[262] No obstante lo anterior, existen interesantes estudios bioantropológicos que demuestran la existencia de sistemas de salud paralelos mapuche y occidentales que estarían dando cuenta de cierta influencia del componente étnico en algunos indicadores de salud. Para mayor detalle, ver Oyarce y Vidal, 1990.

[263] Los sectores económicos son:
Primario agrupa : agricultura, pesca, caza, silvicultura y explotación de minas y canteras.
Secundario agrupa : Industrias manufactureras, suministro de electricidad, gas y agua, construcción, transportes, almacenamiento y comunicaciones.
Terciario : comercio, hoteles y restaurantes, finanzas, actividades inmobiliarias y empresariales, administración pública y defensa, enseñanza, servicios sociales y de salud, actividades comunitarias, hogares privados con servicio doméstico y organizaciones extraterritoriales. (Fuente: INE, 1992).

[264] Dado que éste es sólo un panorama general de la situación mapuche esto no aparece tan claramente. Para profundizar sobre este punto ver Peyser et al 1999.

Por otra parte, en el ámbito de las variables de corte sociales y económicas, es decir sobre todo en torno a la educación y, como consecuencia lógica, en el plano laboral y económico, los sectores mapuche muestran otra situación. Existen en esos indicadores huellas de la subsistencia de tipos de inserción restringidas, de marginalización y de pobreza, posiblemente relacionadas a la discriminación, prejuicio y la desigualdad de posibilidades existentes entre los grupos étnicos y el resto de la sociedad hegemónica.

Finalmente, rescatamos con interés loe elementos que hacen alusión al importante tamaño de la población mapuche y su predominante residencia urbana, fenómenos que nos ofrecen ciertas pistas y corroboran algunas reflexiones ya desarrolladas sobre la importancia del fenómeno urbano indígena. Además, estas constataciones emanadas del campo demográfico y están desarrollando en torno a la articulación de la identidad mapuche, aspecto que los criterios de adscripción étnica también han tratado.

Capítulo 4: El tema de la identidad. Estudio de casos

4.1 Marco metodológico del estudio cualitativo

En el trabajo de investigación presentado, el tema principal a estudiar es la existencia de un cambio o de un proceso de re elaboración en la identidad étnica por parte de inmigrantes mapuche a las ciudades de Temuco, capital de la IX Región, región de origen de las comunidades mapuche y Santiago, capital del país. Se eligieron estas dos ciudades porque, como se pudo observar en el diagnóstico sociodemográfico de la población mapuche presentado en el capítulo 3, estas ciudades son las capitales de las regiones que presentan la mayor cantidad (absoluta y relativa) de población mapuche residente. En la Región Metropolitana, cuya capital es Santiago, residen 409 079 mapuche, o sea, el 44% de todos los mapuche del país, y en la IX Región de la Araucanía, cuya capital es Temuco, se encuentran 143 769 sujetos mapuche, lo que corresponde a un poco menos del 15% del nivel total nacional.

El supuesto subyacente es que en estas ciudades se espera encontrar personas con una sensibilidad especial frente al tema de las relaciones interculturales, a expertos e investigadores que hayan estudiado el fenómeno de la aceptación o reconstrucción identitarias, además de "actores" propiamente dicho de este proceso. Esperamos encontrar sujetos que han vivido la experiencia de cambio o reconstrucción personalmente y que se reconocen como mapuche.

La elección metodológica se basa en el tipo de información que se desea obtener, la que se orienta a aclarar procesos y estrategias identitarias individuales, que tienen una dimensión claramente social y pueden llegar a explicar el tipo de relación interétnica que se establece. El tipo de problema de investigación nos llevó a considerar desde un primer momento el privilegiar la utilización de una metodología mixta (elementos cuantitativos y cualitativos), pero profundizando en el estudio de las variables escogidas a través de un enfoque cualitativo.

Dado el carácter exploratorio y eminentemente cualitativo de esta información, la herramienta metodológica privilegiada fue la entrevista en profundidad, la que fue aplicada a dos universos de personas:

a) informantes expertos de origen no mapuche
b) informantes de origen mapuche

La muestra de las personas escogidas para las entrevistas en profundidad fue confeccionada de manera intencionada y por lo tanto no es probabilística, lo que fue sustentado por una serie de criterios que apoyaron esta opción. Consecuentemente, la selección de los entrevistados se hizo siguiendo ciertos criterios de acuerdo al tema de investigación y no se hizo buscando la mayor representatividad de la muestra.

La muestra preparada (que como ya explicamos, no es representativa pero intencionada) buscaba expresamente entrevistar a personas que tuvieran una reflexión sobre la identidad mapuche y, en el caso de los informantes mapuche, a sujetos que lo habían experimentado personalmente y pudieran dar cuenta de la trayectoria vivida.

A continuación, vamos a profundizar brevemente sobre la metodología y las herramientas de recolección de datos a usar en cada uno de las etapas:

Construcción de la muestra de estudio

La elección de la muestra respondió a la lógica del muestreo arbitrario (*purposeful sampling*) cuyo objetivo era seleccionar casos ricos en información para desarrollar un estudio en profundidad.

En vista de amplitud del problema de estudio y de la variedad de enfoques existentes sobre el tema de la identidad, se propuso inicialmente una etapa de interiorización y de preparación sobre el mismo en terreno. Esto incluyó actualizar la bibliografía con las publicaciones recientes de investigadores locales, interiorizarse de los últimos acontecimientos a nivel de actores sociales y organizaciones indígenas pero sobre todo, discutir en el círculo académico local (Temuco y Santiago) los nombres de posibles sujetos que nos llevaran a conformar un listado de eventuales personas a entrevistar.

De esta manera se hizo necesario recolectar un conjunto de información preliminar sobre el tema a través de informantes "especializados" tales como académicos, investigadores, antropólogos y dirigentes indígenas de diferentes ámbitos del quehacer científico, social y político. Tratamos de seguir la lógica de lo que Patton llama muestreo "en cadena", donde la muestra se va conformando a través del contacto con informantes privilegiados en posiciones políticas, sociales y académicas claves, quiénes son los que mejor pueden informar sobre el tema específico. Los primeros contactos entregaron eventuales nombres y así, progresiva y sucesivamente, se fue conformando nuestra lista preliminar de potenciales entrevistados.

No obstante nuestra idea original de una muestra restringida solamente a personas de origen mapuche, una vez en terreno, y a medida que nos familiarizamos con la investigación y la bibliografía local existente, y que fuimos conociendo más de cerca a los diferentes investigadores y discusión sobre el tema identitario, esta opción fue reconsiderada y se optó por incorporar a un pequeño grupo de personas que, aunque no de origen indígena, por razones de índole profesional y de experiencia anterior, eran reconocidos en el medio intelectual local y nacional, como informantes válidos sobre el tema identitaria indígena.
Es así como finalmente, y con la valiosa ayuda de investigadores de Instituto de Estudios Indígenas de la Universidad de la Frontera, se conformó una lista de alrededor de 50 personas cuyo perfil correspondía a estas categorías, mapuche y no mapuche, residentes de Santiago y de Temuco.

Estos primeros contactos se orientaron a arrojar luces sobre las características y los criterios necesarios para conformar un grupo de casos a entrevistar que fuera *ad hoc*, relevante y válido.

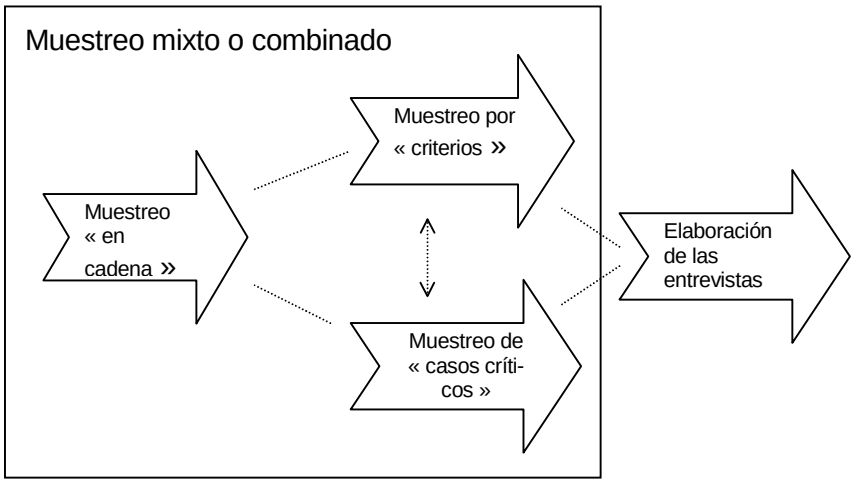
En un segundo momento, esta lista preliminar fue revisada críticamente en función de criterios específicos que nos interesaba completar. El propósito de esta revisión era elegir los casos que nos aseguraran la calidad y profundidad de la información en torno a la reflexión de la identidad mapuche aceptada. Subyacente a esta opción muestral metodológica estaba la utilización de un modelo mixto, con la búsqueda por una parte de lo que Patton llama "casos críticos", que son aquellos que pueden ilustrar un punto de manera dramática y el método en cadena ya mencionado.

Según el autor, para reconocer la existencia de estos "casos críticos", debemos reconocer la posibilidad de pensar que: *"… si le pasa a este individuo (o grupo) entonces, le pasa a todos"*[265]. Esto, sumado al método en cadena, donde la lista de sujetos se va construyendo a medida que las entrevistas avanzan y el investigador profundiza en el tema, fueron las ideas a la base de la construcción de nuestra muestra. Consecuentemente, se entrevistaron mapuche inmigrantes en primera y segunda generación que tenían una reflexión sobre su identidad indígena, con los cuales se intentó reconstruir la trayectoria vivida a nivel individual en un enfoque diacrónico de la elaboración identitaria, bus-

[265] Patton, 1990, p. 174.

cando develar las **estrategias** adoptadas por los individuos. En una perspectiva más sincrónica, identificar aquellos **elementos identitarios** que componen la etnicidad mapuche actualmente.

Esta primera etapa de trabajo en terreno puede resumirse esquemáticamente de la siguiente manera:



Luego, una vez que se recopiló esa información, se preparó una pauta semi estructurada de entrevista, teniendo en cuenta nuestras hipótesis de base, la existencia de diferentes tipos de elementos y estrategias identitarias en la vivencia del sujeto y su factibilidad de ser recuperadas a través del análisis del discurso. Asimismo, las variables independientes que nos interesaba controlar, edad del sujeto y el rol socializador de la familia de origen del sujeto.

Como menciona Patton, el tamaño de la muestra es difícil de predeterminar en una investigación similar, más aún si se consideran los posibles problemas de accesibilidad, tiempo y relevancia. Como lo dice el mismo metodólogo:

> *"There are no rules for sample size in qualitative inquiry. Sample size depends on what you want to know, the purpose of the inquiry, what's at stake, what will be useful, what will have credibility, and what can be done with available time and resources"* [266].

[266] Ibid, p. 184.

Como resultado de esta primera etapa, se consideraron alrededor de una decena de informantes no mapuche, y un número no definido de informantes mapuche, el que dependerá finalmente del acceso a las instancias indígenas organizadas. Se pretendía lograr obtener, al final de esta etapa, a una cifra cercana a la veintena de informantes mapuche.

Cabe destacar la relevancia de contar con la necesaria flexibilidad en este tipo de investigación, en cuyo caso la muestra se "va construyendo" a medida que se incursiona en el tema de manera más profunda. Por otra parte, resulta importante respetar el criterio de "redundancia" de la información, o sea que la muestra sea suficiente amplia pero, al mismo tiempo, que la información obtenida no muestre claros signos de repetirse, de extrema similitud o de incapacidad de aportar elementos nuevos al análisis.

El tema mismo de investigación, el proceso de recuperación identitaria, los elementos y estrategias identitarias asumidas por los actores, requería necesariamente recurrir a sujetos que tuvieran una reflexión sobre la identidad indígena y los procesos de recuperación en el medio urbano. Estas reflexiones personales podían ser el resultado del trabajo profesional y académico en las ciencias sociales, de la experiencia personal vivida por los sujetos en tanto que indígenas mapuche, o la combinación de ambas situaciones. Nos interesamos en construir un grupo de entrevistados compuesto por personas de origen mapuche cuyo trabajo académico y/o de terreno, los validara sobre todo como informantes indígenas.

Las entrevistas en profundidad

El objetivo era producir entrevistas semi estructuradas en profundidad, que fueran grabadas para su posterior transcripción, donde el individuo se pudiera explayar sobre una serie de temas concernientes su opinión y experiencia en cuanto a la identidad mapuche urbana. Del discurso obtenido de esta manera, se intentaría esclarecer las principales categorías expresadas por el individuo, y luego analizar los principales códigos que existen a través de la técnica de análisis estructural de discurso.

a) Criterios de selección

- Un primer criterio de conformación de dicho listado final fue que en mayoría los informantes estuvieran actualmente, o hubieran estado recientemente, vinculados a la temática mapuche, especialmente en lo concerniente a los procesos vinculados a la identidad.

- Un segundo criterio fue que en lo posible provinieran de una amplia gama de ámbitos laborales, tanto del mundo intelectual y académico, como de un trabajo más de base, en las comunidades o en organizaciones no gubernamentales, líderes comunitarios, investigadores, asistentes sociales, facilitadores culturales y afines. Se trató de conformar un grupo que cubriera el mayor espectro posible de oficios, resguardando variabilidad de género e intentando encontrar personas de edades disímiles, dado que la edad era una de nuestras variables independientes.

Luego de todo este proceso de preparación y revisión de la muestra, se logró conformar una lista final. Después de hacer los contactos y las citas pertinentes, se obtuvieron un total de 44 entrevistas en 2 momentos diferentes:

⇨ El primer grupo de 27 entrevistas fue llevado a cabo entre los meses de abril y junio de 1998 y,

⇨ El segundo grupo, de 17 entrevistas, fue obtenido en agosto de 1999.

Este desfase entre ambos momentos se debió a la dificultad que significó poder lograr todos los contactos y que la entrevista se pudiera completar posteriormente en una sola estadía. La principal dificultad se presentó del lado de la aceptación por parte del informante de ser entrevistado. Esta “dificultad” fue encontrada para lograr las entrevistas en ambos categorías de informantes (mapuche y no mapuche), siendo sobre todo en el primer caso, de gran apoyo el auspicio del Instituto de Estudios Indígenas, auspicio sin el cual lograr la aceptación y la confianza de los informantes hubiera sido una tarea incluso mucho más difícil.

Las personas entrevistadas finalmente fueron organizadas en dos grandes grupos:

1. Primer grupo: Informantes no mapuche

Dado el tema que los asociaba, resultaba lógico encontrar en la gran mayoría de las personas que conforman nuestro grupo de informantes especializados no mapuche fuertes nexos con el campo de la antropología y la investigación social. Se intentó dotar a este origen disciplinario común de una cierta variabilidad buscando sujetos que tuvieran diferente inserción laboral, para ampliar así los puntos de vista sobre la temática. En resumen, el grupo de informantes no mapuche se constituyó de la siguiente manera:

Informantes-entrevistados no mapuche

Nombre*	Profesión/ Actividad	Edad	Lugar principal de trabajo
1. Pedro	Antropólogo	35	Corporación Nacional de Desarrollo Indígena (CONADI), Temuco
2. Pablo	Antropólogo	32	Profesor Universitario, Temuco
3. José 4. Miguel	Antropólogo	40	Ministerio de Planificación Nacional (MIDEPLAN), Santiago
5. Sergio	Antropólogo	43	Instituto de Estudios Indígenas (IEI), Temuco
6. Rodrigo	Historiador	45	Profesor Universitario, Santiago
7. Carolina	Antropóloga	55	Profesora Universitaria, Temuco
8. Claudio	Antropólogo	34	Organismo no gubernamental, Santiago
9. Mario	Antropólogo	41	Profesor Universitario, Santiago
10. Jorge	Antropólogo	40	Profesor Universitario, Santiago
11. Carlos	Antropólogo	42	Organismo Internacional, Santiago

Los temas que nos interesó profundizar con ellos servirían de antecedentes y de marco de referencia para analizar las entrevistas del grupo de informantes mapuche. Se trataron temas como su opinión de las cifras que arrojaba el censo de 1992, el reconocimiento desde un punto de vista científico "externo", de la existencia de un proceso de recuperación identitaria indígena en el mundo urbano, y de ser así, qué rol tendrían las organizaciones indígenas, gubernamentales, y la coyuntura política en dicho proceso.

* Los nombres fueron cambiados para mantener el anonimato de los entrevistados.

2. Segundo grupo: informantes mapuche

Este grupo conformaba el *nudo duro* de nuestro trabajo cualitativo, y por lo mismo, se intentó buscar un abanico amplio de sujetos que, teniendo como base en común una reflexión sobre la identidad, nos aportaran desde sus especificidades históricas, laborales, familiares y políticas, elementos para construir nuestro análisis a partir de sus discursos.

Así, al final de las 2 etapas de recolección de información, se lograron completar 34 entrevistas a personas mapuche de diferentes ámbitos, edades, y residentes de las dos ciudades con mayor población mapuche a nivel nacional, Santiago y Temuco. En este último caso, incluso algunos sujetos residentes de comunidades mapuche de las afueras de la ciudad de Temuco que trabajan o interactúan cotidianamente con la ciudad de Temuco.

Los temas principales de la entrevista, que fueron registradas en un grabador portátil en su totalidad, se basaron en los mismos temas precedentes, pero profundizando claramente en la historia personal de cada sujeto, las etapas biográficas definidas por ellos mismos en relación con su percepción de identidad, aquellos elementos que les parecen constitutivos de la identidad mapuche urbana hoy en día y su opinión sobre el rol de la sociedad nacional chilena, el grado de discriminación, racismo y tolerancia que han experimentado personalmente y, si existía la posibilidad y el conocimiento de ellos, de describir en una visión diacrónica y generacional basada en la experiencia de migración de los padres o abuelos.

De manera más específica, los grandes polos temáticos a través de los cuales la entrevista semi estructurada fluyó fueron:

1. Introducción al tema y la entrevista: Se preguntaba al informante sobre su opinión acerca de los datos y criterios empleados en el último censo de población, y específicamente sobre el volumen de la población mapuche que surgía de dicha fuente. La pregunta principal era "¿Qué piensa usted del millón de mapuche que aparecen declarados en el Censo de 1992?, ¿Es una cifra realista o no y por qué?"

   En este punto se intentaba ahondar en el conocimiento de tales datos y su evaluación por parte del entrevistado. Hay temas rela-

cionados que surgían inmediatamente como relevantes: por ejemplo, el porcentaje mayoritario de mapuche urbanos[267], el momento histórico de la aplicación del Censo[268] y algunas apreciaciones muy someras de las características metodológicas de la pregunta. Eventualmente, el entrevistado proponía otros criterios que podrían dar cuenta de la población mapuche, lo cual resultaba de suma importancia porque se relacionaba con posible elementos identitarios en transformación.

2. En un segundo momento, se proponía hablar sobre la posible existencia de un proceso de recuperación identitaria en el medio urbano. Las preguntas que se formulaban al respecto eran: "¿Cree usted que hay un "resurgimiento identitario en la ciudad? Si es así, ¿Cuáles son sus referentes?, ¿Es un fenómeno puntual o es parte de un proceso más global?, ¿Si es así, cuáles son las razones de esta reconstrucción?, ¿Cree usted que existe una relación entre este proceso y la edad de las personas? ".

   El objetivo de este punto era de tratar de conocer la percepción del individuo acerca de la existencia de una clara identidad mapuche en el medio urbano, de un proceso de re-identificación como un fenómeno social y del reconocimiento de (o no) de etapas en el proceso. Este momento es aún un enfoque "externo" acerca de su opinión sobre la identidad y el objetivo no era involucrar personalmente al informante.

3. En un tercer momento, se retoma la temática identitaria pero ahora desde un punto de vista émico, desde la trayectoria identitaria personal. Se trató de identificar y reconocer si dicha trayectoria existió, y de ser así, qué elementos y situaciones (variables independientes) podrían haber jugado un rol importante. Las preguntas en este caso eran del tipo: "¿Siente que siempre tuvo el mismo nivel de consciencia y "apego" acerca de sus raíces mapuche?, ¿Reconoce usted una "trayectoria" identitaria personal en si caso?, ¿Puede reconocer momentos o circunstancias, más o menos favorables, a este reconocimiento?. De ser así, ¿Cuáles fueron estos momentos o circunstancias?".

---

[267] 79% del total (IEI, 1998).

[268] Hay que recordar que 1992 coincide con la celebración del 500º aniversario del Descubrimiento de América, lo que estuvo marcado por innumerables eventos, celebraciones y reivindicaciones de diferente intensidad y origen.

4. Se trató de reconocer el rol de organizaciones Mapuche y de otra índole en el resurgimiento identitario. Este tema apuntaba a la existencia de organizaciones indígenas que habían jugado o no un rol (y de ser así, qué tipo de rol) en el proceso identitario personal (o en su defecto, de modo general). Se llegaba así a una evaluación de las organizaciones indígenas urbanas actuales y de la importancia que tienen en el contexto del resurgimiento de la identidad. Las preguntas en este caso eran: "¿En su caso, reconoce que las organizaciones indígenas mapuche urbanas tuvieron un rol relevante para reafirmar su identidad?.

   a) Si fue así, ¿De qué manera?, ¿Qué organización u organismos fueron?, ¿Ese rol, lo siguen teniendo?.
   b) Si no fue así, ¿Por qué no tienen ese protagonismo?, ¿En su opinión, si lo tuvieron alguna vez, por qué se ha perdido?, ¿Existe en su opinión un movimiento Mapuche urbano, propiamente dicho?".

5. Identificación de elementos identitarios experimentados por el entrevistado. La idea era de llevar al individuo a reflexionar sobre aquellos elementos objetivos y simbólicos que constituían su identidad en el medio urbano. Se tocaban los temas de la lengua, la tierra y las prácticas sociales y cotidianas. Las preguntas en ese contexto eran: ¿Qué características crees tú que te diferencian de los "winkas"[269]?, ¿Son diferentes en la ciudad y en la comunidad?, ¿Qué cosas son intransables de la identidad mapuche tuya y qué cosas han perdido importancia?, ¿Cuán importante es la tierra para ti?, ¿Y el territorio, es el tuyo, dónde vives en la ciudad, o es otro?, ¿Qué importancia tiene hablar el "mapudungún" ?

6. El último punto de la entrevista trataba de la opinión del sujeto sobre la sociedad nacional, y específicamente, sobre la percepción de un cambio en las relaciones interétnicas entre chilenos y mapuche tocando temas como la tolerancia, racismo y cómo los cambios sociopolíticos de los último años pueden estar influyendo. Las preguntas en este módulo eran: "¿Siente usted que los winkas son más o menos racistas con los mapuche que antes?, ¿Por qué?, ¿Cómo han influido los acontecimientos políticos de los últimos años en esto[270]?". Y finalmente, se preguntaba por la existencia de

[269] Nombre en "mapudungún" que se le da a un chileno de origen no indígena.
[270] Aquí se hacía clara referencia al retorno a la democracia, la promulgación de una nueva Ley Indígena, la creación de la CONADI por parte del gobierno democrático de Patricio Aylwin, entre otras iniciativas.

una identidad de clase social popular chilena, la que establecía relaciones solidarias con el mundo indígena urbano marginal. Las preguntas eran del tipo: "¿Cree usted que existe una relación entre la clase popular chilena y los grupos mapuche urbanos?"

El grupo de informantes mapuche que conformaron este grupo de entrevistados se puede presentar de la siguiente manera:

Informantes-entrevistados mapuche

Nombre*	Profesión/ Actividad	Edad	Principal lugar de trabajo
1. Inés	Profesora/ Investigadora	35	Universidad, Temuco
2. Marisol	Profesora/ Investigadora	32	Universidad, Temuco
3. Lautaro	Sociólogo/ Profesor Universitario	40	Universidad, Temuco
4. Rosa	Asistente Social	26	Investigadora ONG Mapuche, Temuco
5. Fernando	Sociólogo	45	Profesor Universitario, Temuco
6. Arturo	Universitario	35	ONG Mapuche, Temuco
7. Soledad	Asistente Social	24	Investigadora ONG Mapuche, Temuco
8. Ramón	Historiador	35	Profesor Universitario, Temuco
9. Samuel	Informático	36	Investigador
10. Iris	Administrativa	23	Universidad, Temuco
11. Patricia	Dirigenta Poblacional	32	Organización poblacional de base, Temuco
12. Sebastián	Sociólogo	34	ONG, Santiago
13. Manuela	Antropóloga	33	Corporación Nacional de Desarrollo Indígena (CONADI), Santiago
14. Martín	Dirigente poblacional	42	Municipalidad de La Pintana, Santiago
15. Ximena	Estudiante Universitaria	25	Organización Mapuche, Santiago
16. Ana María	Asistente Social	37	ONG, Santiago
17. Lina	Administrativa	25	Casa de la Mujer mapuche, Temuco

* Los nombres fueron cambiados para mantener el anonimato de los entrevistados.

18. Mauricio	Investigador	41	Corporación de Desarrollo Indígena (CONADI), Temuco
19. Angélica	Dirigenta Nacional	45	Corporación de Desarrollo Indígena (CONADI), Temuco
20. Liliana	Investigadora	38	Instituto de Estudios Indígenas (IEI), Temuco
21. Aurelio	Asistente Social	24	Corporación de Desarrollo Indígena (CONADI), Temuco
22. Lucía	Técnico Agrónomo	50	ONG Mapuche, Temuco
23. Juana	Facilitadora Cultural	28	Hospital de Temuco
24. Javier	Investigador	42	Universidad, Temuco
25. Marcela	Dirigenta Comunidad/ Asistente Social	32	Temuco
26. María	Dirigenta Comunidad	54	Organización de base en la comunidad
27. Adriana	Asistente Social	50	Profesora Universitaria, Temuco
28. Cristina[⊕]	Investigadora	37	ONG, Temuco
29. Alejandro	Lingüista	40	Investigador Universitario, Temuco
30. Constanza	Facilitadora cultural	39	Consultorio Municipal, Temuco
31. Lidia	Facilitadora cultural	43	Consultorio Municipal, Temuco
32. Camilo	Director ONG Mapuche	38	ONG Mapuche, Temuco
33. Francisca	Ama de casa	53	Dirigenta Comunidad, Temuco
34. Miguel	Vendedor	19	Comercio establecido, Temuco

Las entrevistas se llevaron a cabo en diferentes lugares, pero principalmente en el lugar de trabajo de los informantes o, cuando eran en Temuco, en la sede del Instituto de Estudios Indígenas, lugar que acogió a la investigadora de este trabajo durante su trabajo de terreno en ambas ocasiones.

El tiempo promedio que llevó hacer la entrevista fue de 1 hora cronológica, pudiendo esto ser más largo si el entrevistado deseaba explayar-

[⊕] De origen étnico quechua (Perú), pero con una basta experiencia de trabajo y de vida en Chile por lo que se decidió incluirla en la muestra.

se sobre algún tema en especial o surgían nuevos puntos relevantes a tratar.

Plan de análisis de las entrevistas

Luego de una primera lectura profunda y de una segunda revisión en detalle de las transcripciones de cada una de las entrevistas, se pudo configurar una lista de temas que eran abordados de manera sistemática por los informantes, lo que permitió construir y luego afinar una matriz temática de las entrevistas. Así se decidió ordenar y sistematizar esta información para simplificar y priorizar un estudio más profundo de los puntos que giraban en torno a nuestros temas centrales, los elementos y las estrategias identitarias.

Entonces, en este primer ordenamiento, los temas que aparecían sistemáticamente y que resultan relevantes de las entrevistas fueron ordenados en dos grandes dimensiones, la referente a la experiencia de vida referida a sí mismo (biografía) y al resto de la comunidad y la sociedad global, y otra dimensión más referida a temas de la identidad. Resulta evidente que esta división es artificial, dado que ambas dimensiones se relacionan estrechamente, sobre todo a nivel sicológico, pero se recurrió a este mecanismo en la necesidad de ordenar y priorizar el análisis del cuantioso material etnográfico acumulado. Paralelamente, se distinguieron 5 grandes polos temáticos y sus concomitantes subcategorías, los cuales se articularon de la siguiente manera:

Ambito de experiencia vital (biográfico–social)

Historia Personal: Donde el individuo se explayaba sobre su experiencia familiar y de origen, ya sea en al comunidad o en la ciudad y de manera cronológica. Este punto se podía estructurar en torno a los siguientes subtemas.

1.1 Infancia
1.2 Familia de origen
1.3 Experiencia en la escuela
1.4 Estudios Secundarios, normalmente en la ciudad o pueblo cercano[271].

[271] Marca biográfica muy importante ya que era frecuentemente el primer momento que el sujeto abandonaba la comunidad de origen y se enfrentaba (violentamente, en muchos casos) a la sociedad nacional a través del sistema educativo, además de hacerlo en la cotidianidad.

1.5 Participación en organizaciones eclesiásticas o mapuche en la escuela secundaria o en la Universidad.
1.6 Reconocimiento de haber experimentado diferentes momentos identitarios hasta la actualidad

Comunidad:
El tema de la comunidad de origen era abordado como referente de identidad, como un espacio a reconstruir en la vida cotidiana y sobre todo, resultaba relevante analizar cuales eran las relaciones actuales (concretas y simbólicas) que le sujeto mantenía con este lugar. En consecuencia, se pudo discernir la información respecto a la comunidad bajo dos criterios:

2.1 Rol discriminador extracomunidad: "Nosotros versus los otros"
2.2 Rol discriminador intracomunidad: "Nosotros, los mapuche urbanos, versus ellos, los mapuche rurales"

Sociedad Nacional:

Relaciones interétnicas:
3.1.1 Tolerancia
3.1.2 Discriminación
3.1.3 Racismo

Dimensión política:
3.2.1 1992- 500° aniversario
3.2.2 Promulgación Ley Indígena
3.2.3 Advenimiento de la democracia
3.2.4 Creación de la CONADI
3.2.5. Conflictos ecológicos
3.2.6. Rol de la media

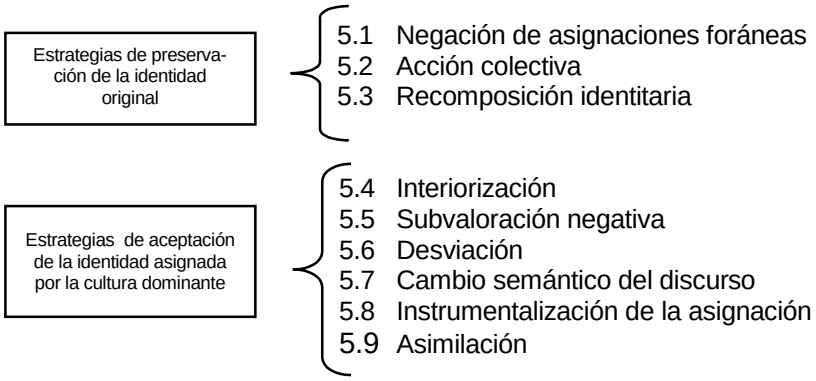
Ambito identitario

Elementos identitarios: En este punto el discurso gravitaba alrededor de los elementos que el sujeto consideraba como constitutivos de su identidad diferenciadas. Buscamos verificar la existencia de un "nudo identitario" perteneciente al campo de la cultura autónoma [272].

[272] Tal y como lo propone la teoría de Bonfil Batalla.

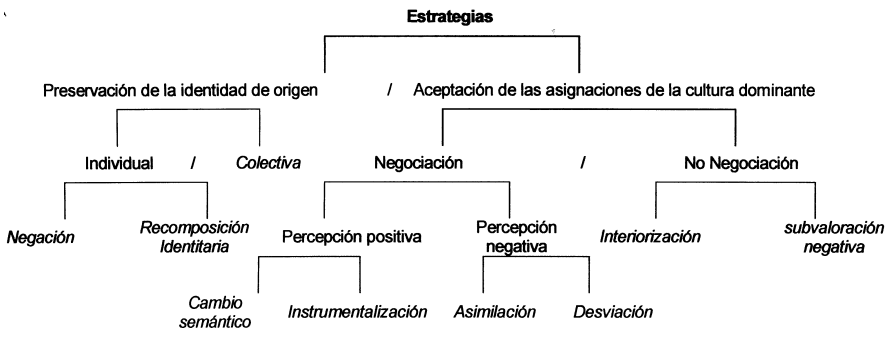
4.1 Lengua
4.2 Representaciones colectivas (alusión a celebraciones como "Wetripantu", "Nguillatun", matrimonio a la mapuche, etc.)
4.3 Valores (Tierras, Territorio, Familia, etc.)
4.4 Prácticas cotidianas (comidas, música, uso de ropas)

Estrategias Identitarias: Este punto era el más relevante del análisis, y buscaba pistas y marcas que nos permitan discernir la implementación de diferentes estrategias identitarias en los sujetos, ya sea durante su vida en el pasado o en el presente. Las estrategias, como se explicó en el capítulo teórico, pueden ser básicamente de 9 tipos[273]. No obstante, hemos reordenado primeramente esta tipología para efectos de facilitar el análisis en dos subgrupos de acuerdo a las orientaciones generales de la acción. Como lo muestra el esquema siguiente, las posibles estrategias identitarias pueden ser reagrupadas así:



Otra manera de presentar esquemáticamente esta tipología estratégica es a través del mismo método de análisis cualitativo. En efecto, si aplicamos la técnica de análisis de contenido al desarrollar la condensación discursiva de esta categorización de tipos de estrategias identitarias, tomando como eje central la actitud frente a las asignaciones emanadas por la cultura dominante, obtenemos un esquema como el siguiente.

[273] Taboada-Leonetti, 1990, p. 64.



Nota: Dentro del esquema, las estrategias se encuentran en letra cursiva

Dada la naturaleza de nuestra muestra, era plausible encontrar principalmente estrategias que corresponderán al segundo subgrupo, es decir estrategias llamadas de aceptación de la identidad original.

Una vez hecha esta minuciosa enumeración y sistematización de los puntos emergentes del discurso obtenido a través de este cuantioso material de información cualitativo y, después de considerar la importante cantidad de información recolectada, nuestro trabajo de análisis se focalizó, sobre todo, en la segunda categoría antes mencionada, del ámbito identitario.

Optamos por analizar este tipo de información del discurso de los entrevistados confiados en que las respuestas a nuestras hipótesis de trabajo se encontrarían preferentemente relacionada con esos puntos más que en relación a los otros.

No obstante haber hecho esta opción, se decidió no desechar *a priori* ningún elemento discursivo que pudiera surgir y hacer referencia a otras dimensiones, sobre todo aquellas pertenecientes al ámbito de las vivencias personales, dado que como ya mencionamos antes, éstas siempre aportan y enriquecen el análisis de los procesos y elementos identitarios del individuo.

Consecuentemente, se abordaron las entrevistas en un tercer momento, para buscar y seleccionar aquellos párrafos donde el individuo

se refería directa o indirectamente a características de la identidad mapuche que definían (en el pasado o en el presente) a lo mapuche y aquellos pasajes donde era posible deducir diferentes formas de respuestas, de actitudes y de apreciaciones frente a la sociedad global huinca. La idea era buscar las estructuras del discurso y sus valorizaciones referentes tanto a las “marcas identitarias” como a las formas que el individuo tiene de relacionarse en tanto mapuche con el resto de la sociedad no mapuche, en otras palabras, pistas sobre las estrategias identitarias adoptadas por el individuo para lograr aquellas metas consideradas como relevantes.

Finalmente, y luego de este largo trabajo de análisis, se logró elegir casos "tipos" que respondían de mejor manera al cruce de las variables independientes seleccionadas (edad y rol de la familia de origen) y que presentaban una claridad y riqueza discursiva superior al resto. Así, los 4 sujetos y extractos seleccionados de sus entrevistas, son presentados en el punto 4.3.2: "Análisis de las entrevistas mapuche". De las entrevistas completas efectuadas a cada uno de ellos, en pos de una correcta sistematización, se han elegido los pasajes y párrafos específicos más importantes de los cuales emergen y permiten analizar de mejor manera sus trayectorias identitarias[274].

4.2. Aplicación y análisis de la encuesta: Aproximación al tema identitario

La aplicación de una encuesta preliminar sobre el tema de la identidad mapuche fue considerada y, finalmente, incorporada al cuerpo de esta tesis para facilitar el tránsito metodológico entre los dos grandes cuerpos de información que se consideraba analizar. Esta etapa es un esfuerzo de tipo exploratorio para acercarnos a la realidad del fenómeno identitario indígena mapuche desde los propios actores sociales. Dado su carácter intermediario y exploratorio, carece, por lo tanto de grandes expectativas teóricas.

[274] Dichas entrevistas se pueden encontrar en su totalidad en el anexo 1 de este documento.

Su objetivo es simplemente entregarnos un esbozo de aquellas variables que pueden estar configurándose en el colectivo mental mapuche actual para intentar comprender mejor la apuesta, lo que está en juego ("enjeux") en el eminente resurgimiento identitario del que somos testigos como sociedad global en general, y como comunidad científica más específicamente.

No se debe olvidar que nuestro punto de partida es la constatación cuantitativa, basados en los datos demográficos del Censo de 1992, de un importante sector indígena, evidencia sobre la cual se construyó un análisis socio demográfico, a modo de marco de referencia, de las características de la población mapuche. Por otra parte, el propósito de profundizar en el tema de la identidad indígena, requería necesariamente un enfoque más cualitativo, a un nivel de trabajo focalizado en el sujeto individual, lo que considera imperiosamente herramientas de recolección de información más cercanas al campo de la antropología.

Entre estos dos conjuntos de datos consideramos pertinente una etapa intermedia, sin grandes ambiciones de tipo teórico-metodológico, pero que al menos nos entregara ciertas pistas para acercarnos de manera tentativa al tema identitario a través de algunas variables. La idea era buscar algunas posibles asociaciones y relaciones estadísticamente significativas entre variables que pudieran guiar la aplicación y el análisis posterior de las entrevistas en profundidad, entrevistas que son consideradas como el « nudo duro » de nuestras fuentes de datos y que son analizadas en punto siguiente de este capitulo.

Puntualmente, en este cuestionario nos interesamos en desarrollar preguntas que pudieran dar pistas sobre la presencia de elementos discursivos que nos permitieran deducir la existencia de dos grandes temas abordados en nuestro marco teórico y que se encuentran a la base de nuestras hipótesis generales:

- Los elementos identitarios que pudieran estar definiendo al sujeto mapuche actualmente. Nos interesaba saber si éstos elementos son reconocidos por los individuos, cuáles serían los más relevantes, si existen nuevos y cuáles son.

- La percepción o la existencia de diferentes estrategias identitarias entre los individuos, las que pudieran manifestarse a través de indicadores como la vivencia de diferentes etapas identitarias u otras reflexiones al respecto que podrían aparecer en el discurso individual a través de las respuestas abiertas a otras preguntas incluidas en el cuestionario. ¿Existen estas etapas ? ¿Son factibles de ser re-

conocidas ? ¿Definen posibles estrategias identitarias en los sujetos ? ¿Cuáles serían las variables en juego para que éstas se desarrollaran ?

Los elementos identitarios fueron abordados en una pregunta estructurada de opción múltiple, cuyo análisis posterior fue de tipo mixto, cuantitativo para las respuestas otorgadas, y cualitativo para la opción abierta, ya que ésta resultó suscitar diversas e interesantes reacciones entre los encuestados. Nos pareció relevante aprovechar dicha riqueza informativa.

El tema de las estrategias identitarias fue abordado a través de una pregunta sobre la vivencia de etapas identitarias, bajo el supuesto de que el haber vivido diferentes momentos frente a su identidad mapuche podría estar relacionado a la adopción de distintas estrategias identitarias (especialmente de subvaloración negativa o asimilación). Estas respuestas (positivas o negativas frente a la experiencia descrita) fueron codificadas para simplificar el análisis, logrando un resultado porcentual. Se eligió este procedimiento porque, contrariamente a lo esperado y a lo sucedido en la pregunta de los elementos identitarios, las respuestas no fueron en este caso lo suficientemente ricas y variadas como para aplicar un análisis cualitativo. Desafortunadamente, fue necesario conformarse con un análisis de frecuencia de las respuestas recolectadas.

Concretamente, surgió la posibilidad de aplicar una encuesta tipo cuestionario semi- estructurado a estudiantes de ambos sexos de origen mapuche. Esta muestra fue elegida de manera intencionada y se basaba en la posibilidad real de contactar y acceder, en el marco de una corta estadía de trabajo en la ciudad de Temuco, Chile, establecimientos escolares con importante población estudiantil mapuche en los cuales aplicar un instrumento de recolección de datos de este tipo. Así, la muestra fue conformada por una centena de estudiantes mapuche residentes, en régimen interno, del Hogar Mapuche de Temuco, los que cursaban estudios secundarios y universitarios.

Dado que el Hogar Estudiantil es subvencionado por el Ministerio de Educación de Chile, los estudiantes residentes de este Hogar deben ser, por definición, originarios de las comunidades mapuche de la IX región, y de las reducciones (reservas indígenas) de los alrededores de Temuco. Bajo este régimen de pensionado, se les proporciona alojamiento y alimentación completa para que puedan asistir a la escuela o la universidad durante la semana. Las dependencias físicas de ambos

grupos de estudiantes se encuentran en un mismo recinto pero en edificios separados, lo cual facilitaba mucho el acceso a los estudiantes y la aplicación concreta del instrumento[275].

La muestra es de estudiantes, entonces, que viven en el Hogar Estudiantil de Temuco de lunes a viernes y que pueden, lo que no es siempre factible por razones principalmente financieras, regresar a su comunidad durante los fines de semana y vacaciones escolares.

Este punto es importante porque denota que la relación, física y emocional, con la comunidad de origen es relativamente permanente y no se ve totalmente interrumpida por los estudios del joven. Además de lo anterior, para optar al beneficio de vivir en el Hogar, los estudiantes deben demostrar su calidad de indígena mapuche, lo que significa que al menos uno de los padres debe ser de origen mapuche[276].

La aplicación de la encuesta se llevó a cabo en 3 momentos sucesivos, (20, 21 y 27 de agosto de 1998) dada la dificultad de encontrar a todos los niños juntos por los problemas de horario de clases que eso representaba. En un primer momento, se aplicó la encuesta a los estudiantes de 1° y 2° medio (primer ciclo educación secundaria), luego a los de 3° y 4° (segundo ciclo de educación secundaria)[277] y en una tercera sesión, a los estudiantes universitarios[278].

Al momento de la aplicación misma del cuestionario se les explicó claramente que era una encuesta anónima, por lo que les pedía el mayor grado de seriedad y reflexión posible al responder. Tuvieron el tiempo suficiente para responder íntegramente el cuestionario sin presión, lo que tomó alrededor de 45 minutos a una hora, y se les acompañó durante todo el tiempo por si surgían preguntas o dudas al respecto.

La encuesta fue aplicada inicialmente a un total de 108 sujetos pero nuestra muestra final fue de 93, resultado de los problemas de validez y de la consecuente omisión total o parcial de algunos casos dada la

---

[275] No obstante, fue necesario una serie de trámites oficiales para justificar y certificar la naturaleza del estudio, en lo cual el apoyo del Instituto de Estudios Indígenas (IEI) de la UFRO fue de incalculable valor.

[276] Cuando ese es el caso, se habla de un « champurría » (o « champurrea »), que es un mapuche mezclado con chileno. Si ambos padres son de origen indígena mapuche, el sujeto es considerado un « mapuche puro ».

[277] Cabe mencionar que la educación en Chile es de 12 años en total y se subdivide en 8 años de educación primaria (de 1° a 8° básico) y 4 años de educación secundaria (de 1° a 4° medio).

[278] Una copia íntegra de la encuesta se puede encontrar en los anexos.

omisión de respuestas o inconsecuencias importantes que nos llevaron a anular 15 cuestionarios.

Resultados del análisis:

a) Características generales de la muestra:

- Edad: El promedio de edad encontrado entre los 93 estudiantes es de 16.3 años de edad, siendo éste muy parejo entre hombres y mujeres.

- Estudios : La mitad de los encuestados son estudiantes al final de sus estudios secundarios, cursando alguno de los 2 últimos años de escolaridad (3° o 4° medio). La otra mitad de la muestra se divide de manera pareja entre estudiantes de los primeros años de la enseñanza secundaria y otro tanto de universitarios. Así, de las 93 encuestas consideradas en total, el 24% son de estudiantes del primer ciclo de enseñanza media, 51% del segundo ciclo y el 25% universitarios.

- Género : En cuanto al género, la gran mayoría son hombres, con el 65%, el 35% restante son mujeres.

- Origen : Respecto al origen racial, el 40% de los encuestados se considera "champurreas", y el 60% se define como "mapuche puros", en otras palabras, con ambos padres mapuche.

- Lengua autóctona : Una porcentaje menor del grupo reconoce poder hablar la lengua de origen, el « mapudungún » (30%), mientras que el 70% no lo conoce y no habla el « mapudungún ».

A continuación , los puntos que trataremos se enfocan más al tema de la percepción de los sujetos sobre la identidad mapuche, tanto social como personal, y hacen referencia, implícita e explícitamente, a las experiencias personales vividas en torno a la identidad.

b) Valoración de la identificación como indígena: Visión externa o social.

Esta es una pregunta que se orientaba a la valoración de la autoidentificación como indígena, es decir, se pide la opinión que ellos tienen so-

bre el hecho de autoidentificarse como mapuche actualmente. Se les consulta, principalmente, más como observadores del fenómeno social de resurgimiento del tema indígena, que como actores implicados. En otras palabras, es una opinión expresada sobre la autoidentificación de los sujetos indígenas en general, sin enfatizar el punto de vista de implicación individual. La pregunta en sí era abierta y servía de introducción al tema, evocando el contexto social y la aplicación del censo de 1992 a nivel nacional donde se hacía alusión por primera vez a la condición indígena de la población[279]. Ella versaba :

> *" En el Censo de 1992 aparecen cerca de un millón de personas declarándose como indígenas, o sea, un 10% de la población del país (la gran mayoría mapuche). Si te lo preguntarán a ti, ¿qué responderías ? ¿Crees que es bueno autoidentificarse como mapuche o no ? ¿Por qué? "*

Dado que era una pregunta abierta, que dejaba libre las posibilidades de respuestas, se decidió clasificar las reacciones de una manera general y simple: aquellas que denotaban una actitud positivas y aquellas negativas. Las respuestas fueron en su gran mayoría positivas, ya que un 87% de respondientes consideran que era **bueno** identificarse como mapuche si uno lo es. Solamente un 5% respondió que **no lo consideraba bueno**, el 2% no sabía y 6% no respondió la pregunta.

c) Valoración del sentimiento personal frente a la condición de mapuche: Visión interna o personal.

La segunda pregunta sobre la valoración étnica estaba orientada a conocer el sentimiento personal de los sujetos frente a **su** condición étnica. Esta apreciación fue presentada de manera cerrada, con opciones previamente definidas y en forma de escala, frente a las cuales el individuo debía ubicarse. La pregunta era :

> *"En tu caso personal, en el presente, te sientes… "*

Seguido de un abanico de 5 posibilidades excluyentes que iba desde **"muy mapuche"**, **"mapuche normal"**, **"poco mapuche"** y **"nada de**

[279] Esta pregunta fué formulada de forma hipotética, con tiempos verbales en el condicional, ya que en la práctica, y por una mera cuestión de edad, la gran mayoría de los encuestados no pudo responderla en el censo mismo por carecer de la edad mínima (14 años). Recordemos que la pregunta de pertenencia étnica fue aplicada solamente a la población de 14 años y más.

mapuche", con la quinta opción de agregar **"otra"** posibilidad. La gran mayoría respondió de manera coherente a la experiencia en el uso de estas escalas, o sea, situándose al centro de la clasificación, sin identificarse con los extremos[280]. Frente a la pregunta sobre cómo se sentían ellos en tan que mapuche, el 9% dijo sentirse **"muy mapuche"**, el 80% **"mapuche normal"**, cerca del 9% **"poco mapuche"**, y el 2% **"no se sienten mapuche"** en lo absoluto. No hubo respuestas en la opción abierta.

d) Experiencia de etapas identitarias:

Luego de haber abordado, someramente, los temas de la identidad desde estas dos perspectivas, externa e interna, consideramos interesante acercarnos a la experiencia personal de diferentes "etapas identitarias", de acuerdo a lo que describe Durán en sus proposiciones teóricas, dado que esperaríamos que éstas se relacionaran con el desarrollo de estrategias identitarias. Nuestro interés era de saber si los sujetos eran capaces de reconocer el haber vivido momentos de mayor y menor aceptación personal frente a su condición de mapuche en el pasado y si esto les había llevado a tener una actitud particular frente a los demás, que podría ser interpretada como estrategia. De ser así, si podían remontar en el tiempo para aportar algunos elementos del análisis complementarios a dicha experiencia, por ejemplo, situaciones que hubieran podido "gatillar" o "catalizar" dicha vivencia. Es, evidentemente, una de las preguntas más difíciles del cuestionario, dado su carácter abstracto y la corta edad de los encuestados. No obstante, fue incorporada y aplicada porque, en todo caso, nos serviría de primer acercamiento a la posibilidad real de encontrar (o no) dichas vivencias en la experiencia y recuerdos de los sujetos.

La pregunta en ese caso fue abierta y se propuso de la siguiente manera:

> *" En tu caso personal, ¿siempre te has sentido igual de mapuche o has tenido diferentes "momentos" con esa identidad ? Si has tenido diferentes "momentos o etapas", ¿puedes contarnos un poco sobre ellas ? (la edad que tenías, por qué te alejaste o*

[280] Ver Blalock, Hubert, 1984, "Conceptualization and Measurements in the Social Sciences", Sage.

acercaste a tu identidad, el rol de tu familia o amigos en esos momentos...)"

Frente a la cuestión de la vivencia de etapas identitarias experimentadas por los individuos en relación a su identidad indígena, el 54% **no reconoció haberlas vivido**. En otras palabras, más de la mitad de los encuestados no lograron identificar diferentes momentos o períodos en donde vivenciaron mayor o menor acercamiento a su condición de mapuche, a nivel personal. Por otra parte, 35% del total **reconoce haber vivido diferentes momentos** de esta experiencia, mientras el 11% no respondió a la pregunta.

Del 35% que respondió afirmativamente a la pregunta, muy pocos aportaron los elementos que se les pedían como edad, razón por la cual se dio la situación, etc. El alto porcentaje de no respuesta puede ser el resultado del alto grado de dificultad de la pregunta ya evocado y la corta edad de los respondentes.

e) Opinión sobre la discriminación:

En este punto se buscaba confrontar a los encuestados respecto a su relación con la sociedad chilena en su totalidad y, específicamente, conocer su opinión sobre el tema de la discriminación y el racismo, tratando de hacer un paralelo basado en lo que ellos conocen o saben del pasado y de la historia inter-étnica de sus antepasados. Este pasado se conoce ya que está normalmente construido en torno a los relatos, vivencias y recuerdos de padres, abuelos y familiares, ya que la tradición oral es una dimensión de mucha importancia dentro de la cultura mapuche.

En este caso, la pregunta era la siguiente:

" En tu experiencia, ¿crees que los winkas son más o menos racistas con los mapuche que antes ? ¿Por qué ? ¿Puedes dar ejemplos de tu vida cotidiana ? "

En general, las respuestas de los encuestados nos muestran que un porcentaje importante <u>no percibe un gran cambio</u> frente a épocas previas. Cuando existe la percepción de algún cambio, se cree y se siente que ha habido un "status quo o una relativa disminución de la discriminación. Sólo un pequeño porcentaje cree que la situación ha empeorado para los mapuche en relación a lo que vivieron sus antepasados.

Así, un 27% tiene la impresión de que **los winkas son igual de racistas que antes**. El 30% cree que son **menos racistas que antes** basados sobre las narraciones y experiencias que han escuchado a sus padres y un 13% que **son más racistas**; mientras un 8% piensa que los chilenos no indígenas no son racistas en lo absoluto. Cabe destacar que hubo un porcentaje importante de encuestados que no respondió esta pregunta, específicamente 19 sujetos, o sea cerca del 20%, lo que relativiza claramente el resto de las respuestas y que nadie pudo ofrecer ejemplos concretos para fundamentar su respuesta.

Categoría	**% (n)**
Más racistas	12.9 (12)
Igual que antes	26.9 (25)
Menos racistas	30.1 (28)
No son racistas	8.6 (8)
No sabe	1.1 (1)
No responde	20.4 (19)
Total	**100 (93)**

f) Características de la identidad mapuche :

Esta pregunta se orientó a intentar caracterizar los elementos de diferente índole que conforman la construcción mental que el individuo posee, consciente o inconscientemente, de la identidad mapuche.

Se presentaron en un listado variadas características que intentaban definir a un mapuche, relacionadas con los elementos identitarios que ya se han identificado en nuestro marco teórico referentes a lo que Bonfil Batalla define como “cultura autónoma” (lengua, representaciones colectivas, valores y costumbres, y prácticas colectivas).

Se le pidió a los sujetos ordenar este listado de manera ascendente desde el más importante al menos relevante enumerando desde el N°1 al N°8. También se agregó la posibilidad de incorporar algún elemento propuesto por el encuestado que no estuviera presente en el listado provisto y que pudiera ser jerarquizado posteriormente junto a los otros.

La pregunta era :

> *" De la siguiente lista de características que identifican a una persona mapuche, ¿podrías ordenar de las más importantes a las menos importantes ? (usando números de 1 al 8, o sea, la 1 es la más importante y la 8 la menos)"*

Luego se procedió a contabilizar los puntajes y calcular los promedios alcanzados por cada uno de los elementos del listado y reordenarlos de acuerdo a estos puntajes alcanzados.

Los resultados se ordenaron ascendentemente y luego se subdividieron en dos grupos, para tratar de facilitar el análisis. Esta separación en dos subgrupos, si bien parece a primera vista arbitraria, se basa en la distancia relativa existente entre cada una de las categorías, las que se ubican naturalmente alrededor del valor 3 en el caso de los elementos considerados como relevantes (puntaje más bajos, cercanos al 1) y alrededor del valor 5 en el caso de los que no lo fueron (puntajes más altos cercanos al 8). Trabajar con estos promedios internos permite discriminar entre los elementos considerados, ya que nos basamos en la variabilidad de las respuestas en torno a valores limitados.

Los resultados de esta pregunta fueron los siguientes:

Entre los cuatro elementos más importantes que caracterizan a un mapuche, o sea, que lograron el menor puntaje en este listado entregado, está en primer lugar el **"hablar su lengua autóctona"**, el mapudungún. El segundo es **"vivir en una comunidad mapuche"**. El tercero es **"ser hijo o tener ancestros mapuche"** y el cuarto es **"ir a celebraciones y fiestas mapuche"**.

Entre los cuatro elementos menos relevantes, con un puntaje mayor, está en primer lugar, o sea el menos importante, **"tener amistades mapuche"**, en un segundo lugar, poseer **"un fenotipo de rasgos físicos indígenas"**. En tercer lugar, la categoría abierta **"otra",** en cuarto lugar, **"buscar una pareja futura de origen mapuche"** (proyección futura, ya que recordemos que son jóvenes de entre 15 y 23 años) y finalmente, **"trabajar en el campo"**. Como ya lo mencionamos, en este grupo también se encuentra la categoría "otra", o sea, las proposiciones que ellos mismos hicieron para completar la lista y que son de muy diferente naturaleza. Esto último quiere decir que, incluso cuando los sujetos propusieron nuevos elementos no considerados en la propuesta original, éstos nunca alcanzaron relevancia relativa. También puede ser resultado del hecho de que sólo algunas personas osaron agregar otras características al listado y que por esa razón el cálculo, al ser un promedio, no refleja su relevancia.

	Característica	Dimensión	Puntaje promedio (de 1 a 8)
	Hablar mapudungún	Socio-Lingüística	2.29
+	Vivir en una comunidad mapuche	Socio-Valórica	3.28
	Ser hijo de mapuche	Representación	3.92
	Ir a fiestas y celebraciones mapuche	Prácticas sociales	3.98
	Trabajar en el campo	Valórica y práctica colectiva	5.32
	Buscar pareja mapuche	Representación	5.47
-	Otra[281]		5.50
	Tener rasgos físicos mapuche	Fenotípica	5.69
	Tener amigos mapuche	Socio-Valórica	5.89

Lo más interesante de estas respuestas es que, muestra claramente que el uso de la lengua de origen es considerado como la característica principal de un mapuche. No obstante lo anterior, entre el total de los encuestados, solamente un 30% reconoce hablarlo. En otras palabras, consideran la lengua mapuche como relevante para definir a un mapuche incluso cuando ellos mismos no la practican o no la conocen. La práctica y conocimiento del "mapudungún" adquiere así un valor más simbólico que real en el mental de la este grupo de estudiantes mapuche, ya que en la práctica la importancia otorgada a su uso no concuerda con el verdadero conocimiento que se tiene por parte del grupo estudiado. Es un referente de identidad importante, pero que ellos mismos no han adquirido o asumido en su práctica de vida cotidiana.

Otro elemento destacable de esta tabla es que presenta una clara concentración de los puntajes en dos grupos, alrededor del promedio-puntaje 3 en el primer subgrupo y alrededor del puntaje 5 en el segundo. Si analizamos desde un punto de vista de dimensiones consideradas en las características otorgadas en el listado, es la dimensión valórica (valores como la tierra, la familia y el territorio) y social (prácticas, la comunidad) de la identidad la que más resalta entre las opciones. Ahí se encuentran los elementos ritualistas y el contacto cotidiano con otros miembros de la comunidad, además de concertación comunitaria para celebrar y festejar eventos propios de la cultura mapuche.

[281] Las diversas respuestas a esta categoría serán tratadas en mayor detalle en el punto siguiente.

Resulta interesante notar que los dos elementos propuestos que hacen referencia implícita a la tierra, vivir en una comunidad mapuche y trabajar en el campo, se encuentran en posiciones dicotómicas en esta jerarquización. Por una parte, vivir en e una comunidad mapuche se considera como importante y positivo al describir un mapuche, pero por otro lado el trabajar en el campo no lo es. Ambos elementos se disocian, y si vamos más lejos en el análisis, podemos entender que una combinación que describe de mejor manera a un mapuche es « el vivir en la comunidad pero trabajar fuera de ella ». Percepción que se adapta integralmente a la realidad trashumante de la población residente en las comunidades (reducciones) de la IX Región y especialmente en aquellas alrededor de Temuco.

Otra interpretación de esta respuesta es que el concepto de "comunidad" no esté necesariamente ligada a la tierra reduccional concreta y sea comprendida en una dimensión más abstracta, como grupo de personas que comparten una cultura y donde «la comunidad» puede ser reproducida fuera de un contexto rural. En ese caso, la comunidad sería el grupo de personas de origen mapuche con las cuales el individuo continua a interactuar para mantener y desarrollar su cultura, lo que puede ser llevado a cabo, en principio, en cualquier contexto socio-geográfico.

Podríamos decir que una hipótesis así podría ser posible dentro de un grupo de sujetos más heterogéneos y con mayor representatividad de edades avanzadas. No obstante, si nos concentramos en nuestra muestra, sobre todo dada la corta edad de los encuestados y el alto nivel de abstracción que esta concepción requiere, creemos juicioso suponer que no es la interpretación que mejor explica esta aparente dicotomía entre comunidad y trabajo. Por lo mismo, tendemos a inclinarnos por la primera interpretación, donde los individuos logran desasociar los elementos trabajo y residencia en territorio mapuche como elementos identitarios.

Desde el enfoque de la dimensión valórica en torno a la familia, queda claro que para ellos es mucho más importante el origen sanguíneo, o sea, la fuerza de la consanguinidad étnica, que la proyección futura de ésta, o sea, las opciones de pareja que ellos puedan hacer en el futuro. Dicho de otra manera, "es más importante de donde se viene que a donde se pueda ir ", en términos de la pureza de la raza mapuche. Esto podría interpretarse también como que si el origen es claro, el hecho de casarse o emparejarse con un no mapuche no pone en peligro la identidad. De hecho, esta idea aparece mencionada por algunos de los en-

cuestados en la opción abierta **"otra"** que fue propuesta como alternativa, cuyas respuestas revisaremos brevemente a continuación.

g) Respuestas abiertas entregadas en la opción abierta "otra".

Nos interesó rescatar las respuestas entregadas por los encuestados en esta categoría, tanto como su posición[282], ya que proporciona elementos complementarios para intentar comprender cuales serían aquellas características que definen a un sujeto mapuche actualmente. Además, proporcionamos el sexo y la edad del individuo, suponiendo que serán los encuestados de mayor edad los que presentarán una reflexión más acabada y profunda sobre el tema identitario.

En los casos de respuesta a esta categoría "otra", éstas fueron de dos tipos:

1. Aquellas que se agregaron para complementar las opciones que ya estaban dadas, sin excluir las anteriores y, por otra parte,

2. Aquellas que se dieron en reemplazo del listado original, reconocibles porque las orginales fueron directamente ralladas o borradas sobre el papel[283].

Nos parece relevante hacer la diferencia entre estos tipos de respuestas ya que representan diferentes actitudes frente a la pregunta. Por una parte, nos parece una actitud más pasiva y conformista el aceptar el listado otorgado y contentarse con ordenar los puntos de manera ascendente, e incluso, el completarlo con alguna otra característica que pueda ser evocada por el sujeto. El segundo tipo de reacción muestra, desde nuestro punto de vista, una actitud más crítica, interpeladora y reflexiva respecto a los elementos entregados, sobre todo si hizo emerger en ellos una nueva propuesta, clara y consciente, respecto a aquello que en su percepción caracterizaría a un mapuche.

La primera constatación es que efectivamente, los sujetos que respondieron a esta categoría "otra", son una minoría: 13 de un total de 93, o sea, un 14% y que ellos fueron los estudiantes en los grupos de mayor

---

[282] La posición en la jerarquía, si ésta fue dada, será abreviada con la letra ***P***. La ausencia de posición será abreviada por ***NP***.

[283] Los enfásis fueron agregados por la autora para enfatizar ciertos elementos del análisis posterior.

edad, segundo ciclo secundario o el universitario. Lo anterior concuerda con nuestro supuesto de que una reflexión sobre la identidad y sus elementos constitutivos son ideas un tanto complejas y abstractas y que serán de preferencia los sujetos "mayores" quienes van a poder aportar ideas al respecto. El promedio de edad de los estudiantes que respondieron a esta categoría es de 19.7 años, contra el promedio etario de la muestra total de 16.3 años.

1. En el primer grupo, de respuestas complementarias a las proporcionadas por el listado, nos interesara presentar el caso del Sujeto N°1, quien reordenó el listado y agregó 4 nuevas definiciones a partir de la posición 6. Sus respuestas fueron textualmente:

"Sentirse identificado como mapuche" *(P 6, Sujeto N°1, 16 años)*

"Trabajar en el pueblo", 284 *(P 7, Sujeto N°1, 16 años)*

"Seguir nuestra tradición" *(P 8, Sujeto N°1, 16 años)*

"Ser feliz" *(P 9, Sujeto N°1, 16 años)*

Otras respuestas fueron:

"Tratar de hablar de nuestra raza a algunas personas que no se sienten mapuche y que son bien mapuche" *(NP, Sujeto N°2, 18 años)*

"Nacer mapuche" *(P 2, Sujeto N°3, 16 años)*

"No avergonzarse de ser mapuche" *(NP, Sujeto N° 4, 16 años)*

"Tener asumido el carácter de validez de las leyes mapuche" *(NP, Sujeto N°5, 37 años)*

"Ser hijo de mapuche y **sentirse mapuche"** *(P 1, Sujeto mujer N°1, 21 años)*

"Sentirse y ser (lo que uno es) al mismo tiempo" *(P 1, Sujeto N°6, 22 años)*

"Sentirse mapuche" *(P 4, Sujeto N°7, 20 años)*

Uno de los aspectos que surge más claramente es que se repite la idea que un mapuche se debe identificar como tal en el sentimiento, en el saberse mapuche, en el de no esconderlo o de no avergonzarse de serlo[285]. La dimensión de autoidentificación, y más fuertemente, de autovaloración son evocadas allí. Los elementos de la tradición, de ser

[284] «Pueblo» es entendido entre los mapuche rurales como contrario de campo.
[285] Elementos desctacados en letra negra.

hijo de mapuche y de compartir con los demás mapuche que no se reconocen como tales también son mencionados.

2) En el segundo grupo de respuestas, en las que los sujetos rechazaban el listado y lo reemplazaban por nuevas proposiciones encontramos diferentes respuestas.

Existe un caso en el cual el sujeto (Sujeto N°8, 15 años) respondió presentando un listado alternativo de elementos y jerarquizándolos al mismo tiempo. Para él las características de un mapuche son:

"Vivir en cualquier parte" *(P 1)*

"Despertar mi raza" *(P 2)*

"No esconderla" *(P 3)*

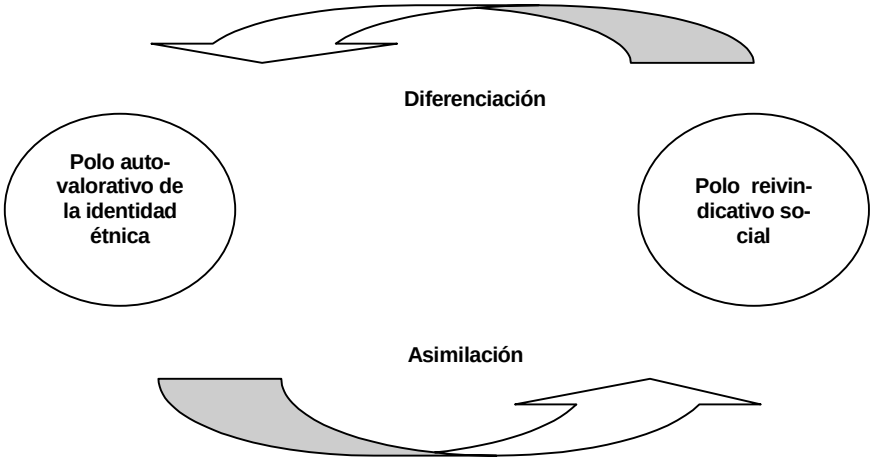
"Decir que soy mapuche" *(P 4)*

"Trabajar en cualquier parte" *(P 5)*

"Juntarse con cualquier persona" *(P 6)*

"Igualarme con cualquiera persona" *(P 7)*

En este caso, el individuo se mueve entre dos ejes principales que finalmente están presentes en todas las características enunciadas por él; podemos decir que la jerarquización en este caso no aporta realmente elementos interesantes y es mejor concentrase en las categorías mismas. Hay un polo que denominaremos de orden "autovalórico personal" (enfatizado en negro en el texto anterior) orientado a una reactivación identitaria y un polo que podríamos llamar de orden más "social " orientado a las reivindicaciones de igualdad social, donde el mapuche se ve como alguien que debe tener el mismo acceso al trabajo, a la vida social, a una vida y a una residencia sin diferencia por el hecho de ser indígena, resumido todo en la frase ***"igualarme a cualquier persona"***, que él presenta en la posición 7. En su discurso, aparece un doble movimiento que a simple vista pareciera contrario, por un lado es necesario definirse y diferenciarse de manera clara frente a «un otro» que no es mapuche, y por otra parte, es importante asimilarse al resto de la sociedad en cuanto a derechos y prerrogativas ocupando los espacios sociales que existen teóricamente para todos.



Otras definiciones propuestas fueron más generales y menos esquematizadas, por ejemplo:

> *"Yo creo que estas características no identifican completamente al mapuche ya que no siempre el mapuche se tiene que relacionar con el campo o también puede tener un esposo que no sea mapuche" (Sujeto mujer N°2, 16 años).*

> *"Estas características no identifican necesariamente a una persona mapuche, puede ser también un winka ya que el mapuche también puede trabajar en la ciudad o casarse con una mujer winka" (Sujeto mujer N°3, 18 años).*

> *"Yo pienso que una persona mapuche no siempre tiene que trabajar en el campo o vivir en una comunidad mapuche, tener amigos mapuche para juntarse con ellos solamente. Tener una familia mapuche en el futuro aunque sea hijo de mapuche y no tiene rasgos físicos mapuche debe considerarse un mapuche" (Sujeto N°9, 18 años).*

> *"Creo que la identificación es una conjugación de una gran gama de elementos, entre los cuales se pueden mencionar estos y el orden prioritario es subjetivo" (Sujeto N°10, 24 años).*

En las respuestas dadas para definir lo que es mapuche o como reacciones a la lista propuesta, se ve claramente el rechazo a una visión

estática o centrada sobre elementos tradicionales que definen lo indígena (vivir y trabajar en el campo, casarse con un mapuche, tener rasgos mapuche). Los respondientes coinciden en rechazar al idea de que el trabajo en el campo define un mapuche o que es necesario vivir en la comunidad y casarse con una mujer ú hombre mapuche sea necesario para definirse como tal. Se puede ser mapuche **y** vivir en el ciudad, se puede ser mapuche **y** trabajar en otras actividades no agrícolas o relacionadas con el ámbito rural y se puede ser mapuche **y** tener pareja o familia no mapuche. Resulta curioso, eso sí, que el elemento **vivir en el campo** sea rechazado en estas respuestas individuales mientras que en las respuestas del grupo en general, fue considerado como la segunda característica más relevante que define a un mapuche, después del uso del mapudungún. Sería interesante profundizar en esta aparente incoherencia.

h) Estudio de algunas variables importantes :

1. Lengua de origen:

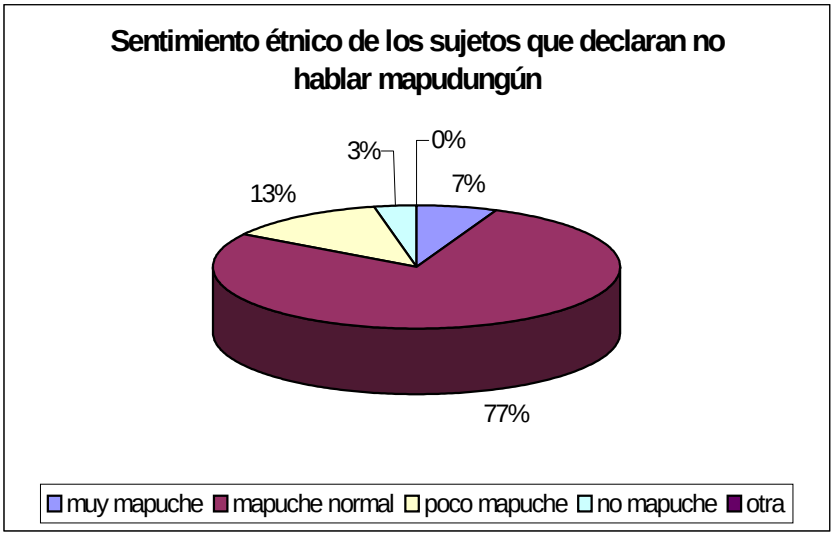
Entre las variables expuestas, nos pareció interesante profundizar en el habla del mapudungún, sobre todo a partir del momento en que aparece como el primer elemento seleccionado por los sujetos al momento de definir la identidad mapuche.

Entre los sujetos que hablan mapudungún, el 31% es de origen "champurrea", y 69% es de origen "puro", lo que refuerza el hecho de que la lengua se habla más en los hogares donde ambos padres son de origen indígena. Hay más hombres que hablan mapudungún que mujeres en nuestra muestra, 39% de los hombres lo hablan y sólo el 14% de las mujeres.

Otra característica de los sujetos que hablan mapudungún es que existe una relación directa entre la edad y el conocimiento de la lengua. De los 27 sujetos que declararon conocer su lengua de origen, 48% eran universitarios, 40% cursaban entre 3° y 4° medio y 11% entre 1° y 2° medio (grado de significación de 0.0054). Y el promedio de edad de los que reconocen hablar mapudungún (17.22 años) es mayor que el promedio de los que no lo hablan (15.96 años).

El cruce entre conocer la lengua y el sentimiento personal de ser mapuche, el conocimiento de la lengua parece no discriminar de manera importante. Esto se puede deber a que, como ya dijimos en este tipo de escala, los entrevistados tienden a ubicarse en la categoría percibida

como central. No obstante, podemos decir que existe una mayor distribución de los sujetos entre las diferentes categorías dentro de los que no hablan mapudungún que entre los que lo hablan. Estos se concentran casi totalmente en las categorías sentirse **"mapuche normal"** y **"muy mapuche"**. Entre los que no hablan, existe un 13% que declara sentirse **"poco mapuche"** y aparece la categoría sentirse **"no mapuche"** con un 3%.



Otra característica de los que hablan en mapudungún es que reconocen haber experimentado en menor grado diferentes "etapas identitarias" que los que no lo hablan. El 80% de los que hablan mapudungún se han sentido siempre igual frente a su identidad y un 20% reconoce haber hesitado o negado la suya en algún momento. En otras palabras, pareciera que los que hablan la lengua autóctona han tenido una relación más estable y permanente frente a su identidad de origen. Lo anterior podría estar mostrando que la lengua se constituye como un elemento axial de la identidad que le permite a los individuos enfrentar situaciones de inserción social conflictivas con menor grado de inestabilidad y hesitación. Esta relación nos pareció importante de recalcar y de eventualmente profundizar en nuestro estudio posterior[286].

Entre los demás encuestados que no hablan el mapudungún, el grupo se divide casi en dos, con un 54% que se ha sentido siempre igual

[286] Esta es una relación con un grado de significación de 0.0465.

frente a su identidad y un 46% que reconoce haber vivido momentos diferentes.

2. Género, edad y sentimiento étnico :
Finalmente, en el cruce de las variables género y sentimiento étnico, vemos que entre ellas existe una relación significativa (nivel de significación de 0.0179). Entre las mujeres la categoría **"muy mapuche"** alcanza un 19%, mientras que en los hombres es de un 3.4% Las mujeres se declaran como **"mapuche normal"** en un 72% y los hombres en un 83%. Un 12% de los hombres se siente **"poco mapuche"**, mientras que en las mujeres, éste débil sentimiento es de un 3%. Aparece la categoría extrema de negación del sentimiento, sentirse **"nada de mapuche"** entre las mujeres solamente, con un 6.3% de ellas.

En otras palabras, de alguna manera podemos decir que las mujeres que respondieron esta encuesta presentan sentimientos mas extremos frente a la identidad étnica, más entre ellas se sienten **"muy mapuche",** pero también aparece la categoría opuesta **"nada de mapuche"**, mientras el segmento **"mapuche normal"** y **"poco mapuche"** son menos importantes que entre los hombres. Entre los varones, las respuestas se concentran más en las categorías **"mapuche normal"** y **"poco mapuche"** y nadie se identificó con la respuesta **"nada de mapuche".** Las mujeres se distribuyen más parejamente entre las diferentes categorías y los hombres tienden a concentrarse más.

Categoría	**Hombres**	**Mujeres**
	% (n)	% (n)
Muy mapuche	3.4 (2)	18.8 (6)
Mapuche normal	83.1 (49)	71.9 (23)
Poco mapuche	11.9 (7)	3.1 (1)
Nada de mapuche		6.3 (2)
Otra	1.5 (1)	
Total*	**100 (59)**	**100 (32)**

Por último, se verifica nuestra percepción inicial de que el sentimiento étnico es más fuerte a medida que aumenta la edad, en otras palabras,

***** El total de esta pregunta es de 91 casos, ya que hubo dos omisiones ("missing cases").

entre los individuos relativamente más “mayores” de la muestra. Aquellos que se sienten **“muy mapuche”** tienen 16.75 años de edad en promedio, los que se sienten **“mapuche normal”**, 16.10 años y las niñas que se identifican como **“poco mapuche”** poseen 15.62 años de edad en promedio.

En resumen :

Si bien es cierto, nuestra muestra en este ejercicio preliminar presenta variadas limitaciones de tipo metodológico, específicamente concerniente a la corta edad de los respondentes y al bajo número de ellos, podemos decir que este esfuerzo de tipo exploratorio nos entrega algunas pistas a considerar en nuestro trabajo de terreno con entrevistas en profundidad.

En primer lugar, podemos decir que existe un sentimiento claramente positivo del grupo encuestado frente a su etnicidad. La gran mayoría percibe como positivo, como importante el ser de origen mapuche y el exteriorizarlo. Esto puede estar relacionado con su percepción de la sociedad global no mapuche, ya que, en general, perciben menos discriminación que antes ; la mayoría de los entrevistados piensa que los winkas son igual o menos racistas que antes.

No obstante lo anterior, se observa, al mismo tiempo, la percepción de la necesidad de “despertar” el sentimiento mapuche y de conquistar espacios sociales y cívicos ocupados hasta ahora por la sociedad no mapuche.

Bien entendido que esto debe ser relativizado, ya que puede ser el resultado del contexto particular de estos jóvenes en Temuco, al interior de un espacio propio y protegido, donde casi todos comparten un origen común. Sería interesante poder comparar estos resultados con los de jóvenes mapuche en contextos educacionales interétnicos, por ejemplo en establecimientos escolares mixtos.

Entre los elementos identitarios estudiados al cual se le asigna la mayor importancia está la lengua autóctona, incluso si sólo un pequeño porcentaje de ellos reconoce conocerla y hablarla. Aunque no se domine el “mapudungún”, se admite su relevancia al momento de definir al sujeto mapuche. En todo caso, se vio que a mayor edad, mayor conocimiento de la lengua y ésta se practica más entre los hijos de ambos padres mapuche que entre los hijos de un solo padre indígena. Entre los elementos menos relevantes están el origen étnico de una eventual

futura familia y el lugar de trabajo, lo que nos habla de una proyección futura en general "desmarcada" de la égida de la comunidad originaria.

En cuanto a las etapas identitarias, el tema y la manera de abordarlo resultó ser más complejo y abstracto de lo esperado. Encontramos sólo un pequeño porcentaje de individuos que habían experimentado tal vivencia sin que nos aportaran mayores elementos de análisis. Lo anterior, impidió profundizar en el tema de las estrategias identitarias con estos datos. Estos resultados, si bien fueron un tanto decepcionantes, resultaron enormemente importantes ya que dejaron en evidencia la dificultad y complejidad del tema y la necesidad de trabajar más profundamente maneras de acercarse a éste en el contexto de las entrevistas en profundidad que se llevarían a cabo posteriormente.

Ambas variables, la lengua original y fluctuaciones en la relación identitaria del individuo, parecen asociarse de manera lógica. Así, se observa que el conocimiento del "mapudungún" se relaciona con una menor existencia de etapas identitarias, sugiriendo que el manejo de la lengua autóctona estaría permitiendo una relación más estable con la identidad de origen y una menor permeabilidad a los embates de la sociedad hegemónica, relación que interesaría distinguir y verificar en el análisis cualitativo de las entrevistas.

Con este conjunto de pistas preliminares y constataciones relativas a algunos de los temas relacionados con el tema identitario, sus elementos constitutivos y sus estrategias, nos proponemos a continuación analizar nuestros casos en profundidad.

4.3 Análisis cualitativo de las entrevistas

4.3.1 Discurso de los expertos entrevistados no mapuche

Fueron entrevistados en esta categoría de expertos en el tema indígena, esencialmente el mapuche, un total de 10 sujetos. Como ya fue detallado anteriormente[287], la mayoría posee una formación que viene del campo de la antropología social y de la historia, y actualmente se desempeñan en la esfera académica-universitaria y en el campo de la

[287] La lógica y el proceso de selección de los sujetos que componen este grupo ya fueron ampliamente desarrollados en el capitulo concerniente a la muestra y al universo de estudio.

investigación social, tanto en instituciones gubernamentales, como organismos no gubernamentales (ONG) e internacionales.

No obstante haber desarrollado y explicado con detalle el proceso, criterios de selección y perfil de nuestros entrevistados en la introducción metodológica de este capítulo, consideramos pertinente presentar a continuación un breve resumen de ellos[288].
El grupo que compone este grupo de informantes está formado por:

1. Pedro, 35 años, Antropólogo. Investigador en el Programa de Fondo y Subsidios de Tierras de la Corporación Nacional de Desarrollo Indígena (CONADI) con sede en Temuco.

2. Pablo, 32 años, Antropólogo. Director del Departamento de Ciencias Sociales y Profesor Universitario, Universidad Católica de Temuco.

3. José Miguel, 40 años, Antropólogo. Investigador del Ministerio de Planificación Nacional (MIDEPLAN) en Santiago.

4. Sergio, 43 años, Antropólogo. Investigador del Instituto de Estudios Indígenas (IEI) de la Universidad de la Frontera en Temuco.

5. Rodrigo, 45 años, Historiador. Investigador y autor de variadas publicaciones sobre el tema indígena. Rector de la Universidad de Humanismo Cristiano y Profesor Universitario, Santiago.

6. Carolina, 55 años, Antropóloga. Profesora Universitaria de la Universidad Católica de Temuco.

7. Claudio, 34 años, Antropólogo. Investigador de organismo no gubernamental en Santiago.

8. Mario, 41 años, Antropólogo. Investigador y Profesor Universitario de la Universidad Blas Cañas en Santiago.

9. Jorge, 40 años, Antropólogo. Investigador y autor de variadas publicaciones sobre el tema indígena, Profesor del Departamento de Antropología en la Universidad de Chile, Santiago.

[288] Al igual que en el caso de los sujetos mapuche, se estimó resguardar la identidad de los expertos aquí entrevistados a través de seudónimos. Ese constituye el único dato no verídico.

10. Carlos, 42 años, Antropólogo. Funcionario de la División de Desarrollo Social, Organismo Internacional, Santiago.

La entrevista se desarrolló de una manera similar al esquema que fue propuesto a los sujetos mapuche, y portó sobre los mismos temas, con la clara intención de aumentar el grado de comparabilidad y de complementariedad de estas dos fuentes de información. No obstante esta intención, resulta evidente que hubo excepciones al respecto, sobre todo frente a tópicos concernientes las áreas personales de la identidad. Los temas relacionados con la biografía personal y los antecedentes también fueron obviados en este caso por considerarse irrelevantes. Lo que buscábamos encontrar al cuestionar estos expertos eran más que nada algunas pistas, algunas huellas, sobre las hipótesis que habíamos escogido y un primer contacto con esta realidad desde la experiencia del “terreno”, como complementaria a la nuestra que venía desde las “cifras”, los datos “duros”. Ellos constituían nuestro "primer contacto" directo con la realidad mapuche, nuestra primera fuente de información involucrada directamente, nuestro primeros interlocutores válidos, sustentadores de perspectivas y opiniones concretas sobre el tema. Suponíamos estas opiniones fundadas en la experiencia y conocimiento en la materia, cuya principal función era de ayudarnos a "introducirnos" y comprender mejor nuestro objeto de estudio.

Desde el punto de vista práctico, de la recolección de datos, este grupo de entrevistas significó alrededor de 15 horas de conversación registradas en total y más de 90 páginas de transcripciones, de las cuales se han elegido y analizado solamente los extractos más relevantes y significativos en relación a los ejes temáticos y las directrices centrales de nuestra investigación.

Dado que la intención de este capítulo es de carácter más bien de corte introductorio, se decidió que el tratamiento de esta información sería descriptivo, siguiendo la lógica de desarrollar uno a uno los grandes temas que ordenaron nuestros encuentros. Aquí, lo que nos interesa es rescatar los elementos y opiniones sobre la realidad indígena actual, además de los diferentes fenómenos relacionados al proceso de reconstrucción identitaria que nos puedan ayudar a comprender mejor, desde esta visión de actor social externo, pero no por eso menos involucrado o docto, qué está sucediendo a nivel de estrategias y elementos identitarios en el mundo urbano mapuche actual.

El análisis que presentamos a continuación se basa en los puntos más relevantes considerados en las entrevistas y que tienen relación directa

con nuestras hipótesis de base y con el desarrollo lógico en que se llevó a cabo la entrevista. Recordemos que las hipótesis de trabajo son de dos tipos; la existencia de elementos identitarios que conforman una identidad concreta en el medio urbano, y el desarrollo de estrategias identitarias por parte del mundo mapuche urbano que les permita esta reestructuración identitaria al mismo tiempo que una inserción social y económica. En concreto, los puntos analizados a continuación portan sobre los siguientes ejes temáticos:

1. La cifra censal y la pregunta aplicada.
2. Criterios implícitos de captación de datos censales indígenas: algunas críticas y proposiciones.
3. Proceso de reconstrucción identitaria.
4. Rol de las organizaciones en la re etnificación urbana.
5. Identidad y elementos identitarios.

El tema de la cifra censal y la pregunta aplicada

Pareció generalizado entre los entrevistados considerar que la cifra cercana a un 10% de la población que se declara como identificada con una etnia indígena como esperable, poco sorprendente y relativamente cercana a la realidad. Relativamente, porque se reconoció y fue mencionado repetidamente que, tanto el año específico en que se aplicó el censo, 1992, que coincide, desafortunadamente[289], con el aniversario 500° del descubrimiento de América, como el fenómeno de revalorización social que eso conllevó, pueden haber contribuido a una sobre enumeración censal. En todo caso, se reconoce que esta sobre enumeración podría haber sido en alguna medida "compensada" por un fenómeno paralelo de sub enumeración censal en áreas históricamente indígenas, como lo son regiones rurales del sur del país.

Al respecto, el mejor preparado para hablarnos del tema era Rodrigo. Antropólogo e historiador, ha dedicado mucho de su trabajo de investigador a recuperar la historia del pueblo mapuche y a restablecer, por medio de proyecciones demográficas basadas en la información recolectada, las eventuales volúmenes poblacionales de las diferentes etnias indígenas en Chile en el pasado. De hecho, las únicas cifras oficiales con las cuales se contaba anteriormente a los censos, provenían de sus trabajos. Como él mismo lo explica:

[289] Nos permitimos expresar semejante juicio de valor amparados en un hecho meramente metodológico: es un hecho que para muchos investigadores del tema, esta coincidencia desafortunada de ambas fechas estaría afectando e influyendo dichas cifras y de alguna manera contaminando los resultados.

> *"… (Lo) qué pasó en el censo de 1992, en esos años existía la irrupción de mucho indigenismo en América Latina, la pregunta censal fue una pregunta genética, muchas personas creyeron que apoyaban la causa indígena simpatizando con la causa y diciendo que lo eran. A pesar de todo esto, la ley de los grandes números funciona y funciona de tal forma que la mayor parte de las personas que se dice indígena en Vitacura*[290] *son empleadas domésticas y que la mayor parte que se dice indígena vive en La Pintana y Cerro Navia*[291]*, etc. No digo que las cifras sean erráticas. Yo creo que aquí hay una sobredeclaración que no tengo ninguna capacidad metodológica para establecerla. Efectivamente esta sobredeclaración va acompañada de sub declaraciones al mismo tiempo, en el estudio de lo rural, lo que vimos es sub declaraciones, si se ven mis resultados, es una población indígena rural mucho mayor que la autodeclarada indígena…"*

Otros expertos son más suspicaces y responden frente a la validez de los resultados. Es el caso de Jorge, quien opina que estas cifras….

> *"… me muestra(n) algo que estaba actuando en ese momento que era la Ley Indígena, eso es importante, yo creo. Sería una sorpresa, raro, que alguien en una entrevista negara su condición…". "…(La cifra) fue un tipo de sorpresa distinto. Una sorpresa con incógnita, si efectivamente la cifra corresponde. Porque mucha gente respondió ese censo, el caso de muchos conocidos, identificándose con la cultura. Claro porque la pregunta da para que cualquier persona que sintiera un aprecio por los mapuche se declarara y ese es mi mayor problema. Hay más mapuche en Río Bueno*[292] *que en Temuco…."*

En términos del contexto social y histórico, en esa misma dirección apunta Jorge cuando dice :

> *"En el momento en que se hizo, había una valoración tremenda, yo creo que hay a nivel latinoamericano, a nivel mundial, toda una valoración de lo indígena ".*

---

[290] Vitacura es una de las comunas más ricas de Santiago, y por consecuencia , de Chile.

[291] Comunas de muy bajos ingresos pertenecientes a Santiago.

[292] Río Bueno es una localidad no mapuche en la X Región, cerca de la ciudad de Osorno, habitada por colonos europeos y población chilena mestiza.

O como dice Carlos respecto al censo, y más específicamente, a la población indígena urbana que emerge de dicho censo:

> *"Pienso mas que como es una enorme mayoría humana, esta reflejando algo que era invisible en Chile hasta este momento, harta población de mapuche en el área urbana que nadie sospechaba su existencia ".*

Agrega que la cifra le parece real …

> *"En la medida que uno cree en los censos, sí. Yo lo razono al revés. Me parece que la metodología suena convincente, más bien podría haber una sobre enumeración en el censo ".*

La pregunta aplicada despierta en sí también diferentes opiniones. Para algunos, la pregunta de autoadscripción sería correcta ya que se orienta a la identidad propia, la identidad real. Por ejemplo, para Carlos, antropólogo…

> *" … cualquiera definición capta algunas cosas y pierde otras. Me parece buena (la pregunta), no se dice " se identifica con la cultura " o " le gusta la cultura ", es una forma no racista de preguntarlo, como sería la manera " ¿es usted indígena ?" Si no que va a la identidad real, o sea la identidad propia. Yo tengo la sospecha de que capta la gente de descendencia mapuche que no lo quiere negar o piensa que cómo la pregunta fue formula no puede negar que pertenece a esa cultura ".*

Claudio, antropólogo, por otra parte agrega que cree que….

> *"La forma en que se planteó la pregunta fue como para resguardar mucho el tema de que los pueblos indígenas en Chile. Son primero chilenos y luego indígenas, es decir la reafirmación de la nacionalidad. Muchas veces los mapuche, y yo muchas veces los he oído, a nosotros nos hablan de "ustedes los chilenos,". Entonces, es super difícil plantearles una pregunta en la cual él sabe que está inserto en Chile y creo que debería ser como una pregunta combinada, de autoidentificación y de otros elementos, podría ser de lengua o de religión ".*

De una manera el tema de la pregunta y la concepción de indígena subyacente nos reenvía a la idea y el concepto de identidad que la articula. En la opinión de aquellos que tocan el tema identitario desde un punto de vista metodológico, la identidad no puede basarse solamente

en criterios de autoidentificación. Tanto para Pablo, como para Jorge, la identidad étnica es el resultado de un proceso de adscripción, ella no se adquiere, pero se adscribe. Por lo tanto, el criterio adecuado debiera considerar esta perspectiva. Al analizar los criterios de definición Pablo opina que:

> *"(Yo) creo que (los mejores) son los criterios de adscripción fundamentalmente. Tengo la impresión, tengo la experiencia de haber trabajado con universitarios mapuche con trabajos de investigación sobre esto, y yo creo que la sociedad global contribuye grandemente a hacer sentirse a la persona mapuche. Por lo tanto, más que identificación es la adscripción, es como traer la presencia de los otros en nosotros, yo creo que siempre ha sido la sociedad la que hace que las personas se sientan o no mapuche".*

Punto en el cual coincide Jorge, al decir que *" La identidad étnica es una identidad que* ***no se adquiere si no que se adscribe*** *"*. En ese contexto, uno no se hace mapuche o deviene mapuche, uno lo es por origen.

> *" … si tu padre y madre fueran mapuche, yo podría inmediatamente reconocerte como tal, es simple, ¿ te fijas ? Y después podríamos distinguir gente que, si bien es cierto se reconoce como indígena, responde que no (a la pregunta censal)".*

Una opinión diferente nos presenta, José Miguel, antropólogo, quien defiende la autoidentificación como única manera de acceder al dato.

> *"… el elemento de categorización que tiene que ser usado, es si yo me siento parte de algún cuerpo racial, cultural diferente, o sea, la autoadscripción. Este es el único elemento que a ti te puede permitir, uno más o uno menos, dentro de una población general, o sea en ese sentido no nos sirve la adscripción por orden, es decir yo no soy pero él si lo es ".*

Por otra parte, en la práctica se ven otras maneras de entender la identidad indígena de acuerdo a la perspectiva y el ámbito de acción de los actores involucrados. Así, en el discurso oficialista del actual gobierno y las instituciones encargadas del tema indígena, como la CONADI (Corporación Nacional de Desarrollo Indígena), la identidad mapuche está necesariamente ligada al tema de la residencia en área rural y de la relación con el campo y el mundo rural y la tierra. Pedro, antropólogo,

trabaja en la división de tierras y aguas de la CONADI, dentro del proyecto de subsidio mapuche rural para la compra de tierras. El explica que los criterios que definen a un mapuche…

> *" (Son los criterios)... que están dentro de lo que es la Ley Indígena. Vale decir, primero la gente se autodefine como indígena, pero también está la cosa de la descendencia que es reconocida por hasta la tercera generación uno puede ser reconocido como indígena ". " …apellidos, certificado de matrimonio….se supone que todos los que entran al sistema (de subsidios) son indígenas. Ahora, dentro de todos los que entran al sistema también puede que haya gente, que pueda, que técnicamente es indígena, pero que hace mucho tiempo que no son campesinos y que menos se reconocen como mapuche. Y eso es también una dificultad porque hay gente que gana el subsidio, que cumple con todos los requisitos técnicos para ser indígenas, pero que ya hace mucho tiempo ya no viven aquí ".*

En resumen, se coincide en reconocer que la pregunta hace alusión a un criterio de etnicidad que no es unánime, que posee falencias y que es susceptible de ser mejorado. La identidad a la que este criterio nos remite es una identidad que debiera estar basada sobre la adscripción, único criterio estable y resistente a los cambios que experimentan estas poblaciones, realidad que es muy difícil de instrumentalizar concretamente.

Criterios de captación del dato indígena : críticas y proposiciones.

El problema de la validez de la pregunta y de los criterios subyacentes a ella fue abordado por un grupo de nuestros entrevistados, los que luego de una crítica generalizada, aportan algunas propuestas concretas. José Miguel, se refiere a otros esfuerzos concretos existentes en Chile por aprehender el dato indígena a través de una pregunta y propone el criterio utilizado por la Encuesta CASEN[293] " ¿A qué pueblo pertenece usted ?" como mejor formulada. En sus propias palabras :

[293] La encuesta de Caracterización Socioeconómica Nacional (CASEN) es llevada a cabo por el Ministerio de Planificación Nacional (MIDEPLAN) con la asesoría de la Universidad de Chile. Ella proporciona información acerca de las condiciones socioeconómicas de los diferentes sectores sociales del país, sus carencias más importantes, la dimensión y características de la pobreza, así como la distribución del ingreso de los hogares. La Encuesta (CASEN), se ha llevado a cabo desde el año 1985, con una periodicidad de dos años y hasta la fecha, corresponde a los años 1985, 1987, 1990, 1992, 1994,1996 y 1998.

> *"Pienso que la pregunta es mucho mejor planteada desde la CASEN en el sentido de que ¿a qué pueblo pertenece usted? Es mucho mejor que si ¿usted se identifica con algún pueblo? (…) Además que no se había realizado nunca una pregunta de esta naturaleza como la diferenciación étnica al interior de la nación, por lo tanto, es una avance limitado en términos de que no fue bien estipulada ".*

Como podemos observar, José Miguel critica la pregunta del censo en favor de la pregunta CASEN, enunciando ciertas diferencias entre ambas, diferencias que en realidad son mas de forma que de fondo, ya que las preguntas son mucho más similares de lo que parecen. Un cuadro comparativo de ambas preguntas se presenta a continuación para facilitar la comprensión de las sutilezas existentes entre ambas:

Censo Nacional de Población 1992	**Encuesta CASEN 1996**
Si usted es Chileno, *¿se considera perteneciente* a alguna de las siguientes culturas? 1.- Mapuche; 2.- Aymará; 3.- Rapanui; 4.- Ninguno de los Anteriores	**En Chile la ley reconoce la existencia de 8 pueblos originarios o indígenas, *¿pertenece Ud.* A alguno de ellos?** 1. Sí, aymará. 2. Sí, rapa-nui 3. Sí, quechua. 4. Sí, mapuche 5. Sí, atacameño. 6. Sí, coya. 7. Sí, kawaskar 8. Sí, yagán 9. No pertenece a ninguno de ellos.

Si analizamos un poco la redacción de estas preguntas podemos decir que, si bien es cierto la formulación utiliza en ambos casos la idea de *pertenencia*, no es menos cierto que la redacción y la enunciación de la pregunta censal es mucho más ambigua, vaga y condicional. *Si* usted en chileno (supuesto que se debe ser chileno primero para poder acceder a la calidad de indígena) y luego la idea de *se considera* como idea de creerse parte de algo, sentirse parte de algo que es posible pero no concreto. Finalmente, se presentan solamente 3 posibilidades de respuestas afirmativas de etnias reconocidas y la opción ninguna.

En el caso de la CASEN, efectivamente el enunciado es mucho más sólido y conciso. Se presenta un hecho, la existencia de una ley (alusión al conocido espíritu "legalista" del pueblo chileno), que reconoce, ratifica, una situación clara, que es la existencia de 8 etnias originarias en Chile. Y luego el tiempo del verbo en la pregunta, presente. No existe, como en el caso anterior, la mediación de otro verbo en la pregunta como "cree", "piensa" o "siente", es directamente "pertenece" o no usted a una de esas etnias. Por último, las 9 respuestas posibles comienzan también por el monosílabo afirmativo "si" lo que consideramos un enfoque positivo de respuesta. En ese sentido, reinterpretando los comentarios de José Miguel, creemos que efectivamente incluso si los elementos y la estructura existentes en ambos casos son bastantes similares (enunciado, pregunta y posibilidades de respuestas), la manera en que la pregunta de la encuesta CASEN se presenta es más directa, menos ambigua y por ende, logra mejor su objetivo.

El tema de la reconstrucción identitaria

El tema en sí fue abordado por la gran mayoría de los entrevistados pero sus opiniones poseían diversas perspectivas. Por los que se pudo esclarecer, a la base parece haber dos tendencias generales, un grupo de personas que apuntan que el fenómeno de reconstrucción no es nuevo, que tiene sus orígenes y raíces en procesos que se han ido desarrollado durante ya algún tiempo en el pasado, y otra corriente, que lo percibe efectivamente como un fenómeno urbano relativamente reciente. En este último caso, para aquellos que adhieren a esta idea, el censo de población y sus resultados sólo contribuyó a dejar de manifiesto dicha realidad. Para ellos, este proceso de reetnificación o de recomposición identitaria urbana posee claros nexos sicosociales con procesos más generales en el ámbito cultural, como son la globalización y en el ámbito económico, con el modelo neoliberal actual chileno. En esa perspectiva, la recuperación identitaria indígena en general aparece como una reacción esperable a las tendencias globales de homogeneización que predominan en el campo cultural actualmente. Complementando esa idea, existe la opinión, por ejemplo, en el caso de Roberto, que el proceso de reetnificación que existe actualmente tiene su origen en el fuerte cuestionamiento del que es objeto el movimiento integracionista panamericano por una parte, además del claro debilitamiento de los postulados indianistas que predominaron en la región durante gran parte de la segunda mitad del siglo XX.

Para otros entrevistado, como Carlos esta recuperación identitaria se entiende dentro de una dinámica de diferenciación cultural más amplia y de nuevas percepciones de derechos y de espacios sociales destinados a expresar dichas diferencias. Estos espacios, lejos de haber sido "cedidos" por el estado, han sido, muy al contrario, ganados a través de luchas y conflictos frente a otros actores e intereses sociales. Carlos lo dice en sus propias palabras :

> *"… yo creo que la globalización no está tendiendo a la homogeneidad, si no que implica una mayor percepción sobre las diferencias, sobre el concepto de culturas y subculturas, el valor de la diversidad. Hay muchos mensajes que valoran lo indígena... "*
>
> *" … yo creo que es como la percepción de los derechos humanos, de los derechos de la mujer. Son mensajes o " medio ambientes " que son nuevas percepciones culturales, que se van difundiendo por el mundo a todas partes… "*
>
> *" … yo creo que el estado no otorga ese tipo de espacio, si no que ese espacio existe porque se ha ido construyendo, que han habido movimientos y declaraciones. El hecho de que (los mapuche) hayan sido fuertemente reprimidos como en el pasado así lo demuestra ".*

Para Mario, esta revalorización identitaria se manifiesta en la dimensión ideológica y simbólica y se relaciona con el desencantamiento que existe con el paradigma moderno y los proyectos de sociedad propuestos Así, se retorna a las raíces que sí dan respuesta a las preguntas existenciales de dichos sujetos. El dice :

> *"Sería interesante analizar lo que tiene que ver con el imaginario de la globalización. Tengo la sospecha (por lo que he leído) que la reivindicación del imaginario y del mundo simbólico indígena pasa por asumir que es un imaginario desencantado, frente al desencantamiento de la ideología globalizadora está el reencantamiento de esta ideología " pequeña ", que a lo mejor nosotros no la conocemos pero que esta, hay todo un imaginario que se va reconstituyendo, hay toda un utopía local, que la gente quiere creer por que le dicen que ya en " lo otro " no se puede creer, " lo otro " no aporta nada, que estamos perdidos y ante eso, reivindiquemos la identidad étnica…. Ya no es la identidad como se pensaba 30 o 40 años atrás, que solo cabía pensarla dentro del marco de la comunidad de origen… "*

Profundizando sobre esta relación identitaria casi dialéctica entre en individuo y la comunidad de origen, José Miguel propone una definición que nos parece iluminadora sobre qué se entiende por reetnificación mapuche urbana :

> *"Se entiende por procesos de re etnificación, a los procesos generados en las ciudades, fundamentalmente desarrollados por organizaciones indígenas y ONG´s, a través de los cuales miembros migrantes de los pueblos indígenas o sus hijos y nietos nacidos en las ciudades, toman consciencia de su identidad, de su historia, de su cultura, y de la necesidad de organizarse para evitar desaparecer como grupo étnico, aunque sus vidas se desarrollan en la ciudad. Esto explica también profundizar ya sea religiosa, afectiva, profesional o políticamente sus lazos con su comunidad de origen y con aquellos que conviven en el hábitat originario, eso es lo que pasa en muchas partes de Chile…"*

En estas palabras, surge con fuerza la dimensión de toma de consciencia de los individuos de los riegos de un " exterminio cultural ", por una parte, y por otra, el papel que tienen las organizaciones indígenas y los organismos no gubernamentales, en este proceso de toma de consciencia. El tercer elemento rescatable de dicha definición es el rol referencial que sustenta la comunidad de origen.

En todos los casos, entre aquellos entrevistados que sostienen que el tema de la recomposición identitaria no es un fenómeno realmente nuevo, ellos sí admiten la existencia de nuevas **estrategias y los recursos** puestos en marcha para visibilizar el movimiento. Este sería, a los ojos de estos expertos, el elemento emergente y novedoso. Es la articulación de los aspectos estratégicos que la se constituye en objeto digno de estudiar.

Frente a esto, Rodrigo es muy claro, él asevera que siempre ha habido una reelaboración indígena en lo urbano, desde que los primeros movimientos migratorios de los años '50 comenzaron a llegar a Santiago y otras grandes ciudades de Chile motivados por la presión demográfica y la escasez de tierras en las comunidades de origen. Para él, lo que sí es novedoso e interesante es **el traslado del mundo rural al mundo urbano**. Hay lo que él llama "una reafirmación de lo rural en lo urbano". Así, las organizaciones urbanas indígenas adquieren una importancia y un rol cada vez mayor, constituyéndose de alguna manera en un tipo de "nueva comunidad", en una réplica urbana de la comunidad de origen rural.

> *"Creo que siempre ha habido reelaboraciones indígenas en el medio urbano, analizando la historia de, por ejemplo, la sociedad de Galvarino, se reelaboró de una manera que nos parece vetusta, personas con mucha corbata, araucanos como ellos mismos se decían. Eso cambió radicalmente la autopercepción del mapuche urbano o indígena urbano de los años '50 y '60. Hoy hay una afirmación de lo étnico rural en la ciudad, yo no veo que haya diferencia de lo que hubo en los '50 y '60, no veo que haya una fuerte reelaboración urbana. Por ejemplo, cuando se dice que se reelabora lo étnico en la ciudad se dice "hacen un nguillatun", eso no es reelaborar, eso es traer lo rural a lo urbano, eso es traer la ceremonia más propia de la ruralidad, porque es de dar gracias y pedir sobre las cosechas, la ceremonia agrícolamente más pura, y esa se la trae a un barrio químicamente urbano y se busca un espacio como una cancha de fútbol, lo más ruralizado posible. Se busca lo más rural de lo urbano. Entonces cuidado cuando se habla de reelaboración urbana, yo no creo que la haya todavía…"*

Volveremos más en profundidad sobre el tema de las organizaciones urbanas mapuche y su rol en este proceso de recuperación identitaria en un punto posterior.

Siempre en el tópico del surgimiento de estas nuevas estrategias por parte de los actores sociales indígenas, Carolina, pone en acento en un **cambio de estrategias individuales** que se han desarrollado en las últimas décadas. Ella compara la actitud asumida por los primeros inmigrantes mapuche, sobre todo los que lograron cierta prominencia pública, y los inmigrantes actuales. Ella habla del proceso de adquisición de los espacios sociales ganados por los individuos a través de las diferentes estrategias que han adoptando. Espacios que son inalienables y que motivan a los individuos a buscar ampliarlos.

> *".Claro, esta cosa de volver a los puntos esenciales (de la cultura) puede ser motivada por cuestiones que tocan directamente al individuo, si por ejemplo la comuna de Pudahuel ha dado un espacio abierto a lo mapuche eso ya no se puede retroceder, eso se transformó en un fenómeno social y hoy día la Municipalidad le va a dar espacio a los mapuche, por que son los mapuche de Pudahuel, porque ya tomó sentido esa categoría. Los primeros (mapuche) tuvieron que luchar contra una nada y hacerse notar. Vamos pasando desde fenómenos individuales a fenómenos co-*

lectivos y viceversa y esto es una eterna dinámica, entonces hay ciertos espacios que se han ganado en lo urbano, y esos espacios actúan sobre los individuos, y se siguen buscando otros pero con muchos menos problemas que cuando recién se inició todo este proceso. Las primeras organizaciones tuvieron muchos problemas por que tuvieron que hacerse notar..¿ Qué hicieron los primeros mapuche que entraron en el ámbito urbano y en el ámbito político? Ellos trataron de hacer exactamente lo mismo que como andaba el resto, se asimilaron y tras la asimilación plantearon una connotación distinta, que era enfatizar que venían de otros antepasados. En cambio hoy en día el mapuche va con su traje y enfatiza su traje típico, pero ¿crees tú que los primeros lo habrían hecho? No, porque era demasiada la oposición, las estrategias han ido cambiando…"

Pablo analiza la situación basado en su experiencia y coincide con Carolina en que la estrategia no es la misma que antaño. El postula que la situación se ha relativizado y ya no es tan confrontacional. La negación de la identidad de origen no es directa, es más bien relativa y contextualizada. Por otra parte, él postula dos tipos de estrategias predominante entre los mapuche de clase media. Asumirla completamente (" a concho ") o quitarle la importancia y relativizar su peso en relación a otras dimensiones de la identidad individual. En sus palabras :

"Yo veo dos caminos en estos momentos, por lo menos a nivel de los profesionales de clase media mapuche, (1) o que reasumen su identidad a concho y que se comprometen con organizaciones, o (2) que surge en ellos una estrategia de adaptación en el cual la indivisibilidad de la identidad va por el lado de obviarla, no negarla pero en el fondo asumir que el origen étnico no define totalmente tu identidad y que el origen étnico es un antecedente más que no tiene demasiada importancia. En el fondo ese es el discurso, no veo yo en estos momentos una estrategia adaptativa de negación, por ejemplo, como sí se daba en el pasado, es decir "Yo no soy mapuche y yo me tiño el pelo, me pongo cachirulos, niego mi origen"…."

En la misma dirección que Pablo, José Miguel también reconoce dos estrategias adoptadas por los indígenas urbanos, por una parte de negación absoluta, y por otra, de utilización del "estado de dominio ", como él lo llama. Una vez que por medio de la educación y el trabajo se accede a ciertos espacios sociales, se reconoce el origen subyacente, y desde esa posición de relativo privilegio, se puede entonces, proclamar ciertas reivindicaciones.

> *"Por lo menos yo veo dos procesos, uno que es la pérdida definitiva, en el sentido que él (el indígena) se adscribe definitivamente al modelo que lo dejó participar solicitándole la perdida de su identidad étnica. O, por el contrario, este estado de dominio le permite "entrar" pero al final, le sale "el tiro por la culata"*[294] *y él dice; no, yo soy abogado, yo soy profesor y, además, tengo un componente indígena. Señores, por lo tanto déjenme participar igual, una vez que está inserto, son los procesos de re etnificación, a través de la puesta en escena el mecanismo de la educación, de lo laboral, por lo tanto de lo económico, inter-relacionales que le permiten descubrir, aparte de ser abogado o medico o profesor; soy aymará, soy mapuche. A partir de ahí, hay una posición determinada frente a su actuar frente a su sociedad nacional. Esto pasó mucho históricamente desde comienzos de siglo hasta la década de los '70, en donde grandes contingentes indígenas fueron expelidos violenta pero sutilmente, a abandonar su vestimenta, sus idiomas, sus formas culturales para "chilenizarse", por que la política era hacer un todo homogéneo…"*

Carlos, en una visión más economicista de la situación marginal de los indígenas en las grandes urbes, reconoce una sola estrategia imperante, la de **sobrevivencia** económica, y en un segundo lugar, cultural. Esta estrategia estaría a la base del movimiento migratorio, hecho que es difícilmente cuestionable, pero además, marcaría las relaciones que se establecen en el medio urbano también. Los nexos y redes de apoyo que se reconstruyen en la ciudad están motivadas por maximizar las oportunidades de inserción laboral.
Carlos dice :

> *"El hecho de que los mapuche mantienen relaciones fuertes y múltiple entre ellos es a causa de la estrategia de supervivencia y no creo que se pueda decir que la causa de esa situación sea fomentar la identidad mapuche... "*
>
> *" … yo creo que el valor de las redes y de los grupos es algo que hay que investigar por motivos de que éstos constituyen una forma de capital social que puede reducir los costos económicos de*

[294] Expresión que significa obtener el resultado inverso al esperado.

transacción para que se formen relaciones competitivas que le den ventaja a estas comunidades… "

En resumen, para él, el proceso de recuperación identitaria pasa por el " empoderamiento " (empowerment) de estos actores sociales, que se traduce en recuperar derechos legales y espacios institucionales que sustenten las reivindicaciones de diferente índole que posee el movimiento indígena actual. La sustentabilidad cultural mapuche es posible si se emergen cambios en dos niveles diferentes :

- Incremento de la autoidentidad positiva (dimensión sicológica)
- Incremento de la calidad de vida, superación de la pobreza (dimensión socioeconómica)

De ambos procesos, el más profundo y relevante es el primero, ya que el movimiento de valorización de la cultura propia posee una fuerza potencial aglutinadora muy importante en sí mismo. Esta fuerza puede constituirse en la base de un movimiento que, utilizando los recursos políticos y sociales adquiridos, logre proponer soluciones a la marginalización y pobreza que caracteriza a estos grupos étnicos.

José Miguel desarrolla otro tipo de línea analítica, más basada en una visión temporal de la evolución identitaria mapuche. El compara las experiencias generacionales de los inmigrantes indígenas urbanos y las elaboraciones identitarias que han vivido estas personas producto de las relaciones interétnicas establecidas. En su opinión, son las organizaciones indígenas urbanas las que adquieren un rol importante como catalizador de este fenómeno en las nuevas generaciones de jóvenes mapuche, aglutinando y canalizando los intereses y los movimientos de recuperación y reconstrucción identitaria.
Como él mismo lo dice:

"… en personas que son emigrantes en primera generación el choque es más potente, pero después se producen procesos a la inversa, en personas hijas de indígenas, segunda o tercera generación, por lo tanto nacidos, digamos hijos o nietos de indígenas nacidos y que llegan a la urbe. Pueden, por procesos de re etnificación asociados a actividades de organizaciones, a la organización de un tipo de componente nacional que es el indígena, el redescubrir su identidad. Ha permitido que estos jóvenes, esto es lo que yo más o menos he visto a nivel nacional, que estos jóvenes se integren manteniendo un patrón cultural citadino, occidental de vida, que mantengan una variable de expresión educativa, organizacional, productiva, que va mucho (en relación) a lo que la

> *comunidad rural plantea en sus relaciones, en su relación con la tierra, con su lugar de origen, con sus pares, con su lengua y, a la vez, desarrollan esto por los lazos, las relaciones mutuas entre una identidad re descubierta, re elaborada, con sus sitios de origen..."*

Sobre el mismo tema, la recuperación identitaria de los jóvenes mapuche urbanos, Mario subraya la fuerza del fenómeno y la fuerte identificación que estos sujetos tienen con la problemática social y cultural de las comunidades de origen, incluso en situaciones de distanciamiento físico y poco contacto concreto. Pareciera que el referente simbólico juega en ese caso, un rol más importante, que los referentes concretos. Mario comenta:

> *"A mí lo que me llama la atención es la fuerza de lo simbólico, sobre todo en los más jóvenes, con jóvenes que han estado 3 o 4 veces en el sur*[295] *pero lo que les han contado, de la fuerza, de la pobreza, de las luchas, de los problemas. Parece ser su reivindicación, un referente muy fuerte el prepararse para los suyos. En cierta forma, los mismos universitarios quienes ven sus estudios y su preparación como una forma para ir en ayuda de los suyos y mejorar la calidad de la gente de allá, gente que a veces ni siquiera conocen, porque nacieron en Santiago o Temuco pero la carga simbólica es fuerte ".*

Analicemos ahora un poco qué se piensa del rol y la importancia de las organizaciones urbanas mapuche en este proceso de recuperación identitaria, tema que emerge repetidamente en el discurso de nuestros entrevistados.

El rol de las organizaciones:

El papel de las organizaciones (indígenas y de otra índole) surge en el discurso de nuestros entrevistados al momento de analizar el fenómeno de la reelaboración identitaria. En la opinión de algunos, dichas organizaciones, sobre todo a nivel de sectores urbanos populares, se constituyen en un vector importante de las motivaciones individuales

[295] El sur en el discurso general de nuestros entrevistados (mapuche o huincas) hace referencia a las comunidades o reduccciones. El sur se entiende como el sur del país, de donde vienen los inmigrantes mapuche urbanos.

por reconocer y reconstruir elementos identitarios en el contexto urbano. Existen también visiones opuestas que apuntan a una pérdida de la fuerza de ellas en desmedro de otro tipo de asociación, más ligado al mundo moderno. Por una parte, para algunos estas organizaciones a nivel de base, se reconstruyen y se refuerzan en la urbe sobre todo porque toman el lugar de las comunidades de origen, mientras que para otros en una visión más politizada de su rol, las ven como medios para impregnar la sociedad global desde diferentes ámbitos. Finalmente, hay otras personas que desestiman del todo su poder aglutinador. Profundicemos estos puntos de vista con algunos ejemplos:

Para Rodrigo el rol de las organizaciones ha sido de transformar las poblaciones populares con alta concentración de mapuche, por ejemplo en comunas como Cerro Navia, en verdaderas "comunidades" indígenas[296]. En ese caso, las organizaciones pasan a reemplazar esta orgánica de base, los lazos de contacto personal y cotidiano frente al choque cultural y social que el individuo experimenta en la ciudad. Cuando habla del rol de las organizaciones en esta reafirmación identitaria a nivel popular, él dice….

> *"… (Es) muy fuerte, (las poblaciones) se han empezado a transformar en comunidades, yo creo que ahí sí que hay un proceso muy lindo, cómo se han construido un marco, así como el " lof "[297] en lo urbano, hay comunidades. En Cerro Navia me ha tocado estar con gente que vive en ámbitos muy pegoteados, en las mismas cuadras (…) De hecho, en Cerro Navia han logrado que exista una oficina de asuntos mapuche, en la municipalidad, lo que demuestra que es un fenómeno claramente emergente… "*

En la misma línea de pensamiento, en la búsqueda de la comunidad nuclear ("gemeinschaft ", en términos de Durkheim), Claudio cree que la necesidad de encontrar a otros en la urbe puede llevar a constituir diferentes tipo de organizaciones, no necesariamente sólo las guiadas por una funcionalidad político-reivindicativa. Pueden existir aquellas meramente culturales, artísticas, educacionales o sociales.

En ese contexto, la clave es el **elemento colectivo**, más que el contenido ideológico de la construcción organizativa en sí. Así, lo relevante es la pertenencia y contacto dentro de un grupo, la mayoría de las veces de pequeña talla, donde se reconstruye una cotidianidad y un ritua-

---

[296] Comunidades entendidas en su acepción más antropológica.
[297] "Lof " designa en mapudungún la comunidad rural dirigida por un cacique (" lonko ").

lismo basado en un imaginario abstracto, con referencia a un lugar de origen común.

> *"… hay un tipo de reforzamiento, de sinergia al interior de estas agrupaciones en donde a lo mejor 2 o 3 décadas atrás el tema de reconocer y de manifestar la identidad era muy difícil. Ahora se va creando un espacio que es un poco más amable, donde te ves todos los días, donde hay organizaciones de diferentes tipos, no solamente donde hay organizaciones tradicionales reivindicativas, sino otro tipo que no es necesariamente mapuche, espacios de sociabilidad diversos..."*

Por otra parte, Claudio se encarga de desmistificar la existencia de estrechas "redes de apoyo" construídas dentro del medio urbano, cuya función principal es la de apoyar, sostener e insertar al recién llegado en el sistema económico, laboral y social. En su opinión, estas redes, si en el pasado existían y se reforzaban claramente, hoy en día ese no es siempre el caso. En su experiencia, con frecuencia el indígena migrante se enfrenta individualmente a la nueva sociedad y se integra al sistema por sus propios medios. Esto se comprende mejor si lo analizamos dentro de una lógica más moderna, donde las relaciones sociales están más centradas en el individuo, situación que resulta menos violenta que antaño dado que la inserción se lleva a cabo por medio de los recursos personales que el individuo pone en relieve. Podríamos hipotetizar al respecto que estas serían situaciones donde las estrategias identitarias adoptadas por el sujeto juegan un papel importante en el éxito o el fracaso de este proceso de inserción.

Mas allá de estas hipótesis, que son una elaboración propia, Claudio desarrolla una interesante idea sobre la ciudad moderna y sus habitantes, él habla de la territorialidad de la urbe en estos términos :

> *"… hoy en día la ciudad es el espacio de la modernidad, donde la característica es la diversidad, las contradicciones, el territorio de nadie, nadie puede decir que la ciudad es de tal, o que hay ciertos grupos sociales que sean urbanos (…) Existe la posibilidad de construir espacios propios en la ciudad porque no es una ciudad ajena, es una ciudad donde hay códigos similares a partir de los otros pobres..."*

En otra perspectiva sobre las organizaciones existen opiniones divergentes sobre la eventual importancia que pudieran tener dentro del proceso de recuperación identitaria. Encontramos opiniones como las

de Miguel, quien desestima que las organizaciones estén a la base de este fenómeno, muy por el contrario, reconoce otras fuerzas sociales emergentes que se apoderan del espacio dejado por las organizaciones, por ejemplo, el mercado. Consecuentemente, la capacidad cívico asociativa disminuye y es paulatinamente reemplazada por la otros movimientos más relacionados con el consumo y las fuerzas del mercado.

Respecto a las organizaciones, Pablo asevera:

> *"Yo creo que son acogidos, lo que yo creo es que esas organizaciones no tienen un papel significativo de identidad. Ahora, como fuerza social en general tampoco lo tienen, el único sector como organización de base que tiene posibilidad de incidir son las organizaciones religiosas (...) Particularmente en el caso mapuche, yo creo que la identidad se reafirma no a través de organizaciones, porque incluso en niveles estadísticos, los niveles de las organizaciones son mínimos (…) Yo creo que, en el contexto de fragmentación que vivimos como sociedad postmoderna periférica, por decirlo de alguna manera, la organización no tiene un papel significativo…"*

A un nivel más macrosociológico, Sergio visualiza el rol de las organizaciones en una perspectiva de relaciones con el ámbito del poder, sobre todo la esfera del poder político. En ese contexto, las organizaciones mapuche construyen alianzas funcionales a diferentes niveles con otros sectores sociales en pos de objetivos específicos. No existe un contenido ideológico cultural estable y sólido, excepto quizás las reivindicaciones de tipo territorial, en el discurso organizacional mapuche. En ese caso, ellas poseen, históricamente, una flexibilidad y una capacidad adaptativa frente a las relaciones de poder que finalmente les ha permitido la sobrevivencia y el apropiamiento de nuevos espacios sociales.

> *"Al hablar de organizaciones nos remitimos al tema de las decisiones y del poder más político, los mapuche centraron su poder en las relaciones familiares amplias, grupos, surgen líderes desde comienzos de siglo. Desde comienzos de siglo comienzan a aparecer las organizaciones, que antes no existían porque no había para qué si habían lonkos. Estas organizaciones plantean demandas: que se les reconozca las tierras, los territorios. Hay un montón de organizaciones que se plantean de distintas maneras y formadas por distintas gentes, pero en síntesis, se vinculan a distintos sectores políticos y de poder. Siempre las organiza-*

ciones buscan con quien relacionarse que les permita acceder a lo que identifican como poder en la sociedad chilena, ya sea iglesia católica, militares…"

"Si las organizaciones mapuche han sobrevivido y han tenido distintas posturas es porque se han ubicado en momentos distintos y porque están siempre buscando y detectando donde están las posibilidades de tener influencia en el poder, identificando a los sectores poderosos en la sociedad, ese es todo un aprendizaje. Entonces, las organizaciones han tenido distintos roles, que asumen determinados proyectos políticos, católicos, más religiosos, otros más o menos. Va a depender de donde ella se encuentre. Si lo vemos hoy día, uno ve que los mapuche participan dentro de lo que es la sociedad chilena en distintos niveles, hay mapuche que están en la CONADI como funcionarios o como asesores, hay mapuche que formaron las instituciones de técnicos profesionales, hay mapuche que participan en organizaciones que son más de un carácter comunicacional, poniendo énfasis en formar radios, más redes de comunicación; hay mapuche que creen que la lucha la tienen que dar en el ámbito internacional, entonces están en Ginebra, están en las Naciones Unidas, etc. Otros trabajan en conflictos de tierra, "vamos a tomarnos un fundo", etc. Son muy heterogéneos…"

La identidad mapuche y sus elementos constitutivos: Procesos y relaciones urbano-rural.

El tema identitario tuvo variadas aristas y fue abordado desde diferentes perspectivas por nuestros entrevistados a lo largo de nuestros diferentes encuentros. No solamente fue analizado desde una visión dinámica como un proceso sociopolítico, de recuperación de espacios sociales, culturales y sicológicos, si no que también se aportaron otros aspectos, a través de un enfoque que podríamos llamar más sistémico, tratando de distinguir los elementos más importantes y su articulación dentro de la constelación identitaria indígena actual.

En este tema quisimos comenzar por definir un poco nuestro objeto de estudio, y fue Carolina quien nos proporcionó un buen punto de partida al intentar definir los límites de la identidad y su relación con el colectivo. Ella opina que la identidad tiene un carácter eminentemente **vital**, dado que se encuentra íntimamente conectada con (1) **el ciclo vital del individuo**, (2) la posición social que él porta y, (3) la conciencia ét-

nica que sustenta. En su opinión, la identidad es variable y elástica, **depende del contexto y trasciende las voluntades personales** de los individuos en cuestión. Complementando esta idea, Jorge asevera que la **identidad individual debe entenderse como necesariamente remitida a una identidad colectiva**, sin la cual no posee sustento ideológico y cultural. Ella no puede ser entendida de otra manera, por ejemplo en el vacío social.

En palabras de Carolina:

> *"… (la identidad) es un fenómeno que trasciende a las voluntades personales o particulares, que ya ha ido tomando forma y fuerza desde la sociedad. Son las identidades propias de la sociedad, las que a su vez lo incorporan y manejan, dependiendo desde sus respectivas ópticas… "*
>
> *" … lo que está ocurriendo con los individuos es que ahora tienen un espacio dado por la sociedad para efectos de poder definirse ellos como individuos y desarrollar un problema que yo llamo vital, porque así lo siento. De acuerdo a la experiencia que he tenido, el fenómeno vital es que una persona que nace en una comunidad en la cual encuentra todo lo que necesita para vivir, tenga que enfrentarse al hecho de que saliendo de esa comunidad particular, se vea enjuiciado pon los demás de acuerdo a las cosas que él creía, cuestión que no nos ocurre a "nosotros" como miembros de una comunidad nacional… "*

Lo primero que interesa es que en este párrafo, Carolina hace una clara distinción entre "ellos", los mapuche que viven este proceso de enjuiciamiento por parte de los demás una vez que han dejado la comunidad de origen y "nosotros", winkas, que como miembros de la sociedad nacional, no estamos expuestos a ese choque. Además, encontramos implícito en sus palabras dos otros elementos; por una parte el reconocimiento de la violencia del proceso de abandono de la comunidad de origen, y por otra parte una mistificación y exacerbación de las bondades de la comunidad de origen. Allí, se encontraba "todo lo necesario para vivir", hecho se sabe relativo, además de contradictorio con la necesidad imperiosa de migrar en busca de mejores condiciones de vida, sobre todo materiales.

El elemento que pareciera ser el eje de la articulación identitaria en el caso mapuche es la lengua. Recordemos que ya en nuestra primera aproximación a los datos, a través de la encuesta aplicada a los jóvenes estudiantes mapuche, este factor aparecía como relevante, incluso

si aparentemente esto era contradictorio con la práctica y conocimiento real del "mapudungún". Para Carlos, a la importancia de la lengua se agregan otros elementos. Si bien es cierto, es muy importante no desestimar ni ignorar la potencialidad que posee la lengua como determinante identitario, incluso si se reconoce un proceso de pérdida paulatina entre las generaciones más jóvenes, él agrega al análisis elementos de la dimensión social de la interacción. Por una parte, el reforzamiento de la identidad por medio de la adscripción en contextos de interacción interétnica, y por otro lado, el reforzamiento de la identidad interétnica por medio de las interacciones que recomponen a la "comunidad" en la ciudad[298]. El nos dice:

> *"Creo que no hay que ignorar la importancia del idioma y de la pérdida del idioma Yo creo que lo otro que es importante es la medida en que las personas y familias se saben mapuche. (1) O sea, si tu tienes un individuo o una persona que es mapuche porque tiene aspecto de mapuche y apellido mapuche, él puede vivir en un medio donde es el único porque él no va a perder su identidad porque, en parte, los otros le van a recordar que es distinto. Pero, su cultura es distinto. (2) En la medida que en el campo o en la ciudad se funciona en comunidad, significa que se reactiva diariamente los elementos culturales de interacción, o sea las normas de reciprocidad, las formas de dirigirse a personas jóvenes, adultas, masculinas y femeninas ".*

Por otra parte, Mario apunta en su discurso más al concepto de un "núcleo duro", grupo de características o elementos que definen la identidad mapuche actual. El intenta por medio de sus palabras, relativizar su existencia y modular su relevancia a nivel analítico.

No obstante este esfuerzo por evitar caer en la trampa ontológica, él mismo reconoce que aquellos elementos que se articulan alrededor del ámbito religioso de la cultura indígena tienden a perdurar más largamente en el tiempo y entre las generaciones. Según este investigador, las prácticas ritualistas y sus componentes más básicos a nivel religioso, permiten la mantención de ciertos aspectos que podrían ser llamados elementos identitarios, entre los cuales se cuenta principalmente la lengua. El "mapudungún", sería usado como vehículo de transmisión de creencias del mundo simbólico, y de la cosmovisión mapuche al mundo concreto, al mundo real, al "ahora" y al "aquí". El dominio del

[298] En el párrafo citado, hemos agregado los números para ordenar un poco el discurso.

"mapudungún" permite la participación en la dimensión ritualista de la cultura, a la cual, además se accede por medio de la socialización. En ese contexto, la lengua de origen, mantiene, y recupera en algunos casos, un lugar privilegiado en el proceso de reforzamiento identitario urbano. En sus propias palabras, Mario nos explica que…

> *"… un elemento clave en la re elaboración de una identidad étnica tiene que ver con la religión, porque dentro de la cultura hay elementos más o menos permanentes que son núcleos duros. Entonces, un núcleo duro es el lenguaje. Nadie puede hablar "mapudungún" de buenas a primeras, o nadie puede ir a una ceremonia si no ha tenido la socialización previa, hay muchas cosas que uno quisiera aprender pero ahí uno se da cuenta que hay una socialización…"*

Pero Mario reconoce que existen además, paralelamente a esto, otros fenómenos que aunque parecen contradictorios en un primer momento, no lo son necesariamente. Así, él reconoce un proceso de emergencia de una "nueva identidad" a partir de nuevas rearticulaciones de elementos antiguos, por ejemplo, en el caso de la lengua autóctona, la combinación de castellano y "mapudungún" en el transcurso de ceremonias mapuche importantes como el "Nguillatún"[299].

Entonces, siguiendo esta línea de pensamiento, podríamos hablar de un doble proceso de reafirmación étnica por medio de elementos constitutivos de la identidad manifestado por una visión más "clásica", especialmente los relacionados a las prácticas de creencias religiosa. Y, por otra parte, una sincretización de dichos elementos con otros para crear una "nueva identidad". Para describir esta segunda realidad, Mario añade:

> *" (Los intelectuales mapuche)… están muy preocupados porque por todos lados se ha visto una "pérdida"[300], pero en el ámbito religioso no es así, porque si bien es cierto a los dioses y a las fuerzas mapuche se les comunica en "mapudungún" principalmente, hay rearticulaciones que van mostrando que es posible hacerlo en castellano o mezclando palabras. Entonces, ahí hay algo importante, lo que va emergiendo es una re elaboración de lo cristiano en un marco más indígena, más nativo y donde ya no es ni cristiano, ni nativo original; es una nueva construcción y donde*

[299] Esta ceremonia colectiva es una rogativa para pedir una buena cosecha.
[300] "Pérdida" en el sentido cultural.

hay una nueva construcción, yo diría que hay una nueva identidad…"

"… (En un Nguillatún) si hay muchas familias que hablan "mapudungún", imponen que todos hablen en "mapudungún", lo que favorece la construcción de una identidad todavía más fuerte, más fundamentalista, y si no lo hay, bueno la gente habla en castellano, "mapudungún" y champurriado[301]…"

Entonces, pareciera existir una ampliación del horizonte de posibilidades para acceder a la práctica de elementos culturales ritualistas, horizonte que en el pasado hubiera sido más estrecho. El "Nguillatún" puede ser celebrado en "mapundungún" y castellano o champurrea, asimismo que puede ser llevado a cabo en un campo de sembradío de la comunidad rural, como en una cancha de fútbol de la comuna de Cerro Navia. El contenido cultural y el valor a nivel de imaginario religioso parecen no variar, incluso si la forma y los elementos externos del ceremonial deben ser "adaptados" a la realidad concreta de los espacios físicos y cognitivos de la ciudad. En ese ámbito, podríamos estar frente a una rearticulación de viejos elementos en un nuevo orden, siempre portador de sentido para los actores.

La idea precedente es completada más tarde en la entrevista por medio del siguiente comentario:

"Me parece que la tesis del núcleo que resiste no tiene respaldo empírico. Yo, que he trabajado en terreno, me doy cuenta que no es un núcleo que se " resiste ", si no que hay una rearticulación donde hay elementos antiguos que son reinterpretados y aparecen mostrando su potencialidad para pensar " lo nuevo "… "

Por otra parte, Sergio también toca el tema de la lengua como elemento constitutivo de la identidad pero desde otro punto de vista:

"A mí me parece que el lenguaje oral forma parte hasta ahora de los seres humanos, entonces eso significa que es constitutivo de los contenidos de identidad. El hablar el idioma no es sinónimo de pertenecer a un grupo, eso es parte de un aprendizaje. "…(La lengua) como un elemento aislado, el idioma como aparte de otras características, no tiene fuerza…"

---

[301] "Champurreado" viene de " champurría " que significa mezcla entre mapuche y winka.

Para otros entrevistados, la identidad también puede ser vista bajo otras premisas. En el caso de Claudio, la identidad puede ser algo mucho más " fluido " y funcional, dependiendo de diversos contextos vivenciales. En su discurso, la identidad, se puede entender como un " motor " que da sentido a la vida y al quehacer, además de explicar los objetivos y motivaciones del individuo. En una parte de nuestra entrevista, él nos dijo :

> *"… todos los sujetos o los grupos sociales necesitan un anclaje a nivel personal. Por ejemplo, los "lugares" de tu identidad no están necesariamente en ser indígena o ser europeo, si no que pueden estar en haber vivido una determinada forma de vida. Por ejemplo, si yo tengo que buscar mi identidad, para mí tiene que ver con haber nacido en el sur, tiene una connotación respecto del mundo de la naturaleza, entonces el tema de la identidad posibilita el lanzamiento para adelante del resto de tus días para que le des sentido a los que estás haciendo…"*

A nivel de referentes concretos urbanos en los cuales se podría sustentar esta identidad indígena urbana, Claudio adhiere a la idea de una recomposición identitaria, pero donde se trasladan elementos netamente rurales y que son recuperados en la ciudad. Recordemos que esto concuerda también con la idea, analizada anteriormente, de Rodrigo, quien postula un fenómeno de ruralización en la urbe, en el cual se trasladan elementos del contexto de la comunidad de origen al nuevo "hábitat" urbano. Claudio reafirma esta idea cuando nos dice :

> *"… creo que difícilmente hay referentes (indígenas) claros en la ciudad, porque se ha necesitado crear referentes. Esta idea de ritualizar todo, de vivenciarse poniéndose una vestimenta determinada para actos no tan formales, por ejemplo la necesidad de tener "lonkos" en las ciudades, no sé quién le otorga ese poder. Creo que hay una necesidad de recrear los elementos que te dan esa identidad en el campo. Por ejemplo, un amigo que es arquitecto mapuche, tenia un proyecto y quería hacerlo a través de la CONADI, de comprar un gran espacio donde cualquier organización pueda organizar sus celebraciones, entonces me parece que la idea es recrear lo rural acá…"*

Pero no se trata solamente de un transitar de significados y contenidos del medio rural hacia el urbano para ser reconstruidos contextualmente. Este nexo va más allá y se constituye en un fluir constante y permanente de información, de recursos, de aprendizajes y conocimientos

que van y vienen desde el campo a la ciudad y viceversa. Es un proceso con doble direccionalidad, donde la comunidad recibe recursos y conocimientos que llegan a través de los contactos de la ciudad, mientras la comunidad es " re creada " en la ciudad, por medio de los contenidos y recursos, sobre todo simbólico-culturales, provenientes del campo. Claudio nos dice al respecto :

> *"El significado que tiene lo rural respecto de la reproducción cultural, es importante y fundamental y eso pasa en la mayoría de las culturas indígenas, que el nexo no está en la ciudad (…) hay que ligar los dos mundos, los dos ámbitos, yo creo que están unidos. Además, porque el tema de la posibilidad de la reproducción cultural y social en Santiago, en este caso de la población urbana, está ligado a la mantención de los nexos con la comunidad. Creo que es importante porque va a reforzar este proceso de reproducción, en la medida que haya una constante circulación de saberes, de aprendizajes, que se articulen espacios, se construyen espacios simbólicos y reales a partir de esta situación…"*

Esta misma constatación la sustenta Pedro, quien basado en su experiencia de trabajo en terreno, y por lo tanto, desde un enfoque más práctico, nos cuenta que existe efectivamente este flujo de personas y bienes entre diferentes zonas. Por una parte, aquellos con residencia en el campo, y que parten temporalmente por razones de trabajo, pero cuyo anclaje sigue siendo el campo o comunidad de origen. Y, por otra parte, los residentes en zonas urbanas que mantienen sus nexos con las comunidades de origen.

El ha constatado en el primer caso que :

> *"… hoy día la gente (mapuche) está saliendo y volviendo del campo. Está saliendo y entrando, es decir hacen trabajos temporales afuera, 3 o 4 meses, pero están volviendo a la casa. Trabajan una temporada corta en la casa y vuelven a salir, o sea el vínculo sigue muy dinámico, a diferencia de los mapuche de hace 30 o 40 años atrás que se iban a trabajar a Santiago y era como romper con su vida anterior. Y era como irse a la capital y su vida iba a ser allá. Hoy día por los distintos tipos de trabajo, principal-*

mente los trabajos de temporeros[302], se van y vuelven y esa es una constatación que hicimos en el trabajo nuestro…"

A propósito del flujo entre ciudad y comunidad, el segundo caso de migración que él menciona, nos dice :

"(La gente del campo) … cuenta con recursos. Hay un fuerte componente en los ingresos de la gente está entregado desde los que están " afuera ", incluso hoy día hasta por los medios de movilización (…) Antes, salir del campo, tomar una micro, tomar el tren era más complicado…hoy día hay bus directo a Santiago desde los pueblos chicos. Un bus llega directo desde Santiago a Galvarino!! Pto. Saavedra, que era como ir a la última frontera, bueno, llegas a Pto. Saavedra desde Santiago. El bus apenas paró en Temuco a dejar algunos pasajeros y siguió y estás llegando a Pto. Saavedra a las 8 de la mañana. Yo he estado en Pto. Saavedra cuando llegan los buses, tipo 7:30-8 :00 de la mañana, están llegando los buses (…) Te bajas, al ratito tomas un minibus o micro y te vas a Huapi, que era el colmo del lugar remoto. Entonces, la gente que salió de Santiago a las 7, 8 de la tarde del día anterior, a las 9 de la mañana está tomando desayuno con su gente en el campo. Entonces, la cuestión es más fluida. ! Antes, 50 años atrás, un campesino que se iba de Huapi a Santiago, era como decir adiós a su tierra y nunca más, o volvía poco menos que a morir. Y hoy día eso ha cambiado y yo creo que la gente ha reforzado un poco el sentido de pertenencia..."

Vemos aquí el impacto que produce una característica de las sociedades modernas, las mejores comunicaciones concretas y simbólicas entre los individuos y como el tránsito constante y fluido de personas desde la capital hacia las comunidades mantiene los nexos vivos y latentes. Pero, además, subyace en el discurso la fuerza del tránsito entre un pasado de aislamiento y marginalidad, que obligaba a los individuos a hacer un corte más radical con sus raíces, y un presente más fluido e intercomunicador, donde no se deja el terruño por alejarse de él físicamente, donde siempre es factible volver.

[302] El trabajo de "temporero" consiste en ocuparse durante 3 o 4 meses, en la época estival, de cosecha de frutas en el sector de la agroindustria. Estas grandes cosechas se encuentran preferentemente en el valle central de Chile, por eso que para los campesinos e indígenas de las regiones del sur implica "irse al norte" por la fruta.

Después de este recorrido por las principales ideas tratadas en nuestros encuentros con este grupo de investigadores, nos interesaría arrojar algunas conclusiones preliminares de esta etapa de nuestra investigación.

4.3.2 Discurso de los expertos entrevistados mapuche.

En este punto intentaremos presentar las principales ideas de nuestro segundo grupo de informantes, los sujetos de origen mapuche que, siendo urbanos, presentan un discurso reivindicativo de la identidad indígena. Este grupo está conformado por 35 sujetos que fueron entrevistados personalmente por la investigadora, residentes tanto de Santiago como de Temuco. Como en el caso anterior, las entrevistas fueron semi abiertas, dirigidas por medio de «ejes temáticos» presentados por la investigadora y registrados en un grabador para su posterior transcripción y análisis. En total se acumularon más de 50 horas de conversación y 200 páginas de entrevistas. Los encuentros se llevaron a cabo en su mayoría en el lugar de trabajo de los individuos, o en el Instituto de Estudios Indígenas y duraron aproximadamente 90 minutos cada uno. Solo en algunas ocasiones, 3 o 4, los sujetos fueron entrevistados en sus hogares o en lugares públicos, como cafés o restaurantes.

Con el fin de describir el perfil de los integrantes de este grupo, y de igual manera que con el grupo precedente, presentamos una breve reseña de cada uno de los entrevistados, su edad y ocupación, presentados en este documento bajo un seudónimo para proteger su identidad.

<u>Grupo total de entrevistados mapuche:</u>

1. Inés, 32 años, Investigadora del área Educación del Instituto de Estudios Indígenas, Temuco

2. Marisol, 28 años, Investigadora del área Educación del Instituto de Estudios Indígenas, Temuco.

3. Lautaro, 42 años, Sociólogo y Profesor de la Universidad Católica de Temuco, Temuco.

4. Rosa, 25 años, Asistente Social, Temuco.

5. Fernando, 45 años, Sociólogo y Profesor de la Universidad Católica de Temuco, Temuco.

6. Arturo, 35 años, Director de “Liwén” (ONG Mapuche), Temuco.

7. Soledad, 24 años, Asistente Social, Temuco.

8. Ramón, 35 años, Investigador e Historiador del Instituto de Estudios Indígenas, Temuco.

9. Ernesto, 35 años, Investigador del Instituto de Estudios Indígenas, Temuco.

10. Iris, 23 años, Estudiante universitaria, Temuco.

11. Patricia, 32 años, Dirigente Poblacional Comunidad Catrileo, Temuco.

12. Sebastián, 33 años, Sociólogo e Investigador de la ONG “FUNCACE”, Santiago.

13. Manuela, 33 años, Investigadora de la Corporación Nacional de Desarrollo Indígena (CONADI), Santiago.

14. Martín, 50 años, Dirigente Poblacional, Municipalidad de La Pintana, Santiago.

15. Ximena, 25 años, estudiante universitaria y dirigente de la Organización Mapuche Cultural "Lulumahuida", Santiago.

16. Ana María, 35 años, estudiante de Asistencia Social, Universidad Blas Cañas, Santiago.

17. Lina, 29 años, Dirigente de la Organización Mapuche Cultural “Casa de la Mujer Mapuche”, Temuco.

18. Mauricio, 42 años, Investigador de la Corporación de Desarrollo Indígena (CONADI), Temuco.

19. Angélica, 45 años, Ex-dirigenta Nacional del Movimiento Mapuche, actual empleada del Museo Mapuche y de la CONADI, Temuco.

20. Liliana, 35 años, Investigadora del Instituto de Estudios Indígenas, Temuco.

21. Aurelio, 25 años, investigador de la CONADI, Temuco.

22. Lucía, 50 años, Dirigente de la Organización Mapuche "Lonko Kilapan", Temuco.

23. Juana, 28 años, Facilitadora Intercultural en el Hospital Regional de Temuco, miembro de "Amuldungún", Temuco.

24. Javier, 43 años, Investigador de Instituto de Estudios Indígenas, Temuco.

25. Marcela, 32 años, Dirigente poblacional de la comunidad de Llamuco, Temuco.

26. María, 55 años, Dirigente comunidad Palihue, Temuco.

27. Adriana, 50 años, Asistente Social y Profesora de la Universidad de la Frontera, Temuco.

28. Juanita, 58 años, Dirigente mapuche de la Municipalidad de la Pintana, Santiago.

29. Cristina (indígena quechua), 37 años, Etno-turismo, Temuco.

30. Alejandro, 40 años, Lingüista y Profesor de la Universidad Católica de Temuco, Temuco.

31. Constanza, 35 años, Facilitadora Intercultural del Consultorio Miraflores, miembro de "Amuldungún", Temuco.

32. Lidia, 43 años, Facilitadora Intercultural en el Hospital Regional de Temuco, miembro de "Amuldungún", Temuco.

33. Camilo, 45 años, Ex-Director Nacional de la CONADI y actual Director de la organización "Lonko Kilapán", Temuco.

34. Juan, 35 años, empleado, Temuco.

35. Francisca, 53 años, Dirigente Comunal, Temuco.

36. Miguel, 19 años, vendedor, Temuco.

Como se puede observar, el espectro que compone este grupo de sujetos es de gran variabilidad tanto etaria como laboral. No obstante, todos poseen en común interés y sensibilidad frente al tema indígena e identitario en especial, con diferentes grados de implicación a nivel político y social. Es así como encontramos sujetos que se insertan en el campo de la investigación, tanto a nivel universitario, como en organismos no gubernamentales e incluso instituciones oficiales. Otras personas entrevistadas trabajan en el área de la salud pública y de la educación intercultural, asistencia social o están involucrados directamente en organizaciones mapuche culturales y sociales. Finalmente, hay algunos entrevistados que, incluso si se encuentran laboralmente insertos en el sector terciario, en servicios (por ejemplo, en el sector del comercio), continúan interesados e involucrados en la problemática indígena urbana.

En el campo político, hemos incluido en el grupo desde dirigentes políticos nacionales de conocida trayectoria dentro del movimiento indígena mapuche, que han trabajado en el tema a un nivel global, hasta dirigentes poblacionales que han desarrollado su quehacer a un nivel más local, ya sea en la población o en comunidad.

Este grupo de informantes, y su discurso sobre el tema y la identidad indígena, constituyen el núcleo más importante de información cualitativa de este trabajo. Los datos anteriores (encuesta estadística y análisis de entrevistas a sujetos no mapuche), han sido expuestos de manera de servir de marco de referencia, de antesala analítica, a nuestro intento de acercarnos a los elementos y estrategias que se articulan en el fenómeno identitario mapuche urbano.

Dado el valor analítico de este conjunto de información, nos interesa su presentación y análisis de manera clara y concisa, por lo que nos propusimos el siguiente esquema de trabajo que combina dos niveles de análisis, cuatro categorías específicas y el posterior análisis cualitativo del discurso. En otras palabras, trabajamos primero a nivel de análisis intragrupal y después a nivel intergrupal. Para esto, fue necesario reconsiderar nuestras 36 entrevistas de la siguiente manera:

1. En relación a nuestras hipótesis de trabajo, seleccionamos nuestros sujetos en base a las dos variables independientes expuestas en el marco metodológico: Edad y Rol Socializador de la Familia de Origen, cuyas combinaciones forman cuatro sub-categorías de sujetos. Podríamos trabajar cada una de estas variables por separado y clasificar a nuestros entrevistados según estos criterios; no obs-

tante, creemos que combinar ambas variables para producir un eje de cuadrantes puede resultar en un análisis más enriquecedor de nuestras entrevistas. El tipo de socialización recibida por el sujeto emergerá de los elementos y las informaciones, específicamente la concerniente a la biografía personal, aportada por el mismo sujeto durante el desarrollo de la entrevista. La variable edad es un dato entregado también por el sujeto. Bajo un criterio generacional, y siguiendo las recomendaciones de Teresa Durán, el corte se hará a los 35 años para determinar dos grupos: **jóvenes y adultos**. El criterio subyacente es que antes de esa edad la mayoría de los sujetos se encuentran aun en etapa de consolidación, de desarrollo y de formación en muchos aspectos (identitario, profesional, sicológico, social, familiar[303]) y que después de los 35 años, generalmente ya han formado una familia y han hecho opciones de vida concretas, compromisos de tipo social, sicológico e identitario.

El cruce de estas dos variables permite construir una herramienta analítica más interesante y rica desde el punto de vista metodológico, produciendo cuatro posibles realidades para nuestro voluminoso cuerpo de información. A la base de esta opción metodológica está el concepto de la construcción de tipos ideales de Weber, que nos permite ordenar la realidad y clasificar los datos en función de características ideales que buscan crear tipologías de nuestros objetos de estudios.

Con el cruce de variables tendremos, en consecuencia:

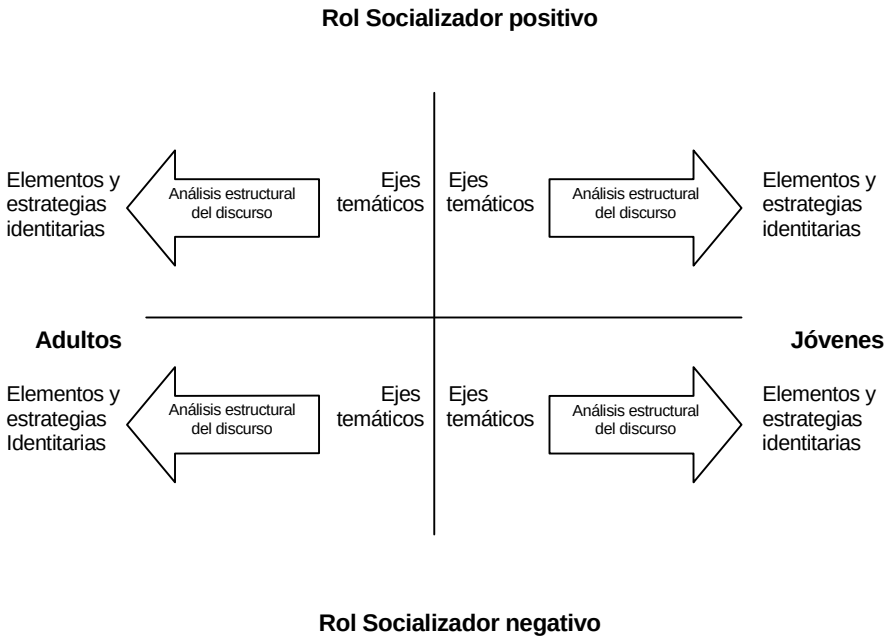
1. Jóvenes mapuche con socialización familiar positiva
2. Jóvenes mapuche con socialización familiar negativa
3. Adultos mapuche con socialización familiar positiva
4. Adultos mapuche con socialización familiar negativa

2. Una vez construida esta tipología, el trabajo analítico del discurso en cada uno de estos grupos se hará siguiendo la misma lógica de los «ejes temáticos» en torno a los cuales hemos trabajado. El objetivo es, por un lado, seguir la lógica cronológica y temática de las entrevistas y, por el otro, buscar aquellos **elementos y estrategias identitarias** que pudieran estar actuando en cada una de estas categorías, a través del análisis estructural de contenido de dichos temas. Desde la perspectiva netamente metodológica, aplicaremos aquí las técnicas cualitativas de análisis de discurso estructural, cu-

[303] Recordemos algunos de los postulados de Erikson acerca de la identidad y la adolescencia.

yas premisas y fundamentos básicos ya fueron expuestos y desarrollados en el marco metodológico de este trabajo.

Si intentamos graficar esquemáticamente la combinación de estas dos dimensiones del análisis de la información, podríamos visualizarla como sigue:



El doble enfoque aquí propuesto intenta retomar el esquema básico ya aplicado en el caso de los sujetos no mapuche, pero profundizando cualitativamente en el estudio de la dimensión de las ideas y percepciones de los sujetos a través de la analítica estructural, incluso si resulta evidente que la naturaleza de ambas fuentes no es totalmente comparable.

Niveles y orígenes del discurso

En el primer caso, los expertos informantes no mapuche nos exponen sus opiniones sobre el tema indígena mapuche en Chile en la actualidad. En el segundo caso, son los protagonistas mismos quienes se expresan sobre su realidad, y exponen cómo la han vivido y percibido desde su perspectiva personal y en algunos casos, desde la perspectiva de investigadores, líderes o pensadores sociales. Si bien esto es cierto, e incluso si un importante número de ellos cuenta además con un discurso más mediatizado sobre el tema indígena, producto de su rol y experiencia como dirigentes políticos y sociales, creemos que el suyo sigue siendo un discurso marcado por dos niveles, o fuentes originarias del discurso, que son:

1. La experiencia personal
2. La reflexión y la militancia política o el trabajo social a nivel local y global, por una visión reelaborada desde el campo de la actividad social desarrollada.

Este doble origen de su discurso se puede entender como sigue:

Si bien es cierto que esta es la realidad en la mayoría de los discursos recogidos, no todos los individuos llegaron a expresar en palabras estos dos niveles de reflexión con la misma claridad. En algunos casos, se hizo evidente desde el principio el origen militante y politizado del sujeto, siendo difícil llegar al núcleo personal, más íntimo, de su discurso. En otros, el caso fue el inverso, ya que el discurso comenzaba por la experiencia personal que había llevado al individuo a una reflexión social y/o política sobre la realidad indígena.

Dado que el encuentro se basa en una pauta semi-estructurada de preguntas abiertas sobre temas que ya se han explicado con anterioridad, la entrevistadora priorizó sobre todo la fluidez y la espontaneidad de las respuestas, intentando guiar sin forzar el abordaje de un tema específico. El resultado es una amplia variabilidad en los niveles de profundización logrados en los distintos temas, y el diferente peso relativo que tuvieron algunos temas en relación a otros en la evaluación final de la entrevista. Es decir, si bien es cierto que se trataron los mismos temas con todos los entrevistados, los sujetos desarrollaron la conversación del modo que más les interesaba, explayándose sobre lo que consideraban relevante desde su perspectiva. De tal manera obtuvimos distintos **grados de compromiso** del entrevistado frente a los temas presentados, característica muy propia del método cualitativo de entrevistas en profundidad[304]. En algunos casos, nuestra variable independiente Rol Socializador de la Familia de Origen es muy claro, ya que el individuo lo expresa sin dudas en un enunciado concreto: en otros casos, se puede deducir de otros conceptos, donde es posible sobreentender la actitud de los padres frente a su cultura. Después de sucesivas lecturas de la entrevista y con esa paradojal idea de variabilidad dentro de la homogeneidad de la información recolectada, se formaron las categorías ya mencionadas.

Desafortunadamente, una desventaja de este método de recolección de datos, basado en el discurso del entrevistado con mínima intervención del entrevistador, es la ocurrencia de casos en que no se pudo obtener toda la información requerida. Fue lo que sucedió en tres entrevistas, en que el nivel de la discusión se mantuvo en todo momento como reflexión política y de militancia desde instancias de poder dentro del movimiento indígena, y donde el discurso nunca se trasladó a una dimensión de experiencia personal frente al tema de la identidad[305].

En todo caso, más allá de los niveles discursivos que puede esperarse de las entrevistas del grupo de sujetos mapuche, al presentar la información de este modo, reconocemos la dificultad de la comparabilidad

---

[304] Recordemos que la idea no es comparar las experiencias individuales frente al fenómeno identitario, más bien es rescatar aquellos elementos, emergentes del discurso de los individuos que componen cada grupo, que nos podrían explicar su experiencia.

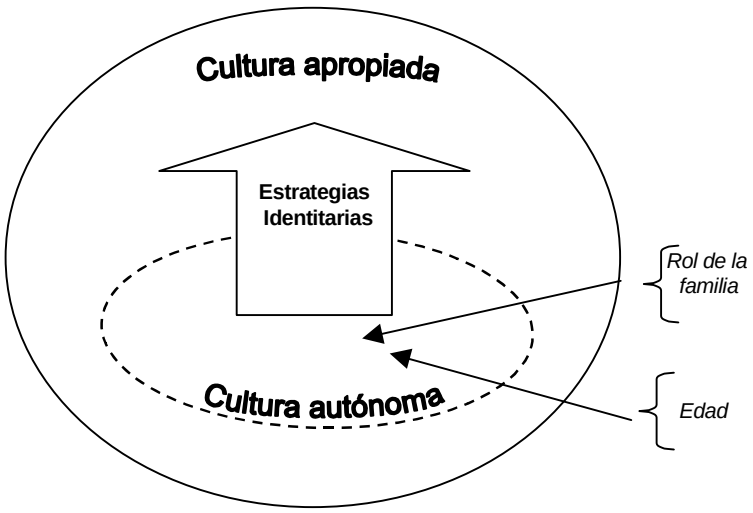
[305] En esos casos, a saber los de Camilo, Mauricio y Fernando, decidimos optar por incluir dichas entrevistas en el anexo 2 , ya que se nos hace imposible analizar este material a la luz de las variables expuestas. No obstante lo anterior, la riqueza de la experiencia de estos dos sujetos desde su opción de liderazgo político y trabajo con organizaciones a nivel nacional e internacional, nos hizo rechazar la marginalización de este interesante material de información. Podríamos llamarla una sub categoría de discurso netamente politizado, con la ausencia de elementos biográficos personales del discurso.

inter-grupal (discurso expertos no mapuche y discurso de sujetos mapuche). Lo que nos interesa, mas bien, es articular el desarrollo y análisis de la información de modo coherente e hilado, profundizando en la riqueza de la información entregada por nuestros entrevistados y, como resultado secundario, sistematizando y descifrando las claves discursivas más relevantes de la cantidad de datos recolectados.

Por razones prácticas y de la naturaleza de la información base, se seleccionaron aquellas entrevistas más atingentes, y dentro de las mismas, los pasajes más relevantes del discurso de los individuos respecto a estas categorías.

Presentación de la información:

Un primer momento de análisis se desarrolla a la luz de las dos variables independientes principales; edad y tipo de socialización recibida por la familia de origen respecto a la cultura mapuche. Estas variables permiten formar los cuatro grupos a analizar. Recordemos que nuestras hipótesis son que estas variables estarían actuando en la existencia de diferentes tipos de estrategias identitarias (las cuales hemos agrupado en dos categorías; de aceptación o de negación) entre los sujetos. El siguiente es el esquema que grafica esta hipótesis:



Así, el tipo de socialización recibida de la familia nuclear estaría marcando fuertemente la relación con la identidad mapuche, por lo que suponemos que habrá estrategias negativas frente a la identidad entre aquellos individuos que recibieron una socialización negativa y el predominio de estrategias positivas entre aquellos individuos que recibieron una socialización positiva de la familia de origen sobre la cultura mapuche.

En una segunda etapa, tras el análisis de las entrevistas, buscamos transversalmente los ejes temáticos presentados por los individuos respecto a los *elementos identitarios* y *las estrategias identitarias*, que ellos reconocen actualmente como válidos respecto a la etnia mapuche urbana.

Retomando nuestro marco metodológico, esperamos distinguir algún tipo de estrategia de negación identitaria entre los mapuche jóvenes (hasta los 35 años). Contrariamente a lo anterior, esperaríamos encontrar alguna de las estrategias de aceptación y de valoración de la identidad mapuche, durante la adultez media y avanzada (desde los 35 años en adelante).

En resumen, la información se presenta de manera grupal en torno a los ejes elementos y estrategias identitarias, escogiendo los extractos de discurso que se refirieren a dichos temas en las entrevistas llevadas a cabo con los sujetos de cada grupo.

Posteriormente, se presenta un extracto discursivo de un individuo de cada categoría como ejemplo “emblemático” de las tendencias e ideas expresadas por el resto del grupo. Esto nos permite encarnar en un caso concreto los elementos y reflexiones identitarias que surgen del discurso de un conjunto de sujetos pero que quedan expresados de manera vaga y superficial cuando la información se presenta de manera grupal.

Creemos que presentar el caso de un individuo a través de un pasaje revelador de su entrevista, aporta elementos más concretos a la información recolectada. Nos permite visualizar mejor, a través de la vida de ese sujeto, las fuerzas presentes en las opciones y los procesos desarrollados en el transcurso de vida como indígena urbano.

Análisis de las entrevistas

1° grupo: Jóvenes con socialización familiar positiva

Este grupo está compuesto por 14 sujetos cuyas edades fluctúan entre los 20 y 35 años. En el discurso de todos estos individuos se deduce el rol positivo de la familia de origen acerca de la socialización en torno a los elementos y valores de la cultura mapuche.

Los sujetos de esta categoría son:

- Ana María
- Patricia
- Soledad
- Iris
- Aurelio
- Marisol
- Juana
- Ximena
- Miguel
- Juan
- Manuela
- Inés
- Constanza
- Lina

Este rol socializador positivo de las familias frente a la cultura mapuche tuvo, entre estos sujetos, dos maneras de expresarse.

Por una parte, observamos a través de sus relatos una posición familiar de carácter más confrontacional y combativa por parte de los padres, y por otro lado, un enfoque más consensual y funcional frente a la cultura huinca.

En el primer caso, se observa una socialización de los niños en términos de una mejor preparación para un mundo que seguramente les será difícil y agresivo, marcando fuertemente el valor de los orígenes, y de orgullo por los elementos y las raíces indígenas. Esta posición surge generalmente como lógico corolario de las propias vivencias y experiencias vividas por los padres en términos de discriminación y estigmatización. Esta posición se puede resumir en la idea de “debes estar orgulloso de ser mapuche para que a tí no te pase lo que a mí”.

En el segundo caso, los padres valoran fuertemente la importancia de la inserción social de los hijos en la sociedad chilena, por ejemplo, a través de la enseñanza del castellano sobre el mapudungún como herramienta de inserción social de sus niños, sin desmedro de su origen cultural. Si bien es cierto que pudo haber experiencias personales de conflicto frente a los huincas, esta posición está marcada más por una implícita aceptación de la hegemonía cultural chilena y en consecuencia, de la clara necesidad de adaptación a ella. La cultura de origen sigue siendo valorada y atesorada, pero en un estado más latente, con dejos de resignación. Podríamos ejemplificarla a través de la idea “ya que no hay otras soluciones, es mejor optar por cohabitar y para ello uno debe prepararse”.

En todo caso, hechas las aclaraciones adecuadas y considerando estos matices, la familia de origen es percibida por el sujeto entrevistado como la base de su conocimiento y de la valoración que él hace de su cultura de origen, cuya relación tiene un claro signo positivo.

Eje temático de los elementos identitarios mapuche

Al analizar las entrevistas desarrolladas a este grupo de sujetos, se observa que los grandes temas que surgen entre los sujetos entrevistados al momento de describir los elementos que definen a los mapuche, son la lengua, la tierra y los apellidos. En un segundo lugar, aparecen las prácticas culturales como ceremonias, uso de vestimentas y preparación de comidas y alimentos.

a) La lengua mapuche:

Nos interesa comenzar por presentar a Aurelio, el único sujeto de toda la muestra que hace una reflexión inicial sobre las diferentes percepciones que existen sobre la lengua mapuche dentro de la región geográfico-histórica mapuche. Para Aurelio es muy importante considerar estos elementos antes de cualquier discusión sobre el tema de la lengua, para así evitar los frecuentes malentendidos y equívocos.

Él hace una enfática diferenciación de lo que significa la palabra "mapudungún" para los mapuche del norte y del sur de la región, explicando que este concepto no tiene la misma connotación para unos y otros. Todo esto para fundamentar lo que en su opinión es una importante diferencia en la <u>función de la lengua</u> entre ambos grupos. Aurelio dice:

> *" Hay una diferencia también en que la gente de más al norte de la región de la Araucanía, denominamos nuestra lengua como «mapuchedungún», en cambio la gente de más al sur, de la zona de Temuco al sur, denominan la lengua como "mapudungún".* ***La diferencia entre nosotros es que le damos una connotación más social, política e histórica a la denominación de la lengua porque mapuche es «gente de la tierra» y «dungún» es hablar, comunicarse. Por lo tanto, si lo traducimos literalmente el término, significaría «el habla de la gente de la tierra», pero si decimos "mapudungún", como la gente del sur, diríamos que es un problema de tierras, un poquito de tierras, en ese sentido ".***

De manera esquematizada, esta visión dicotomizada del uso y práctica de la lengua podría resumirse en la siguiente estructura de discurso:

Estructura N°1

Denominación de lengua

Mapuchedungún (mapuche del norte)	/	Mapudungún (mapuche del sur)

Connotación de la lengua

Más social y política	/	(menos social y política)

Dimensión del término

Relación con la Comunicación	/	Relación con Tierras

Para Aurelio es importante sobrepasar estas diferencias y poder socializar la lengua, sobre todo en el medio urbano. La idea detrás de esta reflexión es que ya existen instancias de contacto entre estos dos mundos, a través de la práctica de los comerciantes campesinos en el mercado de Temuco, que se constituye en un lugar de encuentro privilegiado entre los mapuche y el público de la ciudad. El público del mercado de Temuco, es tanto mapuche urbano como también en un gran número compuesto por huincas que acuden a abastecerse de frutas y legumbres frescas a dicho lugar. Aurelio dice al respecto:

> *"Bueno, en los últimos tiempos se ha visto una opinión bastante compartida con otros, la idea de* ***socializar un poco el uso de la lengua*** *en cualquier punto de una ciudad, especialmente aquí en*

> *la feria Pinto de Temuco se observan muchos pequeños comerciantes mapuche «penilamién» que vienen a vender su verdura, sus frutas, sus aves y que usan principalmente la lengua, la lengua mapuche, el "mapudungún"…"*

La feria (el mercado) se constituye así, siempre en el discurso de Aurelio, como el punto de contacto entre estas dos realidades lingüísticas mapuche, la campesina, la de "la tierra", y la dimensión urbana, más "política y social". Es ahí donde estos dos mundos pueden encontrarse y eventualmente enriquecerse mutuamente. La dimensión territorial del elemento lingüístico cobra toda su importancia a través de esta distinción, ya que marca procedencias y articula el accionar de los sujetos involucrados, en este caso, en el comercio de mercaderías procedentes del campo.

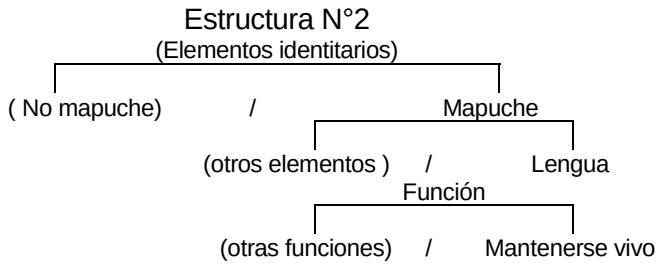
Cabe mencionar la idea de que hay que "atreverse" a hablar el mapudungún incluso en la ciudad. El hecho de que esto se desarrolle en el contexto de la feria no es fortuito, ya que esta dimensión territorial puede ser vista como una suerte de "enclave" campesino en el medio urbano, dado el carácter de las mercancías y el intercambio que se desarrolla. Sería un pedazo de campo indígena transplantado a la ciudad, el que favorecería esta interacción e intercambio.

Los demás entrevistados mencionan la lengua como descriptor de la identidad desde una percepción principalmente dicotómica de la realidad. Así, el elemento lingüístico diferencia a los que lo poseen de los "otros" no ostentadores de la categoría. Esto además sucede en dos niveles. En primer lugar, una suerte de mapuche que tienen esta lengua versus no mapuche carentes de ella, y luego, en un segundo nivel, mapuche que hablan "mapudungún" versus aquellos indígenas que por diferentes razones no lo hablan.

Por ejemplo, Constanza nos dice a propósito de una pregunta sobre el significado del "mapudungún" que para ella :

> *"Es super importante porque es una manera de **mantener vivo** y decir qué es una lengua…"*

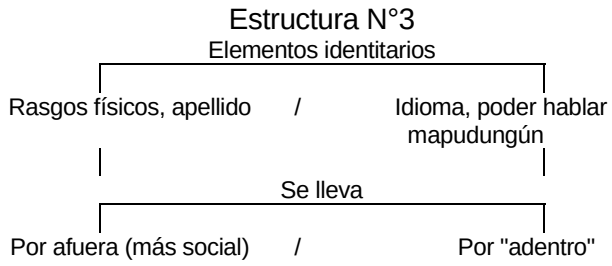
Para ella, la lengua indígena tiene la función de marcar la vida del sujeto y de definir todo el resto de sus funciones. Estructuralmente, se podría resumir de la siguiente manera:



Aunque no desarrolla más su discurso, podemos ver que en su planteamiento, la lengua es el elemento central que define el resto de la persona.

Por otra parte, Lina responde a la misma pregunta sobre los elementos que describen a un mapuche de la siguiente manera:

> ***"... el idioma.*** *Bueno, yo por un lado sé hablar "mapudungún****", a mí me identifica eso y hay algo adentro,*** *yo no sé cómo explicarte, pero uno como que siente algo adentro que es diferente de la otra persona, como que lo lleva muy dentro eso. Ehh, bueno, los rasgos físicos no creo por que hay mucha gente que está como muy mezclada. Hay cosas que antes eran muy notorias y ahora no".*



Lina, por otra parte, hace una diferencia clara entre el rol de la lengua y los demás rasgos identitarios como el apellido o rasgos físicos al momento de definir a un sujeto mapuche. Estos últimos, los cuales ella considera menos importantes y menos evidentes, sobre todo cuando dice que hay gente "muy mezclada" y que por lo mismo, esos elementos ya no son tan notorios o descriptores como lo eran antes. La lengua es percibida como diferente, más constante y estable, ella no cambia porque se lleva “por dentro”, se siente por dentro y se lleva consigo,

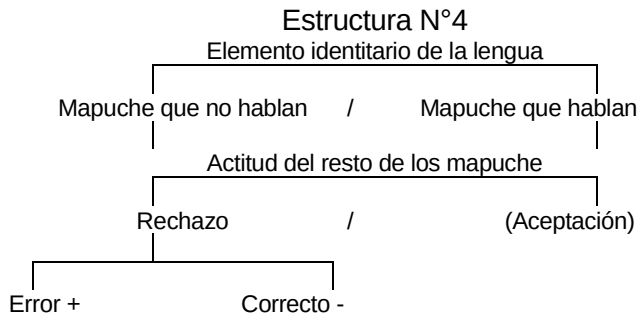
lo que la convierte a ella, en tanto persona poseedora de esa característica, finalmente también alguien "distintivo" y especial.

El enfoque de Lina es interesante y muy claro frente a la jerarquización de ella hace de los elementos que designan a un mapuche actualmente. Por un lado está lo externo, lo mutable e inestable, que con los procesos de mestizaje y socialización ya no cumplen su función como en el pasado. Y por otra parte, lo interno, lo inmutable, lo que se siente como parte de uno. Solamente **hablar la lengua** distingue e identifica a un mapuche y lo conecta con su mundo interior según ella.

Implícitamente, existe en el discurso de Lina una visión crítica acerca de los mapuche que no saben hablar su lengua o que, justamente por los procesos ya mencionados, no se pueden notar o distinguir. Ellos ya no llevan su origen por "adentro", y lo que llevaban por afuera no permite distinguirlos actualmente.

Si bien Lina deja ver esta crítica de manera subyacente a su discurso, otra entrevistada, Juana, es mucho más clara y explícita al respecto. Ella propone, sin hesitaciones, una visión dualista de los mapuche, los que conocen y usan la lengua y los que no. Juana, en su entrevista, dijo acerca de los mapuche que no conocen el “mapudungún”:

> *"Yo creo que (esas personas) sigue siendo mapuche: una porque hay que ver que probablemente nunca se le enseñó o más que enseñarle, nunca escucharon hablar frecuentemente como lo hicimos nosotros, que tuvimos la suerte de aprenderlo desde niños. Por lo tanto sería como un error rechazarlo y decirlo, “tu no eres mapuche, no perteneces al grupo nuestro». Yo creo que también soy, en ese sentido muy respetuosa y respeto a las personas que se sienten mapuche pero que no hablan el idioma pero no porque no hablan el idioma no van a ser mapuche**. Si bien es cierto el idioma cumple una función super importante en lo que es la identidad también, pero tampoco podemos dejar de lado a aquellas personas que no pudo o no aprendió a hablar mapuche…"***



Si bien reconoce la importancia de la lengua como central, no descarta que existen mapuche que sin saber su idioma lo siguen siendo. Se reconoce “respetuosa” de la realidad y situación de cada uno y es incapaz de criticar a los demás. Existiría una suerte de destino “fatídico” que no permitió a un sector de indígenas aprender la lengua de origen. Esto se hace más comprensible dentro de la lógica, implícita en su discurso, de la necesidad de inserción del mundo huinca, un mundo donde el "mapudungún" no tiene ni cabida, ni uso. En ese contexto, sería un error rechazar o marginalizar a estos mapuche carentes de la suerte de haber aprendido el “mapudungún”, ellos igual se “sienten” mapuche y dicho elemento adquiere un valor en sí.

Al contrario de rechazarlos, Juana propone que se les debe "respetar", ya que han debido enfrentar su identidad carentes de este elemento central de la lengua.

b) Elemento identitario de la tierra:

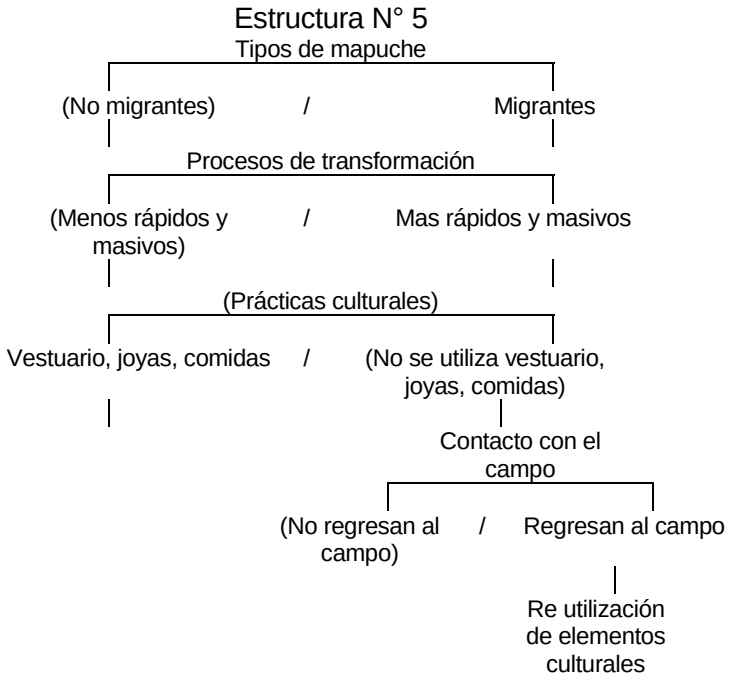
Otro elemento identitario que surge en los discursos de los entrevistados es el de la tierra y el territorio, tanto en su dimensión simbólica, más abstracta, como concreta.

Considerando que nuestros sujetos entrevistados son habitantes urbanos, es interesante recalcar el hecho de que algunos hacen referencia la territorio de antaño, de los "mapuche" desde una perspectiva histórica y otros hablan de las tierras de la familia, de la comunidad. En todo caso, el tema de la tierra emerge rápidamente al reflexionar sobre la identidad.

Aurelio es nuevamente quien contribuye con una visión global más acabada que el resto de los entrevistados, aportando una análisis interesante al ser interpelado acerca del concepto de identidad, primero y luego, profundizando sobre el aspecto territorial. Sobre la identidad, él comienza diciendo:

> *"A ver, yo partiría un poco definiéndote el punto de vista de cómo yo veo la identidad, sea histórico, sea actual. Respecto al concepto, creo que son todos aquellos elementos identificatorios de un cultura local o regional o nacional referidos a la lengua, a la forma de vestirse, a los rasgos humanos por supuesto, el vestuario, sus prendas, sus joyas, las comidas, eso y algunos más que se me escapan. Partiendo de esa definición muy simple, muy general, la gente que se traslada desde el campo a la ciudad, pienso que no tiene que mantener muchos elementos culturales en la ciudad porque yo veo desde el punto de vista de mi experiencia, mi opinión es que la gente que emigra del campo a la ciudad simplemente sufren procesos de transformación más rápidos y masivos y cuando vuelve a utilizar esos elementos culturales propios, es cuando retorna al campo, cuando retorna a la ruralidad. A visitar a la familia un fin de semana, o cuando tiene vacaciones, o por otros motivos que tienen que volver a la comunidad…"*

Desde un punto de vista esquemático, podemos resumir esta idea de la siguiente manera:



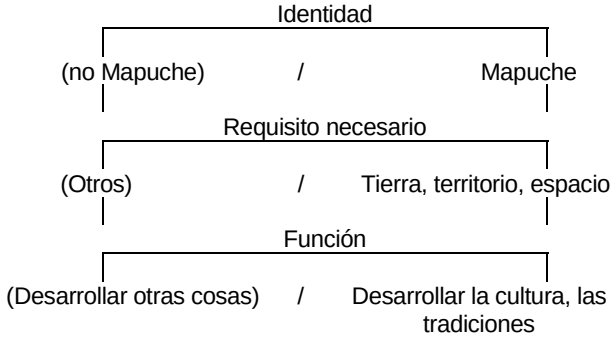
Aurelio recalca en este pasaje el hecho de que los elementos identitarios indígenas quedan rezagados a un segundo plano en a vida de la ciudad, quedan en estado "latente", ya que los procesos de transformación son muy rápidos y hay que adaptarse a ellos. Entre los que regresan al campo, que no es el caso de todos, se observa la re utilización de estos elementos. Lamentablemente, es en contexto de visitas de corta duración, por vacaciones o fin de semana. Existe una tipo de dicotomía entre el quehacer urbano que no permite las prácticas culturales mapuche y el regreso al campo, donde se pueden volver a usar y practicar dichos elementos.

Aurelio profundiza posteriormente sobre el elemento específico de la tierra al decirnos que:

> *"Es cierto de que para que haya identidad, tiene que haber un territorio, un espacio, donde desarrollar la vida, la cultura, las tradiciones".*

Para él, la identidad pasa necesariamente por la tierra, por la dimensión territorial donde se pueden desarrollar las demás prácticas culturales que reconoce como relevantes. La tierra es vista como el substrato de base donde se desarrolla la cultura, la vida del mapuche.

Estructura N°6



Luego, Aurelio continua su narración haciendo un paralelo entre lo que se consideraba territorio para los mapuche en el pasado y lo que hoy tienen que aceptar como tal. Es una triste queja de los cambios que han sufrido los mapuche respecto a sus territorios a través de los años y a la situación deplorable que deben adaptarse actualmente los emigrantes urbanos.

> *"Pero acá, trasladándonos al medio urbano, ehhh…quizás voy a decir una cuestión un poco de resentimiento con relación a la historia… Cuando, se dice que en la historia que éramos de cantidad de millones de hectáreas de tierra, donde se podía desenvolver la cultura mapuche… En cambio, hoy día, es tremendamente negativo el hecho de vivir en una pequeña propiedad. Más bien, cuando hoy en día me traslado al pueblo, a la ciudad de Temuco, en donde, por mi profesión, tengo que desempeñar una labor en el medio urbano, tengo que arrendar una propiedad, tengo que arrendar una casa y me siento tan restringido, tan reducido espacialmente. Entonces, de ahí nace la idea de que este mapuche joven desea retornar a la comunidad, desea volver porque no se siente conforme usar ese pequeño espacio, ese pequeño entorno, ni siquiera tiene entorno. Viéndolo así, lleno de cemento, poca vegetación…entonces, uno vive acá por necesidad".*

.

Estructura N°7

Territorio

Antes (en el campo) / Ahora en el medio urbano

Dimensión Espacial

(Amplia) / Pequeña

Sentimiento

(No restringido, ni reducido) / Restringido, reducido

La necesidad de vivir en el medio urbano significa vivir incomodo, restringido, sin entorno. En su experiencia como mapuche joven, la ciudad le es desagradable e inhóspita debido que no posee su espacio. Esa necesidad nace del ámbito del trabajo, de la profesión que para ser desarrollada convenientemente; implica el traslado a la ciudad. El desarrollo profesional conlleva, para Aurelio, un peso importante, sobre todo desde el punto de vista del espacio vital al que el individuo se ve confinado a ocupar.

Así, la única función que les queda por cumplir a los espacios urbanos adquiridos por los mapuche, son de índole simbólica. No pueden reemplazar los auténticos territorios de origen. La función que cumplen es de tipo reivindicativo, de orden político frente al resto de la sociedad no mapuche.

> *"Por supuesto el espacio, el territorio que uno utiliza en la ciudad es más simbólico para la reivindicación cultural o para la identidad cultural. El hecho de poder organizar quizás una ceremonia tradicional inserto en una ciudad. Porque de hecho hay muchos mapuche que se juntan para celebrar el "Wetripantu", el año nuevo mapuche y tienen que hacerlo en medio de la ciudad, o en una sede social o una escuela. Entonces, son espacios más simbólicos para el uso de la lengua y de muchas costumbres".*

Aurelio no considera aquellos espacios urbanos donde se celebran las fiestas y manifestaciones culturales como legítimamente mapuche. Para él, ellos sirven para convocar, para mantener la identidad cultural. Se tienen que reunir en medio de la ciudad porque no hay otra posibili-

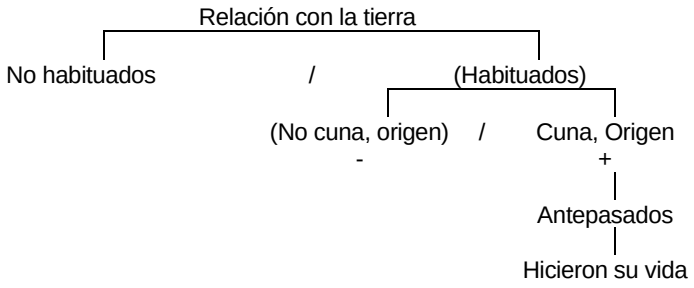
dad. Allí solo adquieren un carácter simbólico y ni concreto o real, no son más que réplicas de lo que sucede realmente en el campo, donde la tierra si tiene su valor real.

Otra persona que habla sobre el tema de la tierra es Patricia, dirigente poblacional que ha estado involucrada en conflictos con las autoridades a propósito de tomas de terreno en las comunidades indígenas originales.

Patricia reflexiona sobre la tierra enfrentada a la idea de ciertos mapuche urbanos quienes desean recrear una comunidad indígena en la ciudad:

> *"No estoy muy de acuerdo con ello tampoco, ¿por qué ?, porque cada mapuche tiene su lof, su kupalme, su cuna, su origen, o sea, el lof mío es aquí, yo nací, me hice por esta tierra, yo aquí piso la tierra todos los días porque es mi tierra, o sea, mis antepasados vivieron, murieron y siguieron aquí haciendo su vida y construyeron y volvieron a desarmar, criaron, sembraron, entonces, cómo se puede hacer un lof de personas que nos están habituadas en una tierra, entonces… "*

Estructura N° 8



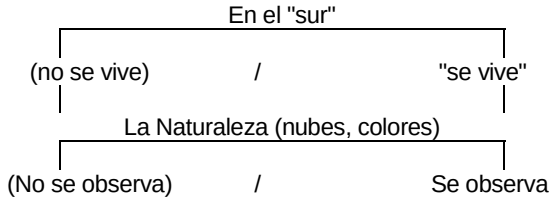
A propósito de este proyecto, Patricia nos devela una visión muy concreta del territorio, el que no puede ser recreado artificialmente sin el respeto de las raíces, de los orígenes, de los antepasados. En su discurso existe clara conciencia de que la tierra es aquella de los antepasados, donde ellos vivieron, murieron y la vida se regeneró sucesivamente. Existen mapuche habituados a su tierra que no pueden transar en eso, y habría aquellos que no están habituados a ella y pueden creer en la creación de un nuevo "lof" o comunidad, incluso con miembros de diferentes espacios.

Por otra parte, para Ana María, la tierra del sur tiene una importancia vital, de regeneración y de re establecimiento de las relaciones con la naturaleza. Ella vuelve donde están sus abuelos, donde puede observar la naturaleza que en la ciudad no es posible hacer. Lo expresó de la siguiente manera:

> *"Yo,* ***si no voy al sur, siento que me muero, es como mi raíz,*** *he ido de vacaciones desde chica, todos los años.* ***Yo vivo tanto el sur,*** *soy muy observadora desde chica eso de ver bajar la niebla, las nubes, los árboles, los colores. Una vez no pude ir durante 5 años al sur y lo soñaba todos los días,* ***yo tuve que*** *volver al lugar donde siempre iba de vacaciones,* ***donde vivían mis abuelitos, y ahí me quedé más tranquila ".***

De manera simple, este pasaje del discurso de Ana María se puede resumir así.

Estructura N° 9



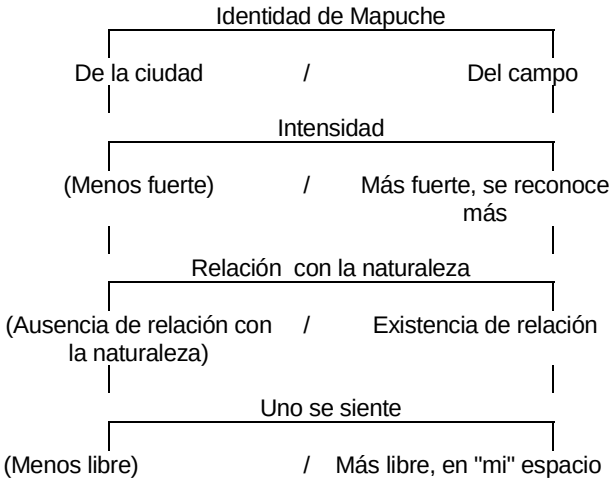
Por otra parte, Lina también hace mención a la dimensión de la naturaleza que tiene el campo y la comunidad de origen. Es la relación con la naturaleza la que ella añora cuando recuerda con nostalgia su tierra natal.

Por otra parte, en el discurso de Lina existe también la idea de una doble dimensión espacial, campo y ciudad, donde la persona actúa de manera diferencial dependiendo de dónde está en un momento determinado. La distancias y los trabajos cotidianos considerados no serán los mismos, porque la definición del espacio es también diferente entre el campo y la ciudad.

> *"Mira, el hecho de vivir en el campo, una persona yo creo que se reconoce mucho más. El mismo hecho de estar allá, de su medio donde vive, entonces**, tu estas relacionado con todo lo que el mapuche debiera estar relacionado, con la naturaleza, con los animales, con la tierra, o sea, todo es diferente**. Por ejemplo, yo estoy aquí hoy día y mañana estoy en el campo y **allá me voy a sentir diferente porque me voy a sentir como más libre, como que estoy en mi espacio, como que puedo…**si tengo que ir a picar leña, voy a picar leña, si tengo que ir a picar tierra, voy a picar tierra, **acá no porque uno se tiene que mantener en, se tiene que mantener en el ámbito que te rodea no más**. O sea, si tienes que caminar un kilómetro, lo vas a hacer en el campo, acá no porque en la siguiente cuadra tomas un colectivo y te vas nomás. Entonces, es diferente ".*

Resulta interesante resaltar el aspecto dicotómico de la percepción del espacio que Lina nos presenta en el pasaje anterior. Estructuralmente, su discurso se puede resumir de la siguiente manera:

Estructura N° 10



El espacio de vida se encuentra dividido en dos, el campo y la ciudad, y nuevamente aparece la añoranza y melancolía frente a la tierra, la naturaleza y el mundo de la comunidad de origen. Allí se es más libre, uno es más mapuche y la existencia con la naturaleza se vive en plenitud.

c) Elemento identitario de los apellidos:

Aurelio menciona que para él los apellidos dan cuenta del origen del individuo:

> *"Los apellidos dan cuenta de que **verdaderamente el individuo es indígena**. Ya, bueno pero el apellido sería un dato primordial".*

Para Lina, al enumerar los elementos que definen a un mapuche, después de la lengua, está el apellido.

> *"Bueno, uno es el idioma, **el otro es el apellido**. Uno dice «ah, tú eres mapuche» Yo, señorita Marimán, sí soy mapuche. Entonces, también es **algo que te identifica el apellido.** Y bueno, el caso mío, por ejemplo el hecho de trabajar aquí, en esta institución, «la casa de la mujer mapuche». Entonces, la gente dice «ah, ahí deben trabajar gente mapuche», entonces, eso también te identifica, o la gente te va a reconocer por eso".*

Miguel, al respecto, reconoce que el apellido va con él a todas partes y que eso dice quién es él.

> *"Eh... para mí, a veces da lo mismo pero a la vez uno se siente orgulloso de ser mapuche, por ejemplo, a mí, decir tú eres mapuche que sé yo, me da igual soy mapuche y a donde vaya, no lo voy a negar tampoco, **yo llevo la sangre y un apellido mapuche que no me lo va a quitar nadie".***

Por otra parte, en el caso de dos entrevistadas, Iris y Marisol, es muy interesante recalcar que hacen mención a los apellidos en el contexto de <u>estrategias de ocultación de su identidad</u>.

En un caso, el de Iris, ella reconoce que su apellido mapuche le impedía poder ocultar sus orígenes indígenas, lo que sumado a su inseguridad y timidez, le producían una enorme angustia en el contexto escolar. Ella dice en un pasaje de su entrevistas:

> *"**No lo podía ocultar (mi origen) por el apellido**, yo era muy tímida. Por ejemplo, en la sala de clase, el hecho de que no te expresas bien, o que va a decir esta mapuchita, están todos atentos, lo digo mal y todos se ríen".*

Finalmente, Marisol, quien tiene apellidos mezclados por su origen champurria, vivió la otra faceta de esta situación. En el contexto escolar de choque cultural y de reconocimiento de sus orígenes mapuche, ella reconoce que pudo manipular la información de sus orígenes privilegiando el apellido español frente al mapuche.

Ella pudo ocultar sus orígenes debido a su apellido no mapuche, el que ella evidentemente privilegió.

> *"En la Enseñanza Media yo no viví tanta discriminación como algunos compañeros que tenían sus apellidos muy mapuche y a mí me decían Srta. Rojas, pero nunca los profesores usaban los dos apellidos, y si lo hacían, ahí salía a relucir la parte mapuche por que es más notorio,* ***entonces el apellido (no mapuche) constituyó un elemento que ayudó a esconder mi identidad".***

Eje temático de las estrategias identitarias

El caso de Marisol: "La importancia de pasar desapercibido".

Marisol es una mapuche champurria, que se desempeña como profesional en el área de las ciencias sociales en el campo de la educación el seno de una institución de investigación social en Temuco. Su edad es cercana a los 28 años, es madre de 2 hijos pequeños y está casada con un profesional que se desempeña en la misma área de trabajo pero en otro espacio institucional.

Marisol es una persona más bien tímida y afable, con quien fue relativamente fácil entrar en contacto y que, una vez presentada al tema de investigación de este documento, se mostró muy interesada y cooperadora. Nuestra entrevista se llevó a cabo sin mayores problemas, en el lugar de trabajo y duró aproximadamente 2 horas.

Presentamos a continuación un pasaje de dicha entrevista que está a la base del análisis que sigue.

Extracto de la entrevista de Marisol:

> *Marisol: "Mira, lo que te puedo afirmar según mi percepción es que la identidad indígena no se pierde cuando has vivido una infancia que en un contexto ha marcado tu identidad, consciente o no, la identidad va contigo o sea no se pierde, el que migra y obviamente hay mas gente en la parte urbana que en la rural por*

situaciones diversas la gente que ha emigrado los mapuche sobretodo que han sido objetos de marginación, de discriminación de no ayuda para trabajar y poder solventar gastos y tener una vida en condiciones por lo mismo los jóvenes emigra, pero cuando ellos han vivido en el lof como yo digo, en la comunidad, eso te marca y no lo puedes borrar por muy contexto ciudad y a lo mejor puedes tener un status económico puedes tener una movilidad social, puedes tener una profesión pero tu identidad va contigo, va por dentro y en cualquier momento va a surgir y de hecho creo que hay etapas, hay un momento en que la misma sociedad chilena que es tan discriminatoria hace que tu te encierres con tu identidad para vivirla solo, te crea conflicto, ahí yo hablo por mi experiencia... porque cuando yo entro al liceo vivo como para no demostrar tanto quien soy ni de donde vengo, para poder adaptarme en el contexto en el que estoy viviendo, para poder decodificar o conocer los códigos con los que se mueve la gente de la ciudad, es como un lidiar constante de la persona que viene de un contexto a vivir a otro contexto diferente".

Alexia: "¿Tu siempre viviste en ciudad o tu migraste?"

Marisol: "No, yo estudié hasta 8º básico en la comunidad y recién ahí para optar a 1º medio me vine a vivir a la ciudad pero eso era vivir una semana y volver los fines de semana, estar en constante contacto con la comunidad, con los papas en este caso. Entonces hay una re-elaboración y un adecuarse al contexto y yo con todo lo que soy, con todas las formas de vida que tengo, los patrones de comportamiento y de conducta, trato de conocer como la gente se mueve acá y trato de no comportarme de la misma manera que como me comporto en la comunidad porque si lo hago de esta forma, estoy rompiendo los esquemas o las normas de patrones de comportamiento de otra gente que vive en este contexto, entonces ahí yo re-elaboro mis patrones de comportamiento y re-elaboro mi identidad también, o sea no demuestro totalmente mi identidad".

Alexia: "O sea, ¿era muy flexible esa forma de actuar?"

Marisol: "Claro, y había que hacerlo así, no tenías otra opción porque en este contexto de acá tu no eras valorada, no era valorada tu cultura, no eran valorados tus saberes, tu forma de ser, tu forma de vida y nadie se interesaba por conocerla, porque también sería imposición decir yo soy así y soy acá y las cosas se

hacen así, a lo mejor podría haberlo hecho, pero el contexto era mas fuerte que uno, porque se supone que aquí hay un número de personas mayor y yo soy uno o dos o tres personas, estoy viviendo un contexto en que se me obliga a cumplir lo de acá, pero ahí uno tiene que hacer uso de estrategias que se van generando en el momento".

Alexia: "Pero esto todo esta implícito, o tu tuviste una reflexión sobre esto?, ¿te fue naciendo, fue espontánea?"

Marisol: "Mira el tema de identificarse es un proceso, o sea, en la cultura en sí es casi inconsciente cuando tú la vives dentro de una comunidad cultural es como vivir inconscientemente, ahí hay reglas y patrones y tú la vives y la respetas y hay un proceso de formación de personas, hay inclusive una concepción de educación, dentro de ese contexto de la cultura y de la comunidad en la que vives, cuando sales de ella te enfrentas a una nueva forma de vida también, una forma de vida que te obliga a transar ciertas cosas. En el fondo, en el campo no era necesario que me dijera tú eres mapuche y tu vives así sino que implícitamente tu sabías lo que eras y vivía de una manera pero cuando ingreso a la ciudad y a la enseñanza media nadie te dice en realidad tú eres mapuche y vales por que eres mapuche, el tema no se toca, inclusive en la enseñanza básica igual entonces "eso" te hace adormecer quién eres, el ser mapuche y que tienes tales o cuales características, conocimientos y valores y todo en función de ser aceptados. Entonces en la etapa de la Enseñanza Media, inclusive era la única mapuche en el curso acá en el liceo comercial de Temuco, entonces todo lo que a mí me pasaba en ese contexto era nuevo, era diferente y no era agradable a mí, yo no me sentía bien ahí pero había algo que te decía tu tienes que estudiar para insertarte en esta sociedad. y los padres también querían la educación para uno y como siempre la educación formal sería como la portadora de todos los conocimientos y de todos los cambios también que podría conllevar a una vida mejor y la competitividad etc., entonces en esa etapa hay como un adormecer de tu propia identidad porque este contexto no es favorable para vivirla como la vivías en la comunidad, entonces ahí yo no me identificaba como mapuche, en todo el período de la Enseñanza media. Lo ocultaba conscientemente porque hay una etapa en Chile en que la discriminación contra los mapuche es mas fuerte, es como que estaba en el aire o algo así, la mayoría de la gente que migraba trataba de ocultarlo si es que podía, trataba de ocultar que era mapuche que era indígena o te trataban por

“indio“ que era el trato que recibías, pero generalmente la gente tenía como actitud de trato hacia el mapuche como una persona de segunda categoría, entonces uno no es tonto y para no pasar por eso, tratabas de buscar estrategias para no sacar el tema".

Comentarios:

Del total de la entrevista, hemos seleccionado este pasaje en especial, sobre todo porque en él, ella resume las etapas de su trayectoria personal entre la comunidad y la ciudad, y además expresa claramente sus impresiones y vivencias sobre dicha experiencia, la que en su caso fue extremadamente intensa y traumática.

La historia familiar de Marisol remonta a una infancia más bien tranquila en la comunidad de origen, comunidad indígena ubicada en las cercanías de Temuco. El elemento relevante en el caso de Marisol es el fuerte cambio existencial que ella experimenta al momento de su traslado a la ciudad de Temuco con el fin, generalizado como hemos visto anteriormente, de continuar sus estudios. Este cambio de residencia es para poder continuar la escuela secundaria, por lo que se produce alrededor de los 15 años. Dicho traslado tiene en ella consecuencias muy intensas a nivel del cuestionamiento operado acerca de su propia identidad y de la identidad de su grupo de referencia, lo que gatilla en ella una serie de reflexiones y reacciones sobre sus orígenes étnicos. Como consecuencia, ella reconoce la aparición de nuevos comportamientos sociales frente a su nuevo entorno huinca y en todo un proceso de re valoración que ella hace de dichos orígenes a la luz de las influencias que elle recibe en este nuevo contexto social.

Además de lo anterior, consideramos que la inserción laboral de Marisol, y su formación como cientista social, le permiten elaborar una reflexión muy profunda y hasta "descarnada" de lo que ha sido su propia experiencia identitaria. Sus opiniones están cargadas de elementos analíticos importantes, al mismo tiempo que de notas personales muy fuertes y violentas.

Como se puede deducir del discurso de Marisol, existen dos niveles de análisis, uno inicial y directo y un segundo nivel, más complejo y contradictorio. Por otra parte, también se observa un claro eje cronológico, con los grandes momentos existenciales de un "antes" y un "después".

Niveles del discurso:

Se puede decir que es un discurso muy claro, frontal y dicotomizado de su realidad, con claras afirmaciones y adscripciones a los elementos que ella analiza. Su discurso es producto de una experiencia de vida de mucha violencia social y sicológica, lo que explica la utilización de adjetivos cargados de fuerte significación. Los verbos "esconder", "negar", "adormecer", muestran hasta qué punto, a una edad muy temprana de su vida, Marisol estuvo enfrentada a una situación de fuerte confrontación y cuestionamiento identitario.

No deja de ser interesante observar, además, que Marisol habla en tiempo presente cuando desarrolla las ideas respecto a su estrategia identitaria, el tiempo gramatical de su discurso no es el pretérito indefinido, como debiera ser para su situación terminada en el pasado, más bien utiliza el presente, como queriendo decir que quizás aún esta etapa de adaptación, de aprendizaje y sufrimiento, no ha llegado a su fin.

Otro elemento importante de destacar es que existen relativamente pocas ambigüedades en la descripción que Marisol hace de las diferentes experiencias de vida.

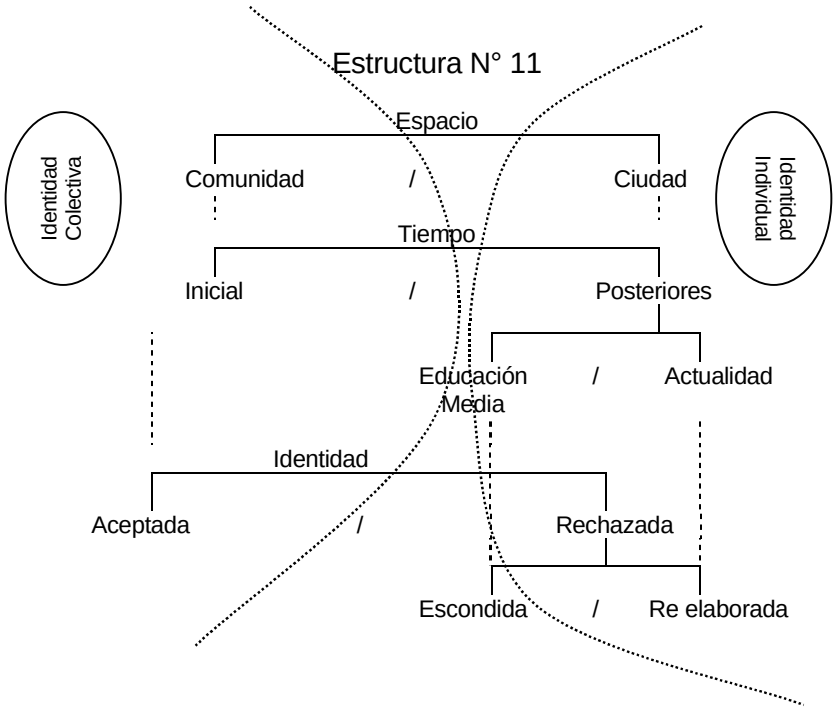
Asimismo, se puede hablar de dos conjuntos de experiencias importantes que la marcaron y que se presentan de manera cronológica.

Primero, en la comunidad, donde sus vivencias fueron percibidas como agradables y felices, junto a la familia. En este contexto, y desde la perspectiva actual de su situación urbana, se da un tipo de "idealización" de la cultura de origen.

Más adelante aparecen los tiempos de la ciudad, el momento de "despegarse" de la comunidad de origen y de la familia. Son momentos agresivos, violentos, desagradables y desconocidos. Un análisis más profundo y detallado muestra que, efectivamente, como en la mayoría de los discursos analizados, existen ciertas contradicciones internas, las que sin embargo en su conjunto, no ponen en duda ni arriesgan la credibilidad y el equilibrio de su pensamiento global.

Un segundo momento analítico, devela otro aspecto relevante que caracteriza el discurso general de Marisol, la extrema complexidad en los elementos que surgen. De su discurso, se desprenden diferentes dimensiones y momentos que adquieren dichas dimensiones, lo que hace difícil poder estructurar de manera congruente y lógica la constelación total de elementos que aparecen. Por una parte esta la dimensión

espacial "comunidad-ciudad", y por otra parte está la dimensión temporal "antes-ahora". La complexidad de su discurso se basa, sobre todo, en que en su trayectoria identitaria existen dos dimensiones espaciales básicas, la comunidad y la ciudad y por otra parte, tres momentos temporales muy claros: su infancia, el comienzo de la educación media y finalmente, el momento desde el cual ella habla: la actualidad, su adultez. Estas dos dimensiones básicas en su discurso están, además, relacionadas entre ellas. Hemos intentado poder esquematizar esta estructura discursiva de una manera sintética, donde esta yuxtaposición de los niveles y dimensiones discursivas de Marisol, podrían ser resumidos como lo presenta la estructura N°11.



La primera etapa de su vida, la infancia, está intrínsecamente relacionada con la comunidad. La segunda, que corresponde a la adolescencia además, es el momento en que ella llega a la ciudad para continuar sus estudios. Ese es el primer momento de choque cultural entre sus orígenes y la vida urbana. Es un momento y espacio de gran violencia en su vida. Es rechazada, es desvalorizada y su estrategia es de esconder y negar su identidad mapuche.

De esta situación, ella rescata la incomprensión, el desconocimiento de los códigos existentes y la inutilidad de su bagaje cultural. La adaptación es el objetivo último y en función de ella, Marisol abandona y esconde todo aquello que la pueda delatar como indígena.

Su identidad basada en elementos culturales mapuche y su referente colectivo son abandonados para hacer surgir la identidad individual de Marisol, Marisol Rojas, no Marisol "mapuche". Las estrategias puestas en marcha se orientan a pertenecer, a comprender, a ser aceptado en cuanto individuo y no en cuanto a miembro de un colectivo específico y reconocible como la etnia mapuche.

Finalmente, podemos resumir la trayectoria identitaria de Marisol en la siguiente forma, considerando las etapas biográfica, los agentes de la etapa y el signo de la relación identitaria con el agente. En el caso de Marisol, además, existe un proyecto futuro en relación con su identidad, más específicamente con la re elaboración identitaria que ella defiende en el contexto de este proyecto de reconstrucción de una comunidad de origen en Temuco.[306]

[306] La transcripción completa de esta entrevista se encuentra asimismo en los anexos.

Trayectoria Identitaria Marisol		
Signo de la relación*	**Principal Agente**	**Etapa biográfica**
-	Familia y Comunidad	Infancia
+	Escuela Básica	Adolescencia
		<Traslado a Temuco>
-	Escuela Secundaria	Adolescencia
-	Universidad	Adultez joven
Proyecto futuro		
+	Ella misma y Grupo de pares	<Reconstrucción de la comunidad en medio urbano>
		Adultez mayor

El discurso de Marisol fue considerado como relevante, porque creemos que muestra un recorrido identitario muy intenso e interesante, el que va desde la aceptación original, el rechazo posterior por efecto de las influencias externas, para posteriormente alcanzar un cierto estado de recomposición identitaria negociado.

2° grupo: Jóvenes con socialización familiar negativa

Este grupo está compuesto por 6 sujetos que se caracterizan por ser jóvenes menores de 35 años y por haber tenido una socialización familiar negativa acerca de la identidad mapuche. Son todos hijos de padres mapuche inmigrantes urbanos, y pertenecen a la segunda generación. Todos nacieron en la ciudad bajo la influencia cultural de una negación implícita o explícita de la identidad y los orígenes.

Este grupo está constituido por un grupo muy interesante de sujetos, cuyas experiencias de vida han estado marcadas por una toma de consciencia ulterior de sus orígenes, en algunos casos dramática. En esta recuperación identitaria realizada por los individuos, en varios casos, intervienen o sirven de detonantes del proceso identitario, organizaciones indígenas juveniles, las que van a convertirse en un referente importante en su discurso Además, dicha toma de consciencia fue, acompañada, generalmente, de un abierto enfrentamiento con los padres. El conflicto inter generacional se basó en los miedos y aprehensiones fundadas en su propia experiencia de discriminación.
Otra característica particular de este conjunto de entrevistados es que el nivel del discurso es relativamente diferente a los demás. Siendo jóvenes mapuche portadores de una cierta reflexión social y política sobre el tema y problemática indígena, sus discursos presentan una cierta distancia analítica que en los otros caso no se habían manifestado tan claramente. Poseen un grado discursivo macado por la politización y la militancia organizacional que impidió entrar a dimensiones más vivenciales de la experiencia identitaria. Aparte de algunos pasajes narrativos desarrollados sobre la experiencia familiar y personal de negación identitaria, el discurso se mantuvo a un nivel de observador. Por otra parte, aparecieron elementos en la narración que no habían aparecido hasta ahora, por ejemplo, el rol de las organizaciones y ciertos elementos de análisis sobre las estrategias identitarias de los padres.

Este grupo se compone de :

- Sebastián
- Marcela
- Rosa
- Liliana
- Arturo
- Ramón

No obstante este distinto nivel discursivo, intentaremos seguir el mismo esquema tratado en el punto anterior, analizando primero el discurso sobre los elementos identitarios de la lengua, la tierra y el apellido. Agregamos en este caso, un punto sobre el rol de las organizaciones en la recuperación identitaria por considerarlo primordial en el análisis de estos sujetos. Posteriormente, presentaremos un caso emblemático a modo de ejemplo de las estrategias y trayectorias identitarias presentadas por este grupo.

Eje temático de los elementos identitarios mapuche

En este grupo existen 4 sujetos que se expresan directamente sobre la identidad y los elementos que podrían estar definiéndola. Ellos son Liliana, Arturo, Rosa y Marcela.

La lengua mapuche:

Liliana se refiere al rol de la lengua de la siguiente manera:

> *"Yo creo que es importante que esté presente. Yo no sé hablarlo, ahora entiendo algunas cosas. Pero de alguna manera el hecho de que me hayan hablado en una lengua distinta, escuchar a mi mamá y a mi papá decirse bromas entre ellos. Ellos hablaban entre ellos, pero con nosotros no, en castellano. Y eso fue una decisión expresa de mi padre. A mi padre le preocupaba mucho que nosotros pudiéramos hablar bien el castellano, y él era muy preocupado de que pronunciásemos bien las palabras. Y mi mamá hablaba en "mapudungún" y desde el principio la teoría de él era que creaba interfería para aprender bien a hablar castellano".*
> *"(La lengua) Es un referente, igual es un referente... Claro, la totalidad de la familia, pero es un referente. Porque en un mundo como el de la ciudad te ofrece eso, el indicio, la prueba de que algo distinto, particular tiene tu familia del resto de los demás ".*

Liliana, aunque no sabe hablar el mapudungún, dado que no lo aprendió por expresas instrucciones de su padre, reconoce que tiene valor como referente identitario. Ella dice que "te hace diferente" y que "diferencia tu familia". En su caso, es un valor simbólico, de diferenciador, frente al resto de la sociedad. Por otra parte, surgen indicios interesantes de la posición de los padres frente al uso y aprendizaje del mapudungún. Queda en evidencia la creencia de los padres de que el castellano era más importante que el mapudungún para la futura inser-

ción social de los hijos y que incluso el bilingüismo era considerado como negativo. El mapudungún es visto como una "interferencia" en el aprendizaje del castellano, el que es asumido como la herramienta indispensable para lograr una mejor inserción e integración social. No obstante, los mismos padres lo utilizaban como medio para comunicarse entre ellos. La incoherencia aparente que surge aquí es que se imponía una conducta frente al uso del castellano en el hogar como lengua común que ellos, como nativos mapuche, les resultaba naturalmente difícil conciliar.

Desde el punto de vista valórico, podemos deducir una situación que paulatinamente puede constituir en fuente de tensión y de cuestionamiento identitario. Los hijos no piensan como los padres, aunque puedan entender y hasta justificar las razones emocionales que fundamentan un alejamiento del uso de la lengua de origen. Así, la generación de jóvenes que vivió este tipo de socialización frente a su cultura, no sólo cuestiona esta visión actualmente, si no que desea revertir el efecto. Por un lado, comprenden el porqué de esta desvalorización de los elementos identitarios mapuche en el contexto urbano, pero por otro lado, emprenden el camino de su recuperación o por lo menos, de su revalorización a nivel discursivo.

Otro entrevistado, Arturo también se refiere a la actitud de los padres frente al uso de la lengua mapuche, el que fue similar que en el caso de Liliana. Los padres de Arturo tampoco promovieron ni estimularon el aprendizaje del mapudungún durante su infancia, lo cual él legitima por la discriminación y la estigmatización vivida por los padres vivieron al llegar a la ciudad. Al respecto, Arturo dice:

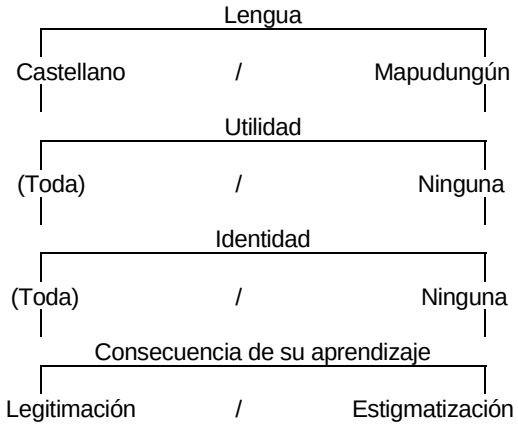
> *"Bueno, los papás no enseñan ningún elemento cultural y sus argumento son de peso, es decir para que van a enseñar un idioma que no tiene ninguna identidad, más aún, no tiene ninguna utilidad y en vez de tener utilidad es un estigma, porque te digo… la primera generación de migrantes a la cual pertenecían los papás. Por ejemplo, mi papá migró en la época de los cuarenta, esa era como la primera generación. Cuando él migró, sabía hablar muy poco castellano, entonces lo que hizo fue tratar de hablar bien el castellano, se metió a una escuela nocturna, tratar de legitimarse frente a una sociedad que es agresiva con los mapuche, tratando de retomar elementos de esa sociedad".*

En el caso de Arturo, el castellano fue también visto aquí como un medio para legitimarse socialmente, es el elemento que permite integrar-

se. Él habla de agresividad frente a los mapuche, de la inutilidad y de la carencia de identidad del mapudungún en el medio urbano.

Analizando el contenido de este párrafo de manera estructural, podemos obtener la siguiente estructura paralela:

Estructura N° 12



Paradójicamente, Arturo continúa su relato explicando que el comportamiento y actitud de los padres frente al mapudungún cambia radicalmente cuando se trasladan al campo.

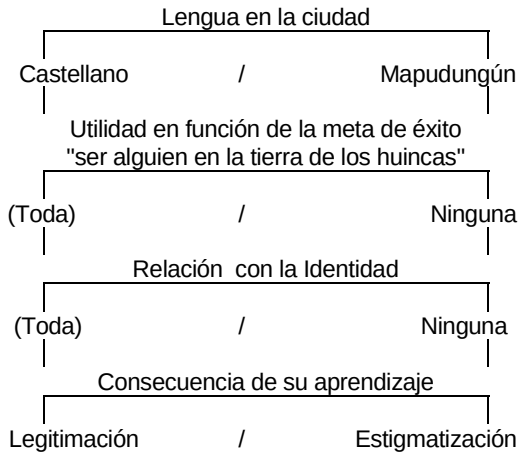
> *"Con los hijos sí cambia la cosa, ahora cuando lo viejos vienen al campo es otro cuento, son otras personas, se ponen hablar en mapudungún y, si tu hicieras una encuesta, te dicen que ellos están de paso en la ciudad y que quieren volver, a morir a su tierra donde nacieron. Ellos se consignan una tarea, ser alguien aquí en la tierra de los huincas, en la ciudad, educar a los hijos, una casa y volver".*

En el campo, los "viejos" son otras personas, cambian y adoptan otras conductas que pone en cuestión todo nuestro análisis anterior, ya que agrega el elemento espacial. En ese sentido, sería la definición del contexto, la que estaría legitimando un comportamiento dado o el contrario, donde hablar el mapudungún sería una de las manifestaciones más evidentes.

Toda esta articulación identitaria y estrategias de adaptación estarían orientadas a la meta final de tener éxito en la tierra de los huincas, la ciudad, y regresar a su terruño.

Con estos nuevos elementos, podríamos completar el esquema anterior del siguiente modo:

Estructura N° 12b



Rosa también agrega elementos interesantes al momento de reflexionar sobre el rol de la lengua mapuche dentro de la identidad urbana; Ella responde a una pregunta sobre la existencia de procesos de re elaboración identitaria en la ciudad de la siguiente manera:

> *"Y en ese ámbito, yo creo que es menos porque igual tu necesitas alguien que te guíe porque tampoco tu te puedes tirar así. Hay todo un tema de pueblo, una cultura, hay formas de hacer las cosas. Cosas que también se pueden re inventar en base a cosas que tu conoces, necesitas alguien que te vaya mostrando. Que sepa el idioma, por ejemplo, aquí no se maneja el idioma en sectores urbanos, no se habla porque no te lo enseñan. Tu sabes que la cosa del idioma es importante, tener un idioma distinto es ser un pueblo distinto".*

Rosa va un poco mas lejos en su análisis y relaciona el uso de la lengua con el proceso de re elaboración identitaria cuando habla de "re inventar" la cultura en el medio urbano por medio de los elementos que debes aprender (y que alguien debe enseñarte).

Por otra parte, la lengua es importante porque define a un pueblo y lo diferencia de los demás.

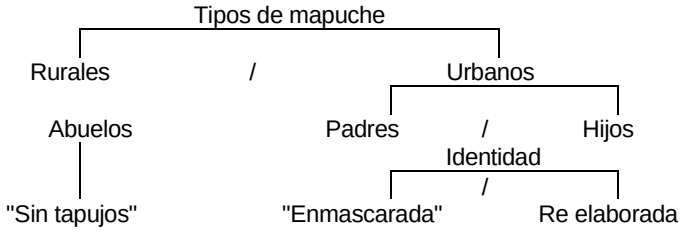
Ese conocimiento no está en manos de los jóvenes urbanos, "alguien tiene que enseñarte", ese conocimiento lo poseen los adultos, los "viejos". Como ella misma lo dice:

> *"Nosotros nos dimos cuenta de que los que tienen el conocimiento del tema mapudungún, la cosmovisión y todo lo que tu quieras, son los viejos. O sea, los papás de nosotros saben algo, pero como migraron muy jóvenes, ellos se perdieron muchas cosas y como recibieron tanta discriminación en la ciudad, escondieron también muchas cosas, es un tema que yo creo que nunca van a asumir plenamente. Pero los viejos, los abuelos, ellos si se manejan y te lo muestran de una manera mucho más, como sin tapujos. Los abuelos, en definitiva, no estuvieron enmascarados, ellos siempre estuvieron ahí pero a nosotros no nos dijeron que estaban ahí y como son todos viejitos, o sea tu te das cuenta que si no empiezas a trabajar a recuperar ciertas cosas con ellos, te lo vas a perder".*

Lo interesante de este pasaje es que Rosa nos aclara sobre diferencias inter generacionales fundamentales en su discurso. Ella diferencia enfáticamente la pertenencia identitaria de sus padres con los de sus abuelos, dando a entender que la verdadera cultura mapuche, en toda su riqueza e intensidad se encuentra entre éstos últimos, los cuales no debieron vivir ni la migración (forzada) ni la discriminación concomitante en el ámbito de la urbe.

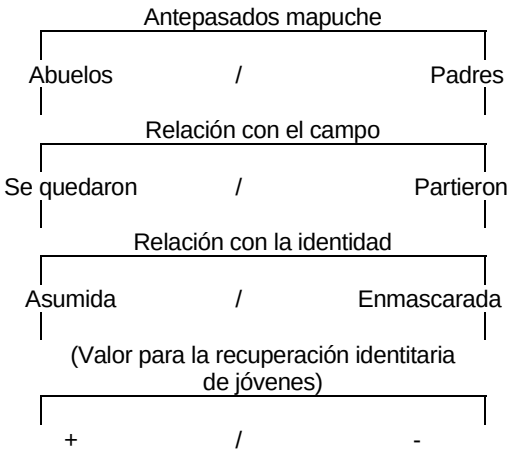
Ella acusa a la generación de los padres de no asumir la identidad, de "taparla" (sin "tapujos" en el caso de los abuelos) o "enmascararla", aunque rápidamente lo justifica diciendo que fue por causa de la migración, en conjunto con la temprana edad en la que debieron partir a la ciudad. Los abuelos se quedaron, no partieron y así no se perdieron cosas y siguen manteniendo la cultura mapuche.

Estructura N° 13



Otra manera de ver y estructurar el discurso de Rosa es haciendo un paralelo entre los padres y los abuelos, de la manera siguiente

Estructura N° 14



Lo más significativo del discurso de Rosa es justamente la clara consciencia que ella tiene del valor cultural que poseen sus familiares, sobre todo los abuelos en el proceso de recuperación de su identidad como mapuche urbana. La claridad con la cual siente la necesidad de relacionarse con ese mundo rural, lleno de sabiduría que le aportará los elementos y conocimientos que ella añora y necesita para poder recuperar su calidad de mapuche en el medio urbano.

Marcela, por otra parte, responde a la pregunta sobre la definición de un mapuche de la siguiente manera:

> *"Yo creo que casi todo como que va en la lengua. Si tu empiezas a analizar la cuestión de la lengua, tu ves tu apellido y empiezas a analizarlo y a sacar conclusiones, es como la lengua lo que te define en sí lo que tú eres o no eres. Empiezas a buscar por ahí, yo creo que partiendo del apellido ahí está la lengua presente y buscándole la raíz ahí está lo que tú eres o lo que quisieron que fueras tus antepasados…"*

Frente a la interpelación por parte de la entrevistadora de que su opinión sobre la lengua mapuche es paradojal, dado el hecho que ella no habla mapudungún (lo que había surgido anteriormente en la entrevista), ella responde:

> *"No, pero yo te digo eso es como lo fundamental, lo que te marca, más allá que lo hablen o no lo hablen…de hecho el apellido, el apellido ya te dice que eres diferente porque ahí está la lengua presente".*

Lo anterior demuestra nuevamente que el elemento identitario de la lengua, incluso entre los jóvenes que no lo poseen, adquiere un valor simbólico importante. En el caso de Marcela, ella lo relaciona directamente con el apellido, haciendo la relación entre la lengua y el apellido. Suponemos que lo que intenta establecer es el hecho de que un apellido mapuche tendrá una connotación lingüística evidente en mapudungún, o sea, los apellidos mapuche se expresan en una sintaxis diferente al castellano, que ella asimila al idioma. El apellido dice quién eres, porque está en lengua mapuche.

b) Elemento identitario de la tierra:

En el discurso de este grupo de entrevistados, existe solamente una persona que tocó el tema de la tierra y el territorio desde un punto de vista de la identidad. Ella fue Liliana, quien trató de hacer un nexo entre los conceptos de espacio urbano y tierra reduccional. Ella nos cuenta de esfuerzos por recrear el espacio de origen en la ciudad cuando se plantan ciertos árboles o se organiza el espacio de una cierta manera que dice relación directa con la cultura y cosmovisión mapuche.

A la pregunta sobre la definición de territorio mapuche que ella reconoce, Liliana responde:

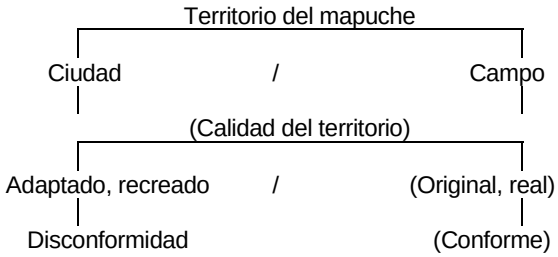
> *"Bueno, es que ahí el territorio es un recreación cultural básicamente sobre espacios físicos absolutamente distintos. Yo creo que todo el territorio es entendido como un espacio en sí. Tampoco, no basta la cantidad de tierras que tiene una familia, si no que la relación que construye esa familia en ese espacio. Yo creo que hay una recreación, hay territorio mapuche en la ciudad, en las condiciones que te ofrece la ciuda (…) Mi mamá llenó el patio de rudas, de plantas. Cada vez que venía para acá y que se podía llevar una plantita, una patillita, se la llevaba. En el pasaje, es la única casa que tiene árboles, la única que tiene árboles! las demás no tienen porque para que pavimenten, sacaron todos los árboles. En mi casa se negaron rotundamente a cortar esos árboles, entonces... El territorio es adaptado, la adaptación que ellos han tratado de hacer a ese espacio".*

No obstante esta adaptación del espacio urbano a la cultura mapuche, los padres de Liliana desean regresar al campo:

> *"Porque ellos, a pesar de que han hecho adaptaciones no se conforman con estar ahí. Mis papás están en proceso de cambiarse".*

En consecuencia, el mapuche urbano trata de adaptarse al contexto urbano, recreando en su medio cotidiano, elementos del aspecto naturaleza de su espacio de origen. Esto permite una suerte de conformidad frente al espacio urbano que no reemplaza en ningún momento el territorio de origen, que termina siendo siempre más fuerte.

Estructura N° 15



Elemento identitario del apellido:

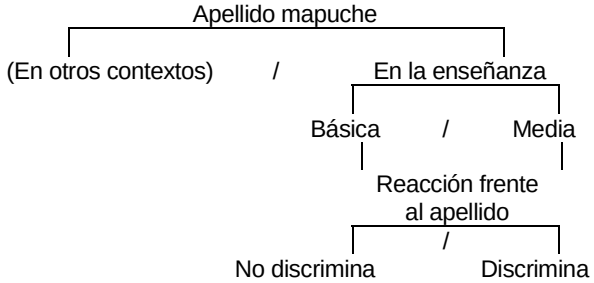
Ramón desarrolla una reflexión sobre el apellido indígena que él articula en torno a los elementos identitarios que diferencian el campo y la ciudad. En ese contexto, Ramón habla del apellido y de su significación en el campo y en la ciudad, haciendo alusión a la discriminación que produce este aspecto en el medio urbano, sobre todo en la escuela.

> *"En el campo tu tienes un apellido y no importa, en el campo te van a pesar por lo que tú haces por quienes te desenvuelves, allá donde vivo, en el "Nguillatún", ellos van los últimos días, cuando van a comer, cuando esta la carne para comer. Me doy cuenta de que ellos no participan del ritual con la significación que debe, los Yeul, los Catrileo, ellos hablan mapudungún, entre ellos, esos referentes en un medio urbano, al menos para nosotros no sirvieron para distinguirlos, hay una cuestión objetiva que te hace distinguir que son los apellidos. En la enseñanza básica, no hay ningún problema pero llegando a la media, empieza el problema, ¡¡ imagínate…."Marimán Quemenado" !! "*

El apellido te distingue, en el campo no representa ningún problema. No obstante, en la ciudad, dentro el contexto de la educación, todo es diferente. Primero, en la escuela básica tener apellidos mapuche pasa desapercibido, ya sea porque generalmente esta etapa se vive en el campo o porque la corta edad no te permite darte cuenta. En la educación secundaria, la enseñanza media como se llama comúnmente en Chile, que se sigue en Temuco o en la ciudad grande más cercana todo cambia. Ahí, se hace evidente tu origen. El choque cultural y el entrar en contacto con la sociedad huinca en su total, en un período ya difícil de la vida desde el punto de vista identitario, hacen de esta etapa un recuerdo muy difícil para Ramón. El, incluso ejemplifica marcando su ejemplo con sus dos apellidos, dando a entender que él debió haber vivido discriminación debido a esos apellidos tan marcadamente indígenas.

Podemos resumir esta idea de la siguiente manera:

Estructura N° 16



El rol de las organizaciones:

En el caso de este grupo de jóvenes, donde la mayoría ha experimentado un resurgimiento identitario importante en su adolescencia o adultez, nos pareció relevante agregar el tema de las organizaciones, ya que parecen estar cumpliendo un rol muy importante en este proceso recuperativo. De hecho, las organizaciones juveniles culturales y políticas están a la base, en varios casos, de la toma de consciencia identitaria de estos jóvenes, quienes por diferentes razones entraron en contacto con ellas. De hecho, varios entre ellos fueron en el pasado o siguen siendo dirigentes organizacionales o cumplen un papel relevante en el desarrollo de ellas. Sus vidas quedaron marcadas pro su paso a través de la instancia organizativa durante la adolescencia, lo que se refleja claramente en sus discursos.

La organización jugó un rol aglutinador y reforzó la dimensión sicosocial del la toma de consciencia identitaria para la mayoría de estos individuos, sobre todo durante los años 80 y 90. Esta época estuvo marcada por la emergencia de ciertos espacios de discusión social y política acerca de la temática mapuche urbana. Fue además, una época de efervescencia social y política creciente, debido mayoritariamente a la recuperación democrática y al surgimiento de nuevos sectores sociales y sus reivindicaciones. Es en el seno de estos espacios de discusión, donde se dan cuenta de que su realidad, sus problemas y frustraciones, son similares a las de muchos otros jóvenes mapuche urbanos. Se constituyen en estructuras de apoyo y soporte que refuerzan discurso reivindicativos de corte cultural, educacional y/o político. Entre aquellas organizaciones mencionadas por nuestros entrevistados están ADMAPU y agrupaciones estudiantiles mapuche, tanto secundarias

como universitarias que durante esos años tuvieron una gran poder de convocatoria entre los jóvenes urbanos, ávidos de participar en este nuevo sociedad que se presentaba como tan promisoria.

Ramón cuenta que para él, el rol de la organización fue importante por la posibilidad de compartir con otros jóvenes y darse cuenta de que ellos vivían situaciones de exclusión y de identidad similares.

> *"En Santiago, fue importante para mí la familia y lo otro, la organización, porque toda la experiencia que uno tiene en la familia con los papás y con los cuentos que te contaban, tenían continuidad cuando te encontrabas con otros y esos otros, para mí, fue en las organizaciones. El poder relacionar con otras gentes que habían vivido procesos similares- claro, entonces podías conversar, podías participar y por último si iban a movilizaciones y te sacaban la mugre, era interesante".*

Por otra parte, está Liliana, quien también tuvo variadas experiencia en las organizaciones, tanto en Santiago como en Temuco. Ella cuenta que cuando llegó a Temuco desde Santiago, buscó vincularse a alguna organización:

> *"Llegué y lo primero a lo que le vinculé acá en todo caso fue … porque yo conocía a algunas personas, a una ONG…el " Liwén " que se estaba recién formando en esa época, y fue un apoyo muy importante para mis primeros meses acá. Y de ahí gracias a los beneficios sociales, pude optar a residencia y una serie de elementos que me permitieron mantenerme acá. Y entonces, me vinculé a un grupo que estaba en formación en la UFRO de estudiantes mapuche en un momento también en el que lo mapuche empezaba a tener también mucha fuerza porque venía el año 92 con los 500 años. Entonces, ese año estaba muy álgida la cosa, sobre todo estudiantil, y de interés por hacer cosas, diferentes tipos de acciones. No fue muy difícil vincularse".*

Arturo, quién coincidentemente es el director de la ONG que mencionó Liliana en el párrafo anterior, nos da un somero panorama de lo que sucede actualmente con las organizaciones mapuche urbana y del rol que juegan en este proceso de recuperación identitaria mapuche en la urbe.

> *"Yo creo que ahora en Santiago se ha notado un fenómeno muy especial en los últimos 5 años, cuando yo me vine de Santiago*

tenía un panorama claro, o sea yo conocía mucha gente. Ahora hay una cantidad de organizaciones increíbles, hay una cantidad de organizaciones en las comunas, grupos de mujeres, pero para mí todavía es un fracaso porque cuando nosotros formamos la ONG (Liwén) en el año 92, mi apuesta era que saliera un discurso urbano. Porque se da todavía, gente que quiere pasar "gato por liebre", tu dices mapuche urbano, nacido en Santiago, como si hubiesen nacido en una comunidad".

Para Arturo, la situación no ha mejorado con la proliferación de organizaciones mapuche de corte urbano, ya que lo que falta es un discurso urbano y no una urbanización del discurso rural. De su trabajo en Santiago, al seno de una organización estudiantil, él dice:

"… (Cuando me vine a Temuco) quedó gente, lo que pasa con las organizaciones juveniles, son organizaciones de etapas, de gente y más encima éramos estudiantes y si tu dejas de ser joven y dejas de ser estudiante y si no haces el trabajo de reclutamiento, que ese trabajo es pesado, se te acaba la generación. Además, se hizo trabajo con niños también lo cual esta bien pero se debió haber hecho mas trabajo con jóvenes, para que siguieran. Porque ahora, la identidad de un joven urbano y sobre todo, estudiante universitario, ese es un grupo estratégico, o sea un profesional mapuche joven y con un compromiso étnico claro y que sabe por lo que está peleando, es un elemento subversivo, buenos profesionales, comprometidos, cosa que aquí en Temuco no se da".

Se hace referencia a la naturaleza temporal de la organización mapuche de tipo juvenil, donde los chicos pasan un etapa de su vida y luego parten. Además, Arturo recalca la importancia que reviste el trabajo con otros grupos de actores mapuche urbanos, por ejemplo, los jóvenes profesionales, que existen pero carecen de instancias organizativas urbanas. Se habla de su potencial como elemento de cambio, incluso, Arturo usa la palabra "subversivo", con clara connotación de actor militante-político.

Podemos resumir este párrafo discursivo de Arturo, creando una estructura paralela entre los tipos de organizaciones que él menciona y el potencial en su calidad de actores sociales que poseen, según la opinión aquí presentada.

Estructura N° 17

Organizaciones Mapuche

Adultos / Juveniles

Relevancia

Permanente / Temporal

Potencial social de cambio

Estratégico / Irrelevante

Presencia en Temuco

Ausentes / (Presentes)

Para Sebastián, el rol de las organizaciones es claro, la socialización de los jóvenes mapuche, especialmente en todo lo que tiene relación con su identidad y cultura de origen. Ocupan el rol de la familia, ya que, como hemos verificado a través de algunos de los testimonios recogidos en este grupo de sujetos, muchas veces ella no cumple con el papel socializador respecto a la cultura mapuche en el ámbito urbano.

> *"… (Las organizaciones) son las que socializan a la gente mapuche, porque las familias mapuche no socializan al joven... quiénes socializan a la gente, quiénes les entregan conocimiento respecto a la cultura son las organizaciones, pero tiene ese rol, pero también una serie de otros problemas, pero ellos son los que socializan dentro de la ciudad".*

Estructura N° 18

(Instituciones socializadoras urbanas)

Organizaciones / Familia

(Contenido de la socialización)

Cultura mapuche / (No cultura mapuche)

De esta manera, la organización urbana mapuche, sobre todo a nivel juvenil, viene a ocupar el espacio socializador e integrador que ostenta la familia. Esto se debe a que en la mayoría de estos hogares, donde

los padres han sufrido discriminación y marginación debido a sus orígenes, se juega una suerte de negación y de rechazo a la cultura de origen. En ese ámbito, el rol de la organización fue fundamental en recuperar ciertos referentes culturales y conectar a estos jóvenes con su realidad, proveerles conocimientos y apoyo de sus pares en la dura empresa de reconocerse como miembros de un grupo étnico minoritario.

Eje temático de las estrategias identitarias

El caso de Rosa: "Yo no sabía que era mapuche"

El caso de Rosa fue elegido porque grafica, casi de manera dramática, el transcurso identitario que viven estos jóvenes a los cuales se le ha negado o escondido el acceso a su identidad de origen. En la historia de Rosa, ella no sabía que era mapuche hasta entrada la adolescencia, cuando por causa de una beca de estudios superiores para estudiantes indígenas, la asistente social de la escuela le sugirió postular. Luego del choque inicial de enterarse de esa manera que ella era efectivamente de origen mapuche, fue empujada por dicha beca de estudios a participar dentro de una organización juvenil. Allí, encontró un gran soporte grupal, además de apoyo sicológico y emocional dentro del camino que emprendería de trabajo y de participación a la causa y las reivindicaciones indígenas.

Los extractos de la entrevista que muestran estos dos aspectos del proceso de recuperación identitario de Rosa, sus impresiones iniciales sobre la organización y la reacción de su familia, son presentados a continuación:

Alexia: "¿Pero sabías que si no tenías ese requisito de participar en la organización no te salía la beca ?"

Rosa: "Exacto, entonces como que me sentí más o menos obligada a ir. Y un día sábado fui como toda « qué será esto ? » y me acuerdo de que hablaban de muchas cosas que yo no entendí. Pero me gustó porque me recibieron bien y entonces fui el otro sábado pero con mi hermana, como apoyo y para no sentirme tan bicho raro. Y a mi hermana igual le gustó y de ahí empezamos a ir… "

Alexia: "¿Y qué tipo de actividades había ? ¿Cuál era el énfasis ?"

Rosa: "Había mucho conversar de tus experiencias de vida. O sea, al principio, el primer año fue mucho de hacer conversaciones de sentarse en redondel y conversar de cómo es tu familia y qué pasa con tu familia y si tus papas te cuentan … Eran todas experiencias similares, o sea mi papá no me cuenta eso, nunca nos enseñó el idioma, él sabe hablar pero es como todo un tema escondido. Eso era en general, digamos, por eso nosotros nos apoyábamos porque era increíble cómo los papás no te contaban nada. Tu les preguntabas y nada, para qué preguntas cosas ?"

Alexia: "¿Y este organismo, sigue funcionando ?"

Rosa: "Sigue funcionando pero le quedan poquitos cabros. En ese momento, nosotros llegamos a ser como 80, porque el tema de la beca nos aglutinó y había otras organizaciones también mapuche allá en Santiago pero que eran de gente de más edad. Porque habían otros chicos que fueron, que los invitaron pero que no se sentían bien porque eran migrantes o si no gente que llevaba mucho tiempo en el tema entonces, como que te presionaban mucho para participar, para hacer esto. y la realidad era distinta porque tu recién estabas comenzando a conocer esto."

Alexia: "¿Y esto ustedes lo hacían por su cuenta o tenían algún apoyo ? Por ejemplo, un sicólogo…"

Rosa: "Mira ahí estaba el Arturo, urbano y todo, pero que había tenido una historia como de 2 años antes. Entonces, fue él que empezó con esta organización, fue uno de los propulsores de la organización con otros chicos de su edad (16/17 años). Eran como 3 los cabecillas, los que empezaron a darle. Además, lo otro importante que nos decían era que, como todos éramos estudiantes, que teníamos que ser buenos estudiantes, que teníamos que ser los mejores porque de esa manera, era la única manera en la que tu puedes salir del montón, destacar…Entonces, todas esas cosas, ese conversar mucho a nosotros nos ayudó harto, harto, harto porque era así, como te digo, tu no sabías tus orígenes, no sabías nada, nada. Entonces, tu tenías experiencias de discriminación en la escuela. Por ejemplo, yo siempre me acuerdo en el liceo, en 1° medio, una compañera me decía que ***"tú tenís cara de ona"*** *y yo decía ¿ cómo de "ona" ? yo lo asociaba a algo feo. Otros, en la casa les decían indios, les tiraban piedras a los papás. Era penca pero al final no había cuestionamiento porque no había herramientas, no había referentes para seguir pen-*

sando el tema y si tú lo asociabas con algo, era con algo negativo, entonces olvidémonos del tema ".

Alexia: "Y tú en ese minuto te diste cuenta …"

Rosa: "Sí, pero fue un proceso. Pero me gustó, me gustó porque al final te iban mostrando la cosa desconocida, lo bonito. Por ejemplo el tema de la cosmovisión, el tema de los símbolos, de las banderas, de los "chemamul", que era lo que significaba. Empezamos a leer…Eran un poco mayores y nos iban explicando las cosas a tu ritmo y con tu lenguaje. Y había también, el hecho de que mi realidad era distinta al resto de los chicos. Por ejemplo, muchos de los cabros eran de sectores populares marginales, de la Pintana, de la población tanto. No tenían una forma popular, por decirte "rasca" pero tenían otros códigos. Utilizaban otro lenguaje, yo no, porque yo viví en Providencia toda mi vida ".

Respecto a la reacción y actitud de los padres frente a su participación activa en organizaciones juveniles mapuche, la reacción no fue positiva, es más, existió en un primer momento, una clara confrontación y oposición a que ella participara en estas organizaciones. En las palabras de Rosa misma:

Alexia: "¿Oye, y tu familia, tu papá…Como reaccionaron con toda esta onda tuya y de tu hermana ?"

Rosa: "Mi papá reaccionó al principio mal. Y esa fue una cosa generalizada también para todo el mundo. Porque todos llegaban el otro sábado contando "oye, mi papá me retó…, que porque había llegado tan tarde, que porque estoy hueveando con esto". Mi papá igual. El no nos decía que estuviera mal pero al final era eso. Mi papá decía que porqué llegan tarde, están descuidando los estudios. Se las sacaba con mil y una cosa…"

Alexia: "¿Nunca conversaste con él en más profundidad, más tranquilos… ?"

Rosa: "Nosotros les contábamos. No es que conversáramos con él porque no me enseñaste o así… Nosotras le íbamos diciendo por ejemplo, mira papá, hicimos esto. Don Lorenzo Contimil. nos contó esto de la comunidad y es cierto? No pescaba…"

Alexia: "¿Y después?"

Rosa: "De a poco. Por ejemplo en el almuerzo contaba era así pero también puede ser así y después se iba. De a poco, de a poco mi papá fue entrando. Después, hacíamos peñas y mi papá no iba ".

Alexia: "¿Y los otros papás iban?"

Rosa: "No, tampoco. Yo creo que había incluso violencia entre los familiares, en varias familias. Y los cabros decían no, mi papá ya no…, si no va a enganchar nunca. Y mi papá al final fue a una peña y le gustó porque había otra gente, pero otra gente no ligada a los papás de los chiquillos si no que era gente de organizaciones, viejos. Entonces, lo invitaron, ahh usted es de dónde y empezaron a conversar en mapuche y ahí mi papá se empezó a meter…"

Comentarios:

La historia identitaria de Rosa está marcada de mucha fuerza de voluntad y un impresionante convencimiento personal por parte de ella. Ella reconoce que después de un primer momento de hesitación respecto a esta nueva realidad que se le presentaba frente a los ojos, su implicación dentro de la organización le otorgó el apoyo que ella necesitaba para comenzar este proceso de recuperación de su identidad. Proceso que la ha llevado muy lejos en su camino personal, profesional y social[307].

Es notorio y muy interesante a nivel del discurso de Rosa, su capacidad de conectar los niveles de narración personales con aquellos de dimensión grupal, enriqueciendo el análisis y los elementos que ella otorga a nuestro trabajo de manera evidente. Es imprescindible para ella narrar su historia personal identitaria para poder aportar lo elementos necesarios a la comprensión de su militancia y el grado de implicancia actual, es decir, al momento de la entrevista.

Una primera constatación nos lleva a evidenciar que la historia de Rosa está llena de momentos sicológicos fuertes y de la constante confrontación con su medio, primero con sus padres, al enterarse por terceros

[307] Rosa se desempeña actualmente como investigadora sobre temas indígenas en un organismo internacional, luego de haber sido becada en el extranjero para seguir estudios de perfeccionamiento.

de su condición de mapuche. Luego, con la organización en sí, porque reconoce el miedo que ella tenía de ir.

Posteriormente, el enfrentamiento con el dolor compartido a través de esas sesiones de conversación y de terapias grupales acerca de las intensas experiencias de negación y de rechazo de sus entornos familiares.

Es un discurso cargado de violencia pura, y de jóvenes tratando de entender quiénes son y porqué les han ocultado algo tan importante como sus raíces Nada es lo que parecía ser y el mundo adolescente de estos chicos bascula violentamente cuando se dan cuenta que se les ha sido negado parte de su identidad. Ahí la organización y el trabajo que lleva a cabo les ayuda a entender y comenzar a prender de su nueva realidad.

Las etapas identitarias en el caso de Rosa se pueden esquematizar de la siguiente manera:

Trayectoria Identitaria Rosa		
Signo de la relación*	**Principal Agente**	**Etapa biográfica**
no existe	Familia	Infancia
no existe	Escuela Básica	Adolescencia
no existe	Escuela Secundaria	Adolescencia
+	Organización	Conocimiento de origen Adultez joven
Proyecto futuro		
+	Educación formal y ella misma	Trabajo profesional en el tema indígena Adultez mayor

3° grupo: Mayores con socialización familiar positiva

Este grupo está compuesto por 10 sujetos cuyas edades superan los 36 años. En el discurso de todos estos individuos se expresa también, como en el primer grupo, el rol positivo de la familia de origen acerca de la socialización en torno a los elementos y valores de la cultura mapuche.

Los sujetos que componen este grupo son:

- Angélica
- Alejandro

- Lidia
- Cristina
- Adriana
- María
- Francisca
- Martín
- Lautaro
- Juanita

El discurso de estos sujetos está generalmente marcado por la migración campo ciudad propia o de sus padres, donde en su mayoría, vivieron experiencias muy fuertes de inserción social, laboral y de clara discriminación.

Eje temático de los elementos identitarios mapuche

Comenzamos este análisis con el comentario de María, quien antes de entrar de lleno a la definición de la identidad mapuche, hace una reflexión muy interesante sobre las diferencias entre mapuche e huincas, haciendo clara alusión a la relación del indígena y su entorno.

Cuando se le pregunta a María sobre la definición del mapuche, ella nos responde:

> *"La diferencia mía es que yo tengo una cultura, tengo una lengua, yo tengo una tradición y una costumbre que no es igual a la del otro. Entonces por eso me identifica. Porque el huinca no tiene tradición, no tiene raíces. En cambio, yo si que la tengo. Yo la tengo porque mis antepasados fueron gente con tanta sabiduría, con costumbre, con conocimiento, con respeto. Ellos aprendieron muchas cosas sin que fueran estudiados. Ellos aprendieron a dibujar, ellos aprendieron a manejarse, a conocer lo que eran las fechas, el día, sin tener idea de qué era un día miércoles o domingo, o cuándo empezaba el invierno o cuándo empezaba la primavera o cuándo empezaba el verano. Pero sin embargo, ellos los sabían y por eso yo creo que es distinto a lo que es el chileno. O sea, yo también soy chilena porque vivo en un país que se llama Chile, o sea le pusieron Chile pero yo pienso que soy distinta porque tengo una costumbre distinta, tengo un respeto hacía la gente y sé cuándo y qué es lo que hay que respetar. El huinca destruye, nosotros no destruimos, todo lo contrario, nosotros no hemos destruido nunca. Sin embargo, hemos tratado de tener respeto, lo que es un árbol, lo que es el pasto porque*

> *para nosotros todo tiene un significado. El remedio, cada pasto, cada arbolito tiene un significado, me sirve para esto, me sirve para esto otro…"*

Su visión dicotomizada de la diferencia entre mapuche y huincas se podría resumir de la siguiente manera en una estructura paralela simple:

Estructura N°19

Personas		
Huincas	/	Mapuche
Lengua, cultura, tradición		
Diferente	/	Propia
Raíces		
No poseedores	/	Poseedores
Relación con el entorno		
Destructores	/	(Protectores)

En este pasaje del discurso de María se observa desde el comienzo la fuerza de los elementos identitarios en forma general y particularmente la lengua y la cultura. Primero, comienza con definir que tenemos culturas y tradiciones diferentes para luego expresar que no solamente son diferentes, pero que los huincas son carentes de raíces y de costumbres. Ya no son diferentes, si no que no existen. Ella además, menciona la importancia de la relación con la naturaleza y el respeto por el entorno. En su visión, aunque la ciudad es un medio ajeno y agresivo hacia el mapuche, la fuerza de la persona también juega un rol importante. Ella habla a continuación de su experiencia en la ciudad y de su lucha por mantener su identidad, especialmente respecto a la lengua.

La lengua mapuche:

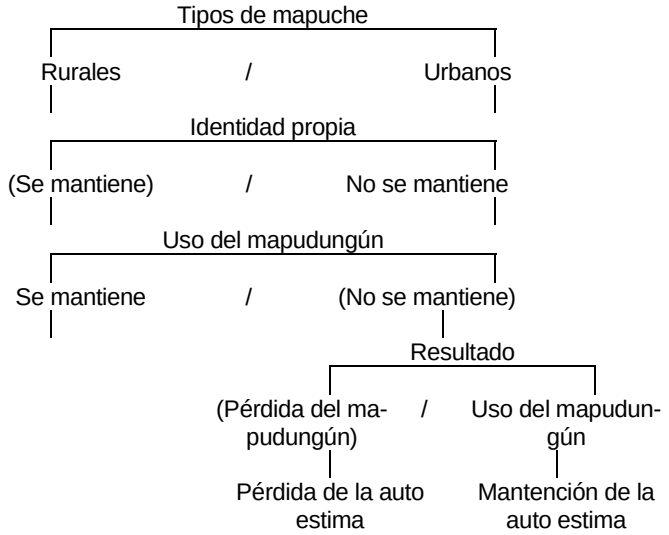
Respecto a los mapuche urbanos y el uso de la lengua:

> *"**… yo creo que son menos mapuche porque ya no son… Aunque luchen, aunque digan, peleen por la tierra, siempre hay una diferencia con la persona que vive en el campo.** Porque, yo por lo menos, yo viví en la ciudad. **Viví 12 años en la ciudad pero yo no perdí nada de lo que era mío. Yo no perdí la lengua. Sigo hablando "mapudungún" , no perdí nada de mi comida y yo creo que eso quererse mucho.** A lo mejor no se quieren tanto, tanto, realmente como debieran quererse. Como que pierden la auto estima".*

El discurso de esta persona muestra que ella divide los mapuche urbanos en dos tipos, los que poseen autoestima y se esfuerzan por mantener su identidad, especialmente a través del uso del idioma y los que sucumben a la fuerza de la vida urbana y pierden esa importante parte de su identidad. Ella lo relaciona con un problema de auto estima y de falta amor propio, por lo que se siente muy orgullosa de haber podido mantener su identidad y el uso del mapudungún durante su estadía en la ciudad de 12 años.

En resumen, podríamos resumirlo de la siguiente manera:

Estructura N° 20



Por otra parte, Lidia, facilitadora intercultural, también discute el tema de la lengua, enfatizando el hecho de que ella todavía habla su lengua

y que intenta enseñarle a su hijo la misma práctica, porque para ella la identidad y la lengua tienen una relación directa.

> *"… y nosotros podemos decir con orgullo en estos momentos hace 500 y tantos años que llegaron los españoles con la introducción hambrienta de despojar de todo y* ***sin embargo en estos momentos nosotros hablamos el idioma, yo hablo mi idioma perfectamente y estoy tratando que también mi hijo mantenga su identidad, la identidad se entiende al hablar el idioma".***

Por otra parte, al trabajar en un hospital de Temuco como facilitadora intercultural, Angélica vive una doble realidad cotidiana, el contacto con los pacientes mapuche que llegan a atenderse y a los cuales ella debe ayudar y, por otra parte, el trabajo cotidiano con el resto del personal hospitalario, médicos y enfermeras, que son en gran parte de origen huinca.

Al preguntarle por sus prácticas culturales cotidianas, ella nos responde que:

> *"Muchas de las partes de lo que es* ***el propio idioma ya tampoco se puede practicar….ya es la lengua ya empieza como ha dejarse de lado****. No estoy diciendo que uno a lo mejor lo olvide, por ejemplo,* ***yo aquí creo que un 50% de nosotros estamos practicando el "mapudungún" y el 50% de los otros estamos practicando el castellano.*** *Quizás de repente no muy bien, pero ahí estamos porque,* ***tanto como tenemos que comunicarnos con pacientes mapuche en "mapudungún" , pero a la vez tenemos que comunicarnos con funcionarios que no hablan "mapudungún" y que no son mapuche, ¿ya ?".***

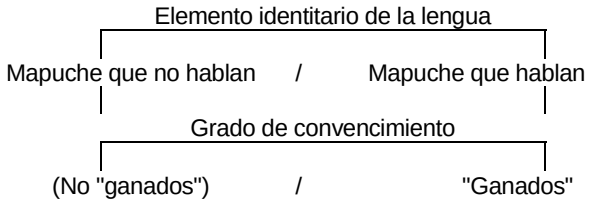
Lidia reconoce que incluso en su situación privilegiada donde ella ocupa un rol social importante justamente como miembro de una etnia minoritaria pero presente en la región, la lengua se está dejando de lado y se practica menos. Pero la dualidad de público y de estratos sociales con los cuales están en contacto les obliga a mantenerse en una situación de bilingüismo constante.

Por otra parte, Lidia analiza a aquellos colegas que ha conocido, que siendo de origen mapuche, no practican la lengua, o sea, los mapuche que no poseen esa dimensión identitaria. Al respecto nos dice:

> *"No, porque incluso nosotros hemos visto aquí dentro del mismo mundo laboral en que estamos insertas de que aquí hay muchos mapuche, hay muchos funcionarios que son mapuche, incluso hay médicos que son mapuche que en un momento, por cosas de sus estudios, por cosas del trabajo del padre, o del abuelo, tuvieron que salir, (del campo) pero ellos se siente identificados mapuche y no es porque ellos no hablen el "mapudungún" nosotros les vamos a decir que ellos son menos mapuche que nosotros. Y no porque yo hablé el "mapudungún" o me ponga vestimenta, yo voy a decir que yo soy más mapuche que ellos. No, yo creo que somos todos iguales. Ahora, desde le punto de vista del convencimiento, de defensa de nosotros, a lo mejor, ahí podríamos decirle que a lo mejor no lo tenemos cien por ciento que ellos estén convencidos, no vamos a decir "ganados"".*

En este párrafo, Lidia nos muestra que pese al hecho que para ella la lengua es un descriptor fundamental de la identidad mapuche, ella no considera la carencia de este elemento como suficiente para despojar a alguien de su identidad. Lo que sí reconoce, es que justamente el hecho de no poseer o practicar la lengua "debilita" su identidad y le permite pensar en, un grado menor de implicación, o de convencimiento, suponemos que frente a la causa indígena y a las reivindicaciones. Entonces, el uso o conocimiento de la lengua no define la identidad en su totalidad, más bien implica una suerte de obstáculo o de barrera a la integración total o defensa de los valores o las causas mapuche.
Esquemáticamente, se puede resumir así:

Estructura N°21

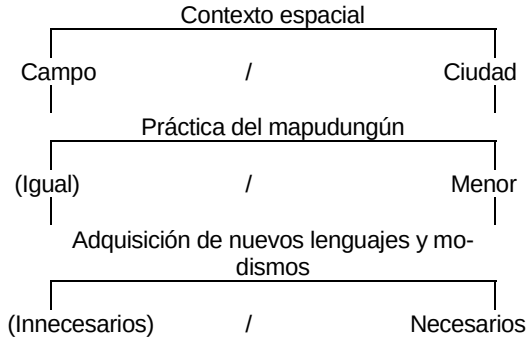


Otra persona que habla de la lengua como elemento identitario es Alejandro, quien también visualiza la vida urbana como elemento de alejamiento del mapuche con su lengua de origen. La vida en la ciudad, que privilegia sus propios códigos y comportamientos, deja de lado el uso del mapudungún, que en el caso de los mapuche, les limita su capacidad de reflexionar y de pensarse en tanto miembros de otra cultu-

ra. En ese contexto, la migración a la ciudad supone, casi de manera fatídica, la pérdida de la práctica de la lengua originaria.
Acerca del proceso migratorio de los mapuche, Alejandro dice:

> *"Lo primero que se alterna, los medios de comunicación por ejemplo. Los modelos de comunicación, cómo por ejemplo el mapuche inicialmente tiene que empezar a dejar de hablar "mapudungún" porque no tienen con quien hablarlo, el "mapudungún" no se usa en la urbe en ningún momento. Por supuesto ir adquiriendo otros comportamientos, otras formas por ejemplo, de relacionarse con la cosa comercial, el empleo de lenguajes nuevos, de modismos nuevos…"*

Estructura N° 22



Completando lo anterior, Alejandro continua desarrollando sus ideas sobre la relación entre la lengua y la identidad, específicamente cuando se le pregunta por la definición del mapuche urbano:

> *"Hay varios tipos, también depende mucho de las personas porque hay personas por ejemplo que saben que son más reflexivas, más reposadas y ellos asumen que son mapuche, pero asumen también que están viviendo en un contexto diferente, entonces, actúan y adquieren formas diferentes pero igual en ellos es inevitable la pérdida de la lengua, más que la pérdida de la lengua, el hábito de hablar la lengua y cuando tu dejas de hablar la lengua, inmediatamente pierdes un gran porcentaje de la expresión, entonces todos los elementos que tu uses para reflexionar son elementos externos a tu identidad".*

En este pasaje, Alejandro deja en claro que aunque pueden existir diferentes tipo de mapuche urbano, una característica que les es común a todos, es la paulatina e inevitable pérdida de la lengua, con la posterior ausencia de elementos de reflexión propios de la identidad mapuche. Ese proceso sería común a todos los mapuche urbanos, independientemente de su grado de identidad original, incluso aquellos considerados como "reposados" no pueden escapar a este nefasto proceso de alienamiento identitario vehiculado por la pérdida del mapudungún.

Elemento identitario de la tierra:

Entre los individuos que discutieron el tema de la tierra y su importancia como elemento cultural y de identidad, podemos discernir aquellos que se refieren a la tierra en su dimensión abstracta, en cuanto elemento simbólico cultural aglutinador. Por otra parte, un grupo de sujetos para los cuales el tema territorial pasa necesariamente por un problema concreto de orden geográfico y espacial, incluso de calidad de vida. En este último grupo, existe un discurso muy marcado por la dicotomía entre la posesión de tierras en la comunidad frente a la realidad cotidiana físico-espacial a la que se accede en la ciudad. La comparación entre estas dos situaciones es en cada caso nefasta y se encuentra marcada de una carga emotiva negativa.

Entre aquellos cuyo discurso se encuentra dentro del primer enfoque, podemos citar a María nuevamente, quién es la única persona del grupo que ha tenido la oportunidad de regresar a su comunidad y reinstalarse en su tierras familiares. María, al ser cuestionada acerca del rol y de la importancia de la tierra al describir la identidad mapuche, responde:

> *"… por supuesto que sí, porque de la tierra nosotros vivimos. La tierra es nuestra madre. La tierra es de donde nosotros sacamos todo lo que es fruto. La tierra es la que nos da el alimento porque sin tierra, nosotros no somos nadie, es que de dónde sacamos…"*

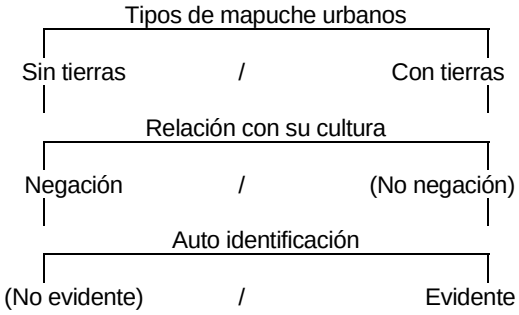
Evidentemente, que el discurso de María está marcado por el hecho de que ella habita en su tierra de origen y que ella vive del fruto y el esfuerzo de su propia tierra. Es una visión marcada por la condición excepcional de alguien que tuvo la posibilidad de regresar a su terruño y recuperar parte de la propiedad familiar.

Por el contrario, el resto de los sujetos entrevistados y que hablaron sobre el tema, poseen una relación mediatizada con las tierra de origen, dado que en cada caso ellos viven en la ciudad. Su relación es emocional y subjetiva con un atierra a veces idealizada y añorada como parte de un pasado mejor.

Lucy nos ofrece una reflexión sobre la relación existente entre la tierra y la cultura mapuche en el medio urbano:

> *"Yo creo que ningún mapuche, con excepción los mapuche que no tienen tierra, y que nunca tuvieron tierra, ellos son los mapuche que negarían su cultura. Pero los mapuche que tienen tierra y que vienen de una comunidad, obvio que van a decir que son mapuche. La tierra sigue siendo la clave".*

Estructura N° 23



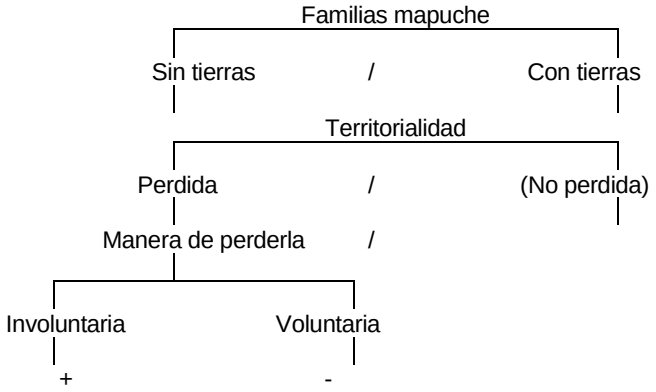
En este caso, Lucy reconoce que sería muy difícil para ella entender alguien que teniendo tierras o habiendo tenido tierras (nótese el tiempo utilizado) en el pasado, pueda negar su identidad mapuche. En otras palabras, la posesión de tierras comunitarias define de tal manera en su opinión la identidad que para ella es obvia la relación entre ambos elementos.

Entre aquellos sujetos que abordan el tema de la territorialidad desde la perspectiva de la experiencia cotidiana urbana, Lidia nos entrega una definición interesante.

> *"Yo creo que para el mapuche que vive en la ciudad, por lo menos en el caso mío, yo no podría hablar de que nosotros tenemos territorio al interior de la ciudad. El hecho de que tengamos una casita donde vivir, ese no es nuestro territorio. Ese es nuestro*

espacio físico. El territorio nuestro está donde realmente donde salen nuestras raíces, donde salen nuestras gentes, donde están nuestros abuelos, nuestros antepasados. Y muchas de esas familias mapuche han perdido esas partes de la territorialidad. Se ha perdido de forma voluntaria o involuntaria, quizás en forma voluntaria porque ellos mismos se han prestando para vender el pedazo donde han nacido…"

Estructura N° 24



Lidia nos habla nuevamente de una situación dual entre los mapuche que tienen tierras y aquellos que no la tienen. Entre aquellos que poseen un espacio de vida urbano, queda muy claro que este no es el territorio, que ese territorio sólo existe en relación con la familia originaria, los antepasados.

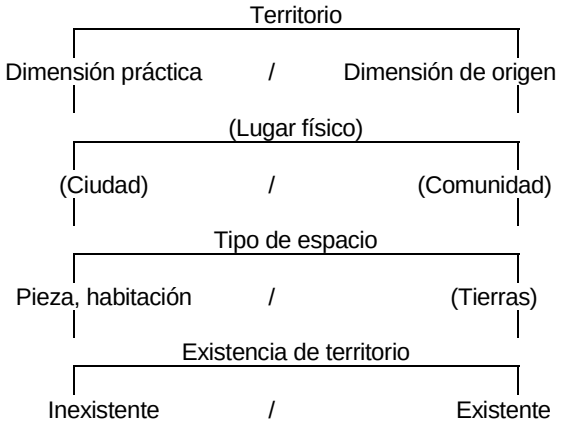
Aparte de eso, en el discurso de Lidia, se puede observar una crítica implícita a aquellos individuos que de manera voluntaria, consciente, se han despojado y vendido las tierras de dichos antepasados, las tierras donde ellos nacieron. Por otro lado, su evaluación es menos fuerte y lapidaria frente a aquellos mapuche que debieron deshacerse de sus tierras de manera "involuntaria", o sea, por la fuerza de las circunstancias (económicas, sociales o de otra índole). El hecho de que ella haga esta distinción es interesante, dado que existiría una sanción sobre aquellos que, sin razón aparente, han decidido desentenderse de este elemento tan valorado por la comunidad indígena en su totalidad.

Para Martín, quien también se refiere a los mapuche que han vendido sus tierras de manera punitiva, el espacio urbano de vida no tiene ningún valor al momento de hablar de territorio o de tierras. El lo visualiza como una espacio restringido, reducido de vida cotidiana. Este escasez de espacio vital, ya que habla de habitación, como otros entrevis-

tados hablan de "piezas", es la que obliga al individuo a crear una relación de abstracción con la tierra de origen comunitario. En sus propias palabras, Martín nos dice:

> *"Yo creo que en ese caso las personas que están en ese reducto, ya sea en ese departamento, en una casa, en una pieza, simplemente empiezan a vivir en abstracto, ya no tienen espacio".*
>
> *"Yo pienso que para él (individuo mapuche) existe el territorio en una dimensión que es la dimensión más bien del origen, pero en lo práctico, el individuo no tiene territorio y está consciente de que no tiene territorio. Y en ese momento, eso de la pieza y todo, eso no es un territorio, es simplemente una habitación, es simplemente lo más mínimo que un ser humano puede poseer. Entonces, y eso mismo, por ejemplo, el hecho de que una persona obtenga tierras es preocupante y a la vez es sancionado por la sociedad mapuche. Se sanciona muy duramente pero ahora, por ejemplo, esa sanción ya a nosotros no…hay casos en los cuales tu le puedes aplicar al individuo. Nunca ha habido nadie y el que tiene que asumir eso nunca ha dado la cara y siempre no existe, ese es un imaginario para nosotros".*

Estructura N° 25



Acerca de aquellos mapuche que venden sus tierras, Alejandro también menciona la sanción que existe frente a aquellos individuos que optan por vender sus tierras, él nos explica más sobre el aspecto y la implicación de la sanción social respectiva.

> *"… no, no se hace un juicio de identidad. Más bien* ***se hace un juicio de comportamiento, de conducta.*** *Se le dice que el tipo haga entrado en su calidad de persona, un* ***poco ha degradado su calidad de persona en el sentido que se ha despojado de sí mismo.*** *Entonces, la gran pregunta que la gente hace, ¿el tío podrá seguir viviendo sin ese espacio? por mucha plata que tenga, ¿cuánto le irá a durar esa plata? ¿qué va a ser de él? Y en el momento cuando él quiera regresar, ¿qué ir a pasa? Entonces, es más bien en ese sentido…"*

El discurso de Alejandro se puede resumir de manera analítica entre los tipos de juicio que se aplican a los infractores de esta ley implícita de relación tierra-cultura mapuche. Es una sanción a nivel conductual , pero no se pon en juicio el aspecto identitario. Lo anterior entra en conflicto claro con al segunda aparte de su racionalización, ya que el mismo nos explica luego, que aquel que vende, degrada su calidad de vida (aspecto físico del espacio) y finalmente, se despoja de sí mismo, lo que efectivamente hace alusión a la dimensión identitaria. En resumen, creemos que Alejandro vuelve inevitablemente al tema de la pérdida de identidad en relación a la pérdida de territorio, incluso cuando él mismo trata de evitar esta relación tan explícita, específicamente cuando enfatiza que no se hace un juicio de identidad sobre estos individuos. Finalmente y aunque no lo desee expresar de esa manera, termina por hacernos entender que perder la tierra, en su visión la situación, implica la pérdida de la identidad.

En un esquema analítico paralelo, este discurso se pueden resumir de la siguiente manera:

Estructura N° 26

Tipo de mapuche

No venden / Venden su tierra

Tipo de juicio

(No comportamiento) / Comportamiento

Calidad de vida

(No degradada) / Degradada

Dimensión cultural

(No despojado de sí mismo) / Despojado de sí mismo

Otra persona que nos habla de la tierra en su dimensión concreta y abstracta es Adriana, ella también compone un paralelo en su discurso sobre de los tipos de territorio en los que se mueve el mapuche urbano. Ella nos habla del mundo urbano y el comunitario y de los esfuerzos que hace el individuo por adaptar el primero en relación al segundo, o sea, de traer elementos de la comunidad al espacio de vida urbano. Adriana comienza este párrafo con una apreciación sobre la importancia del territorio y de esta recreación de la dimensión de la naturaleza que se hace necesaria en la ciudad.

> *"Es super importante, yo creo que es bien difícil que un mapuche pueda vivir tranquilo en un departamento porque siempre, no hay mapuche que no tenga un árbol dentro de su espacio físico ".*

Acerca del territorio, Adriana nos dice que éste es

> *"Yo creo que (el territorio) es simbólico y la gente, por más que tienda a recrearse, yo conozco en los sectores marginales, que tiene su quintita[308], tiene su arbolito... pero también va a recrearse continuamente donde sus parientes en el campo para "revivir un poco su cultura". Hay gente que me dice "no, yo no paso más allá de un mes sin que tenga que volver al campo". Entonces, yo le pregunto por qué entonces me dicen: "uno tiene que vivir un poquito su cultura", como ir a "buscar fuerzas" o "a cargar las pilas"…"*
>
> *"Hay que ir y es lo que hace también la práctica religiosa porque justamente los mapuche por ser personas tan creyentes, tan en la presencia de Dios, en el mundo urbano asumen cualquier otro tipo de religión que lo lleven a tener esa relación con el Creador, con el que está dando apoyo. Necesita generar vínculos porque en el campo uno tiene su vínculo con la naturaleza, con los árboles, y a través de ello, tiene vínculos con la divinidad y uno cuando no lo encuentra con la divinidad, en los árboles en las montañas, en el agua, en el lago, tiene que buscarlo en otra parte porque necesita vivir. Yo no sé qué pasará con las otras culturas, si también se presenta una necesidad tan imperiosa o no, pero en los indígenas, y yo siempre lo he conversado, en los indígenas sí…"*

[308] "Quintita" viene de la palabra "Quinta de recreo", que es entendida aquí como un patio con parrones o árboles.

Lo interesante en el discurso de Adriana es que ella relaciona claramente los espacios de la urbe con al comunidad en términos de constante fluir de contenidos culturales que deben ser regenerados en la comunidad, o en su defecto recreados a través de elementos simbólicos (árbol, quinta) en la ciudad, pero siempre en espera del momento de regresar a la comunidad para ser reforzados. La naturaleza, que es asimilada aquí con la divinidad se encuentra en el campo, el lago, la montaña, la que es necesaria para vivir como mapuche. Solamente se pueden copiar en la ciudad a través de expresiones mínimas.

El discurso de Adriana presenta, en nuestro parecer, la siguiente estructura.

Estructura N° 27

Tipo de territorio		
(Concreto)	/	Simbólico
Espacio físico		
Ciudad	/	Comunidad
Función cultural		
(No recreación, no revivir, no buscar fuerzas)	/	Recreación, revivir, buscar fuerzas
Dimensión espiritual		
(Vínculo con otra divinidad)	/	Vínculo con la divinidad Mapuche ->naturaleza
Dimensión emocional		
(Ausencia de necesidad imperiosa)	/	Necesidad imperiosa

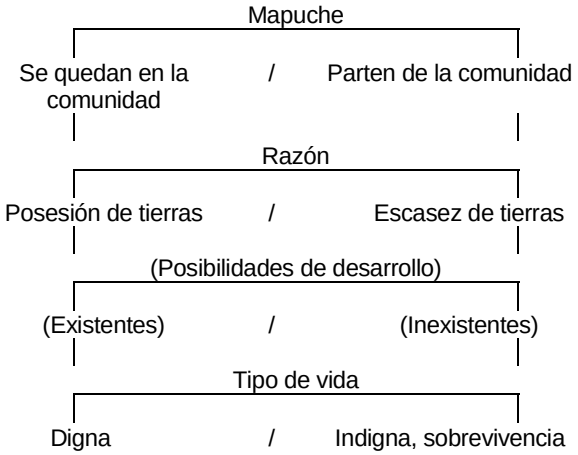
Alejandro, desarrolla en su discurso una visión mucho más concreta de concepto de la tierra, ya que él la vincula su importancia dentro de la identidad mapuche con una dimensión mucho más cotidiana, a saber, la problemática económica de la escasez de tierras existente entre el pueblo mapuche. Para él la tierra adquiere relevancia como lugar donde se vive, necesario para existir, poder establecerse y crear una familia. El nexo tierra-cultura, Alejandro lo establece articulando la dimen-

sión económica de la tierra y la condición de poseerla para desarrollarse como individuo parte de una comunidad cultural dada. De alguna manera, se puede deducir que la identidad para Alejandro pasa por la posesión y el desarrollo de la vida en su dimensión física y económica, de sobrevivir como individuo primero, para lo cual tener tierras es imprescindible. En sus propias palabras, Alejandro nos dice:

> *"Desde el punto de vista cultural, nosotros, cada uno de los hijos, cada uno de los integrantes de la comunidad tiene que tener un lugar donde vivir, donde existir, y bueno, para poder existir, estar, se tiene que tener un recurso más o menos como es el caso de una cantidad de tierra. Y en este momento, por la realidad, no está hace mucho tiempo, que el tema del territorio quedó ya bastante corto y no alcanza las expectativas de las familias. Por un lado es eso, prácticamente la gente emigra en grandes cantidades por el problema de que no tiene un lugar donde poder establecer una casa, una familia, y puede vivir dignamente. Y los que se han quedado solamente tienen para sobrevivir, más que para poder vivir ".*

Resumiendo su enfoque, podemos presentar el siguiente esquema:

Estructura N° 28



Elemento identitario del apellido:

El tercer elemento que fue mencionado por nuestro entrevistados en dos casos fue el de los apellidos, Juanita y Adriana hablaron de la importancia del apellido mapuche como identificador cultural.

En el caso de Juanita, ella se refiere al apellido como la última huella de identidad en el proceso de mestización que vive el pueblo mapuche, como una marca personal de la historia personal del individuo al crear el nexo con la comunidad de origen. El apellido para Juanita es "todo" porque resume tu existir y tus orígenes.

> *"Pero casi todos los que estamos organizados estamos en la tarea de que nuestra cultura y nuestra sangre no mueran. Porque el día que nos sigamos mezclando, huincas con mapuche, hombres con mujeres…. Por lo menos los que nos va quedando es el apellido".*

> *"No es lo mismo. No es lo mismo porque el apellido es como lo que te da todo. Eso es lo que te marca de dónde y quién eres. Quién fue tu abuelo, quién fue tu padre… tu abuelo quizás fue "lonko", ¿porqué llegó a ser "lonko"? Entonces, nosotros pretendemos eso, por lo menos las mujeres que somos las procreadoras".*

Adriana también habla de los apellidos en el contexto de su descripción de los rasgos identitarios mapuche que la identifican a ella como tal. Ella no hace diferenciación mayor entre variados elementos identitarios Adriana habla de la importancia de la fisonomía, de la cara, de la manera de ser en conjunto con el elemento del apellido. La fisonomía es lo concreto, diario, lo que no se pueden ocultar. El apellido es la historia, los ancestros y aunque reconoce que, efectivamente, éste se puede ocultar, siempre termina por ser delatado a causa de los elementos fenotípicos. Eso hace imposible ocultar realmente la identidad.

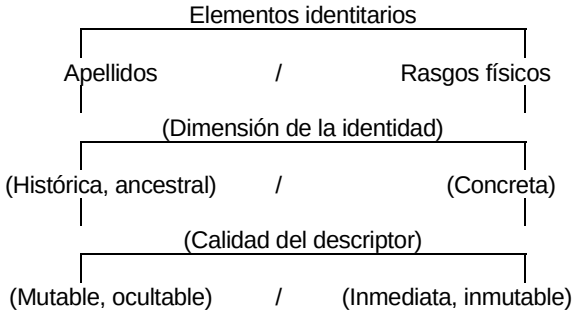
> *"Bueno, yo creo que en el fondo, uno no se puede cambiar. Yo nací mapuche y tengo que morir mapuche. Yo creo que eso es lo piensan ellos, o sea, yo no me puedo cambiar. Yo no puedo cambiar mi rostro, no puedo cambiar mi manera de ser, no puedo cambiar mi costumbre. Yo nací mapuche, mis padres, mis abuelos, mis antepasados fueron mapuche y sigo siendo mapuche y seguiré siendo mapuche hasta que me muera. En nuestro físico, o sea, mi cara lo dice, mi forma de ser lo dice. Yo no me puedo cambiar, no me puedo poner una cara bonita, no puedo*

> *cambiar el color del pelo, no me puedo cambiar el color de los ojos, el color de nada. No me puedo cambiar mi cuerpo, yo soy como soy y me quiero así y soy mapuche".*
>
> *"… no, si pasa también eso pero por la discriminación también. Yo pienso que no va por cambiarse el nombre, sí el apellido. Porque, uno, la cara lo dice, el cuerpo lo dice, su forma de ser lo dice. Aunque yo me haya puesto ..."*

La identidad mapuche para Adriana pasa necesariamente por la socialización de elementos de la conducta como la manera de ser, pero además por elementos concretos de raza. Ella es siempre mapuche porque su cuerpo y su actuar lo demuestra constantemente. En su análisis, no obstante ella expresa claramente que ama sus orígenes, "yo me quiero así", subyace implícitamente, una valoración negativa de los rasgos físicos mapuche que posee. Cuando Adriana dice que no puede cambiar su cara por una cara "bonita", o su pelo o el color de sus ojos o del color de nada, está haciendo alusión a un juicio de valor estético de lo que es considerado bello socialmente. Finalmente, cuando menciona le cambio de apellidos, recurso adoptado por sectores urbanos mapuche producto de la discriminación, ella lo condena como una estrategia inútil de ocultamiento identitario.

Su pensamiento al respecto fue resumido analíticamente de la siguiente forma:

Estructura N° 29



Eje temático de las estrategias identitarias
El caso de María: "Santiago es enfermante"

El caso de María fue elegido como representativo de este grupo porque María posee un discurso y una trayectoria identitaria personal muy intensa. María vive actualmente en las cercanías de Temuco a donde regresó hace unos años cuando heredó las tierras de su padre. Su vida se compone de etapas en la ciudad, donde estuvo 12 años y el posterior regreso al campo. Sus experiencias están marcadas por un choque identitario-cultural muy fuerte en su juventud, con recuerdos aún frescos de la discriminación vivida. Estos recuerdos y experiencias vividas se reflejan, además, claramente en una serie de aprehensiones y miedos que proyecta en el futuro de sus hijos.

En el discurso de esta mujer mapuche de 55 años, dirigente de la comunidad de Palihue, existen dos ejes básicos, un eje cronológico basado en sus experiencias como mapuche migrante y retornada a su tierra de origen y otro eje, de orden valórico, donde se opone la vida del campo a la de la ciudad. En este último, cuyas apreciaciones se encuentran inherentemente influenciadas por las experiencias vividas en el primer eje, María descarga toda la emocionalidad de su mundo interior. En esta dimensión se encuentran también aspectos identitarios y de su cultura, incluyendo las dimensiones de la identidad indígena y opiniones sobre los valores del mundo mapuche. En este eje espacial donde se contraponen las dos realidades vividas por ella y la mayoría de los mapuche, María desarrolla también su crítica a las condiciones económicas y sociales del pueblo mapuche.

Así, este elemento importante del discurso de María, la fuerte dicotomía que ella expresa entre la vida del campo y la ciudad, es el escenario de fondo para expresar su sentido lamento debido a la partida de sus hijos por la falta de tierras. Ella siente dolor que sus hijos tengan que partir a la ciudad porque ella no posee suficiente tierras para ofrecerles, esa es la causa de la partida, la necesidad de sobrevivir, más que una verdadera opción. Así, la ciudad se convierte en el lugar que separa la familia, para que así puedan surgir y dejen de ser "allegados indignos" en su propia tierra.

Concretamente, el pasaje que está a la base del comentario precedente es el siguiente:

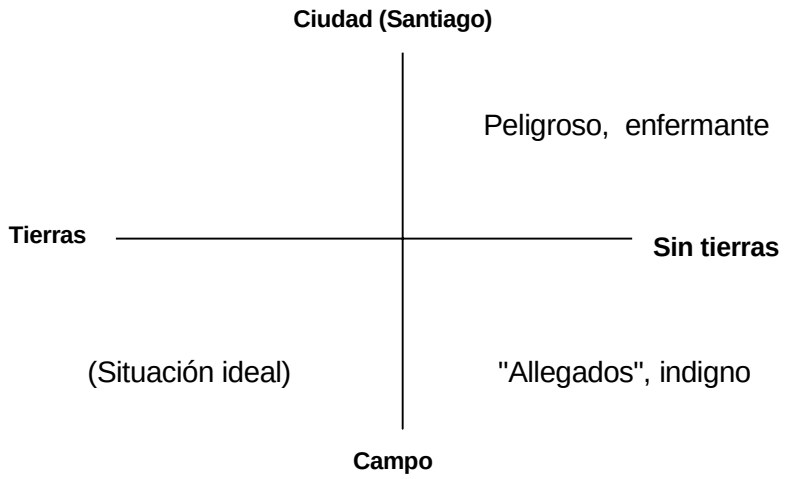
Alexia: "¿Cómo explica usted que haya tanta gente en la ciudad que se declara como mapuche si uno antes hubiera dicho se van a la ciudad y no quieren saber más nada con su identidad… ?"

María : "Claro, yo pienso que hay distintas razones por que ellos se van a la ciudad. Hay jóvenes que se van por buscar trabajo porque aquí cerca no hay. Aquí en el campo ya están quedando prácticamente sin tierras. Antes, uno por lo menos tenía tierras. Uno decía "yo no me voy del campo porque tengo tierra para trabajar, ya puedo criar ovejas, puedo criar chanchos, puedo criar animales, me quedo aquí". Los padres se suponía que a uno le daban una cierta cantidad de tierra, siempre el padre tenía el mando y no dejaba tampoco que los hijos hicieran lo que quisieran. Pero hoy en día, ya no nos queda tierra, o sea que se pasa a ser, los hijos hoy en día pasan a ser allegados. Allegados porque la palabra, esto nació…..cuando está la dictadura, sacan nuevas leyes, esta la constitución que dice la nueva ley de la constitución. Ahí dice que los hijos pasan a ser "allegados de los padres" y a mí de repente eso me duele, decir que mis hijos sean allegados míos porque antes no pasaba eso, antes nuestros padres se casaban, nuestros hijos pero igual los hijos estaban al lado de nosotros pero en ningún momento eran allegados, o sea una forma indigna y de decir "allegados". Yo no puedo decir que mis hijos sean allegados, mis hijos tienen derecho a estar conmigo. Ahora, si yo les doy un pedazo de tierra para que estén al lado mío, son mis hijos, en ningún momento son allegados. Pero desgraciadamente, vienen de la Municipalidad a hacer una encuesta y dicen "ah, su hijo es allegado" (…)

O sea, el "allegado" para nosotros es una forma indigna, indigna. Entonces, de repente uno tiene que asumir esas cosas aunque no lo quiera decir pero tiene que decirlo. Entonces, ¿qué es lo que pasa ? que los hijos no encuentran en qué forma trabajar en el campo porque hay tan poquito. Yo, por lo menos tengo 2 hectáreas noventa. Yo quisiera tener a todos mis hijos alrededor mío que trabajen. Incluso con las dos hectáreas, pero tener mis hijos a mi lado y que estén conmigo pero que en ningún momento sean allegados. Pero no lo puedo hacer porque no tengo. A mí me duele el alma, yo digo cómo ayudar a mis hijos... Entonces de repente los hijos se tienen que ir "mamá, yo me quiero ir a Santiago porque allá encuentro trabajo". ¿Qué estoy perdiendo ? Estoy perdiendo a mis hijos y estoy perdiendo que en algún momento se metan en otra cosa :en la droga, en el alcoholismo, en distin-

tas cosas porque Santiago es una cosa enfermante, es una inmundicia, creo yo. No es una cosa que sea buena. Antes Santiago era bonito, Santiago no era esta cosa. Hoy en día no hay respeto por las niñas, ya sean de 13 años o de 8 años. En la esquina las violan, en la esquina le hacen cualquier cosa. Entonces, ¿para qué van a estar corriendo el riesgo los niños mapuche que se van a Santiago ? Incluso hasta perder su identidad porque allá tienen que cambiar su vida. Ya no pueden ser… yo soy fuerte" , me pueden decir "yo soy fuerte", pero allá son más fuertes porque allá hay violencia y entonces ya el niño para poder sobrevivir tiene que entrar a ser grosero, a ser choro, a ser de todo. Y cuando vuelve, ya vuelve distinto. Entonces, uno piensa y se dice "puchas, yo tenía un hijo acá y ahora mi hijo vuelve distinto" porque por ser choros allá, para poder sobrevivir, también quiere hacer lo mismo acá. Entonces, es un problema…"

Desde el punto de vista esquemático que nos permite el análisis de contenido, podemos construir un eje compuesto, formado por las dos relaciones disyuntivas anteriormente mencionadas, lo que da origen a tres realidades fecundas en el discurso y de una ausente. Este esquema se podría resumir de la manera siguiente.



De estas realidades creadas a través del cruce de ejes discursivos, surgen 3 situaciones para el mapuche según María. En la ciudad de Santiago y sin tierras, el mapuche se encuentra en una situación enfermante, malsana, lo que hace alusión a la estabilidad emocional y si-

cológica del individuo. Por otra parte, ella expresa que la situación actual en el campo, donde no hay territorio suficiente para trabajar y sobrevivir, o sea la combinación de vivir en el campo pero sin tierras , es en calidad de "allegados" y que es una situación de indignidad para mapuche de la misma familia. Ella no entra en esta categoría porque afortunadamente, ella cuenta con un pequeño terreno, pero habla de los demás mapuche que han debido migrar y sobre todo, hace referencia a la generación joven, representada por sus hijos.

Este rencor que María siente hacia Santiago posee además otra vertiente anterior, una vertiente personal. En la ciudad ella vivió, en carne propia, la humillación de ser discriminada por sus orígenes indígenas además de ser el lugar que le causa el dolor y la angustia de ver partir a sus hijos.

Santiago representa dos tipos de "pérdida" en los ojos de María. En Santiago se pierde la identidad mapuche. Ella perdió sus identidad en Santiago, cuando vivió y trabajó allí, y ahora también "pierde" sus hijos en el mismo lugar Perder emocionalmente, y quizás en la acepción de "perdición" que tiene el verbo, ya que ella dice que en Santiago hay drogas, alcohol y los mapuche están expuestos a perder la identidad porque allí los mapuche "cambian", ya no son los mismos.

Consecuentemente con lo anterior, los adjetivos que María emplea para describir Santiago son muy fuertes y llenos de carga negativa. Ella habla de una urbe "enfermante", "una inmundicia", hay "violencia", la gente es "grosera". Implícitamente, se puede subentender que en el campo, y sobre todo al interior de la comunidad y cultura mapuche, el individuo está bien.

El pasaje de la entrevista donde ella se refiere a la experiencia de discriminación es el siguiente:

> *Alexia : "¿Y usted Sra. María, también siempre tuvo su identidad bien apegada? ¿No hubo ningún momento en qué, no sé, pensó que hubiera sido mejor…? ¿No hubo ninguna época en que se hubiera preguntado… ?"*
>
> *María : "A lo mejor se me pasó alguna vez por la mente, cuando de repente por ejemplo, yo siempre me acuerdo que en el colegio me decían la china, la india, la profesora en vez de enseñarme, de estar en la hora de clases, me mandaba a hacerle la pieza, a hacerle la cocina. Yo encontraba que era bonito porque yo no*

estaba dentro de la sala, era algo especial, era más cómodo para mí ir a limpiarle la pieza a la profesora, hacerla la cocina, o hacerle el aseo. Pero eso en mi casa no lo sabían, lo sabía yo….pero después, yo fui pensando que eso era malo, lo que me hacía, que yo no aprendía. Porque llegaba la hora de pruebas o exámenes (en ese tiempo), yo no sabía una, no "cachaba" una. Claro, yo estaba haciendo el aseo. Incluso, ella me atendía re bien, me daban el almuerzo y todo. Yo llegaba a la hora de clases y « ya usted, María, le toca encerarme la pieza ». Pero a mí ni siquiera me pagaban por eso. Si no que, simplemente no me dejaban en clases. Entonces, era una cosa que…ahora pienso que eso era una discriminación, un abuso. Para ellos, ellos no querían que yo aprendiera, en el fondo para ellos era bueno, no pagaban, yo les hacía las cosas gratis y yo no aprendía. Y algún día si yo aprendía más, a lo mejor yo me iba a superar más que ella, yo iba a ser más que ella, entonces, a lo mejor ese era el miedo. Porque en el fondo, yo creo que es el miedo que tienen porque el mapuche es inteligente, es muy inteligente y con un poco de empeño, con educación, va a ser más inteligente. Entonces, ese es el miedo que tienen ".

El discurso da cuenta de dos elementos, el haber sido discriminada por sus institutores debido a su origen, el engaño vivido con el pseudo "privilegio" de limpiar la pieza de la profesora. Por otra parte, la explicación que ella da de esta situación aduciendo que este tipo de comportamientos existen debido al miedo de los huincas a que los mapuche se eduquen. La educación sería la manera que tiene el mapuche de demostrar a los huincas de que él es inteligente Es a través de la educación que el mapuche puede surgir y la discriminación se manifiesta debido al miedo de los huincas de perder la hegemonía sobre el conocimiento y la preparación formal.

En concreto, María es una de las pocas entrevistadas que tuvo la posibilidad de regresar a la comunidad de origen de adulta. Después de haber vivido una parte de su vida adulta en Santiago y de haber tenido hijos con un huinca, regresa a su tierra y evalúa las etapas de su vida, y la de sus hijos migrantes, contrastando las dimensiones espaciales y temporales que esta dualidad existencial le han inspirado. Ella no se arrepiente de su retorno al campo y valora enormemente la posibilidad que tiene de poseer tierras. Por otra parte, resiente y desvalora fuertemente la vida urbana y sus consecuencias.

Su trayectoria identitaria se podría resumir de la siguiente manera:

Trayectoria Identitaria María

Signo de la relación	Principal Agente	Etapa biográfica
+	Familia y Comunidad	Infancia
-	Escuela Básica	Adolescencia
		<Traslado a la ciudad>
-	Sociedad huinca	Adultez joven
		<Regreso a la comunidad>
+	Comunidad	Adultez

4° Grupo: Mayores con socialización familiar negativa

Eje temático de los elementos identitarios mapuche

En esta categoría, dadas las circunstancias históricas y sociales que podemos deducir de los análisis ya desarrollados, parece relativamente lógico no encontrar muchos casos.

De hecho, recordemos que las grande olas migratorias urbanas de indígenas mapuche se registran alrededor de los años 40 y 50, por lo que podemos suponer que las familias de origen de estos individuos no fueron parte de este movimiento. Por lo mismo, estos fueron hogares que no debieron vivir la expatriación, ni la discriminación agresiva de

los primeros migrantes indígenas a las grandes ciudades. Fueron hogares constituidos alrededor de los años 50 y 60 que se quedaron en el campo y que alcanzaron a disfrutar de las últimas décadas de estabilidad social y en el comunidad. Es por lo mismo, muy interesante constatar, que no obstante todos estos factores que tienden a suponer una socialización positiva de los individuos que hemos considerado aquí como mayores (mayores de 35 años). En nuestra muestra aparecen ya 2 sujetos que reconocen haber tenido una socialización de base familiar negativa frente a la cultura mapuche. Estos individuos son Javier (43 años) y Lucía (50 años).

En ambos casos, existe un trabajo personal y profesional actual relacionado con el tema indígena y un grado de implicación importante a nivel de organizaciones socio-políticas mapuche. Javier trabaja en el Instituto de Estudios Indígenas y la CONADI como investigador y Lucía, es dirigente de una organización mapuche en Temuco que trabaja en la capacitación de mujeres mapuche.

Retomando los temas identitarios que hemos analizado en las categorías anteriores, recorreremos el discurso que ambos sujetos presentan sobre la lengua, la tierra y el apellido.

La lengua mapuche:

Javier nos da su opinión sobre el valor del mapudungún como elemento identitario. Para él, la lengua va de la mano del conocimiento (indígena) y la dimensión fenotípica de la identidad, como elementos fundamentales de la identidad indígena.

> *"Yo creo que un caso fundamental es la lengua y por otro lado el conocimiento. O sea, el conocimiento, sentir su identidad. En estos momentos, algunos no hablan la lengua pero tienen un conocimiento... saber de la historia y se sienten identificados como mapuche. Por otro lado, aunque quieran cambiar y salir de su identidad pero tienen las características del rostro, la forma de ser, o sea, su modo..."*

Lucía, por otra parte, habla del uso de la lengua en el contexto de sus observaciones de terreno, cuando visita las comunidades y observa las conductas y actitudes de las personas frente al mapudungún.

> *"Sí, todavía lo hablan y digamos bien pero la gente adulta, los niños entienden pero no lo practican y no lo van a practicar tampo-*

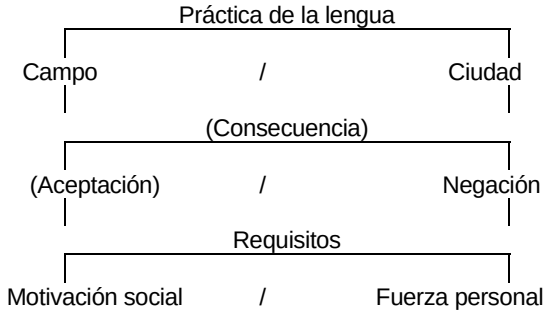
co si no hay alguien que los esté motivando. Porque, nosotros nos reíamos, cuando juegan "Palín" los chicos ….no sé, es algo… no sé… si les nace pero entre sus pares hablan en "mapudungún", ahí y no importa que haya gente escuchándolos, o se retan o cualquier cosa…en ese contexto sale a flote el lenguaje entre los niños pero así en otras ocasiones, no. Salvo cuando hay una persona que les dé confianza, por ejemplo, y les hable "mapudungún" , que tenga llegada a cualquier grupo y alguna cosita, en tono de broma y los niños como que se relajan y van a participar. Pero si no hay ninguna persona que los esté de alguna manera motivando, los niños no van a practicar su lenguaje. Bueno, el lenguaje se va perdiendo en la medida que no se practique…"

Sobre la pérdida de la lengua por causa de la migración, Lucía dice:

"Porque la persona que se va, si sabía algo de su idioma, en algunos lados ya no lo va a poder practicar y la persona que no tiene una fuerza, lo va a negar".

Podemos resumir el discurso de Lucía sobre el uso y pérdida de la lengua a través de la siguiente estructura:

Estructura N° 30



Para Lucía en cada uno de los contextos espaciales, se hace necesario un estimulo externo para poder mantener el uso del mapudungún. En el caso del campo, especialmente entre los niños, se debe motivar a que hablen porque solos no lo hacen. El medio circundante positivo hacia el uso de la lengua de origen, no es suficiente para que lo practiquen espontáneamente. Ese es el papel de los adultos, el de hablarles en la lengua indígena, porque así ellos continúan su uso y práctica. Aparece la dimensión grupal como parte importante de la socialización

en la comunidad de origen, no basta ser mapuche y habitar allí, se requiere también que los actores tomen parte activa en la práctica de la cultura de manera cotidiana.

Por otra parte, Lucía ve claramente que la ciudad tiene una influencia nefasta en el uso del mapudungún entre los adultos mapuche. Si no tienen "fuerza", el lugar físico y social lleva a la persona a no practicar y perder su idioma. En este caso es la dimensión personal, sicológica, que juega un rol preponderante en la manutención de la lengua y de la cultura por ende. En la ciudad, como el individuo no puede encontrar apoyo el medio cultural circundante que es ajeno y contrario a esos códigos, la práctica de los elementos identitarios debe apoyarse en fuerza y motivación personal, la convicción e intensidad de los valores aprendidos en la infancia. La fuente de soporte a la expresión de la identidad cultural es completamente diferente de acuerdo a la definición del espacio y del contexto social donde se encuentra el individuo.

Elemento identitario de la tierra:

Sobre el tema de la tierra y el concepto de territorio de origen, ambos sujetos tienen ideas interesantes. Estas se articulan en torno a la idea de que la distancia existente entre la comunidad de origen y la residencia urbana, influye de manera directa en la fuerza de la relación identitaria.

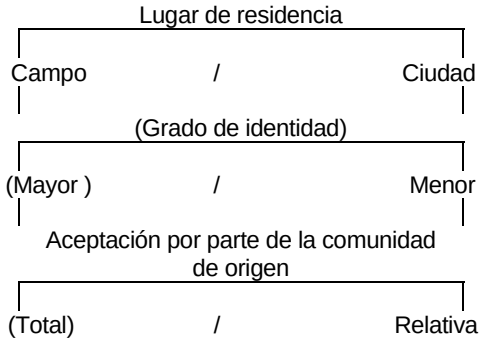
Por un lado Javier piensa que la gente que se aleja de su tierra, de laguna manera es menos mapuche, o por lo menos es vista así por los demás, los que se quedaron en la comunidad. Además, explicita que la distancia existe además entre el campo y la ciudad y entre huincas y mapuche. Estos elementos los presenta en el siguiente extracto:

> *"… pero es muy diferente si una persona del campo que vive actualmente siempre y viene a la ciudad, ahí encuentra muy diferente, ahí es más fuerte. Se siente no participando,* ***hay más distancia entre las personas que viven en comunidad y los huincas de la ciudad*** *Hoy día en la comunidad hay como dos elementos, uno si yo me siento partícipe en la comunidad, cuando hay eventos culturales yo participo siempre. Pero, sin embargo,* ***por el hecho de salir de la comunidad y de estar en contacto con la ciudad hay un distanciamiento, desde ya. De parte de la que queda en la comunidad. O sea, nos ven así como ya... ¡se fueron ! A pesar que uno puede hablar la lengua, sentirse como ellos, pero ellos lo encuentran como en otro contexto".***

Por una parte, está el hecho de salir de la comunidad, que parece tener el mayor peso valórico, ya que incluso si se habla el mapudungún, se va a las fiestas y celebraciones y "sentirse" mapuche, la asignación externa del grupo de origen parece sancionar fuertemente la opción del individuo de partir y vivir en el ciudad, uno es "menos mapuche". La relación espacio-identitaria sería, en el discurso de Javier de signo opuesto, entre más lejos se parte, él constata que (los demás al menos) lo perciben como menos mapuche.

Si lo resumimos en un esquema paralelo entre los mapuche del campo y de la ciudad frente a la identidad, tendríamos algo como lo siguiente:

Estructura N° 31



Lucía desarrolla otras ideas sobre la tierra que tienen más relación con la dimensión territorial de este concepto. Ella relaciona la tierra con la comunidad, con las raíces y con las actividades de la cultura que se desarrollan sólo allí. Lucía tiene una concepción de tierra que va mas allá del espacio físico de la comunidad de origen traspasa la dimensión geográfica del territorio asignado a la comunidad y le otorga una dimensión simbólica muy importante. La comunidad sigue existiendo más allá de las asignaciones o cambios geográfico políticos que se puedan estar operando. En sus propias palabras, Lucía nos dice al respecto de la tierra:

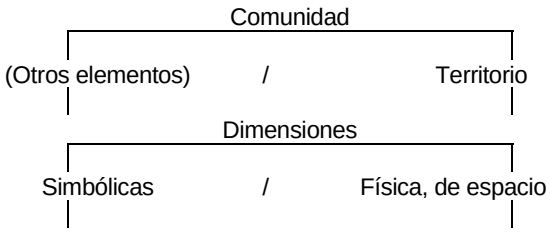
> *"Allí ya empiezan a buscarse las raíces. Y dicen "no , porque éste es porque lo criaron, aquí mi papá vivió"... y a buscar su origen mapuche. Ahora se vive el término de comunidad, y pasan a transformarse en las famosas hijuelas y ya no se promueve eso de lo comunitario, salvo los planes que están dirigidos a nosotros,*

como dirigentes, a promover el desarrollo de la comunidad, vamos a llegar a trabajar con la comunidad, aunque no todos se integren al trabajo pero sí, ***hablamos siempre de comunidad.*** *Pero no así la gente que trata a los espacios regionales como localidad****, esos son términos que no son mapuche.*** *Una localidad es una localidad y también trabaja con lo que es el nombre de empresa. Yo no veo la relación entre el nombre de empresa y una localidad, como que no se respete, no se considere la unidad natural, para seguir potenciándolas".*

Respecto al territorio y la identidad, Lucía nos aclara su opinión:

"Yo creo que ahí lo ven más como el territorio de la familia, como un espacio de la familia, donde haya se desarrollan actividades que están ligadas a mí a través de esa comunidad como territorio. Van a seguir siendo, respetando, y acordándose de su espacio. Como digo, no solamente de su comunidad, con límites de fierro o piedras, si no que más allá, donde vive toda la población. La idea general (de territorio) abarca mucho más que el espacio comunitario, digamos Siempre lo que está…de dónde partieron y eso está dado por los que nacieron..."

Estructura N° 32



"(Los cambios suceden)…quizás por los hijos de esas personas, que no lo van a mirar tan así, hijos, digamos, de la gente que está en Santiago. Los hijos nacidos en Santiago van a ser diferentes porque ellos no van a …un caso parecido a lo que se da en el caso de los exiliados. Los papás que se identifican con mi terruño, con mi Chile, y los hijos, no van a sufrir ese mismo lazo, nacieron allá Aunque el papá les transmita, cierto, pero si lo van a tratar de buscar no van a sentir ese apego, con la fuerza que lo puede sentir la otra persona".

En su discurso, ella habla del nacimiento, del nexo con el terruño y lamenta que los hijos de migrantes pierdan ese elemento tan fuerte de la

identidad la nacer en la ciudad. Lo compara con la experiencia de los exiliados en el extranjero, la relación contradictoria que presentan los descendientes de esa generación que no posee un nexo claro y evidente con una tierra lejana, y hasta desconocida .

Finalmente, Lucía también aborda el tema de distancia física y espacial entre el lugar de residencia y la fuerza de la identidad. Ella articula esta suerte de hipótesis, basada en sus experiencia y observaciones de terreno, demostrando en su discurso, una vez más, una importante capacidad de observación y constante cuestionamiento personal frente a su realidad y al medio mapuche rural, de quien es observadora privilegiada. Lucía desarrolla sus ideas a partir del siguiente párrafo, en el que se refiere a los grupos mapuche, y la ubicación geográfica en relación a la ciudad de Temuco.

> *"Aunque los grupos más identificables, no sé bajo qué lógica se da, pero son, aquí alrededor de Temuco, que está tan cerca que alguno debería ser los primeros que pierden, borren, traten de borrar todo su pasado, es los que están manteniendo la identidad. También…. yo soy de la zona de Carahue, en mi comunidad hace mucho tiempo que murió la parte cultural. En mi misma comunidad y la comunidad alrededor, no sé….no hay ninguna manifestación ahora de la cultura…"*

Frente a la pregunta de una posible explicación a esta constatación empírica que ella hace de la fuerza de la manifestaciones culturales en la periferia de Temuco, versus lugares mas alejados como su comunidad de origen, ella responde:

> *"… eso es lo que no sé. De qué manera, cómo han logrado mantenerse... debería ser al revés pero acá hay cierta periodicidad con los "Nguillatún" , las consultas a la machi,* ***hay muchas machi por acá los alrededores de Padre de las Casas y no para las otras zonas. Si pusiéramos un mapa, acá el centro, para acá están como extendiéndose las lejanías, a mayor distancia se pierde la identidad.*** *Yo creo también que lo que ha logrado llegar a algunas personas son algunos programas radiales que de alguna manera la gente los escucha, al escuchar el bilingüismo en un programa radial, como que* ***se enorgullece de ser lo que es y se identifica".***

Entonces, Lucía nos presenta una elaboración opuesta a aquella de Javier, donde su constatación se basa en que entre más cerca vive la

gente de Temuco, más fuerte parecieran ser las manifestaciones de la cultura. Una posible explicación es aventurada al postular que la influencia de los medios de comunicación de masa, a través de los programas radiales, pueden estar jugando un papel importante en este reforzamiento cultural. La idea de que frente a un contacto hegemónico de otra cultura, representada en este caso por Temuco y sus suburbios, los mapuche reaccionan de manera de repliegue en su cultura, no es totalmente ajeno y puede estar a la base de un proceso de recuperación identitario cultural de las reducciones aledañas a esa ciudad.

Lo que interesa al respecto, es observar que Lucía reconoce una mismo sistema de relaciones entre comunidad e identidad, pero en su experiencia de vida, ésta relación muestra el signo de entre más lejos de la ciudad, menos desarrollo cultural. Las comunidades más identificables, serían aquellas que están en contacto casi constante con la urbe.

Elemento identitario del apellido:

El tema de los apellidos y la familia surge en el discurso de Lucía brevemente, cuando ella comenta la relevancia que los apellidos tienen frente a otros elementos identitarios en un contexto de negación. Los apellidos no demuestran siempre le origen de la gente, sobre todo cuando hay mapuche con apellidos huincas, como ella menciona. Sobre las personas que no saben hablar mapudungún, Lucía dice:

> *"Si, la considero mapuche. Incluso algunos que llevan apellidos que no se noten, no se nota que son mapuche, igual no más… No**, a veces hay apellidos Parra, son mapuche con apellidos huincas.** Pero la persona **igual, si tiene ese contacto íntimo con la comunidad, lo va a mantener.** Y eso lo va a llamar a la comunidad ".*

El apellido puede ocultar, falsear una situación de negación pero, al contrario también, puede ser contra restado con la manifestación de otros elementos identitarios, por ejemplo, el contacto con la comunidad. Lucía está haciendo alusión a la dimensión simbólica de la comunidad, de la cosmovisión y de la pertenencia a un grupo étnico específico, lo que sería más relevante que portar un apellido que puede ser ya el resultado de un proceso de mestizaje importante.

Eje temático de las estrategias identitarias

El caso de Javier: "Fuimos transformados".

Javier fue elegido de estos dos sujetos porque presenta una trayectoria identitaria muy relevante. Desde su infancia, y considerando que su familia jugó un papel negativo en su socialización como mapuche, Javier experimentó la negación y desvalorización de su cultura de origen. Su familia no reforzó los elementos culturales mapuche y luego, a través de las instituciones a las cuales perteneció por razones educacionales y religiosas, este enfoque se mantuvo durante gran parte de su infancia y adolescencia. Tanto en la escuela como en la iglesia, sus orígenes indígenas fueron negados y menso preciados, él habla incluso de "lavado de cerebro" en el extracto de su entrevista que presentamos a continuación. Javier reconoce que fue gracias a su ingreso dentro de una organización política indígena, y el importante papel de educación y reflexión social que ésta tenía, que él recuperó una parte importante de su identidad indígena.

Javier presenta un relato cargado experiencias de violencia social e intolerancia cultural, de discriminación y marginalización. Casi como si fuera una caricatura de las estructuras puesta en marcha frente a los habitantes de las comunidades mapuche, cuyas relaciones deben vivir cotidianamente. Su vida durante esos años se puede resumir a un pasar entre instituciones que tenían un discurso común muy coherente y claro: ser mapuche no sirve para nada, por lo tanto olvida que lo eres.

Presentamos a continuación, el extracto que nos permite re crear esta trayectoria tan fuerte e interpelante:

Javier: "Haciendo un poco de historia. De una forma de mi propia experiencia, digamos, yo cuando de muy joven, partiendo de la comunidad, mantienen nuestra costumbre, nuestra cultura. A través de eso también está ***la lengua, nosotros en nuestras familias hablamos todos el "mapudungún" y de ahí llegaron los contactos, las escuelas se instalaron en las comunidades y luego hemos sido partícipes en esa educación ".***

Alexia: "¿En la educación que era toda en castellano ?"

Javier: "Era toda en castellano. La cual formaba parte de permitir salir y educarnos, o sea, conocer otra cultura forzosamente. Entonces, la profesora que me acuerdo en estos momentos, que todos los alumnos que vivíamos ahí, o sea, nos juntábamos y hablábamos nuestro "mapudungún", la profesora se enojaba, nos retaba. A mí, por ejemplo, me castigó y que nos hizo arrodillarnos porque hablábamos "mapudungún" pero en un sentido claro, la comuni-

cación era entre nosotros y ella pensó que estabamos hablando mal de ella. ***Entonces, en ese sentido, de alguna forma, toda esta cosa se fue saliendo de la cabeza, de nuestra mentalidad. Paulatinamente asumiendo lo que es la educación occidental y metiendo el huinca, la sabiduría huinca, la forma…toda esa cosa se fue metiendo en nuestro cuerpo, nuestro pensamiento. Luego, después, llegamos a la ciudad. O sea, yo llegué a Nueva Imperial que es nuestra comuna y ahí nos educamos. O sea, yo seguí la enseñanza media, terminé pero con un lavado de cerebro. Por una parte, influencia de los profesores, los amigos que no son mapuche, por otro lado la familia también nos apoya, en el sentido de que tenemos que saber nuestro idioma castellano porque ellos sufrieron mucho primero. Entonces, quisieron que también, o sea, ellos no querían que nosotros sufriéramos en ese sentido…fuimos transformados…"***

Alexia: "La familia, ¿quiere decir los mayores ?"

Javier: "Los mayores, en este caso el papá de nosotros de alguna forma, apoyan a que sus hijos aprendieran bien el castellano y se desenvolvieran en el castellano en todo el ámbito huinca. Esa era nuestra aspiración de las comunidades. No solamente en el saber, si no que en tener cosas, en adquirir cosas y ser también en el ámbito profesional porque todo el mapuche hoy día, o sea la familia y en general, yo pienso, que aspiran que sus hijos o uno de su familia sea …..doctor, una cosa así de alto nivel. *Bueno, después, terminé la enseñanza media. Yo me metí en la iglesia católica. O sea, de una forma porque no solamente llegaba la escuela sino que también llegaba la evangelización entonces, yo asumí una responsabilidad de ahí. Entonces, yo era animador de la comunidad cristiana, pero nada en "mapudungún", todo esa creencia desde el punto de vista de la religión no mapuche, ni siquiera en ese momento cuando se reunían las gentes, los dirigentes, los ancianos, los más conocidos, hablábamos de Dios, de Jesucristo que sufrió… Claro, pero no hablábamos del Nguillatún, de nuestra cultura, nada…"*

Alexia: "¿Qué edad tenías en esa época?"

Javier: "Yo tenía sus veinte y tantos…Entonces, después, uno de los curas que asesoraba a nosotros me dijo "Javier, ¿porqué no sigues estudiando?, Tú eres una buen persona". Y me comunicó

con la primera organización que yo conocí en esa época que es los centros culturales que hoy día se llama " Admapu ***". Entonces, en ese momento yo me incorporé y de ahí entonces, pude reflexionar…"***

Alexia: "¿A través de tu participación en estas organizaciones ?"

Javier: "A través de esa participación, exacto. Porque de alguna forma para mí, ***la organización, cualquiera sea su ideología hoy en día, pero de alguna forma, reflexiona, educa, en el sentido de reflexionar lo que es la identidad. De allí, yo me cambié…"***

Alexia: "O sea, ¿la organización, el entrar a la organización te ayudó para darte cuenta de lo que estaba pasando ?"

Javier: "Exactamente, y entonces hoy día, la ciudad, las distintas ciudades, de alguna forma, todas las personas que se encuentran allí, ***la gente de la comunidad, de alguna forma se integran a las organizaciones y esa organización es la que hace reflexionar…"***

Podemos agregar que en el discurso de Javier se observan dos momentos muy claros frente a su identidad. Un momento inicial, marcado por la influencia negativa vis a vis su cultura, con la fuerza de la socialización generalizada de negación y rechazo a su identidad indígena. Luego, un momento posterior, donde gracias a "Admapu", él recupera y reconoce su raíces mapuche y comienza una etapa de militancia social y política que lo lleva a su situación actual, de profesional mapuche urbano comprometido con la temática y problemática mapuche contemporánea. El rol de la organización, como él mismo lo reconoce, fue capital en su recuperación identitaria. En este caso, el catalizador de este proceso fue la estrategia colectiva de la organización en torno a la toma de consciencia personal de una situación de injusticia y de recuperación de derechos negados Finalmente, podemos deducir del discurso de Javier que su trayectoria identitaria está marcado una estrategia de recomposición identitaria en el medio urbano, luego de haber vivido la internalización de los contenidos negativos asignados.

Podemos resumir la trayectoria identitaria de Javier a través del siguiente cuadro:

Trayectoria Identitaria Javier

Signo de la relación	Principal Agente	Etapa biográfica
-	Familia	Infancia
-	Escuela Básica	Adolescencia
-	Escuela Secundaria	<Traslado a la ciudad>
-	Iglesia Católica	Adultez joven
+	Organización	<Recuperación y recom-posición identitaria>
		Adultez

Luego de haber intentado analizar de manera sistemática el voluminoso cuerpo de material emanado de las entrevistas en profundidad aplicadas a nuestro conjunto de sujetos, nuestro esfuerzo se focalizará mayoritariamente a elaborar una serie de conclusiones de los diferentes capítulos y etapas concernientes a este trabajo.

En un primer momento, presentaremos algunas conclusiones parciales de este sub capítulo de análisis cualitativo de las entrevistas, para luego presentar algunas reflexiones más generales sobre el análisis de toda la información elaborada contemplada en este capítulo sobre el tema de la identidad.

4.4 Reflexiones generales sobre los datos

Hasta aquí hemos hecho un análisis selectivo de los principales temas que se trataron en nuestros encuentros con este grupo de expertos no mapuche sobre la problemática indígena en Chile. Esta selección se hizo en base al hilo conductor temático-lógico alrededor del cual se desarrollaron las entrevistas y que ya fue explicado en la parte introductoria de este sub capítulo. Nos parece ahora pertinente retomar y poner en perspectiva los principales elementos de la información evocados por este grupo de actores sociales en miras de buscar algunas respuestas a las preguntas que nos hemos planteado con antemano en nuestras hipótesis.

Primero, desde una perspectiva netamente demográfica y metodológica, se reconoce que haber incorporado una pregunta censal cuyo objetivo era cuantificar la población indígena chilena representa en sí un gran avance en el campo político y social, dentro de la temática de la diversidad cultural en general, y frente a la lucha de los derechos de los pueblos indígenas en particular. Este hecho sirve de punto de partida para reconocer una deuda pendiente por parte de la sociedad global, hasta el presente ignorada, y pone en tela de juicio la visión de un Chile monocultural bajo las premisas fundamentales que sustentan el proyecto de Nación moderna. Además, en una perspectiva más general, este esfuerzo se inserta dentro de un movimiento regional de reconocimiento de esta diversidad y de la imperiosa necesidad de contar con información de origen científico sobre dicha riqueza cultural[309].

No obstante todo lo anterior, se admiten al mismo tiempo, importantes carencias y defectos en la construcción metodológica de la pregunta en sí, tanto como los criterios y supuestos sobre los cuales se sustenta la concepción de pertenencia étnica imperante. Entre estos últimos aspectos, uno de sus mayores problemas recaerían en que se trata de una pregunta basada en la autoadscripción por parte del sujeto entrevistado, la que presenta documentados inconvenientes. Basados en una cierta experiencia en su aplicación (Brasil, Chile, Colombia, Guatemala y Panamá han utilizado también preguntadas basadas en ese criterio en sus censos de población), se sabe que algunos de los pro-

[309] Al respecto ver Peyser et al, 1994.

blemas que presenta dicho criterio provienen de la sub declaración, producto del mestizaje o prejuicios negativos (especialmente en contextos percibidos como adversos, por ejemplo las ciudades). Sin embargo, en algunos casos está presente la sobre declaración, como resultado de simpatía por la cultura indígena o la causa indígena en un momento dado, e incluso la percepción de posibles beneficios provenientes de las políticas sociales sectoriales destinadas a favorecer a estos grupos[310].

De ser así, tendríamos un doble fenómeno de signo inverso, cuyo sentido tendería a anular mutuamente las cifras. Pero si a esto añadimos que, en este caso específico, el levantamiento censal en Chile se llevó cabo el mismo año en que se celebraba el aniversario 500° de la conquista de América, podríamos suponer un momento de extrema sensibilización y simpatía de la población nacional frente al tema indígena y una consecuente sobre enumeración[311]. Por lo tanto, se cree que de haber espureidad en las cifras censales, sería más en el sentido de una sobre declaración que de una sub declaración[312].

Dentro de la temática del proceso de reconstrucción identitaria, entre el material analizado pudimos encontrar la existencia de *grosso modo* 4 estrategias reconocidas, lo que no va, necesariamente, en desmedro de la existencia de otras. Las 4 situaciones expuestas en el discurso de nuestros entrevistados se pueden resumir en:

- Reasumir su identidad.
- Relativizarla, ponderarla con otras dimensiones.
- Pérdida absoluta.
- Utilización del ascenso social para reivindicar la identidad.

Si bien es cierto se encuentran pistas para reconocer estas diferentes estrategias, no es menos cierto que no existe un consenso claro sobre la cuestión de la novedad del fenómeno de reconstrucción étnica en sí.

Mientras algunos argumentan que es efectivamente una realidad nueva, propia del postmodernismo, de la readaptación de nuevos y diferentes actores sociales en el contexto urbano y del poder de los medios

---

310 Una breve reseña de los criterios censales utilizados en América Latina para estudiar a la población indígena se presenta en los anexos de este trabajo.

311 Se han expresado dudas sobre la redacción de la pregunta, por lo que los estudios realizados por varios autores muestran interés en determinar qué efecto pudieron tener estos hechos en la declaración final. (Para mayor información ver Valdés, 1998 , Bengoa, 1987 y Espina, 1995).

312 Un interesante ejercicio al respecto fue elaborado por Marcos Valdes haciendo una comparación entre el censo de 1992 y la encuesta CASEN 1996, ver Valdés, 1999.

de comunicación masivos (media) para difundir conflictos y realidades antes desconocidas, otros lo explican le emergencia de un proceso largamente existente que ahora recobra cierta relevancia bajo la hipótesis de la rearticulación de elementos identitarios en una suerte de "reconstrucción de lo rural en la ciudad". En este último caso, surge con gran claridad y fuerza todo lo relacionado con el ámbito religioso-ceremonial, y el uso y reconocimiento (aunque sea simbólico) del "mapundugún" como conducto vehiculante de la cultura.

El punto en el cual sí pareciera haber acuerdo es que actualmente se conoce y se reconoce socialmente este proceso, lo que ha permitido ganar espacios políticos y sociales, que aunque escasos aún en relación a las reivindicaciones, son importantes en el contexto histórico de las relaciones interétnicas chileno-mapuche.

En este proceso, sería relevante el rol de las organizaciones mapuche urbanas, ya que estarían jugando el rol vicario de la comunidad de origen, proveyendo el medio adecuado para el desarrollo de los lazos sicológicos y emocionales, tanto como la dimensión social de la mantención cultural a través del contacto y práctica cotidiana de ella. Así, la organización toma el lugar de la comunidad rural y permite que ésta reaparezca en la ciudad.

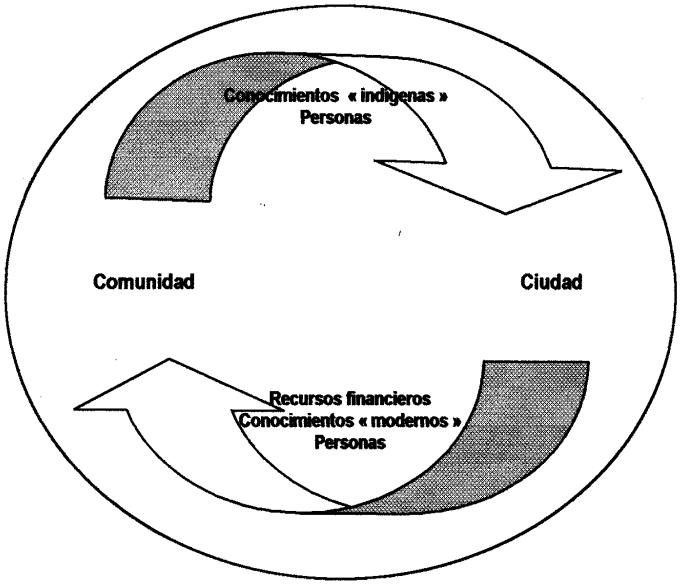
Entre los recursos que se visualizan como los más relevantes para la inserción social de la población mapuche por la vía de la integración al modelo de sociedad global, habría dos. Por un lado, la educación formal institucionalizada, o sea, acceder a los valores y lograr los conocimientos formales propuestos por la sociedad huinca, incluso en desmedro de la propia cultura. Y por otra parte, el acceder a estos medios impone, necesariamente, el devenir urbano y dejar o abandonar el contexto rural. Aparecen así, tanto la educación como la urbanización de la población mapuche, como dos procesos íntimamente relacionados, que se refuerzan mutuamente y que se insertan y se adecuan a una visión de sociedad cuyos valores son modernos y occidentales.

Cabe destacar que el acceso a la educación y la urbanización de la población mapuche como hemos visto no significa necesariamente una pérdida de la identidad cultural indígena. Evidentemente que esa posibilidad existe, la de una total anulación y rechazo de los elementos de origen bajo el supuesto de que esto disminuirá el roce y el prejuicio y facilitará la total aceptación del individuo. Pero es también un hecho que estos procesos son vistos por ciertos individuos como mecanismos de inserción y de aceptación dentro de la sociedad nacional al mismo

tiempo que se resguarda una pertenencia cultural clara, la que es develada y expuesta por el actor social en condiciones y contextos específicos. En ese sentido ya no significan opciones excluyentes para el sujeto. Devenir urbano y educarse en el contexto de la formación institucionalizada, incluso si ésta última se encuentra impregnada de una ideología ajena y muchas veces antagónica a la suya, no implica necesariamente dejar de ser mapuche. A través de las palabras anteriormente analizadas, parecieran existir actualmente los espacios sociales y políticos, además de un ambiente favorable a la diferenciación y la diversidad, como para intentar combinar ambos sin entrar en una gran conflicto existencial como pareciera haber sido el caso en las generaciones precedentes.

Finalmente, cabe destacar algo que resulta de este nuevo tipo de relaciones que es establecen entre el campo y la ciudad dentro de una sociedad moderna. Nos referimos a que se reconoce un fenómeno emergente de continuo tránsito y flujo de diversos contenidos, tanto materiales como simbólicos y culturales, entre los ejes de esta relación, las comunidades de origen en el campo y la ciudad de destinación y residencia habitual de los emigrantes. Este flujo estaría caracterizado por un continuo intercambio de los recursos materiales, por una parte, cuyo fin sería permitir un relativo alivio de las presiones económicas de una población entrampada en la actividad agropecuaria de subsistencia cada vez más desmedrada y empobrecida. Y por otra parte, habría intercambio de contenidos de conocimientos en ambos sentidos, lo que mantendría viva la cultura en la ciudad, y por otro lado, tendería a "modernizar" y actualizar, por lo menos a nivel de los espacios mentados, el campo. Finalmente, existiría un flujo cada vez más permanente de recursos humanos, sobre todo de mano de obra joven, cuyo sentido sería mayoritariamente desde el campo hacia la ciudad. No obstante existiría, también, un flujo importante en el sentido opuesto durante los períodos de vacaciones y una vez terminado el ciclo productivo, con el retorno a la comunidad para pasar los últimos años entre los suyos, para "enterrar los huesos", como se dice popularmente.

Podríamos graficar este flujo constante de la siguiente manera:



La importancia de este tránsito es que permite y refuerza la continuación y el desarrollo de la cultura y las prácticas que les son inherentes en ambos ejes de esta relación. Bajo esta perspectiva, ya no existe un corte definitivo ni radical con las raíces y es posible, de llevar a cabo una suerte de adaptación más fluida y flexible de reinvención identitaria mapuche en ambos extremos del camino.

Una vez escuchadas las ideas sobre el tema de los expertos no mapuche, sería interesante ahora pasar a ver si estas premisas se corroboran con las ideas y opiniones de los actores sociales de este proceso, nuestros entrevistados mapuche a través del análisis de contenido de sus discursos que presentamos en el próximo punto.

4.5 Conclusiones parciales

Al finalizar la presentación del conjunto de datos recolectados en terreno, los que fueron analizados desde los grandes enfoques metodológicos elegidos, de manera cualitativa y cuantitativa, intentaremos resumir de manera sistemática y concisa los hallazgos y constataciones más relevantes que surgen de este conjunto de fuentes de información.

Es así como, proponemos ordenar nuestras conclusiones siguiendo un esquema lógico de relación directa con los sub capítulos anteriormente presentados. De esta manera, nos gustaría retomar algunos elementos relevantes que aparecen en cada una de las partes anteriores y revisarlos con una cierta distancia. Nos interesa además, hacer el esfuerzo de conectar dichos elementos entre ellos y establecer relaciones interesantes, si ellas existen, entre las hipótesis subyacentes y el resultado de las diferentes instancias analíticas.

No obstante este primer nivel de análisis, por otra parte surge la necesidad secundaria de discutir brevemente, sobre algunas conclusiones e impresiones de un diferente orden que el meramente analítico, nos referimos en especial a las reflexiones sobre el aspecto práctico y técnico de este tipo de estructura metodológica y de esta experiencia de recolección de datos.

1. Elementos de la aproximación general al tema:

Dentro del enfoque general que se hizo del tema, la encuesta aplicada al conjunto de estudiantes mapuche, resultó ser un instrumento útil y esclarecedor de las variables que comenzaban a esbozarse como relevantes.

Entre los elementos identitarios que resaltan de este análisis está el que se refieren a la lengua indígena (mapudungún), incluso si sólo un pequeño porcentaje de ellos lo conoce y practica. Así también, surge del análisis de los resultados de esta encuesta, el valor asignado a la comunidad de origen como referente y elemento descriptor de la identidad, incluso si la mayoría de ellos viene de una comunidad pero tiene como proyecto futuro continuar sus estudios en Temuco y descartan *a priori* el regreso al campo. En ambos casos, queda en evidencia el valor simbólico de dichos elementos, los que sirven de marco de referencia para definir la pertenencia a la cultura y etnia mapuche pero que no son necesariamente incorporados en su dimensión práctica y cotidiana, como así tampoco en sus proyecciones futuras.

Desde el punto de vista práctico, quedó en evidencia una desventaja aparente de tal tipo de estudio, la que tuvo relación con la corta edad de los respondentes y el hecho de que el grado de abstracción de algunas preguntas de la encuesta, confundió a un gran número de ellos e invalidó de cierto modo algunos resultados.

Por otra parte, del trabajo analítico efectuado con respecto a las entrevistas de expertos mapuche, retenemos la relevancia que ellos reconocen de los procesos de urbanización y el peso de la educación en la

articulación de las estrategias implementadas en el medio urbano. La educación es vista como un verdadero trampolín para poder integrarse y actuar en la sociedad huinca. El ser urbano no es otra cosa que una consecuencia evidente de la situación económica de pobreza generalizada que los obliga a dejar sus espacios históricos.

Otra constatación que surgió, esta vez de la reflexiones de los expertos no mapuche, es de la existencia de un nexo muy fuerte entre comunidades de origen y la urbe a través de un flujo constante de bienes, conocimientos y personas. Este flujo permitiría la subsistencia material de localidades muy alejadas pero además, en el sentido contrario, un reforzamiento cultural constante, sobre todo a nivel simbólico, de los contenidos identitarios más importantes en el medio urbano. Esta suerte de "cordón umbilical conector" entre el territorio de origen y el de residencia real, sería la fuente y el motor simbólico de los procesos de recuperación identitaria que ellos reconocen y observan en el medio urbano. Existiría un tipo de recomposición identitaria que tienen como fuente originaria, los contenidos, bienes y el reforzamiento continuo que dicho flujo provee a los individuos.

Por último, se destaca, además, en el discurso y la reflexión desarrollada por este grupo de expertos no mapuche, el rol relevante que estarían ocupando las organizaciones urbanas en dicho proceso de reconstrucción identitaria, el cual ha estado operándose en las últimas décadas. Las organizaciones estarían jugando un rol central de catalizador en este movimiento de recuperación de la identidad indígena por parte de los sujetos mapuche urbanos. Cabe preguntarse si esta actividad y los espacios sociales ocupados por las organizaciones son de carácter permanente, o más bien responden a una coyuntura político-social en relación al advenimiento de la democracia posterior al período dictatorial.

2. Elementos del análisis de las entrevistas en profundidad:

El estudio cualitativo de la información que resultó del análisis de las entrevistas a los sujetos mapuche, arrojó interesantes conclusiones, sobre todo en relación al sistema de variables que estaban a la base del estudio, las que fueron extensamente explicadas en el capítulo metodológico de este documento.

En un primer nivel de análisis, el estudio del discurso de los individuos permitió observar varias situaciones. Entre aquellas conclusiones más relevantes que surgen del estudios de los 4 grupos presentados encontramos:

⇒ Sobre la percepción del entorno y de los espacios que habitan:
La dualidad identitaria que viven la mayoría de los sujetos mapuche urbanos poseedores de una reflexión identitaria. Existe una fuerte dualidad identitaria subyacente al discurso de los sujetos entrevistados. Esta dualidad se expresa, ya sea en términos de ejes simples disyuntivos, o en términos de matrices o cuadrantes de realidades fecundas. Los ejes más relevantes que se observaron en los discursos analizados son los siguientes.

En general, dicho discurso posee un "antes" - "después" claramente delimitado en un eje de tiempo. En algunos casos, es el "antes" - "después" de llegar a la ciudad, sobre todo en el caso de los grupos 3 y 4, de sujetos mapuche mayores. En otros casos, es el "antes" - "después" del comienzo de un proceso de recuperación identitaria, proceso que en general fue gatillado por la participación en algún tipo de instancia asociativa urbana. Este es el caso, sobre todo de los sujetos jóvenes (grupos 1 y 2), cuya participación organizativa ayudó a fortalecer la dimensión social de un proceso personal de cuestionamiento y recuperación en el cual ya se habían involucrado.

Esta dualidad identitaria también se expresa a través de otro eje muy nítido en el discurso de los sujetos, el eje "campo" - "ciudad". La realidad de los mapuche entrevistados muestra que este eje discursivo central físico-geográfico atraviesa variados niveles analíticos.

Por una parte, éste se expresa en la activación o no de ciertas conductas y elementos identitarios particulares, por ejemplo el caso de la práctica de la lengua o la activación de ciertas conductas de negación u ocultamiento de la identidad de origen. Es el caso que expresan un buen número de nuestros entrevistados frente a experiencias vividas en el contexto de las instituciones que son inherentes a la ciudad, por ejemplo, la escuela (sobre todo la secundaria). El tema de la escuela será mencionado más adelante.

Estos ejes de percepción de corte dualista se encuentran impregnados, en la mayoría de los casos, de carga valórica. Esto, ya sea por experiencias personales, de discriminación por ejemplo, o por la influencia de las experiencias vividas por otros mapuche cercanos. Así, generalmente el polo "campo", tanto en su dimensión real o abstracta, es valorado como mejor que el polo "ciudad". Aparece aquí el elemento recurrente de la naturaleza y de su importancia, de la carencia que existe en la ciudad de espacio y de naturaleza, una naturaleza definida como "propia" e inherente a la comunidad de origen o de los antepasados.

La carga valórica del eje temporal no es tan claro y se encuentra atravesado por otras variables. El "antes" es mejor en aquellas personas que, o han vivido la migración en carne propia, o hacen alusión a él desde un punto de vista simbólico, abstracto. Así, la vida de los mapuche "antes", como referencia al pasado glorioso, histórico e idealizado, fue siempre mejor. O en otros casos, más concretos, el "antes" es aquel de la infancia vivida por el sujeto previa migración. Un período de relativa tranquilidad, protección, marcado por la estabilidad identitaria y familiar. Ese "antes" también presenta signo positivo frente al "después", que refiere más a la actualidad.

Una situación diferente presentan aquellos individuos que experimentaron un proceso de recuperación identitaria. Para ellos, el pasado, cargado de negación y de silencios (*"non-dit"*) acerca de los orígenes, las tradiciones, la explicación de ciertas conductas, es inexorablemente de valor negativo. Ese "antes", es un momento de dolor, de ignorancia, de temores y de tensiones, sobre todo a nivel familiar e inter generacional. En ese contexto, el "después" fue mejor y es la situación esclarecedora, la luz al final del túnel de la incertidumbre y el desconocimiento.

Se puede resumir este punto sobre la dualidad existencial de lo sujetos mapuche entrevistados como el reflejo de vivir en dos mundos. El campo y la ciudad, el origen y el futuro, lo que se es y lo que desea ser, lo mapuche y lo huinca, la tradición y la modernidad, son todas opciones vistas, fatídicamente, como excluyentes. Contradicciones llenas de violencia, de mucha tensión sicológica y social, que parecen concluir, finalmente, en el sentimiento de no ser parte de ninguna.

Visto así, nos parece interesante subrayar la pertinencia metodológica de una herramienta como el análisis estructural de contenido. Efectivamente, se pudo comprobar que la mayoría de las dimensiones analizadas del discurso de los mapuche están compuestas por estos ejes dicotómicos centrales, por lo cual el método elegido fue muy útil y eficaz.

⇒ Sobre el elemento identitario de la lengua:
La pérdida de la lengua por migración: Se constató en todos los sujetos que, si bien es cierto la lengua original sigue siendo un referente identitario importante, su práctica y conocimiento está íntimamente ligada al espacio de vida y la residencia del sujeto. Este elemento se pierde o desvaloriza en la práctica cotidiana con la migración a la ciudad. Existe una suerte de transferencia de la importancia del "mapudungún" desde

la dimensión valórica concreta a la dimensión valórica simbólica entre los sujetos urbanos. Sigue muy presente en el discurso identitario reivindicativo, incluso si se encuentra en pleno proceso de olvido o repliegue en el contexto urbano.

⇒ Sobre el elemento identitario de la tierra:
Se pudo apreciar por medio del análisis del discurso que persiste una fuerte conexión emocional con el aspecto simbólico de la tierra de origen por medio de la dimensión familiar. Es la tierra de los antepasados, donde nacieron los abuelos o lo padres (o ellos mismos) y eso le otorga un valor intrínseco mucho más importante. Es también la comunidad, el lugar donde se reproduce la cultura y se practican las tradiciones ancestrales.

Aparte de esta dimensión simbólica y emocional frente a la tierra comunitaria, existe adicionalmente una postura mucho más concreta y objetiva. Es la de un recurso concreto y de valor económico que está en vías de desaparecer. Este discurso está más cargado de crítica social, impregnado de frustraciones frente a una sociedad que los margina y los empobrece, que los "reduce" incluso en su propio medio geográfico. La migración es percibida, en un principio, como la única escapatoria a este proceso de subdivisión del territorio reduccional. Este proceso afecta principalmente a los jóvenes, que ven sus esperanzas de desarrollo personal, familiar y económico, inexorablemente ligadas al desplazamiento o asentamiento en la ciudad.

⇒ Sobre el valor de la educación:
Creemos, sin embargo que en un momento posterior, esta opción es legitimada, de forma inconsciente, por medio de otros valores que ofrece y propugna la sociedad hegemónica. Entre los valores legitimadores de la migración forzada campo-ciudad, concomitante al abandono de las raíces culturales, aparece claramente la educación y sus instituciones. La escuela emerge como el estandarte de la integración y valorización del individuo. Por medio de la educación formal puedes llegar a ser alguien, te integras a la sociedad, accedes a los códigos del éxito propugnados por la sociedad global. El motor de la educación explica y justifica la negación, y el abandono de la cultura de origen. Se relaciona también con el aprendizaje privilegiado del castellano como lengua principal, vehículo de esta otra cultura y de esta otra visión del mundo. Se puede decir que en ese ámbito, el discurso valórico dominante ha sido ampliamente entendido por el sector mapuche juvenil, quien experimenta grandes esfuerzos y vive penurias por acceder a este bien tan preciado en la sociedad chilena hoy, tener preparación educacional formal.

⇒ Sobre la importancia de las organizaciones:
El rol de las organizaciones se legitima a través del discurso de nuestros sujetos. Aparece como catalizador de los procesos de recuperación identitaria entre la mayoría de lo sujetos que han experimentado dicha trayectoria. Recordemos el caso de Rosa (Grupo 2: jóvenes con socialización negativa), quien a partir de la organización juvenil recupera su identidad y entraña a toda su familia, incluso a su padre posteriormente, a hacer lo mismo.

3. Aspectos prácticos:
Algunas reflexiones respecto a los aspectos prácticos de esta parte del trabajo dicen relación con el tipo de sujeto de análisis y el acceso a la información del que se dispuso.

Desde el punto de vista meramente logístico, la investigadora se vio enfrentada a una suerte de barrera cultural muy importante por el hecho de ser de origen huinca y sobre todo, provenir del exterior de los círculos de investigadores sociales del tema indígena nacional. Esto ocurrió tanto en la etapa de recolección de datos en Temuco como en Santiago. Afortunadamente, el apoyo y asociación creada en el seno del Instituto de Estudios Indígenas permitió presentar un alero institucional de prestigio que abrió en muchas instancias las puertas y permitió así, acceder a los sujetos y a la recolección de la información de un modo más directo y fluido. Estamos seguros que sin este soporte institucional y académico, lograr un tal grupo de entrevistados hubiera sido mucho más difícil y complejo.

Este punto es tanto más importante cuando se considera que la gran mayoría de los sujetos que compusieron nuestra muestra final, no solamente presentan un discurso identitario reivindicativo y militante, si no que trabajan o se vinculan con instituciones de investigación o educación del ámbito indígena. En otras palabras, debieran representar la vanguardia de los sectores indígenas interesados en abrir estos espacios de discusión y diálogo social.

Lo anterior nos hace reflexionar sobre la real posibilidad de crear un espacio de trabajo en un ambiente de real inter culturalidad y diálogo social sobre el tema, en un contexto marcado por aprehensiones y cierto grado de recelo.

Por otra parte, si bien ya se mencionó que el método de análisis cualitativo elegido pareció ser el correcto considerando las dualidades básí-

cas existentes en el discurso de los mapuche analizados, no lo fue tanto al evaluar el idioma a través del cual este proceso se realizó. Es decir, quedó de manifiesto para la investigadora que el haber llevado a cabo las entrevistas en castellano obstaculizó a muchos entrevistados de poder expresarse satisfactoriamente. Los silencios y las hesitaciones presentes en muchos pasajes de las entrevistas dejaron de manifiesto de forma evidente, justamente, uno de los aspectos más fuertes de este transitar entre dos mundos al cual ya nos hemos referido, a saber la importancia de manejar los códigos y las herramientas necesarias para desenvolverse en el mundo huinca.

Todo lo anterior no pone en duda la relevancia teórica y metodológica de haber desarrollado esta etapa de la investigación en terreno, solamente sirve para contextualizar y dar su justo valor y ponderación a cada uno de los elementos aquí analizados.

Con este punto, creemos haber recorrido los aspectos más importantes de las reflexiones que emanan de este capítulo concerniente a nuestros datos de terreno.

5. Conclusiones generales

Llegamos a la etapa final de este trabajo de reflexión y discusión sobre el tema de desarrollo, la cultura y la identidad en el contexto de las relaciones interétnicas de las sociedades modernas.

Debemos reconocer primeramente que el esfuerzo global se orientó a analizar aquellos elementos del discurso de desarrollo imperante que proveían de indicios acerca de las fuerzas y orientaciones que el paradigma estaba adquiriendo en torno al tema cultural.

Recorrimos las etapas de desarrollo, su relación con el advenimiento y el reforzamiento de los Estado-nación y las crisis que el paradigma desarrollista experimentó en el contexto de las nuevas racionalidades económicas y medioambientales. Presentamos luego, un panorama de las alternativas que surgen al desarrollo, especialmente aquellas que dicen relación y consideran los aspectos étnicos en su análisis.

La modernidad y sus enfoques sobre le tema de los pueblos indígenas fueron estudiados con cierto detenimiento en pos de construir un marco de referencia adecuado sobre las relaciones multiculturales y el importante nexo entre los ámbitos de la hegemonía política y la dimensión cultural de una sociedad. En este punto, Friedman entre otros aporta interesantes elementos que permiten esclarecer las diferencias entre cultura general y culturas específicas[313], además de establecer las relaciones entre ciclos de desarrollo político-social y la cultura. Estos esquemas sirvieron de base para estructurar las incipientes interrogantes que emergían con respecto a la temática de la cultura, la hegemonía en el campo ideológico, y los espacios sociales en los que se desarrollan estos movimientos y contradicciones. La cultura aparece para algunos de los autores de este capítulo como un instrumento reaccionario, herramienta de las elites dominantes, cuya función principal sería la legitimación y dominación ideológica.

Otro tema que surge sobre el desarrollo y sus manifestaciones en el campo cultural es el que dice relación con el proceso de globalización. De alguna manera, la globalización es vista como nefasta y positiva a la vez para el campo de la cultura. Esta doble relación se basa sobre un primer nivel de análisis en el cual se comprueba una

[313] Friedman, 1994.

hegemonización de ciertos contenidos culturales debido a la influencia de procesos como la migración o traslado masivo de población a escala planetaria o el consumo de medios de comunicación de masas. En el caso que nos ocupa, rescatamos el concepto de ethnoscape, o paisaje étnico, que acuña Appardurai[314] para definir aquellos espacios culturales diferenciados que gracias al flujo de población están en proceso de mutación cultural. Creemos que el caso del medio urbano indígena latinoamericano corresponde claramente a esta definición.

El tercer eje que intentamos desarrollar fue le eje de la identidad, visto como espacio de intersección entre las dimensiones de cultura y el desarrollo. Acudimos a los conceptos clásicos en sociología desarrollados por Bourdieu de campo y habitus[315] para articular las ideas de dominación y relaciones de poder en las sociedades modernas, las cuales resultaron herramientas analíticas adecuadas. Por otra parte, aquí es donde surge la identidad como el elemento que conecta al individuo con su entorno y le permite definirse frente a su historia, su grupo de referencia cultural y la sociedad nacional hegemónica.

Este primer intento de fundamentar un marco analítico coherente a la problemática que nos motivaba resultó muy esclarecedor y beneficioso para lograr ubicar conceptualmente el lugar y la perspectiva que adquiere el campo de la cultura en el discurso imperante del desarrollo y poder posicionar nuestras interrogantes sobre la identidad étnica de manera adecuada.

Posteriormente, nos adentramos en las grandes corrientes de pensamiento del tema de la cultura y el desarrollo dentro del continente latinoamericano, tomando como puntos centrales de referencia las escuelas del indigenismo, el indianismo y el etnodesarrollo, de cuyo marco teórico general, la Teoría de Control cultural, se extrajeron ciertos elementos analíticos para la construcción de un marco teórico propio.

En este mismo esfuerzo de construcción del marco teórico y conceptual que daría fruto a nuestro sistema de hipótesis de estudio, analizamos algunos elementos conceptuales desarrollados en torno a los ejes de la identidad y las teorías sobre las estrategias identita-

[314] Appardurai, 1990.
[315] Bourdieu, 1972.

rias[316], además de las etapas identitarias de Teresa Durán e Isabel Hernandéz[317].

A la luz del análisis de las variables, las que se encontraban articuladas en torno a un conjunto de elementos identitarios y otro de estrategias identitarias, decidimos postular las siguientes reflexiones:

De nuestra hipótesis general N°1: sobre la coexistencia de elementos identitarios de la cultura autónoma (propios a la cultura mapuche) y apropiada (propios de la cultura huinca y del medio urbano) en el discurso identitario de los sujetos, podemos decir:

El discurso de los sujetos mapuche entrevistados permitieron verificar que existe sistemáticamente la referencia a elementos identitarios propios de la cultura de origen. Como ya lo mencionamos en las conclusiones parciales del capítulo 4, este es el caso principalmente del elemento de la lengua (mapudungún) y del concepto de tierra o comunidad de origen, en el discurso identitario expresado por los individuos en el curso de las entrevistas. Entre los elementos nuevos y ajenos que podemos citar, pertenecientes a la esfera de la cultura apropiada, se encuentran principalmente la educación y la urbanización, además del aprendizaje del castellano como lengua principal, en tanto elementos culturales externos pero percibidos como positivos anhelados. Algunos sujetos hacen referencia a otros elementos externos como el fenotipo o conductas de consumo, pero no podemos considerarlos como generalizables.

De nuestra hipótesis específica N°1, que versa sobre las estrategias desplegadas por los sujetos (a nivel individual) para extender las fronteras de la cultura propia, por medio de la apropiación de estos nuevos elementos, podemos destacar lo siguiente:

Entre los sujetos que explicitan la apropiación de elementos identitarios ajenos a la cultura mapuche (educación y urbanización), se puede observar el desarrollo de estrategias identitarias que corresponde a la categoría previamente construida de fortalecimiento de la identidad indígena.

Es el caso de Marisol, María y Javier, quienes si bien tuvieron diferentes trayectorias identitarias, de acuerdo al signo de la socialización familiar recibida, se encuentran todos en un proceso de reconstrucción identitaria, todos ellos en el medio urbano.

---

[316] Taboada-Leonetti, 1997.
[317] Durán, 1986 y Hernández, 1994, respectivamente.

Rosa presenta, a nuestro parecer, el desarrollo de otra estrategia identitaria, la de negación de las asignaciones foráneas, también considerado como positivo frente a la preservación de la identidad de origen. Ella es la única que regresó a vivir a la comunidad y presenta un discurso muy confrontacional vis a vis la sociedad huinca, desvalorizando el derecho y la validez de los juicios de valor provenientes desde la sociedad nacional chilena.

Basados en esta evidencia, de carácter limitada, pero finalmente producto del análisis efectuado a la luz de nuestras variables e hipótesis, se podría afirmar que:
existe el desarrollo de estrategias orientadas a fortalecer la identidad de origen en individuos cuyo discurso étnico incluye, además de elementos autónomos, aquellos ajenos de los cuales se están apropiando, lo que permite suponer un proceso de fortalecimiento de esta nueva frontera identitaria del campo de la cultura propia. En otras palabras, estos individuos se encuentran en el proceso de expandir el ámbito de aplicación y desarrollo de su cultura.

De la hipótesis específica N°2, también a nivel individual. La proposición de esta hipótesis era que las variables independientes, edad y rol socializador de la familia de origen, podían estar dando cuenta de diferentes tipos de estrategias identitarias en una visión diacrónica del relato del individuo. Específicamente, se esperaba que entre los jóvenes existiera un predominio de negación identitaria en el período de la adolescencia relacionado principalmente con el choque cultural que se experimenta en el medio escolar, sobre todo cuando éste se desarrolla lejos de la comunidad. Como hemos visto, en el caso de los mapuche es así, dado que la escuela secundaria se encuentra en la ciudad. Por otra parte, entre los adultos, se esperaba encontrar estrategias de aceptación y valoración identitarias, influidas principalmente por la reflexión y la estabilidad social y sicológica durante la época de la adultez.

Frente a la evidencia emanada del análisis de nuestros casos tipo podemos constatar que:

1. En nuestro primer grupo, Marisol, joven de socialización positiva, muestra una trayectoria identitaria de negación inicial muy fuerte. Esta fue analizada en extenso en el capítulo de análisis. El agente más importante de esa etapa biográfica fue la escuela secundaria (en Temuco), entorno que ella percibió como agresivo y discriminador frente a su identidad indígena. Posteriormente, Marisol experimenta una recuperación de su identidad paulatina, la que incluso la lleva actualmente a trabajar en pos de un proyecto

de reconstrucción identitaria en el medio urbano. Así, observamos que en su caso, se verifica la existencia de diferentes estrategias de ocultamiento y negación de la identidad en la etapa adolescente, lo que dio paso después a una recuperación y revalorización de la identidad rechazada.

Recordemos el esquema resumen de la trayectoria de María:

Trayectoria Identitaria María		
Signo de la Relación*	**Principal Agente**	**Etapa biográfica**
-	Familia y Comunidad	Infancia
+	Escuela Básica	Adolescencia
-	Escuela Secundaria	<Traslado a Temuco> Adolescencia
-	Universidad	Adultez joven
Proyecto futuro		
+	Ella misma y Grupo de pares	<Reconstrucción de la comunidad en medio urbano> Adultez mayor

2. Nuestro segundo grupo, presenta a Rosa, joven de socialización negativa. Rosa, como recordaremos, nos narró una historia personal de negación familiar y de ignorancia dramática de sus orígenes hasta la adolescencia debido a la actitud de rechazo absoluto en la cual vivía. Recordemos que ella recuperó su identidad a partir del proceso que se inició con la participación en una asociación juvenil mapuche urbana. Ese fue el agente que ayudó a catalizar el proceso de recuperación que ella vive actualmente.

Podemos decir, entonces, que Rosa también vivió diferentes etapas identitarias de negación y de recuperación. No obstante, se debe reconocer que la primera etapa, al no ser una opción consciente por parte de ella, presenta ciertas dudas en cuanto a la validez de tipificarla como estrategia. Suponemos que una estrategia identitaria es una opción consciente del individuo frente a una definición de la situación social definida según códigos objetivos. Ese no es necesariamente el caso de Rosa, quien no sabía que era mapuche hasta que alguien en la escuela se lo mencionó.

De todos modos, si se reconocen diferentes estrategias y enfoques frente a la identidad, con un claro acercamiento y reconocimiento por parte de ella de su pertenencia étnica. Además, la trayectoria de Rosa comprende un proyecto futuro de trabajo y desarrollo de la investigación y la reflexión mapuche.

El esquema que resume la trayectoria identitaria de Rosa es:

Trayectoria Identitaria Rosa		
Signo de la relación*	**Principal Agente**	**Etapa biográfica**
no existe	Familia	Infancia
no existe	Escuela Básica	Adolescencia
no existe	Escuela Secundaria	Adolescencia
+	Organización	<Conocimiento de origen> Adultez joven
Proyecto futuro		
+	Educación formal y ella misma	<Trabajo profesional en el tema indígena> Adultez mayor

3. El caso de los mapuche mayores, retomados en María y Javier, nos muestran que efectivamente, en ambos casos, independientemente del signo de la socialización familiar, actualmente ellos se encuentran desarrollando una estrategia identitaria de aceptación y valoración de la identidad de origen.

María es la única persona que presenta una estrategia que resulta menos nítida a la luz del análisis. Como ya lo mencionamos, deducimos que se trata de lo que Taboada-Leonetti define como negación de las asignaciones foráneas, pero carecemos de suficientes ele-

mentos analíticos surgidos de su entrevista como para aseverarlo completamente. Por otra parte, las anteriores estrategias desplegadas por ella aparecen solo esbozadas a través de su entrevista, por lo que también resulta aventurado hipotetizar al respecto.

Javier, por el contrario, nos ofrece un discurso más claro acerca de las estrategias identitarias que ha asumido en su vida. Primero de negación y rechazo y luego, actualmente, una recuperación identitaria importante.

Su resumen identitario es el siguiente:

Trayectoria Identitaria Javier		
Signo de la relación	**Principal Agente**	**Etapa biográfica**
-	Familia	Infancia
-	Escuela Básica	Adolescencia
-	Escuela Secundaria	<Traslado a la ciudad>
-	Iglesia Católica	Adultez joven
+	Organización	<Recuperación y recomposición identitaria>
		Adultez

Consecuentemente, podemos deducir que la hipótesis N°2, sobre las variables independientes edad y rol de la familia de origen, es parcialmente corroborada por la información analizada. Por carecer de

suficiente información adecuada nos permitimos dejarla en una suerte de respuesta inconclusa.

En definitiva, del análisis de nuestro sistema de hipótesis podemos concluir que efectivamente se observa un proceso de ampliación de fronteras culturales por parte de los sectores mapuche urbanos. Esta ampliación de la cultura propia estaría marcada por la apropiación de valores y elementos identitarios que son propios de la cultura huinca además de la mantención y reforzamiento de otros elementos identitarios propios de la cultura y la cosmovisión mapuche.

En este proceso de ampliación del ámbito de desarrollo de la cultura mapuche, y más específicamente de reforzamiento de elementos identitarios autónomos, las organizaciones urbanas estarían jugando un rol relevante. Ellas estarían tomando el lugar de, reemplazando en muchos casos, la familia de origen que por razones históricas y estructurales, han tendido a adoptar una estrategia de negación de la cultura. A través de las organizaciones, los jóvenes mapuche urbano despojados de un marco de referencia claro en el ámbito cultural, han accedido al conocimiento, y a la posibilidad de una eventual toma de consciencia frente a su grupo étnico de referencia.

Esta capacidad de “empoderamiento” ("enpowerment") que la generación de jóvenes indígenas mapuche podría llegar a tener a través de la reconstrucción identitaria que está operando en aquellos sectores con una reflexión clara y crítica frente a la sociedad global, muestra el germen de nuevas posibilidades en las relaciones interétnicas. Se crean con estos emergentes grupos de mapuche urbanos, la expectativa de espacios de diálogo y de eventual reflexión con vistas a demostrar las capacidades de autonomía cultural y integración social que dicha re invención identitaria promete.

Esta realidad de ampliación cultural, de concretarse en el futuro, se convierte en una posibilidad histórica única de conjugar elementos de una cultura autóctona y minoritaria, con aquellos de la sociedad hegemónica en pos de un enriquecimiento de la base cultural del país. Esta articulación permitirá, además que estos actores sociales puedan tomar posesión, finalmente y de manera real, del lugar que les corresponde en las esferas políticas y de toma de decisiones, esferas a las cuales tienen derecho y que les han sido históricamente negadas.

Sólo en ese contexto se podrá optar y pretender a la construcción de un proyecto de desarrollo social justo, equitable y multicultural.

Bibliografía

1. Alvarado, M. y Durán, Teresa (1996): ”Sujeto Social y Perspectiva Etnica”. Revista de Trabajo Social Nº 67, Universidad Católica de Chile, Santiago de Chile.

2. Ancán, José (1997): “Urban Mapuches: Reflections on a Modern Reality in Chile”, Abya Yala News, volume 10, N°3 (Internet).

3. Appadurai, Arjun (1990): "Disjunctive and Difference in the Global Cultural Economy", Public Culture, N°2.

4. Appardurai, Arjun (1997): “Modernity at large: Cultural dimensions of globalization”, University of Minnesota Press.

5. Aravena, Andrea (1995): "Desarrollo y procesos identitarios en el mundo indígena urbano"en Tierra, Territorio y Desarrollo Indígena, Instituto de Estudios Indígenas de la Universidad de la Frontera, Temuco, Chile.

6. Aylwin, J. et M. Correa (1955): "Tierras Indígenas de Malleco: Antecedentes Histórico-legislativos y estudio de comunidades" en Tierra, Territorio y Desarrollo Indígena, Instituto de Estudios Indígenas de la Universidad de la Frontera, Temuco, Chile.

7. Banco Mundial (1993): "Indigenous People and Poverty in Latin America: An Enpirical Analysis", Inédit.

8. Barnard, A. and Spencer, J. (Eds): “Encyclopedia of social and cultural Anthropology”, Routledge, London, 1996.

9. Barre, Marie-Chantal (1985): "Ideologías Indigenistas y Movimientos Indios", Siglo veintiuno editores, México.

10. Bello, Alvaro (1998): “Intelectuales indígenas y universidad en Chile: conocimiento, diferencia y poder”, Universidad ARCIS, Santiago de Chile.

11. Bengoa, José (1987): "Historia del Pueblo Mapuche", Ediciones Sur, Santiago.

12. Bengoa, José (1995): “Los estudios sociales y la cuestión étnica en Chile”, Pentukún N°4, Instituto de Estudios Indígenas, Universidad de la Frontera, Temuco, Chile.

13. Blacker, J. (1950): "Basic Elements in the Demographic Transition Model" en Naciones Unidas (1978): Factores Determinantes y Consecuencias de las Tendencias Demográficas, vol. I, Nueva York.

14. Bonilla, Heraclio (1982): "Etnía, Región y Cuestión Nacional" en (CNRS)(1982) Indianité, Ethnicide, Indigénisme en Amérique Latine, Éditions du C.N.R.S, Paris.

15. Bonfil Batalla, Guillermo (1982): "El Etnodesarrollo: sus premisas jurídicas, políticas y de organización" en Bonfil, Ibarra y Varese (eds.) América Latina: Etnodesarrollo y Etnocidio, Ediciones FLACSO, Colección 25° Aniversario, San José de Costa Rica.

16. Bonfil Batalla, Guillermo: "La teoría del control cultural en el estudio de procesos étnicos", Revista Papeles de la Casa Chata, Año 2, N°2 (1987), México.

17. Bourdieu, Pierre (1972): “Esquisse d’une théorie de la pratique”, Ed. Droz, Genève.

18. Bourgeois, Etienne (1996): “Identité et apprentisage” en Formation et dynamiques identitaires, Education Permanente N°128/1996-3, Belgique.

19. Bryan S. Turner (ed.) (1990): "Theories of Modernity and Postmodernity", Sage Publications, London.

20. Camilleri et al (1997): “Stratégies Identitaires”, Presses Universitaires de France, Paris.

21. Carruthers, David (1996): “Indigenous ecology and the politics of linkage in Mexican social movements”, in Third World Quarterly: Journal of emerging Areas, Vol. 17; N°5 CARFAX, USA.

22. Centre National de la Recherche Scientifique (CNRS) (1982): "Indianité, Ethnocide, Indigénisme en Amérique Latine", Éditions du C.N.R.S, Paris.

23. Centro Latinoamericano de Demografía (CELADE) (1987): "Redatam: Un Resumen", Serie A - CELADE, Santiago, N°176.

24. Centro Latinoamericano de Demografía (1996): Boletín Demográfico N°57, LC/DEM/G.158, Santiago de Chile.

25. CEPAL-UNESCO/OREALC (1992) en Hernández, I. (1994): "Población y Cultura: El caso de los Pueblos Indígenas en Bolivia" en Estudios

Sociodemográficos de Pueblos Indígenas (1994), CELADE, CIDOB, FNUAP e ICI, LC/DEM/G. 146, Serie E, Nº 40, diciembre 1994.

26. Chackiel, J. y J. Martínez (1992): "Transición Demográfica en América Latina y el Caribe desde 1950", Documento presentado por el Centro Latinoamericano de Demografía (CELADE) a la IV Conferencia Latinoamericana de Población en México en marzo de 1993.

27. Chaunu, Pierre (1969): "Conquête et Exploitation des Nouveaux Mondes (XVIe Siècle), Paris, PUF.

28. Comisión Congreso Mapuche y Corporación Nacioanal de Desarrollo Indígena (CONADI) (1997) : " Conclusiones del Congreso Nacional Pueblo Mapuche ", Temuco, 15-17 Noviembre de 1997, Chile.

29. Comisión Económica para América Latina (CEPAL) (1991): "El Desarrollo Sustentable: Transformación Productiva, Equidad y Medio Ambiente", LC/G 1648, Santiago de Chile.

30. Comisión Económica para América Latina (CEPAL) (1993): "Población, Equidad y Transformación Productiva", LC/G 1758, Santiago de Chile.

31. Comisión Económica para América Latina (CEPAL) (1994): "Juventudes étnicas rurales como actor social: Implicaciones de los conceptos de identidad étnica y el movimiento indígena. Bernardo Muñoz, LC/R 1386, Santiago de Chile.

32. Comisión Económica para América Latina (CEPAL) (1997) : " Sustentabilidad Cultural y Autodesarrollo Indígena ", LC/R.1707, Santiago de Chile.

33. Comisión Económica para América Latina (CEPAL) (1997) : " Globalización, tratados comerciales y autodesarrollo indígena en América Latina " en Aspectos Sociales de la Integración Vol.II, Serie Políticas Sociales LC/L. 996/Add.1, Santiago de Chile.

34. De Laire, Fernando (1997) : "Chile : Modernización, democratización y estrategia de desarrollo en el debate post-Pinochet : entre neoliberalismo y liberallismo social ", UCL, Départmente de sciences politiques et sociales, Louvain-la-Neuve.

35. Dubar, Claude (1996) : " Usages sociaux et sociologiques de la notion de d'identité " en en Formation et dynamiques identitaires, Education Permanente N°128/1996-3, Belgique.

36. Dundes, Alan (1983) : “Defining Identity through Folklore” in Identity: Personal and Socio-Cultural, a Symposium, Jacobson-Widding, A. (Ed.), Uppsala Studies in Cultural Anthropology N°5, Stockholm (pp 235-260).

37. Durán, Teresa et al (1995) : "Como la Antropología piensa la identidad étnica", Pentukún N°3, Temuco, Chile.

38. Durán, Teresa (1986): "Identidad Mapuche: Un Problema de Vida y de Concepto" en América Indígena Nº4, octubre-diciembre 1986, Instituto Indigenista Interamericano, Ciudad de México.

39. Durston, John (1979): "Los Grupos Indígenas y el Desarrollo Social", CEPAL, febrero, Santiago de Chile.

40. Durston, John (1982): "La Pobreza Indígena en América Latina: Aspectos Estructurales", CEPAL/ILPES/UNICEF, Santiago de Chile.

41. Economic Commission for Latin America and the Caribbean (ECLAC) (1990): "Changing Production Patterns with Equity", LC/G.1601-P, Santiago de Chile.

42. Foerster, Rolf (1999): ¿Movimiento étnico o movimiento etnonacional mapuche? en Revista de Crítica Cultural N°18, junio 1999, Santiago de Chile.

43. Friedman, Jonathan (1995): “Cultural identity and global process”, SAGE publications, London.

44. Friedman, J. and Scott Lash (1992): “Modernity and Identity”, Blackwell, Oxford.

45. Geertz, Clifford (1989): “Works and lives: the anthropologist as author”, Cambridge.

46. Germani, Gino (1960): "Política y Sociedad en una época de transición", Ed. Paidós, Buenos Aires.

47. Giddens, Anthony (1992) : "Modernity and self-identity : self and society in the modernn age", Polity Press, Cambridge.

48. Hall, Stuart (1991): "The local and the Global: Globalization and Ethnicity" en King, Anthony D. (ed.): Culture, Globalization and the World-system, Macmillan, London.

49. Hall, Stuart (1991): "Old and New Identities, Old and New Ethnicities" en King, Anthony D. (ed.): Culture, Globalization and the World-system, Macmillan, London.

50. Hannerz, Ulf (1991): "Scenarios for Peripherial Cultures" en King, Anthony D. (ed.): Culture, Globalization and the World-system, Macmillan, London.

51. Hernández, Isabel (1994): "Población y Cultura: El caso de los Pueblos Indígenas en Bolivia" en Estudios sociodemográficos en pueblos indígenas, CELADE, CIDOB, FNUAP e ICI, L/CDEM/G.146, Serie E, N°40, diciembre de 1994, Santiago de Chile.

52. Hylland, Thomas E. (1993a) : "Ethnicity and Nationalism: AnthropologicalPerspectives", Pluto, London.

53. Hylland, Thomas E. (1993b) : "The epistemological status of the concept of ethnicity", in The Anthropology of Ethnicity, Amsterdam.

54. Hylland, Thomas E. (1995) : "Small Places - Large Issues. An Introduction to Social and Cultural Anthropology",: Pluto, London.

55. Humboldt, B. en Bertrand, J. (1928): "Histoire de l'Amerique Espagnole", Editions Spes, Paris.

56. Inkeles, A. y D. Smith (1974): "Becoming Modern, Individual Change in Six Developing Countries", Harvard University Press, Cambridge.

57. Instituto de Estudios Indígenas (IEI) (Universidad de la Frontera) (1995): "Tierra, Territorio y Desarrollo Indígena", Temuco, Chile.

58. Instituto de Estudios Indígenas (IEI) (Universidad de la Frontera) (1998) : "Ralco : Modernidad o etnocidio en territorio mapuche", Temuco, Chile.

59. Instituto Libertad y Desarrollo (1998) : "Problemas y Programas Indígenas : Reformas pendientes", Serie Informe Social N°49 (M. Domper y M. de los Angeles Santander), ISSN 0717-1560, Santiago de Chile.

60. Instituto Nacional de Estadísticas (INE) (1994): Anuario de Demografía de 1992. INE, 1994.

61. Instituto Nacional de Estadísticas (INE) (1992): Censo de Población y Vivienda: Resultados Generales Chile 1992, Santiago, INE, 1992.

62. Instituto Nacional de Estadísticas (INE) y Centro Latinoamericano de Demografía (CELADE) (1989): "La Transición de la Fecundidad en Chile", Fasc. F/CHI.7, Santiago de Chile.

63. Instituto Nacional de Estadísticas (INE) y Centro Latinoamericano de Demografía (CELADE) (1990): "Chile: Estimación de la Oportunidad de Inscripción de los Nacimientos", Total país y regiones: 1955-1988, INE, LC/DEM/R. 102.

64. Jacobson-Widding, A. (ed) (1983) : "Identity : Personal and Socio-cultural", Uppsala Studies in Cultural Anthropology 5, Almqvist & Wiksell, Uppsala, Sweden.

65. Jandt, Fred (1995): "Intercultural communication : an introduction", SAGE publications, London.

66. Kahl, Joseph (1968): "The Meassurement of Modernism. A Study of Values in Brazil and Mexico", Texas Press, The University of Texas at Austin.

67. King, Anthony D. (1991): "Spaces of Culture, Spaces of Knowledge" en King, Anthony D. (ed.): Culture, Globalization and the World-system, Macmillan, London.

68. Landry (1909): "Les Trois Théories Trincipales de la Population" citado en Naciones Unidas (1978): Factores Determinantes y Consecuencias de las Tendencias Demográficas, vol. I, Nueva York.

69. Lapeyre, Frédéric (1999) : "Mondialisation, libérisation et contradiction des processus de développement", Institut d'Etudes du Développement, Université catholique de Louvain.

70. Lebart, L. et Salem, A. (1993) : "Statistique Textuelle", Dunod, France.

71. Lélé, Sharachchandra (1991): "Sustainable Development: A Critical Review" en World Development, Vol. 19, N°6, London.

72. Mato, Daniel (1997): "Culturas Indígenas y populares en tiempos de globalización" en ¿Qué significa lo popular?, Nueva Sociedad N°149, Caracas.

73. Maletta, H. (1981): "Comentarios y Ajustes sobre Población Indígena en América en 1978" en América Indígena, Vol. 11, N° 3. julio-sept.

74. Martínez, Christian (1995) : "¿Identidades étnicas en el mundo mapuche contemporáneo ? Algunas implicancias teórico prácticas", Pentukún N°2, Temuco.

75. Mayer y Masferrer (1979): "La Población indígena en América Latina en 1978", en América Indígena, vol. 39, Nº 2, abril-junio, México.

76. McNeil, William (1987): "Transoceanic Exchanges of Disease" en S. Menard y E. Moen (eds.) Perspectives on Population.

77. Ministerio de Planificación y Cooperación de Chile (MIDEPLAN) (1998) : "Demandas y ofertas sociales para la población Indígena urbana de la IX Región", División Social, Depto. de evaluación social.Documento Interno N°12.

78. Morales, Roberto (1998a): “Una visión crítica a la modernidad impuesta a los pewenches del alto Bio-bio” en Ralco: Modernidad o etnocidio en territorio mapuche, Instituto de Estudios Indígenas, Universidad de la Frontera, Temuco, Chile.

79. Morales, Roberto (1998b): “La interculturalidad como espacio a construir”, Pentukún N°8, Instituto de Estudios Indígenas, Universidad de la Frontera, Temuco, Chile.

80. Morin, Françoise (1982): "Indianité et Etat" en (CNRS) (1982) : Indianité, Ethnicide, Indigénisme en Amérique Latine, Éditions du C.N.R.S, Paris.

81. Mucchielli, A. (Ed.) (1996) : " Dictionnaire des méthodes qualitatives en sciences humaines et sociales ", Colin, Paris.

82. Muñoz, Bernardo (1996) : "El etnodesarrollo y los pueblos indígenas, sus proyectos sociales y su identidad étnica", Centro de Promoción Universitaria, (CPU) Documento de Trabajo N°05/96, Santiago de Chile.

83. Oyarce, A.M., M. Romaggi y A. Vidal (1989): "Cómo viven los mapuches: Análisis del Censo de Población de Chile de 1982", PAESMI, Documento de Trabajo N° 1.

84. Oxhorn, Philip (1996) : “Popular Organisations and the emergence of a new collective identity, *Lo popular”* in Organising Civil Society: The Popular Sectors and the struggle for Democracy in Chile. , Santiago de Chile.

85. Patton, Michael Quinn (1990):”Qualitative evaluation and research methods” , Sage, London.

86. Peemans, J.P., A. Esteves y P.J. Laurent (1995): "Stabilité politique, ethnicité et dimensions socio-économiques de la gouvernementalité locale", Synthèse et Résumé. Université Catholique de Louvain et Administration Générale de la Coopération au Développement.

87. Peemans, J.P. (1989): "From Modernization to Neomodernization: The drift of the Dominant Development Paradigm" en Bablewski y Hettne (eds.) Crisis in Development, United Nations University and European Association of Development Research, Padrigu Papers.

88. Peyser, Alexia (1994): "La población indígena de América Latina: Un análisis censal", Memoria para la obtención del título de Socióloga, Universidad de Chile.

89. Peyser, A y J. Chackiel (1994): "La Población Indígena en los Censos de América Latina", en Estudios Sociodemográficos de Pueblos Indígenas (1994), CELADE, CIDOB, FNUAP y ICI, LC/DEM/G. 146, Serie E, Nº 40, diciembre 1994.

90. Peyser, A. (1995): "Notas sobre la Dinámica Demográfica en Reducciones Indígenas de la IX Región" en Tierra, Territorio y Desarrollo Indígena, Ediciones Universidad de la Frontera, Temuco.

91. Peyser, A. y J. Chackiel (1999) CEPAL/CELADE : "La Identificación de Poblaciones Indígenas en los Censos de América Latina " en América Latina: Aspectos Conceptuales de los Censos del 2000, Santiago de Chile, Naciones Unidas, División de Población, CELADE, serie Manuales 1, LC/L. ISBN: 92-1-321493-6.

92. Peyser, A. (1999) : " Reelaboración Identitaria indígena en el medio urbano : Algunas cifras y apreciaciones teóricas", Actas de la Conferencia "Estilos de Desarrollo en América Latina : Propósitos y olvidos ", Universidad católica de Temuco, Temuco, Chile.

93. Podestá, Juan (1985): "El Problema Indígena en América Latina; Teorías políticas y enfoques educativos", CINEN, Cuadernos de Investigación Social, Vol. 1, N° 11, Iquique.

94. Poncelet, Marc (1994) : "Une utopie post-tiersmondiste : La dimension culturelle du développement", L'Harmattan, Paris.

95. Portes, Alejandro (1973): "Modernismo y Desarrollo" en Estudios Andinos, Vol. IV, N°1, 1974-1975, Pittsburgh.

96. Robertson, Roland (1991): "Social Theory, Cultural Relativity and the Problem of Globality" en King, Anthony D. (ed.): Culture, Globalization and the World-system, Macmillan, London.

97. Rodríguez, J. Carlos y J. Reid (1992): "El Racismo en Chile a 500 años del Descubrimiento de América", Comisión Nacional Quinto Centenario, Santiago de Chile.

98. Rodriguéz, Graciela (1995) : "Identidad y autoconciencia en una situación de contacto inter-étnico " en Cuaderno de Antropología N°2, Universidad de Luján, Eudeba, Bs. Aires.

99. Rodríguez y Soublé (1978): "La Población Indígena Actual en América Latina" en Nueva Antropología, Vol. III-9.

100. Salas, Ricardo (1995) " Etno-desarrollo, Modernización y Pueblo Mapuche", Perspectivas, Revista de Trabajo Social N°1, Universidad Católica Blas Cañas, Santiago de Chile.

101. Saíz, José et al (1994): "Acculturative types among South American Indians", XII Congress of Cross-Cultural Psychology, Pamplona , España.

102. Saíz, José et al (1998): "La escala de aculturación mapuche: Diferenciando la dirección aculturativa de indígenas chilenos", Revista de Psicología Social y Personalidad, Vol. XIV, N°1, págs. 15-28. Universidad Católica de Chile.

103. Salazar, Gabriel y Julio Pinto (1999) : " Historia Contemporánea de Chile II : Actores, Identidad y Movimiento , LOM, Santiago de Chile "

104. Sanchez Parga, José: "Presente y futuro de los Pueblos Indigenas. Análisis y Propuestas", Aportes (CONADE y GTZ) , Ecuador Siglo XXI.

105. Schutter, Martine (1994): "Problemática de Población y Desarrollo en Pueblos Indígenas" en Estudios sociodemográficos en pueblos indígenas, CELADE, CIDOB, FNUAP e ICI, L/CDEM/G.146, Serie E, N°40, diciembre de 1994, Santiago de Chile.

106. Stavenhagen, Rodolfo (1996): "A la sombra del desarrollo: Campesinos e Indígenas en la crisis" en América Latina a fines de siglo (Jose Luis Reyna, compilador), Fondo de cultura económica, 1996, Ciudad de México.

107. Stavenhagen Rodolfo (1997): "Las organizaciones indígenas: actores emergentes en América Latina", Revista de la CEPAL N°62, Santiago de Chile.

108. Tamagno, Liliana: () "La construcción social de la identidad étnica" en Cuadernos de Antropología N°2, Eudeba, Universidad Nacional de Luján, Eudeba, Bs. Aires.

109. Thein Durning, Alan (1992): "Guardians of the Land: Indigenous Peoples and the Health of the Earth" en Worldwatch Papers, Num. 112, Worldwatch Institute, Washington D.C.

110. Unión de Comunidades Mapuches Autónomas et al (1998) : " Autodiagnóstico, un enfoque preliminar de la realidad local ", Lumaco, Chile.

111. Unión Internacional para el Estudio Científico de la Población (UIESP) y Centro Latinoamericano de Demografía (CELADE) (1985): "Diccionario Demográfico Multilingüe", Ordina Editions, Liège.

112. Unión Internacional para el Estudio Científico de la Población (UIESP) (1990): "Fertility Transition in Latin America", Liège.

113. Universidad de la Frontera (UFRO), Instituto Nacional de Estadísticas (INE), Fundación Instituto Indígena (FII), Programa de Apoyo y Extensión de la Salud Materno Infantil (PAESMI) y Centro Latinoamericano de Demografía (CELADE) (1990): "Censo de Reducciones Indígenas Seleccionadas: Análisis Demográfico", IX Región - Chile, 1988.

114. Valdés, Marcos (1998): “Hipótesis para acercarse a la cuestión Mapuche a través del censo y un addendum”. (Ined) http://linux.soc.uu.se/mapuche/mapuin/amapuint00.htm

115. Valdés, Marcos (1999): “Instrumentos de cuantificación de población indígena: el censo de población y vivienda 1992 y encuesta de caracterización socioeconómica nacional CASEN 1996.” (Inéd)

116. Valencia, Enrique (1995) : " Análisis problemático del etnodesarrollo " en Política Cultural para un país multiétnico (Stavenhagen y Nolasco comp.), SEP, El Colegio de México y la Universidad de las Naciones Unidas, México.

117. Wallerstein, Immanuel (1991): "The National and the Universal: Can there be such thing as World Culture?" en King, Anthony D. (ed.): Culture, Globalization and the World-system, Macmillan, London.

118. Wolff, Janet (1991): "The Global and the Specific: Reconciling Conflicting Theories of Culture" en King, Anthony D. (ed.): Culture, Globalization and the World-system, Macmillan, London.

119. World Commission on Environment and Development (1987): "Our Common Future", Oxford University Press, New York.

120. Yépez, Isabel (2002): "Debates about *lo andino* in twentieth-century Perú", Revista CEDLA, Países Bajos (en prensa).

121. Zea, Leopoldo (1991) : " Problemas de identidad e integración en Latinoamérica " en Cuadernos Americanos N°29, México.

122. Zuñiga, Gerardo (1995): "El Etnodesarrollo: Un enfoque de problematización sobre el Desarrollo Indígena" en Tierra, Territorio y Desarrollo Indígena, Instituto de Estudios Indígenas de la Universidad de la Frontera, Temuco, Chile.

ANEXO 1

Entrevistas de casos seleccionados

- **Marisol**
- **Rosa**
- **María**
- **Javier**

Marisol

Alexia: En el Censo de 1992 aparece mucha gente declarándose como indígena, de la cual la mayoría, el 92%, se identifica con la cultura mapuche. ¿Cómo interpretas tú esa cifra?

Marisol: Mira, a mí con todos los cuestionamientos que se han hecho de que se formuló mal la pregunta y todo lo demás, yo tengo cierta certeza que esa cifra es más o menos representativa de la cantidad de mapuche que hay. Inclusive a veces me atrevería a decir que puede que haya más mapuche también porque resulta que con la migración se ha ido mucha gente, pero que en el fondo ha perdido identidad. Entonces en el momento de contestar a lo mejor se identificó como mapuche; como también pueden haber muchos que simpatizaban con el movimiento y que también autodefinió como perteneciente a la cultura mapuche. Yo en el fondo tengo la certeza de que esta cifra sí es representativa, conociendo las comunidades…Yo trabajé mucho tiempo en el Vicariato, recorrí muchas comunidades y eso me da como una idea de que existen esta cantidad de personas, en Santiago y en distintas ciudades. No están los mapuche en la IX Región, están como en muchas regiones, yo tengo esa impresión ahora, estadísticamente yo no he hecho análisis ni estudios, pero esa es mi visión sobre la cantidad de mapuche.

Alexia: ¿Y porqué crees tú que nunca antes nadie había pensado que eran tantos? Porque habían proyecciones, habían estudios, y nunca se había hecho la pregunta a nivel nacional, pero estudios… yo me acuerdo, por ejemplo, de Bengoa, que es el que ha seguido el tema más de cerca, él en unos bolones que todo el mundo consideraba superexagerados habla de 500.000 o menos... ¿me entiendes?

Marisol: Sí, es que pienso que para los estudios anteriores no había una buena base para las estadísticas, si alguien afirmaba una cifra no sé si era como muy hipotética, no había un proceso para determinarlos, era como lanzar al aire y decir son como 500,000 o menos. En ese sentido yo no he leído tantos estudios.

Alexia: No hay muchos, en realidad. Por eso todo el mundo quedó como sorprendido - pero nunca fue la misma base poblacional, eran muestras.....

Marisol: Claro, además pueden que hay cifras más altas porque eso va a depender también como se han organizado, si han habido más matrimonios entre mapuche, si ha habido en un período o en otro matrimonios mixtos donde se va perdiendo el identificarse como mapuche. Entonces hay como todo un movimiento, como las comunidades no están cerradas y migra la gente, nunca hubo; ni siquiera este censo te demuestra que esa es la cifra, esa es la cantidad. Podríamos decir o lanzar hipótesis de que pueden ser menos o pueden ser más. A lo mejor no es esa la cifra, como no se formuló

bien la pregunta, ¿eres mapuche o no eres mapuche?, ¿eres huinca o no eres huinca?

Alexia: ¿Tu habrías hecho otra pregunta?

Marisol: Sí, yo concretamente habría preguntado: ¿tu descendencia es mapuche, española u otra? Hay otras colonias aquí. Haberlo preguntado directamente. Porque a la persona que le hacen la pregunta, si él tiene aunque sea un apellido mapuche por lo menos va a definirse si se siente mapuche o más por el apellido de la mamá. Encuentro que le habría tocado más a la gente, habría analizado más la pregunta y hubiese dicho su realidad: "soy mapuche o soy huinca" Ahora la gente se identifica más. Es decir, no lo oculta…, bueno hay excepciones también, hay gente que lo puede decir abiertamente, como hay gente que lo puede negar aunque sus rasgos lo delatan.

Alexia: Esto nos lleva al tema de la identidad, porque de este millón de personas, un 60 o 70 % aparecen viviendo en zonas urbanas, Santiago, Temuco, Concepción. O sea en este caso los mapuche no se identificaron solamente en el ámbito rural, que es evidente porque si vas a una reducción la gente tiene que contestar, o la mayoría tiene que contestar que son indígenas o mapuche, pero resulta que aquí aparece un montón de gente urbana. La pregunta es ¿Tu crees que existe una identidad nueva, no en el contexto urbano donde la gente se está reconociendo como mapuche? Si existe, ¿es un proceso nuevo o antiguo? ¿o ha cambiado? O sea, como los mapuche en la ciudad se perdían o se mimetizaban, se identificaban con lo urbano, con lo huinca, y se perdían como tales… y resulta que aquí aparecen un montón que dicen que son mapuche.

Marisol: Mira, lo que te puedo afirmar según mi percepción es que la identidad indígena no se pierde cuando has vivido una infancia que en un contexto ha marcado tu identidad, consciente o no. La identidad va contigo, o sea no se pierde, el que migra… y obviamente hay más gente en la parte urbana que en la rural por situaciones diversas. La gente que ha emigrado, los mapuche sobretodo que han sido objetos de marginación, de discriminación, de no ayuda para trabajar y poder solventar gastos y tener una vida en condiciones. Por lo mismo los jóvenes emigran, pero cuando ellos han vivido en el lof, como yo digo, en la comunidad, eso te marca y no lo puedes borrar por muy contexto ciudad y a lo mejor puedes tener un status económico puedes tener una movilidad social, puedes tener una profesión, pero tu identidad va contigo, va por dentro y en cualquier momento va a surgir… y de hecho creo que hay etapas, hay un momento en que la misma sociedad chilena que es tan discriminatoria hace que tu te encierres con tu identidad para vivirla solo, te crea conflicto. Ahí yo hablo por mi experiencia, porque cuando yo entro al liceo, vivo como para no demostrar tanto quien soy ni de donde vengo, para poder adaptarme en el contexto en el que estoy viviendo, para poder decodificar o conocer los códigos con los que se mueve la gente de la ciudad. Es como un lidiar constante de la persona que viene de un contexto a vivir a otro contexto diferente.

Alexia: ¿Tu siempre viviste en ciudad o tu migraste?

Marisol: No, yo estudié hasta 8º Básico en la comunidad y recién ahí para optar a 1º Medio me vine a vivir a la ciudad. Pero eso era vivir una semana y volver los fines de semana , estar en constante contacto con la comunidad, con los papás en este caso. Entonces hay una reelaboración y un adecuarse al contexto. Y yo con todo lo que soy, con todas las formas de vida que tengo, los patrones de comportamiento y de conducta, trato de conocer como la gente se mueve acá y trato de no comportarme de la misma manera que como me comporto en la comunidad, porque si lo hago de esta forma, estoy rompiendo los esquemas o las normas de patrones de comportamiento de otra gente que vive en este contexto. Entonces ahí yo reelaboro mis patrones de comportamiento y reelaboro mi identidad también, o sea no demuestro totalmente mi identidad.

Alexia: O sea, ¿era muy flexible esa forma de actuar?

Marisol: Claro, y había que hacerlo así, no tenías otra opción. Porque en este contexto de acá tu no eras valorada, no era valorada tu cultura, no eran valorados tus saberes, tu forma de ser, tu forma de vida y nadie se interesaba por conocerla, porque también sería imposición decir yo soy así y soy acá y las cosas se hacen así. A lo mejor podría haberlo hecho, pero el contexto era más fuerte que uno, porque se supone que aquí hay un número de personas mayor y yo soy uno o dos o tres personas, estoy viviendo un contexto en que se me obliga a cumplir lo de acá, pero ahí uno tiene que hacer uso de estrategias que se van generando en el momento.

Alexia: Pero todo esto está implícito, ¿ó tu tuviste una reflexión sobre esto? ¿Te fue naciendo, fue espontánea?

Marisol: Mira, el tema de identificarse es un proceso. O sea, en la cultura en sí es casi inconsciente cuando tu la vives dentro de una comunidad cultural. Es como vivir inconscientemente, ahí hay reglas y patrones y tu la vives y la respetas y hay un proceso de formación de personas, hay inclusive una concepción de educación dentro de ese contexto de la cultura y de la comunidad en la que vives. Cuando sales de ella, te enfrentas también a una nueva forma de vida, una forma de vida que te obliga a transar ciertas cosas. En el fondo, en el campo no era necesario que me dijera "tu eres mapuche y tu vives así", sino que implícitamente tu sabías lo que eras y vivía de una manera. Pero cuando ingreso a la ciudad y a la enseñanza media, nadie te dice "tu eres mapuche y vales por que eres mapuche". El tema no se toca, inclusive en la enseñanza básica, igual entonces “eso” te hace adormecer quién eres, el ser mapuche y que tienes tales o cuales características, conocimientos y valores y todo en función de ser aceptados. Entonces en la etapa de la Enseñanza Media, inclusive era la única mapuche en el curso acá en el Liceo Comercial de Temuco. Entonces todo lo que a mi me pasaba en ese contexto era nuevo, era diferente y no era agradable a mí. Yo no me sentía bien ahí pero había algo que te decía "tu tienes que estudiar para insertarte en esta sociedad". Y los padres también querían la educación para uno, y como siempre la educación formal sería como la portadora de todos los conocimientos y de todos los cambios también que podrían conllevar a una vida mejor y la competitividad etc. Enton-

ces en esa etapa hay como un adormecer de tu propia identidad, porque en este contexto no es favorable para vivirla como la vivías en la comunidad: ahí yo no me identificaba como mapuche, en todo el período de la Enseñanza Media. Lo ocultaba conscientemente porque hay una etapa en Chile en que la discriminación contra los mapuche es mas fuerte, es como que estaba en el aire o algo así, la mayoría de la gente que migraba trataba de ocultarlo si es que podía, trataba de ocultar que era mapuche, que era indígena o te trataban por "indio" que era el trato que recibías. Pero generalmente la gente tenía como actitud de trato hacia el mapuche como una persona de segunda categoría, entonces uno no es tonto y para no pasar por eso, tratabas de buscar estrategias para no sacar el tema.

Alexia: ¿Y ese momento en que tu dices que la discriminación era más fuerte, lo ubicamos en el pasado, cierto? Y comparado con el presente, ¿crees que es distinto o ha mejorado?

Marisol: No, el problema es que antes era más explícita la discriminación, ahora creo que sí la hay pero está más solapada, o es más diplomática. Se usan otros conceptos, pero sigue habiendo discriminación, son otras formas de cómo se da. Pero antes era más explícita: si querían decirte "indio" te lo decían, ahora a lo mejor te lo dicen de otra forma, pero uno igual se da cuenta, no es que uno se ciegue. Además es distinto el tipo de discriminación dependiendo del tipo de persona. Si hay personas con bajo nivel de escolaridad, a esa persona se le discrimina de otra manera: a la gente que trabaja en la feria, a los jóvenes que recién están ingresando al liceo y que también vienen algunos con otra forma de hablar, con otra forma de vestirse, de ser hay una estratificación y la discriminación depende del nivel donde esté la persona, los estudiantes… Si tu ves algunos chicos del liceo te dirían de qué manera son discriminados por la gente, como son sus vivencias y como captan ellos la discriminación. A nivel de profesionales mapuche igual se da de otra forma, uno lo percibe. Ahora uno hace más análisis pero los jóvenes la viven, no la analizan tanto.

Alexia: ¿Tu viviste esta etapa como una negación en el liceo, en la Enseñanza Media, y después hubo un cambio?.

Marisol: Sí, hubo un cambio en el sentido en que en la Enseñanza Media nunca hablaba del tema como importante. Nunca lo mapuche era importante, nunca su historia era importante. Entonces uno vivía pensando que lo de la comunidad valía solamente en la comunidad, no acá.

Alexia: ¿Y que decían tus papás? Por ejemplo, ¿te preguntaban si tu decías que eras mapuche en la escuela? Cuando te veían los fines de semana, ¿les preocupaba como tu vivías esto?

Marisol: Sí, les preocupaba porque lo que uno manifestaba era un no vivir contento, era vivir para adentro. Ahí entra la emotividad, ahí entra el sentimiento… Yo me acuerdo que los primeros meses yo lloraba por irme al campo y tenía 13 años cuando entré a Primero Medio y lo único que quería era que llegara el viernes para volver a mi comunidad y ver a la gente de mi comunidad y ver a mi familia. Entonces los primeros meses era vivir un

martirio, un castigo. La gente acá es desconocida y además no era acogedora, que no te acogía como tal y que uno trataba de buscar y meterte. De repente tratas de manejar los temas que ellos manejaban como para poder meterte y tener qué decir, porque lo que tu podías decir carecía de importancia para ellos y lo que ellos podían comentarte carecía de importancia para mí. O sea, era desconocido el contexto ciudad… El tema, por ejemplo, si había televisión: en la comunidad no había todavía, entonces los temas, los códigos eran otros y acá eran otros. Entonces lo único que quería yo era volver y estar en un lugar donde me sintiera acogida, donde yo tuviera algo que decir, aportar, etc. Entonces, eso sucedió en esa etapa y fue fuerte, me marcó mucho. Luego salí, empecé a trabajar en el Departamento de Pastoral Rural en Pitrufquén y Villarrica y eso me llevó a trabajar con todas las comunidades mapuche del Vicariato Apostólico en las que trabajábamos en formación de líderes mapuche de organizaciones. Trabajábamos en encuentros de lonkos en relación a la sabiduría mapuche y ahí es cuando más fuerte pensé "Marisol, esta es tu gente y tu eres mapuche, tu provienes de una comunidad como la que visitas cada día". Inclusive ahí fue mi inserción para aprender bien el mapudungún porque mis papás no me lo habían transferido a mi como lenguaje de mayor comunicación, sino que ellos me trataron de enseñar por el castellano para que yo pudiera seguir estudiando o para que no tuviera dificultades o no tuviera tanta discriminación por no manejar la lengua de los huincas. Ese proceso lo viví muy patente, fue lo que me llevó a toda una búsqueda de conocimiento, a toda una búsqueda de encontrarme conmigo misma. Ahí reconocí que soy mapuche y así es cómo viven mis hermanos, porque podía recorrer todas las comunidades y hacíamos talleres y encuentros y la mayoría con gente mapuche y con gente de la Pastoral Rural que no era mapuche pero que te colaboraba en todo el trabajo que teníamos nosotros, ahí yo trabajé hartos años. Y como trabajé con adultos y jóvenes y también de repente con niños, por ahí empezó lo de la pedagogía… Bueno debe haber sido un poco antes pero ahí se hizo manifiesto ... ahí yo dije "puedo enseñar, puedo transmitir". Lo mío fue como una formación a lo largo de mi vida, fueron etapas bien marcadas, incluso antes que entrara a la Universidad yo trabajé en un centro abierto, con niños, en donde hacíamos talleres didácticos para revitalizar lo que fuese su cultura. Ellos lo vivían muy bien y ahí los llevábamos al texto, y empecé a pensar en lo que tenía que estudiar.

Alexia: O sea, hubo una época en que no estabas en la Universidad...después de la Media, ¿tu no pensabas estudiar?

Marisol: Terminé ahí porque yo estudie contabilidad en el Liceo Comercial, pero después no me gustó eso. Fue un poco encaminado porque mi hermano estudió también contabilidad, lo que significaría también tener ingresos, tener un trabajo, pero no era algo que me satisfacía, no era porque me gustara - para nada. De hecho no la ejercí. Entonces como tuve oportunidad de trabajar en otra cosa porque no fuera la contabilidad, no la ejercí, entonces trabajé en esto otro y tenía como condiciones y apoyo para hacerlo. Y ahí llegué a la reflexión de la pedagogía y llegué porque pensé : "si a mí en la escuela nunca me hablaron de que yo era mapuche, que tenía todos estos valores y conocimientos, que cuando yo hablaba con los adultos, con los ftaqueche (ancianos), con las papais (señoras) y me llegaba tan

hondo y pensaba, porque eso en la escuela no se transmitía ni como valor, ni como enseñanza, ni conocimiento? Entonces ahí reflexioné y pensé que eso se tiene que entregar, transmitir. Porque no es suficiente con lo que una familia puede hacer, que siempre están pensando en la escuela, que la escuela tiene que enseñar y delegan mucha responsabilidad a la misma. Entonces es ahí donde se pierde la cultura mapuche, y por eso pensé en entregar algo a una generación de pequeños y opté por la pedagogía básica. Bueno, en toda esa experiencia que yo viví hice el análisis de la sociedad chilena, de la negación del otro y de subordinación a todo nivel, si había un profesional mapuche igual era discriminado. En el fondo nunca se iba insertar del todo y ser aceptado, eso ocurre pero en forma engañosa, es como una inserción engañosa, es una ilusión, porque tu te manejas dentro de un contexto, pero lo que no hay todavía es la aceptación del otro como tal, como es, creo que eso aun no ha sucedido. Sucede en el sentido en que algunos hermanos huincas han hecho más análisis de la situación de dos culturas y de la relación entre dos culturas, y que para ellos a lo mejor es más fácil aceptar al otro, al indígena, al mapuche, aceptarlo como es con sus valores, con sus costumbres, con sus formas de comportamientos, con todo lo que es, con todo lo que trae, con todo ese contenido por dentro. Pero el común de la sociedad chilena no se ha hecho ese análisis o no ha tenido la oportunidad de hacerlo, o la sociedad entera no le ha ofrecido la oportunidad de conocer a la otra cultura, ni los sistemas educativos han dado la oportunidad de conocer la otra cultura. Cuando yo tenía que hacer observaciones de aula en el colegio Santa Cruz, por ejemplo, trabajamos con enseñanza personalizada. Bueno, ahí los niños nos preguntaban "¿De dónde llegaron los mapuche, dónde viven?" Para mí era como que me clavaban un puñal, entonces empezamos hacer representaciones, íbamos los compañeros o en grupos y les llevábamos música mapuche, les presentábamos lo que eran los mapuche. Claro que eran pocos los niños mapuche que habían nacido acá en la ciudad, con sus padres profesionales y teniendo la cultura acá en la región, ellos no sabían que existían, no sabían como se vestían, porque también la cultura material como parte de la identidad es valiosa. Por eso se les presentaba la vestimenta, los instrumentos musicales que ellos no conocían.

Alexia: Entonces ¿tu puedes deducir que a esos niños sus padres les negaban su cultura?

Marisol: Claro, porque aun conociéndola, sus padres no la transmitían, ni siquiera como conocimiento tampoco. Ni siquiera en la escuela estaba el hecho de conocer la cultura, ni siquiera porque la tenían en la región. Entonces puedes hacer muchas hipótesis. Nosotros teníamos otros objetivos en esa escuela, objetivos pedagógicos, pero ocupábamos ese espacio para transmitirles nuestra cultura a ellos también.

Alexia: ¿Tu crees que eso se sigue haciendo? ¿Hay otras organizaciones que han tomado este tipo de conductas?

Marisol: Sí, hay un jardín intercultural en Temuco que cumple el rol de trabajar con escuelas para tomar la iniciativa de mostrar la cultura a nivel de colegio. O se forman grupos si hay un número determinado de niños o jó-

venes mapuche, ya sea en Básica, bueno, más en Media. No conozco mucho en Básica que hayan niños que se reúnan, pero a nivel de Media sí hay muchos jóvenes que se organizan en forma interna en los liceos. Y esos grupos te ayudan a refortalecer un contexto que no es la comunidad, se proyectan. Ahí ya hay una proyección y que te ayuda a no perder el contacto, a no perder el conocimiento viviendo en la ciudad. El contexto es lo que ayuda mucho y favorece a la vivencia de la identidad - porque tu tienes que seguir viviendo como tal y como tienes que adecuarte también a un contexto. Entonces ¿cómo conjugar esas dos cosas? Ahora yo no lo vivo como conflicto, me cuesta menos porque como hemos pasado por toda esta etapa me cuesta menos ser mapuche acá y lo soy obviamente entera cuando voy a la comunidad, porque puedo hablar, tengo interlocutores para hablar mapudungún, para vivir como viven ellos, aunque en el lof muchas cosas se han reelaborado, no siguen siendo como eran antes, pero lo esencial no se ha perdido. Si bien es cierto la cultura material es muy importante pero la identidad, lo que va por dentro es más fuerte que lo material… tu puedes no tener ya cosas materiales en la cultura, pero tu identidad....

Alexia: ¿Incluso en el lof existe esa pérdida de cultura material?

Marisol: Incluso en el lof, no se vive como antes. Si antes se usaba mucho la cerámica, se cambia por la loza, por plástico o que se yo, pero van a cumplir la misma función que cumplían los otros elementos, y también esa es una cadena de factores. Es decir si no están los elementos que antes se usaban, muchas veces es porque se ha acabado el conocimiento de las personas que antes lo hacían, y también algunos de los materiales. En algunas partes se juntan las dos cosas y en otras partes hay un factor de aculturación también. Por eso digo que no es una sola cosa, sino una cadena de factores que te han hecho vivir y te van transformando como se vivía antes en el lof y como se vive ahora. Ahí también hay etapas, hay un ciclo en el que se van desencadenando todas estas situaciones.

Alexia: Volviendo al tema de la organizaciones de las que hablábamos antes, de los jóvenes en el colegió, ¿tu crees que la organización mapuche a cualquier nivel poblacional, sindical, político, juega un rol importante en el contexto urbano?

Marisol: Yo pienso que cuando surgen las organizaciones de la manera que surjan es para darle un respiro a tu alma o sea a tu alma de mapuche, porque ciertamente ha habido muchas organizaciones en que tu si te sientes acogido, es tu comunidad. Porque las organizaciones forman comunidad, hay mayor diálogo, hay restricción sobre lo que ellos mismo están viviendo en un contexto que no es el propio porque se sienten como extranjeros, uno se siente como viviendo en un territorio no propio. Porque ahí no te puedes tomar muchas atribuciones, ahí tienes que vivir con todas las reglas del juego que te imponen en este contexto.

Alexia: ¿Tu participaste en alguna?

Marisol: Si, participé cuando ingresé a la Universidad. Participé en la Newen Mapu, que tenía para adultos y para jóvenes y yo integré la de jóve-

nes y nos reuníamos para hacer talleres para formación de líderes o de diversas cosas que nos pudieran aquejar y nosotros buscábamos soluciones para eso. O sea el mismo vivir cultural, el hacer ceremonias religiosas acá en el contexto ciudad, permitía buscar formas o ideas y de vivir lo mismo que tu vivías en la comunidad. Nada más que tu lo vivías acá desde este otro contexto y en la misma universidad también conformé un grupo mapuche que se llamaba “Mogüen“ y también ahí vivíamos nuestra cultura, nos juntábamos, pusimos un rehue en la Universidad, un canelo en donde hacíamos nuestras ceremonias en ciertas fechas. En el fondo nos juntábamos jóvenes universitarios y eso nos ayudaba a fortalecernos como tal y a mostrarnos como tal y a mostrar nuestra identidad mapuche frente a un contexto universitario que de repente era muy fuerte, la discriminación en la Universidad.

Alexia: ¿Estas hablando de acá, de Temuco?

Marisol: Sí, de la Católica estoy hablando. No recuerdo si te comenté la vez pasada, incluso tengo ahí el estatuto de una comunidad mapuche. Si tu quieres conformar una comunidad mapuche como un proyecto de vida en el sentido de educación, recreación, cultura, y también el otro propósito que es tener una vivienda con arquitectura mapuche, similar a la ruca, acá en Temuco, adquirir terrenos donde se pueda, porque tiene como 50 socios. Lo inscribimos como asociación de distintos profesionales, artesanos mapuches. O sea todos los que vivimos en el contexto ciudad y que estamos en distintas poblaciones viviendo por nuestro trabajo y que ya hemos asentado nuestra vida acá. Esa es una de las organizaciones de la que yo he participado.

Alexia: ¿Y la idea es comprar un terreno y construir casas?

Marisol: Sí. Y de ahí hacer un proyecto de comunidad, es como traer un lof, porque en el fondo somos de distintos... Provenimos de distintos lof y de distintas comunas de la región, pero el juntarnos los que vivimos acá y hacer un proyecto común de comunidad y ahí revitalizar cultura, lengua, educación, religiosidad…, todo lo que se pueda vivir en religiosidad, tener los espacios que tienen que cumplir con esos objetivos. En ese sentido, a mi me llamó la atención porque si tu vives en una población, tu no te comunicas con la demás gente, porque no hay elementos comunes que te hagan allegarte a personas, porque son otros. O sea en ese sentido yo todavía tengo como un sufrimiento por dentro, yo le digo a mi marido "uno puede vivirlo porque en la comunidad sí lo vives, te comunicas con la gente, vas a verlos, los visitas". Acá no ocurre eso, o sea, no hay una relación social. Entonces para permitir esa relación social y revitalización de la cultura que una misma no puede vivir porque el contexto no te lo permite, tienes que cumplir horario, salir para allá, correr para acá.

Alexia: Entonces no es el factor étnico en este caso, o sea cuando tu me dices que no te puedes comunicar, que no te puedes acercar, que no hablas con tus vecinos, ¿tu crees que es porque tu eres mapuche, o tu crees que nadie en la ciudad lo puede hacer porque están todos acelerados trabajando?

Marisol: En realidad es por las dos cosas. Porque nadie lo puede hacer, porque el ritmo de vida que lleva la gente de la ciudad a veces no te lo permite o es muy poca la ocasión que te permite tener convivencia. Son como contadas las ocasiones, y se te suma el factor étnico en el sentido que lo que para ellos tiene mucho sentido, para mi no lo tiene tanto. Entonces el hecho de buscar este tipo de organizaciones o asociaciones es porque realmente te satisface, es una necesidad juntarte con los hermanos mapuche, conversar en tu lengua. Es otra la cosa que te llena, no es lo mismo hablar con tu vecino temas, no sé, como la teleserie o de fútbol. O sea, es importante pero no es tan esencial para ti como mapuche, entonces por eso surge esa idea de búsqueda, de encontrarte con personas de tu cultura, de tu origen y que compartimos mas cosas comunes.

Alexia: Y este proyecto, ¿lo van a autofinanciar o están buscando apoyo?

Marisol: Este proyecto surge como iniciativa propia de los mapuches pero estamos poniéndonos en contacto con el SEREMI de Vivienda, Educación, con universidades para ver el proyecto arquitectónico, con la Universidad de Temuco, con la unidad de arquitectura. Tratamos de que podamos tener financiamiento y apoyo económico desde distintos ministerios, por decirlo de alguna manera, porque para formar una comunidad y levantarla con este tipo de infraestructura requiere de mucho apoyo. La gente que está en la asociación no tiene ingresos tan altos, hay distintos ingresos porque algunos son artesanos, otros son profesionales, profesores… Pero el factor común que te une es que tú eres mapuche y que quieres vivir en una comunidad como mapuche en la ciudad, que ciertamente va a tener muchas cosas de ciudad, la luz eléctrica y todo lo demás. Pero trataremos de que tenga más cosas de lo que nosotros somos, por ejemplo, un rehue, un lugar de ceremonias, un lugar de recreación para que los niños puedan conocer el palin, puedan conocer juegos propios mapuche. O sea, es darnos la posibilidad de una generación, porque la mayoría de nosotros somos casados, darnos a nosotros mismos la posibilidad de vivir como mapuche, y a los jóvenes y a los hijos darles la posibilidad de contar con mayores elementos para que se sientan identificados como mapuche. Bueno, después en sus vidas ellos optan, pero les entregamos los elementos, los conocimientos para que ellos se autoidentifiquen como tales, así como la identidad nuestra que les queremos proyectar y en un contexto que les sea favorable, independiente que después ellos opten por vivir aquí o vivir allá, hacer esto o hacer lo otro, escoger líneas de trabajo, líneas de acción de apoyo a las comunidades por ejemplo, tiene que tener como consecuencias.

Alexia: ¿Entonces ustedes están en la etapa de escribir, de juntarse, de contactarse?

Marisol: De hacer el proyecto.

Alexia: ¿Han tenido alguna reacción ya de las instituciones, de los organismos gubernamentales? ¿cuál es tu percepción?, ¿están de acuerdo o lo ven un poco complicado?

Marisol: No, hemos tenido reacciones muy positivas. En este caso José Cayupi, el presidente, hemos tenido acogida en la CONADI, porque la idea de este proyecto es muy interesante, muy novedosa. Es muy nuevo, nadie ha hecho este tipo de proyecto antes, independiente son los de esas organizaciones, pero ellos se juntan en una sede y hacen actividades. Entonces ha tenido acogida, en la Escuela de Derecho, por ejemplo, de colaborar. Hay una comisión tripartita por decirlo así entre la CONADI, el SEREMI de la Vivienda y la Escuela de Derecho de la Universidad de Temuco. O sea, se van aunar recursos, esfuerzos e ideas para que el proyecto en sí pueda materializarse, porque hay que empezar con la compra de terreno y con el diseño de todo lo que va a ser y cuántas personas van a vivir allí y obviamente a nosotros nos compete el ahorro también, como esfuerzo de todas partes, mancomunados y obviamente nosotros estamos trabajando, como hay distintas áreas dentro de la Asociación, área de educación, de deportes, entonces nos abocamos a que nuestros proyectos e ideas puedan salir pronto aprobados en las distintas instituciones. Es decir queremos tener cada vez mas apoyo para que esto sea también viable.

Alexia: Aparte que puede ser un proyecto replicable en la medida que funcione acá...

Marisol: En la medida que puede funcionar puede ser replicable, puede ser una forma de vida para otros hermanos mapuche ...

Alexia: ¿Y tú tienes los estatutos de la Asociación?

Marisol: Sí los tengo.

Alexia: ¿Me los podrías prestar?

Marisol: Claro.

Alexia: La última consulta: el hecho que haya tantos mapuches en la ciudad, por problemas económicos, de discriminación, que se sienten un poco marginados del sistema, ¿tu crees que la identidad reelaborada del mapuche urbano aporta elementos concretos a la identidad popular chilena, y viceversa? ¿Existe una relación o no? Por ejemplo, en un contexto práctico, en una población aquí en Temuco o en Santiago, ¿tu crees que el mapuche urbano de esa población se siente integrado a una problemática general, a una identidad popular del chileno que está un poco bajo en la pirámide socioeconómica? ¿Tu crees que se siente un poco integrado con los problemas, con la marginación, con la falta de recursos que tienen los demás huincas que están ahí mismo? ¿Tu crees que los huincas lo reconocen como que está en la misma, o que está peor que ellos? ¿O tu crees que no existe una comunicación, un diálogo, una identificación de una inserción puntual?

Marisol: No, yo la percepción que tengo con respecto a eso es que existe relación, y bastante, en el sentido de que existe un diálogo común, hay una vivencia parecida y eso te lleva a unirte o relacionarte más. Lo que pienso es que el mapuche que vive en esos lugares, en esos sectores aporta mu-

cho a la comunidad popular en el sentido de transmitir mayor solidaridad o de transmitir valores como eso, de generosidad o de la colaboración, del apoyo mutuo. Yo tengo esa idea de que la gente ahí se apoya mas y se comunica mas, es más solidaria, se ayuda más...

Alexia: ¿En el sector popular?

Marisol: Sí , esa es mi percepción. Que se ayudan más y se apoyan el uno con el otro, en ese sentido hay una relación en la cotidianidad que vive esa gente. Hay una mayor relación que, por ejemplo, en los sectores altos donde la vida es más individualista.

Alexia: Aparte que no tienen problemas cotidianos, como tu dices, de cómo "parar la olla", por ejemplo.

Marisol: Todo lo que ellos viven hace que se relacionen más, todas las situaciones cotidianas hace que se relacionen. Entonces en ese sentido es como que se mimetizan, se transfieren valores desde acá, identitarios como también los mapuche pueden asumir algunos valores identitarios de la cultura de ellos y de la cultura popular, o sea de la gente que vive ahí.

Alexia: ¿Tu crees que hay discriminación, hablando del sector más popular?.

Marisol: Sí, yo creo que igual sale a relucir la discriminación de todas maneras, el hecho de pertenecer a una cultura indígena y el hecho de no pertenecer a una cultura indígena ya marca una diferencia. Tu eres mapuche y yo soy acá, independiente de que podamos vivir en las mismas condiciones, eso sale siempre, eso no lo puedes obviar, y la gente no lo hace y los que son mapaches dicen por ejemplo "no, si estos son huinquitas", por decir los pelusitas. Entonces la cosa identitaria igual se marca, igual sale a relucir aunque vivan situaciones de vida que son comunes a los dos grupos, por ejemplo. Pero de todas formas hay un diálogo bueno en el sentido de que unos aprenden de otros, o sea hay colaboración, hay ayuda, hay como una cosa recíproca que no se da en otros niveles porque son situaciones distintas. Por ejemplo, un mapuche que viva en un sector alto con una situación económica alta no necesita al huinca del lado aunque puede vivir en las mismas condiciones, no lo necesita ni para conversar ni para vivir, para nada, él se contactará con personas del mismo nivel ya sea de su campo laboral, pero no lo necesita. Sin embargo los otros sí se necesitan y ahí sí que hay un diálogo. Esa es la percepción que tengo y he conocido sectores así donde la gente se ayuda aunque después igual te traten mal, ahí yo pienso que si hay mucha relación. Yo no sé si sea para bien o para mal, pero existe. Incluso en la relación entre el mapuche y el huinca el que da más y el que pone más en esa relación, es el mapuche por que hay mucha gente que tiene campo y que invita a la gente de acá y eso se reproduce en todas las familias. O sea, no hay familias mapuche que no tenga amistades huincas que los visiten, que se juntan y conversan y ahí aparentemente hay una amistad, pero el que cede y el que pone más corazón es el mapuche. Y eso te lo digo desde mi experiencia también, mi papá fue siempre muy abierto, aparentemente nunca tuvo mucha dificultad en esta relación inte-

rétnica, desde mis abuelos, tal vez porque el apellido no era tan mapuche que hacía que los huincas tuvieran muy buena relación con él, se comunicaban muy bien, nosotros podíamos ponernos a la altura de los huincas

.

Alexia: Ahora tu dices que tu papá no es huinca, pero tu apellido es Rojas. ¿Cómo se comprende eso?

Marisol: Bueno, eso viene del tiempo de radicación, desde los procesos de entrega de tierras que se hicieron antes cuando se entregaron títulos de merced, casi antes de los títulos de merced, y en la radicación mucha gente se cambió de apellidos para no tener problemas de discriminación. Pensaban que al tener un apellido huinca iban a ser menos discriminados.

Alexia: Hay toda una comunidad que se pasó a llamar Inglés, me acuerdo...¿todos son Inglés?

Marisol: Mis abuelos tienen una historia muy similar pero él no, fue porque fue para Argentina y allá le pusieron Rojas porque el apellido mapuche era muy difícil de pronunciar. Hay también muchas historias por lo del apellido.

Alexia: ¿Y tu crees que el apellido te ayudó?

Marisol: En la Enseñanza Media yo no viví tanta discriminación como algunos compañeros que tenían sus apellidos muy mapuches. A mí me decían Srta. Rojas o Marisol Rojas, pero nunca los profesores usaban los dos apellidos, y si lo hacían, ahí salía a relucir la parte mapuche porque es más notorio. Entonces el apellido constituyó un elemento que ayudó a esconder mi identidad.

Alexia: Tu estas trabajando ahora en este Instituto, hay gente huinca, hay chilenos, extranjeros, hay champurria, '¿tu sientes que aquí se trabaja la interculturalidad, tu sientes que este es un espacio en que tu puedes ser tú, o también existen cosas implícitas? Bueno, está al alero de una Universidad que también es una institución que viene de la sociedad nacional a imponerse, viniendo de toda esta historia tuya...

Marisol: Bueno, yo llevo mas de dos años acá y te diré que le falta mucho para que sea un espacio intercultural, o sea del discurso a los hechos, a los actos, a las vivencias, el personal que tiene la gente en este espacio falta. La otra vez Ana María también hizo ese comentario, o sea nos damos cuenta de esta situación pero no la ponemos en práctica, la interculturalidad hay que vivirla, es intangible, tiene que vivirse diariamente, tu no puedes tener un discurso y tu comportamiento estar muy lejos de ese discurso. En todo caso yo creo que a todo ser humano le cuesta, al mismo cristianismo le cuesta...claro es como vivir el paradigma que tu predicas, como el Cura Gatica. Yo creo que en todos los contextos cuesta, pero como este lugar se define como intercultural, de relaciones interétnicas y es un espacio académico, cuesta más todavía. La gente es como más grave y como analítica, debería ser mas favorable pero aparentemente eso se hace como de los niveles de análisis, de categorías de análisis se hace así, muchos profesionales hacen eso, y lo hacen para los demás, no para mi. O sea, aunque yo

lo plantee, aunque lo escriba en papel, pero lo hacen de otra manera, puede que pase eso, no me atrevería a decir que todas las personas lo hacen de la misma manera pero por lo general desde el saludo, desde el hola, así no más. En la comunidad no se saluda así, se dan 20 o 30 segundos para saludar y cuando yo me intereso como está el otro, es una forma de relación, es tan distante, eso me incomoda, yo te saludo pero porque hay que saludar en la mañana, no más. Eso en la comunidad tiene otro sentido, eso es pentukun, si tu analizas desde los elementos que se viven acá. Y como se vive acá, acá todo es más frío, o sea la vida no tiene tanto sentido, sin embargo acá sí tiene sentido porque tu te interesas por el otro, como está, que hace, que aporta… Ciertamente todo eso yo lo vivo con las personas mapuches, con Sandra, María Angélica, con Eliseo, podría decir que con la Ivonne, porque hay personas que se abren para ser de esa manera pero otros no, puede ser cosas de temperamento, de carácter, de personalidad. Bueno, hay gente que es parca con todo el mundo pero, claro, yo no tengo la sensibilidad para darme cuenta y no me he puesto a fijarme en eso, pero como éste es un espacio que se denomina como dices tu y aparte es como una punta de lanza para muchas otras cosas, es como interesante ver como llevar a la práctica las cosas que estamos hablando. O sea, hay bastante de lo que se dice que se lleva a la práctica, pero todavía falta para que este espacio sea intercultural, de diálogo, de comunicación y todo lo demás.

FIN

Rosa

Alexia: Yo siempre parto de una constatación empírica del Censo de 1992, donde aparecen un millón de personas identificadas con alguna cultura indígena. ¿Cómo te explicas tu esa cifra? ¿Te parece que es real, verídica ?

Rosa: Fue un tema que nosotros conversamos con el José Bengoa, me acuerdo. Nos llamó la atención la pregunta, fue sorpresivo el número de indígenas. Yo creo que en el caso mapuche se aproxima a la realidad y te lo digo, aunque no tengo mucha base científica para eso, pero conozco a nivel familiar y amigos la cantidad de gente que se ha ido a la ciudad. También por trabajar mucho tiempo con jóvenes en la ciudad, hay mucha población mapuche. Yo creo que se debe, o fue positivo, el tema del Año Internacional de los Pueblos Indígenas porque hubo toda una cosa positiva. Ya no verlo de manera discriminatoria, se puede decir, pero si había como harta difusión del tema indígena, lo importante que era, que videos. Entonces ese contexto te sirve a ti para decir "sí, yo soy mapuche" a nivel del censo porque en ese momento no se veía tan mal el asunto. El contexto ayudó, porque yo creo que si hubiese sido en otro censo, por ejemplo en el año 82, no hubiese sido tanta la gente declarada como indígena.

Alexia: Y por ejemplo, se supone que hay otro censo para el año 2001. ¿Tu crees que va a salir tanta gente como ahora?

Rosa: Yo creo que va a disminuir, porque el tema indígena como que pasó de moda; hubo un momento del año 92 al 94 creo, en que fue fuerte. En este momento el tema indígena no es tan importante como lo era antes. Entonces eso se percibe a nivel de trabajo, de las organizaciones, de lo que tu ves. Incluso en lo es la propaganda, eso te influye y cuando haya otro censo la gente no se va declarar.

Alexia: ¿Gente que es mapuche?

Rosa: Yo creo que va a disminuir.

Alexia: ¿Y eso no es un poco como «ir para atrás» con la identidad?

Rosa: Yo creo que no es que se «vuelva atrás» con la identidad. La identidad no es una cosa que se tome y se deje, cachai? Si, pero se esconde, y te lo digo porque yo también lo hice. ¿Por que te digo que va a disminuir? Porque no hubo un trabajo para fortalecer esa identidad a nivel de todo contexto, a nivel de que esté de moda o no esté de moda el tema indígena. Si no se hizo un trabajo así, «macro», entonces, de concientización con los jóvenes y los niños, la gente va a esconder su identidad. Sobre todo los jóvenes, los adolescentes, porque es un tema delicado para ellos.

Alexia: Tu Memoria es sobre Identidad Urbana Mapuche en Jóvenes. ¿Me puedes explicar el porqué de ese tema, cómo llegaste a definir ese tema, porqué?

Rosa: Ese tema yo lo definí al principio, o sea el año …. Es que te tengo que contar un poco el cuento. Yo me metí en una organización el año 92, justo el año 92, cuando estaba todo este movimiento.

Alexia: ¿En qué tipo de organización?

Rosa: Era una organización juvenil, la primera organización urbana juvenil que se formó en ese momento. Yo en ese tiempo era estudiante de Trabajo Social en segundo año y mi vida era como cualquier otra persona. ¿Pero qué pasó en ese momento ? Salió todo el tema de las becas indígenas, que también fue un logro importante porque eso lo difundieron mucho a nivel de universidades e institutos profesionales. Entonces, yo me acuerdo que hubo una asistente social de la universidad que me dijo, "¿Sabes que tu apellido es mapuche?" Yo decía no sé, no tenía idea, no sabía. Porque "'¿sabes que hay una beca indígena que vale la pena mensualmente, si quieres postular?", qué se yo… Era dinero para estudios y era una mensualidad a la que tu postulabas anualmente. Entonces me mandaron una carta del Ministerio, le estaban dando mucho bombo a ese tema, a la casa. Entonces yo le pregunté a mi mamá, "'¿qué es una beca para indígenas, ¿es que yo soy mapuche?" Mi mamá me dijo, "sí, tu papá es mapuche". Mi papá nunca dijo nada, entonces en ese momento no tenía conciencia. Ahh, ya es mapuche y ya postula.. Yo pensé que no calificaría porque mi madre igual es Montalva, ves? Pero postulé porque igual era una posibilidad de una beca, y tu ves la cosa como que te va a servir de algo. Postulé, mandé todos los papeles…

Alexia: Pero en ese minuto recién te diste cuenta de que había…

Rosa: En ese momento. Incluso después, nosotros siempre veníamos al campo de vacaciones en el verano y veía a mi abuela con cosas. Claro, que si uno se cuestionara más, se diría pero es distinto. Ella habla de «kalkus», que se yo, pero como te digo, en la mentalidad adolescente uno no pesca estas cuestiones. Sobre todo es tu vida, son tu amigos, pero no hay un cuestionamiento de ese tipo. Entonces, bueno, postulé y uno de los requisitos en ese tiempo era que tu pertenecieras a una institución y que participaras. Yo no tenía ese requisito, entonces, me acuerdo que fui a entregar mis papeles a la CEPI y allí estaba un grupo de cabros mapuches y me dijeron, "oye, ¿tu vienes a postular? Pero ¿tu participas?" En una manera así como dura, y yo bueno…. Me llamaron varias veces y yo no quería ir, no me llamaba la atención.

Alexia: ¿Pero sabías que si no tenías ese requisito no te salía la beca ?

Rosa: Exacto, entonces como que me sentí más o menos obligada a ir . Y un día sábado fui como toda «¿qué será esto?», y me acuerdo de que hablaban de muchas cosas que yo no entendí. Pero me gustó porque me recibieron bien y entonces fui el otro sábado pero con mi hermana como apoyo y para no sentirme tan bicho raro. Y a mi hermana igual le gustó y de ahí empezamos a ir….

Alexia: ¿Y qué tipo de actividades había? ¿Cual era el énfasis?

Rosa: Había mucho conversar de tus experiencias de vida. O sea, al principio, el primer año fue mucho de hacer conversaciones, de sentarse en redondel y conversar de cómo es tu familia y qué pasa con tu familia y si tus papas te cuentan… Eran todas experiencias similares, o sea "mi papá no me cuenta eso, nunca nos enseño el idioma, el sabe hablar pero es como todo un tema escondido". Eso era en general, digamos, por eso nosotros nos apoyábamos porque era increíble cómo los papás no te contaban nada. Tu les preguntabas y nada, "¿para qué preguntas cosas?"

Alexia: ¿Y este organismo sigue funcionando?

Rosa: Sigue funcionando pero le quedan poquitos cabros. En ese momento, nosotros llegamos a ser como 80, porque el tema de la beca nos aglutinó y habían otras organizaciones también mapuches allá en Santiago pero que eran de gente de más edad. Porque habían otros chicos que fueron, que los invitaron, pero que no se sentían bien porque eran migrantes o sino gente que llevaba mucho tiempo en el tema. Entonces como que te presionaban mucho para participar, para hacer esto.. y la realidad era distinta porque tu recién estabas comenzando a conocer esto.

Alexia: ¿Y esto ustedes lo hacían por su cuenta o tenían algún apoyo? Por ejemplo, un sicólogo….

Rosa: Mira, ahí estaba el José Ancán, urbano y todo, pero que había tenido una historia como de dos años antes. Entonces fue él que empezó con esta organización, fue uno de los propulsores de la organización con otros chicos de su edad (16 o 17 años). Eran como tres los cabecillas, los que empezaron a darle. Además, lo otro importante que nos decían era que como todos éramos estudiantes, teníamos que ser buenos estudiantes, que teníamos que ser los mejores porque esa manera era la única manera en la que tu puedes salir del montón, destacar… Entonces, todas esas cosas, ese conversar mucho, a nosotros nos ayudó harto, harto, harto porque era así, como te digo, tu no sabías tus orígenes, no sabías nada, nada. Entonces tu tenías experiencias de discriminación en la escuela. Por ejemplo, yo siempre me acuerdo en el liceo, en 1° Medio, una compañera me decía que «tu tenís cara de ona» y yo decía "¿cómo de «ona»? Yo lo asociaba a algo feo. Otros, en la casa les decían indios, les tiraban piedras a los papás. Era penca pero al final no había cuestionamiento porque no había herramientas, no había referentes para seguir pensando el tema y si tu lo asociabas con algo, era con algo negativo, entonces olvidémonos del tema.

Alexia: Y tu en ese minuto te diste cuenta …

Rosa: Sí, pero fue un proceso. Pero me gustó, me gustó porque al final te iban mostrando la cosa desconocida, lo bonito. Por ejemplo, el tema de la cosmovisión, el tema de los símbolos, de las banderas, de los «chemamul», qué era lo que significaba. Empezamos a leer… Eran un poco mayores y nos iban explicando las cosas a tu ritmo y con tu lenguaje. Y había también el hecho de que mi realidad era distinta al resto de los chicos. Por ejemplo, muchos de los cabros eran de sectores populares marginales, de La Pinta-

na, de la población tanto. No tenían una forma popular, por decirte «rasca», pero tenían otros códigos, utilizaban otro lenguaje. Yo no, porque yo viví en Providencia toda mi vida.

Alexia: ¿Entonces para ti también era traspasar una cosa de nivel?

Rosa: De nivel, claro. A pesar de que ellos como eran estudiantes, tenían otro lenguaje, otra forma, pero igual de repente se les salía «la cosa popular».

Alexia: ¿Y eso a ti te molestaba?

Rosa: No, no me molestaba, pero era otro mundo. Y la gran mayoría era de ese sector.

Alexia: O sea, tu y tu hermana eran de …

Rosa: Casos diferentes. Y otros chicos más, como dos más que vivían en Maipú y en otras partes. Los papás como que habían ascendido socialmente, pero los demás eran hijos de obreros de la construcción.

Alexia: Y ustedes, ¿representaban otro estrato? ¿Eran discriminadas dentro del grupo?

Rosa: No.

Alexia: Entonces, la cuestión socioeconómica en este caso era secundaria...
Y tu hermana, ¿te acompañó durante este proceso? ¿siempre?

Rosa: Ella es la que está ahora en Santiago trabajando con las organizaciones. Porque como te digo, después sacaron el requisito del certificado y ahí fue como un freno para seguir incorporando más gente. Entonces, como ya no era requisito, mucha gente que quedó se fue de la organización porque tenia otras prioridades o porque migró para acá (Temuco). Pero toda la gente que participó, está metida de alguna u otra manera, o sea tiene conciencia.

Alexia: ¿Tu dirías que esa experiencia los marcó, en general?

Rosa: Sí, a todos.

Alexia: Pero también fue un momento muy especial, como tu dices: el momento más álgido…

Rosa: Claro, el 91-92. Nosotros igual hicimos trabajos voluntarios. Yo creo que la UGE, a pesar de todo, fue la única organización que elaboró un discurso urbano, juvenil-urbano, que hizo cosas concretas. Acá hay muchas organizaciones estudiantiles y universitarias, pero se han metido más en el tema político, bien deficiente, sin mucho análisis. Nosotros no nos metimos tanto en eso, ya? Porque nosotros éramos una generación marcada por el

tema de la dictadura, con poca participación. Nosotros nos metimos más en tema de hacer cosas, de recuperar cosas perdidas. Por eso nosotros vinimos dos años seguidos a comunidades en la Novena (Región), por Nueva Imperial, hicimos trabajos voluntarios y nos movimos solos. Pedimos cooperación a empresas para que nos ayudaran y vinimos dos semanas a trabajar con la gente, a hacer cosas practicas. Nosotros llegábamos allá y les decíamos que nosotros veníamos a trabajar, a aprender, por favor «dígannos que hacer». Entonces la gente nos miraba como bichos raros, pero de a poco la gente…"sabes yo tengo campo y tengo que cosechar trigo", y se acercaban a nosotros…

Alexia: ¿Y ustedes se identificaban como mapuches urbanos para tener una mejor llegada entre ellos?

Rosa: Claro. Somos mapuches de la ciudad. Y ahí hubo algo muy, muy importante también. Cuando nosotros fuimos a esa comunidad, nos preguntaban "¿el apellido «Calfio»?, ahh, tu eres Calfio de Cahuin, que son parientes de estos y de estos otros"… Entonces nosotros ahí empezamos a ver el tema del «tugun», del origen común. Porque no éramos una cosa aislada, ellos hacían toda la relación. Y ellos se casaron por esto… incluso dos chiquillos de la organización encontraron tías en esa comunidad … increíble! Ahí empezó también un fortalecimiento del tema identitario porque te das cuanta de las relaciones comunes. Te metes más también en el tema político, pero con una base sólida.

Alexia: Y tu familia, tu papá, ¿como reaccionaron con toda esta onda tuya y de tu hermana?

Rosa: Claro, muchas veces llegando tarde porque teníamos actividades que un Ngillatun en La Pintana, entonces teníamos que organizarlos.

Alexia: ¿Y cómo reaccionó tu papá?

Rosa: Mi papá reaccionó al principio mal. Y esa fue una cosa generalizada también para todo el mundo. Porque todos llegaban al otro sábado contando «oye, mi papá me retó…, que porque había llegado tan tarde, que porque estoy hueveando con esto». Mi papá igual. El no nos decía que estuviera mal, pero al final era eso. Mi papá decía que "por qué llegan tarde, están descuidando los estudios". Se las sacaba con mil y una cosa….

Alexia: ¿Nunca conversaste con él en más profundidad, más tranquilos?

Rosa: Nosotros le contábamos. No es que conversáramos con él "porqué no me enseñaste", o algo así… Nosotras le íbamos diciendo por ejemplo, "mira papá, hicimos esto. Don Lorenzo Contimil nos contó esto de la comunidad, ¿es cierto? No pescaba…

Alexia: ¿Y después?

Rosa: De a poco. Por ejemplo en el almuerzo contaba "era así, pero también puede ser así", y después se iba. De a poco, de a poco, mi papá fue entrando. Después, hacíamos peñas y mi papá no iba.

Alexia: ¿Y los otros papás iban?

Rosa: No, tampoco. Yo creo que había incluso violencia entre los familiares en varias familias. Y los cabros decían "no, mi papá ya no, sino va a enganchar nunca". Y mi papá al final fue a una peña y le gustó porque había otra gente, pero otra gente no ligada a los papás de los chiquillos sino que era gente de organizaciones, viejos. Entonces lo invitaron, "ahh ¿usted es de dónde?" y empezaron a conversar en mapuche y ahí mi papá se empezó a …..

Alexia: ¿Y tu lo habías escuchado hablar?

Rosa: Nunca, nunca.

Alexia: ¿Y tu papá fue el migrante? ¿El fue de la primera generación que se fue a Santiago? Y ustedes nacieron allá. ¿Tu dirías que tu papá tiene otro acercamiento a su identidad ahora?

Rosa: Sí, mi papá ahora los 12 de Octubre sale a marchar. Te digo que no todos los papás de los chiquillos pero sí la gran mayoría, un 70%, se asumieron ya y es una cosa mucho más positiva y ellos te enseñan. A pesar de todo porque era duro. O sea, había gente que después no iba al otro sábado porque los papás no los dejaban. Y había otra gente que igual que nosotras no salía a ninguna parte, que era lo único aparte de estudiar, estudiar y ponte tú ir al museo a ver algo, pero siempre para los estudios. Vida tranquila, pero de un día para el otro te cambió todo.

Alexia: Tu papi ahora tiene otra actitud. ¿Y él lo reconoce? ¿Alguna vez te ha dicho?

Rosa: No, no lo ha dicho nunca. Igual es complicado; los papás nunca te van a decir las cosas así espontáneamente. Son como más silenciosos…

Alexia: Pero tú te das cuenta….

Rosa: Por supuesto, o sea que mi papá vaya a marchar todos los 12 de Octubre, o a los Ngillatunes que hacen ahora.. porque siempre han hecho Ngillatunes en las comunidades, pero mi papá nunca nos decía a nosotros y nunca tampoco iba él. En cambio, el año 93 se hizo un Ngillatún allá y mi papá fue. Y fui yo e invité como a cinco cabros más de las organizaciones, precioso el Ngillatún.

Alexia: ¿Y sigue yendo hasta ahora, que tu sepas?

Rosa: Sí, se hacen cada cuatro años y el último fue el año pasado y él fue. Y no es solamente una cosa de mi papá, no hubo un cambio sólo de él, hubo un cambio familiar, empezando por la abuela, de la abuela a los tíos.

Y ahora ellos nos dicen como se quitaron esas máscaras. Es una cosa generalizada, la Alejandra, mucha gente de la que sale en la tele, tiene esas mismas historias y también de ser una cosa tan positiva, hay algo negativo o algo peligroso. Nosotros nos dimos cuenta de que los que tienen el conocimiento del tema mapundungún, la cosmovision y todo lo que tu quieras, son los viejos. O sea, los papás de nosotros saben algo, pero como migraron muy jóvenes, se perdieron muchas cosas y como recibieron tanta discriminación en la ciudad, escondieron también muchas cosas, y es un tema que yo creo que nunca van a asumir plenamente. Pero los viejos, los abuelos, ellos sí se manejan y te lo muestran de una manera mucho más como sin tapujos. Los abuelos, en definitiva, no estuvieron enmascarados, ellos siempre estuvieron ahí, pero a nosotros no nos dijeron que estaban ahí y como son todos viejitos, o sea tu te das cuenta que si no empiezas a trabajar, a recuperar ciertas cosas con ellos, te lo vas a perder. Por ejemplo, con la Alejandra, en la tesis sale en las entrevistas, a ella se le murió la abuela en ese tiempo. A pesar que ella trataba de ir a ver a su abuela la mayor cantidad de veces posible, al final se dio cuenta de que se le murió la abuela y se le murió no más. Y muchas cosas se fueron todas. Además que era la mamá la mapuche y quedaba la abuela no más, aunque tiene unas tías, no había ningún interés, entonces….eso se pierde porque los papás no lo tienen. Migraron muy temprano, entonces hay cosas que no conocen. Entonces, existe como ese peligro y ese temor de aprovechar lo mas posible porque en cualquier momento se te van. Yo tengo una abuela, mis otros abuelos se fueron antes, entonces ese es el temor…

Alexia: ¿Y así llegaste al tema? ¿Estos son los antecedentes de tu interés por el tema juvenil mapuche urbano?

Rosa: Fue todo el tema de las organizaciones. Entonces yo ahí, al principio cuando yo estaba más asumida, me dije " yo quiero saber más de ese tema", o sea, cómo se va configurando el tema de la identidad. Será una cosa similar a todos o no será una cosa similar. Desde ese momento yo dije "yo quiero hacer mi tesis sobre esto".

Alexia: ¿Y tu compañera enganchó?

Rosa: Sí, enganchó porque ella no tenía tema.

Alexia: ¿Pero ella es huinca-huinca? Entonces tu tenías otro involucramiento personal en el tema…

Rosa: Sí.

Alexia: Y dime una cosa, ¿qué aprendiste y cuales son tus conclusiones? ¿Qué te dejó a ti el trabajo de la tesis? A nivel personal y a nivel profesional.

Rosa: A nivel personal, me respondió mis preguntas. Me ayudó a conocer más a los chiquillos más profundamente, sus pensamientos, sus procesos. Compartí muchas cosas que yo personalmente creo que los procesos fueron bastante similares. Todo lo que te estoy contando; de no saber, de em-

pezar a cuestionarse, empezar a pelear con los papás, después asumirte y empezar a integrarlos, todo este proceso fue una cosa muy similar. Me ayudó también a reforzarme yo misma, y yo creo que a ellos también les ayudo a reforzarse porque igual…. El Emilio lo decía muy bien, «yo no tengo cómo decir yo soy mapuche, qué buena onda, pero a la gente no le interesa eso». O sea a veces, yo tengo mi identidad muy fuerte pero como que a nadie le interesa, entonces, ¿cómo, con quien, me retroalimento? Entonces, en ese sentido fue muy bueno.
A nivel más profesional, te podría decir, es la responsabilidad que tu tienes como mapuche de buscar mecanismos que ayuden a otros jóvenes en condiciones similares a las tuyas porque si no se trabaja con los jóvenes, los jóvenes van a seguir su camino como cualquier otra persona, sufriendo lo mismo que sufrimos nosotros. No va a haber cambio. Y va a ser una cosa alienante, en definitiva porque si no hay un referente, algo que te diga que a pesar de todo lo que tu sufres hay cosas positivas, asúmete, vive, aprende, el cabro como que se va a ir más achicando, achicando y no va a contar y se va a sentir reprimido. A final, es una cosa que atenta contra tu salud mental. Realmente atenta contra tu salud mental. Había muchos chicos en la organización (esto no te lo conté antes) con problemas sicológicos serios. Contaban sus cosas y se ponían a llorar, o sea, hubiese sido necesario tener un sicólogo ahí. Pero no había sicólogo.

Alexia: Por eso yo te preguntaba lo del sicólogo, porque es como fuerte lo que les pasa…

Rosa: Claro, habían experiencias de vida fuertes, muy fuertes. Que la gente te apedree la casa, que te señalen con el dedo, sobre todo en las poblaciones, era muy fuerte. Y no había nadie que te ayudara.. ni siquiera tus papás, te decían «olvídalo». ¿Cómo puedes olvidar eso ? Y más en un proceso donde tu estas formando tu personalidad, tus relaciones...

Alexia: Además, la edad es una edad clave, se combinaban hartas cosas..

Rosa: Claro, claro. A mí, eso me preocupa. Conversábamos la otra vez con gente de la CONADI. La CONADI no tiene ninguna política juvenil, ninguna. Lo único que se hace es a nivel de estudiantes, pero jóvenes mapuches no hay solamente estudiantes. Hay jóvenes pobladores, jóvenes trabajadores que no tienen ningún referente, que no tienen la OPORTUNIDAD de conocerse. Porque esta cuestión no es una cuestión de que uno quiera asumirse porque me gusta o no me gusta, no es así porque no tienes la oportunidad de conocerte.

Alexia: O sea que en este caso, según tu experiencia, la creación, la existencia de esta organización fue clave…para todo este proceso

Rosa: Sí, y yo creo que fue clave también el contexto.

Alexia: ¿Existe esta reelaboración en los jóvenes? ¿Eso lo pudiste constatar tu de manera personal y a través de la investigación?

Rosa: Sí.

Alexia: Entonces, donde no existen o no hay estas organizaciones, ¿no existe esta reelaboración?

Rosa: Yo creo que es difícil que surja esa reelaboración, porque, ¿cómo?

Alexia: Entonces, ¿como se explica lo que tu me decías antes, que cada vez hay menos cabros (por lo menos en esta organización puntual)? ¿Si es tan necesario para gatillar el proceso?

Rosa: Lo que pasa es que son como etapas. ¿Porqué no hay más cabros en las organizaciones indígenas? Uno, porque no hay algo que les facilite, como era el tema del certificado, lo otro es que la gente que queda, los jóvenes que hay en la UJEDA (¿ ?) son jóvenes que están ya terminando sus estudios, entonces están pasando a otra etapa. Ellos son ya profesionales. La etapa de la UJEDA, la etapa cuando tu eras estudiante, por eso era una unión de jóvenes, de estudiantes, donde tu tienes más tiempo, tu tienes más ganas de conocer. Igual cuando uno es profesional nacen otras necesidades, por ejemplo ya tienes tu pareja, tu familia. Entonces, ya tus intereses cambian.

Alexia: Entonces, no ha habido un reclutamiento, no ha seguido alimentándose..

Rosa: No, porque es muy complicado. Por ejemplo, lo que te decía del certificado era importante porque el cabro tenía que ir. Si yo no hubiera tenido que pasar por el certificado, es que yo no voy aunque me inviten. Lo otro sería ir a los colegios y hablar con los chiquillos, pero ahí necesitas contar con el apoyo de los profesores. Eso falta también, y falta también un apoyo más generalizado de más asistentes sociales, profesores, de la CONADI también, que hagan encuentros también, no se. Pero que lo muestren de una manera entretenida, si es gente joven. Aquí (Liwén) hemos hablado de eso. Aquí se han tratado de hacer cosas en los colegios. Yo en Temuco no conozco mucho, pero eso me han contado. Pero los chiquillos no enganchan. Y no enganchan si se ponen a hablar de cosmovisión «en frío». Creo que es super importante eso de conversar, ver, bueno, qué sabes, te gusta o no te gusta, cómo te sientes… Una cosa más al hueso, con un tiempo de maduración que hay que dejarles porque el proceso de asumirte es una cosa personal.

Alexia: De lo que has visto y vivido, ¿estamos hablando de diferentes etapas o procesos entre los padres de los cabros y los cabros?

Rosa: Sí.

Alexia: ¿Aunque todos hayan llegado en este momento a asumirse en diferente grado?

Rosa: Claro. El proceso es distinto. Y a lo mejor los chicos que están ahora haciendo el proceso, lo están haciendo invertido, no se.

Alexia: Lo que te pregunté antes, de la existencia entre los mapuches urbanos (no solamente jóvenes), de una relación entre identidad y clase a nivel popular…

Rosa: Yo creo que hay una cosa más amplia porque la gente en las poblaciones vive como a escondidas, como que no se relacionan con sus vecinos y hay mucha gente (habría que estudiarlo) en poblaciones y las mismas familias vivían cerca, o sea tíos, sobrinos.. bueno, eso es por algo. Entre ellos sí se juntan, salen, que se yo… La gente vive cerca y se conoce, se visita. Hay una cosa de referente pero no una cosa amplia, popular, seamos los pobres.. Yo creo que es difícil por todo el proceso de discriminación es bien complicado.

Alexia: Entonces, tu, tus referentes, tus amistades, ¿son siempre en relación a la variable étnica?

Rosa: Sí. Incluso entre los matrimonios entre mapuche y no mapuche. El proceso es mucho más complicado porque siempre va a haber un personaje que te está diciendo que sí, que puedes ser y a otros que no le agrada que seas muy de eso porque a la familia de esa persona no le agrada que su hija, que su pariente, esté con un indio. Debe ser complicado, o sea en mi caso, mi mamá guardaba silencio nomás pero no estaba contenta.

Alexia: ¿Tu crees que a ella le daba vergüenza estar casada con un mapuche?

Rosa: Yo creo que ella no, pero tampoco lo veía como algo para andar contando.

Alexia: Y esta cuestión de la reelaboración de ustedes, de tu papá, de los papás de tus amigos, ¿tu crees que es generalizable, que es una tendencia que caracteriza lo que está pasando en Santiago, en Temuco a nivel urbano entre los mapuches, o no?

Rosa: Yo creo que es un proceso de reelaboración consciente. No es generalizado porque eso va de la mano de una cuestión política y de esa manera tu puedes lograr algo en una ciudad como Santiago, donde vive un montón de gente, con una población mapuche también importante en comparación con el resto. Para que haya un proceso de reelaboración cultural, étnica, se necesita un contexto distinto. Son todos esfuerzos aislados, de organizaciones que hacen un «palín», un «ngillatún», pero no es una cosa que sea amplia, que vaya gente mapuche que vive en las poblaciones. Porque cuesta, es un proceso de trabajo importante. La gente por curiosidad irá, pero consecuentes, militantes, marcando la diferencia, no.

Alexia: ¿Se mezcla con otras cosas? ¿Con otros procesos en dirección opuesta?

Rosa: Claro.

Alexia: Porque siempre se habló del mestizaje, de la asimilación y de que cada vez las minorías étnicas iban a entrar en contacto y se iban a insertar económicamente y se iban a ir «perdiendo» en su diferencia. Pero después volvemos nuevamente a que aparece un millón de personas que dicen que son, y uno se pregunta ¿pero cómo? El mismo Bengoa siempre habló de 500.000 en los cálculos más avezados. Entonces yo estoy de acuerdo contigo. Pero, ¿cómo se explica que haya tanta gente?

Rosa: Es que yo hago la diferencia entre gente que puede decir "yo soy mapuche, yo me asumo para un censo y sí, yo soy mapuche". Esa es una parte de la gente. Pero la gente que esté «reelaborando», porque ya se necesita pasar a otra etapa , no solamente decir «yo soy mapuche» para el resto, sino que hacer cosas, reelaborar tu cultura en el medio urbano, eso implica ya un nivel mucho más alto de investigación, de conocimiento, de un interés propio, fuerte de seguir y seguir y eso no es generalizado. Porque sino la situación sería otra.

Alexia: Claro, es como el nivel simbólico y el nivel práctico del que hablan algunas personas. Simbólico porque lo digo, pero en la práctica voy a actuar de acuerdo a eso, voy a hacer una diferencia en mi medio cada vez que yo pueda, es distinto.

Rosa: Es distinto, claro…Y en ese ámbito, yo creo que es menos porque igual tu necesitas alguien que te guíe porque tampoco tu te puedes tirar así. Hay todo un tema de pueblo, una cultura, hay formas de hacer las cosas. Cosas que también se pueden reinventar en base a cosas que tu conoces, necesitas alguien que te vaya mostrando. Que sepa el idioma por ejemplo, aquí no se maneja el idioma en sectores urbanos, no se habla porque no te lo enseñan. Tu sabes que la cosa del idioma es importante, tener un idioma distinto es ser un pueblo distinto.

Alexia: Pero ¿no será un problema de cómo se dio la migración, Rosa? En el sentido de que los abuelos, la gente que habla el idioma no migraron o ya se volvieron, o sea la gente que habla está en el campo.

Rosa: Claro, la situación en la que estamos hoy en día obedece a toda una situación histórica, política, que nosotros sabemos. Por eso te digo que la cosa de la identidad no es una cosa que yo «me la saco» o «me la pongo» porque sí, sino que son cuestiones concretas que hacen a las personas enmascarar su identidad. Cuestiones fuertes, experiencia de vida muy fuertes y dolorosas. Los papás migraron por una cosa de pobreza, no había más posibilidad de sostener a más gente. Tenían que irse, buscar trabajo para poder sobrevivir. Y llegas a Santiago donde la gente te mira mal, donde puedes trabajar sólo en algunos campos ocupacionales… Entonces, después, vives en una población donde te siguen «achacando» tu identidad.

Alexia: Es el juego, los mecanismos de la sociedad hegemónica….

Rosa: Claro, porque los papás siempre te inculcaron eso de tienes que ser más, tienes que estudiar, como que te queda grabado. Somos un pueblo derrotado, por eso es complicado. Falta la cosa política.

Alexia: No me quedan preguntas, me contestaste todas las preguntas.

Rosa: Sería bueno entrevistar a los papás. Porque ellos no te van a contar todo el cuento tan fácil. Nosotros hicimos un trabajo de recuperación de la historia oral de las familias.

FIN

María

Alexia: ¿Cómo explica usted que haya tanta gente en la ciudad que se declara como mapuche si antes uno hubiera dicho que se van a la ciudad y no quieren saber más con su identidad?

María: Claro, yo pienso que hay distintas razones por que ellos se van a la ciudad. Hay jóvenes que se van por buscar trabajo porque aquí cerca no hay. Aquí en el campo ya están quedando prácticamente sin tierras. Antes, uno por lo menos tenía tierras. Uno decía «yo no me voy del campo porque tengo tierra para trabajar, ya puedo criar ovejas, puedo criar chanchos, puedo criar animales, me quedo aquí». Se suponía que los padres a uno le daban una cierta cantidad de tierra, siempre el padre tenía el mando y no dejaba tampoco que los hijos hicieran lo que quisieran. Pero hoy en día ya no nos queda tierra, o sea que se pasa a ser, los hijos hoy en día pasan a ser allegados. Allegados porque la palabra, esto nació….. Cuando está la dictadura, sacan nuevas leyes, está la constitución que dice la nueva ley de la constitución. Ahí dice que los hijos pasan a ser «allegados de los padres» y a mi de repente eso me duele, decir que mis hijos sean allegados míos porque antes no pasaba eso, antes nuestros padres se casaban, los hijos estaban al lado de nosotros pero en ningún momento eran allegados, o sea una forma indigna y de decir «allegados». Yo no puedo decir que mis hijos sean allegados, mis hijos tienen derecho a estar conmigo. Ahora, si yo les doy un pedazo de tierra para que estén al lado mío, son mis hijos, en ningún momento son allegados. Pero desgraciadamente, vienen de la Municipalidad a hacer una encuesta y dicen: «Ah, su hijo es allegado». O sea, el «allegado» para nosotros es una forma indigna, indigna. Entonces, de repente uno tiene que asumir esas cosas aunque no lo quiera decir pero tiene que decirlo. Entonces, ¿qué es lo que pasa?: que los hijos no encuentran en qué trabajar en el campo porque hay tan poquito. Yo por lo menos tengo dos hectáreas noventa. Yo quisiera tener a todos mis hijos alrededor mío que trabajen. Incluso con las dos hectáreas, pero tener mis hijos a mi lado y que estén conmigo pero que en ningún momento sean allegados. Pero no lo puedo hacer porque no tengo. A mí me duele el alma, yo digo cómo ayudar a mis hijos... Entonces de repente los hijos se tienen que ir «mamá, yo me quiero ir a Santiago porque allá encuentro trabajo». ¿Qué estoy perdiendo? Estoy perdiendo a mis hijos y estoy perdiendo que en algún momento se metan en otra cosa: en la droga, en el alcoholismo, en distintas cosas porque Santiago es una cosa enfermante, es una inmundicia, creo yo. No es una cosa que sea buena. Antes Santiago era bonito, Santiago no era esta cosa. Hoy en día no hay respeto por las niñas, ya sean de 13 años o de 8 años. En la esquina las violan, en la esquina le hacen cualquier cosa. Entonces, ¿para qué van a estar corriendo el riesgo los niños mapuches que se van a Santiago? Incluso hasta perder su identidad porque allá tienen que cambiar su vida. Ya no pueden ser…«Yo soy fuerte», me pueden decir «yo soy fuerte», pero allá son más fuertes porque allá hay violencia y entonces ya el niño para poder sobrevivir tiene que entrar a ser grosero, a ser choro, a ser de todo. Y cuando vuelve, vuelve distinto. Entonces, uno piensa y se dice «puchas, yo tenía un hijo

acá y ahora mi hijo vuelve distinto» porque por ser choro allá, para poder sobrevivir, también quiere hacer lo mismo acá. Entonces, es un problema….

Alexia: ¿Y eso le ha pasado a usted personalmente, lo que usted dice «es distinto, han cambiado»?

María: ¡Es distinto!! Yo he visto, quizás no mis hijos. Yo tengo dos hijos en Santiago, una hija mujer y un hijo hombre pero mis hijos todavía me respetan. Pero cuando no están al lado mío, ¿qué hacen mis hijos? Mi hijo más que nada, ya que mi hija es otra cosa, pero mi hijo, ¿será el hijo que yo tenía, será el hijo prudente? ¿será el hijo respetuoso? ¿Qué se yo lo que hace mi hijo durante todo ese tiempo? Entonces ese es el miedo que uno tiene pero es porque desgraciadamente lo tienen que hacer, tienen que salir a buscar afuera porque aquí no hay nada.

Alexia: ¿Y ellos se fueron hace mucho tiempo?

María: Mi hijo hace ya como 5 o 6 años que se fue …

Alexia: ¿Y su hija ?

María: Mi hija hace ya mucho más. Mi hija es mamá soltera pero ella esta siempre viniendo cada un mes, cada dos meses…

Alexia: ¿Siempre está viniendo?

María: Sí, siempre está viniendo porque yo le tengo su hija. Mi hijo tampoco es que sea malo, que se haya metido en líos. O sea, el trabaja pero igual... eso es lo que yo veo pero en cualquier momento puede caer.

Alexia: ¿Y la identidad de ellos? Usted como mamá, que los conoce desde chicos, ¿cree que siguen siendo igual de apegados a su identidad o no?

María: Yo creo que sí, porque mi hijo por ejemplo, no ha perdido….. ahora me decía (porque estuve con él ayer y antes de ayer…) «en septiembre yo tengo vacaciones, pero estoy preocupado porque son sólo dos días feriados… pero tengo vacaciones para ir más allá». Yo le dije que en abril nos toca «Nguillatún» y tú tienes que estar en esa fecha. «Ah», entonces me dijo, «lo dejo para esa fecha» Yo creo que no ha perdido su identidad, sigue siendo mapuche. Quizás no con tanta fuerza como uno, porque está muy lejos, está en otro ambiente. En ese ambiente, el ser mapuche no le sirve allá... porque los otros son más fuertes…

Alexia: Pero, ¿usted cree que él pueda negar en algún minuto, si se lo preguntan?

María: No, yo creo que no, yo creo que no. Eso no.

Alexia: Pero quizás hayan situaciones en las cuales a él no le interesa…

María: El reconoce que sí es mapuche y que su madre es mapuche. Para él eso es….es mapuche.

Sandra: A mí una vez me dijo que su mami siempre le habló de lo mapuche, de su cultura y que ojalá él pudiera tener una compañera mapuche. Eso me dijo a mi la otra vez…

Alexia: Claro, uno no puede elegir de quién se enamora….

Sandra: Pero él lo tiene ahí, yo creo…No ha perdido todavía eso.

Alexia: ¿Y él se junta allá con gente mapuche o con todos?

María: Bueno, el hecho de estar junto con sus primos que son mapuches… Porque ellos, viven, arriendan una casa y viven todos juntos: primos, primas. Si viven todos juntos, gente de la misma familia. Hay una prima cerca que arrienda en otro lado, está su tía. Siempre están en contacto con la familia.

Alexia: ¿Y físicamente, están en lugares cercanos? ¿Viven cerca?

María: Sí, viven más o menos cercanos.

Alexia: Y dígame, señora María, la cosa de la lengua, del «mapudungún», no sé si hablaban antes o nunca hablaron sus hijos y ahora, lo hablan todavía? ¿practican menos? ¿Cuán importante cree usted que es la lengua?

María: Yo creo que cuando eran niños, ellos trataron de hablar porque mi mamá les hablaba mucho. Mi mamá hablaba mucho en «mapudungún», no hablaba castellano. Siempre estuvo hablando en "mapudungún" a sus nietos. Ellos escuchan, ellos entienden, pero no hablan pero no es porque no lo hayan querido sino porque si ellos hablaban puro "mapudungún", llegaban al colegio y les hablaban en castellano. Entonces, ahí pierden, ¿cómo se entienden ? ¿Con cuál me voy? ¿Hablo "mapudungún" o hablo castellano? Ya en el colegio, cambió totalmente. En el colegio, solamente el castellano, en ningún momento se habla el "mapudungún", en ningún momento se habla de la historia, nunca te hablan de la cultura….

Sandra: Ahora como que se está empezando… Incluso en los colegios, están con profesores mapuches e incluso adaptando la lengua igual.

María: Eso es ahora, ahora que se promulgó La ley Indígena, ahí como que se ha tomado más en cuenta lo que es la cultura mapuche, la lengua, la historia.. Pero yo me acuerdo que, bueno, yo no estudié mucho pero yo estuve acá hasta 3° Básico, pero nunca nos hablaron de la historia mapuche, nunca nos hablaron de la Fresia, nunca nos hablaron de Caupolicán. Quizás hablaron, pero muy poquitito, pero yo después de grande comencé a interesarme de lo que era mi cultura, de lo que era mi historia. En el colegio no me hablaron nada, sin embargo me hablaron de Cristóbal Colón, me hablaron de Bernardo O'Higgins, de Pedro de Valdivia, de Arturo Prat. Esas cuestiones me metieron a mí en la cabeza pero nunca lo que hizo Caupoli-

cán, lo que hizo Lautaro, lo que hizo Galvarino, lo que hizo Huenequeo, esas cosas a mi no me hablaron.

Alexia: Y ahora, ¿es diferente? Usted cree que ahora los niños…

María: Ahora es distinto porque, pero tampoco es en forma.. en todos los colegios, si no que algunos directores han tomado esa iniciativa propia. Porque el Estado en ningún momento ha dicho que sea una cosa obligatoria, lo que es el "mapudungún", o sea parte de la educación intercultural bilingüe dentro de lo básico, de la media y en la enseñanza superior pero es muy poco, no es suficiente porque yo pienso que dentro del colegio, yo aquí en mi casa, si yo les hablo a mis niños sobre la historia, yo les hablo sobre la lengua, en el colegio también debiera hacerse lo mismo Entonces ahí no se pierde porque soy yo, aunque les requete hable, pero si en colegio no le hablan nada, entonces el niño llega a la casa y me dice «pero mamá, si usted nomás es la que lo ha visto, pero en el colegio a mi no me hablan de estas cosas». Entonces, es por ahí que se va perdiendo…

Alexia: Y dígame, señora María, si usted tuviera que describir lo que es importante de la identidad para usted, qué identifica a una persona mapuche, ¿cómo lo definiría? físicamente, en todo contexto….¿cómo definiría usted la identidad mapuche hoy en día?

María: Bueno, yo para mí diría que es muy importante ser mapuche, pero con una identidad clara. O sea, yo soy mapuche, pero soy mapuche en cualquier parte…

Alexia: ¿Cómo sabe usted que es mapuche? ¿Qué la define? ¿Qué la diferencia?

María: La diferencia es que yo tengo una cultura, tengo una lengua, yo tengo una tradición y una costumbre que no es igual a la del otro. Entonces por eso me identifica. Porque el huinca no tiene tradición, no tiene raíces. En cambio, yo sí que la tengo. Yo la tengo porque mis antepasados fueron gente con sabiduría, con costumbre, con conocimiento, con respeto. Ellos aprendieron muchas cosas sin que fueran estudiadas. Ellos aprendieron a dibujar, ellos aprendieron a manejarse, a conocer lo que eran las fechas, el día, sin tener idea de qué era un día miércoles o domingo, o cuándo empezaba el invierno o cuándo empezaba la primavera o cuándo empezaba el verano. Pero sin embargo, ellos lo sabían y por eso yo creo que es distinto a lo que es el chileno. O sea, yo también soy chilena porque vivo en un país que se llama Chile, o sea le pusieron Chile, pero yo pienso que soy distinta porque tengo una costumbre distinta, tengo un respeto hacía la gente y se cuándo y qué es lo que hay que respetar. El huinca destruye, nosotros no destruimos, todo lo contrario, nosotros no hemos destruido nunca. Sin embargo, hemos tratado de tener respeto, lo que es un árbol, lo que es el pasto porque para nosotros todo tiene un significado. El remedio, cada pasto, cada arbolito tiene un significado, me sirve para esto, me sirve para esto otro…

Alexia: Y dentro de esa identidad, ¿qué papel tiene la tierra, el territorio, la idea, es importante, es parte de la identidad?

María: Por supuesto que sí, porque de la tierra nosotros vivimos. La tierra es nuestra madre. La tierra es de donde nosotros sacamos todo lo que es fruto. La tierra es la que nos da el alimento, porque sin tierra, nosotros no somos nadie, es que de dónde sacamos….

Alexia: Si, pero la gente que vive en la ciudad, lo que hablábamos hace un poco rato, que vive en la ciudad, en Santiago, en Temuco, en Concepción. Ellos están viviendo en otro contexto, ¿cierto? En un departamento, en un edificio, en una cosa de concreto, con vereda, con las micros que pasan. Ahí la cosa del territorio es diferente, ¿cómo lo entiende usted? ¿cuál es el territorio entonces para una persona que vive en Santiago y que sigue pensando y sintiendo que es mapuche? ¿Ahí la tierra ya no importa?

María: Yo creo que sí le importa, sí le importa. El problema es que es tan diferente, pero yo creo que igual les importa la tierra. Es que, desgraciadamente, ellos han tenido algún motivo para irse a la ciudad, pero igual están sintiendo porque también, a lo mejor, hoy en día ellos están de alguna forma, porque salieron a buscar otra condición de vida, para poder mejorar su condición de vida. A lo mejor algunos salieron hasta para buscar una educación mejor, pero también de repente hay leyes, hacen leyes, que los dejan afuera. Que no tiene derecho porque están afuera. Mi hermano, si hoy en día pasan una ley, de repente pasan una ley que dice «oye, este no tiene derecho aquí porque él está allá afuera». No está en ese momento, entonces, ¿qué es lo que pasa? Después viene la pelea entre hermanos, entre padres…

Alexia: ¿Y para la gente que está en la ciudad, la tierra sigue siendo importante? Estoy pensando en la tierra de origen, digamos.

María: Yo creo que para la mayoría de la gente sigue siendo importante. Aunque no estén viviendo.

Alexia: ¿Y qué cosas pierde un mapuche cuando se va a la ciudad? ¿Qué cosas concretas, qué ya no hace, qué características va dejando porque tiene que transar?

María: Pierde muchas cosas. A lo mejor son mapuche igual pero de repente pierden conocimiento, pierden su forma de vivir porque ya quieren vivir de otra forma. Quieren vivir, no se.., ya no les gusta el barrito, no quiero ensuciarme los zapatos porque quiero andar con mis zapatos lustrados, no quiero esta comida porque me acostumbré a comer tallarines, me acostumbré a comer arroz.

Alexia: Y en su opinión personal, ¿usted cree que son tan mapuche como antes o como usted, que está acá todavía, o son menos?

María: Yo creo que son menos mapuche porque ya no son… Aunque luchen, aunque digan, peleen por la tierra, siempre hay una diferencia con la

persona que vive en el campo. Porque yo, por lo menos, yo viví en la ciudad. Viví 12 años en la ciudad pero yo no perdí nada de lo que era mío. Yo no perdí la lengua. Sigo hablando "mapudungún", no perdí nada de mi comida y yo creo que eso es quererse mucho. A lo mejor no se quieren tanto, tanto, realmente como debieran quererse. Como que pierden la autoestima.

Alexia: Y esa gente, entonces, en su opinión es menos mapuche..?

María: Sí, yo pienso que pierden un poco la autoestima porque la vida los ha tratado mal. Es el mismo caso, por ejemplo de mi hermana. Yo creo que ella ha perdido un poco la autoestima y quererse mucho. Ella no se quiere, o sea que ella quiere vivir su vida, vivirla cómodamente…

Alexia: ¿Ella está en la ciudad?

María: Ella está en la ciudad. Porque de repente yo converso con ella y me dice «yo, para el campo no me voy».

Alexia: ¿Pero ella se sigue sintiendo mapuche?

María: Claro, sigue sintiéndose mapuche pero «yo al campo no me voy, aunque me muera, yo me quedo aquí, nadie me lleva al campo» Pero porqué? porque la vida de ella fue distinta, la vida la trató mal…

Alexia: ¿Y para usted, ella es menos mapuche que usted? ¿O diferente, de otra manera?

María: Yo creo que diferente nomás, porque de repente me dice…bueno, hay dos cosas «no me gustaría irme por esto, pero me gustaría irme por mi trecho, que a mí me corresponde». Eso es complicado, yo la miro y pienso y converso con ella y ella de repente me dice «a mí me gustaría irme, pero perdí todos mis derechos»….por no estar aquí. Entonces, eso es un poco diferente pero igual….

Alexia: Por último quiero preguntarle, Sra. María: ¿Cómo explica usted porqué tanta gente está en las ciudades y mantiene su identidad? Para nosotros es la primera vez que tenemos datos porque en los anteriores censos nunca se había preguntado. Realmente nadie esperaba que apareciera tanta gente declarándose como indígena, como mapuche en su gran mayoría en la ciudad. ¿Cómo explica usted que toda esta gente haya podido declararse?

María: Bueno, yo creo que en el fondo uno no se puede cambiar. Yo nací mapuche y tengo que morir mapuche. Yo creo que eso es lo piensan ellos, o sea, yo no me puedo cambiar. Yo no puedo cambiar mi rostro, no puedo cambiar mi manera de ser, no puedo cambiar mi costumbre. Yo nací mapuche, mis padres, mis abuelos, mis antepasados fueron mapuches y sigo siendo mapuche y seguiré siendo mapuche hasta que me muera. En nuestro físico, o sea, mi cara lo dice, mi forma de ser lo dice. Yo no me puedo cambiar, no me puedo poner una cara bonita, no puedo cambiar el color del

pelo, no me puedo cambiar el color de los ojos, el color de nada. No me puedo cambiar mi cuerpo, yo soy como soy y me quiero así y soy mapuche.

Alexia: Y antes, ¿eso era igual ?

María: Era igual.

Alexia: No es una cosa nueva, que esté pasando ahora especialmente en estos años, que la gente se sienta más reforzada…

María: No, yo creo que antes era con mucha más fuerza, era mucho más. A lo mejor hay algunos por ahí que se hayan «vendido» como en todo pero políticamente, a lo mejor por la política, qué se yo.

Sandra: Hay gente que oculta su identidad, póngale que sea un Hueche, y ponen como que su apellido es francés y uno sabe que la hermana, el primo, se reconocen como mapuche y él no.

María: No, si pasa también eso pero por la discriminación también. Yo pienso que no va por cambiarse el nombre ni el apellido. Porque uno, la cara lo dice, el cuerpo lo dice, su forma de ser lo dice. Aunque yo me haya puesto ….

Alexia: Porque hay gente que uno no puede diferenciar físicamente. Hay de todo, pero hay gente que uno no tiene idea si no te lo dicen, que podrían ahuincarse absolutamente pero no, dicen que son mapuches. Entonces, eso es como ¿qué proceso va detrás?, ¿cómo piensan ellos? Si es nuevo, es de ahora, fue siempre..

María: Por lo menos yo tengo mis hijos que son achampurriados. Nunca los he escuchado a ellos que digan «yo soy huinca», sino que dicen «yo soy mapuche».

Alexia: Y ellos, ¿siempre tuvieron su identidad bien clara? ¿o hubo momentos o etapas en su vida?

María: No, yo creo que lo tienen bien clarito quienes son ellos. No creo que en ningún momento ellos van a decir… ni siquiera son huincas. Yo tengo hijos que tienen apellido gringo, son Luschinger. Pero sin embargo, dicen «yo soy Hueche». Incluso mi hijo que está en Santiago dice «mire, yo soy Hueche». O sea, en vez de que tengan su primer apellido, nombran el mío primero, «yo soy Hueche». No sé, ellos nunca han dicho.. en poder de otro, quizás ellos hubieran dicho «no, yo soy tal», el otro apellido lo dejan fondeadito, pero no lo han hecho.

Alexia: ¿Y usted, Sra. María, también siempre tuvo su identidad bien apegada? ¿No hubo ningún momento en que pensó que hubiera sido mejor…? ¿No hubo ninguna época en que se hubiera preguntado….?

María: A lo mejor se me pasó alguna vez por la mente, cuando de repente por ejemplo… yo siempre me acuerdo que en el colegio me decían la china,

la india. La profesora en vez de enseñarme, de estar en la hora de clases, me mandaba a hacerle la pieza, a hacerle la cocina. Yo encontraba que era bonito porque yo no estaba dentro de la sala, era algo especial, era más cómodo para mí ir a limpiarle la pieza a la profesora, hacerle la cocina, o hacerle el aseo. Pero eso en mi casa no lo sabían, lo sabía yo….pero después, yo fui pensando que eso era malo, lo que me hacía, que yo no aprendía. Porque llegaba la hora de pruebas o exámenes (en ese tiempo), yo no sabía una, no «cachaba» una. Claro, yo estaba haciendo el aseo. Incluso, ella me atendía rebién, me daban el almuerzo y todo. Yo llegaba a la hora de clases y «ya usted, María, le toca encerarme la pieza». Pero a mí ni siquiera me pagaban por eso, sino que, simplemente, no me dejaban en clases. Entonces era una cosa que…ahora pienso que eso era una discriminación, un abuso. Para ellos, ellos no querían que yo aprendiera, en el fondo para ellos era bueno, no pagaban, yo les hacía las cosas gratis y yo no aprendía. Y algún día si yo aprendía más, a lo mejor yo me iba a superar más que ella, yo iba a ser más que ella, entonces, a lo mejor ese era el miedo. Porque en el fondo, yo creo que es el miedo que tienen porque el mapuche es inteligente, es muy inteligente y con un poco de empeño, con educación, va a ser más inteligente. Entonces, ese es el miedo que tienen. Eso es lo que yo digo, es miedo. No es tanto el que no «estés ahí», sino que es miedo de que uno pueda ser más que ellos. ¿Cómo un mapuche puede ser más que otro? A mí me pasa ahora. Yo no soy nadie. Yo soy una mujer común y corriente. Yo soy una mujer que todos los días me levanto, veo mis hijos, veo mis nietos, que hilo, que hago mis cosas. Pero sin embargo, no puede ella, la María Hueche aparecer en el diario, porque si ella es una mujer común y corriente como nosotros. Me pasa ahora, me pasa porque yo estoy tratando de hacer un desarrollo, tratando de abrirme camino, de golpear puertas por otros lados para que no solamente yo, sino que poder que haya un desarrollo en común con otras familias. Pero igual tengo ese problema. No puede ser, hay que echarla para abajo, esa es un ladrona, esa una comunista, esa es una revolucionaria, hay que aplastarla…

Alexia: Y en su experiencia, Sra. María, ¿los huincas son más racistas que antes, igual, menos que antes? ¿Ha cambiado la mentalidad en general?

María: Yo creo que hay algunos huincas que son amigos, hay huincas que son amigos, yo no tengo porqué decirlo.. Tampoco puedo decir que no, uno tiene que reconocer. Yo tengo huincas que me apoyan, que me dan fuerzas, que son …que cuando yo estoy decaída, ellos me dicen «no, pues, si usted tienen que seguir adelante, usted empezó con algo y tiene que seguir». Entonces, eso para mí es una fuerza. Si otro está tratando de echarme abajo, de aplastarme, hay otros que me están «no, pues Sra. María, no puede ser, usted ahora no se puede ir abajo, usted empezó una cosa y tiene que seguir ». Entonces…..

Alexia: Y en general, aparte de esos amigos especiales, si usted tuviera que caracterizar a la sociedad chilena en relación a los mapuches, a sus problemas, a sus reivindicaciones, a toda la problemática que está ahora muy candente…., ¿igual de racistas que antes, menos, más?

María: Yo creo que igual hay racismo. Pero está en la gente que tiene la plata, ahí está el racismo porque la gente que tiene más plata, o sea, tienen mucha plata, no permite que otros (que tengan menos o no tenga nada), sea o trate de igualarla a ella.

Alexia: Y eso, ¿es sólo con los mapuches o con todo el mundo?

María: Yo creo que con todos, no solamente con los mapuches. También hay con la gente de población….

Alexia: Entonces, ¿caen todos dentro de un mismo saco?

María: Claro, caen todos dentro de un saco..

Alexia: Y en lo cotidiano, Sra. María, en la calles, cuando toma la micro, cuando va a Santiago, en el contacto cotidiano con la gente en la calle, con la gente común y corriente, ¿usted siente la misma discriminación que antes?

María: De repente si y de repente no, porque me han pasado cosas. Porque de repente …pero yo ya tengo ya asumido esa cosa, ya no tengo…ya no me importa ya lo que me digan. Si me dicen india, si me dicen esto, a mí ya no me interesa, yo tengo mis razones… Soy india pero con la frente bien alta. Desgraciadamente, los indios no existen aquí. En primer lugar, están equivocados en ese sentido porque los indios no están aquí, nosotros somos mapuches. A mí me ha pasado en Concepción, me ha pasado en Temuco. No hace mucho yo fui a Licanco Chico, me subí en una micro, me siento en el primer asiento y hay un señor con una pierna encima de la otra, le dije «con permiso» y me senté. Y va él y me dice, «hay hartos asientos atrás desocupados» . «Pero yo no me quiero sentar en el asiento de atrás», le dije yo, «me quiero sentar en este asiento y yo le pedí permiso, ahora si usted no quiere bajar las cosas….» . «¡Pero es que está achunchando!», me dijo. «Ese es su problema, si usted no quiere bajar la pierna, yo se la aplasto no más» Pero yo no me cambié de asiento, yo me quedé ahí….

Alexia: Y antes, ¿se hubiera cambiado?

María: Antes habría tenido temor y me habría cambiado, ¡pero yo no me cambié! Y después yo me bajé y el tipo no me miró porque yo tenía ganas de sacarle la lengua… En serio, yo le quería sacar la lengua pero no me miró, se instaló a mirar el diario. Yo creo que el tipo se dio cuenta que había metido las patas. Debe haber pensado «si yo miro a esta india (diría él), quizás qué me va a hacer». Yo le iba a sacar la lengua pero ¡no me miró!! A lo mejor otra persona si no hubiera estado tan clara como yo, se habría parado y se habría ido a sentar al asiento de atrás. O se habría arrinconado pero…desgraciadamente le tocó a mí. Bueno, en Concepción me pasó….yo estaba en una feria, pasa un muchacho joven y me dice «mari, mari». Yo, mari, mari, ¡para mí no significa nada! Ahora si hubiera pasado, aunque no supiera hablar mapuche y me hubiera dicho «marri, marri» (haciendo la diferencia en pronunciación) o lo hubiera hecho de forma respetuosa en mi stand, yo le habría contestado. Pero él pasó de lejos y hacien-

do como burla, entonces me empieza a molestar….pero andaba con los padres y yo no le contesté ni le llamé la atención. Y pasaron los padres y me dicen «¿y porqué no le contesta? La está saludando.» «¿Quién me saluda?, esas no son formas de saludarme porque me está gritando desde allá, si hubiera pasado a saludarme aquí, yo lo saludo, pero con respeto. ¡Pero él me está haciendo burla!" Entonces el gallo qué es lo que se dijo, puchas, quién se cree ella que no me saludó cuando yo la estoy saludando y más encima no me contesta. Se fue enrabiado y enojado y pataleó y todo lo que quiso. Yo, ahí, no lo tomé en cuenta. Ahora si yo hubiera estado en otro momento, ¡a lo mejor hasta le habría contestado! Pero yo en este momento, no. Incluso le digo a mis hijos que cuando a ellos le digan indios o indias, no tienen porque preocuparse porque el indio no existe aquí. Ahora, si les dicen «mapuche tal por cual», a lo mejor…. Pero no tampoco porque….
No hace mucho fui a un curso a Santiago por el INDAP, una capacitación. El profesor hablaba de los indios, el primer día. Yo escuché… Segundo día, pasó a exponer una señora de Corral, también hablaba de los indios, que los indios…., ¡déle con los indios! Yo la dejé que terminara y le pedí la palabra. Yo le dije que venía a aprender, yo creía que todo íbamos a aprender y a intercambiar experiencias del uno del otro y traer ideas del otro. Pero la palabra indio me cayó mal porque aquí no existían indios, ¡eran mapuches!

Alexia: ¿Y usted era la única?

María: Yo no era la única, habían varios.

Alexia: ¿Pero usted fue la que habló?

María: Sí. Entonces le dije yo que a mí esa palabra no me gustaba y había otra cosa: que había otra señora que hablaba de los «mapuchitos». Entonces le dije «mire, son dos cosas que yo voy a dejar en claro en este curso: la palabra mapuchito a mi no me gusta. En primer lugar porque yo soy mapuche, no soy mapuchita, yo no soy una mapuchita cualquiera, yo soy mapuchita con conocimiento, con historia y con todo. Y al decirme mapuchita o mapuchito a mí me aminoran, me achican, yo soy una cosa así chiquitita y yo no soy una cosa chiquitita. Yo soy una cosa grande, importante, que aporta…y la palabra india tampoco, porque la palabra indio no existe porque los indios vienen de tal y tal parte. Y ¿porqué se llamaron indios estos de aquí? porque ciertas personas que vinieron y creyeron que esta era India…» Y quedó claro. La señora como que quiso enfrentarse, la señora de Valdivia, de Corral, pero yo le dije «mire, yo no me estoy personalizando, yo no me estoy dirigiendo a usted, yo estoy diciendo en general» El profesor reconoció, pidió disculpas…pero a ella se le había espantado, yo le dije que el tema, de manera general, no debiera tocarse. Después quedamos tan amigos como antes y no se tocó más del mapuchito. Incluso la señora que a cada rato hablaba de los mapuchitos me pidió disculpas. ¡Y era una alemana, más encima, que ni siquiera era de aquí, que ni estaba en este país! pero me pidió disculpas porque ella dijo que lo hacía de cariño. Pero a lo mejor era cierto o a lo mejor no…

Alexia: ¿Y el resto del curso ?

María: El curso quedó después, …aplaudieron y todo.

Alexia: Pero que raro que, de varias personas, usted haya sido la única que haya salido….

María: Claro, lo que pasa es que de repente la gente tiene miedo. Yo ya no tengo miedo, yo perdí el miedo de hablar. Yo no tengo miedo a decir las cosas que tengo que decir. Si yo lo voy a decir con respeto, no me voy a ir a la pelea, de combos ni nada, entonces…

Alexia: Es interesante…porque uno siempre piensa que estas cosas ya no pasan. Pero es porque no sabe…

María: Claro, porque la gente también lo hace por desconocimiento, por ignorancia. Entonces, yo pienso que lo que yo estoy haciendo es a la vez un trabajo de educación. Porque la gente habla, y habla por ignorancia.

Alexia: ¡Porque nadie les para el carro! ¡Porque escuchan y repiten lo que han escuchado!

(Termina la entrevista pero luego se reinicia con el tema de la Ley Indígena)

Alexia: ¿Porqué con la ley cambia eso?

María: Porque con la ley 19.000 y tanto un poco se reconoce al indígena, se reconoce un poco….la historia indígena. Yo creo que a base de eso también ha sido un poco…porque antes la gente también un poco…. Pero después que pasa la dictadura, la dictadura quiso matarnos a todos. Ahí se desapareció legalmente lo mapuche, éramos todos «chilenos», ahí no había diferencia. Si éramos mapuches o no éramos mapuches, éramos todos chilenos, nadie podía decir yo soy mapuche pero también soy chileno. Ahí se desaparecía todo lo que era costumbre porque ya prácticamente se divide la tierra, no querían que hubiera Nguillatún, las machis son totalmente… una cosa que nos matan.Pero después que se promulga la Ley Indígena, que sale la Ley Indígena…la ley ha sido muy importante porque tienen muchos errores, porque se le pregunta a la gente pero todo eso, lo que la gente ha dicho, en el Parlamento lo cambian.Porque a mí me tocó participar en el borrador de la Ley Indígena pero después se cambia, no se hace todo lo que uno quisiera que fuera o que estuviera dentro de la Ley Indígena.

Alexia: Pero como idea general, a partir de la ley, ¿la gente se siente más segura?

María: A partir de la ley, aunque sea que la ley tiene todos su defectos, que no sea autónomo, que no sea esto otro…. Pero igual es una gran cosa que haya algo que a uno lo protege. Que se atropelle todo pero por lo menos existe.

FIN

Javier

Alexia: La primera pregunta es: ¿Qué piensas tú de esta cantidad de gente que aparece en el Censo declarándose indígena y sobre todo mapuche, en el medio urbano? ¿Cómo te explicas tú este fenómeno?

Javier: Haciendo un poco de historia. De una forma de mi propia experiencia, digamos, yo cuando muy joven…, partiendo de la comunidad, mantienen nuestra costumbre, nuestra cultura. A través de eso también está la lengua, nosotros en nuestras familias hablamos todos el "mapudungún" y de ahí llegaron los contactos, las escuelas se instalaron en las comunidades y luego hemos sido partícipes en esa educación.

Alexia: ¿En la educación, que era toda en castellano?

Javier: Era toda en castellano. La que formaba parte de permitir salir y educarnos, o sea, conocer otra cultura forzosamente. Entonces, la profesora que me acuerdo en estos momentos, que todos los alumnos que vivíamos ahí, o sea, nos juntábamos y hablábamos nuestro "mapudungún", la profesora se enojaba, nos retaba. A mí, por ejemplo, me castigó y nos hizo arrodillarnos porque hablábamos "mapudungún". Pero en un sentido, claro, la comunicación era entre nosotros y ella pensó que estabamos hablando mal de ella. Entonces, en ese sentido, de alguna forma, toda esta cosa se fue saliendo de la cabeza, de nuestra mentalidad. Paulatinamente asumiendo lo que es la educación occidental y metiendo el huinca, la sabiduría huinca, la forma… Toda esa cosa se fue metiendo en nuestro cuerpo, nuestro pensamiento. Luego, después, llegamos a la ciudad. O sea, yo llegué a Nueva Imperial que es nuestra comuna y ahí nos educamos. O sea, yo seguí la Enseñanza Media, terminé, pero con un lavado de cerebro. Por una parte, influencia de los profesores, los amigos que no son mapuche, por otro lado la familia también nos apoya en el sentido de que tenemos que saber nuestro idioma castellano porque ellos sufrieron mucho primero. Entonces, quisieron que también… , o sea, ellos no querían que nosotros sufriéramos en ese sentido… Fuimos transformados.

Alexia: La familia, ¿quieres decir los mayores?

Javier: Los mayores, en este caso el papá de nosotros, de alguna forma apoyan a que sus hijos aprendieran bien el castellano y se desenvolvieran en el castellano, en todo el ámbito huinca. Esa era nuestra aspiración de las comunidades. No solamente en el saber, sino que en tener cosas, en adquirir cosas y ser también en el ámbito profesional porque todo el mapuche hoy día, o sea la familia y en general, yo pienso, que aspiran que sus hijos o uno de su familia sea doctor…, una cosa así, de alto nivel. Bueno, después, terminé la Enseñanza Media. Yo me metí en la iglesia católica. O sea, de una forma, porque no solamente llegaba la escuela sino que también llegaba la evangelización. Entonces, yo asumí una responsabilidad de ahí. Entonces, yo era animador de la comunidad cristiana, pero nada en "mapudungún". Toda esa creencia desde el punto de vista de la religión no mapuche, ni siquiera en ese momento cuando se reunían las gentes, los

dirigentes, los ancianos, los más conocidos, hablábamos de Dios, de Jesucristo que sufrió… Claro, pero no hablábamos del Ngillatún, de nuestra cultura, nada…

Alexia: ¿Qué edad tenías en esa época?

Javier: Yo tenía sus veinte y tantos…Entonces, después, uno de los curas que asesoraba a nosotros me dijo "Javier, ¿porqué no sigues estudiando?, tu eres una buena persona". Y me comunicó con la primera organización que yo conocí en esa época que es los centros culturales que hoy día se llama "Admapu". Entonces, en ese momento yo me incorporé y de ahí entonces pude reflexionar.

Alexia: ¿A través de tu participación en estas organizaciones?

Javier: A través de esa participación, exacto. Porque de alguna forma para mí, la organización, cualquiera sea su ideología hoy en día, pero de alguna forma, reflexiona, educa, en el sentido de reflexionar lo que es la identidad. De allí, yo me cambié…

Alexia: O sea, el entrar a la organización, ¿te ayudó para darte cuenta de lo que estaba pasando?

Javier: Exactamente, y entonces hoy día, la ciudad, las distintas ciudades, todas las personas que se encuentran allí, la gente de la comunidad, de alguna forma se integran a las organizaciones y esa organización es la que hace reflexionar.

Alexia: ¿Y tu crees, entonces, que el rol de la organización es como crucial en este proceso? Por ejemplo, gente sola, ¿quizás no lo haría?

Javier: Yo creo que de alguna forma sola también lo haría pero no tiene mucha fuerza, digamos. En el fondo, la organización, por lo menos a mí, me hizo recapacitar, pude darme cuenta que yo, que nosotros, somos de otra cultura. Pero no desmereciendo también la cultura occidental. La idea es que ambas tienen que reconocerse. Entonces, en ese sentido, de alguna forma, los que fuimos dirigentes, los que fuimos participantes de alguna organización, reconocemos lo que es la cultura mapuche, reconocemos lo que es también la cultura occidental, lo que tiene que ir contabilizando de forma intercultural. Eso, algunos dirigentes, algunas personas, fueron mucho más allá. O sea, quieren ser solamente mapuche y nada con la otra cultura. Pero eso…, después eso. De ahí, yo creo que cualquiera que sea mapuche, que participa en un movimiento, o en un pequeña organización, de alguna forma ha ido hoy en día reflexionando y reconociendo la identidad.

Alexia: Y desde un punto de vista más personal, en tu caso, ¿fue siempre lineal, o sea, tu siempre te supiste mapuche, siempre estuviste orgulloso de tu identidad o hubo momentos en tu vida en que lo negaste, trataste de ahuincarte, ocultando tu identidad?

Javier: Yo, cuando era niño, fui muy apegado a mis abuelos y mi abuelita y ellos me educaron. De mi familia, yo soy un poco diferente, o sea yo JAMAS he negado que soy mapuche. Y no me avergüenzo tampoco, cualquiera que sea donde yo esté, entregar lo que yo sé y de mi identidad, lo puedo hacer.

Alexia: ¿Y siempre fue así? ¿Cuando eras lolo, cuando eras joven?

Javier: Siempre fue así…

Alexia: ¿No hubo etapas, momentos en las que tu querías integrarte y que la manera de integrarte era negando, ocultando…?

Javier: Jamás, jamás… Sí influyó un poco la escuela, cuando dije que me castigó la profesora… Aparte de eso, mi familia también apoyando que dejara de lado un poco la cultura nuestra. Pero yo conscientemente traté de cambiar, pero no lo pude lograr porque yo estaba tan, tan… soy una persona con criterio, conocedor…

Alexia: O sea, nunca lograste negarlo completamente, aunque el medio te lo estuviera exigiendo….

Javier: Jamas

Alexia: Y cuando tu dices que tu eres diferente al resto de tu familia, ¿quieres decir que otros miembros de tu familia sí lo hicieron?

Javier: Algunos de mi familia, hermanos, cambiaron. O sea, hoy día, de repente tu no los reconoces porque… De hecho, son el rostro, el hablar, pero no participan, no les interesa que siga viviendo o que se siga manteniendo nuestra cultura.

Alexia: ¿Pero ellos niegan la identidad o simplemente no practican, no se preocupan?

Javier: Yo creo que no se niegan. Simplemente, no practican, no participan..

Alexia: ¿Y qué pasa con los niños de ellos, por ejemplo ?

Javier: Ehh, en este caso... Bueno, de alguna forma participan en eventos culturales.

Alexia: ¿Más que sus propios padres?

Javier: Hoy día porque de alguna forma por los medios de comunicación se está haciendo, por ejemplo el “Wetripantü”. Es un tema que a partir del 81 se empezó a difundir de nuevo. Eso, y algunos, anteriormente… Hubo en la radio algún programa radial desde el punto de vista mapuche, con música mapuche. Y de ahí, entonces, se sintieron identificados, tanto los jóvenes como también, y sobre todo, los adultos.

Alexia: O sea, que en tu familia hay lolos que están más apegados a su cultura que los propios padres por una cosa ya no de la familia, sino del medio, de la comunicación, de la difusión ....

Javier: De la escuela y las noticias...

Alexia: Y estas personas de las que estamos hablando, ¿son todos urbanos, viven todos en la ciudad, hermanos y sus hijos?

Javier: No todos, pero van a la ciudad, vuelven al campo...mi familia está como dando vueltas. O sea, tengo un tío que vivió como 40 años en Santiago y hoy día vive en la comunidad. Se volvió.. y mis primos, que tienen... y son definitivamente mapuches, de papá y mamá, del principio como que se negaban su identidad, pero hoy día están como asumiendo e incorporando, están como adecuándose a la comunidad...

Alexia: ¿Y siguen viviendo en la comunidad? ¿O viven en la ciudad y vuelven?

Javier: Van y vuelven..

Alexia: Y en ese contexto, Javier, ¿cuales características, qué elementos de la identidad mapuche crees tú que no se pueden transar, que se mantienen en la ciudad y qué elementos de la identidad, porque estás viviendo en la ciudad, porque tienes una inserción laboral, en fin, qué cosas de la identidad son como el corazón, uno no los puede cambiar, cuales características no importan, se transan?

Javier: Yo creo que un caso fundamental es la lengua y por otro lado el conocimiento. O sea, el conocimiento, sentirse identidad. En estos momentos, algunos no hablan la lengua pero tienen un conocimiento.. saber de la historia, y se sienten identificados como mapuches. Por otro lado, aunque quieran cambiar y salir de su identidad, pero tienen las características del rostro, la forma de ser, o sea, su modo...

Alexia: ¿Y qué cosas no importan?, ¿qué se transa?

Javier: El adquirir cosas. O sea, hoy en día hay muchos mapuches que superan eso. Esperan tener cosas más occidentales....casa, ropas, hoy día está más en la parte material, como una competencia...

Alexia: Y eso, ¿no es parte de la identidad mapuche realmente?

Javier: Claro, antes vivían de una forma más comunitaria. La gente vivía en comunidad..

Alexia: Eso, no es problema tenerlo. O sea, eso es posible y no entra en contradicción con el ser todavía mapuche... ¿Y el territorio? En este contexto, ¿qué importancia tiene, qué se entiende como tierra, como territorio? Evidentemente, la gente que vive en la ciudad vive en un departamento, en

una casita. Físicamente el lugar es muy diferente, hay cemento adelante, hay rejas.. en fin.. ¿Cómo se entiende el elemento de territorio en el contexto urbano? ¿Entiendes la pregunta? De lo que uno ha leído, en la cosmovisión mapuche la tierra es muy importante, el concepto de tener un pedazo de tierra, pero la gente que se va a la ciudad vive en otro medio físicamente, en lo urbano. En ese caso la tierra, ¿es la tierra que uno tiene ahí, en la población o en el barrio en que está? ¿O la tierra es todavía la tierra de la familia de origen?

Javier: La tierra de la familia...

Alexia: ¿Aunque uno no viva ahí?

Javier: Claro, la persona que vive en la ciudad ellos están como encerrados no en una libertad, a pesar que uno tienen todas las comodidades...Yo me siento así,.....

Alexia: ¿Tu vives acá, en Temuco? ¿Y tu tierra, cuando piensas tú en ella?

Javier: Yo pienso rápidamente en mi tierra que es la comunidad.

Alexia: No donde estás viviendo ahora, la ciudad. ¿aunque fuera tuya?

Javier: No, en estos momentos tengo mi casa, pero no me siento...me siento dentro de limitado. En cambio, en el campo, en la comunidad, uno es libre...

Alexia: Y lo último que te quiero preguntar: ¿Tu crees que la sociedad global, los huincas, en la interacción cotidiana, la sociedad no mapuche, es más o menos racista que antes? Cuando piensas en el pasado, cuando eras niño o joven, ¿tu crees que la mentalidad de la gente huinca ha cambiado, para bien o para mal, o sigue igual?

Javier: Yo creo que ahora al reflexionar hay un cambio. ¿En qué sentido? Hay una revaloración, una aceptación de parte de la sociedad no mapuche. ¿En qué sentido se puede medir? Bueno, en la escuela los profesores han cambiado en la forma de tratar, por otro lado la participación de lo no mapuches en las actividades culturales... Entonces, yo creo que hay más....

Alexia: ¿Como integración de huincas al mundo mapuche?

Javier: Entonces, porque uno ve que hay algunos casos de no mapuches que se sienten identificados como indígenas y los mapuches de repente niegan. Hay casos, entonces... y por otro lado las organizaciones han permitido que los huincas puedan reflexionar. A través de los medios de comunicación, de organizaciones. Porque las organizaciones han hecho actividades culturales dentro y fuera de la comunidad.

Alexia: Y en lo cotidiano, ¿tu te das cuenta de eso? ¿En el subirse a la micro, en las pequeñas cosas de todos los días? ¿O es un proceso social que tu analizas un poco más globalmente?

Javier: Claro...Ehhh, así como globalmente. Pero acá en la ciudad hoy día hay gente que hay aceptación, hay un diálogo. Pero eso es lo que la gente que vive dentro de la ciudad percibe este cambio, esa aceptación. Pero es muy diferente si una persona del campo que vive actualmente siempre y viene a la ciudad, ahí encuentra muy diferente, ahí es más fuerte. Se siente no participando, hay más distancia entre las personas que viven en comunidad y los huincas de la ciudad.

Alexia: O sea, ahí está la cosa urbana que es común a todos.

Javier: Por ejemplo, hay aceptación entre los que viven en la ciudad. Por ejemplo, yo tengo hartos amigos que no son mapuches, entonces por el hecho de estar lejos. Lo otro que quería decirte es que... se me fue el tema. Ahhh... hoy día en la comunidad hay como dos elementos, uno si yo me siento partícipe en la comunidad, cuando hay eventos culturales yo participo siempre. Pero, sin embargo, por el hecho de salir de la comunidad y de estar en contacto con la ciudad hay un distanciamiento, desde ya...

Alexia: ¿De parte tuya, o de parte de la gente que queda en la comunidad?

Javier: De parte de la que queda en la comunidad. O sea, nos ven así como… ya se fueron ! A pesar que uno puede hablar la lengua, sentirse como ellos, pero ellos lo encuentran como en otro contexto.

Alexia: O sea, ¿tu sientes que la gente que se quedó, te ve a ti como alejado, menos mapuche?

Javier: Menos mapuche.

Alexia: ¿Te lo han dicho así, o tu piensas?

Javier: Yo pienso… y me lo han dicho también pero no en forma negativa, porque ayer yo estuve en una reunión... Cuando tienen problemas la gente, necesitan en alguna cosas la colaboración desde el punto de vista escrito, entrar en una oficina, requieren a esa persona un poco para apoyarlos.

Alexia: En ese contexto, tu eres muy relevante porque eres como el nexo entre los problemas y la solución de los problemas, el cumplir con las normas de burocracia…

Javier: Claro, el «peñi», no está ni ahí. O sea, nosotros sabemos que tiene más posibilidad, más entrada, conoce más, pero lo que desarrolla en el campo, la actividad, se valora mucho…

Alexia: Y ustedes un poco como desde afuera… Y cuando hay problemas, eso es muy importante para hacerlo funcionar, o sea ustedes son como un

nexo con el mundo urbano, con la sociedad huinca a través de las oficinas, de los papeles…

FIN

ANEXO 2

Otras entrevistas:

- **Camilo**
- **Fernando**
- **Mauricio**

Camilo

Alexia: ¿Qué piensas tu cuando ves estas cifras, cuando salió en el censo del ´92 que 928.000 personas se autoidentificaban como indígena? ¿Qué te dijo esta cifra a ti? ¿La crees? ¿Te parece verídica?

Camilo: Yo creo que sí, en general yo creo que es verídico porque la tendencia es de que incluso algunas personas tiendan a ocultar su condición indígena. Yo creo que es algo que…, claro, si bien es sabido que en el censo, la pregunta concreta respecto al tema no fue muy clara, pero obviamente con pequeñas variaciones, pequeñas discrepancias pero no deben ser muchas. A mí me sorprendió un poco en cuanto la impresión que tenía todo el mundo, de que la población mapuche por un lado era menor, siempre se hablaba de 300.000, 400.000 mapuche. La otra situación, claro que también nos sorprendió a todos, es la distribución de esta población. La concentración que hay de población mapuche en Santiago, un 50% y la dispersión que hay prácticamente en todas las comunas del país, incluso en la Isla de Pascua, y eso yo creo que es una situación producto de toda la situación económica de los mapuche acá, en el territorio ancestral mapuche. Salen a buscar condiciones de trabajo y se van ubicando, erradicando y quedándose en distintos lados.

Alexia: Entonces digamos que para ti, la primera impresión es que es verídica; o sea, más allá que tenga algunos problemas metodológicos como cualquier otra pregunta…

Camilo: Claro, y hay varios hechos que ahí se desprenden, por ejemplo, la mayor migración femenina, eso de alguna manera corrobora una impresión que yo personalmente tenía que la población pobre, especialmente femenina que es la que más sale, y los lugares o las comunas donde se concentran, la preparación como asesoras del hogar en las comunas más pudientes de Santiago, mapuches y femeninas… Ahora, en Santiago hay comunas con el 17%, 18% las que más tienen, y eso también marca una situación especial, que tiene que ser considerada, a mi juicio, dentro de las definiciones de políticas de gobierno nacionales como regionales, porque es una población que esta ahí, que quiere seguir siendo mapuche, porque yo constato, por lo menos en Santiago donde es más claro, aquí en Temuco no es tan claro eso porque la vinculación de la población mapuche urbana es más permanente con la comunidad, es una situación propia…

Alexia: ¿Es una cosa territorial, dirías tú?

Camilo: Claro, está la cercanía…

Alexia: Exacto, el acceso a la comunidad es constante, cierto?

Camilo: Lo que pasa es que está bien deprimido todo. Incluso hay gente mapuche que trabaja aquí en Temuco, también hay grupos, hay asociaciones, en Santiago hay como ocho agrupaciones mapuche con objetivos. En

el fondo buscan de alguna manera juntarse, aglutinarse para poder trabajar por el tema.

Alexia: ¿Y tu crees que ese fenómeno es relativamente nuevo? Es decir, alguna gente habla de una «reelaboración de la identidad», de una «recuperación de la identidad en el medio urbano», en vez de irse a la ciudad y negarse, o por último obviar el tema, tampoco ocultarlo expresamente, pero al contrario de eso, declararse, participar, ser miembro, moverse (¿entiendes?) en círculos donde de alguna manera la identidad está siendo reforzada. ¿Tu crees que esto es un fenómeno relativamente nuevo, ó siempre fue y ahora se sabe más?

Camilo: Yo creo que siempre ha sido así. Claro, de repente hoy día se notan más, digamos, porque hay grupos en Santiago, por ejemplo, que existen después de 30, 40 años. Una agrupación, por ejemplo, «Quepenche», esa tiene muchos años y todavía están y eran menos, entiendo que eran menos y ahora hay más gente que esta más activa, porque hay también una grandísima cantidad de gente que está pasiva. No obstante eso, igual hay gente que participa en grupo, vive su condición de mapuche a nivel de familia. La comunidad cultiva a sus parientes cercanos.

Alexia: ¿Y eso es más que antes, la valorización de la identidad es una cosa más fuerte ahora que antes?

Camilo: Yo creo que los mismos hechos han ido como golpeando al individuo y lo han hecho como reaccionar y hacer que su identidad no sea una cosa que la lleve para sí y en silencio, sino que ven la necesidad de exteriorizarla a los demás. Yo creo que es eso lo que está pasando.

Alexia: ¿Tu crees que también hay una cosa generacional?

Camilo: También , sí.

Alexia: No sé, la gente que migró de 50, de 60 años a ahora y sus hijos, por ejemplo, que nacieron en la ciudad pero que son hijos de mapuche, ¿tu crees que hay un acercamiento distinto a la identidad?

Camilo: Yo creo que si, un acercamiento quizás más informado desde el punto de vista histórico. Pero de repente bastante alejado desde el punto de vista de las prácticas cotidianas (pausa, alguien entra.)

Alexia: Entonces, tu dices que es una cosa histórica y además generacional, o sea hay momentos más propicios en general, como a grandes rasgos, quizás por la democracia también ¿tu crees? ¿El espacio político es distinto para..?

Camilo: Yo creo que la democracia, la democracia (ríe) en este país lejos de provocar el efecto que muchos esperábamos, ha sido puro «arreglo» nomás. O sea, yo creo que como nunca hoy día se ha notado la xenofobia del Estado y del gobierno. Yo creo que la democracia…quizás el hecho de que existan ciertas libertades para poder hablar u opinar, quizás eso podría

ser, pero el resto... Yo considero el tema de la democracia como vinculado a la participación, la verdad es que la gente reacciona justamente en busca de espacios de participación, y no porque se dé la participación en sí como efecto inmediato de la democracia. En el mundo rural, yo creo que como nunca había estado tan reprimido y tan vapuleado, que lo que ha estado justamente estos últimos tres años de la Concertación. Yo te voy a describir que es la suma de muchas cosas, yo creo que la misma evolución de la sociedad en su conjunto, se van viendo las cosas de forma distinta. Yo siempre considero que la actitud de los pueblos tiene mucho que ver con el conocimiento de la historia. Personas que conocen la historia, se le empiezan a caer muchos mitos, se empiezan a caer muchos estereotipos que incluso han ido asumiendo a través de su vivencia. Se dan cuenta que el pueblo mapuche, primero no ha sido un pueblo que ha sido siempre pobre, el pueblo mapuche fue arrastrado, empujado a la situación económica y se dan cuenta de cómo se dieron los hechos que culminaron con la incorporación, forzada digamos, de la nación mapuche al Estado chileno, se da cuenta de que hemos sido llevados a una situación, no la hemos buscado. Quien se da cuenta de eso, tiene una actitud distinta. Yo creo que los muchachos jóvenes cuando descubren eso, asumen su identidad de una manera de repente hasta un poco violenta.

Alexia: ¿Más combativa?

Camilo: Más combativa, porque se dan cuenta de que han sido víctimas, por un lado de engaños, especialmente estos grupos cuando se constituyen son escuelas de formación y por ahí yo creo que se van abriendo un poco ….y van asumiendo su identidad como mapuche.

Alexia: ¿Y tu ves tu futuro por ese lado? Organizaciones de jóvenes urbanos donde hay una educación detrás?

Camilo: Yo creo que sí. Claro, falta mucho por ese lado, por ejemplo se dice que aquí en Temuco hay más de mil o cerca de mil estudiantes, pero eso no se ve reflejado, digamos, en el quehacer cotidiano. Si hubo presencia estudiantil dentro del movimiento, ahora se ve menos.

Alexia: ¿Y cómo se explica eso, ahora que se supone que hay ciertos espacios políticos que no existían antes?

Camilo: Yo creo que es directamente efecto de la situación general de la sociedad. El pueblo mapuche en ese sentido es determinado también por lo que pasa entre los huincas. Los tiempos en que el movimiento mapuche era fuerte, era muy activo, con protagonistas, era porque en la sociedad chilena había mucha efervescencia, mucha organización, mucha actividad social, entonces era todo eso, y claro, a pesar de eso, igual existe un grupo en todas las universidades con gente mapuche porque hay algo que los mueve de todas maneras. Aunque el ambiente externo no sea así, ellos se dan cuenta de que tienen la necesidad de jugársela.

Alexia: Hay algunos autores, investigadores, que siempre hablan de «etapas» en la identidad, etapas históricas o etapas en la vida de las personas,

etapas de negación, etapas de acercamiento, de aceptación, en fin... ¿Tú crees que eso es verdad, que existen, que durante la vida de estos jóvenes, o de la gente que se va a la ciudad, no siempre la identidad fue tan fuerte y llega un minuto que por «x» razón se asume?

Camilo: Ah, claro que hay etapas. Por ejemplo, los niños en sus primeros años tienden a ocultar la edad del colegio. Cuando son chiquititos, qué se yo, participan aquí mismo en Temuco activamente en actividades culturales, talleres, y el problema es que no logran dentrarse en lo que significa ser negados. Después, cuando tienen 2° Básico, 3° Básico, empiezan a tener una actitud distinta. Y después cambia porque los chicos que participan en las organizaciones de jóvenes por lo menos son todos de enseñanza media avanzada o universitaria. Ahí hay una etapa a mi juicio de los años de enseñanza media y básica en que por su nueva condición jurídica, … pero viene después …

Alexia: ¿Y que crees tú que gatilla eso? Alguien que se negó o que por último no quiso asumir su identidad durante muchos años de repente toma una posición totalmente diferente, ¿qué tipo de situación puede generar, entonces, que las personas cambien su actitud, y que aparezcan en el censo? Siempre vuelvo a eso como referente. ¿Qué puede ser que los haga en un minuto dado decir no?

Camilo: Yo creo que el tema mapuche, especialmente en los años 90 y prácticamente toda la década de los 80, desde el 79, se volvió a reactivar el movimiento…pero toda la década del 80 y los primeros años de los 90 fueron muy activos; o sea, el tema mapuche estuvo muy en el tapete, en la prensa en esos años, a raíz del 92. Entonces, coincidió justamente con un año en donde el tema indígena fue un tema relevante en la prensa, a pesar de lo marginal que es, toda la prensa sensacionalista y todos los hechos que se producían en esos años, fue marcando, y el tema fue colocado en la opinión pública y eso influyó bastante.

Alexia: O sea que si esto hubiera sido en otro momento…

Camilo: Yo creo que hubiera sido distinto.

Alexia: O sea que podríamos ahora pensar que en el censo del 2001, creo que es el próximo, que si no hubiera la misma efervescencia del tema, la actualidad del tema, ¿podría esperarse incluso una cifra menor, de menos gente?

Camilo: Yo creo que distinta. Porque por todos estos últimos hechos que han habido, esto tiene para largo. Hay muchos mapuches, incluso de la ciudad que nunca se han preocupado del tema, y ahora lo ven todos los días en la tele, entonces … Bueno, yo creo que esto da para largo, y lo otro que ha ayudado mucho es el surgimiento de las distintas celebraciones en la ciudad, por ejemplo la celebración del "Wetripantu", un evento nuevo, yo al menos no sabía de antes. Entonces, eso juega aquí, en Temuco fue por lo menos llevado adelante por el «Ad Mapu» y se empezó a organizar a través de las instituciones que se formaron, aquí varias. También otro vehí-

culo que se está activando es el tema de la educación cultural y que va dando paso a sentirse parte de un grupo de personas.

Alexia: Sobre eso te quiero preguntar, ¿Qué diferencias ves tú? ¿O cuales los elementos que constituyen la identidad mapuche en la ciudad que puedan ser diferentes a los que constituyen la identidad mapuche en el campo? ¿Cómo cambia la gente cuando se va? ¿Hay un «corazón» que se mantiene? porque sino, no sabríamos, pero ¿Qué es lo que cambia? ¿Qué se adapta? ¿Qué pasa a ser más importante y qué pasa a ser menos importante?

Camilo: Yo creo que el tema de la tierra pierde importancia por una razón obvia. En la ciudad no vive de la tierra, pero sin embargo el significado de la tierra es importante y yo creo que el tema del idioma son los puntos centrales, como también el elemento religioso. Porque en Santiago, incluso hay hasta un par de machis y las ceremonias mapuche se hacen, el "Wetripantu" es una ceremonia festiva, pero es una ceremonia festiva religiosa. Entonces, la religión yo creo que es un elemento cultural,

Alexia: Y tu crees que el idioma no debiera perderse...

Camilo: No debiera perderse y de hecho se practica.

Alexia: Son como los más…eso se mantiene, eso está a la base.

Camilo: Claro.

Alexia: Aparte de que tiene un significado de la cultura también.

Camilo: Ahora, yo creo que influye en algo también todo el asunto de, a pesar de todos los problemas, todo el trabajo de la educación intercultural bilingüe, por lo menos en términos occidentales. Una cosa es estar de acuerdo de cómo se ha tomado muchas veces por las personas, cómo los profesores han tomado el tema, pero está y eso también contribuye.

Alexia: Sobre el rol de las organizaciones en el proceso de recuperación identitaria en la ciudad, ¿tu crees que tienen un rol importante o parte de la gente realmente?

Camilo: Obviamente las expectativas hacen presente el tema. O sea, una persona común y corriente que no se mete con nadie, ¿cómo asume su identidad? Si esté en el medio de un mundo absolutamente ajeno, si no es por que a través de los medios, y de la realidad de la organización, escucha y se da cuenta de que el tema, que a lo mejor en algún momento pensó que era marginal, tiene espacio en los medios, que son los que le dan reconocimiento, le guste o no le guste, entonces, el hecho de que aparezca allí, es lo que a mi juicio, le va dando vigencia y reconociendo que es relevante también, considerado por otros aspectos y tomado bien importante por otro modo.

Alexia: Ahora, desde el punto de vista de la metodología que se ha utilizado hasta ahora para captar cuantitativamente la población mapuche, la población indígena, más allá del censo y de la Casen, que son dos preguntas que están de alguna manera ligadas a lo que es la autoidentificación de la gente, con sus problemas y todo lo demás, ¿cuál sería tu idea, qué propondrías tú para mejorar, para perfeccionar, qué tipo de pregunta o que combinación o qué indicadores tú crees que serían los mejores para poder justamente dar cuenta de esta población que vive en ciudad, que es distinta a lo que normal y tradicionalmente se conocía como indígena? ¿Cómo podría dar cuenta una pregunta o una serie de preguntas de esta realidad tan dinámica, tan cambiante? pensando en posibles censos futuro ó encuestas futuras o trabajos de investigación cuantitativos. ¿Cómo harías tú la pregunta si tuvieras que …?

Camilo: A ver, acuérdame tal y como se hizo en el censo pasado y por qué se produce esa suerte de respuesta…

Alexia: La pregunta era «Si usted..

Camilo: ….se identifica usted con alguna de las siguientes etnias, eso es lo que produce los problemas. Distinto sería si a uno le preguntan «Usted ¿es mapuche, o aymará, o rapa-nui? Por ahí va la cosa porque perfectamente alguien no mapuche podría interpretar la pregunta y responder sí, claro.

Alexia: «Es usted…», sería pertenencia directa.

Camilo: Claro, pertenencia directamente.

Alexia: ¿No es un poco fuerte?

Camilo: ¿Por qué fuerte?

Alexia: No sé, te pregunto, de gente que diga…¿qué significa ser mapuche? Ser de familia mapuche, tener un apellido, haber vivido en el campo..

Camilo: No, yo creo que el tema central es la idea de la autoidentificación porque tampoco, a mí en tanto mapuche, tampoco me interesa tener mapuche forzados, como mapuche. A mí me interesa gente que realmente se autoidentifique. Si hay un mapuche que quiere ser parte de la sociedad huinca, aunque tenga la pinta mapuche, allá él, yo prefiero que seamos 500.000 pero 500.000.

Alexia: ¿Y la autoidentificación, per se? Entonces yo puedo también decir que me autoidentifico porque me siento absolutamente cerca del tema aunque mi origen no es mapuche, entonces, en ese caso yo habría contestado a antropólogos, o gente que ha estado muy cercana, con una cosa emocional muy fuerte, y eso no sería problema. Yo te digo pensando justamente, en que se ha criticado tanto la pregunta…

Camilo: Porque cualquier otra pregunta te empieza a distorsionar la cosa, los apellidos, o qué se yo, tu origen,…

Alexia: O la lengua..

Camilo: O si practica la lengua, claro. La lengua en la ciudad no la practican, o la practican muy poco, los jóvenes no la practican…

Alexia: ¿Y tu crees que este fenómeno general de recuperación es un proceso que no vuelve atrás o hay mucho de moda en esto? En el sentido de que esta de moda todo lo que es el medio ambiente, la multiculturalidad... Yo no quiero ser ofensiva pero te quiero decir de que está pasando en todas partes, ¿cierto? De que esta de moda rescatar las raíces en todos los países, buscar los orígenes, el desarrollo sustentable, toda una onda de buscar alternativas de desarrollo donde se tomen en cuenta los diferentes actores sociales que antes habían sido marginalizados. ¿Puede ser una moda de estos años y después va a pasar o realmente es un proceso irreversible que ya tomó fuerza en sí mismo?

Camilo: En el caso mapuche siempre hay de todo un poco. Por eso uno ve un poco hacia atrás y analiza un poco lo que ha ocurrido desde que se produjo la ocupación, el año 1881 a la fecha, para mí ya había una señal de reivindicaciones mapuche, con los primeros intelectuales que formados en el mundo occidental, y justificaban la ocupación desde entonces hasta la fecha le presencia indígena se traspasó a todo. Primero fueron tomando reivindicaciones propias de la época, que han ido cambiando así como la época, si uno ve eso, claro, la situación urbana es discutible, pero, había un problema incluso de dificultad de comunicación mayor que ahora. El tema del idioma era bravísimo, a pesar de eso siempre el movimiento mapuche, de 1881 para acá, ha sido liderado por gente urbana, gente que se ha ido del campo a la ciudad. Entonces, yo creo que todo eso no es tan al azar, no quiero decir que no sea reversible, sin embargo, la tendencia va a depender mucho de cómo se asuma el tema educacional. Hoy en día, la ley creo que ha influido de cierta forma.

Alexia: Ha abierto…

Camilo: Ha abierto algún espacio, le ha dado reconocimiento a otros. Entonces, eso en un mundo absolutamente legalista como el chileno, y el cual el mapuche ha podido entrar y cómo se aborda el tema de la educación. Y si la educación realmente se pudiera el tema de la interculturalidad como elemento dictador, como elemento objetivo, yo creo que muchos de los mismas personas van a querer seguir siendo mapuche y van a investigar. Entonces, la educación es a mi juicio clave, por que es más o menos dependiente de la capacidad de ir despejando las raíces mapuche o no, porque la educación atrás fue justamente un elemento de dominación.

Alexia: Entonces, ¿qué importancia tiene la formación de una «elite» mapuche por el acceso a la educación? Es evidente que cada vez hay más profesionales en niveles gerenciales y directivos. ¿Qué importancia tiene que esa gente que llega a niveles más altos de decisión puedan organizarse, mantener la identidad y llevar adelante un progreso general? ¿Hasta qué punto tú lo ves factible?

Camilo: Es que siempre que haya una elite van a vivir un problema de relación con el estado nacional, por eso que cuesta mucho que la gente de la sociedad chilena dominante reconozca, algo tiene que llevar a eso, o grupos de personas o grupos de asociaciones, individuos en concreto, alguien tiene que llevar eso adelante. A veces con reconocimiento explícito, otras veces con reconocimiento forzado, pero se hace algo, quiera o no quiera. Hay una comunicación «de sordos» muchas veces, pero al final, algo se escucha. Esta última expresiones, justo lo que ha ocurrido estos últimos tiempos, a golpes de repente, pero queda claro que hay un bando aquí y el otro acá y que tienen que juntarse y que hay tantos que el estado ha reconocido y que no son tantos, pero hay el reconocimiento de la necesidad de conversar y dialogar. Y tiene que haber una elite para que se dé, la verdad si es mejor o peor… pero en eso está.

Alexia: Lo último que te quiero preguntar, suena de Perogrullo, pero ¿tu crees que los huincas, la sociedad huinca ahora es más xenofóbica, discrimina más que antes al mapuche urbano o ha entrado a.…?

Camilo: Yo creo que ha ido evolucionando.

Alexia: ¿La sociedad está mejor ahora?

Camilo: Igual hay rechazo, pero no tanto. Porque siempre ha sido una mezcla de racismo, no sólo rechazo por el hecho de ser mapuche. Normalmente, es la condición de inferioridad económica…

Alexia: O estereotipo, como decías tú antes.

Camilo: Yo por lo menos no me he sentido a menos, pero después cuando uno también sale y sabe enfrentar y sabe en ultimo caso si va a mandar la «choreada», su bronca y la fundamenta, se para digamos bien sólidamente, al contrario, yo creo que es bien visto esto. Yo creo que ha cambiado, yo creo que esto mismo, la encuesta que se hizo hace poco en Santiago, donde un 82% de la población justifica y entiende las relaciones...

Alexia: Se identifica con la problemática. Hay una empatía por la causa.

Camilo: Además, en la medida en que han ido los distintos grupos, la situación se va entendiendo en muchas cosas. Yo conversaba con gente de la cosa política, cuando yo les digo.....la gente no tiene idea de lo que ocurrió hace 18 anos, no tiene idea, no tiene idea de lo que era de ahí para atrás porque nunca se lo han enseñado, entonces...

Alexia: Para ti, la cosa de la historia es muy importante...

Camilo: Es muy importante, incluso y no solo por eso cuando se habla de interculturalidad, hay que promover este estatus hacia la escuela, muchos entienden que es solo unilateral..

Alexia: Además, acuérdate que la historia es también un instrumento ideológico, la historia, o una versión de la historia justifica una ideología imperante, o sea, un cuento se puede contar de dos o tres maneras.

Camilo: Ahora, de a poco el mundo político ha ido cambiando porque tienen también esa deformación histórica, los políticos, y hay algunos que son re ignorantes, no conocen y ellos que además son arrogantes y prepotentes y vienen a imponer, y la verdad la tienen ellos. Entonces los demás tienen que escuchar. Lo pude sentir con la cosa del Parlamento, ahí quedaron muy claro que habían dos tipos de problemas en el mundo mapuche, el tema de la situación inmediata que tiene que ver con los problemas sociales, de pobreza y la economía, y el otro el tema político. Yo creo que los gallos llegan hasta los temas sociales y ven al mapuche como un pobre al que hay que ayudar con la superación de la pobreza y por eso los problemas que hemos tenido, o sea, teóricamente sin un gran aporte.

Alexia: Como el médico que soluciona solo el síntoma...

Camilo: Entonces, es bueno que los mismos mapuche vayan ayudando un poco en ir como despejando el asunto, a los políticos les cuesta mucho abrirse. Cuando yo estuve en la CONADI me peleaba por eso, los programas en función de puestos elitistas. La compra de tierras en función de puestos elitistas, de responder a criterios políticos, en fin y las presiones de todos los lados y sectores y nunca se logra responder a todos.

Alexia: ¿Qué tipo de estrategia de desarrollo ves tú como la ideal para poder realmente terminar por mejorar la calidad de vida de la población mapuche que es en verdad en general la más desprovista? ¿Qué tipo de estrategia sería en tu opinión la mejor para realmente esto fuera un proceso a largo plazo y contabilizara, tomara en cuenta, todos estos elementos culturales? Porque, claro, podemos construir casas, poner escuelas y aparecer super bien en las cifras, pero rescatando justamente lo que dices tú, la parte histórica, el valor, el simbolismo que tiene todo. ¿Qué tipo de estrategia propondrías tú para realmente «desarrollar» a la población mapuche, mejorar su calidad de vida, pero sin perder la identidad, ¿Cómo lo harías? ¿Qué propondrías tú? Porque hay muchas discusiones…

Camilo: Primero quiero hacer una distinción entre las distintas realidades que tiene nuestro grupo social, no es uniforme. Está conformado por distintos estratos, la realidad hoy día es distinta, yo creo que esa una primera constatación, no podría haber una política tampoco única, es importante que haya una cierta precisión. Incluso en las comunidades, hasta el interior de las comunidades son distintas y eso es importante. Lo otro tiene ya que ver con el caso de las relaciones entre lo urbano y lo rural, ha costado también muchísimo porque siempre el tema indígena fundamentalmente se asocia con el mundo rural, y está dejando al 60% fuera, por lo tanto ahí hay que hacer una concientización porque el mundo rural privado es bajo, todo eso es distinto, y los programas pueden rebotar y perderse platas. Y el otro cuento es la adecuación de los programas. Yo creo que definitivamente, los programas son de la institucionalidad del Estado. Yo creo que hasta cierto punto la creación de la CONADI ha sido un error. Yo tengo mucha gente

que me ha dicho cuando digo esto «¿Cómo puedes tú decir eso?» Justamente porque yo he estado, por eso puedo decir, incluso con mucha más propiedad que a lo mejor ha sido un error del Estado pretender entregar a una institución, además pequeña, absolutamente débil, sin recursos, todo lo que significa la realidad de un millón y tanto de habitantes. Es una gran irresponsabilidad del Estado o una ceguera, no tan sólo del Estado si no que de la propia comisión indígena que participó en su momento, porque resulta que después de los hechos qué ocurre, la CONADI ¿qué es en el fondo, en la práctica concreta? El tema de las tierras y los polos de desarrollo y algunas situaciones que interpreta la comisión muy puntuales: los estatutos, resolución de conflictos. El tema de la tierra perfectamente lo podría seguir el INDAP, la CORFO y el tema del programa de desarrollo podrían entregárselo al FOSIS, con un componente indígena y nos evitamos todos los gastos que deben ser más de unos millones de pesos en gastos de operación y nos habríamos evitado todas las peleas y todos los chocazos. Entonces, y la desazón de la gente en ese sentido, y lo otro es de no ser clara, de no ser una institución realmente sólida, que maneja recursos, o sea, reconocida, que logre el reconocimiento de la gente a través de las respuestas que pueda dar a los problemas de la gente. No da respuesta, no puede ser nunca reconocida, siempre va a ser vapuleada, la gente no le va a asignar una importancia profunda, para la gente las cosas son urgentes, y a veces para uno es muy sencillo, no son solo voluntades, por lo tanto ….Entonces, si no se va a hacer una cosa sólida, yo creo que no tiene sentido, y cuando se habla de, algunos dirigentes hablan de la mejoración del nivel técnico, tienen que adaptarse a lo que el Estado tiene, yo creo que hay que incorporar indígenas. El INDAP debiera tener una comisión indígena, el FOSIS y por otros lados igual, y así hasta los municipios…

Alexia: Entonces, integrar al mundo indígena la estructura que ya esta puesta en marcha.

Camilo: Que ya está, yo pensé que así pudiera ser porque así se planteó, así lo entendimos muchos, como una instancia de formación y de gestión de políticas. Si ese fue el error, que se asignaran la cosa de los estudios, creadora de propuestas, y así que apareció un ejército de detractores y críticos, nunca va a poder responder. Pero para grupos pequeños sí, por ejemplo el caso de los atacameños, tienen allá un programa de 200 millones de pesos, si va. Pero aquí un programa de mil millones de pesos, es plata y mucha!! Entonces, por eso yo digo de la adecuación de los instrumentos del Estado, y la incorporación de indígenas y lo otro es la apertura de espacios, la apertura de espacios a los poderes, poderes en los distintos sectores de poderes, nacional, regional, local, pero ahí yo creo que las propuestas son más restrictivas,

Alexia: Por eso te preguntaba sobre el racismo, la xenofobia, se ve en los cotidiano, pero también se ve en el acceso a las instancias de decisión y de poder del Estado. O sea quién está metido ahí y se han abierto o no puertas para las personas mapuche preparadas en el tema, capaces (porque ya estamos frente a generaciones completas que están en temas específicos). Si el acceso existe o no, si es solamente teórico y en la práctica igual no más, a nivel de partidos políticos que acceden a ciertas carteras, a través de

la concertación, qué espacios reales se han ganado si no ha sido sólo discurso.

Camilo: Yo creo que es la suma de cosas. El tema de los espacios políticos, yo creo que de a poco se ha dado un espacio. De hecho, el tema de la autonomía como bandera y los proyectos que puedan implementarse porque en definitiva ¿de qué se trata? Se trata de recuperar, no tan sólo implementar instituciones del Estado para poder responder a la situación inmediata de la población indígena. Se trata de crear las condiciones para que estos programas tengan continuidad, cómo se garantiza de que las aspiraciones de cualquier niño mapuche sean iguales, asumiendo lo que significa la modernidad, asumiendo lo que significa la vida adulta pero con un sentimiento mapuche, cómo se garantiza esa segunda parte, la cultura mapuche se genera, y se regenera no en el aire, se cultiva sobre espacios locales, y esa es la tierra. Pero la tierra no entendida como un espacio donde hay un papelito donde esta tu nombre, si no la tierra en su integridad, en tanto territorio, donde las machis puedan recrear su medicina, recrearla, utilizarla, para que avance, porque la cultura y cada una de sus expresiones se reproducen fuerte, no ha seguido desarrollándose, y en muchos aspectos ha ido como para atrás, como en regresión o simplemente ha quedado marcado espacios, porque, bueno, no están las condiciones. Entonces, el territorio es una cosa clave, incluso en el mundo urbano , el mundo urbano está siempre mirando a la comunidad, nunca ha dicho que el mundo mapuche urbano tenga una visión propia de la ciudad, es una orientación hacia la educación de lo que es la visión cultural rural adecuada a la realidad urbana, se hace. Un "Nguillatún" hay que adecuarlo a la ciudad..

Alexia: En alguna cancha…

Camilo: Claro, entonces cuando juegan el «Palin», tienen que hacerlo en algún lugar.. no en el «Palin» normal donde sería, buscar otro tipo… y eso lo garantizan para que ese territorio tenga vida pero tienen que haber decisiones políticas desde el Estado, o ganadas a través de la pelea o por una cuestión de dirigentes políticos, líderes de esta sociedad que digan «Nosotros estamos por reconocer nuestros errores, reconocer la deuda que tenemos con los indígenas, por lo tanto aceptamos sus propuestas». Un poco eso creo que hay que hacer.

Alexia: Pero en los mapuche urbanos como tu dices, el territorio es otra cosa, tiene otra…es más simbólico, es más concreto en lo cotidiano ¿cierto? que lo que sería para los mapuche rurales. Si tu les asignas territorio a la gente que vive en Santiago, puedo estar equivocada, pero no va a ser la razón por la cual ellos vuelvan porque hay muchas otras cosas que están sucediendo ¿entiendes?

Camilo: No es eso lo que debiera ocurrir. Lo que debiera ocurrir es que la gente que esta en Santiago seguirá en Santiago. Pero sería muy distinto si aquí en la Novena Región, en la Décima y en la Octava, por ejemplo, existieran un par de territorios autónomos mapuche, en donde las autoridades sean mapuche, donde existan parlamentos mapuche, donde existan símbolos mapuche. En el contexto de estar dentro de territorio chileno, enton-

ces, ahí …el mapuche que quiera volver a su patria, volverá a esas condiciones, y si no, estará en Santiago como…

Alexia: Pero sabe…

Camilo: Pero sabe que allá está su país y ahí se siente seguro, de que está su espacio, y perfectamente, porqué no, un lugar donde recibir a los que vuelven. Yo tengo hermanos que se han jubilado y están acá, pero vienen acá y en vez de ayudar, ocupan espacio. Perfectamente podrían haber programas de retorno asociados evidentemente al tema de la educación, entonces son montones de cosas.

Alexia: Para ti lo principal es eso: la educación, el territorio. Para mi es super importante ver por dónde va la cosa, qué es lo que tú valoras más justamente para ver una salida y una cosa permanente y no sean ciclos en los cuales hay espacios y se vuelven a perder o …

Camilo: Bueno, pero estas cosas se están conversando. El tema político, salvo el asunto de situaciones personales, ya lo han tomado pero los que conocemos ahora el punto de vista internacional, sabemos que en México está la cuestión nacional, tenemos que actuar rápido, pero eso son los problemas de México por lo tanto no basta, lo importante es que no basta, tiene que haber más allá y por ahí entonces tiene que ver la idea de la autonomía que se enlaza justamente con la idea de la cultura.

FIN

Fernando

Alexia: ¿Qué piensa usted del millón de indígenas que aparecen en el censo del 92? ¿Cómo explica usted esa cifra? ¿Da o no cuenta de la realidad?.

Fernando: Yo creo que da cuenta de cómo fue construido el Censo, en base a las preguntas de lo que está planteado en el Censo. Responde a eso y responde a un momento histórico de Chile en que había una cierta apertura y donde valía reconocer indígena por buscar una diferencia o simplemente reconocer su origen y no tiene más valor que eso. Para mi no es un indicador, para mi es coyuntural, porque de hecho la sociedad chilena entre un 40 a 60% es de origen indígena, y dentro de ese 40 o 60% por lo menos la mitad es de origen mapuche, y eso significaría alrededor de un 20 o 30%, o sea sería el doble o el triple de lo que se está. Eso no tiene ningún valor, es coyuntural, vale lo que vale no más, puesto que no hay ningún rigor científico en todo lo que se ha hecho anteriormente, ni desde los puntos de vista sociodemográficos, ni de los puntos de vista de los instrumentos que se han usado. Entonces es coyuntural, para alguien que hace un trabajo serio, con rigor científico, tiene que ir mas allá porque partir de esas bases es partir con algo falso, es algo que se ha hecho. Basta con ver como se han hecho las investigaciones, los indicadores que se han tomado, los que no se han considerado, en trabajo regionales no más - no se si es tu caso -, en trabajos en que ha participado la Ana María Oyarce, hay muchas cosas que no se han trabajado, elementos que ...siempre es eso, y la Dirección de Estadísticas y del Censo del país resuelve un problema que no existe.

Alexia: Ganancia política además, el incorporar la pregunta por primera vez. Eso no se había hecho nunca antes, entonces es el primer punto y no hay otro momento de comparación aún

Fernando: Por ejemplo si vamos a Bélgica o a Francia, vamos a países donde la estadística y la participación, el reconocerse en comunidad - aun cuando en Francia la constitución dice que niega la diferencia de grupos étnicos diferentes en todo el país ante la ley -, pero existen otros mecanismos de reconocimiento. En cambio acá no, son cosas que aparecen así.

Alexia: Pero es más controlado además en el caso de los extranjeros en Francia, creo que incluso deben estar registrados y tienen que ser presentados ante la comuna…

Fernando: Y no solo el caso de los extranjeros, el caso de la población del país, lo de los extranjeros, es natural, es una situación casi necesaria.

Alexia: Ya que esa es la cifra, uno trata de explicársela. Ahora, de ese millón, estamos hablando de gente de 14 años y más. Nosotros hicimos el ejercicio de recuperar la población de fecundidad y mortalidad y llegamos a una cifra de 500.000. Si imagináramos que la fecundidad y mortalidad son los indicadores que tiene el país, que no varían mucho, ahora de ese millón

trescientas mil personas, cerca del 70% son urbanos, de la gente que se declaró. Estamos hablando siempre del mismo universo, la gran mayoría es urbano en Santiago, en Temuco, en Concepción. Entonces lo que conversábamos antes, lo que se esperaría que sucediera es que gente que va a la ciudad no se reconozca como indígena por el prejuicio, por todo lo que ha sucedido históricamente. Va y se reconoce como tal, entonces el problema rural pasa a ser urbano. Ahora la pregunta es: ¿Cree usted que hay una revaloración de la identidad mapuche en el medio urbano?

Fernando: Yo creo que no, creo que esa es una falsa imagen. Ningún indígena que ha emigrado, de una generación, o tercera, o cuarta generación, va a negar su procedencia. Yo creo que la forma en que se ha hecho esta encuesta, es la metodología, el trabajo no hay ningún rigor.

Alexia: Es una sola pregunta y es autopercepción: ¿Se considera usted o se identifica usted con...?

Fernando: Claro, depende de quien fue a entrevistar, eso depende de muchos factores, además fue hecho en un periodo muy particular...

Alexia: ¿Y si el censo fuera hecho ahora, en el año 98, la misma pregunta?

Fernando: No se que se hace, porque hay todo un fenómeno de negación de atropellos, digamos de dominación del Estado y de la sociedad chilena. Entonces van a entrevistar a una persona de origen indígena que haya migrado en unos cuantos decenios, entonces probablemente todavía no va a querer responder por una cuestión de dignidad, de pueblo o de identificación que no lo va a expresar al interlocutor, sino que va a ser hacia el interior de la persona.

Alexia: Entonces la autoidentificación no es un referente válido.

Fernando: No, yo creo que no .

Alexia: ¿Y cual sería uno bueno para este caso? ¿Cuales referentes si ya no son los físicos, vivir en la reducción, hablar mapuche? Si esos no son válidos, ¿cuales serían los referentes válidos que permitan a una persona decir "sí yo soy mapuche, yo soy Díaz o Pérez y soy mapuche"?

Fernando: No es unilateral, no es de un solo lado, ahora que pertenezca tiene que ser reconocido por alguien, alguien de su origen. Por ejemplo, si viene de CholChol y pongamos que va a Santiago por tres, cuatro o cinco generaciones, y si la persona que viene de CholChol dice "sí, esa persona que se llama X-Y si, es de nuestro origen, tiene tales y tales cosas", hay un reconocimiento. La otra persona puede decir no o puede decir sí, de acuerdo a como se hagan las preguntas, la encuesta. La persona que está en Santiago con problemas de todo tipo, habitacional o de cualquier tipo, o está mezclado a un tipo de inseguridad de tipo económico, no va a tener ningún interés o puede tener interés en que siendo indígena puedo conseguir una beca, ser muy subjetivo. O sea, tiene que haber mínimo dos partes que lo reconoce como tal y si él se autoidentifica como…, porque si yo busco una

persona que quiere por la historia y está un poco mal dentro de su identificación con el resto de la sociedad social, puede decir "yo sí soy de origen mapuche", y puede que sea verdad o puede que no sea verdad.

Alexia: Entonces las etapas de las que habla la doctora Durán…

Fernando: Yo creo que hay que ponerle bastantes signos de interrogación a ese trabajo, creo que va dentro de una visión que tiene ella. Lo esencial es tener las dos partes, si no hay un reconocimiento, o por lo menos la comunidad sepa o tenga, dentro de la memoria colectiva, que esa persona aunque se haya cambiado de nombre es de ahí y que alguien sabe quien es.

Alexia: ¿Y que pasa con las generaciones sucesivas, los hijos de los hijos?

Fernando: Siempre se sabe, la familia es como todo ser humano: nunca se pierde el hilo, tanto como la segunda o tercera generación, de ahí es mas difícil la investigación, probablemente por eso no se ha hecho.

Alexia: Hay trabajos que demuestran que en Santiago los migrantes mapuches reconstruyen el mismo lof, o sea llegan donde los familiares y se instalan físicamente de manera tal....

Fernando: Yo creo que eso es cuestión humana, no sólo de los mapuches sino de la gente que vive en la región o los de Valdivia, los de Temuco, sean mapuches, sean huincas. Es decir, se nota más cuando se les está identificando o buscando como objeto de....

Alexia: Ahora en este proceso identitario que está pasando en el medio urbano, hay un rol importante en las organizaciones de base, culturales , políticas, sociales ...

Fernando: No sé porque las organizaciones obedecen a cuestiones coyunturales, de sobrevida, de contingencia, de situación política chilena, el exceso de politización, las relaciones sociales, etc. Tenemos un gran handicap que es la historia, no existe una historia que relate, los historiadores no han hecho una historia para buscar a través de esa historia las bases de la gente. Es una historia inventada, desde que lo que escribe Villalobos o Bengoa, yo no sé si es historia en realidad. Son comentarios de la historia, el texto de Bengoa se llama Historia pero no es una historia, es un trabajo mas bien que debería ser la base pero no responde a ello.

Alexia: Por un lado el rol de las organizaciones no es claro: hay una falta de participación, incluso en la sociedad chilena hay una crisis en la participación cívica que es evidente, pero además de eso, esta es una pregunta que surgió de la discusión con los profesores: ver qué relación podría existir entre el gran contingente de emigrantes - mapuche, aymara, rapa nui - en las ciudades, que normalmente llegan a engrosar lo que es el sector popular, después a través de las generaciones, con la educación o diferentes herramientas ascienden socialmente y se ve en todas las comunas y en todas las profesiones, pero el gran volumen esté en ciertas comunas aso-

ciadas a ciertos tipos de trabajo. Ahora la pregunta es: ¿Usted cree que hay una relación de identidad entre lo popular urbano en general y lo popular urbano mapuche? Si hay solidaridad de clase, si hay una idea de que pertenecen al mismo sector que está "marginado" entre comillas.

Fernando: No sé yo. Todo eso lo pongo con un signo de interrogación, incluso respecto a lo que es la sociedad chilena, cual es el comportamiento de los otros migrantes que no son mapuches…

Alexia: Depende de qué emigrantes, porque el prejuicio es muy distinto en este país entre un origen y el otro. Hay gente que dice que existe la solidaridad de clase al estar en el mismo barco, frente al Estado, frente a las clases medias, frente a este proyecto económico que los deja claramente marginados.

Fernando: Dada las características de la sociedad mapuche, esa solidaridad de clase se ve solamente en pequeños grupos.

Alexia: Es extraño porque debido a la democracia se supone que debería haber habido más espacio a ser copados por líderes, movimientos, demandas que vinieran de lo diverso.

Fernando: Pero creo que nunca lo hubo, ni antes. Siempre hubo gente hablando en nombre de, para hacer por, pero ese discurso no es más que eso, la realidad es otra, porque ese sector tiene que seguir sobreviviendo y por quienes se dice darle el acceso a, no es posible puesto que la torta no es tan grande. Y cada vez son los mismos y en ese caso quienes tienen la información y quienes tienen las relaciones, son los que van a participar de. Y yo creo que eso ocurre, no hay mayor participación porque en la sociedad chilena está cada uno sobreviviendo, la calidad de vida disminuye, del punto de vista económico, el que sobrevive entra en la sociedad de consumo y sobrevive bien, pero la calidad de vida que tiene con sus semejantes se va perdiendo cada vez más.

Alexia: ¿Cuánto tiempo estuvo afuera?

Fernando: Mucho, más de la mitad de mi vida.

Alexia: ¿Y este país le parece más o menos pluriétnico, más o menos tolerante?

Fernando: Yo creo que este país es muy hipócrita en cuanto a su identidad multiétnica, donde no se reconoce la multietnicidad. Todo es unilateral, quién se acomodó dentro de la estructura social política chilena va actuar como para poder... Es una cuestión histórica: la gente que llegó, llegó sin nada y se agarró de algo, o llegó y de alguna forma a través de las reglas para dominar al resto, consciente o inconscientemente, es una posibilidad, porque en la mentalidad chilena alguien que viene de afuera siempre va a valer más que el que está acá, aunque el tipo sea nulo o sea menos. Esa es mentalidad chilena.

Alexia: ¿Y la diferencia de la tolerancia, en cuanto a lo indígena, a lo mapuche en este caso, somos más o menos tolerantes?

Fernando: Cada persona en distinto nivel usa como mejor le parece, es decir como mejor le conviene, el problema. No hay nada y cada vez que hay una unión, algo que se hilvana, esté la intervención, la dominación chilena, esté segmentando a través de la educación, a través de diferentes agentes. No hay procesos, dada la característica de la misma sociedad indígena, todo eso lleva a probar, hay muchas hipótesis...

Alexia: Bastante pesimista su visión....

Fernando: Bastante pesimista, puesto que no hay una articulación. Los mismos que participan de la sociedad nacional hacen el trabajo al revés, hay una confusión de roles. La gente de la CONADI tiene una confusión de roles consciente o inconsciente. Porque qué organización que tenga una duración o sin continuidad no existe, cada organización se atribuye, entonces para mi quizás es pesimista pero para mi tiene todo un gran signo de interrogación. Pero yo veo por ejemplo sociedad donde yo he trabajado indígena, una en el caso de Panamá, en el caso del Perú o Argentina con menos indígenas, que están muchos más reducidos, hay una cierta unidad al interior que se mantiene, que es mucho mas sólida.

Alexia: ¿Pero es una unidad simbólica, social, cultural, física?

Fernando: En dos mundos diferentes, están separados en el caso de Argentina por las distancias, por las regiones, y no hay esa contaminación con el mundo que no respeta lo multiétnico, que no respeta lo multicultural. En cambio en el caso de Argentina, los diferentes grupos emigrados ellos sí reconocen, tienen su presencia y su actividad pero más bien de tipo cultural que de tipo político. Supongamos que si las cosas marcharan así, si mínimamente pudieran reunirse 100.000 personas en una asociación, ¿porqué no existe eso? Eso es lo que llama la atención, que los números mas allá de todas las críticas que hemos dicho no se compadecen con la presencia social que debieran tener, por eso ahora va en pro de las organizaciones porque no responden, porque la gente no se afilia. ¿Qué tipo de proceso hay ahí? Si es individual, si es grupal, si es comunitario, si es sicosocial, han dicho algunos por ahí.

Alexia: ¿En lo personal, usted siempre se identificó, hubo etapas, hubo momentos en que era menos o más conveniente, fue siempre dinámico, o siempre de una línea?

Fernando: Nunca he tenido esos problemas. El hecho de volver aquí a buscar un poco mas yo diría que es ya una cuestión mas bien de tipo cultural propia, es decir información desde la cultura.

FIN

Mauricio

Alexia: Me gustaría que interpretaras un poco las cifras que aparecen en el censo y que dan cuenta de una realidad un poco inesperada, sobre todo en cuanto a volumen y distribución. Aparecen un millón de personas declarándose como indígenas y como el 80% en ciudades. ¿Qué te dicen estas cifras, así a primera vista?

Mauricio: ¿Esas son del 92?

Alexia: Sí, de los volúmenes y de la distribución. ¿Te parece verídico? ¿Puede ser que 8 de cada 10 mapuches estén en la ciudad? Y las cifras en general, un millón de personas como indígenas…

Mauricio: Mira, yo he conversado con el Marcos Valdés y yo le creo un poco lo que dice el Marcos. El Marcos dice que no es migración reciente, sino que es migración antigua. Ahora, esto yo lo ligo con otra cosa, yo creo que yo hubo un tiempo años atrás, 82-88… Yo estuve viviendo en Santiago y estuve participando de las organizaciones que había en la época en Santiago y el número de mapuches que había en esa época. Yo me acuerdo de haber trabajado en algunas poblaciones: Cerro Navia, Pudahuel, La Florida. Mira, yo lo que creo es que lo que ha pasado es que ha habido un proceso de los hijos de las personas que se fueron hace muchos años atrás que han asumido que son indígenas, que son mapuches. Eso de que asuman la condición y se autoidentifiquen como mapuches, los jóvenes, creo que se debe a que mucha de ellos es gente que nació en Santiago o en los sectores urbanos. Yo creo que se debe en gran medida, fundamentalmente para mí, al movimiento que hubo de las organizaciones mapuches y yo lo vi de jovencito.

Alexia: ¿Sería la consecuencia?

Mauricio: Sí, yo creo que hubieron dos fenómenos de actividad de las organizaciones mapuches que convergieron; uno, creo que fue desde el sur y desde el mundo rural y desde las organizaciones de la Octava y Novena Región especialmente, hubo una actividad organizacional de acciones de organizaciones bastante fuertes en la época, de rechazo de la división de las comunidades indígenas y con el discurso de la autonomía y del revivalismo pluriétnico que tuvo efecto en lo urbano, que hasta ese momento eran bastante diferentes. Los mapuches urbanos porque no habían asumido su condición. Dos, yo creo que lo que más fuerte tuvo que ver en este asunto de la … fue todo lo que se suscitó con la conmemoración del 5° Centenario. Hay otro fenómeno también, quiero dejar en claro, que tiene que ver mi opinión en alguna medida como consecuencia de la actividad de las organizaciones que es este asunto del surgimiento de la Ley Indígena. O sea, creo que el surgimiento de la Ley Indígena en el año 93… bueno, si te das cuenta, los dos primeros fenómenos que ocurrieron, ocurrieron previo o durante los momentos en que se iba a aplicar el censo del 92. Lo del surgimiento de la Ley Indígena tiene que ver también con todo el movimiento que generó la discusión del borrador de la Ley Indígena y la CEPI. Se dice

que en la discusión del borrador de la actual Ley Indígena participaron cerca de mil reuniones en todo el país. Ahora, yo creo que en particular la firma de la Ley Indígena crearon un marco político y legal que permitió que muchos mapuches que sentían vergüenza, que sentían temor, que era algo oculto, algo vedado, que no era bien visto que fueran mapuches…Creo que esas personas cuando se dieron cuenta de que había una institucionalidad y que había una Ley Indígena que inclusive sancionaba las ofensas culturales, yo creo que se sintieron de muchas maneras protegidos, amparados por esta nueva situación de reconocimiento de los pueblos indígenas, de reconocimiento de sus propias personas y sintieron con más fuerza que podían manifestar, de una u otra forma, participando en las organizaciones, participando o ellos mismos revelando al encuestador que eran mapuches, que lo señalaron. Y esto yo lo deduzco, lo relaciono con el otro hecho de que en las zonas urbanas hoy día nosotros no solamente tenemos un número importante de mapuches que se reconocen como tales, sino que también en Santiago nosotros vemos una cantidad enorme de organizaciones. Organizaciones que en años… antes del surgimiento de la Ley o antes de la formación de la CEPI o antes del advenimiento de la democracia, no existían..

Alexia: ¿Hay espacios sociales que se han ganado, crees tu, que no estaban copados?

Mauricio: Claro.. pero es que la Ley creó un contexto distinto y las organizaciones para funcionar necesitan tener personas y esas personas se autorreconocieron en un nuevo marco y sintieron una nueva necesidad, que antes no, de participar en una organización.

Alexia: ¿Y fue este un fenómeno puntual, del 92? Toda esta conjunción de proceso, la Ley Indígena, el aniversario….todo muy en boga ahora. Por ejemplo, si se volviera a hacer eso, o en el próximo censo, en otras investigaciones a nivel nacional, se podría?… ¿o es una cosa que ya no para?

Mauricio: Mira, yo lo que creo, mira….exactamente. Fue una bola que se echó a andar y que ya no la detienen, de participación y detrás de eso, o acompañado de eso, o delante de eso, de un discurso político que cada vez más está retomando los discursos que en aquella época, bajo la dictadura, hubo, que es el discurso de la autonomía, de la propuesta de la autonomía. De la forma que quiera que se proponga realizarla, pero es una bola que te digo que se echó a andar, que empezó con el reconocimiento, con la participación en las organizaciones, con la participación en los subsidios, en los proyectos o beneficios sociales que la CONADI u otros organismos tienen dirigidos hacia la población mapuche, que hoy día se está traduciendo más en un discurso político. Empezamos con el reconocimiento, con la participación en beneficios sociales, la participación en organizaciones, etcétera, etcétera que ha ido paulatinamente creciendo, que no tiene marcha atrás.

Alexia: ¿Es que mucha gente piensa que es una moda y que después puede pasar?

Mauricio: No, no ,no. Tienes que pensar en una cosa: esos jóvenes se casan y les transmiten la formación, la conciencia, la pertenencia, se las transmiten a sus hijos y buscan que sus hijos ya sea participen en jardines de comunidades indígenas de la JUNJI, que participen en escuelas donde hay programas de educación intercultural bilingüe, que los niños, sus hijos, aprendan el idioma. Cosas que ellos las perdieron porque no fueron formados en la cultura mapuche, tratan de que con sus hijos no ocurra lo mismo. Entonces hay una demanda nueva que tiene que ser atendida…

Alexia: Ahora, eso es a nivel ya más político o social. A un nivel más microsocial, se habla de diferentes etapas en la identidad. O sea, hay teorías que hablan de que la gente rechaza primero, después va aceptando, después reconoce y después pelea por defender su identidad. ¿Crees que es cierto, que eso realmente pasa en la ciudad? ¿Qué hay etapas en la vida de la gente mapuche?

Mauricio: ¿En los que migran?

Alexia: Claro, o en las segundas generaciones, por ejemplo, que en un primer momento para integrarse, de ser parte, tratan de negar o de obviar su identidad y que después aparecen en etapas posteriores, ya de adultos, un reconocimiento… Te estoy hablando más de un proceso personal, no tanto de los factores sociales o políticos que pudieran haber desencadenado las respuestas. La gente, los jóvenes, ¿siempre se reconocen como mapuches en la ciudad o en un primer momento, para tratar de pertenecer justamente, de que no se los discrimine, lo niegan?

Mauricio: Mira, yo pienso que eso depende en gran medida de los motivos que tuvo para venirse a la ciudad. Yo creo que.. y yo veo eso, porque yo trabajo en los programas de educación intercultural bilingüe, yo lo que veo es que hay jóvenes mapuches que migran a la ciudad porque quieren cambiar su condición de vida. Bueno, pero tu dirás "eso pasa con todos". Mira, hay personas, y me refiero a lo siguiente... hay jóvenes que migran a la ciudad buscando cambiar su forma de vida y que asocian la pobreza en que viven y la falta de oportunidades en que viven a su condición de mapuches.

Alexia: ¿Y no al hecho de que es lo rural? O sea, un huinca estaría «en las mismas», seguramente.

Mauricio: Claro, o sea ellos dicen «nosotros somos pobres porque somos indios», o "porque mi papá tiene baja educación o escolaridad porque es mapuche", ¿ya? Entonces, si una persona hace esa asociación, pobreza con condición de ser mapuche, obviamente que cuando llegue a la ciudad, parte del campo, parte de la comunidad buscando asimilarse a unas condiciones que él ve como ideales. Si esta persona las ve como ideal, entonces, busca rechazar su condición y asimilarse a la sociedad chilena..
Ahora, también existen otros casos, yo no sé cuales sean los mayoritarios. Me da la impresión de que esa idea es menor, por lo que hablamos de los jóvenes en la primera parte, que los jóvenes no asocian ser pobre con ser mapuches. El problema es otro y que quieren y que se van a la ciudad o emigran buscando nuevas expectativas de vida pero sin negar su condición

de mapuches. Otro es el problema si es que en la ciudad pueden ellos realizarse como mapuches, ese es otro problema. Pero, generalmente es eso lo que ha pasado. La gente… creo que tiene unas expectativas sobre la urbanidad que depende mucho de los motivos por los cuales ellos se han ido.

Alexia: Ahora, desde el punto de vista de la identidad en sí, ¿Qué características crees tú que son las constitutivas de la identidad mapuche? En general, ¿en qué se diferencia el vivir en el campo del vivir en la ciudad? ¿Qué se transa, qué no se transa, qué cambia, que pierde valor, qué gana valor? ¿Me entiendes la pregunta?

Mauricio: ¿En mi opinión, o lo que yo he visto?

Alexia: Las dos cosas si podemos.. Porque claro, hay una doble dimensión ahí: tu eres mapuche pero además trabajas con mapuches, entonces hay una cosa de informante directo e indirecto..

Mauricio: Hay una transacción de las personas en la ciudad, claro, hay cosas que se ganan y cosas que se pierden…

Alexia: Pero siguen definiéndose como mapuches…

Mauricio: Siguen definiéndose como mapuches pero creo que todavía mantienen este asunto de que no pueden realizarse, de que no pueden practicar la cultura, no pueden ir al Nguillatún, no pueden participar en la organización de las comunidades, etc., etc. Un montón de cosas que los ligan con su lugar de origen y con las prácticas y tradiciones que se desarrollan en el campo, en la comunidad. Ahora, yo lo que he visto es que la gente de la ciudad, por esto mismo que te decía en la primera parte sobre el asunto de la reorganización de los mapuches en el campo, que ahí ha habido lo que algunos llaman la «reetnificación», o sea una revitalización de la cultura, tratar de crear espacios en la ciudad de tal forma de que puedan ellos desarrollarse, es cuestión de andar por la calle no más…

Alexia: Aparte, el mismo Marcos, tu has visto las cosas que él ha hecho con Redatam, o sea, él ha podido demostrar que la gente cuando migra, lo hace a ciertos lugares y reproduce, evidentemente, los lazos de la comunidad..

Mauricio: Yo creo que en la ciudad hay una forma de pensar la identidad que es bien distinta a la gente del campo. Yo creo que la gente del campo está haciendo una construcción de la identidad que es bien distinta, donde hay algunas cuestiones sobre las cuales ellos conscientemente renuncian, como por ejemplo el asunto de la lengua, el idioma.Yo creo que están tratando de hacer una construcción de la identidad donde está el Nguillatún, el asunto de la formación de las machis en Santiago, pero donde está la formación no está presente la necesidad de hablar la lengua…que el campo sí está.

Alexia: Entonces, ¿cómo se define el mapuche en la ciudad? Si no tiene la tierra, no tiene la lengua, qué lo define?

Mauricio: Es que no hay una relación entre identidad y lengua. O sea, una persona que habla la lengua no necesariamente tiene identidad, ¿ya? Entonces, la identidad que se construye en la ciudad es una identidad basada en una pertenencia, se siente mapuche el tipo y trata de juntarse con mapuches, uno en la ciudad se da cuenta, al poco tiempo se da cuenta…No sé si será cosa del desarrollo de uno, que esté pasando algo, no sé pero yo cada vez me doy cuenta más de que con los huincas yo soy otra gente, que uno actúa distinto, piensa distinto…

Alexia: ¿Cada vez más distinto? ¿O cada vez más cerca?

Mauricio: No, yo lo veo cada vez más distinto. Mira, yo creo que hay una cosa del mapuche, que el mapuche por los mismos problemas que ha pasado de la discriminación, entonces uno siempre se crió como un tipo marginal, social y culturalmente hablando. Con los amigos, un cierto grupo de amigos que eran mapuche, como que uno se acercaba a esos grupos, uno naturalmente se acerca a su rebaño. Entonces, un tipo marginal, como ha sufrido todas esas cosas, es más tolerante uno, de distintas situaciones, de ver gente vestida de una forma, de ver a Roberto Morales que pasó con un sombrero aymará, que anda de repente con chaleco aymará. Uno es más tolerante a esas cosas, no se ríe o ve el tipo de personas que se visten así. A uno no le llama mucho la atención eso. Pero sí me he dado cuenta que la gente huinca es mucho menos tolerante que uno, de que tienen formas de ser, de actuar, de conversar, de protocolo, de normas de convivencia que son bien distintas a las de uno. Y eso es muy marcado, muy intolerante, muy intransigente, muy llamado a aceptar reglas.

Alexia: ¿Y eso no ha cambiado en el último tiempo?

Mauricio: No, es que hay unos ambientes donde la cosa es más fuertes. En ambientes institucionales de la administración pública y en el sector privado la cosa es más notoria: hay cosas que no puedes decir, hay palabras que no puedes conversar, formas de pedir el teléfono, que tienes que hacerlo de una forma, que tienes que golpear las puertas, que tienes que saludar…o que no saludas.. Un mapuche que entra en un lugar y no saluda es mal visto, pero aquí puedes entrar en un lugar y no saludar a nadie, solamente a la persona a la que vas y está bien. O sea, yo veo esa cosa en la cotidianeidad, veo que hay mucha intolerancia, creo que el mapuche es más tolerante de la diversidad, por lo menos más que los otros.

Alexia: ¿Qué rol tiene la educación? Justamente para poder saltar esta diferencia, ¿Que rol puede tener la educación en esta «recuperación» de la identidad de las generaciones más jóvenes? Sobre todo que la gente se está yendo a la ciudad de todas maneras, es un proceso nacional o incluso de la América Latina. Es absolutamente global esto de la urbanización, de buscar mejor calidad de vida y eso está ligado, nos guste o no nos guste, a la ciudad, a lo que ofrece el mundo urbano… ¿Qué rol puede tener la educación en mantener la identidad indígena, la diferencia en la ciudad, acce-

diendo justamente a lo positivo de la modernidad? (sin dejar de ser mapuche).

Mauricio: Bueno, tanto que se ha hablado de la cuestión de la modernidad, de la globalización…Yo creo que me he dado cuenta de que hay más oportunidades para desarrollar la diversidad más que la homogeneidad. Ahora mira, yo veo condiciones desde el punto de vista legal, de las políticas educacionales, hoy en día hay ciertas condiciones que antes nunca habían ocurrido para desarrollar programas de educación culturalmente pertinentes. También veo que no hay impedimentos legales para hacerlo y también veo, por otro lado, que parte de los mapuches, más que de otros indígenas, condiciones para mantener y desarrollar su lengua y su cultura en la actualidad. Y para eso, como te digo, no hay ni impedimentos legales ni de políticas educacionales, al contrario, está la política curricular, administrativa y pedagógica y no hay ningún impedimento para que los niños, primero, que en la escuela se les enseñe su lengua, y para que puedan ellos aprender de su cultura, costumbres y tradiciones, instituciones, qué se yo, todas esas prácticas culturales las puedan aprender.

Alexia: ¿Y la voluntad de la gente?

Mauricio: De parte de los mapuches, sí.

Alexia: Porque muchas políticas pueden ser…..

Mauricio: Mira, sabes lo que yo pienso, en términos generales, de todo lo que hemos conversado. Mira, yo siento que, como que el mapuche viene de «vuelta de un proceso de asimilación», como que ya se dio cuenta, las generaciones, las personas, no que hayan dicho realmente «esta cosa va por este camino o hemos andado así», sino que yo me doy cuenta que las personas como que, los papás, los jóvenes, o sea como que vienen de vuelta del proceso ese de la atracción de la modernidad, de la uniformidad, de la asimilación y creo que estamos «re volviendo» al asunto de la toma de conciencia, de la cuestión mapuche y que ya esa cuestión de la urbanidad, de la atracción… bueno, excepto en algunos jóvenes que les gusta comprarse ropa y zapatillas de marca, veo que es una cuestión pasajera. La gente como que ya no siente ninguna atracción por eso, yo siento eso, como que venimos de vuelta, como que estamos valorando porque no nos habíamos dado cuenta de las cosas que habíamos perdido. O sea, nos hemos dado cuenta que los hijos ya no hablan "mapudungún", que los niños no saben de la cultura, que lo único que saben es que son mapuches. Que cuando va el encuestador le dicen que son mapuches o le dicen al tío o el primo que son mapuches pero que está vacío de contenido eso. ¿Porqué? Porque lo perdimos, por una tontera que fue la atracción de la urbanidad, de la modernidad y que esa cuestión no es «ni fu ni fa», o sea, tu puedes mejorar tus condiciones de vida, puedes vivir mejor sin necesidad de perder tu identidad, son cosas contradictorias. Eso es lo que la gente yo creo que se está dando cuenta, que venimos de vuelta. Hay otros, como los Aymarás, que van para allá...

Alexia: Eso es lo que se dice normalmente, del «desencanto» frente al desarrollo y donde justamente surgen todos…

Estrategia de adecuación:
Mauricio: Pero no es como alguien dijo el otro día, que nosotros los mapuches no sabíamos, que rechazábamos la modernidad... Nosotros, lo que pasa es que queremos adecuar la modernidad a nuestra condición, no es que la rechacemos. O sea, si alguien entiende la modernidad porque hay que cambiar la condición, yo creo que….por ejemplo, nadie hace cuestión ahora de cómo andamos vestidos si no más bien por una cuestión que nos metieron en la cabeza. Y esa es la cosa que se valora hoy en día, y uno lo ve en la actitud y el comportamiento de los mapuches y de los huincas. Este es huinca y este es mapuche. Por otras cosas, más de formación, más colectivo, más valórico…

Alexia: Claro, procesos de reflexión…

Mauricio: Claro, son cosas más valóricas, de procedimiento…

Alexia: Que no implican como estar dentro de y no quererse integrar al proyecto. Yo supongo que todo el mundo está de acuerdo en que hay que mejorar la calidad de vida, los indicadores, nadie quiere vivir con suelo de barro, pero ¿a qué precio?

Mauricio: Pero sabes, hace un tiempo atrás yo era bien pesimista sobre esa cuestión, sobre la intromisión de los medios de comunicación en las comunidades. Porque está comprobado en las comunidades indígenas, cuando se les electrifica y tienen acceso a la radio y la televisión permanente, se castellanizan, o sea, dejan de hablar "mapudungún". Ahora, yo creo que puede pasar una cosa así, que es fuerte quizás. Pero yo creo también de que la educación intercultural bilingüe puede tener un papel importante en detener ese proceso. Ahora yo creo que la cuestión de la electrificación y del acceso a los medios de comunicación era una cosa inevitable pero ¿cómo nos preparamos nosotros para eso?

Alexia: Yo creo…de nuevo, que la calidad de vida es algo universal, todos queremos vivir mejor..

Mauricio: Pero yo lo veo con los huilliches de Osorno. Los huilliches de Osorno que están en San Juan de la Costa están casi todos, más que acá, la electrificación rural ha cubierto casi todas las casas. Ahora hay problemas de deudas, eso si, tienen problemas de deudas por el pago de las cuentas. Pero ahí hay encuestas sociolingüísticas que 92% de los papás quieren que sus hijos aprendan «huilliche», los mismos que están escuchando la radio. Eso es lo que los tipos ahí, no hay más de 50 hablantes en San Juan de la Costa. Entonces los papás piensan que los niños deben aprender la lengua. Ahí hay una reacción fuerte y eso es categórico…

Alexia: Sino, están pagando muy caro la modernidad…

FIN

ANEXO 3

Encuesta tipo

Reflexión sobre el tema de la identidad

*Las siguientes preguntas son **privadas y personales** y no serán publicadas ni mostradas a nadie fuera de esta investigación. Tus respuestas servirán para conocer y entender mejor estos problemas y así mejorar la integración y respeto por la cultura mapuche. Por favor, contesta de la manera más **completa y sincera** posible en el espacio asignado o al reverso de la hoja. Si no entiendes algo, por favor, pregunta con confianza. Gracias.*

1. En el Censo de 1992 aparecen cerca de un millón de personas declarándose como indígenas, o sea, un 10% de la población del país (la gran mayoría de ellos mapuche). Si te lo preguntarán a ti, ¿Qué responderías? ¿Crees que es bueno auto identificarse como mapuche o no? ¿Porqué?

2. En tu caso personal, en el presente te sientes (marca sólo una alternativa):

Muy mapuche	Poco mapuche
Mapuche normal	"Nada" con la Identidad mapuche

Otra posibilidad……

3. En tu caso personal, ¿siempre te has sentido igual de mapuche que ahora o has tenido diferentes "momentos" con esa identidad? Si has tenido diferentes "momentos o etapas", ¿puedes contarnos un poco sobre ellas? (la edad que tenías, porqué te alejaste o acercaste a tu identidad, el rol de tu familia o amigos en esos momentos).

4. En tu experiencia, tu crees que los huincas son más o menos racistas con los mapuche que antes? ¿Porqué? ¿Puedes dar ejemplos de tu vida cotidiana?

5. De la siguiente lista de características que identifican a una persona mapuche, ¿podrías ordenar de las más importantes a las menos importantes **en tu opinión**? (usando números del 1 al 8, o sea el 1 es la más importante y el 8 la menos)

Trabajar en el campo
Hablar mapudungún
Vivir en una comunidad mapuche
Ir a celebraciones y fiestas mapuche
Juntarse mayoritariamente con amigos mapuche
Ser hijo de mapuche aunque tu no lo sientas tan fuerte
Tener una familia mapuche en el futuro (esposa, hijos)
Tener rasgos físicos mapuche
Otra(s):…….

Datos opcionales:

Edad:……..
Sexo:……(F/M)
Hablas mapudungún:……(Sí/No)
Champurrea:……(Sí/No)

ANEXO 4

Criterios de la información indígenas en los Censos

Criterios utilizados en los Censos para captar la población indígena[1]

Un análisis de los criterios utilizados por los países de la región para captar la población indígena y sus características en los censos, muestra una variedad de estrategias. Como se puede observar en el cuadro 1, los criterios encontrados se pueden organizar en autoidentificación o autopercepción, idioma o lengua hablada, ubicación geográfica o en ciertas comunidades y otras características.

Autoidentificación o autopercepción de pertenencia: es aquel criterio que se recoge por la declaración espontánea del individuo y que se aproxima más al concepto de etnia. Es utilizado actualmente por cinco países de la región (Brasil, Chile, Colombia, Guatemala y Panamá) y solamente en los casos de Colombia 1973 y Guatemala ha sido combinado con otras preguntas (de idioma hablado en el primer caso y con otras características en el segundo). Se sabe que algunos de los problemas que presenta dicho criterio proviene de la subdeclaración, producto del mestizaje o prejuicios negativos (especialmente en contextos percibidos como adversos, por ejemplo las ciudades). Sin embargo, en algunos casos puede estar presente la sobredeclaración, como resultado de simpatía por la cultura, la causa indígena en un momento dado o la percepción de posibles beneficios provenientes de las políticas destinadas a favorecer a estos grupos[2].

Idioma hablado: Este es el criterio más frecuentemente utilizado en la investigación desarrollada sobre el tema (cuadro 1). Así, es muy común atribuirle a la lengua hablada el carácter preponderante entre las demás manifestaciones de apego a una cultura. Por ello, la lengua que habla cada persona se constituye en el modo de identificación étnica más común en los países de la región. Es además, considerado como uno de los aspectos más objetivos porque apunta a la práctica de un aspecto estructural de la cultura: el lenguaje, el que es considerado el medio por el cual se transmite la cultura y todos sus componentes. Como se ha dicho antes, la mayoría de los países de la región, que investigan población indígena, incorporan esta pregunta (Bolivia, Colombia 1973, Ecuador, Honduras, México, Nicaragua, Paraguay y Perú).

Las dudas que surgen respecto a la validez de esta aproximación se basan, desde un punto de vista metodológico y de su capacidad de evaluación de la identidad, en el fuerte proceso de pérdida de las lenguas autóctonas. Este abandono de las lenguas originarias es producto de la aculturación y de la extensión de la educación básica y media que, generalmente, no incluyen su uso, todo lo cual se ha experimentado con más fuerza en las últimas décadas y especialmente entre las generaciones más jóvenes y entre los

---

1 Extraído de Peyser et al, 1999b.

2 Por ejemplo, el caso del Censo de Chile en 1992, por un lado coincidió con el 500º Aniversario de la llegada de los europeos a América, y por otra se han expresado dudas sobre la redacción de la pregunta, por lo que los estudios realizados por varios autores expresan interés en determinar qué efecto pudieron tener estos hechos en la declaración. (Valdés, 1998 , Bengoa, 1987 y Espina, 1995).

indígenas urbanos. Lo anterior ha sido enfrentado de manera parcial cuando la pregunta se formula en relación a la lengua hablada más frecuentemente en el hogar o en la lengua en la cual se aprendió a hablar en la infancia, en ambos casos no necesariamente a nivel individual. Así, se apunta más a la lengua de la cultura de origen (en el supuesto fácilmente comprobable de un mayor apego a la lengua en generaciones anteriores) y no a la cultura de «inserción«. El único caso excepcional lo muestra Paraguay, donde el guaraní ha sido históricamente aprendido por vastos segmentos de la población no indígena, por lo que, como indicador único, tiende a sobrestimar dicha población. Así se puede comprender, quizás, el hecho de que en este país el criterio utilizado en el último censo haya combinado la lengua hablada con ubicación geográfica de las poblaciones indígenas. Una limitación adicional, cuando la pregunta se realiza a nivel individual, es que se formula para personas mayores a cierta edad, en general 5 años (cuadro 1), por lo que el número de niños menores a esa edad debe estimarse en forma indirecta, por ejemplo adscribiéndole la condición del jefe del hogar.

Ubicación geográfica: Este criterio ha sido utilizado por la minoría de los países y siempre secundado por otras preguntas; Colombia con autoidentidad y Paraguay con lengua hablada. Esta opción parece útil en caso de países donde las comunidades aborígenes se encuentran concentradas en territorios específicos, que no es la situación de la mayoría, dado el fuerte proceso migratorio campo-ciudad que ocurrió en el campesinado (incluido el componente indígena) en las décadas anteriores. Esta aproximación, incluso sin el apoyo de una pregunta adicional, puede ser válida para considerar las poblaciones que viven en áreas geográficas delimitadas, tales como reservas o reducciones habitadas prácticamente por poblaciones indígenas que tienen un interés particular para el desarrollo de políticas dirigidas específicamente a dichas comunidades. Para ello se hace necesario que puedan tengan un código especial como asentamientos humanos. Así, por ejemplo, en Chile se procesó el censo de 1982 para las llamadas entidades de «reducciones indígenas», que se diferenciaron de otras entidades rurales, tales como parcelas y fundos (Oyarce et al, 1989) .

Otras características: Este tipo de pregunta se orienta a consolidar algún otro criterio principal de identificación de la población indígena. En algunos casos se refieren al uso de calzado, trajes o ropas indígenas. Este último tipo de pregunta fue utilizado por Guatemala y por Paraguay en el último censo, dentro del formulario especialmente confeccionado para población autóctona. En el censo de Brasil de 1980, Cuba en 1981 y República Dominicana en 1960, se incluyeron preguntas que identificaban color o raza, características que lamentablemente no permitieron derivar la pertenencia a la población indígena, porque estuvieron destinadas a otros propósitos ligados a otras etnias.

CRITERIOS DE IDENTIFICACIÓN CENSAL DE POBLACIÓN INDÍGENA DE AMÉRICA LATINA

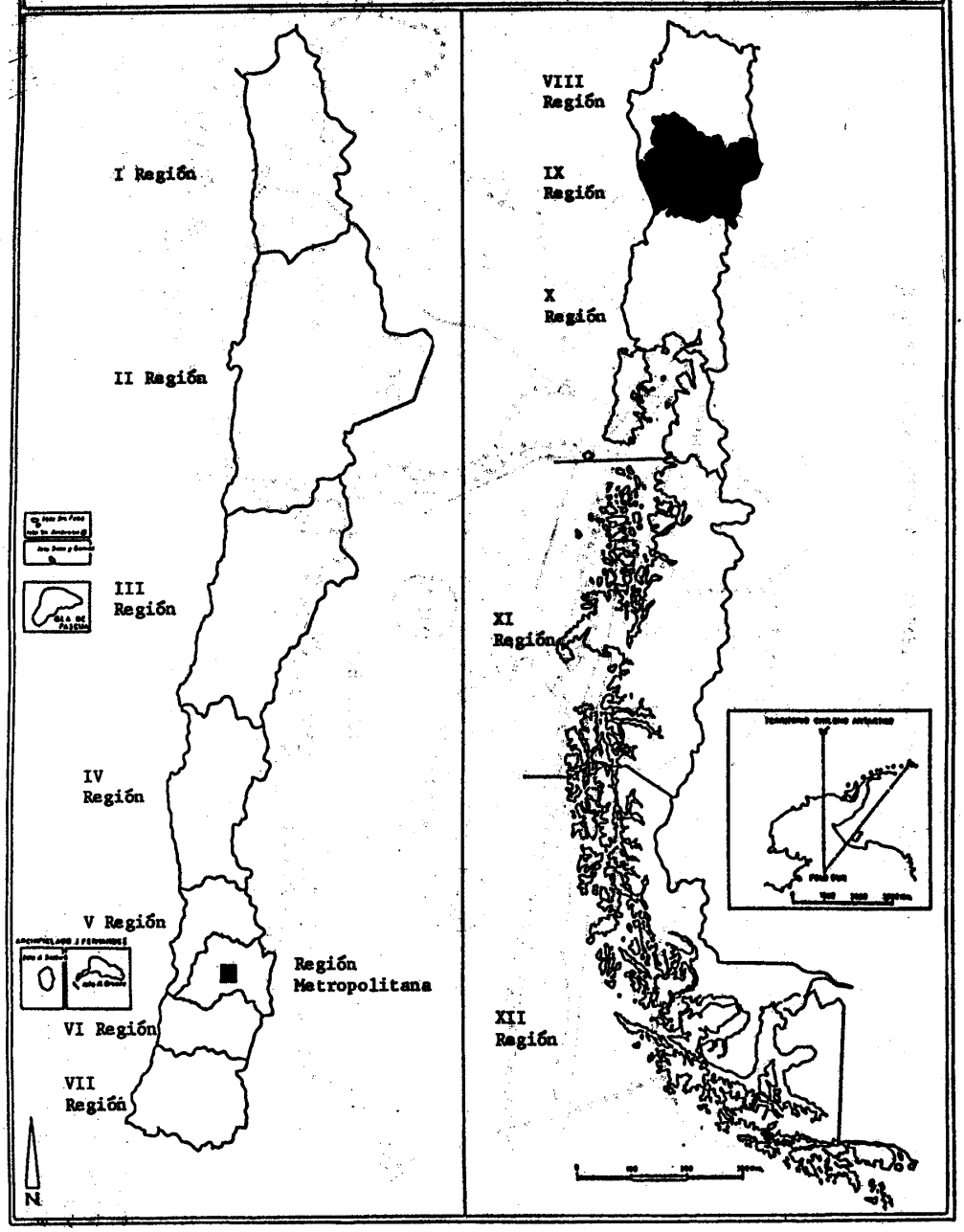
Censo / Criterio		Edad de inicio	Auto-Identifi-cación	Idioma hablado	Ubicación geográfica	Otras caracte-rísticas
Bolivia	76	0		X[1]		
	92	6		X		
Brasil	91	0	X			
Chile	92	14	X			
	02	14	X			
Colombia	73	0	X	X[1]		
	85	0	X		X	
	93[2]	0	X		X	
Ecuador	90	0		X[1]		
Guatemala	73	0	X			X
	81	0	X			X
	94	0	X	X		X
Honduras	88	5		X		
México	70	5		X		
	80	5		X		
	90	5		X		
Nicaragua	82	0		X		
	95	5		X		
Panamá	90	0	X			
Paraguay	82	5		X[1]		
	92	0		X[1]	X	
Perú	72	5		X		
	81	5		X		
	93	5		X		

[1] En Bolivia 1976 y Paraguay 1982 también se incluyó "lengua hablada frecuentemente" en el hogar; en Ecuador , Colombia 73 y Paraguay 92 se usó sólo éste último criterio.
[2] Se utilizó un formulario especial en áreas geográficas determinadas.

ANEXO 5

Mapa de Chile

MAPA CHILE: LOCALIZACION DE LA IX REGION



ANEXO 6

Tabulados censales Población indígena

Censo Nacional de Población y Vivienda de Chile 1992, INE 1992.
Población Mapuche: Tabulaciones Especiales, CELADE, IEI,
CONADI 1998.

CUADRO N° 1

Total País

Población de 14 años y más que declaró pertenecer a la cultura mapuche, por área urbana-rural, sexo e índice de masculinidad, según división político administrativa.

DIVISION POLITICO ADMINISTRATIVA	URBANA Y RURAL			URBANA			RURAL			INDICE DE MASCULINIDAD		
	POBLACION DE 14 AÑOS Y MAS	HOMBRES	MUJERES	POBLACION DE 14 AÑOS Y MAS	HOMBRES	MUJERES	POBLACION DE 14 AÑOS Y MAS	HOMBRES	MUJERES	URBANA-RURAL	URBANA	RURAL
TOTAL PAIS	**928.060**	**470.730**	**457.330**	**735.297**	**363.632**	**371.665**	**192.763**	**107.098**	**85.665**	**102,93**	**97,84**	**125,02**
REGION I	**9.557**	**5.325**	**4.232**	**9.232**	**5.065**	**4.167**	**325**	**260**	**65**	**125,83**	**121,55**	**400,00**
PROVINCIA ARICA	**5.169**	**2.832**	**2.337**	**5.040**	**2.722**	**2.318**	**129**	**110**	**19**	**121,18**	**117,43**	**578,95**
ARICA	5.160	2.823	2.337	5.040	2.722	2.318	120	101	19	120,80	117,43	531,58
CAMARONES	9	9	0	0	0	0	9	9	0	-	-	-
PROVINCIA PARINACOTA	**73**	**72**	**1**	**26**	**25**	**1**	**47**	**47**	**0**	**7.200,00**	**2.500,00**	**-**
PUTRE	62	61	1	26	25	1	36	36	0	6.100,00	2.500,00	-
GENERAL LAGOS	11	11	0	0	0	0	11	11	0	-	-	-
PROVINCIA IQUIQUE	**4.315**	**2.421**	**1.894**	**4.166**	**2.318**	**1.848**	**149**	**103**	**46**	**127,82**	**125,43**	**223,91**
IQUIQUE	4.071	2.260	1.811	4.041	2.239	1.802	30	21	9	124,79	124,25	233,33
HUARA	40	22	18	0	0	0	40	22	18	122,22	-	122,22
CAMIÑA	4	1	3	0	0	0	4	1	3	33,33	-	33,33
COLCHANE	1	0	1	0	0	0	1	0	1	-	-	-
PICA	41	34	7	21	16	5	20	18	2	485,71	320,00	900,00
POZO ALMONTE	158	104	54	104	63	41	54	41	13	192,59	153,66	315,38
REGION II	**12.053**	**6.619**	**5.434**	**11.679**	**6.289**	**5.390**	**374**	**330**	**44**	**121,81**	**116,68**	**750,00**
PROVINCIA TOCOPILLA	**802**	**453**	**349**	**785**	**442**	**343**	**17**	**11**	**6**	**129,80**	**128,86**	**183,33**
TOCOPILLA	594	316	278	582	309	273	12	7	5	113,67	113,19	140,00
MARIA ELENA	208	137	71	203	133	70	5	4	1	192,96	190,00	400,00
PROVINCIA EL LOA	**2.780**	**1.570**	**1.210**	**2.735**	**1.537**	**1.198**	**45**	**33**	**12**	**129,75**	**128,30**	**275,00**
CALAMA	2.759	1.551	1.208	2.735	1.537	1.198	24	14	10	128,39	128,30	140,00
OLLAGUE	2	2	0	0	0	0	2	2	0	-	-	-
SAN PEDRO DE ATACAMA	19	17	2	0	0	0	19	17	2	850,00	-	850,00
PROVINCIA ANTOFAGASTA	**8.471**	**4.596**	**3.875**	**8.159**	**4.310**	**3.849**	**312**	**286**	**26**	**118,61**	**111,98**	**1.100,00**
ANTOFAGASTA	7.832	4.163	3.669	7.713	4.048	3.665	119	115	4	113,46	110,45	2.875,00
MEJILLONES	227	145	82	198	121	77	29	24	5	176,83	157,14	480,00
SIERRA GORDA	63	52	11	0	0	0	63	52	11	472,73	-	472,73
TALTAL	349	236	113	248	141	107	101	95	6	208,85	131,78	1.583,33

CUADRO N° 1 *CONTINUACION* **Total País**

Población de 14 años y más que declaró pertenecer a la cultura mapuche, por área urbana-rural, sexo e índice de masculinidad, según división político administrativa.

DIVISION POLITICO ADMINISTRATIVA	URBANA Y RURAL			URBANA			RURAL			INDICE DE MASCULINIDAD		
	POBLACION DE 14 AÑOS Y MAS	HOMBRES	MUJERES	POBLACION DE 14 AÑOS Y MAS	HOMBRES	MUJERES	POBLACION DE 14 AÑOS Y MAS	HOMBRES	MUJERES	URBANA-RURAL	URBANA	RURAL
REGION III	**6.747**	**3.864**	**2.883**	**6.236**	**3.441**	**2.795**	**511**	**423**	**88**	**134,03**	**123,11**	**480,68**
PROVINCIA CHAÑARAL	**1.249**	**754**	**495**	**1.110**	**630**	**480**	**139**	**124**	**15**	**152,32**	**131,25**	**826,67**
CHAÑARAL	422	247	175	374	202	172	48	45	3	141,14	117,44	1.500,00
DIEGO DE ALMAGRO	827	507	320	736	428	308	91	79	12	158,44	138,96	658,33
PROVINCIA COPIAPO	**4.436**	**2.535**	**1.901**	**4.171**	**2.307**	**1.864**	**265**	**228**	**37**	**133,35**	**123,77**	**616,22**
COPIAPO	3.537	1.961	1.576	3.448	1.880	1.568	89	81	8	124,43	119,90	1.012,50
CALDERA	552	327	225	525	305	220	27	22	5	145,33	138,64	440,00
TIERRA AMARILLA	347	247	100	198	122	76	149	125	24	247,00	160,53	520,83
PROVINCIA HUASCO	**1.062**	**575**	**487**	**955**	**504**	**451**	**107**	**71**	**36**	**118,07**	**111,75**	**197,22**
VALLENAR	771	404	367	729	377	352	42	27	15	110,08	107,10	180,00
FREIRINA	64	38	26	46	27	19	18	11	7	146,15	142,11	157,14
HUASCO	208	120	88	180	100	80	28	20	8	136,36	125,00	250,00
ALTO DEL CARMEN	19	13	6	0	0	0	19	13	6	216,67	-	216,67
REGION IV	**18.010**	**9.376**	**8.634**	**14.768**	**7.469**	**7.299**	**3.242**	**1.907**	**1.335**	**108,59**	**102,33**	**142,85**
PROVINCIA ELQUI	**12.092**	**6.276**	**5.816**	**11.048**	**5.600**	**5.448**	**1.044**	**676**	**368**	**107,91**	**102,79**	**183,70**
LA SERENA	5.003	2.568	2.435	4.771	2.414	2.357	232	154	78	105,46	102,42	197,44
LA HIGUERA	48	34	14	0	0	0	48	34	14	242,86	-	242,86
COQUIMBO	5.760	2.919	2.841	5.601	2.827	2.774	159	92	67	102,75	101,91	137,31
ANDACOLLO	349	195	154	285	155	130	64	40	24	126,62	119,23	166,67
VICUÑA	828	500	328	391	204	187	437	296	141	152,44	109,09	209,93
PAIHUANO	104	60	44	0	0	0	104	60	44	136,36	-	136,36
PROVINCIA LIMARI	**3.315**	**1.692**	**1.623**	**2.112**	**1.039**	**1.073**	**1.203**	**653**	**550**	**104,25**	**96,83**	**118,73**
OVALLE	2.259	1.126	1.133	1.753	858	895	506	268	238	99,38	95,87	112,61
RIO HURTADO	36	18	18	0	0	0	36	18	18	100,00	-	100,00
MONTE PATRIA	600	325	275	226	112	114	374	213	161	118,18	98,25	132,30
COMBARBALA	198	108	90	67	38	29	131	70	61	120,00	131,03	114,75
PUNITAQUI	222	115	107	66	31	35	156	84	72	107,48	88,57	116,67
PROVINCIA CHOAPA	**2.603**	**1.408**	**1.195**	**1.608**	**830**	**778**	**995**	**578**	**417**	**117,82**	**106,68**	**138,61**
ILLAPEL	968	488	480	656	308	348	312	180	132	101,67	88,51	136,36
SALAMANCA	769	442	327	431	231	200	338	211	127	135,17	115,50	166,14
LOS VILOS	631	358	273	508	285	223	123	73	50	131,14	127,80	146,00
CANELA	235	120	115	13	6	7	222	114	108	104,35	85,71	105,56

CUADRO N° 1 *CONTINUACION* **Total País**

Población de 14 años y más que declaró pertenecer a la cultura mapuche, por área urbana-rural, sexo e índice de masculinidad, según división político administrativa.

DIVISION POLITICO ADMINISTRATIVA	URBANA Y RURAL			URBANA			RURAL			INDICE DE MASCULINIDAD		
	POBLACION DE 14 AÑOS Y MAS	HOMBRES	MUJERES	POBLACION DE 14 AÑOS Y MAS	HOMBRES	MUJERES	POBLACION DE 14 AÑOS Y MAS	HOMBRES	MUJERES	URBANA-RURAL	URBANA	RURAL
REGION V	**58.945**	**29.640**	**29.305**	**55.649**	**27.749**	**27.900**	**3.296**	**1.891**	**1.405**	**101,14**	**99,46**	**134,59**
PROVINCIA PETORCA	**2.371**	**1.260**	**1.111**	**1.571**	**801**	**770**	**800**	**459**	**341**	**113,41**	**104,03**	**134,60**
LA LIGUA	1.021	527	494	862	423	439	159	104	55	106,66	96,36	189,09
PETORCA	165	94	71	66	36	30	99	58	41	132,39	120,00	141,46
CABILDO	866	464	402	408	209	199	458	255	203	115,42	105,03	125,62
ZAPALLAR	205	117	88	121	75	46	84	42	42	132,95	163,04	100,00
PAPUDO	114	58	56	114	58	56	0	0	0	103,57	103,57	
PROVINCIA LOS ANDES	**3.775**	**1.997**	**1.778**	**3.132**	**1.615**	**1.517**	**643**	**382**	**261**	**112,32**	**106,46**	**146,36**
LOS ANDES	2.884	1.409	1.275	2.500	1.286	1.214	184	123	61	110,51	105,93	201,64
SAN ESTEBAN	399	206	193	162	84	78	237	122	115	106,74	107,69	106,09
CALLE LARGA	350	206	144	183	99	84	167	107	60	143,06	117,86	178,33
RINCONADA	342	176	166	287	146	141	55	30	25	106,02	103,55	120,00
PROVINCIA SAN FELIPE	**1.966**	**1.038**	**928**	**1.512**	**804**	**708**	**454**	**234**	**220**	**111,85**	**113,56**	**106,36**
SAN FELIPE	1.139	592	547	989	519	470	150	73	77	108,23	110,43	94,81
PUTAENDO	97	58	39	56	37	19	41	21	20	148,72	194,74	105,00
SANTA MARIA	202	98	104	108	56	52	94	42	52	94,23	107,69	80,77
PANQUEHUE	42	23	19	22	11	11	20	12	8	121,05	100,00	150,00
LLAY LLAY	254	133	121	227	117	110	27	16	11	109,92	106,36	145,45
CATEMU	232	134	98	110	64	46	122	70	52	138,73	139,13	134,62
PROVINCIA QUILLOTA	**5.714**	**2.994**	**2.720**	**5.094**	**2.641**	**2.453**	**620**	**353**	**267**	**110,07**	**107,66**	**132,21**
QUILLOTA	2.142	1.113	1.029	1.882	951	911	260	162	118	108,16	104,39	137,29
LA CRUZ	226	122	104	192	101	91	34	21	13	117,31	110,99	161,54
CALERA	1.306	686	620	1.302	683	619	4	3	1	110,65	110,34	300,00
NOGALES	512	271	241	443	233	210	69	38	31	112,45	110,95	122,58
HIJUELAS	155	86	69	76	41	35	79	45	34	124,64	117,14	132,35
LIMACHE	1.095	564	531	1.010	520	490	85	44	41	106,21	106,12	107,32
OLMUE	278	152	126	209	112	97	69	40	29	120,63	115,46	137,93
PROVINCIA VALPARAISO	**38.724**	**19.083**	**19.641**	**38.341**	**18.839**	**19.502**	**383**	**244**	**139**	**97,16**	**96,60**	**175,54**
VALPARAISO	14.319	7.175	7.144	14.289	7.153	7.136	30	22	8	100,43	100,24	275,00
VIÑA DEL MAR	14.323	6.939	7.384	14.307	6.928	7.379	16	11	5	93,97	93,89	220,00
QUINTERO	808	436	372	769	410	359	39	26	13	117,20	114,21	200,00
PUCHUNCAVI	387	211	176	356	193	163	31	18	13	119,89	118,40	138,46
QUILPUE	5.147	2.452	2.695	5.100	2.421	2.679	47	31	16	90,98	90,37	193,75
VILLA ALEMANA	3.092	1.520	1.572	3.067	1.507	1.560	25	13	12	96,69	96,60	108,33
CASABLANCA	638	343	295	453	227	226	185	116	69	116,27	100,44	168,12
JUAN FERNANDEZ	10	7	3	0	0	0	10	7	3	233,33		233,33
PROVINCIA SAN ANTONIO	**6.359**	**3.249**	**3.110**	**5.964**	**3.031**	**2.933**	**395**	**218**	**177**	**104,47**	**103,34**	**123,16**
SAN ANTONIO	4.687	2.354	2.333	4.567	2.291	2.276	120	63	57	100,90	100,66	110,53
CARTAGENA	845	336	309	814	318	296	31	18	13	108,74	107,43	138,46
EL TABO	235	138	97	225	131	94	10	7	3	142,27	139,36	233,33
EL QUISCO	411	213	198	327	170	157	84	43	41	107,58	108,28	104,88
ALGARROBO	220	118	102	187	100	87	33	18	15	115,69	114,94	122,22
SANTO DOMINGO	161	90	71	44	21	23	117	69	48	126,76	91,30	143,75
PROVINCIA ISLA DE PASCUA	**36**	**19**	**17**	**35**	**18**	**17**	**1**	**1**	**0**	**111,76**	**105,88**	
ISLA DE PASCUA	36	19	17	35	18	17	1	1	0	111,76	105,88	

CUADRO N° 1 *CONTINUACION*

Total País

Población de 14 años y más que declaró pertenecer a la cultura mapuche, por área urbana-rural, sexo e índice de masculinidad, según división político administrativa.

DIVISION POLITICO ADMINISTRATIVA	URBANA Y RURAL			URBANA			RURAL			INDICE DE MASCULINIDAD		
	POBLACION DE 14 AÑOS Y MAS	HOMBRES	MUJERES	POBLACION DE 14 AÑOS Y MAS	HOMBRES	MUJERES	POBLACION DE 14 AÑOS Y MAS	HOMBRES	MUJERES	URBANA-RURAL	URBANA	RURAL
REGION VI	**35.579**	**19.163**	**16.416**	**26.202**	**13.443**	**12.759**	**9.377**	**5.720**	**3.657**	**116,73**	**105,36**	**156,41**
PROVINCIA CACHAPOAL	**27.802**	**14.907**	**12.895**	**21.635**	**11.067**	**10.568**	**6.167**	**3.840**	**2.327**	**115,60**	**104,72**	**165,02**
RANCAGUA	13.198	6.612	6.586	12.778	6.308	6.470	420	304	116	100,39	97,50	262,07
GRANEROS	1.518	887	631	1.187	626	561	331	261	70	140,57	111,59	372,86
MOSTAZAL	767	395	372	572	283	289	195	112	83	106,18	97,92	134,94
CODEGUA	469	334	135	132	74	58	337	260	77	247,41	127,59	337,66
MACHALI	1.838	1.054	784	1.697	972	725	141	82	59	134,44	134,07	138,98
OLIVAR	578	369	209	419	263	156	159	106	53	176,56	168,59	200,00
REQUINOA	1.074	673	401	561	313	248	513	360	153	167,83	126,21	235,29
RENGO	2.507	1.367	1.140	1.808	947	861	699	420	279	119,91	109,99	150,54
MALLOA	395	217	178	156	75	81	239	142	97	121,91	92,59	146,39
QUINTA DE TILCOCO	470	272	198	152	87	65	318	185	133	137,37	133,85	139,10
SAN VICENTE	1.568	796	772	628	304	324	940	492	448	103,11	93,83	109,82
PICHIDEGUA	416	220	196	182	97	85	234	123	111	112,24	114,12	110,81
PEUMO	576	323	253	319	171	148	257	152	105	127,67	115,54	144,76
COLTAUCO	809	489	320	175	95	80	634	394	240	152,81	118,75	164,17
COINCO	213	128	85	76	39	37	137	89	48	150,59	105,41	185,42
DOÑIHUE	754	403	351	569	297	272	185	106	79	114,81	109,19	134,18
LAS CABRAS	652	368	284	224	116	108	428	252	176	129,58	107,41	143,18
PROVINCIA COLCHAGUA	**6.711**	**3.648**	**3.063**	**4.057**	**2.103**	**1.954**	**2.654**	**1.545**	**1.109**	**119,10**	**107,63**	**139,31**
SAN FERNANDO	2.843	1.494	1.349	2.199	1.125	1.074	644	369	275	110,75	104,75	134,18
CHIMBARONGO	1.116	677	439	411	230	181	705	447	258	154,21	127,07	173,26
PLACILLA	188	106	82	66	38	28	122	68	54	129,27	135,71	125,93
NANCAGUA	317	162	155	218	109	109	99	53	46	104,52	100,00	115,22
CHEPICA	251	147	104	121	77	44	130	70	60	141,35	175,00	116,67
SANTA CRUZ	1.170	625	545	808	410	398	362	215	147	114,68	103,02	146,26
LOLOL	109	60	49	30	16	14	79	44	35	122,45	114,29	125,71
PUMANQUE	66	32	34	0	0	0	66	32	34	94,12	-	94,12
PALMILLA	529	277	252	118	52	66	411	225	186	109,92	78,79	120,97
PERALILLO	122	68	54	86	46	40	36	22	14	125,93	115,00	157,14
PROVINCIA CARDENAL CARO	**1.066**	**608**	**458**	**510**	**273**	**237**	**556**	**335**	**221**	**132,75**	**115,19**	**151,58**
PICHILEMU	351	201	150	282	148	134	69	53	16	134,00	110,45	331,25
NAVIDAD	148	83	65	6	4	2	142	79	63	127,69	200,00	125,40
LITUECHE	112	63	49	38	20	18	74	43	31	128,57	111,11	138,71
LA ESTRELLA	76	48	28	0	0	0	76	48	28	171,43	-	171,43
MARCHIHUE	119	73	46	51	32	19	68	41	27	158,70	168,42	151,85
PAREDONES	260	140	120	133	69	64	127	71	56	116,67	107,81	126,79

CUADRO N° 1 *CONTINUACION*

Total País

Población de 14 años y más que declaró pertenecer a la cultura mapuche, por área urbana-rural, sexo e índice de masculinidad, según división político administrativa.

DIVISION POLITICO ADMINISTRATIVA	URBANA Y RURAL			URBANA			RURAL			INDICE DE MASCULINIDAD		
	POBLACION DE 14 AÑOS Y MAS	HOMBRES	MUJERES	POBLACION DE 14 AÑOS Y MAS	HOMBRES	MUJERES	POBLACION DE 14 AÑOS Y MAS	HOMBRES	MUJERES	URBANA-RURAL	URBANA	RURAL
REGION VII	**32.444**	**17.258**	**15.186**	**21.282**	**10.761**	**10.521**	**11.162**	**6.497**	**4.665**	**113,64**	**102,28**	**139,27**
PROVINCIA CURICO	**11.276**	**6.219**	**5.057**	**7.145**	**3.675**	**3.470**	**4.131**	**2.544**	**1.587**	**122,98**	**105,91**	**160,30**
CURICO	6.270	3.421	2.849	4.966	2.552	2.414	1.304	869	435	120,08	105,72	199,77
TENO	1.140	635	505	268	146	122	872	489	383	125,74	119,67	127,68
ROMERAL	371	241	130	26	12	14	345	229	116	185,38	85,71	197,41
MOLINA	1.973	1.037	936	1.473	742	731	500	295	205	110,79	101,50	143,90
SAGRADA FAMILIA	612	367	245	165	90	75	447	277	170	149,80	120,00	162,94
HUALAÑE	418	218	200	145	73	72	273	145	128	109,00	101,39	113,28
LICANTEN	160	98	62	40	26	14	120	72	48	158,06	185,71	150,00
VICHUQUEN	213	139	74	0	0	0	213	139	74	187,84		187,84
RAUCO	119	63	56	62	34	28	57	29	28	112,50	121,43	103,57
PROVINCIA TALCA	**11.190**	**5.782**	**5.408**	**8.472**	**4.302**	**4.170**	**2.718**	**1.480**	**1.238**	**106,92**	**103,17**	**119,55**
TALCA	7.389	3.716	3.673	7.054	3.545	3.509	335	171	164	101,17	101,03	104,27
PELARCO	405	222	183	133	78	55	272	144	128	121,31	141,82	112,50
RIO CLARO	276	160	116	32	16	16	244	144	100	137,93	100,00	144,00
SAN CLEMENTE	776	444	332	274	136	138	502	308	194	133,73	98,55	158,76
MAULE	999	474	525	95	55	40	904	419	485	90,29	137,50	86,39
EMPEDRADO	70	47	23	22	13	9	48	34	14	204,35	144,44	242,86
PENCAHUE	177	108	69	38	20	18	139	88	51	156,52	111,11	172,55
CONSTITUCION	1.024	563	461	814	433	381	210	130	80	122,13	113,65	162,50
CUREPTO	77	48	29	10	6	4	64	42	22	184,62	150,00	190,91
PROVINCIA LINARES	**8.833**	**4.644**	**4.189**	**4.912**	**2.409**	**2.503**	**3.921**	**2.235**	**1.686**	**110,86**	**96,24**	**132,56**
LINARES	3.028	1.479	1.549	2.608	1.224	1.384	420	255	165	95,48	88,44	154,55
YERBAS BUENAS	436	242	194	20	13	7	416	229	187	124,74	185,71	122,46
COLBUN	609	335	274	172	88	84	437	247	190	122,26	104,76	130,00
LONGAVI	919	511	408	157	76	81	762	435	327	125,25	93,83	133,03
PARRAL	1.433	774	659	1.066	546	520	367	228	139	117,45	105,00	164,03
RETIRO	846	469	377	175	103	72	671	366	305	124,40	143,06	120,00
VILLA ALEGRE	512	279	233	161	82	79	351	197	154	119,74	103,80	127,92
SAN JAVIER	1.050	555	495	553	277	276	497	278	219	112,12	100,36	126,94
PROVINCIA CAUQUENES	1.145	613	532	753	375	378	392	238	154	115,23	99,21	154,55
CAUQUENES	915	476	439	637	307	330	278	189	109	108,43	93,03	155,05
PELLUHUE	138	77	61	59	31	28	79	46	33	126,23	110,71	139,39
CHANCO	92	60	32	57	37	20	35	23	12	187,50	185,00	191,67

CUADRO N° 1 *CONTINUACION* **Total País**

Población de 14 años y más que declaró pertenecer a la cultura mapuche, por área urbana-rural, sexo e índice de masculinidad, según división político administrativa.

DIVISION POLITICO ADMINISTRATIVA	URBANA Y RURAL			URBANA			RURAL			INDICE DE MASCULINIDAD		
	POBLACION DE 14 AÑOS Y MAS	HOMBRES	MUJERES	POBLACION DE 14 AÑOS Y MAS	HOMBRES	MUJERES	POBLACION DE 14 AÑOS Y MAS	HOMBRES	MUJERES	URBANA RURAL	URBANA	RURAL
REGION VIII	**125.180**	**63.608**	**61.572**	**103.450**	**51.510**	**51.940**	**21.730**	**12.098**	**9.632**	**103,31**	**99,17**	**125,60**
PROVINCIA ÑUBLE	**16.970**	**8.570**	**8.400**	**12.497**	**6.067**	**6.430**	**4.473**	**2.503**	**1.970**	**102,02**	**94,35**	**127,06**
CHILLAN	9.686	4.714	4.972	9.033	4.352	4.681	653	362	291	94,81	92,97	124,40
SAN CARLOS	1.269	660	609	895	454	441	374	206	168	108,37	102,95	122,62
ÑIQUEN	192	102	90	37	12	25	155	90	65	113,33	48,00	138,46
SAN FABIAN	118	51	67	62	24	38	56	27	29	76,12	63,16	93,10
COIHUECO	670	370	300	222	104	118	448	266	182	123,33	88,14	146,15
PINTO	240	135	105	102	51	51	138	84	54	128,57	100,00	155,56
SAN IGNACIO	396	213	183	58	27	31	338	186	152	116,39	87,10	122,37
EL CARMEN	494	260	234	189	88	101	305	172	133	111,11	87,13	129,32
YUNGAY	695	363	332	417	221	196	278	142	136	109,34	112,76	104,41
PEMUCO	186	99	87	71	37	34	115	62	53	113,79	108,82	116,98
BULNES	582	303	279	239	127	112	343	176	167	108,60	113,39	105,39
QUILLON	493	245	248	291	132	159	202	113	89	98,79	83,02	126,97
RANQUIL	176	97	79	45	20	25	131	77	54	122,78	80,00	142,59
PORTEZUELO	242	122	120	124	59	65	118	63	55	101,67	90,77	114,55
COELEMU	614	328	286	359	182	177	255	146	109	114,69	102,82	133,94
TREGUACO	114	61	53	0	0	0	114	61	53	115,09		115,09
COBQUECURA	239	132	107	52	23	29	187	109	78	123,36	79,31	139,74
QUIRIHUE	305	155	150	245	118	127	60	37	23	103,33	92,91	160,87
NINHUE	79	46	33	8	5	3	71	41	30	139,39	166,67	136,67
SAN NICOLAS	180	114	66	48	31	17	132	83	49	172,73	182,35	169,39
PROVINCIA BIOBIO	**17.564**	**9.189**	**8.375**	**10.733**	**5.343**	**5.390**	**6.831**	**3.846**	**2.985**	**109,72**	**99,13**	**128,84**
LOS ANGELES	7.421	3.742	3.679	5.322	2.560	2.762	2.099	1.182	917	101,71	92,69	128,90
CABRERO	1.261	662	599	871	433	438	390	229	161	110,52	98,86	142,24
TUCAPEL	401	211	190	225	117	108	176	94	82	111,05	108,33	114,63
ANTUCO	212	109	103	113	56	57	99	53	46	105,83	98,25	115,22
QUILLECO	203	108	95	58	29	29	145	79	66	113,68	100,00	119,70
SANTA BARBARA	2.273	1.253	1.020	146	74	72	2.127	1.179	948	122,84	102,78	124,37
QUILACO	203	105	98	78	38	40	125	67	58	107,14	95,00	115,52
MULCHEN	2.206	1.179	1.027	1.376	703	673	830	476	354	114,80	104,46	134,46
NEGRETE	239	132	107	117	62	55	122	70	52	123,36	112,73	134,62
NACIMIENTO	1.683	904	779	1.284	674	610	399	230	169	116,05	110,49	136,09
LAJA	854	471	383	714	388	326	140	83	57	122,98	119,02	145,61
SAN ROSENDO	120	65	55	108	56	52	12	9	3	118,18	107,69	300,00
YUMBEL	488	248	240	321	153	168	167	95	72	103,33	91,07	131,94

Población de 14 años y más que declaró pertenecer a la cultura mapuche, por área urbana-rural, sexo e índice de masculinidad, según división político administrativa.

DIVISION POLITICO ADMINISTRATIVA	URBANA Y RURAL			URBANA			RURAL			INDICE DE MASCULINIDAD		
	POBLACION DE 14 AÑOS Y MAS	HOMBRES	MUJERES	POBLACION DE 14 AÑOS Y MAS	HOMBRES	MUJERES	POBLACION DE 14 AÑOS Y MAS	HOMBRES	MUJERES	URBANA-RURAL	URBANA	RURAL
PROVINCIA CONCEPCION	**71.663**	**35.790**	**35.873**	**69.954**	**34.814**	**35.140**	**1.709**	**976**	**733**	**99,77**	**99,07**	**133,15**
CONCEPCION	28.871	14.176	14.695	28.599	14.015	14.584	272	161	111	96,47	96,10	145,05
TALCAHUANO	20.664	10.321	10.343	20.555	10.262	10.293	109	59	50	99,79	99,70	118,00
PENCO	3.154	1.598	1.556	3.113	1.573	1.540	41	25	16	102,70	102,14	156,25
TOME	3.527	1.787	1.740	3.222	1.613	1.609	305	174	131	102,70	100,25	132,82
FLORIDA	378	203	175	214	110	104	164	93	71	116,00	105,77	130,99
HUALQUI	907	454	453	625	309	316	282	145	137	100,22	97,78	105,84
SANTA JUANA	591	310	281	361	178	183	230	132	98	110,32	97,27	134,69
LOTA	4.669	2.383	2.286	4.654	2.371	2.283	15	12	3	104,24	103,85	400,00
CORONEL	8.902	4.558	4.344	8.611	4.383	4.228	291	175	116	104,93	103,67	150,86
PROVINCIA ARAUCO	**18.983**	**10.059**	**8.924**	**10.266**	**5.286**	**4.980**	**8.717**	**4.773**	**3.944**	**112,72**	**106,14**	**121,02**
LEBU	2.917	1.582	1.335	2.242	1.193	1.049	675	389	286	118,50	113,73	136,01
ARAUCO	2.530	1.328	1.202	1.515	770	745	1.015	558	457	110,48	103,36	122,10
CURANILAHUE	3.572	1.877	1.695	3.338	1.738	1.600	234	139	95	110,74	108,62	146,32
LOS ALAMOS	2.329	1.222	1.107	1.569	805	764	760	417	343	110,39	105,37	121,57
CAÑETE	4.381	2.304	2.077	1.308	638	670	3.073	1.666	1.407	110,93	95,22	118,41
CONTULMO	754	415	339	61	33	28	693	382	311	122,42	117,86	122,83
TIRUA	2.500	1.331	1.169	233	109	124	2.267	1.222	1.045	113,86	87,90	116,94
REGION IX	**143.769**	**73.335**	**70.434**	**44.308**	**20.365**	**23.943**	**99.461**	**52.970**	**46.491**	**104,12**	**85,05**	**113,94**
PROVINCIA MALLECO	**26.436**	**13.738**	**12.698**	**9.709**	**4.615**	**5.094**	**16.727**	**9.123**	**7.604**	**108,19**	**90,60**	**119,98**
ANGOL	4.009	1.997	2.012	3.288	1.574	1.714	721	423	298	99,25	91,83	141,95
RENAICO	668	344	324	425	195	230	243	149	94	106,17	84,78	158,51
COLLIPULLI	3.087	1.639	1.448	1.392	686	706	1.695	953	742	113,19	97,17	128,44
LONQUIMAY	2.400	1.263	1.137	242	128	114	2.158	1.135	1.023	111,08	112,28	110,95
CURACAUTIN	1.259	641	618	777	387	390	482	254	228	103,72	99,23	111,40
ERCILLA	2.352	1.221	1.131	178	77	101	2.174	1.144	1.030	107,96	76,24	111,07
VICTORIA	4.303	2.160	2.143	1.576	681	895	2.727	1.479	1.248	100,79	76,09	118,51
TRAIGUEN	2.805	1.507	1.298	1.221	598	623	1.584	909	675	116,10	95,99	134,67
LUMACO	2.798	1.512	1.286	182	90	92	2.616	1.422	1.194	117,57	97,83	119,10
PUREN	1.687	878	811	310	146	164	1.377	730	647	108,01	89,02	112,83
LOS SAUCES	1.068	578	490	118	53	65	950	525	425	117,96	81,54	123,53
PROVINCIA CAUTIN	**117.333**	**59.597**	**57.736**	**34.599**	**15.750**	**18.849**	**82.734**	**43.847**	**38.887**	**103,22**	**83,56**	**112,75**
TEMUCO	38.410	18.398	20.012	21.092	9.448	11.644	17.318	8.950	8.368	91,93	81,14	106,96
LAUTARO	6.087	3.114	2.973	1.369	633	736	4.718	2.481	2.237	104,74	86,01	110,91
PERQUENCO	1.555	827	728	210	99	111	1.345	728	617	113,60	89,19	117,99
VILCUN	4.142	2.103	2.039	440	217	223	3.702	1.886	1.816	103,14	97,31	103,85
CUNCO	2.841	1.443	1.398	393	147	246	2.448	1.296	1.152	103,22	59,76	112,50
MELIPEUCO	1.385	687	698	139	60	79	1.246	627	619	98,42	75,95	101,29
CURARREHUE	1.865	999	866	245	120	125	1.620	879	741	115,36	96,00	118,62
PUCON	2.359	1.213	1.146	549	388	161	1.510	825	685	105,85	84,16	120,44
VILLARRICA	4.862	2.520	2.342	1.928	925	1.003	2.934	1.595	1.339	107,60	92,22	119,12
FREIRE	7.531	3.928	3.603	440	181	259	7.091	3.747	3.344	109,02	69,88	112,05
PITRUFQUEN	3.831	1.990	1.841	950	426	524	2.881	1.564	1.317	108,09	81,30	118,75
GORBEA	1.062	548	514	463	222	241	599	326	273	106,61	92,12	119,41
LONCOCHE	3.982	2.064	1.918	1.320	592	728	2.662	1.472	1.190	107,61	81,32	123,[illegible]
TOLTEN	2.561	1.346	1.215	236	106	130	2.325	1.240	1.085	110,78	81,54	114,29
TEODORO SCHMIDT	4.674	2.584	2.090	506	244	262	4.168	2.340	1.828	123,64	93,13	128,0[illegible]
SAAVEDRA	6.113	3.259	2.854	380	223	157	5.733	3.036	2.697	114,19	142,04	112,5[illegible]
CARAHUE	5.133	2.635	2.498	902	380	522	4.231	2.255	1.976	105,48	72,80	114,12
NUEVA IMPERIAL	13.627	7.113	6.514	2.251	1.080	1.171	11.376	6.033	5.343	109,20	92,23	112,9[illegible]
GALVARINO	5.313	2.826	2.487	486	259	227	4.827	2.567	2.260	113,63	114,10	113,55

Población de 14 años y más que declaró pertenecer a la cultura mapuche, por área urbana-rural, sexo e índice de masculinidad, según división político administrativa.

DIVISION POLITICO ADMINISTRATIVA	URBANA Y RURAL			URBANA			RURAL			INDICE DE MASCULINIDAD		
	POBLACION DE 14 AÑOS Y MAS	HOMBRES	MUJERES	POBLACION DE 14 AÑOS Y MAS	HOMBRES	MUJERES	POBLACION DE 14 AÑOS Y MAS	HOMBRES	MUJERES	URBANA-RURAL	URBANA	RURAL
REGION X	**68.727**	**36.857**	**31.870**	**35.737**	**18.099**	**17.638**	**32.990**	**18.758**	**14.232**	**115,65**	**102,61**	**131,80**
PROVINCIA VALDIVIIA	**33.076**	**17.911**	**15.165**	**14.516**	**7.323**	**7.193**	**18.560**	**10.588**	**7.972**	**118,11**	**101,81**	**132,81**
VALDIVIA	9.223	4.764	4.459	8.487	4.324	4.163	736	440	296	106,84	103,87	148,65
MARIQUINA	3.186	1.764	1.422	617	318	299	2.569	1.446	1.123	124,05	106,35	128,76
LANCO	2.281	1.195	1.086	770	374	396	1.511	821	690	110,04	94,44	118,99
LOS LAGOS	833	485	348	295	164	131	538	321	217	139,37	125,19	147,93
FUTRONO	1.636	922	714	195	91	104	1.441	831	610	129,13	87,50	136,23
CORRAL	672	373	299	326	174	152	346	199	147	124,75	114,47	135,37
MAFIL	497	272	225	201	98	103	296	174	122	120,89	95,15	142,62
PANGUIPULLI	6.551	3.607	2.944	680	304	376	5.871	3.303	2.568	122,52	80,85	128,62
LA UNION	2.548	1.356	1.192	1.508	776	732	1.040	580	460	113,76	106,01	126,09
PAILLACO	1,139	610	529	500	232	268	639	378	261	115,31	86,57	144,83
RIO BUENO	2.677	1.517	1.160	773	394	379	1.904	1.123	781	130,78	103,96	143,79
LAGO RANCO	1.833	1.046	787	164	74	90	1.669	972	697	132,91	82,22	139,45
PROVINCIA OSORNO	**18.747**	**9.788**	**8.959**	**10.605**	**5.178**	**5.427**	**8.142**	**4.610**	**3.532**	**109,25**	**95,41**	**130,52**
OSORNO	10.381	5.113	5.268	9.110	4.414	4.696	1.271	699	572	97,06	93,99	122,20
SAN PABLO	1.641	932	709	198	98	100	1.443	834	609	131,45	98,00	136,95
PUYEHUE	751	408	343	205	107	98	546	301	245	118,95	109,18	122,86
PUERTO OCTAY	446	262	184	73	34	39	373	228	145	142,39	87,18	157,24
PURRANQUE	890	487	403	383	199	184	507	288	219	120,84	108,15	131,51
RIO NEGRO	1.168	631	537	417	210	207	751	421	330	117,50	101,45	127,58
SAN JUAN DE LA COSTA	3.470	1.955	1.515	219	116	103	3.251	1.839	1.412	129,04	112,62	130,24
PROVINCIA LLANQUIHUE	**11.426**	**6.201**	**5.225**	**7.795**	**4.106**	**3.689**	**3.631**	**2.095**	**1.536**	**118,68**	**111,30**	**136,39**
PUERTO MONTT	6.076	3.251	2.825	5.408	2.847	2.561	668	404	264	115,08	111,17	153,03
PUERTO VARAS	1.182	652	530	927	490	437	255	162	93	123,02	112,13	174,19
COCHAMO	122	76	46	0	0	0	122	76	46	165,22	-	165,22
CALBUCO	1.471	771	700	356	184	172	1.115	587	528	110,14	106,98	111,17
MAULLIN	668	376	292	187	89	78	501	287	214	128,77	114,10	134,11
LOS MUERMOS	352	222	130	61	32	29	291	190	101	170,77	110,34	188,12
FRESIA	428	236	192	211	111	100	217	125	92	122,92	111,00	135,87
LLANQUIHUE	538	292	246	411	214	197	127	78	49	118,70	108,63	159,18
FRUTILLAR	589	325	264	254	139	115	335	186	149	123,11	120,87	124,83
PROVINCIA CHILOE	**4.918**	**2.618**	**2.300**	**2.589**	**1.372**	**1.217**	**2.329**	**1.246**	**1.083**	**113,83**	**112,74**	**115,05**
CASTRO	1.135	587	548	936	484	452	199	103	96	107,12	107,08	107,29
ANCUD	1.932	1.058	874	1.117	596	521	815	462	353	121,05	114,40	130,88
QUEMCHI	152	81	71	29	18	11	123	63	60	114,08	163,64	105,00
DALCAHUE	186	91	95	75	40	35	111	51	60	95,79	114,29	85,00
CURACO DE VELEZ	21	11	10	0	0	0	21	11	10	110,00	-	110,00
QUINCHAO	187	93	94	58	31	27	129	62	67	98,94	114,81	92,54
PUQUELDON	57	27	30	0	0	0	57	27	30	90,00	-	90,00
CHONCHI	300	156	144	79	46	33	221	110	111	108,33	139,39	99,10
QUEILEN	93	50	43	21	8	13	72	42	30	113,28	81,54	140,00
QUELLON	855	464	391	274	149	125	581	315	266	118,67	119,20	118,42
PROVINCIA PALENA	**560**	**339**	**221**	**232**	**120**	**112**	**328**	**219**	**109**	**153,39**	**107,14**	**200,92**
CHAITEN	289	172	117	167	82	85	122	90	32	147,01	96,47	281,25
HUALAIHUE	126	81	45	14	9	5	112	72	40	180,00	180,00	180,00
FUTALEUFU	117	69	48	51	29	22	66	40	26	143,75	131,82	153,85
PALENA	28	17	11	0	0	0	28	17	11	154,55	-	154,55

CUADRO N° 1 *CONTINUACION* **Total País**

Población de 14 años y más que declaró pertenecer a la cultura mapuche, por área urbana-rural, sexo e índice de masculinidad, según división político administrativa.

DIVISION POLITICO ADMINISTRATIVA	URBANA Y RURAL			URBANA			RURAL			INDICE DE MASCULINIDAD		
	POBLACION DE 14 AÑOS Y MAS	HOMBRES	MUJERES	POBLACION DE 14 AÑOS Y MAS	HOMBRES	MUJERES	POBLACION DE 14 AÑOS Y MAS	HOMBRES	MUJERES	URBANA-RURAL	URBANA	RURAL
REGION XI	**3.256**	**1.899**	**1.357**	**2.308**	**1.235**	**1.073**	**948**	**664**	**284**	**139,94**	**115,10**	**233,80**
PROVINCIA COIHAIQUE	**1.760**	**965**	**795**	**1.488**	**777**	**711**	**272**	**188**	**84**	**121,38**	**109,28**	**223,81**
COIHAIQUE	1.723	937	786	1.488	777	711	235	160	75	119,21	109,28	213,33
LAGO VERDE	37	28	9	0	0	0	37	28	9	311,11	-	311,11
PROVINCIA AISEN	**976**	**602**	**374**	**645**	**359**	**286**	**331**	**243**	**88**	**160,96**	**125,52**	**276,14**
AISEN	765	454	311	625	346	279	140	108	32	145,98	124,01	337,50
CISNES	166	121	45	20	13	7	146	108	38	268,89	185,71	284,21
GUAITECAS	45	27	18	0	0	0	45	27	18	150,00	-	150,00
PROVINCIA GENERAL CARRERA	**337**	**202**	**135**	**79**	**44**	**35**	**258**	**158**	**100**	**149,63**	**125,71**	**158,00**
CHILE CHICO	115	69	46	79	44	35	36	25	11	150,00	125,71	227,27
RIO IBAÑEZ	222	133	89	0	0	0	222	133	89	149,44	-	149,44
PROVINCIA CAPITAN PRAT	**183**	**130**	**53**	**96**	**55**	**41**	**87**	**75**	**12**	**245,28**	**134,15**	**625,00**
COCHRANE	125	81	44	96	55	41	29	26	3	184,09	134,15	866,67
O'HIGGINS	3	3	0	0	0	0	3	3	0	-	-	-
TORTEL	55	46	9	0	0	0	55	46	9	511,11	-	511,11
REGION XII	**4.714**	**2.923**	**1.791**	**4.181**	**2.473**	**1.708**	**533**	**450**	**83**	**163,20**	**144,79**	**542,17**
PROVINCIA ULTIMA ESPERANZA	**398**	**218**	**180**	**335**	**168**	**167**	**63**	**50**	**13**	**121,11**	**100,60**	**384,62**
NATALES	387	209	178	335	168	167	52	41	11	117,42	100,60	372,73
TORRES DEL PAINE	11	9	2	0	0	0	11	9	2	450,00	-	450,00
PROVINCIA MAGALLANES	**3.814**	**2.314**	**1.500**	**3.532**	**2.079**	**1.453**	**282**	**235**	**47**	**154,27**	**143,08**	**500,00**
PUNTA ARENAS	3.742	2.248	1.494	3.532	2.079	1.453	210	169	41	150,47	143,08	412,20
RIO VERDE	4	4	0	0	0	0	4	4	0	-	-	-
LAGUNA BLANCA	19	18	1	0	0	0	19	18	1	1.800,00	-	1.800,00
SAN GREGORIO	49	44	5	0	0	0	49	44	5	880,00	-	880,00
PROVINCIA TIERRA DEL FUEGO	**400**	**319**	**81**	**235**	**175**	**60**	**165**	**144**	**21**	**393,83**	**291,67**	**685,71**
PORVENIR	270	204	66	235	175	60	35	29	6	309,09	291,67	483,33
PRIMAVERA	96	88	8	0	0	0	96	88	8	1.100,00	-	1.100,00
TIMAUKEL	34	27	7	0	0	0	34	27	7	385,71	-	385,71
PROVINCIA ANTARTICA CHILENA	**102**	**72**	**30**	**79**	**51**	**28**	**23**	**21**	**2**	**240,00**	**182,14**	**1.050,00**
NAVARINO	88	58	30	79	51	28	9	7	2	193,33	182,14	350,00
ANTARTICA	14	14	0	0	0	0	14	14	0	-	-	-

CUADRO N° 1 *CONTINUACION* **Total País**

Población de 14 años y más que declaró pertenecer a la cultura mapuche, por área urbana-rural, sexo e índice de masculinidad, según división político administrativa.

DIVISION POLITICO ADMINISTRATIVA	URBANA Y RURAL			URBANA			RURAL			INDICE DE MASCULINIDAD		
	POBLACION DE 14 AÑOS Y MAS	HOMBRES	MUJERES	POBLACION DE 14 AÑOS Y MAS	HOMBRES	MUJERES	POBLACION DE 14 AÑOS Y MAS	HOMBRES	MUJERES	URBANA-RURAL	URBANA	RURAL
REGION METROPOLITANA	**409.079**	**200.863**	**208.216**	**400.265**	**195.733**	**204.532**	**8.814**	**5.130**	**3.684**	**96,47**	**95,70**	**139,25**
PROVINCIA SANTIAGO	**346.460**	**168.343**	**178.117**	**345.581**	**167.722**	**177.859**	**879**	**621**	**258**	**94,51**	**94,30**	**240,70**
SANTIAGO	15.955	7.675	8.280	15.955	7.675	8.280	0	0	0	92,69	92,69	-
INDEPENDENCIA	5.485	2.561	2.924	5.485	2.561	2.924	0	0	0	87,59	87,59	-
CONCHALI	13.463	6.696	6.767	13.463	6.696	6.767	0	0	0	98,95	98,95	-
HUECHURABA	5.789	3.014	2.775	5.736	2.986	2.750	53	28	25	108,61	108,58	112,00
RECOLETA	13.503	6.755	6.748	13.503	6.755	6.748	0	0	0	100,10	100,10	-
PROVIDENCIA	4.044	1.316	2.728	4.044	1.316	2.728	0	0	0	48,24	48,24	-
VITACURA	2.333	457	1.876	2.333	457	1.876	0	0	0	24,36	24,36	-
LO BARNECHEA	2.719	1.324	1.395	2.407	1.037	1.370	312	287	25	94,91	75,69	1.148,00
LAS CONDES	7.365	2.266	5.099	7.365	2.266	5.099	0	0	0	44,44	44,44	-
ÑUÑOA	9.992	4.109	5.883	9.992	4.109	5.883	0	0	0	69,85	69,85	-
LA REINA	4.598	1.865	2.733	4.598	1.865	2.733	0	0	0	68,24	68,24	-
MACUL	9.647	4.671	4.976	9.647	4.671	4.976	0	0	0	93,87	93,87	-
PEÑALOLEN	17.692	8.850	8.842	17.692	8.850	8.842	0	0	0	100,09	100,09	-
LA FLORIDA	28.339	13.806	14.533	28.335	13.803	14.532	4	3	1	95,00	94,98	300,00
SAN JOAQUIN	9.192	4.457	4.735	9.192	4.457	4.735	0	0	0	94,13	94,13	-
LA GRANJA	12.497	6.333	6.164	12.497	6.333	6.164	0	0	0	102,74	102,74	-
LA PINTANA	16.431	8.482	7.949	16.431	8.482	7.949	0	0	0	106,71	106,71	-
SAN RAMON	10.793	5.511	5.282	10.793	5.511	5.282	0	0	0	104,34	104,34	-
SAN MIGUEL	6.236	3.053	3.183	6.236	3.053	3.183	0	0	0	95,92	95,92	-
LA CISTERNA	6.768	3.288	3.480	6.768	3.288	3.480	0	0	0	94,48	94,48	-
EL BOSQUE	13.242	6.709	6.533	13.242	6.709	6.533	0	0	0	102,69	102,69	-
PEDRO AGUIRRE CERDA	13.691	6.749	6.942	13.691	6.749	6.942	0	0	0	97,22	97,22	-
LO ESPEJO	11.347	5.756	5.591	11.347	5.756	5.591	0	0	0	102,95	102,95	-
ESTACION CENTRAL	12.176	5.950	6.226	12.176	5.950	6.226	0	0	0	95,57	95,57	-
CERRILLOS	5.302	2.637	2.665	5.302	2.637	2.665	0	0	0	98,95	98,95	-
MAIPU	20.958	10.335	10.623	20.792	10.234	10.558	166	101	65	97,29	96,93	155,38
QUINTA NORMAL	10.789	5.252	5.537	10.789	5.252	5.537	0	0	0	94,85	94,85	-
LO PRADO	12.744	6.382	6.362	12.744	6.362	6.382	0	0	0	99,69	99,69	-
PUDAHUEL	12.988	6.589	6.379	12.689	6.414	6.255	299	175	124	103,29	102,54	141,13
CERRO NAVIA	14.159	7.192	6.967	14.159	7.192	6.967	0	0	0	103,23	103,23	-
RENCA	13.283	6.809	6.474	13.283	6.809	6.474	0	0	0	105,17	105,17	-
QUILICURA	2.960	1.514	1.446	2.915	1.487	1.428	45	27	18	104,70	104,13	150,00

CUADRO N° 1 *CONTINUACION* **Total País**

Población de 14 años y más que declaró pertenecer a la cultura mapuche, por área urbana-rural, sexo e índice de masculinidad, según división político administrativa.

	URBANA Y RURAL			URBANA			RURAL			INDICE DE MASCULINIDAD		
DIVISION POLITICO ADMINISTRATIVA	POBLACION DE 14 AÑOS Y MAS	HOMBRES	MUJERES	POBLACION DE 14 AÑOS Y MAS	HOMBRES	MUJERES	POBLACION DE 14 AÑOS Y MAS	HOMBRES	MUJERES	URBANA-RURAL	URBANA	RURAL
PROVINCIA CHACABUCO	**6.253**	**3.565**	**2.688**	**4.351**	**2.400**	**1.951**	**1.902**	**1.165**	**737**	**132,63**	**123,01**	**158,07**
COLINA	3.735	2.202	1.533	2.865	1.639	1.226	870	563	307	143,64	133,69	183,39
LAMPA	1.620	857	783	1.111	562	549	509	295	214	112,32	102,37	137,85
TILTIL	898	506	392	375	199	176	523	307	216	129,08	113,07	142,13
PROVINCIA CORDILLERA	**21.929**	**11.066**	**10.863**	**21.261**	**10.711**	**10.550**	**668**	**355**	**313**	**101,87**	**101,53**	**113,42**
PUENTE ALTO	20.596	10.379	10.217	20.578	10.369	10.209	18	10	8	101,59	101,57	125,00
SAN JOSE DE MAIPO	741	380	361	533	265	268	208	115	93	105,26	98,88	123,66
PIRQUE	592	307	285	150	77	73	442	230	212	107,72	105,48	108,49
PROVINCIA MAIPO	**21.167**	**11.013**	**10.154**	**18.468**	**9.493**	**8.975**	**2.699**	**1.520**	**1.179**	**108,46**	**105,77**	**128,92**
SAN BERNARDO	14.993	7.645	7.348	14.540	7.399	7.141	453	246	207	104,04	103,61	118,84
BUIN	3.247	1.714	1.533	2.534	1.327	1.207	713	387	326	111,81	109,94	118,71
PAINE	2.226	1.284	942	1.128	630	498	1.098	654	444	136,31	126,51	147,30
CALERA DE TANGO	701	370	331	266	137	129	435	233	202	111,78	106,20	115,35
PROVINCIA MELIPILLA	**3.980**	**2.142**	**1.838**	**2.397**	**1.224**	**1.173**	**1.583**	**918**	**665**	**116,54**	**104,35**	**138,05**
MELIPILLA	2.697	1.425	1.272	1.865	956	909	832	469	363	112,03	105,17	129,20
MARIA PINTO	254	142	112	17	8	9	237	134	103	126,79	88,89	130,10
CURACAVI	742	400	342	515	260	255	227	140	87	116,96	101,96	160,92
ALHUE	155	95	60	0	0	0	155	95	60	158,33	-	158,33
SAN PEDRO	132	80	52	0	0	0	132	80	52	153,85	-	153,85
PROVINCIA TALAGANTE	**9.290**	**4.734**	**4.556**	**8.207**	**4.183**	**4.024**	**1.083**	**551**	**532**	**103,91**	**103,95**	**103,57**
TALAGANTE	2.745	1.377	1.368	2.387	1.193	1.194	358	184	174	100,66	99,92	105,75
PEÑAFLOR	4.663	2.358	2.305	4.329	2.193	2.136	334	165	169	102,30	102,67	97,63
ISLA DE MAIPO	734	398	336	551	303	248	183	95	88	118,45	122,18	107,95
EL MONTE	1.148	601	547	940	494	446	208	107	101	109,87	110,76	105,94

CUADRO N° 4

Total País

Población femenina de 14 años y más que declaró pertenecer a la cultura mapuche, por número total de hijos nacidos vivos e hijos nacidos vivos en el último año, según área urbana-rural y grupos de edad.

AREA Y GRUPOS DE EDAD	POBLACION FEMENINA DE 14 AÑOS Y MAS	FECUNDIDAD NO DECLARADA	FECUNDIDAD DECLARADA		CON HIJOS NACIDOS VIVOS		CON HIJOS NACIDOS VIVOS EN EL ULTIMO AÑO			
					TOTAL		TOTAL		ORDEN DE NACIMIENTO	
			TOTAL	SIN HIJOS	MUJERES	HIJOS	MUJERES	HIJOS	PRIMERO	SEGUNDO O MAS
URBANA Y RURAL										
TOTAL	**457.330**	**29.443**	**427.887**	**105.372**	**322.515**	**1.032.294**	**29.212**	**29.212**	**10.675**	**18.537**
14 AÑOS	9.442	2.622	6.820	6.708	112	139	41	41	38	3
15-19 AÑOS	52.272	10.885	41.387	35.057	6.330	7.638	2.953	2.953	2.465	488
20-24 AÑOS	57.264	5.851	51.413	23.853	27.560	40.582	7.896	7.896	4.370	3.526
25-29 AÑOS	60.974	3.105	57.869	13.291	44.578	85.227	8.243	8.243	2.518	5.725
30-34 AÑOS	58.305	1.790	56.515	6.848	49.667	121.047	6.078	6.078	915	5.163
35-39 AÑOS	47.216	1.075	46.141	3.859	42.282	123.289	2.951	2.951	274	2.677
40-44 AÑOS	38.153	781	37.372	2.801	34.571	114.500	936	936	78	858
45-49 AÑOS	31.976	678	31.298	2.611	28.687	106.068	107	107	15	92
50-54 AÑOS	26.799	616	26.183	2.287	23.896	102.501	7	7	2	5
55-59 AÑOS	21.057	498	20.559	2.007	18.552	89.488	0	0	0	0
60-64 AÑOS	19.178	461	18.717	2.038	16.679	84.545	0	0	0	0
65 AÑOS Y MAS	34.694	1.081	33.613	4.012	29.601	157.290	0	0	0	0
URBANA										
TOTAL	**371.665**	**23.758**	**347.907**	**87.406**	**260.501**	**767.228**	**22.832**	**22.832**	**8.613**	**14.219**
14 AÑOS	7.014	2.016	4.998	4.925	73	97	14	14	12	2
15-19 AÑOS	41.674	8.778	32.896	28.305	4.591	5.521	2.142	2.142	1.820	322
20-24 AÑOS	47.176	4.944	42.232	20.593	21.639	30.778	6.052	6.052	3.517	2.535
25-29 AÑOS	51.484	2.612	48.872	11.744	37.128	68.340	6.686	6.686	2.161	4.525
30-34 AÑOS	49.632	1.496	48.136	5.995	42.141	98.319	4.906	4.906	788	4.118
35-39 AÑOS	39.629	878	38.751	3.258	35.493	97.707	2.289	2.289	234	2.055
40-44 AÑOS	31.771	591	31.180	2.368	28.812	88.908	677	677	68	609
45-49 AÑOS	26.262	534	25.728	2.108	23.620	80.142	62	62	12	50
50-54 AÑOS	21.302	454	20.848	1.845	19.003	74.336	4	4	1	3
55-59 AÑOS	16.337	352	15.985	1.609	14.376	63.242	0	0	0	0
60-64 AÑOS	14.753	350	14.403	1.602	12.801	59.517	0	0	0	0
65 AÑOS Y MAS	24.631	753	23.878	3.054	20.824	100.323	0	0	0	0
RURAL										
TOTAL	**85.665**	**5.685**	**79.980**	**17.966**	**62.014**	**265.066**	**6.380**	**6.380**	**2.062**	**4.318**
14 AÑOS	2.428	606	1.822	1.783	39	42	27	27	26	1
15-19 AÑOS	10.598	2.107	8.491	6.752	1.739	2.117	811	811	645	166
20-24 AÑOS	10.088	907	9.181	3.260	5.921	9.804	1.844	1.844	853	991
25-29 AÑOS	9.490	493	8.997	1.547	7.450	16.887	1.557	1.557	357	1.200
30-34 AÑOS	8.673	294	8.379	853	7.526	22.728	1.172	1.172	127	1.045
35-39 AÑOS	7.587	197	7.390	801	6.589	25.582	662	662	40	622
40-44 AÑOS	6.382	190	6.192	433	5.759	25.594	259	259	10	249
45-49 AÑOS	5.714	144	5.570	503	5.067	25.926	45	45	3	42
50-54 AÑOS	5.497	162	5.335	442	4.893	28.165	3	3	1	2
55-59 AÑOS	4.720	146	4.574	398	4.176	26.226	0	0	0	0
60-64 AÑOS	4.425	111	4.314	436	3.878	25.026	0	0	0	0
65 AÑOS Y MAS	10.063	328	9.735	958	8.777	58.987	0	0	0	0

CUADRO N° 13 — Total País

Población de 15 años y más que declaró pertenecer a la cultura mapuche, económicamente activa, por categoría de ocupación, según sexo, gran división de rama de actividad económica y años de estudio aprobados.

AMBOS SEXOS

GRAN DIVISION DE RAMA DE ACTIVIDAD ECONOMICA Y AÑOS DE ESTUDIO APROBADOS	POBLACION DE 15 AÑOS Y MAS ECONOMICAMENTE ACTIVA	CATEGORIA DE OCUPACION					BUSCAN TRABAJO POR PRIMERA VEZ
		PATRONES O EMPLEADORES	TRABAJADORES POR CUENTA PROPIA	TRABAJADORES PARA SERVICIO DOMESTICO DEL HOGAR	TRABAJADORES ASALARIADOS	FAMILIARES NO REMUNERADOS	
TOTAL RAMAS DE ACTIVIDAD							
TOTAL	**477.678**	**26.563**	**82.902**	**29.124**	**314.629**	**16.019**	**8.441**
0 A 3 AÑOS	34.212	1.234	10.663	3.256	16.836	1.960	263
4 A 8 AÑOS	174.956	7.996	37.138	16.200	101.761	9.284	2.579
9 A 12 AÑOS	190.065	12.177	24.915	7.770	138.078	3.349	3.776
13 AÑOS Y MAS	65.790	4.769	5.861	563	52.379	494	1.724
NUNCA ASISTIO	12.655	387	4.327	1.335	5.555	952	99
GRAN DIVISION 1							
TOTAL	**73.896**	**1.850**	**25.115**	**0**	**36.555**	**10.376**	**0**
0 A 3 AÑOS	13.370	244	6.262	0	5.364	1.500	0
4 A 8 AÑOS	41.605	826	13.287	0	20.663	6.829	0
9 A 12 AÑOS	11.569	510	2.522	0	7.214	1.323	0
13 AÑOS Y MAS	1.504	184	204	0	1.027	109	0
NUNCA ASISTIO	5.848	106	2.840	0	2.287	615	0
GRAN DIVISION 2							
TOTAL	**5.657**	**246**	**2.246**	**0**	**3.024**	**141**	**0**
0 A 3 AÑOS	519	20	318	0	165	16	0
4 A 8 AÑOS	2.741	107	1.342	0	1.201	91	0
9 A 12 AÑOS	1.844	94	459	0	1.263	28	0
13 AÑOS Y MAS	412	21	35	0	352	4	0
NUNCA ASISTIO	141	4	92	0	43	2	0
GRAN DIVISION 3							
TOTAL	**8.187**	**263**	**531**	**0**	**7.346**	**47**	**0**
0 A 3 AÑOS	427	14	80	0	330	3	0
4 A 8 AÑOS	2.812	66	278	0	2.445	23	0
9 A 12 AÑOS	3.533	122	98	0	3.299	14	0
13 AÑOS Y MAS	1.282	54	30	0	1.192	6	0
NUNCA ASISTIO	133	7	45	0	80	1	0
GRAN DIVISION 4							
TOTAL	**90.642**	**5.832**	**11.349**	**0**	**72.366**	**1.095**	**0**
0 A 3 AÑOS	4.763	236	819	0	3.626	82	0
4 A 8 AÑOS	32.547	1.840	4.889	0	25.334	484	0
9 A 12 AÑOS	42.402	2.925	4.548	0	34.531	398	0
13 AÑOS Y MAS	9.651	786	818	0	7.990	77	0
NUNCA ASISTIO	1.279	85	275	0	885	54	0
GRAN DIVISION 5							
TOTAL	**2.613**	**157**	**103**	**0**	**2.353**	**0**	**0**
0 A 3 AÑOS	81	4	1	0	76	0	0
4 A 8 AÑOS	676	44	33	0	601	0	0
9 A 12 AÑOS	1.324	78	47	0	1.199	0	0
13 AÑOS Y MAS	512	31	20	0	461	0	0
NUNCA ASISTIO	18	0	2	0	16	0	0
GRAN DIVISION 6							
TOTAL	**40.425**	**1.966**	**6.523**	**0**	**31.413**	**523**	**0**
0 A 3 AÑOS	3.378	126	586	0	2.612	54	0
4 A 8 AÑOS	19.219	846	3.309	0	14.778	286	0
9 A 12 AÑOS	14.491	709	2.156	0	11.484	142	0
13 AÑOS Y MAS	2.482	260	322	0	1.877	23	0
NUNCA ASISTIO	855	25	150	0	662	18	0
GRAN DIVISION 7							
TOTAL	**73.121**	**6.617**	**22.716**	**0**	**41.940**	**1.848**	**0**
0 A 3 AÑOS	3.546	294	1.864	0	1.259	129	0
4 A 8 AÑOS	23.022	2.037	9.590	0	10.712	683	0
9 A 12 AÑOS	35.743	3.206	9.091	0	22.605	841	0
13 AÑOS Y MAS	9.713	997	1.555	0	7.014	147	0
NUNCA ASISTIO	1.097	83	616	0	350	48	0

CUADRO N° 13 *CONTINUACION* **Total País**

Población de 15 años y más que declaró pertenecer a la cultura mapuche, económicamente activa, por categoría de ocupación, según sexo, gran división de rama de actividad económica y años de estudio aprobados.

AMBOS SEXOS

GRAN DIVISION DE RAMA DE ACTIVIDAD ECONOMICA Y AÑOS DE ESTUDIO APROBADOS	POBLACION DE 15 AÑOS Y MAS ECONOMICAMENTE ACTIVA	CATEGORIA DE OCUPACION					BUSCAN TRABAJO POR PRIMERA VEZ
		PATRONES O EMPLEADORES	TRABAJADORES POR CUENTA PROPIA	TRABAJADORES PARA SERVICIO DOMESTICO DEL HOGAR	TRABAJADORES ASALARIADOS	FAMILIARES NO REMUNERADOS	
GRAN DIVISION 8							
TOTAL	**11.347**	**999**	**884**	**0**	**9.200**	**264**	**0**
0 A 3 AÑOS	577	48	75	0	438	16	0
4 A 8 AÑOS	4.178	347	335	0	3.402	94	0
9 A 12 AÑOS	5.463	487	384	0	4.499	93	0
13 AÑOS Y MAS	911	104	68	0	710	29	0
NUNCA ASISTIO	218	13	22	0	151	32	0
GRAN DIVISION 9							
TOTAL	**27.908**	**2.252**	**5.184**	**0**	**20.165**	**307**	**0**
0 A 3 AÑOS	1.011	87	252	0	650	22	0
4 A 8 AÑOS	9.181	705	2.028	0	6.334	114	0
9 A 12 AÑOS	14.397	1.184	2.445	0	10.630	138	0
13 AÑOS Y MAS	3.095	269	408	0	2.398	20	0
NUNCA ASISTIO	224	7	51	0	153	13	0
GRAN DIVISION 10							
TOTAL	**4.920**	**304**	**172**	**0**	**4.444**	**0**	**0**
0 A 3 AÑOS	25	2	1	0	22	0	0
4 A 8 AÑOS	348	22	18	0	308	0	0
9 A 12 AÑOS	2.693	178	83	0	2.434	0	0
13 AÑOS Y MAS	1.851	103	70	0	1.678	0	0
NUNCA ASISTIO	3	1	0	0	2	0	0
GRAN DIVISION 11							
TOTAL	**18.123**	**1.442**	**2.491**	**0**	**14.030**	**160**	**0**
0 A 3 AÑOS	367	15	41	0	308	3	0
4 A 8 AÑOS	3.264	182	329	0	2.711	42	0
9 A 12 AÑOS	8.370	651	919	0	6.730	70	0
13 AÑOS Y MAS	6.025	592	1.192	0	4.196	45	0
NUNCA ASISTIO	97	2	10	0	85	0	0
GRAN DIVISION 12							
TOTAL	**25.397**	**1.315**	**600**	**0**	**23.482**	**0**	**0**
0 A 3 AÑOS	463	30	29	0	404	0	0
4 A 8 AÑOS	4.071	261	167	0	3.643	0	0
9 A 12 AÑOS	14.468	707	265	0	13.496	0	0
13 AÑOS Y MAS	6.239	305	128	0	5.806	0	0
NUNCA ASISTIO	156	12	11	0	133	0	0
GRAN DIVISION 13							
TOTAL	**21.821**	**1.041**	**508**	**0**	**20.272**	**0**	**0**
0 A 3 AÑOS	317	12	12	0	293	0	0
4 A 8 AÑOS	2.330	83	63	0	2.184	0	0
9 A 12 AÑOS	5.883	299	156	0	5.428	0	0
13 AÑOS Y MAS	13.169	639	272	0	12.258	0	0
NUNCA ASISTIO	122	8	5	0	109	0	0
GRAN DIVISION 14							
TOTAL	**14.576**	**789**	**758**	**0**	**13.029**	**0**	**0**
0 A 3 AÑOS	199	8	22	0	169	0	0
4 A 8 AÑOS	1.850	120	99	0	1.631	0	0
9 A 12 AÑOS	8.028	409	291	0	7.328	0	0
13 AÑOS Y MAS	4.442	248	341	0	3.853	0	0
NUNCA ASISTIO	57	4	5	0	48	0	0
GRAN DIVISION 15							
TOTAL	**9.939**	**835**	**2.262**	**0**	**6.642**	**0**	**0**
0 A 3 AÑOS	393	17	139	0	237	0	0
4 A 8 AÑOS	2.687	196	683	0	1.808	0	0
9 A 12 AÑOS	4.876	432	1.039	0	3.405	0	0
13 AÑOS Y MAS	1.869	184	364	0	1.321	0	0
NUNCA ASISTIO	114	6	37	0	71	0	0

CUADRO N° 13 *CONTINUACION* **Total País**

Población de 15 años y más que declaró pertenecer a la cultura mapuche, económicamente activa, por categoría de ocupación, según sexo, gran división de rama de actividad económica y años de estudio aprobados.

AMBOS SEXOS

GRAN DIVISION DE RAMA DE ACTIVIDAD ECONOMICA Y AÑOS DE ESTUDIO APROBADOS	POBLACION DE 15 AÑOS Y MAS ECONOMICAMENTE ACTIVA	CATEGORIA DE OCUPACION					BUSCAN TRABAJO POR PRIMERA VEZ
		PATRONES O EMPLEADORES	TRABAJADORES POR CUENTA PROPIA	TRABAJADORES PARA SERVICIO DOMESTICO DEL HOGAR	TRABAJADORES ASALARIADOS	FAMILIARES NO REMUNERADOS	
GRAN DIVISION 16							
TOTAL	**39.692**	**597**	**1.279**	**29.124**	**7.665**	**1.027**	**0**
0 A 3 AÑOS	4.452	77	147	3.256	867	105	0
4 A 8 AÑOS	21.542	299	637	16.200	3.880	526	0
9 A 12 AÑOS	10.928	165	376	7.770	2.360	257	0
13 AÑOS Y MAS	850	21	29	563	205	32	0
NUNCA ASISTIO	1.920	35	90	1.335	353	107	0
GRAN DIVISION 17							
TOTAL	**124**	**8**	**3**	**0**	**113**	**0**	**0**
0 A 3 AÑOS	3	0	1	0	2	0	0
4 A 8 AÑOS	26	0	0	0	26	0	0
9 A 12 AÑOS	65	4	2	0	59	0	0
13 AÑOS Y MAS	30	4	0	0	26	0	0
NUNCA ASISTIO	0	0	0	0	0	0	0
IGNORADO							
TOTAL	**849**	**50**	**178**	**0**	**390**	**231**	**0**
0 A 3 AÑOS	58	0	14	0	14	30	0
4 A 8 AÑOS	276	15	49	0	120	92	0
9 A 12 AÑOS	212	19	34	0	114	45	0
13 AÑOS Y MAS	29	7	5	0	15	2	0
NUNCA ASISTIO	274	9	76	0	127	62	0
BUSCAN TRABAJO POR PRIMERA VEZ							
TOTAL	**8.441**	**0**	**0**	**0**	**0**	**0**	**8.441**
0 A 3 AÑOS	263	0	0	0	0	0	263
4 A 8 AÑOS	2.579	0	0	0	0	0	2.579
9 A 12 AÑOS	3.776	0	0	0	0	0	3.776
13 AÑOS Y MAS	1.724	0	0	0	0	0	1.724
NUNCA ASISTIO	99	0	0	0	0	0	99

CUADRO N° 13 *CONTINUACION* **Total País**

Población de 15 años y más que declaró pertenecer a la cultura mapuche, económicamente activa, por categoría de ocupación, según sexo, gran división de rama de actividad económica y años de estudio aprobados.

HOMBRES

GRAN DIVISION DE RAMA DE ACTIVIDAD ECONOMICA Y AÑOS DE ESTUDIO APROBADOS	POBLACION DE 15 AÑOS Y MAS ECONOMICAMENTE ACTIVA	CATEGORIA DE OCUPACION					BUSCAN TRABAJO POR PRIMERA VEZ
		PATRONES O EMPLEADORES	TRABAJADORES POR CUENTA PROPIA	TRABAJADORES PARA SERVICIO DOMESTICO DEL HOGAR	TRABAJADORES ASALARIADOS	FAMILIARES NO REMUNERADOS	
TOTAL RAMAS DE ACTIVIDAD							
TOTAL	**344.838**	**19.331**	**70.136**	**1.991**	**235.405**	**12.884**	**5.091**
0 A 3 AÑOS	27.375	981	9.695	250	14.553	1.690	208
4 A 8 AÑOS	136.114	6.351	32.665	1.013	86.215	7.955	1.915
9 A 12 AÑOS	135.805	8.761	19.771	581	102.214	2.286	2.212
13 AÑOS Y MAS	36.099	2.984	4.227	55	27.873	277	683
NUNCA ASISTIO	9.445	254	3.778	112	4.550	676	75
GRAN DIVISION 1							
TOTAL	**70.394**	**1.703**	**24.570**	**0**	**34.064**	**10.057**	**0**
0 A 3 AÑOS	12.956	233	6.140	0	5.127	1.456	0
4 A 8 AÑOS	40.008	776	13.078	0	19.499	6.655	0
9 A 12 AÑOS	10.630	454	2.434	0	6.480	1.262	0
13 AÑOS Y MAS	1.228	146	187	0	792	103	0
NUNCA ASISTIO	5.572	94	2.731	0	2.166	581	0
GRAN DIVISION 2							
TOTAL	**5.366**	**234**	**2.198**	**0**	**2.801**	**133**	**0**
0 A 3 AÑOS	492	18	308	0	150	16	0
4 A 8 AÑOS	2.636	106	1.320	0	1.127	83	0
9 A 12 AÑOS	1.741	90	449	0	1.174	28	0
13 AÑOS Y MAS	366	16	31	0	315	4	0
NUNCA ASISTIO	131	4	90	0	35	2	0
GRAN DIVISION 3							
TOTAL	**7.847**	**246**	**524**	**0**	**7.037**	**40**	**0**
0 A 3 AÑOS	422	14	79	0	326	3	0
4 A 8 AÑOS	2.777	65	278	0	2.413	23	0
9 A 12 AÑOS	3.390	116	96	0	3.168	10	0
13 AÑOS Y MAS	1.130	44	28	0	1.055	3	0
NUNCA ASISTIO	128	7	45	0	75	1	0
GRAN DIVISION 4							
TOTAL	**71.257**	**4.506**	**8.839**	**0**	**57.277**	**635**	**0**
0 A 3 AÑOS	4.114	194	691	0	3.175	54	0
4 A 8 AÑOS	26.720	1.492	3.920	0	20.999	309	0
9 A 12 AÑOS	32.744	2.230	3.447	0	26.854	213	0
13 AÑOS Y MAS	6.661	545	590	0	5.490	36	0
NUNCA ASISTIO	1.018	45	191	0	759	23	0
GRAN DIVISION 5							
TOTAL	**2.387**	**141**	**97**	**0**	**2.149**	**0**	**0**
0 A 3 AÑOS	79	3	1	0	75	0	0
4 A 8 AÑOS	659	43	32	0	584	0	0
9 A 12 AÑOS	1.190	68	44	0	1.078	0	0
13 AÑOS Y MAS	442	27	18	0	397	0	0
NUNCA ASISTIO	17	0	2	0	15	0	0
GRAN DIVISION 6							
TOTAL	**39.543**	**1.885**	**6.455**	**0**	**30.694**	**509**	**0**
0 A 3 AÑOS	3.352	123	584	0	2.592	53	0
4 A 8 AÑOS	19.053	833	3.278	0	14.661	281	0
9 A 12 AÑOS	14.144	679	2.131	0	11.196	138	0
13 AÑOS Y MAS	2.146	226	313	0	1.588	19	0
NUNCA ASISTIO	848	24	149	0	657	18	0
GRAN DIVISION 7							
TOTAL	**51.894**	**4.618**	**16.930**	**0**	**29.403**	**943**	**0**
0 A 3 AÑOS	2.868	219	1.336	0	1.055	58	0
4 A 8 AÑOS	17.944	1.515	7.278	0	8.774	377	0
9 A 12 AÑOS	24.777	2.182	6.795	0	15.384	416	0
13 AÑOS Y MAS	5.767	655	1.126	0	3.910	76	0
NUNCA ASISTIO	738	47	395	0	280	16	0

CUADRO N° 13 *CONTINUACION* **Total País**

Población de 15 años y más que declaró pertenecer a la cultura mapuche, económicamente activa, por categoría de ocupación, según sexo, gran división de rama de actividad económica y años de estudio aprobados.

HOMBRES

GRAN DIVISION DE RAMA DE ACTIVIDAD ECONOMICA Y AÑOS DE ESTUDIO APROBADOS	POBLACION DE 15 AÑOS Y MAS ECONOMICAMENTE ACTIVA	CATEGORIA DE OCUPACION					BUSCAN TRABAJO POR PRIMERA VEZ
		PATRONES O EMPLEADORES	TRABAJADORES POR CUENTA PROPIA	TRABAJADORES PARA SERVICIO DOMESTICO DEL HOGAR	TRABAJADORES ASALARIADOS	FAMILIARES NO REMUNERADOS	
GRAN DIVISION 8							
TOTAL	**6.716**	**583**	**503**	**0**	**5.560**	**70**	**0**
0 A 3 AÑOS	296	20	41	0	227	8	0
4 A 8 AÑOS	2.525	205	187	0	2.112	21	0
9 A 12 AÑOS	3.371	292	224	0	2.823	32	0
13 AÑOS Y MAS	470	61	47	0	353	9	0
NUNCA ASISTIO	54	5	4	0	45	0	0
GRAN DIVISION 9							
TOTAL	**25.366**	**2.017**	**4.905**	**0**	**18.173**	**271**	**0**
0 A 3 AÑOS	973	84	249	0	619	21	0
4 A 8 AÑOS	8.874	669	1.963	0	6.139	103	0
9 A 12 AÑOS	13.028	1.047	2.286	0	9.571	124	0
13 AÑOS Y MAS	2.291	210	357	0	1.710	14	0
NUNCA ASISTIO	200	7	50	0	134	9	0
GRAN DIVISION 10							
TOTAL	**3.513**	**211**	**125**	**0**	**3.177**	**0**	**0**
0 A 3 AÑOS	17	1	1	0	15	0	0
4 A 8 AÑOS	286	16	16	0	254	0	0
9 A 12 AÑOS	2.023	124	60	0	1.839	0	0
13 AÑOS Y MAS	1.186	70	48	0	1.068	0	0
NUNCA ASISTIO	1	0	0	0	1	0	0
GRAN DIVISION 11							
TOTAL	**12.809**	**1.037**	**1.917**	**0**	**9.778**	**77**	**0**
0 A 3 AÑOS	307	13	36	0	255	3	0
4 A 8 AÑOS	2.731	148	288	0	2.264	31	0
9 A 12 AÑOS	6.134	470	712	0	4.921	31	0
13 AÑOS Y MAS	3.568	404	873	0	2.279	12	0
NUNCA ASISTIO	69	2	8	0	59	0	0
GRAN DIVISION 12							
TOTAL	**19.068**	**933**	**485**	**0**	**17.650**	**0**	**0**
0 A 3 AÑOS	421	26	26	0	369	0	0
4 A 8 AÑOS	3.627	216	158	0	3.253	0	0
9 A 12 AÑOS	11.404	500	213	0	10.691	0	0
13 AÑOS Y MAS	3.519	186	81	0	3.252	0	0
NUNCA ASISTIO	97	5	7	0	85	0	0
GRAN DIVISION 13							
TOTAL	**8.146**	**374**	**229**	**0**	**7.543**	**0**	**0**
0 A 3 AÑOS	157	4	8	0	145	0	0
4 A 8 AÑOS	1.299	46	37	0	1.216	0	0
9 A 12 AÑOS	2.423	122	69	0	2.232	0	0
13 AÑOS Y MAS	4.239	202	113	0	3.924	0	0
NUNCA ASISTIO	28	0	2	0	26	0	0
GRAN DIVISION 14							
TOTAL	**4.503**	**237**	**365**	**0**	**3.901**	**0**	**0**
0 A 3 AÑOS	95	6	17	0	72	0	0
4 A 8 AÑOS	844	52	55	0	737	0	0
9 A 12 AÑOS	2.320	103	99	0	2.118	0	0
13 AÑOS Y MAS	1.229	76	193	0	960	0	0
NUNCA ASISTIO	15	0	1	0	14	0	0
GRAN DIVISION 15							
TOTAL	**6.156**	**473**	**1.277**	**0**	**4.406**	**0**	**0**
0 A 3 AÑOS	288	13	92	0	183	0	0
4 A 8 AÑOS	1.866	110	409	0	1.347	0	0
9 A 12 AÑOS	2.892	242	547	0	2.103	0	0
13 AÑOS Y MAS	1.034	106	207	0	721	0	0
NUNCA ASISTIO	76	2	22	0	52	0	0

CUADRO N° 13 *CONTINUACION* **Total País**

Población de 15 años y más que declaró pertenecer a la cultura mapuche, económicamente activa, por categoría de ocupación, según sexo, gran división de rama de actividad económica y años de estudio aprobados.

HOMBRES

GRAN DIVISION DE RAMA DE ACTIVIDAD ECONOMICA Y AÑOS DE ESTUDIO APROBADOS	POBLACION DE 15 AÑOS Y MAS ECONOMICAMENTE ACTIVA	CATEGORIA DE OCUPACION					BUSCAN TRABAJO POR PRIMERA VEZ
		PATRONES O EMPLEADORES	TRABAJADORES POR CUENTA PROPIA	TRABAJADORES PARA SERVICIO DOMESTICO DEL HOGAR	TRABAJADORES ASALARIADOS	FAMILIARES NO REMUNERADOS	
GRAN DIVISION 16							
TOTAL	**4.270**	**98**	**599**	**1.991**	**1.483**	**99**	**0**
0 A 3 AÑOS	513	10	78	250	160	15	0
4 A 8 AÑOS	2.183	49	335	1.013	732	54	0
9 A 12 AÑOS	1.262	29	151	561	495	26	0
13 AÑOS Y MAS	119	6	12	55	45	1	0
NUNCA ASISTIO	193	4	23	112	51	3	0
GRAN DIVISION 17							
TOTAL	**87**	**5**	**2**	**0**	**80**	**0**	**0**
0 A 3 AÑOS	2	0	1	0	1	0	0
4 A 8 AÑOS	22	0	0	0	22	0	0
9 A 12 AÑOS	50	4	1	0	45	0	0
13 AÑOS Y MAS	13	1	0	0	12	0	0
NUNCA ASISTIO	0	0	0	0	0	0	0
IGNORADO							
TOTAL	**425**	**30**	**116**	**0**	**229**	**50**	**0**
0 A 3 AÑOS	17	0	7	0	7	3	0
4 A 8 AÑOS	145	10	35	0	82	18	0
9 A 12 AÑOS	70	9	13	0	42	6	0
13 AÑOS Y MAS	8	3	3	0	2	0	0
NUNCA ASISTIO	185	8	58	0	96	23	0
BUSCAN TRABAJO POR PRIMERA VEZ							
TOTAL	**5.091**	**0**	**0**	**0**	**0**	**0**	**5.091**
0 A 3 AÑOS	206	0	0	0	0	0	206
4 A 8 AÑOS	1.915	0	0	0	0	0	1.915
9 A 12 AÑOS	2.212	0	0	0	0	0	2.212
13 AÑOS Y MAS	683	0	0	0	0	0	683
NUNCA ASISTIO	75	0	0	0	0	0	75

CUADRO N° 13 *CONTINUACION* **Total País**

Población de 15 años y más que declaró pertenecer a la cultura mapuche, económicamente activa, por categoría de ocupación, según sexo, gran división de rama de actividad económica y años de estudio aprobados.

MUJERES

GRAN DIVISION DE RAMA DE ACTIVIDAD ECONOMICA Y AÑOS DE ESTUDIO APROBADOS	POBLACION DE 15 AÑOS Y MAS ECONOMICAMENTE ACTIVA	CATEGORIA DE OCUPACION					BUSCAN TRABAJO POR PRIMERA VEZ
		PATRONES O EMPLEADORES	TRABAJADORES POR CUENTA PROPIA	TRABAJADORES PARA SERVICIO DOMESTICO DEL HOGAR	TRABAJADORES ASALARIADOS	FAMILIARES NO REMUNERADOS	
TOTAL RAMAS DE ACTIVIDAD							
TOTAL	**132.840**	**7.232**	**12.766**	**27.133**	**79.224**	**3.135**	**3.350**
0 A 3 AÑOS	6.837	253	968	3.008	2.283	270	57
4 A 8 AÑOS	38.842	1.645	4.471	15.187	15.566	1.309	664
9 A 12 AÑOS	54.260	3.416	5.144	7.209	35.864	1.063	1.564
13 AÑOS Y MAS	29.691	1.785	1.634	508	24.506	217	1.041
NUNCA ASISTIO	3.210	133	549	1.223	1.005	276	24
GRAN DIVISION 1							
TOTAL	**3.502**	**147**	**545**	**0**	**2.491**	**319**	**0**
0 A 3 AÑOS	414	11	122	0	237	44	0
4 A 8 AÑOS	1.597	50	209	0	1.164	174	0
9 A 12 AÑOS	939	56	88	0	734	61	0
13 AÑOS Y MAS	276	18	17	0	235	6	0
NUNCA ASISTIO	276	12	109	0	121	34	0
GRAN DIVISION 2							
TOTAL	**291**	**12**	**48**	**0**	**223**	**8**	**0**
0 A 3 AÑOS	27	2	10	0	15	0	0
4 A 8 AÑOS	105	1	22	0	74	8	0
9 A 12 AÑOS	103	4	10	0	89	0	0
13 AÑOS Y MAS	48	5	4	0	37	0	0
NUNCA ASISTIO	10	0	2	0	8	0	0
GRAN DIVISION 3							
TOTAL	**340**	**17**	**7**	**0**	**309**	**7**	**0**
0 A 3 AÑOS	5	0	1	0	4	0	0
4 A 8 AÑOS	35	1	2	0	32	0	0
9 A 12 AÑOS	143	6	2	0	131	4	0
13 AÑOS Y MAS	152	10	2	0	137	3	0
NUNCA ASISTIO	5	0	0	0	5	0	0
GRAN DIVISION 4							
TOTAL	**19.385**	**1.326**	**2.510**	**0**	**15.089**	**460**	**0**
0 A 3 AÑOS	649	42	128	0	451	28	0
4 A 8 AÑOS	5.827	348	969	0	4.335	175	0
9 A 12 AÑOS	9.658	660	1.101	0	7.677	185	0
13 AÑOS Y MAS	2.990	221	226	0	2.500	41	0
NUNCA ASISTIO	261	20	84	0	126	31	0
GRAN DIVISION 5							
TOTAL	**226**	**16**	**6**	**0**	**204**	**0**	**0**
0 A 3 AÑOS	2	1	0	0	1	0	0
4 A 8 AÑOS	19	1	1	0	17	0	0
9 A 12 AÑOS	134	10	3	0	121	0	0
13 AÑOS Y MAS	70	4	2	0	64	0	0
NUNCA ASISTIO	1	0	0	0	1	0	0
GRAN DIVISION 6							
TOTAL	**882**	**81**	**68**	**0**	**719**	**14**	**0**
0 A 3 AÑOS	26	3	2	0	20	1	0
4 A 8 AÑOS	188	13	31	0	117	5	0
9 A 12 AÑOS	347	30	25	0	288	4	0
13 AÑOS Y MAS	336	34	9	0	289	4	0
NUNCA ASISTIO	7	1	1	0	5	0	0
GRAN DIVISION 7							
TOTAL	**21.227**	**1.999**	**5.786**	**0**	**12.537**	**905**	**0**
0 A 3 AÑOS	678	75	528	0	204	71	0
4 A 8 AÑOS	5.078	522	2.312	0	1.938	306	0
9 A 12 AÑOS	10.966	1.024	2.296	0	7.221	425	0
13 AÑOS Y MAS	3.946	342	429	0	3.104	71	0
NUNCA ASISTIO	359	36	221	0	70	32	0

CUADRO N° 13 *CONTINUACION* Total País

Población de 15 años y más que declaró pertenecer a la cultura mapuche, económicamente activa, por categoría de ocupación, según sexo, gran división de rama de actividad económica y años de estudio aprobados.

MUJERES

GRAN DIVISION DE RAMA DE ACTIVIDAD ECONOMICA Y AÑOS DE ESTUDIO APROBADOS	POBLACION DE 15 AÑOS Y MAS ECONOMICAMENTE ACTIVA	CATEGORIA DE OCUPACION					BUSCAN TRABAJO POR PRIMERA VEZ
		PATRONES O EMPLEADORES	TRABAJADORES POR CUENTA PROPIA	TRABAJADORES PARA SERVICIO DOMESTICO DEL HOGAR	TRABAJADORES ASALARIADOS	FAMILIARES NO REMUNERADOS	
GRAN DIVISION 8							
TOTAL	**4.631**	**416**	**381**	**0**	**3.640**	**194**	**0**
0 A 3 AÑOS	281	28	34	0	211	8	0
4 A 8 AÑOS	1.653	142	148	0	1.290	73	0
9 A 12 AÑOS	2.092	195	180	0	1.676	61	0
13 AÑOS Y MAS	441	43	21	0	357	20	0
NUNCA ASISTIO	164	8	18	0	106	32	0
GRAN DIVISION 9							
TOTAL	**2.542**	**235**	**279**	**0**	**1.992**	**36**	**0**
0 A 3 AÑOS	38	3	3	0	31	1	0
4 A 8 AÑOS	307	36	65	0	195	11	0
9 A 12 AÑOS	1.369	137	159	0	1.059	14	0
13 AÑOS Y MAS	804	59	51	0	688	6	0
NUNCA ASISTIO	24	0	1	0	19	4	0
GRAN DIVISION 10							
TOTAL	**1.407**	**93**	**47**	**0**	**1.267**	**0**	**0**
0 A 3 AÑOS	8	1	0	0	7	0	0
4 A 8 AÑOS	62	6	2	0	54	0	0
9 A 12 AÑOS	670	52	23	0	595	0	0
13 AÑOS Y MAS	665	33	22	0	610	0	0
NUNCA ASISTIO	2	1	0	0	1	0	0
GRAN DIVISION 11							
TOTAL	**5.314**	**405**	**574**	**0**	**4.252**	**83**	**0**
0 A 3 AÑOS	60	2	5	0	53	0	0
4 A 8 AÑOS	533	34	41	0	447	11	0
9 A 12 AÑOS	2.236	181	207	0	1.809	39	0
13 AÑOS Y MAS	2.457	188	319	0	1.917	33	0
NUNCA ASISTIO	28	0	2	0	26	0	0
GRAN DIVISION 12							
TOTAL	**6.329**	**382**	**115**	**0**	**5.832**	**0**	**0**
0 A 3 AÑOS	42	4	3	0	35	0	0
4 A 8 AÑOS	444	45	9	0	390	0	0
9 A 12 AÑOS	3.064	207	52	0	2.805	0	0
13 AÑOS Y MAS	2.720	119	47	0	2.554	0	0
NUNCA ASISTIO	59	7	4	0	48	0	0
GRAN DIVISION 13							
TOTAL	**13.675**	**667**	**279**	**0**	**12.729**	**0**	**0**
0 A 3 AÑOS	160	8	4	0	148	0	0
4 A 8 AÑOS	1.031	37	26	0	968	0	0
9 A 12 AÑOS	3.480	177	87	0	3.196	0	0
13 AÑOS Y MAS	8.930	437	159	0	8.334	0	0
NUNCA ASISTIO	94	8	3	0	83	0	0
GRAN DIVISION 14							
TOTAL	**10.073**	**552**	**393**	**0**	**9.128**	**0**	**0**
0 A 3 AÑOS	104	2	5	0	97	0	0
4 A 8 AÑOS	1.006	68	44	0	894	0	0
9 A 12 AÑOS	5.706	306	192	0	5.210	0	0
13 AÑOS Y MAS	3.213	172	148	0	2.893	0	0
NUNCA ASISTIO	42	4	4	0	34	0	0
GRAN DIVISION 15							
TOTAL	**3.783**	**362**	**985**	**0**	**2.436**	**0**	**0**
0 A 3 AÑOS	105	4	47	0	54	0	0
4 A 8 AÑOS	821	86	274	0	461	0	0
9 A 12 AÑOS	1.984	190	492	0	1.302	0	0
13 AÑOS Y MAS	835	78	157	0	600	0	0
NUNCA ASISTIO	38	4	15	0	19	0	0

CUADRO N° 13 *CONTINUACION* Total País

Población de 15 años y más que declaró pertenecer a la cultura mapuche, económicamente activa, por categoría de ocupación, según sexo, gran división de rama de actividad económica y años de estudio aprobados.

MUJERES

GRAN DIVISION DE RAMA DE ACTIVIDAD ECONOMICA Y AÑOS DE ESTUDIO APROBADOS	POBLACION DE 15 AÑOS Y MAS ECONOMICAMENTE ACTIVA	CATEGORIA DE OCUPACION					BUSCAN TRABAJO POR PRIMERA VEZ
		PATRONES O EMPLEADORES	TRABAJADORES POR CUENTA PROPIA	TRABAJADORES PARA SERVICIO DOMESTICO DEL HOGAR	TRABAJADORES ASALARIADOS	FAMILIARES NO REMUNERADOS	
GRAN DIVISION 16							
TOTAL	**35.422**	**499**	**680**	**27.133**	**6.182**	**928**	**0**
0 A 3 AÑOS	3.939	67	69	3.006	707	90	0
4 A 8 AÑOS	19.359	250	302	15.187	3.148	472	0
9 A 12 AÑOS	9.666	136	225	7.209	1.865	231	0
13 AÑOS Y MAS	731	15	17	508	160	31	0
NUNCA ASISTIO	1.727	31	67	1.223	302	104	0
GRAN DIVISION 17							
TOTAL	**37**	**3**	**1**	**0**	**33**	**0**	**0**
0 A 3 AÑOS	1	0	0	0	1	0	0
4 A 8 AÑOS	4	0	0	0	4	0	0
9 A 12 AÑOS	15	0	1	0	14	0	0
13 AÑOS Y MAS	17	3	0	0	14	0	0
NUNCA ASISTIO	0	0	0	0	0	0	0
IGNORADO							
TOTAL	**424**	**20**	**62**	**0**	**161**	**181**	**0**
0 A 3 AÑOS	41	0	7	0	7	27	0
4 A 8 AÑOS	131	5	14	0	38	74	0
9 A 12 AÑOS	142	10	21	0	72	39	0
13 AÑOS Y MAS	21	4	2	0	13	2	0
NUNCA ASISTIO	89	1	18	0	31	39	0
BUSCAN TRABAJO POR PRIMERA VEZ							
TOTAL	**3.350**	**0**	**0**	**0**	**0**	**0**	**3.350**
0 A 3 AÑOS	57	0	0	0	0	0	57
4 A 8 AÑOS	664	0	0	0	0	0	664
9 A 12 AÑOS	1.564	0	0	0	0	0	1.564
13 AÑOS Y MAS	1.041	0	0	0	0	0	1.041
NUNCA ASISTIO	24	0	0	0	0	0	24

CUADRO N° 16

Total País

Población de 14 años y más que declaró pertenecer a la cultura mapuche, según área urbana-rural, grupos de edad, sexo y años de estudio aprobados.

URBANA Y RURAL

SEXO Y AÑOS DE DE ESTUDIO APROBADOS	POBLACION DE 14 AÑOS Y MAS	14 AÑOS	15 A 19 AÑOS	20 A 24 AÑOS	25 A 29 AÑOS	30 A 39 AÑOS	40 A 49 AÑOS	50 AÑOS Y MAS
AMBOS SEXOS								
TOTAL	**928.060**	**19.654**	**107.804**	**116.703**	**124.585**	**218.377**	**144.023**	**196.914**
0 AÑO	356	35	88	34	37	55	36	73
1 AÑO	12.160	86	446	421	574	1.550	2.465	6.618
2 AÑOS	26.020	154	771	1.030	1.389	3.954	5.791	12.931
3 AÑOS	42.846	379	1.368	1.817	2.891	7.412	10.242	18.937
4 AÑOS	54.317	687	2.468	3.353	4.954	11.089	12.209	19.557
5 AÑOS	44.444	1.158	3.772	4.357	5.598	10.934	8.248	10.377
6 AÑOS	97.720	2.398	8.233	7.940	8.561	18.020	22.096	30.472
7 AÑOS	46.658	3.343	7.459	6.032	5.999	10.776	6.680	6.369
8 AÑOS	112.363	6.832	16.403	14.746	16.574	28.955	15.257	13.596
9 AÑOS	65.062	2.604	13.537	7.521	7.903	15.784	8.899	8.814
10 AÑOS	75.474	1.823	14.749	9.376	9.573	19.422	11.036	9.493
11 AÑOS	53.612	0	13.510	7.830	7.656	13.424	6.517	4.675
12 AÑOS	148.780	0	15.042	26.836	31.485	45.020	15.694	14.703
13 AÑOS	32.548	0	5.562	11.542	6.704	7.329	883	528
14 AÑOS	15.100	0	2.132	3.674	3.088	3.721	1.561	924
15 AÑOS	13.318	0	1.313	2.552	2.537	3.798	2.096	1.022
16 AÑOS	18.852	0	0	3.710	4.153	6.469	3.027	1.493
17 AÑOS	11.861	0	0	1.462	2.418	4.164	2.392	1.425
18 AÑOS Y MAS	6.317	0	0	1.253	1.080	1.907	1.166	911
NUNCA ASISTIO	50.252	155	953	1.215	1.611	4.594	7.728	33.996
HOMBRES								
TOTAL	**470.730**	**10.212**	**55.532**	**59.439**	**63.611**	**112.856**	**73.894**	**95.186**
0 AÑO	179	16	49	17	19	27	13	38
1 AÑO	6.119	49	256	234	305	729	1.109	3.437
2 AÑOS	12.869	99	456	500	713	1.839	2.693	6.569
3 AÑOS	21.471	276	867	982	1.341	3.347	5.096	9.582
4 AÑOS	27.286	465	1.450	1.643	2.378	5.310	6.182	9.838
5 AÑOS	22.756	626	2.078	2.130	2.887	5.591	4.166	5.278
6 AÑOS	49.315	1.298	4.288	3.983	4.278	8.949	11.466	15.053
7 AÑOS	24.844	1.810	4.145	3.152	2.995	5.747	3.819	3.176
8 AÑOS	59.388	3.304	8.835	7.870	8.685	15.716	8.181	6.817
9 AÑOS	34.296	1.246	7.148	4.081	4.343	8.775	4.493	4.210
10 AÑOS	41.486	930	7.464	5.300	5.369	11.066	6.218	5.119
11 AÑOS	27.876	0	6.516	4.255	4.159	7.077	3.516	2.353
12 AÑOS	76.019	0	7.243	13.457	16.139	23.289	8.257	7.634
13 AÑOS	14.504	0	2.606	5.334	2.632	3.184	435	313
14 AÑOS	7.613	0	1.009	1.687	1.530	1.993	889	505
15 AÑOS	6.835	0	613	1.222	1.331	1.988	1.117	564
16 AÑOS	9.304	0	0	1.717	1.947	3.220	1.610	810
17 AÑOS	5.965	0	0	654	1.184	2.111	1.241	775
18 AÑOS Y MAS	3.726	0	0	659	632	1.114	730	591
NUNCA ASISTIO	18.899	93	509	582	744	1.764	2.683	12.524
MUJERES								
TOTAL	**457.330**	**9.442**	**52.272**	**57.264**	**60.974**	**105.521**	**70.129**	**101.728**
0 AÑO	177	19	37	17	18	28	23	35
1 AÑO	6.041	37	190	187	269	821	1.356	3.181
2 AÑOS	13.151	55	315	530	676	2.115	3.098	6.362
3 AÑOS	21.375	103	501	855	1.350	4.065	5.146	9.355
4 AÑOS	27.051	222	1.018	1.710	2.576	5.779	6.027	9.719
5 AÑOS	21.688	532	1.694	2.227	2.711	5.343	4.082	5.099
6 AÑOS	48.405	1.100	3.945	3.957	4.283	9.071	10.630	15.419
7 AÑOS	21.814	1.533	3.314	2.880	3.004	5.029	2.861	3.193
8 AÑOS	52.975	3.528	7.568	6.876	7.889	13.239	7.096	6.779
9 AÑOS	30.766	1.358	6.389	3.440	3.560	7.009	4.406	4.604
10 AÑOS	33.988	893	7.285	4.078	4.204	8.336	4.818	4.374
11 AÑOS	25.736	0	6.994	3.575	3.497	6.347	3.001	2.322
12 AÑOS	72.761	0	7.799	13.379	15.346	21.731	7.437	7.069
13 AÑOS	18.044	0	2.956	6.208	4.072	4.145	448	215
14 AÑOS	7.487	0	1.123	1.987	1.558	1.728	672	419
15 AÑOS	6.483	0	700	1.330	1.206	1.810	979	458
16 AÑOS	9.548	0	0	1.993	2.206	3.249	1.417	683
17 AÑOS	5.896	0	0	808	1.234	2.053	1.151	650
18 AÑOS Y MAS	2.591	0	0	594	448	793	436	320
NUNCA ASISTIO	31.353	62	444	633	867	2.830	5.045	21.472

CUADRO N° 16 *CONTINUACION* **Total País**

Población de 14 años y más que declaró pertenecer a la cultura mapuche, según área urbana-rural, grupos de edad, sexo y años de estudio aprobados.

URBANA

SEXO Y AÑOS DE DE ESTUDIO APROBADOS	POBLACION DE 14 AÑOS Y MAS	14 AÑOS	15 A 19 AÑOS	20 A 24 AÑOS	25 A 29 AÑOS	30 A 39 AÑOS	40 A 49 AÑOS	50 AÑOS Y MAS
AMBOS SEXOS								
TOTAL	**735.297**	**14.444**	**83.011**	**93.336**	**102.926**	**181.234**	**116.540**	**143.806**
0 AÑO	300	32	76	31	29	51	29	50
1 AÑO	6.332	64	288	249	327	807	1.216	3.381
2 AÑOS	14.215	83	407	560	747	2.064	3.130	7.224
3 AÑOS	25.886	218	647	924	1.458	4.253	6.324	12.062
4 AÑOS	34.474	333	1.233	1.798	2.831	6.832	7.939	13.508
5 AÑOS	28.543	525	1.734	2.187	3.375	7.080	5.842	7.800
6 AÑOS	69.187	1.164	3.358	3.715	4.622	11.914	18.094	26.320
7 AÑOS	33.713	2.232	4.238	3.645	3.933	8.007	5.902	5.756
8 AÑOS	90.924	5.728	10.992	10.280	13.127	24.183	13.975	12.639
9 AÑOS	58.157	2.394	11.685	6.280	6.985	14.250	8.322	8.241
10 AÑOS	68.652	1.588	13.191	8.138	8.658	17.896	10.387	8.813
11 AÑOS	49.099	0	12.268	6.995	8.997	12.449	6.132	4.258
12 AÑOS	139.992	0	13.842	24.799	29.582	42.759	15.044	13.956
13 AÑOS	31.049	0	5.231	10.852	6.475	7.112	862	517
14 AÑOS	14.552	0	2.025	3.546	3.005	3.597	1.495	884
15 AÑOS	12.627	0	1.265	2.474	2.425	3.545	1.942	976
16 AÑOS	18.031	0	0	3.552	4.003	6.183	2.871	1.422
17 AÑOS	11.464	0	0	1.423	2.337	4.006	2.322	1.376
18 AÑOS Y MAS	6.111	0	0	1.209	1.057	1.844	1.118	883
NUNCA ASISTIO	21.989	83	529	679	942	2.402	3.614	13.740
HOMBRES								
TOTAL	**363.632**	**7.430**	**41.337**	**46.160**	**51.442**	**91.973**	**58.507**	**66.783**
0 AÑO	151	16	44	16	15	25	10	25
1 AÑO	2.850	37	160	137	166	377	501	1.470
2 AÑOS	6.191	56	232	265	371	883	1.324	3.060
3 AÑOS	11.697	185	392	472	670	1.824	2.890	5.284
4 AÑOS	16.064	234	713	813	1.339	3.119	3.725	6.121
5 AÑOS	13.780	287	931	1.000	1.689	3.478	2.733	3.662
6 AÑOS	32.863	665	1.588	1.670	2.161	5.503	8.924	12.352
7 AÑOS	16.953	1.193	2.186	1.730	1.785	3.974	3.302	2.783
8 AÑOS	46.264	2.791	5.679	5.144	6.568	12.610	7.269	6.183
9 AÑOS	30.075	1.146	6.098	3.314	3.742	7.790	4.125	3.860
10 AÑOS	37.155	792	6.605	4.499	4.780	10.080	5.754	4.645
11 AÑOS	25.205	0	5.857	3.760	3.761	6.468	3.259	2.100
12 AÑOS	70.920	0	6.587	12.362	15.057	21.921	7.824	7.169
13 AÑOS	13.668	0	2.434	4.922	2.523	3.062	423	304
14 AÑOS	7.315	0	957	1.623	1.491	1.917	851	476
15 AÑOS	6.489	0	585	1.185	1.274	1.871	1.036	538
16 AÑOS	8.895	0	0	1.642	1.875	3.077	1.530	771
17 AÑOS	5.739	0	0	635	1.138	2.021	1.196	749
18 AÑOS Y MAS	3.586	0	0	632	615	1.073	695	571
NUNCA ASISTIO	7.772	48	289	339	420	900	1.116	4.660
MUJERES								
TOTAL	**371.665**	**7.014**	**41.674**	**47.176**	**51.484**	**89.261**	**58.033**	**77.023**
0 AÑO	149	16	34	15	14	26	19	25
1 AÑO	3.482	27	128	112	159	430	715	1.911
2 AÑOS	8.024	27	175	295	376	1.181	1.806	4.164
3 AÑOS	14.189	53	255	452	788	2.429	3.434	6.778
4 AÑOS	18.410	99	520	985	1.492	3.713	4.214	7.387
5 AÑOS	14.763	238	803	1.187	1.686	3.602	3.109	4.138
6 AÑOS	36.324	499	1.770	2.045	2.461	6.411	9.170	13.968
7 AÑOS	16.760	1.039	2.052	1.915	2.148	4.033	2.600	2.973
8 AÑOS	44.660	2.937	5.313	5.136	6.559	11.573	6.686	6.456
9 AÑOS	28.082	1.248	5.587	2.966	3.243	6.460	4.197	4.381
10 AÑOS	31.497	796	6.588	3.639	3.879	7.816	4.613	4.168
11 AÑOS	23.894	0	6.411	3.235	3.236	5.981	2.873	2.158
12 AÑOS	69.072	0	7.255	12.437	14.535	20.838	7.220	6.787
13 AÑOS	17.381	0	2.797	5.930	3.952	4.050	439	213
14 AÑOS	7.237	0	1.068	1.923	1.514	1.680	644	408
15 AÑOS	6.138	0	680	1.289	1.151	1.674	906	438
16 AÑOS	9.136	0	0	1.910	2.128	3.106	1.341	651
17 AÑOS	5.725	0	0	788	1.199	1.985	1.126	627
18 AÑOS Y MAS	2.525	0	0	577	442	771	423	312
NUNCA ASISTIO	14.217	35	240	340	522	1.502	2.498	9.080

CUADRO N° 16 *CONTINUACION* **Total País**

Población de 14 años y más que declaró pertenecer a la cultura mapuche, según área urbana-rural, grupos de edad, sexo y años de estudio aprobados.

RURAL

SEXO Y AÑOS DE DE ESTUDIO APROBADOS	POBLACION DE 14 AÑOS Y MAS	14 AÑOS	15 A 19 AÑOS	20 A 24 AÑOS	25 A 29 AÑOS	30 A 39 AÑOS	40 A 49 AÑOS	50 AÑOS Y MAS
AMBOS SEXOS								
TOTAL	**192.763**	**5.210**	**24.793**	**23.367**	**21.659**	**37.143**	**27.483**	**53.108**
0 AÑO	56	3	8	3	8	4	7	23
1 AÑO	5.828	22	158	172	247	743	1.249	3.237
2 AÑOS	11.805	71	364	470	642	1.890	2.661	5.707
3 AÑOS	16.960	161	721	893	1.233	3.159	3.918	6.875
4 AÑOS	19.843	354	1.235	1.555	2.123	4.257	4.270	6.049
5 AÑOS	15.901	833	2.038	2.170	2.223	3.854	2.406	2.577
6 AÑOS	28.533	1.234	4.675	4.225	3.939	6.106	4.002	4.152
7 AÑOS	12.945	1.111	3.221	2.367	2.066	2.769	778	613
8 AÑOS	21.439	1.104	5.411	4.466	3.447	4.772	1.282	957
9 AÑOS	6.905	210	1.852	1.241	918	1.534	577	573
10 AÑOS	6.822	235	1.558	1.240	914	1.526	869	680
11 AÑOS	4.513	0	1.242	835	659	975	385	417
12 AÑOS	8.788	0	1.200	2.037	1.893	2.261	850	747
13 AÑOS	1.499	0	331	690	229	217	21	11
14 AÑOS	548	0	107	128	83	124	86	40
15 AÑOS	691	0	48	78	112	253	154	46
16 AÑOS	821	0	0	158	150	286	156	71
17 AÑOS	397	0	0	39	81	158	70	49
18 AÑOS Y MAS	206	0	0	44	23	63	48	28
NUNCA ASISTIO	28.263	72	424	536	669	2.192	4.114	20.256
HOMBRES								
TOTAL	**107.098**	**2.782**	**14.195**	**13.279**	**12.169**	**20.883**	**15.387**	**28.403**
0 AÑO	28	0	5	1	4	2	3	13
1 AÑO	3.269	12	96	97	137	352	608	1.967
2 AÑOS	6.678	43	224	235	342	956	1.369	3.509
3 AÑOS	9.774	111	475	490	671	1.523	2.206	4.298
4 AÑOS	11.202	231	737	830	1.039	2.191	2.457	3.717
5 AÑOS	8.976	339	1.147	1.130	1.198	2.113	1.433	1.616
6 AÑOS	16.452	633	2.700	2.313	2.117	3.446	2.542	2.701
7 AÑOS	7.891	617	1.959	1.422	1.210	1.773	517	393
8 AÑOS	13.124	513	3.156	2.726	2.117	3.106	872	634
9 AÑOS	4.221	100	1.050	767	601	985	368	350
10 AÑOS	4.331	138	859	801	589	1.006	464	474
11 AÑOS	2.671	0	659	495	398	609	257	253
12 AÑOS	5.099	0	658	1.095	1.082	1.368	433	465
13 AÑOS	836	0	172	412	109	122	12	9
14 AÑOS	298	0	52	84	39	76	38	29
15 AÑOS	346	0	28	37	57	117	81	26
16 AÑOS	409	0	0	75	72	143	80	39
17 AÑOS	226	0	0	19	46	90	45	26
18 AÑOS Y MAS	140	0	0	27	17	41	35	20
NUNCA ASISTIO	11.127	45	220	243	324	864	1.567	7.864
MUJERES								
TOTAL	**85.665**	**2.428**	**10.598**	**10.088**	**9.490**	**16.260**	**12.096**	**24.705**
0 AÑO	28	3	3	2	4	2	4	10
1 AÑO	2.559	10	62	75	110	391	641	1.270
2 AÑOS	5.127	28	140	235	300	934	1.292	2.198
3 AÑOS	7.186	50	246	403	562	1.636	1.712	2.577
4 AÑOS	8.641	123	498	725	1.084	2.066	1.813	2.332
5 AÑOS	6.925	294	891	1.040	1.025	1.741	973	961
6 AÑOS	12.081	601	2.175	1.912	1.822	2.660	1.460	1.451
7 AÑOS	5.054	494	1.262	965	856	996	261	220
8 AÑOS	8.315	591	2.255	1.740	1.330	1.666	410	323
9 AÑOS	2.684	110	802	474	317	549	209	223
10 AÑOS	2.491	97	699	439	325	520	205	206
11 AÑOS	1.842	0	583	340	261	366	128	164
12 AÑOS	3.689	0	544	942	811	893	217	282
13 AÑOS	663	0	159	278	120	95	9	2
14 AÑOS	250	0	55	64	44	48	28	11
15 AÑOS	345	0	20	41	55	136	73	20
16 AÑOS	412	0	0	83	78	143	76	32
17 AÑOS	171	0	0	20	35	68	25	23
18 AÑOS Y MAS	66	0	0	17	6	22	13	8
NUNCA ASISTIO	17.136	27	204	293	345	1.328	2.547	12.392