



Facultad de Humanidades
Instituto de Sociología
Carrera de Sociología

“Jóvenes mapuche del Gran Valparaíso: Percepciones y discursos respecto a su identidad étnica y el territorio mapuche, 2012”

Memoria de Grado para optar al Grado de Licenciado en Sociología y
Título Profesional de Sociólogo.

Camilo Enzo Nicolini Leiva

Profesor guía:
Roberto Merino Jorquera.

Mayo, 2013.

Resumen:

Esta investigación propone realizar un acercamiento a la identidad étnica de los jóvenes mapuche que viven en las comunas del Gran Valparaíso, a partir del estudio de la etnicidad en relación a tres niveles analíticos: El subjetivo, intersubjetivo y objetivo-estructural. De ese modo, se abordaron las tensiones que emergen en torno a la reconstrucción de una identidad y cultura ancestral mapuche fundamentada en la estrecha relación con la naturaleza, y las dinámicas ciudadinas. El hecho de que hayan mapuche en las ciudades, no es un tema fortuito, sino que responde a procesos históricos donde el pueblo mapuche perdió su soberanía territorial en una guerra de ocupación desatada por los Estados chileno y argentino a fines del siglo decimonónico. Aquello implica también analizar variables relativas al territorio, al Estado y al rol de la memoria en la configuración de la etnicidad mapuche, lo que permite situar el estudio desde una perspectiva diacrónica y sincrónica a la vez.

Por consiguiente, la pregunta principal a responder en esta investigación gira en torno a develar cuáles son los discursos relativos a la identidad étnica y la percepción del territorio mapuche, que poseen los jóvenes mapuche de las ciudades del Gran Valparaíso. De ese modo, en este estudio se pretende responder a las siguientes interrogantes: ¿qué significa ser mapuche en la ciudad para los jóvenes pertenecientes a esta etnia?, ¿qué elementos constituyen la identidad étnica de los jóvenes mapuche de las ciudades?, ¿cuál es la noción del territorio mapuche actual que visualizan estos jóvenes?, ¿en qué medida el contexto urbano afecta la cultura y en consecuencia, la identidad de los jóvenes que viven en el Gran Valparaíso?, ¿a los mapuche que viven en ciudades, les interesa conservar o bien, recuperar su cultura?, ¿cómo ha actuado el Estado de Chile frente a esta problemática?

Palabras claves:

Jóvenes mapuche – identidad étnica mapuche/eticidad mapuche – mapuche urbano/*warriache* – territorio mapuche.

A mi madre y padre, quienes me educaron y apoyaron en todo momento.

A mis hermanos que con sus bromas siempre me apoyaron.

A mi hermosa Pau por tu amor, cariño y entrega.

A mis amigos y compas por las tallas y buenos momentos.

A Roberto Merino Jorquera por guiarme en este proceso investigativo.

A Miriam Oyarzún Pairicán y Débora Gatica Quileñan por compartir y posibilitarme un primer acercamiento a la cultura y al pueblo mapuche.

A todos quienes de algún modo participaron de este proceso con su conocimiento, vivencias y/o apoyo.

Al pueblo mapuche por su heroica resistencia y su sabia cultura.

A todos los presos políticos, perseguidos y en memoria de los mapuche asesinados por luchar por la liberación y autodeterminación del pueblo mapuche.

<u>Índice</u>	Página.
Resumen.....	2
Silabario <i>mapudungun</i>-castellano.....	6
Introducción al proceso investigativo.....	8
Capítulo 1: Desarrollo del problema de investigación.....	12
1.- Planteamiento del problema.....	12
1.1.- Contexto donde está inmersa la investigación.....	14
1.2.- Formulación del problema de investigación.....	20
1.3.- Relevancias de la investigación.....	22
2.- Objetivos.....	22
2.1.- Objetivo General.....	22
2.2.- Objetivos Específicos.....	22
Capítulo 2: Marco Teórico.....	23
1.- Constructos teórico-conceptuales.....	23
1.1- Identidad.....	23
1.2.- Identidad étnica.....	27
1.3.- Identidad juvenil.....	37
1.4.- Territorio.....	40
2.- Antecedentes.....	49
2.1.- Elementos socio-históricos del pueblo mapuche.....	49
2.1.1- Periodo de la resistencia al español y la posterior colonización chilena.....	50
2.1.2.- Sobre la urbanización forzosa y la problemática de las comunidades mapuche.....	55
2.2.- La discriminación hacia el mapuche.....	61
2.2.1.- El Estado-nación racista.....	62
2.2.2.- Respuestas de los Estados frente a la discriminación hacia los pueblos originarios: El multiculturalismo y la interculturalidad.....	66
2.3.- Aspectos generales de la cultura e identidad étnica mapuche.....	72
2.4.- Estado actual de la investigación y discusión.....	74
Capítulo 3: Estratégica Metodológica.....	76
1.- Tipo de estudio.....	76
2.- Tipo de diseño.....	76
3.- Universo y muestra.....	77
4.- Técnica de producción de datos.....	79
5.- Técnica de análisis de datos.....	81
6.- Calidad de diseño.....	83
7.- Condiciones éticas.....	84
Capítulo 4: Discursos en torno al fenómeno de urbanidad de los mapuche: La noción de “mapuche urbano”, y las posiciones teóricas del Estado, la academia y organizaciones mapuche.....	86
1.- La etnificación desde el Estado y la noción de “mapuche urbano”.....	90
2.- Organizaciones mapuche y sus discursos en torno al fenómeno de la urbanidad.....	99
Capítulo 5: Análisis de discurso respecto a la identidad étnica de los jóvenes mapuche del Gran Valparaíso.....	109
1.- Nivel subjetivo.....	111
1.1- Percepción sobre el ser mapuche.....	111
1.2.- Sentimiento de pertenencia y conocimiento de la cultura mapuche.....	115
2.- Nivel Intersubjetivo.....	119
2.1.- Percepción y lazos con mapuche del sur.....	119
2.2.- Percepción respecto a mapuche de generaciones más antiguas.....	122
2.3.- Relación con la identidad estado-nacional chilena: Cultura,	

nacionalidad y chilenos.....	124
2.3.1.- Cultura <i>winka</i>	124
2.3.2.- Nacionalidad chilena.....	124
2.3.3.- Chilenos.....	125
2.4.- Discriminación.....	128
2.5.- Participación en organizaciones mapuche.....	130
2.6.- Participación en tradiciones y ceremonias mapuche.....	133
3.- Nivel objetivo-estructural.....	135
3.1.- Políticas, acciones y discursos del Estado.....	135
3.2.- Conflicto mapuche versus Estado-capitalistas.....	139
3.3.- Consciencia de clase y la legalidad nacional-internacional.....	141
3.4.- Discursos de organizaciones mapuche: Autonomía y autodeterminación territorial.....	143
4.- Territorio.....	147
4.1.- Percepción sobre la ciudad.....	147
4.2.- Percepción acerca del territorio ancestral.....	150
Capítulo 6: A modo de conclusión.....	154
1.- Recorrido investigativo.....	154
2.- Obstáculos.....	156
2.1.- Teóricos.....	156
2.2.- Metodológicos.....	156
3.- Hallazgos de la investigación.....	158
3.1.- Construcción subjetiva e intersubjetiva del ser mapuche.....	158
3.2.- Determinantes estructurales en la identidad étnica mapuche.....	162
3.3.- Percepciones sobre el territorio.....	163
4.- Nuevas brechas investigativas.....	164
5.- Reflexiones finales.....	166
Bibliografía.....	168
Anexos.....	175
1.- Consentimiento Informado para Participantes de la Investigación.....	175
2.- Pauta de las entrevistas.....	176
3.- Organizaciones y comunidades mapuche en el Gran Valparaíso.....	178

Silabario mapudungun-castellano.

Ad Mapu: Conjunto de tradiciones, normas y derechos que rigen el comportamiento de las sociedades mapuche.

Butalmapu / Fütalmapu: Alude a las identidades territoriales que componen el pueblo mapuche, dentro de las cuales se encuentran: *Pikumche* (gente del norte), *lafkenche* (gente del mar), *lelfünche* (gente de la llanura), *pewenche* (gente que vive en los lugares de la cordillera donde hay araucarias y sus frutos (piñones)) y *williche* (gente del sur) (Catrileo, 1998) en el caso del *Gulumapu*; y *rankülche*, *chaziche*, *mamülche*, *puel williche*, en el caso del *Puelmapu* (Marimán, Caniuqueo, Millalén y Levil, 2006).

Chalpurria: Palabra que es utilizada para nombrar a los mapuche que tienen un apellido mapuche y otro *winka* o ambos apellidos *winka*. En muchas ocasiones tiene una carga peyorativa.

Chao Ngenechen: Importante ser espiritual dentro de la religión mapuche, simboliza el equilibrio y bienestar espiritual. Para gran parte de los mapuche actuales, es el “ser supremo”.

Eluwun: “La ceremonia de entierro” (Catrileo, 1998: 240).

Epeu: Relatos históricos que dejan enseñanzas y se transmiten generacionalmente.

Kona: Guerreros en formación, que se diferencian de los *weichafe* quienes son guerreros ya consolidados.

Küpan: Sabiduría y conocimiento que posee todo mapuche, relativo a la tradición familiar a la cual pertenece.

Lawentuchefe: Dentro de la cultura y salud mapuche, es quien posee un amplio conocimiento respecto a las hierbas medicinales.

Lakutun: Ceremonia en la cual se pone nombre a los niños (Valenzuela, 2007).

Lamien / Lamngen: “Hermano(a) del varón; hermano(a) de la mujer” (Catrileo, 1998: 21).

Llellipun: Danza religiosa en la cual se agradece a los distintos *ngen* y a *chao ngenechen* por la prosperidad y el *newen* que transmiten. Generalmente se realiza en torno a un *rehue* (altar sagrado), guiado por una *machi*.

Lof / Rehue / Ayllarehue: El *lof* es la forma primaria de organización social del pueblo mapuche, que sería equivalente a un clan o linaje familiar, encabezado por un *lonko*. El *rehue* viene siendo la unidad de varios *lof* en torno al *rehue* (altar sagrado) de un *lonko* de mayor jerarquía dentro del linaje. Mientras que el *ayllarehue* (nueve *rehues*), es la federación de distintos *rehue* dentro de un territorio específico, que a su vez, daban paso a una unidad mayor conocida como *butalmapu* o identidades territoriales. Las confederaciones más grandes sólo funcionaban en determinados momentos, tales como a propósito de alguna festividad religiosa o por asuntos políticos o político-militares.

Lonko / Longko: “Líder o jefe de grupo” (Catrileo, 1998: 15).

Machi: “Chamán, curandera o curandero de la comunidad mapuche. Dirige la ceremonia del machitun. En varias regiones también propicia la celebración del nguillatun” (Catrileo, 1998: 224).

Machitun: “Ceremonia ritual de cura de enfermos invocando a dioses y utilizando plantas medicinales” (Catrileo, 1998: 225).

Mapudungun / Mapuzugun: Idioma del pueblo mapuche.

Newen: Fuerza o energía.

Ngapin: Ceremonia por la cual dos personas se unen matrimonialmente (Valenzuela, 2007).

Ngen: Se refiere al espíritu que poseen todos los seres vivos, tales como las flores, los cerros, el aire, el mar, los animales, etc.

Nguillatun: “Ritual que se realiza conforme a las tradiciones aprendidas de los antepasados para alabar, pedir o rogar a los cuatro dioses del wenu mapu (tierra de arriba) y mantener o restituir el bienestar y equilibrio de los habitantes del mapu (tierra). Se celebra cada cuatro años, pero este orden puede variar cuando se presentan problemas inesperados u otros fenómenos extranaturales según los sueños de las machis y las visiones” (Catrileo, 1998: 204).

Palin: Juego deportivo similar a la “chueca” que se practica con el objetivo de fortalecer lazos entre dos o más comunidades o dentro de un mismo *lof*, por lo que su énfasis está puesto en el encuentro, la celebración y las ceremonias religiosas que lo acompañan.

Peñi: “Hermano de un varón” (Catrileo, 1998: 20).

Peuma: Sueños.

Pikunmapu: Tierra del norte.

Rakizuam: Sabiduría, pensamiento, conocimiento.

Trawün: “Reunirse para discutir algún asunto o hacer una fiesta” (Catrileo, 1998: 214).

Tüwun: Sabiduría y conocimiento que posee todo mapuche, respecto al lugar geográfico/territorial de donde proviene.

Wallmapu: Literalmente significa “territorio que circunda” y es considerado como el territorio ancestral del pueblo mapuche, el cual está compuesto por el *Gulumapu*, que corresponde desde la Cordillera de Los Andes hacia el Oeste (lo que es actualmente Chile) y el *Puelmapu*, que es desde la Cordillera de Los Andes hacia el Este (es decir, lo que es ahora Argentina) (Marimán, et. al., 2006).

Warria: Ciudad o pueblo.

Warriache: “Gente de la ciudad o pueblo” (Catrileo, 1998: 16)

Weichafe: Guerrero o combatiente de elite.

Werken: “La persona encargada de los mandados; mensajero” (Catrileo, 1998: 207).

Winka / Wingka: “No mapuche o extranjero. La palabra se compone del prefijo *we* que significa nuevo y del nombre *Ingka* que alude a los Incas. Entonces el significado de *wingka* es el de “nuevo Inca”, palabra con que los mapuche históricos denominaron a los hispanos-europeos y luego a los chilenos. No obstante, la palabra también connota peyorativamente a un ladrón” (Marimán, 2012: 328).

We Tripantu / Wiñol Tripantu: Celebración del “año nuevo” para la cultura mapuche, que se celebra entre el 21-24 de junio a través de diversas actividades tradicionales. Durante estos días la tierra renueva energías para nuevamente generar brotes y frutos.

Xeg-Xeg (vilu) /Kay-Kay (vilu): Son dos culebras que forman parte de uno de los principales *epeu* mapuche. Para la perspectiva occidental, este relato cabría dentro de la categoría de mito, puesto que alude a una historia que sucedió en un pasado remoto, donde *Kay-Kay* genera un gigantesco diluvio desbordando mares y ríos con el objetivo de inundar el territorio mapuche y ahogarlos, debido al desequilibrio existente en dicha sociedad a partir de la envidia, egoísmo y agresiones internas. Frente a dicha situación, surge la figura de *Xeg-Xeg*, serpiente que habitaba en los cerros y ayudó a los mapuche a salvarse de las aguas recomendándoles irse a los cerros y haciendo crecer a éstos cuando el agua iba avanzando. Al final de la batalla entre las dos serpientes, sólo sobreviven dos parejas de mapuche (una de ancianos y otra de jóvenes), quienes junto a *Xeg-Xeg* y *Kay-Kay* forman parte fundamental de la cosmovisión mapuche (Marimán, et. al., 2006).

Introducción al proceso investigativo.

“La perspectiva sociológica defendida y ejemplificada en esta obra se inscribe en oposición frontal con esa especie de nihilismo científico mezclado con relativismo cultural y moral que posee el nombre grandilocuente de “posmodernismo”, y que sólo pone al día la vieja negativa filosófica y literaria sobre la posibilidad de una ciencia de la sociedad” (Bourdieu y Wacquant, 2008: 10).

La siguiente investigación identifica, problematiza y analiza la identidad étnica de los jóvenes mapuche en el contexto urbano de las comunas del Gran Valparaíso durante el año 2012 y consta de seis capítulos, dentro de los cuales se desarrollan las distintas temáticas del estudio. Es así como en esta investigación, se particulariza en un determinado espacio (Gran Valparaíso) y tiempo (el año 2012), un fenómeno que ocurre a gran escala, tal como lo demuestran los indicadores del censo del año 2012, en el que se señala que un 42,82% del total de los mapuche vive en las ciudades de la Región Metropolitana y de Valparaíso¹. En ese sentido, es pertinente considerar que no se pretenden generalizar los resultados al conjunto del universo, sino que su aplicación es válida para el espacio y tiempo mencionado anteriormente.

En el capítulo 1, se realiza el planteamiento del problema de investigación donde se alude al contexto donde está inmerso el estudio, se mencionan las relevancias y se formula la pregunta que guiará el proceso investigativo, la que se estructura del siguiente modo: ¿Cuáles son los discursos de los jóvenes mapuche del Gran Valparaíso acerca de su identidad étnica y el territorio mapuche, 2012? Aquello devino en la construcción del objetivo general y los objetivos específicos, lo que significó trazar una perspectiva estratégica y táctica para responder a la pregunta de investigación.

En el Capítulo 2, se llevó a cabo la construcción del marco teórico en donde se presentan, por una parte, los constructos teórico-conceptuales que posteriormente se articularon con el trabajo de campo y por otra parte, se desarrollan antecedentes teóricos que servirán para situar la investigación en un determinado contexto socio-histórico. En consecuencia, en el marco teórico, se realizó una discusión que posteriormente sirvió para tomar una posición teórica en relación a los conceptos de identidad, identidad étnica, identidad juvenil y territorio. En efecto, a partir de aquello, se establecieron ciertas perspectivas teóricas, dentro de las cuales se

¹ http://www.censo.cl/contenido/resultados_censo_2012_poblacion_vivienda_tomoslyll.pdf

pueden mencionar: Concebir la identidad como un concepto en permanente construcción y situado en contextos históricos determinados, rechazando así posiciones esencialistas; comprender la identidad en tres niveles analíticos, tales como el subjetivo, intersubjetivo y objetivo–estructural; considerar la discusión sobre la identidad juvenil con el objetivo de establecer parámetros metodológicos, que en este caso, se tradujeron en la cohorte generacional considerada como “juventud” entre los 15 y 29 años; y por último, asumir el concepto de territorio inseparablemente del espacio social, es decir, el espacio-territorio incluye elementos geográficos, históricos, la memoria colectiva, la espiritualidad y los simbolismos que por años una agrupación ha construido respecto a un lugar determinado.

En cuanto a los antecedentes teóricos, éstos permitieron entender tanto diacrónica como sincrónicamente el contextos donde se desenvuelven los jóvenes mapuche del Gran Valparaíso. En ese sentido, se aludió a elementos socio-históricos propios del pueblo mapuche, tales como la resistencia al español y la posterior colonización realizada por el Estado chileno, además de referirse a la urbanización forzosa y las problemáticas que emergieron en las reducciones mapuche creadas por el Estado. Asimismo, se revisaron temas relativos a la discriminación hacia el pueblo mapuche, donde se describió cómo el Estado-nación ejerce una dominación racista sobre el pueblo mapuche, y cómo históricamente aquel racismo ha ido mutando debido a las presiones ejercidas por movimientos indígenas, lo que conllevó a la creación de políticas y discusiones en torno al multiculturalismo e interculturalidad. Posteriormente, se apuntaron sucintamente algunos aspectos culturales e identitarios del pueblo mapuche, para finalizar con una revisión del estado de la investigación existente sobre el tema de la identidad étnica mapuche en el Gran Valparaíso.

En el Capítulo 3, se realizan indicaciones relativas a estrategias metodológicas con el fin de abordar del mejor modo el trabajo de campo. En ese sentido, en un primer momento, se hace alusión al tipo de estudio de carácter exploratorio y al diseño cualitativo, semi-proyectado, no-experimental y transversal. En cuanto al universo y a la muestra, se abarca la totalidad de jóvenes mapuche que habitan en las ciudades del Gran Valparaíso, teniendo como criterios de inclusión/exclusión el hecho subjetivo de asumirse como mapuche. Por otra parte, teniendo en consideración los criterios de accesibilidad y heterogeneidad, se entrecruzaron dos estrategias

de muestreo: La bola de nieve que tiene como finalidad acceder a los sujetos y la de tipo teórica que establece diversas categorías buscando la heterogeneidad y saturar las variables del estudio. Respecto a la técnica de producción de datos, se recurrió a la técnica conversacional entrevista focalizada o semi-estructurada, mientras que para el análisis de los datos creados en el trabajo de campo, se utilizó el análisis de discurso, el cual implica interrelacionar en un proceso circular y bidireccional un nivel textual, un nivel contextual y un nivel interpretativo.

Por otro lado, para la calidad de diseño se utilizaron criterios provenientes de las investigaciones cualitativas, las que a diferencia de las cuantitativas que se rigen por criterios de validez y confiabilidad, es preferible referirse en esta ocasión a la autenticidad en vez de validez y rechazar la confiabilidad, ya que no se realizan mediciones. De ese modo, la calidad se aseguró documentando el trabajo de campo publicando la pauta de entrevista, discutiendo con colegas que en este caso fue el profesor guía, y generando diálogos con los sujetos del estudio para que corroboren datos. Por último, en las condiciones éticas se certificó el anonimato, la confidencialidad, el consentimiento informado y la no manipulación del estudio, mediante la firma de un escrito por parte del investigador y los sujetos participantes del estudio, donde se estipulaba aquello, y por el comité de ética de la Universidad de Valparaíso. Además, un último elemento a considerar dentro de las condiciones éticas se vincula con asumir el compromiso de “devolverles el habla” a los sujetos que formaron parte del estudio.

En el Capítulo 4, se dio respuesta al primer objetivo específico, identificando los discursos provenientes del Estado, la academia y organizaciones mapuche respecto a los mapuche que viven en ciudades, lo que implicó exponer los discursos existentes en torno al fenómeno de la urbanidad mapuche y en consecuencia, presentar discusiones sobre el término “mapuche urbano”. Luego en el Capítulo 5, se desarrolla el segundo y tercer objetivo específico, lo que implicó realizar un análisis de los discursos respecto a la etnicidad de los jóvenes mapuche y su visión del territorio. Aquello fue ordenado de acuerdo a las divisiones analíticas presentadas en párrafos anteriores, lo que se tradujo en analizar la identidad étnica en un nivel de análisis subjetivo, intersubjetivo y objetivo-estructural, para finalizar con el análisis relativo al territorio.

En el nivel de análisis subjetivo, se desarrolla la percepción que poseen los jóvenes mapuche sobre el ser mapuche y por otra parte, el sentimiento de pertenencia y conocimiento de la cultura mapuche. En el nivel intersubjetivo, se analizan aspectos relativos a la alteridad y la acción étnica colectiva, dentro de lo cual se puede hallar alusiones a los mapuche del sur, a los mapuche de generaciones más antiguas, a la relación con la identidad estado-nacional chilena, a la discriminación, a la participación en organizaciones mapuche, y a la participación en tradiciones y ceremonias mapuche. En el nivel objetivo-estructural se analiza la influencia sobre la etnicidad de los jóvenes mapuche que tienen las políticas y acciones del Estado, el conflicto mapuche versus el Estado y capitalistas, la consciencia de clase y la legalidad nacional e internacional, y por último los discursos de las organizaciones mapuche sobre autonomía y autodeterminación. Para finalizar el capítulo, se realiza una revisión respecto a las percepciones de los jóvenes mapuche respecto a la ciudad y acerca del territorio ancestral, lo que tiene relación con sus apreciaciones sobre el espacio-territorio.

En el Capítulo 6, se desarrollan las conclusiones del proceso investigativo, donde se realizan alusiones al recorrido de la investigación, a los obstáculos tanto teóricos como metodológicos que se presentaron a lo largo del estudio, a las nuevas vetas investigativas que emergieron durante la investigación, reflexiones finales y a los hallazgos. Estos últimos se subdividieron, en primer lugar, en la construcción subjetiva e intersubjetiva del ser mapuche, en donde se hace referencia al proceso de construcción subjetiva sobre el ser mapuche y a la construcción de fronteras étnicas por parte de los jóvenes mapuche, en segundo lugar, a las determinantes estructurales que influyeron en la etnicidad mapuche, y en tercer lugar a las percepciones sobre el territorio.

Capítulo 1: Desarrollo del problema de investigación.

1.- Planteamiento del problema.

Para comprender la realidad actual que vive el pueblo mapuche, es necesario tener en consideración las transformaciones respecto a su desenvolvimiento y modos de vida como pueblo a lo largo de la historia. Es así como podemos mencionar que *“hay una evidencia de que, alrededor de los años 500 a 60 a.C. ya existía una cultura que se puede denominar mapuche”* (Bengoa, 2000: 20), que pertenecía a un conjunto de pueblos precolombinos que compartían algunos aspectos y prácticas culturales comunes, pero que no poseían unidad política entre sí. Estos pueblos ocupaban un extenso territorio que va desde lo que es el *“actual territorio argentino -entre el sur de la provincia de Mendoza y el norte y centro de la provincia de Neuquén- y al actual territorio chileno -desde el río Copiapó, por el norte de los valles centrales, hasta el archipiélago de Chiloé-”* (Viera, 2010: 27). Al momento de la llegada de los europeos con su empresa capitalista de conquista al continente americano, el primer límite del territorio mapuche era el río Maule, ya que más al norte *“se encontraban grupos mapuches sometidos al incanato, y en proceso de cambio cultural muy acelerado como consecuencia de esta influencia”* (Bengoa, 2000: 20). Sin embargo, en los hechos, era el río Itata el que *“marcaba el límite preciso del territorio araucano propiamente tal; sin embargo, desde muy temprana la conquista, esta frontera se corrió al río Bio-Bío”* (Bengoa, 2000: 21).

El contacto entre la cultura española y la autóctona, conllevó a grandes cambios en la formas de vida y cultura de estos pueblos, que al calor de la resistencia al español fueron unificándose, dando paso así al surgimiento del etnónimo “mapuche”. La guerra contra la invasión europea generó importantes transformaciones, tales como la incorporación de nuevos productos alimenticios, elementos para la guerra como el caballo, el desarrollo de la ganadería, además de la realización de innumerables parlamentos entre representantes de la corona española y *lonkos* mapuche, donde se discutían los límites de los territorio, pactándose como frontera con el reino de Chile, el río Bio-Bío por el norte, el río Toltén por el sur, el Océano Pacífico por el Oeste y la Cordillera de Los Andes por el Este.

Hasta entonces el pueblo mapuche había logrado mantener su independencia y autonomía geopolítica, sin embargo, una vez fundado el Estado chileno, la situación empezó a cambiar.

Bajo el nuevo contexto republicano, “*el incipiente Estado chileno, en el año 1825, suscribe con las autoridades tradicionales mapuche el Parlamento de Tapihue, a través del cual se reconoce la autonomía territorial mapuche*” (Correa, Molina y Yáñez, 2005: 17), lo que en definitiva, reconocía al pueblo mapuche como un territorio distinto e independiente al chileno. No obstante, debido a la necesidad de consolidar la soberanía del naciente Estado-nación chileno y fortalecer la economía capitalista del siglo decimonónico, el Estado decide iniciar una empresa de colonización de las tierras mapuche, dando comienzo a la eufemísticamente denominada “Pacificación de la Araucanía”. Fue en dicha guerra que duró desde 1861 hasta aproximadamente el año 1881², que los mapuche fueron derrotados y perdieron considerablemente gran parte de su población a base de masacres, destrucción y exterminio (en especial en las últimas insurrecciones entre 1881-1884) y su territorio, condenándolos a vivir en “reducciones”. Específicamente este último se redujo a un 5,5%:

“Desde el sur del Bio-Bío y hasta Chiloé eran 10 millones de hectárea, las que fueron reconocidas a través de 28 parlamentos con la Corona española y el de Tapiwe en 1825 con Chile. Sin embargo, el proceso de radicación indígena, llevado a cabo desde el año 1884 hasta el 1930, dejaba en posesión de éstos solamente 500 mil hectáreas” (Marimán, et. al., 2006:166).

Por otra parte, es importante considerar que la situación de despojo de tierras que sufrió el pueblo mapuche dentro del Estado chileno, no es un hecho aislado en la región. Si en Chile se llamó la “Pacificación de la Araucanía”, en Argentina donde también había presencia del pueblo mapuche, se le denominó la “Conquista del Desierto”, dejando entrever que eran tierras donde no había vida humana, invisibilizando así la existencia mapuche en esos terrenos. Del mismo modo, otros pueblos que habitaban Latinoamérica antes de la llegada de los españoles, también sufrieron tanto masacres y exterminios como el despojo de sus tierras, por parte de los europeos primeramente y luego de los Estados-Nación, que se crearon en sus territorios.

Aquel es el fundamento base para comprender tanto las migraciones a las ciudades que han realizado los mapuche desde entonces hasta el día de hoy, como para entender el motivo de la

² Hay que considerar que nunca se estableció oficialmente el fin de esta guerra, por lo que una vez anulados militarmente los mapuche, el Estado chileno comienza un proceso de ocupación y reasentamiento de los mapuche, dando paso así a las “reducciones”.

lucha que están llevando a cabo algunos sectores del pueblo mapuche, en el sur de Chile y Argentina. Desde la derrota político-militar del pueblo mapuche hasta la actualidad, aunque considerando el paréntesis de la Reforma Agraria, son las condiciones objetivas impuestas por las lógicas del capital en conjunto con los Estados, las que han configurado una situación estructural de dominación respecto al pueblo mapuche, obligando a éstos a emigrar de sus territorios en busca de mejores condiciones materiales de existencia. De igual manera, dichas condiciones impulsan a los sectores, comunidades y sujetos más decididos del pueblo mapuche a plantearse la reconquista del *Wallmapu*³, pretendiendo reconstruir la autonomía y territorio que durante siglos tuvieron.

Asimismo es importante comprender que para cada periodo histórico y sociopolítico que vive el pueblo mapuche, a sus integrantes le corresponde una distinta noción de territorio y de identidad respecto al ser mapuche. El mapuche del año 1500, previo a la llegada de los españoles, tenía prácticas y nociones distintas al mapuche que tuvo contacto con los españoles. A su vez, estos mapuche que aún gozaban de una independencia geopolítica y de la posibilidad de ejercer soberanía sobre su territorio, se diferencian del mapuche del siglo XX colonizado, reducido en comunidades y muchas veces obligado a migrar a ciudades en busca de mejores condiciones de vida. Esto significa que la perspectiva teórica que se adoptará en este estudio, dista del interés en “descubrir” una identidad transhistórica y esencialista de lo que es ser mapuche, sino más bien, se fundamenta en la perspectiva teórica histórica-estructural (Larraín, 1996), pretendiendo así analizar la forma en cómo los sujetos van constituyendo sus subjetividades, respecto a sí mismos y a un colectivo (el pueblo mapuche) dentro de un contexto determinado, sin olvidar tampoco elementos estructurales que determinan su identidad.

1.1.- Contexto donde está inmersa la investigación.

Con el objetivo de facilitar la comprensión del problema de investigación, es necesario aludir a determinados acontecimientos que en algún grado influyen en la configuración del escenario donde los sujetos de investigación se desenvuelven en la actualidad. Si bien, la

³ El *Wallmapu* (“territorio que circunda” en *mapudungun*) es considerado como el territorio ancestral del pueblo mapuche, el cual está compuesto por el *Gulumapu*, que corresponde desde la Cordillera de Los Andes hacia el Oeste (lo que es actualmente Chile) y el *Puelmapu*, que es desde la Cordillera de Los Andes hacia el Este (es decir, lo que es ahora Argentina).

memoria colectiva es mucho más profunda y en muchos casos es un factor relevante en la identidad del mapuche que actualmente vive en las ciudades, se pueden realizar cortes históricos teóricamente artificiales (es decir, que no tienen necesariamente relación directa con la continuidad histórica que se da en la práctica) con el objetivo de situar hitos. En ese sentido, dentro de la historia de la población dominada por el Estado chileno, a modo de ejemplo, podemos establecer diferencias entre los periodos de la Reforma Agraria de los sesenta y setenta, la crisis del modelo liberal de industrialización, el periodo de la dictadura cívico-militar, y el periodo que es caracterizado como la “transición a la democracia”. Por ende, es entre el final del periodo dictatorial y el comienzo de la “transición a la democracia”, donde se puede situar el inicio del contexto donde está inmersa esta investigación, porque es a partir de ese periodo donde se prefigura el escenario que se desarrollará posteriormente hasta el cierre de este proceso investigativo.

En consecuencia, en el año 1989, la naciente Concertación de Partidos por la Democracia logra integrar en su proyecto a gran parte del movimiento mapuche que había participado en las protestas contra la Dictadura. De esta forma, surge el Acuerdo de Nueva Imperial, donde la Concertación se compromete a reconocer constitucionalmente a los pueblos indígenas y apoyar su desarrollo económico, social y cultural (relacionado con la aprobación del Convenio 169 de la OIT), a crear una Comisión Especial para los Pueblos Indígenas, y una Corporación Nacional para el Desarrollo Indígena⁴.

Tiempo más tarde, el 1992 se puede considerar un año clave, puesto que se generan dos hechos relevantes a tener en cuenta: Es en dicho año cuando por primera vez los resultados de un censo muestran claramente la magnitud del fenómeno urbano que afecta al pueblo mapuche. Los registros muestran que el 44% de los mapuche vive principalmente en las comunas pobres de Santiago (zona urbana), en comparación con el 15,50% que habita en la IX Región y el 13,48% perteneciente a la VIII Región⁵, dando cuenta cuantitativamente del alcance que hasta ese entonces tenía la situación migratoria de los mapuche. Independientemente de las críticas realizadas en torno a los datos de dicho censo, lo

⁴ http://www.politicaspUBLICAS.net/panel/biblioteca/doc_view/21-acuerdo-de-nueva-imperial-1989.raw?tmpl=component

⁵ En dichas regiones históricamente se emplazó el pueblo mapuche con mayor densidad. Porcentajes obtenidos a partir del censo de 1992, disponible en www.ine.cl.

importante es visualizar la construcción social de la realidad que se realizó a partir de esta información. Paralelamente, el otro hecho relevante se da en el sur del Estado de Chile, cuando el Consejo de Todas las Tierras realiza una toma simbólica de terrenos, emergiendo así el inicio del proceso de recuperaciones de tierras post-dictadura y el comienzo de la criminalización de la lucha mapuche⁶. Como respuesta a las presiones de agrupaciones mapuche, un año después (1993), el gobierno materializa uno de los Acuerdos de Nueva Imperial, creando la Corporación Nacional de Desarrollo Indígena (CONADI) que estaría encargada de satisfacer las demandas indígenas.

Otro hito importante, se da en el año 1997 cuando resurge el movimiento mapuche con más fuerza, a propósito de la construcción de la hidroeléctrica Pangue en el Alto Bio-Bío. La respuesta de autodefensa de comunidades mapuche, respecto a las modernizaciones del capitalismo y la esterilidad de la CONADI en esa coyuntura, fue la ocupación del fundo Pidenco de la forestal Bosques Arauco y el posterior enfrentamiento con las Fuerzas Especiales de Carabineros, en la ciudad de Lumaco. Dos meses más tarde, en esa ciudad, fueron quemados tres camiones de la misma empresa. A partir de entonces, emerge públicamente una nueva organización mapuche llamada Coordinadora de las Comunidades en Conflicto Arauco Malleco (CAM), que se caracteriza por la existencia de un proyecto autonómico que apunta a la liberación nacional del pueblo mapuche y en confrontación directa con el Estado y el capital. Si bien a lo largo del siglo XX, otras organizaciones también han levantado la bandera de la autonomía, son estos sucesos los que marcan un punto de inflexión en la realidad nacional, puesto que a partir de entonces se comienza a hablar públicamente del mal llamado “conflicto mapuche”⁷, adquiriendo notoriedad principalmente a través de los medios de comunicación. Desde aquel momento muchos actores sociales opinan y se sienten interpelados por este conflicto, incluyendo a los mapuche que viven en las ciudades.

⁶ El Estado comenzó un proceso judicial que terminaría con 141 mapuche sentenciados a prisión y considerando a la agrupación mapuche que llevó a cabo la ocupación, como ilegal. Más información en Comisión Interamericana de DD.HH. (2002).

⁷ Aludir a dicha problemática como “conflicto mapuche”, hace suponer que es un conflicto generado por ellos, ocultando así los diversos actores involucrados tanto coyuntural como históricamente. En este conflicto, además del pueblo mapuche, están involucrados el Estado chileno, individuos y empresas ligadas al desarrollo del capitalismo, como lo son latifundistas, mineras, forestales, papeleras, hidroeléctricas, etc., y los medios de comunicación, entre otros.

Es así como desde finales de 1997 hasta el día de hoy, las ocupaciones de predios y sabotajes principalmente a forestales y latifundistas propietarios de predios agrícolas; enfrentamientos entre la policía y mapuche; criminalización y montajes judiciales por parte del Estado y la prensa respecto al pueblo mapuche; presos políticos, huelgas de hambre y muertes de comuneros, serán una constante. Ya en el año 2002, la policía asesina a Alex Lemún en la toma del fundo Santa Elisa de Ercilla perteneciente legalmente a la Forestal Mininco, pero reclamado como territorio ancestral por las comunidades mapuche. Al mismo tiempo, el año 2002, el Estado lleva a cabo la “Operación Paciencia” que tiene como objetivo desarticular a la CAM y por otra parte, realiza el proyecto “Orígenes” destinando dineros para programas sociales con el objetivo de bajar la intensidad del conflicto. Sin embargo, la represión seguirá teniendo como los puntos más álgidos el asesinato en la cárcel del preso político Julio Huentecura el 2004, el del *lonko* Juan Collihuín el 2006, el de Matías Catrileo el 2008 y el de Jaime Mendoza Collío el 2009, estos dos últimos en el mismo contexto que Alex Lemún, es decir, recuperando tierras ancestrales. Además, otra herramienta represiva ha sido la aplicación de la Ley Antiterrorista y la de Seguridad Interior del Estado en múltiples casos, teniendo como clímax la huelga de hambre realizada por Patricia Troncoso que duró 112 días entre el 2007-2008 y el 2010 cuando 34 comuneros realizaron otra huelga de hambre que duró 82 días.

Otro aspecto significativo a considerar, es la entrada en vigencia del Convenio 169 de la OIT, el cual se encontraba en el Congreso Nacional hace aproximadamente dos décadas. Los puntos más significativos de este tratado es que reconoce la existencia de pueblos indígenas dentro de un país, reglamenta el derecho a territorio, tierra y recursos naturales que tienen los pueblos indígenas, además de establecer el “*derecho a la participación, consulta y consentimiento libre e informado*” (Observatorio Ciudadano, 2009: 28). No obstante, la aprobación de este Convenio fue acompañada de una “declaración interpretativa”⁸, algo bastante inusual en la aplicación de este Convenio de alcance internacional, pero que pone en entredicho el efecto

⁸ “se señalaba que el Convenio solo sería aplicable en relación a los tratados internacionales ratificados por Chile y que se encontraran vigentes, con la intención de excluir la aplicación de la Declaración Universal de Derechos de los Pueblos Indígenas de la ONU, que había sido firmada por Chile en septiembre de 2007 y que reconoce ampliamente los derechos territoriales y de autodeterminación de los pueblos originarios” (Observatorio Ciudadano, 2009: 80).

real en lo que es su implementación⁹. Asimismo, hay muchas dudas no resueltas: “¿Se trata de una nueva ley que reemplaza a la actual Ley Indígena, o la complementa? ¿Es un reconocimiento constitucional o aquello sigue pendiente? ¿Los derechos que reconoce son invocables ante tribunales chilenos o solo ante tribunales internacionales? ¿A quién se puede exigir su cumplimiento? ¿Qué pasa si una ley contradice lo establecido en el Convenio?” (Observatorio Ciudadano, 2009: 83).

Paralelamente a nivel latinoamericano, la década del 1990 marca un punto de inflexión respecto a la situación de los pueblos precolombinos. Es en esta década, donde las expresiones de lucha indígena, que se venían prefigurando años anteriores, salen a la luz. Ya en el año 1990, un potente levantamiento indígena liderado por la Confederación de Nacionalidades Indígenas (Conaie), pone en jaque el escenario político social ecuatoriano, marcando así el inicio de un movimiento que dura hasta el día de hoy (Zibechi, 2008). Asimismo en Bolivia los indígenas forman parte, como una fuerza propia, de las protestas y movilizaciones que concluyeron con la llegada de Evo Morales al gobierno boliviano el 2005. Sin embargo, es el 1 de enero de 1994, cuando el Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) se levanta en armas tomando municipios en Chiapas al sur de México, una fuente de inspiración para muchas organizaciones e individuos indígenas y no-indígenas, debido a su radicalidad y convicción. En definitiva, a partir de los noventa, se puede comenzar a hablar del surgimiento de un movimiento indigenista latinoamericano, donde cada expresión que surge se retroalimenta con el movimiento en su totalidad, caracterizado como un nuevo ciclo reivindicativo de los pueblos originarios.

Otro elemento importante a tener en cuenta, son los datos demográficos del pueblo mapuche. El Censo de Población y Vivienda de 2012 realizado por el Instituto Nacional de Estadísticas (INE), menciona que el Estado de Chile posee una población de 16.634.603, de las cuales 1.842.607 señalaron pertenecer a algún pueblo indígena, es decir, un 9,1% de la población

⁹ “solo puede sugerir reservas o declaraciones interpretativas cuando ellas procedan en conformidad al derecho internacional o al propio tratado que se ratifica. En este caso, el artículo 19.8 de la Constitución de la OIT, prohíbe la utilización de un instrumento o de su respectiva ratificación para menoscabar derechos reconocidos de otro modo” (Observatorio Ciudadano, 2009: 81).

total¹⁰. Dentro de ese universo (9,1%), un 81,9% dice pertenecer al pueblo mapuche (1.508.722 personas), lo que demuestra una disminución de un 5,4% comparado con el 87,3% del año 2002, que poseía el pueblo mapuche en relación a la población indígena total del país.

En cuanto a la distribución de los 1.508.722 mapuche por regiones, la Región Metropolitana (37,4%) es la que mayor porcentaje posee, seguida de lejos por la Región de la Araucanía (18,9%), la Región del Biobío (10,7%), la Región de Los Lagos (9,7%), la Región de Valparaíso (5,4%) y la Región de Los Ríos (5,4%). Si juntamos la población mapuche que actualmente vive en las comunas pertenecientes a lo que era el *Wallmapu* (44,7%) y por otra parte, a Santiago y la Región de Valparaíso (42,8%), se puede observar que prácticamente poseen la misma cantidad de población. Sin embargo, llama la atención la gran disminución de población mapuche que tuvo la Región de la Araucanía, la cual en el censo del 2002 estaba en primer lugar con un 33,6%, a diferencia de Santiago que el 2002 tenía una población de un 30,3% y en menor medida la Región de Valparaíso que también subió de un 2,4% a un 5,4%¹¹.

Es necesario tener en cuenta, que existe una discrepancia respecto a los datos arrojados tanto por el censo del 1992 como por el del año 2002, debido a que se utilizaron distintos criterios conceptuales para medir un mismo fenómeno, lo que hace inviable una comparación de datos¹². A lo anterior, se puede sumar las nuevas metodologías utilizadas para el censo del 2012, no obstante, a pesar de las discrepancias existentes¹³, lo que importa para esta investigación, es que a partir de los datos arrojados desde la institucionalidad, el concepto de “mapuche urbano” va adquiriendo mayor peso en el discurso del poder dominante, debido a que los “datos objetivos” muestran un mayor o igual peso demográfico de lo urbano respecto a lo rural (no sólo en el pueblo mapuche, sino también y en mayor medida en los demás pueblos). En consecuencia, la construcción social de la realidad, que se genera a partir de los

¹⁰ Estos datos muestran un aumento de un 4,46% (es decir, casi el doble) de la población que se reconoce como indígena comparándolo con los datos del 2002 que mostraban que tan solo un 4,6% se reconocía como indígena.

¹¹ Datos obtenidos de:

http://www.censo.cl/contenido/resultados_censo_2012_poblacion_vivienda_tomoslyll.pdf

¹² En 1992 se preguntó por una “auto-identificación étnica”, considerando sólo a tres grupos étnicos, mientras que en 2002 se recurrió al concepto de “pertenencia” considerando los ocho pueblos indígenas reconocidos por la Ley Indígena. Para más información respecto a esta disyuntiva, recurrir a Foerster, Gundermann y Vergara, 2005 y a Valdés, 2004.

¹³ Se ha planteado incluso, que hubo una manipulación política al mostrar una disminución de la población indígena (un “censocidio”), principalmente mapuche, debido al clima de agitación que estaba adquiriendo el “conflicto mapuche”. Para profundizar en el tema revisar Foerster, et. al., 2005.

censos, tiene su expresión política mediante la adopción y promoción del concepto de “mapuche urbano”, desde la CONADI.

1.2.- Formulación del problema de investigación.

Esta investigación se plantea abordar las tensiones que se generan en los jóvenes mapuche que viven en las ciudades respecto a su identidad étnica y la visión que tienen sobre lo que sería actualmente el territorio mapuche. Estas tensiones están dadas principalmente por el hecho que históricamente la cultura y vida del pueblo mapuche ha girado en torno a su relación con la tierra y la naturaleza. Es más, el mismo etnónimo “mapuche” traducido al español significa “gente de la tierra”. En ese sentido, a diferencia del contexto geográfico donde se emplazan las comunidades mapuche del sur que se caracterizan por tener un fuerte vínculo con la tierra, en la ciudad, el mapuche debe adaptar su vida a su nuevo entorno, lo que significa también reelaborar sus prácticas, influyendo directamente en la identidad de los sujetos. De ese modo, encontramos que *“en la urbe, es un hecho que estos elementos culturales (los provenientes de la cultura ancestral) van desapareciendo considerablemente en los emigrantes, pero sobre todo en las generaciones que les siguen”* (Chenard, 2006: sin enumeración). Esto da lugar a una resignificación de la cultura e identidad, puesto que *“la identidad mapuche no desaparece con la migración, ni tampoco puede ser concebida de forma estática. La cultura se transforma y se redefine en un proceso permanente de construcción, de recomposición y de adaptación a los imperativos de la sociedad chilena moderna”* (Chenard, 2006: sin enumeración).

Por otra parte, es necesario considerar un elemento importante en las vivencias de los mapuche que habitan en ciudades, lo que alude a la discriminación que históricamente han sufrido, en Temuco y sus alrededores y en especial en las ciudades más alejadas de sus lugares de origen. Este fenómeno ha significado que muchos mapuche e indígenas en general, oculten su identidad étnica cambiándose el apellido o no enseñan la cultura a sus descendientes como mecanismos de protección, teniendo como consecuencia una profunda aculturación. En ese sentido, una de las condiciones de inclusión para los sujetos de este estudio, es el hecho de sentirse y reconocerse como mapuche o mapuche-chileno, excluyendo así a los jóvenes que a pesar de tener ascendencia mapuche, no se reconozcan como tales. Aquello se justifica

considerando que este estudio se plantea abordar las nociones de jóvenes mapuche relativas a su identidad étnica. Por consiguiente, un aspecto relevante a considerar teóricamente en esta investigación, es develar cuáles son los discursos y visiones de la identidad étnica y la percepción del territorio mapuche que poseen los jóvenes mapuche de las ciudades.

Con el objetivo de darle una viabilidad metodológica a este estudio, lo situaremos temporal y espacialmente, en lo que son los mapuche que viven en la actualidad en el Gran Valparaíso¹⁴. En ese sentido, la pregunta de investigación será: ¿Cuáles son los discursos de los jóvenes mapuche del Gran Valparaíso acerca de su identidad étnica y el territorio mapuche, 2012?

En relación con lo anterior, surgen algunas interrogantes que subyacen a la interrogante central de esta investigación, tales como ¿qué significa ser mapuche en la ciudad para los jóvenes pertenecientes a esta etnia?, ¿qué elementos constituyen la identidad étnica de los jóvenes mapuche de las ciudades?, ¿cómo se desarrolla la cultura mapuche en un hábitat donde el cemento abunda?, ¿cuál es la noción del territorio mapuche actual que visualizan estos jóvenes? Asimismo, ¿de qué modo los discursos provenientes del Estado, espacios académicos y organizaciones mapuche, se relacionan con identidad étnica de los jóvenes mapuche que viven en las comunas del Gran Valparaíso?, ¿en qué medida influye el “conflicto mapuche” en la construcción de las identidad de los jóvenes mapuche?, si tuvieran la posibilidad de volver, a partir del desarrollo de esta lucha, ¿lo harían o prefieren la ciudad?

Teniendo en cuenta el planteamiento del problema que se acaba de enunciar, es necesario vislumbrar algunas dificultades inherentes al desarrollo del presente estudio. Por consiguiente, un elemento que escapa a la voluntad del investigador y que se debe considerar, es la colaboración de los sujetos respecto a la investigación. En ese sentido, como investigador, es necesario elaborar una estrategia de acercamiento, que permita construir un lazo de colaboración recíproca entre los sujetos de investigación y el investigador, la cual es básica para poder llevar a cabo un estudio de estas características. Asimismo es posible no encontrar

¹⁴ El Gran Valparaíso, según los datos propiciados por el Instituto Nacional de Estadísticas (INE), se considera como la conurbación que compuesta por las ciudades de Valparaíso, Viña del Mar, Concón, Quilpué y Villa Alemana (INE, 2007).

sujetos en algunas categorías que se desprendan de las variables metodológicas, debido a la dispersión existentes entre los mapuche que viven en el Gran Valparaíso.

1.3.- Relevancias de la investigación.

Esta investigación posee una relevancia respecto a la teoría sociológica, puesto que hasta el momento, no hay estudios dedicados a analizar la identidad étnica y nociones sobre el territorio mapuche de jóvenes mapuche en el Gran Valparaíso. Asimismo la utilización del concepto de identidad desde una mirada sociológica en un estudio sobre pueblos originarios, es un aporte tanto a la teoría de esta ciencia como a otras disciplinas de las ciencias sociales, tales como la antropología e historia, donde también se utilizan conceptos que en este estudio se cuestionan, tales como el multiculturalismo y la interculturalidad.

Por otra parte, esta investigación tiene la relevancia práctica y política de aportar a la discusión sobre un elemento importante y aún no resuelto por el movimiento mapuche, que es el fenómeno de la urbanidad. En ese sentido, a partir de este estudio se visibilizarán el habla y las reflexiones tanto de jóvenes mapuche ciudadanos respecto a algunas aristas de sus propias vivencias como mapuche en la ciudad, además de los aportes que se extraen a partir del proceso investigativo.

2.- Objetivos.

2.1.- Objetivo General.

- Develar los discursos de los jóvenes mapuche del Gran Valparaíso acerca de su identidad étnica y el territorio mapuche, 2012.

2.2.- Objetivos Específicos.

- Identificar discursos provenientes desde el Estado, academia y organizaciones mapuche sobre los mapuche que viven en ciudades.
- Describir los significados y características que los jóvenes mapuche construyen respecto al ser mapuche en una ciudad y sobre el territorio mapuche.
- Analizar las relaciones que existen entre los discursos de distintos espacios como el Estado, campo académico y organizaciones mapuche, y los discursos de los jóvenes mapuche sobre su identidad étnica y el territorio mapuche.

Capítulo 2: Marco Teórico.

En el siguiente capítulo, en primer lugar, se realiza una discusión teórica a partir de la revisión bibliográfica en torno al problema de investigación, lo cual permitirá definir los conceptos que serán utilizados en el estudio. Estos son: Identidad, que se subdivide en identidad étnica e identidad juvenil, y la noción de territorio. Luego, en una segunda parte, se presentan antecedentes con el objetivo de construir marcos de referencia que permitan comprender la problemática de la investigación desde una perspectiva tanto socio-histórica como coyuntural. En ese sentido, se comienza con una revisión de la historia del pueblo mapuche, la cual se subdivide en el periodo de resistencia al español y la posterior colonización chilena, para luego referirse la urbanización forzosa y las problemáticas en las comunidades mapuche que se derivan del proceso de conquista. Posteriormente se señalan elementos que dan cuenta de la discriminación proveniente del Estado hacia este colectivo y sus políticas multiculturales e interculturales. A continuación, se realiza una somera revisión de los aspectos generales de la cultura e identidad étnica mapuche, para finalizar con la presentación del estado actual de la investigación en el Gran Valparaíso.

1.- Constructos teórico-conceptuales.

1.1- Identidad.

La identidad como concepto para analizar los objetivos propuestos en este estudio, está en relación con el fenómeno tensional que se da en los sujetos de esta investigación: Es decir, en los jóvenes mapuche que actualmente viven en las ciudades, pero que se reconocen pertenecientes al pueblo mapuche, el cual posee una cultura estrechamente vinculada a la tierra. Aquella situación genera una contradicción que se relaciona con el hecho de habitar en un espacio hostil (ciudad) para la reproducción cultural del pueblo mapuche, lo cual incide necesariamente en una re-elaboración de sus prácticas socioculturales y de paso, en la identidad de los sujetos.

Un primer acercamiento al concepto de identidad, lo extraemos del sociólogo J. Larraín, el cual ha trabajado dicho concepto aplicándolo a Latinoamérica (1996) y Chile (2001). Primero que todo, hay que considerar que *“las identidades personales y colectivas están interrelacionadas y se necesitan recíprocamente (...) no pueden ser concebidas aparte y*

sustancializadas como entidades que pueden existir por sí solas sin una referencia mutua” (Larraín, 2001: 34), lo que no significa por eso que características personales puedan ser extrapoladas a las identidades colectivas, tales como sería el hablar del “temperamento” de una nación. Teniendo claro lo anterior, Larraín menciona que *“la idea de identidades colectivas tales como género, clase, etnia, sexualidad, nacionalidad, etc., que Stuart Hall ha llamado “identidades culturales”. Son formas colectivas de identidad porque se refieren a alguna característica culturalmente definidas que son compartidas por muchos individuos”* (Larraín, 2001: 34).

Según Larraín, existen tres tipos de concepciones teóricas sobre la identidad cultural nacional: el constructivismo de vertiente post-estructuralista, el esencialismo y el histórico-estructural, donde critica las dos primeras y se posiciona teóricamente con la última, situándola como una perspectiva intermedia entre los dos polos representados por la concepciones teóricas anteriores.

En efecto, el constructivismo post-estructural se basa en la capacidad que tendrían ciertos discursos públicos de crear identidad en los sujetos. De forma tal que *“el constructivismo, al privilegiar el rol fundante de los discursos altamente coherentes y articulados, necesariamente concibe a la identidad nacional como construida “desde arriba”, en la esfera pública, y descuida las formas populares y privadas”* (Larraín, 1996: 215). Por otra parte, el esencialismo *“piensa la identidad cultural como un hecho acabado, como un conjunto ya establecido de experiencias comunes y de valores fundamentales compartidos que se constituyó en el pasado, como una esencia, de una vez para siempre”* (Larraín, 1996: 216). Dicha perspectiva teórica es selectiva, evaluadora y oposicional, ya que *“se define en contra de algunos valores, modos de vida e ideas que se presentan como ajenos a la comunidad nacional”* (Larraín, 1996: 271) e igualmente, *“al considerar la identidad como una esencia inmutable, el esencialismo descuida la historia y el hecho de que la identidad va cambiando”* (Larraín, 2001: 15). Es así como *“el esencialismo fija la identidad cultural, en un cierto período histórico fundante o en ciertas categorías trascendentales, y se niega a aceptar la contribución de otras épocas o categorías”* (Larraín, 1996: 14).

En cuanto a la concepción histórico-estructural *“piensa la identidad como algo que está en permanente construcción y reconstrucción dentro de nuevos contextos y situaciones históricas (...) Por otra parte, no concibe la construcción de la identidad como un proceso discursivo público, sino que también considera las prácticas y significados sedimentarios en la vida diaria de las personas”* (Larraín, 1996: 218). A partir de dicha posición teórica, J. Larraín (2001) señala que las identidades poseen esencialmente tres características: La primera alude a que los individuos se definen a sí mismos con ciertas cualidades, atributos y categorías socialmente compartidas. En segundo lugar, los individuos se definen a partir de elementos materiales, estos es, por lo que se produce, posee, adquiere, etc. Y en tercer lugar, la identidad se construye en relación a otros en un doble sentido: Internalizamos lo que mencionan otros y asimismo nos diferenciamos de otros. Dicha definición puede ser expansiva a un tipo de identidad tanto individual como grupal, donde se posiciona a la alteridad como un elemento clave al momento de configurar las identidad, puesto que es una referencia para afirmar rasgos y características propias diferenciándose de este “otro” distinto, pero a la vez dicha otredad permea en la configuración de la identidad propia a partir de las interacciones que se generan en el mundo social.

Asimismo, otro elemento que Larraín vislumbra, es que *“una concepción adecuada de identidad nacional no sólo mira al pasado como la reserva privilegiada donde están guardados los elementos principales de la identidad; también mira hacia el futuro y concibe la identidad como un proyecto”* (Larraín, 2001: 46), con lo cual el autor plantea ciertos elementos analíticos a tener en consideración: Por una parte, la importancia de la “herencia cultural” o tradición y por otra parte, la proyección de un “nosotros” hacia el futuro en lo que es la construcción de una identidad nacional.

Al momento de concebir la identidad como un artefacto cultural, Larraín se vincula con la noción de “comunidad imaginada” elaborada por B. Anderson. Dicho autor, al igual que Larraín, escribe en torno a identidades colectivas relativas al nacionalismo occidental. Sin embargo, perfectamente la teorización que realiza, se puede extrapolar a comunidades distintas, tales como un pueblo, una civilización, una región, etc. En ese sentido, para

Anderson la nación¹⁵ es “*una comunidad política imaginada como inherentemente limitada y soberana*” (Anderson, 1993: 23), donde lo imaginario está dado “*porque aun los miembros de la nación más pequeña no conocerán jamás a la mayoría de sus compatriotas, no los verán ni oirán siquiera hablar de ellos, pero en la mente de cada uno vive la imagen de su comunión*” (Anderson, 1993: 23). Mientras que lo limitado y soberano alude al hecho de que toda comunidad imaginada tiene fronteras (ninguna nación abarca las dimensiones de toda la humanidad) y que pretende ser libre a través de la autodeterminación (Anderson, 1993).

Del mismo modo, la noción de “comunidad imaginada” como un elemento importante en la constitución de una identidad colectiva, se puede asociar con el concepto de imaginarios sociales, el cual alude a la relevancia que posee la imaginación al momento de la construcción social de la realidad que forjan los individuos. En ese sentido, se puede mencionar los aportes realizados por el sociólogo M. A. Baeza, el cual señala que la identidad “*es ese conjunto de mecanismos sui generis de apropiación mental e imaginada del espacio y del tiempo (...) es sentimiento de pertenencia, pero también orientación asumida del accionar social o (...) praxis identitaria*” (Baeza, 2000: 48-49). Asimismo y al igual que Larraín, Baeza (2000) menciona que las identidades están en constante resignificación, es decir, no es un constructo estático ni definible de una vez para siempre, agregando además que la identidad tiene una estrecha relación con la elaboración cultural de los sujetos. De dicha forma, “*la identidad colectiva es elaboradora potencial de cultura, por cuanto necesita elementos –evidentemente culturales- para asegurar su propia reproducción identitaria*” (Baeza, 2000: 75), lo que nos remite a que todo aspecto imaginado, en este caso la identidad, debe ser expresado a través de símbolos socialmente comprendidos y compartidos. En ese sentido, los imaginarios sociales “*actúan como singulares matrices de sentido o, al menos, como elementos coadyuvantes en la elaboración de sentidos subjetivos atribuidos al discurso, al pensamiento, y muy importante, a la acción social: ellos parecen acompañar a la razón*” (Baeza, 2000: 14).

Otras teorizaciones relevante a considerar son los aportes realizados por L. Sciolla y A. Saavedra. Para L. Sciolla, la identidad posee tres funciones:

¹⁵ Concepto que viene a reemplazar en la modernidad el lugar que tenía la religión durante la Edad Media.

“locativa, selectiva e integrativa. La función locativa (...) permite a los individuos autoubicarse o situarse por referencia a las coordenadas de un espacio social (...) La identidad permitiría a los agentes sociales trazar las fronteras que delimitan su especificidad. La función selectiva (...) selecciona sus opciones prácticas, en el campo de las posibilidades delimitadas por la posición social que se ocupa. (...) Mientras que la función integrativa implica la posibilidad de integrar las experiencias del pasado con el presente (...) en una memoria social compartida” (Gissi, 2000: 3).

Mientras que A. Saavedra señala que *“la identidad social de las personas no remite exclusivamente al nivel de su conciencia. Incluye de modo fundamental, sus posiciones objetivas en las estructuras sociales”* (Saavedra, 2002: 37). En ese sentido, este autor señala que se deben incorporar determinantes estructurales al momento de analizar alguna(s) identidad(es) de los sujetos, tales como su posición en la estratificación social (la clase social a la cual pertenece), el lugar geográfico, región y/o país donde vive, el género, la raza o etnia del sujeto, etc. Por lo tanto, *“la identidad social de una persona, o conjunto de personas, está constituida tanto por características o cualidades objetivas como por formas de conciencia y autopercepciones así como por percepciones de otros (alteridad intersubjetiva) (Saavedra, 2002: 42), dando paso así al surgimiento de tres términos complementarios para analizar la identidad: la identidad subjetiva, intersubjetiva y objetiva (Saavedra, 2002). Por último, el autor agrega que dichas identidades sociales “se manifiestan en sentimientos y conciencia de pertenencia respecto a un “nosotros”, en maneras de relacionarse con “los otros”; en formas de vida y en prácticas sociales identificables y distintivas” (Saavedra, 2002: 43-44).*

1.2.- Identidad étnica.

La identidad étnica, también entendida por algunos autores como etnicidad, puede definirse como:

“las prácticas culturales y perspectivas que distinguen a una comunidad dada de personas. Los miembros de los grupos étnicos se ven a sí mismos como culturalmente diferentes de otros agrupamientos en una sociedad, y son percibidos por los demás de igual manera. Hay diversas características que pueden servir para distinguir a unos grupos étnicos de otros, pero las más habituales son la lengua, la historia o la ascendencia (real o imaginada), la religión y los estilos indumentarios o de adorno” (Giddens, 1991: 274).

En la misma línea, Marimán en su estudio sobre las propuestas de autonomía mapuche, señala que la etnicidad:

“hace referencia a los componentes antropológicos, históricos y lingüísticos políticamente contruidos que fijan las fronteras interiores y exteriores de un grupo, como son la lengua, la cultura, la religión, la historia, las tradiciones, el territorio, la economía, los mitos y los símbolos. Cada etnia específica enfatiza, selecciona e incluso “inventa” sus criterios diferenciales de adscripción comunitaria (lengua, raza, tradiciones), mientras desecha o aminora otros (especialmente los que implican diferencias internas en la comunidad)” (Marimán, 2012: 24).

Lo importante a destacar de ambas definiciones, es que la identidad étnica se define a partir de criterios objetivos como lo es la tradición, historia, cultura, etc. y a la vez de componentes subjetivos e intersubjetivos como los criterios diferenciales de adscripción en el primer caso y en las relaciones con la alteridad en el segundo caso. En ese sentido, la identidad étnica más que ser una suma de elementos que reflejan una estructura social dada, se inscriben dentro de una dialéctica entre los fenómenos estructurales y las subjetividades e intersubjetividades de los individuos pertenecientes al grupo étnico. En efecto, N. Gissi (2000) plantea que la identidad y la etnicidad no se pueden considerar como un datum inmutable, sino que es considerado como un proceso (innovación), teniendo en cuenta que es un fenómeno a la vez objetivo y subjetivo: *“los grupos étnicos se definen a la vez por las modalidades culturales objetivas de su conducta y por sus visiones subjetivas de sí mismo frente a otros” (Gissi, 2000: 2).*

En consonancia con los párrafos anteriores, A. Aravena señala que:

“la identidad étnica puede ser observada y analizada al menos en tres niveles (...): el nivel microsocioal o individual, el nivel mesosocioal o grupal y el nivel macrosocioal. A nivel individual, la etnicidad corresponde al sentimiento, a la conciencia de la pertenencia que experimenta un individuo respecto de un determinado grupo étnico. A nivel grupal, la etnicidad corresponde principalmente a la movilización étnica y a la acción colectiva de carácter étnico. Y a nivel macrosocioal o estructural, la etnicidad se ve involucrada por el conjunto de determinantes estructurales de naturaleza política, económica y social que moldea las identidades étnicas (Aravena, 2003: 89).

Por otra parte, respecto a la construcción identitaria del sujeto mapuche en relación con la alteridad, Durán (1986 en Araya, 2004) aporta con la siguiente categorización histórica:

“Identidad mapuche integralmente asumida: vivida y asumida actualmente por abuelos y niños en un contexto rural, pero que históricamente se dio en la mayoría de los mapuche durante los siglos XVI y XVII.

Identidad mapuche transada: identidad mapuche que inicia su transacción con la sociedad global en donde los mapuche comienzan a internalizar masivamente las orientaciones socioculturales de esta sociedad. El mapuche va aceptando condiciones socioculturales que se le imponen independientemente del grado de conciencia que tenga de sus consecuencias, fase que se aprecia a partir del siglo XVIII.

Identidad mapuche parcial o totalmente rechazada: quienes actúan esta identidad parcial, evitan participar en situaciones que evidencien su origen étnico. Esta forma de identidad se aprecia desde los primeros años del siglo XX, así muchos mapuche que accedieron a centros educacionales y niegan su cultura viven internamente el complejo de ser mapuche, a veces criticando a sus congéneres ya que han internalizado los estereotipos manejados por los chilenos.

Identidad mapuche reelaborada: se construye en base a elementos socioculturales rescatados desde la sociedad propia en forma espontánea o por influencia de la sociedad global, este fenómeno se observa en las últimas dos décadas del siglo veinte. Así es como en el ámbito urbano es donde se aprecia con mayor claridad esta identificación, ya que sus protagonistas mayoritarios son los jóvenes que han decidido actuar en la sociedad mayor y en su propia sociedad de un modo que beneficie la expresión de una nueva identidad mapuche”. (Araya, 2004: 37-38).

A partir de la última categorización descrita (identidad mapuche reelaborada), cabe mencionar la pertinencia que tendría la aplicación de los conceptos de etnogénesis y etnificación, los cuales son empleados en torno a la construcción de una identidad étnica urbana, en la tesis de antropología realizada por J.M. Varas (2005). Estos conceptos aluden a la constitución de identidades étnicas, a partir de procesos internos (etnogénesis) “en que los grupos sociales incorporan un sentido étnico o cultural de significados, valores, juicios, imágenes, etc., y que son reales, inventados, imaginados y que generan la constitución de un sujeto étnico” (Varas, 2005: 15); y procesos externos (etnificación) que consiste en la “formación externa o por agentes externos, que etnifican algo, como instituciones, aparatos, fuerzas, leyes, entre otras,

que generan aspectos étnicos, es decir, los contextos más globales o generales” (Varas, 2005: 15).

En cuanto al cómo enfocar el estudio de la identidad del mapuche, nos encontramos con dos posturas que se presentarán a continuación. Por una parte, Saavedra (2002) indica que *“los mapuche de hoy no tienen sólo una identidad social, la identidad étnica, sino que un sistema de identidades sociales (...) todos los mapuche, genéricamente, tienen, a lo menos, una identidad nacional chilena, una identidad étnica, una identidad de indígena, una identidad de clase y una identidad de nivel socioeconómico”* (Saavedra, 2002: 11). Es decir, serían *“ciudadanos chilenos indígenas, descendientes directos de una etnia y cultura mapuche que trabajan como asalariados y empleados o como campesinos y cuenta propia en actividades productivas y de servicios y que viven pobremente¹⁶”* (Saavedra, 2002: 11). Aquellas son las identidades objetivas de los mapuche, prevaleciendo una de ellas dependiendo de los distintos contextos donde se desenvuelven. De ese modo, *“la “cuestión mapuche” no es principalmente un problema de etnicidad y de relaciones interétnicas, como asumen los etnicistas, sino que un asunto en que están involucradas las múltiples identidades sociales de los actuales mapuche”* (Saavedra, 2002: 232). En ese sentido, hay tres identidades que son estratégicas para comprender la cuestión mapuche: La identidad étnica, nacional y de clase (Saavedra, 2002).

En concordancia con la perspectiva de Saavedra, desde una mirada proveniente de la historia, Luis Vitale (1992) señala que para analizar las formaciones sociales propias de Latinoamérica es indispensable considerar el estrecho vínculo entre etnia y clase. *“A partir de la conquista hispano-lusitana, la relación etnia-clase se configuró de una manera multifacética porque a las etnias indígenas se les sumaron las multiétnicas africanas. La explotación en las minas, haciendas y plantaciones dio lugar a las primeras clases explotadas, bajo la forma de esclavitud indígena y negra”* (Vitale, 1992: 86). Luego surgieron modos serviles de producción a partir de la mita, encomienda y posteriormente los inquilinos, terrazgueros y aparceros, los que con el paso del tiempo, dieron origen a los primeros embriones de proletariado cuando se impuso el régimen del salariado. Aquel fenómeno constituyó en

¹⁶ Para realizar dichas afirmaciones, Saavedra se basa en datos socio-demográficos que dan cuenta de las condiciones mencionadas. Más información en Saavedra (2002).

Latinoamérica una estructura de clase íntimamente relacionada con las etnias, donde en lo que respecta a los indígenas, se mezclaban las luchas por la defensa de las tierras comunitarias, su cultura y autodeterminación -factor étnico preponderante-, y luchas por salarios y mejores condiciones de vida -predominante interés de clase- (Vitale, 1992).

En efecto, para Vitale (1992), el enfoque de los problemas étnicos debe hacerse en el contexto de la lucha de clases, procurando no caer en el reduccionismo de clase, pues *“todo grupo étnico oprimido adopta una posición que lo enfrenta a la clase dominante en la sociedad contemporánea. Por ende, las reivindicaciones étnicas no son incompatibles con las demandas clasistas de los explotados, ya que sus miembros, de una u otra manera están insertos en el sistema de relaciones de producción y dominación impuestas por el capitalismo”* (Díaz, 1981 en Vitale, 1992: 88).

Por otra parte, está la posición de Marimán (2012), el cual realiza una minuciosa revisión respecto a las diversas perspectivas y propuestas relativas a la autonomía y autodeterminación mapuche elaboradas tanto por intelectuales como por organizaciones mapuche desde 1990 hasta el año 2012. Teniendo en cuenta dicho objeto de estudio, a pesar de que reconoce que la identidad y etnicidad están compuestas por factores objetivos y subjetivos, y asimismo asume que los mapuche poseen diversas identidades, soslaya la importancia que tiene la ciudadanía chilena (identidad nacional para Saavedra, 2002) y la condición de clase (identidad de clase para Saavedra, 2002) como elementos constitutivos de los mapuche, puesto que relativizaría la identidad étnica mapuche y etnicidad a favor de un esquema político inscrito en la lucha de clases (Marimán, 2012).

Las distintas posiciones representadas por el sociólogo A. Saavedra y el cientista político mapuche J. Marimán, están inmersas en una discusión donde también participan los antropólogos R. Foester (1999) y J. Lavanchy (2003), respecto al surgimiento de una perspectiva etno-nacionalista del movimiento mapuche. A partir de dicha discusión, surgen además otros elementos teóricos importantes de visualizar, tales como a la forma en que conciben a la colectividad mapuche y cuáles serían los elementos constitutivos de la identidad étnica mapuche.

En cuanto a la colectividad mapuche, Saavedra (2002) afirma que los actuales mapuche no se constituyen ni en un grupo étnico, ni en una sociedad étnica, ya que no forman ningún tipo de sociedad separada o distinta del Estado-Nación de Chile. Sin embargo, los mapuche continúan siendo una población étnicamente diferenciada. Aquello se debe a que actualmente los mapuche tienen una cultura, pero es “mapuche” sólo en algunos aspectos, pues lo que se da en el presente, no va más allá de intentos de reconstrucción teórica de lo que fueron las culturas mapuche en el pasado. En consecuencia, hoy en día sólo ciertas prácticas culturales son “parecidas” a las de la cultura tradicional mapuche, pero con otros contenidos y funciones. La mayor parte de la cultura de los mapuche de hoy es la misma que tienen los chilenos, es decir, comparten importantes aspectos de una misma cultura¹⁷. En ese sentido, en la actualidad, queda una población étnica que mantiene, recuerda, reproduce y redefine elementos de una cultura mapuche en términos de una identidad étnica, pero no como realización de una cultura en tanto sistema integral, transformándose así la cultura mapuche tradicional, en el eje de un discurso y un sistema de símbolos que refuerza y da forma a la identidad étnica. Por tanto, la cultura mapuche sería una subcultura dentro de una cultura mayor y hegemónica que es la cultura chilena-occidental.

Mientras que Marimán (2012) considera a los mapuche como una nacionalidad al igual que la chilena pero sin Estado, fundamento base a partir del cual le permite afirmar la existencia de un movimiento (etno)-nacionalista mapuche, en especial, a partir de la creación de un partido (etno)-nacionalista mapuche a mediados de la década anterior. Para Marimán, el concepto de nacionalidad tiene la connotación de *“asignar a un grupo étnico que posee su propio territorio. Para Obieta (1993), es un pueblo viviendo bajo relaciones de dominación y subordinación. Un pueblo que asentado desde tiempos antiguos en un lugar, ha sido objeto de la conquista, el despojo y la colonización (...) el pueblo es una nacionalidad”* (Marimán, 2012: 69). De esa forma, Marimán hace la equivalencia entre los conceptos de nacionalidad, nación, grupo étnico y pueblo, *“especialmente cuando nación conlleva la idea de un grupo humano consciente de formar una comunidad territorial y de mitos fundacionales”* (Marimán, 2012: 69). Bajo la misma lógica, el autor prosigue su perspectiva teórica afirmando que hay

¹⁷ El autor define cultura como un sistema objetivamente diferenciado respecto a otros, que permite la existencia y reproducción biológica, social y cultural de su población, donde el control cultural sobre sus propios elementos es un aspecto esencial.

“comunidades cultural-territoriales que han sido creadas desde el Estado moderno (“los chilenos”) como hay otras que anteceden al Estado moderno (los mapuche)” (Marimán, 2012: 69).

En relación con los elementos constitutivos de la identidad étnica mapuche, Saavedra (2002) señala que está compuesta por dos factores principales que la definen: En primer lugar, una historia particular compartida por todos los mapuche y en segundo lugar, la identificación por sí mismos como mapuche. Lo primero alude a que se es mapuche por ser descendientes directos de los grupos étnicos con cultura mapuche que fueron derrotados en la “Guerra de Arauco” y puestos en “reducciones”, es decir, que compartieron procesos objetivos y distintivos de los mapuche *“tales como su historia de cultura autónoma, la brutal reducción a la que fueron sometidos, su transformación social en indígenas mapuche, la campesinización forzada y una proletarización asociada a una emigración a las ciudades”* (Saavedra, 2002: 235), lo que se traduce en la existencia de una memoria histórica colectiva y relatos históricos. Y en segundo término, la auto-identificación ligada a que la filiación adquiere mayor relevancia en comparación de otros elementos que también fueron importantes en el pasado, tales como el lugar de nacimiento o prácticas culturales específicas, donde para algunos mapuche su identidad étnica puede ser “totalizante” (es decir, que se constituye como su identidad hegemónica) u otros la consideran sólo como algo anecdótico e influye sólo en ciertas esferas del comportamiento.

Igualmente, Saavedra (2002) indica que existen otros aspectos que también influyen en la configuración de la identidad étnica mapuche, pero en menor medida: Los rasgos biológicos hereditarios (aunque actualmente debido al mestizaje, los mapuche no tienen muchas diferencias con los no mapuche); las prácticas culturales distintivas¹⁸ considerando que *“cuando estas prácticas persisten, o se recuperan, estamos en presencia de prácticas culturalmente diferenciadas inducidas desde una población étnicamente diferenciada como continuidad de un sujeto colectivo y no como persistencia de una cultura tradicional distinta (...) No persiste la cosmología, los significados, la “mirada” originaria, sino el ritual, como prácticas de integración y continuidad étnica”* (Saavedra, 2002: 237); el control cultural en

¹⁸ Como hablar *mapudungun*, la existencia de *machis*, la realización del *nguillatun*, jugar *palin*, vestirse con ropas y adornos tradicionales, etc.

ciertos ámbitos y en especial en “núcleos étnicos de resistencia” como los llama el autor; y por último, en la alteridad desde los otros, que dice relación a las percepciones, actitudes, conductas, definiciones desde el Estado y la sociedad chilena, reconocimientos y discriminaciones tanto positivas como negativas de los no mapuche respecto a los mapuche.

En cuanto a Marimán (2012), a partir de las relaciones y definiciones que realiza en torno a los conceptos de cultura, etnicidad, precondiciones étnicas diferenciales y nacionalidad, entra en contradicción con la perspectiva de Saavedra (2002). En consecuencia, desde la perspectiva teórica que concibe a la cultura dialécticamente, en un contexto de interacción con grupos humanos distintos y en continuo cambio¹⁹, Marimán afirma que *“la cultura mapuche de hoy es la cultura mapuche de los tiempos (...) en que los mapuche viven bajo relaciones de dominación/subordinación estatonacional, y en un mundo globalizado en que casi no existen culturas sui generis”* (Marimán, 2012: 95). De ese modo, se *“concibe un rol para la cultura mapuche –entendida como precondiciones diferenciales- en la creación de las fronteras”* (Marimán, 2012: 95), rechazando así entender la cultura mapuche como una subcultura como afirma Saavedra (2002) respecto a una cultura mayor Estado-nacional (o “estatonacional” como dice Marimán), teniendo en cuenta además que aún hay hablantes de *mapudugun*, una religiosidad, juegos y medicina mapuche, y una lucha mapuche contra el *winka* usurpador (Marimán, 2012).

De allí se desprende la necesidad de vislumbrar cuáles son las precondiciones étnicas diferenciales, que vienen siendo las características que permiten considerar a los mapuche como tales y que crean una frontera con lo chileno. *“Las “precondiciones étnicas diferenciales” son la lengua, las tradiciones, las costumbres, la cultura, los recuerdos, los mitos, los símbolos y los valores”* (Marimán, 2012:90), además del parentesco o vínculo sanguíneo (Marimán, 2012). Dicha etnicidad, se expresa en las formas culturales mapuche que aún perduran, de forma degradada y remanente, tales como *“lengua propia, nguillatun, palin, recuerdos, mitos, símbolos, valores, toponimia, endogamia relativa, historia”* (Marimán, 2012: 97). Sin embargo, lo relevante es que *“al hablar de etnicidad o identidad no importa*

¹⁹ *“Los cambios se dan por voluntad, influencia y coerción. En el caso de los mapuche, por haber sido ellos derrotados militarmente y sometidos sistemáticamente a la colonización”* (Marimán, 2012: 94).

cuán original o sui generis sea la cultura, sino cómo las diferencias reales o imaginadas entre grupos operan y asumen importancia social (Eriksen, 1993)” (Marimán, 2012: 92).

Una última herramienta teórica a destacar en la construcción de la identidad étnica, es el rol de la memoria colectiva, en especial en los espacios urbanos. Según A. Aravena (2003a), la identidad étnica se diferencia de las otras identidades colectivas como la religiosa o política, puesto que la étnica se orienta hacia el pasado. De ese modo, *“desde el punto de vista subjetivo, el sentimiento de pertenencia étnica y el hecho de compartir una herencia cultural común parecieran ser los principales criterios de definición de los grupos étnicos como categoría de diferenciación social”* (Aravena, 2003a: 95). Esto se contrasta con lo planteado por otros autores, que también consideran las proyecciones a futuro como aspectos teóricos igualmente importantes a considerar²⁰. No obstante, cabe señalar que *“la memoria es también selectiva (...) los actores privilegian algunos hechos, descartándose o relegándose otros”* (Aravena, 2003a: 93), constituyéndose así, solamente, algunos fenómenos pretéritos²¹ en elementos de significación en las prácticas mapuche urbanas.

En definitiva, la memoria colectiva es un elemento central en el proceso de reconstrucción identitaria de los mapuche que viven en ciudades, lo que favorece al surgimiento de una identidad mapuche-warriache²². En ese sentido, *“la creencia y la reivindicación de un origen común serían los elementos primordiales que permitirían a los individuos afirmar su identidad social y movilizar sus pertenencias étnicas”* (Aravena, 2003a: 92), donde hay que tener en cuenta, que las vivencias de los mapuche en las ciudades también están influenciadas por *“el género, la edad, la procedencia –rural o urbana-, el origen étnica de la familia, el lugar de acogida –familia o el trabajo-, el lugar de residencia, las creencias, la posición social y económica”* (Aravena, 2003a: 92).

Vinculado a lo anterior, encontramos la noción de “lugares de memoria” (Nora 1997, en Aravena 2003a) o “estructuras materiales organizacionales” que serían receptáculos y lugares

²⁰ Tales como Larraín (2001).

²¹ Como el *ad-mapu*, las enseñanzas orales, las ceremonias, la religiosidad y otros elementos tradicionales.

²² *Warria* traducido al español significa ciudad.

de expresión de la memoria colectiva (Bastide 1964, 1968, 1970 en Aravena 2003a)²³. Por consiguiente, *“el mito, el rito, la religión o la organización podrían ser lugares simbólicos de la memoria (...) la memoria colectiva no solamente sería reproductora sino también (...) producir nuevas formas de identidad o recrear”* (Aravena, 2003a: 94). En ese sentido, a partir de su estudio de caso de mapuche que viven en Santiago, Aravena (2003a) descubrió la existencia de al menos tres lugares o “cuadros sociales” de la memoria mapuche: *“la familia entendida como sistema de parentesco y por extensión, la comunidad; la organización; y la religión, a través de sus prácticas. En el contexto urbano, (...) los mapuche conservan su emblemática herencia, la de aquella cultura reduccional, de la comunidad”* (Aravena, 2003a: 94).

A partir del desarrollo teórico realizado en torno al concepto de identidad e identidad étnica, podemos definir cuál será el constructo teórico que se utilizará como instrumento teórico-analítico en esta investigación. En ese sentido, la perspectiva teórica de este estudio está enfocada a develar la relación del joven mapuche del Gran Valparaíso respecto a su identidad étnica en torno a tres niveles de análisis: la identidad subjetiva (micro), intersubjetiva (meso) y objetiva (macro). Aquella definición implica analizar tanto la construcción individual que posee en torno al ser mapuche en la ciudad, su interacción con otros iguales (mapuche) y distintos (alteridad no mapuche), y las condiciones estructurales que influyen su posicionamiento dentro de una formación social dada. A pesar que este proceso investigativo está enfocado principalmente al estudio de la identidad étnica de los jóvenes mapuche, es necesario considerar que la identidad de los sujetos está atravesada por otras matrices analíticas identitarias además de la etnicidad. Por lo tanto, es pertinente, al menos, visualizar otras identidades que podrían estar influenciando la identidad de los jóvenes mapuche, tales como la identidad de clase, de género y estado-nacional, y que podrían ser igual, menos o más importantes que la etnicidad. De ese modo y en consonancia con lo planteado por Bourdieu, en este estudio se intenta *“superar algunas antinomias profundamente asentadas en la ciencia social, entre ellas el antagonismo, en apariencia indisoluble, entre modos de conocimiento*

²³ Aravena precisa que *“esos lugares no deben ser entendidos como simples receptáculos de la memoria, pero sí como contexto. Y en tal medida, podrían constituir espacios de reproducción y de construcción de la identidad”* (Aravena, 2003a: 94).

subjetivistas y objetivistas, la separación del análisis de lo simbólico del de lo material y el sostenido divorcio entre investigación y teoría” (Bourdieu y Wacquant, 2008: 26).

1.3.- Identidad juvenil.

Dentro de la población mapuche migrante, podemos encontrar a lo menos tres generaciones, de las cuales *“hay al menos una generación mapuche nacida y formada en la ciudad”* (Osorio, 2008: sin enumeración), lo que hace referencia a un segmento, que son los hijos y nietos de las generaciones migrantes anteriores. En tal sentido y considerando que las migraciones desde *Wallmapu* comenzaron hace alrededor de 120 años (una vez derrotados los mapuche en la “Guerra de Arauco”), pero con más intensidad en los años 40’, 50’ y 60’ (coincidiendo con la mayor migración campo-ciudad a nivel latinoamericano y chileno), podemos inferir que la generación nacida y criada en la ciudad, está compuesta principalmente por jóvenes mapuche. En efecto, dichos individuos se encuentran más distanciados vivencialmente de lo que queda de cultura mapuche tradicional en las comunidades del sur de Chile, por lo que su identidad étnica estaría dada, principalmente, por procesos de etnogénesis y etnificación propios de la dinámica citadina.

“Aún en el caso de los hijos de migrantes, que no obstante no haber vivido la experiencia comunitaria ni de familia extendida en la comunidad rural, han heredado de sus padres los contenidos memoriales de esta vida en comunidad, haciendo su propio bricolaje de experiencias, apropiándose de elementos relatados de sus padres y finalmente constituyéndolos en una memoria que es fundamento de su identidad” (Aravena, 2003a: 94).

Por consiguiente, los jóvenes mapuche que viven en las ciudades, se constituyen en un sujeto de análisis que posee ciertos matices (dados por un tema etario y vivencial) diferenciados, pero a su vez, con aspectos de continuidad en relación a sus abuelos y padres provenientes de las primeras y segundas generaciones de migrantes respectivamente. Pero ¿a qué alude el concepto de joven?

Lo anterior permite introducirnos a una discusión teórica en torno a la noción de juventud²⁴ para luego así, establecer cuál será la perspectiva a utilizar en esta investigación. Es necesario aclarar que *“los conceptos de adolescencia y juventud corresponden a una construcción social, histórica, cultural y relacional, que a través de las diferentes épocas y procesos históricos y sociales han ido adquiriendo denotaciones y delimitaciones diferentes”* (Dávila, Ghiardo, Medrano, 2008: 45). En efecto, *“la juventud (...) es una <<invención>> de la post-guerra (...) en la que los vencedores accedían a inéditos estándares de vida e imponían sus estilos y valores. La sociedad reivindicó la existencia de los niños y los jóvenes, como sujetos de derecho y, especialmente, en el caso de los jóvenes, como sujetos de consumo”* (Reguillo, 2000: 23 en Dávila, et. al., 2008: 48), de ese modo, según Morch (1996 en Dávila, et. al., 2008) el capitalismo le otorgó el espacio simbólico necesario para el surgimiento del concepto de juventud. Asimismo, la juventud también *“es concebida como una categoría etaria (categoría socio-demográfica), como etapa de maduración (áreas sexual, afectiva, social, intelectual y físico/motora) y como subcultura²⁵”* (Sandoval, 2002: 159-164 en Dávila, et. al., 2008: 48).

Un elemento teórico relevante a considerar es que la juventud *“es una condición social con cualidades específicas que se manifiesta de diferentes maneras según las características históricas sociales de cada individuo”* (Brito, 1996 en Dávila, et. al., 2008: 50). Por lo tanto, *“no se puede establecer un criterio de edad universal que sea válido para todos los sectores y todas las épocas: la edad se transforma sólo en un referente demográfico”* (Dávila, et. al., 2008: 51). En consecuencia, la juventud se vive de forma diferenciada para un joven proletario que para un hijo de un burgués, del mismo modo ser joven mapuche se vive distinto a ser joven chileno y a su vez, un joven mapuche del campo no tiene las mismas vivencias que uno de ciudad.

²⁴ Para una discusión bibliográfica de las distintas perspectivas sociológicas que han tratado el tema juvenil, recurrir a Dávila, Ghiardo, Medrano, (2008) páginas 54 y 55.

²⁵ *“La juventud se fue cargando de significados, de componentes simbólicos que le cambiaron el significado mismo a la vivencia de la juventud. De ser una etapa de preparación para la vida adulta, pasó a representar una condición social y cultural con características propias, un estado que no se quería perder, una <<finalidad en sí misma>>”* (Centro de Estudios Sociales CIDPA, IBASE, PÓLIS, 2009: 97).

En una perspectiva similar, P. Bourdieu apunta a que *“la juventud y la vejez no están dadas, sino que se construyen socialmente en la lucha entre jóvenes y viejos”* (Bourdieu, 1990: 120). En ese sentido, *“la edad es un dato biológico socialmente manipulado y manipulable; muestra que el hecho de hablar de los jóvenes como de una unidad social, de un grupo constituido, que posee intereses comunes, y de referir estos intereses a una edad definida biológicamente, constituye en sí una manipulación evidente”* (Bourdieu, 1990: 120). En efecto, considerando que la juventud se constituye en la lucha de poder entre jóvenes y viejos, Bourdieu señala que aquello se debe analizar de acuerdo a cada circunstancia, pues *“cada campo tiene sus leyes específicas de envejecimiento: para saber cómo se definen las generaciones hay que conocer las leyes específicas de funcionamiento del campo, las apuestas de la lucha y cuáles son las divisiones que crea esta lucha”* (Bourdieu, 1990: 120).

Igualmente la diferenciación respecto al cómo se vive la juventud, está relacionado con las trayectorias sociales de los individuos, donde adquiere importancia la acumulación de ciertos capitales, ligados a una matriz de hitos a alcanzar. Estos son: La formación educativa, la inserción laboral, la paternidad/maternidad, la independencia del hogar primario y el emparejamiento. Todos los jóvenes pasan por dichos hitos, sin embargo, lo relevante es el cuándo y el cómo (lo que se vincula a la incorporación de capitales sociales, económicos, culturales, simbólicos, etc.)²⁶.

A partir de lo anterior, podrían formularse las siguientes preguntas: ¿hay una condición juvenil mapuche?, ¿existe la categoría de juventud en la cultura mapuche tradicional y actual?, ¿cómo se expresaría dicha categoría? No obstante, las respuestas de dichas preguntas escapan de los objetivos de este estudio, por ende, es preferente dejar como inquietud esta veta de análisis para otras investigaciones.

En definitiva, la orientación teórica respecto al concepto de juventud que se utilizará en este trabajo investigativo corresponde a comprender dicha noción en su acepción socio-demográfica. Es decir, con un fin utilitario de acuerdo a las necesidades metodológicas, pues

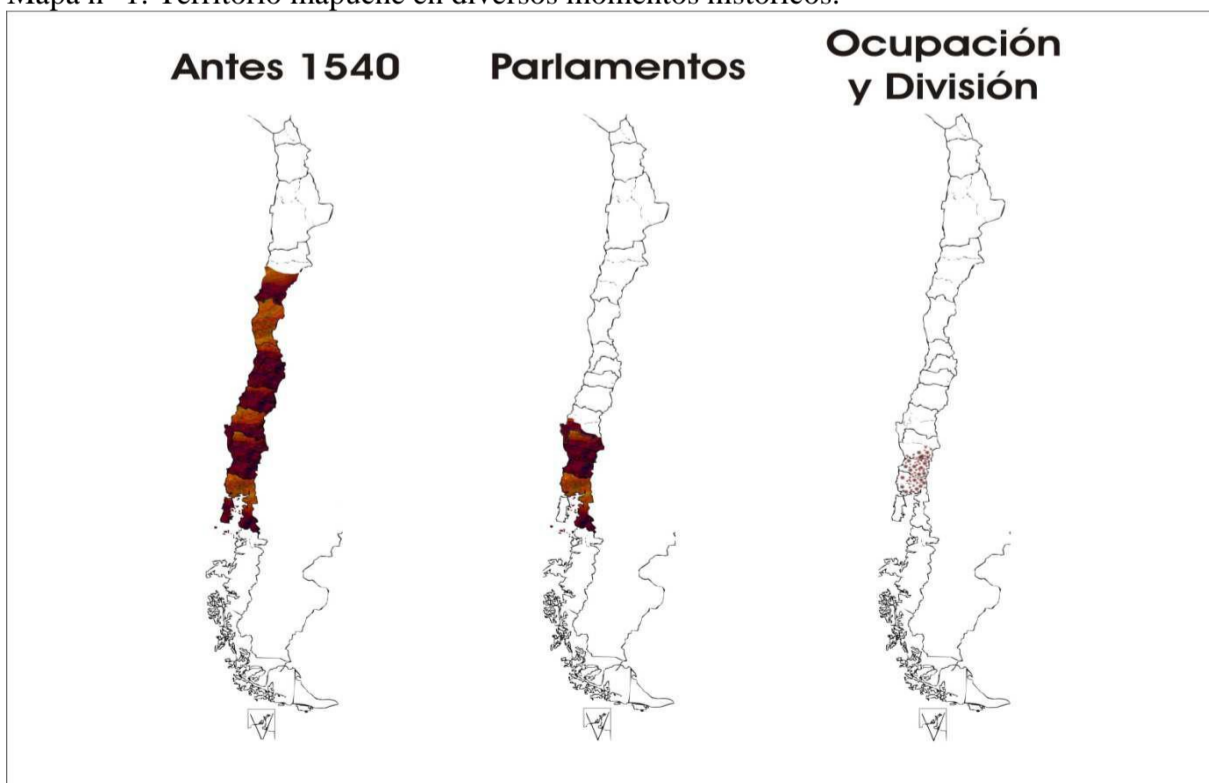
²⁶ Ideas reproducidas a partir de apuntes obtenidos de una entrevista con el director del Centro de Estudios Sociales CIDPA, Óscar Dávila en marzo de 2012.

la incorporación de este concepto nos permite realizar análisis relativos a una cohorte generacional, que es lo que nos interesa en este estudio, conforme a la argumentación hecha al principio de este subtema. Consiguientemente y considerando que existen diversos límites etarios, a propósito de las múltiples realidades que posee cada país y cultura para definir el rango que comprende la juventud, para este proceso investigativo recurriremos a las delimitaciones correspondientes a Chile. Estas indican que la juventud oscilaría entre los 15 y 29 años *“dividiéndose a su vez en tres sub-tramos: de 15 a 19 años, de 20 a 24 años y de 25 a 29 años”* (Dávila, et. al., 2008: 49).

1.4.- Territorio.

Un constructo teórico relevante en esta investigación es el análisis sobre las nociones que los jóvenes mapuche del Gran Valparaíso poseen respecto al concepto de territorio mapuche. Dicha dimensión adquiere importancia, al momento de incorporar a la discusión teórica el hecho de que el territorio, es una de las grandes problemáticas que históricamente ha formado parte del enfrentamiento entre Estado chileno-mapuche. En la “Guerra de Arauco”, el Estado chileno anexó a su propiedad el territorio que históricamente había pertenecido al pueblo mapuche, constituyéndose desde entonces una disputa desigual en relación al destino sociopolítico y económico de dicho territorio. Por consiguiente, a continuación se presentarán aspectos teóricos relativos al concepto de territorio y la situación del pueblo mapuche.

Mapa n° 1: Territorio mapuche en diversos momentos históricos.



Fuente: Viera, 2010: p. 150.

Unas primeras entradas respecto al concepto de territorio, la develamos desde el campo de la antropología donde Antileo alude a que *“el territorio es entendido como espacio apropiado y valorizado por un grupo social para asegurar su reproducción y la satisfacción de sus necesidades vitales (Raffestin, 1980; Citado en Giménez, 2007) y también en términos étnicos como espacio de pertenencia, arraigo e identidad”* (Antileo, 2008: 101). Asimismo, *“Sack habla de territorio como “...la tentativa por parte de un individuo o de un grupo... de influenciar o controlar a personas, fenómenos y relaciones mediante la delimitación y la afirmación del control sobre un área geográfica. Esta área es lo que llamamos territorio (Sack, 1986: 6)”* (Antileo 2008: 101 pie de página). Por otra parte, Marimán (1997, citado en Gissi, 2000) señala que el territorio *“es el elemento esencial que contiene al grupo, posibilita su existencia y que asegura su porvenir. El territorio no es la tierra, es un espacio político donde el grupo étnico ejerce un dominio que se esfuerza por mantener y muchas veces recuperar ante adversarios reales o potenciales”* (Gissi, 2000: 6).

Por otra parte, el sociólogo F. Nieves (1994) reflexiona en torno al concepto de territorio desde una perspectiva donde se asume que éste es un campo en disputa, tanto en su dimensión teórica como en la práctica misma. En ese sentido, para Nieves el desarrollo del capitalismo tiene un rol central respecto a las configuraciones de los territorios actuales, además de las teorizaciones relativas a éste, de modo tal que *“el estudio de los territorios comienza a hacerse constituyendo y desplegando un código tendiente a presentar las relaciones de fuerza sociales como relaciones naturales”* (Nieves, 1994: 5), donde las ciencias sociales justifican y teorizan sobre el dominio capitalista, sus relaciones y las fronteras territoriales que asume: los Estados-Naciones²⁷. De la misma forma, el capitalismo reorganiza el tiempo y el espacio, donde sobre este último se realiza la producción de mercancías (industria) y de intercambio mercantil (mercado) (Nieves, 1994).

En efecto, Nieves define el territorio como *“la organización, primero social y luego conceptual, de un espacio; o para expresarlo en otros términos, la construcción social de un espacio, la articulación de relaciones sociales con su asiento material, y su inteligibilidad”*

²⁷ *“La construcción de un territorio propio (el Estado-nación) solo pudo llevarse a cabo en forma conjunta con la constitución del sujeto que lo habita, el ciudadano. (...) No hay Estado “primero” y un ciudadano “después”, ni viceversa”* (Nieves, 1994: 11).

(Nievas, 1994: 3). En ese sentido, el territorio está compuesto por la articulación de dos elementos. Por un lado, un “geoterritorio o porción de suelo: *sumatoria de las condiciones biofísicas de una porción de la corteza del planeta, siendo la totalidad de ésta el suelo; de otro, la totalidad de las relaciones sociales establecidas en y ordenadoras de dicho geoterritorio fuera del cual no tiene existencia*” (Nievas, 1994: 9). A lo anterior, habría que sumarle el sujeto que lo habita, es decir, el ciudadano y la dimensión temporal, la cual alude a que la lucha entre fuerzas sociales antagónicas dentro de un mismo territorio, la variable tiempo determina la correlación de estas fuerzas²⁸ (Nievas, 1994). Asimismo, el territorio se caracteriza por su homogeneidad interna, no en un sentido identitario, sino en tanto su articulación en torno a determinada legalidad social impuesta por una clase dominante y por su especificidad externa, es decir, su heterogeneidad respecto de otros territorios (Nievas, 1994).

Igualmente es necesario considerar que la defensa de determinado territorio no es una conducta innata de los habitantes, sino adquirida, su defensa “*se organiza no por la fracción de corteza terrestre (suelo), sino por la existencia en él de objetivos gratificantes (que permiten el equilibrio biológico interno) disponibles para el defensor y pretendidos por el agresor*” (Nievas, 1994: 7). Por lo tanto, “*el fuerte anclaje que tiene el territorio en las personas está dado porque ese territorio no es el terreno, sino las relaciones sociales que allí se asientan y lo articulan*” (Nievas, 1994: 8), de lo cual se desprende lo que Nievas (1994) llama la fuerza moral, que es el sentimiento nacional que una población posee respecto a su territorio. No obstante, se debe tener en cuenta que si bien “*un Estado nacional (...) es la cristalización en términos jurídico-políticos de una fuerza social de carácter burgués, esto no exime la existencia de otras fuerzas sociales de carácter antagónico al capitalismo, en coexistencia con el propio capitalismo, para un momento determinado, con la lucha que ello supone*” (Nievas, 1994: 11). Del mismo modo, estas fuerzas sociales antagónicas también poseen una fuerza moral, las que darían forma “*germinalmente a territorialidades distintas a la burguesa*” (Nievas, 1994: 14).

²⁸ En tanto los tiempos de maduración, reproducción, expansión, acumulación de fuerzas, capacidad técnica, etc. (Nievas, 1994).

Otra definición de territorio la realiza V. Toledo Llancaqueo (2006), el cual aplicándolo a la realidad mapuche, menciona que dicho concepto puede ser operacionalizado en tres dimensiones:

“Base material, entendida como espacio geográfico y conjunto sistémico de recursos –un hábitat- esenciales para la supervivencia, (tierra, agua, bosques, riberas, subsuelo y patrimonio cultural material). Espacio social, construido bajo la influencia histórico-cultural y simbólica de un pueblo. Espacio político-geográfico, que se encuentra bajo el control político de un pueblo” (Toledo, 2006: 120).

De ese modo, considerando esas tres dimensiones, se estaría protegiendo el derecho a la supervivencia e identidad y el principio de la autodeterminación como pueblo, avanzando en la integración de aspectos que tradicionalmente han sido tratados de forma separada, tales como la identidad, tierras, recursos, espacio, patrimonio, jurisdicción, etc. (Toledo, 2006). De acuerdo a la teorización de Toledo (2006), cada dimensión posee componentes y éstos a su vez implican una serie de derechos colectivos a ser resguardados, tal como se puede observar en el siguiente cuadro:

Tabla n° 1: Mapa conceptual de los derechos territoriales indígenas como garantía y condición del derecho colectivo a la supervivencia y a la libre determinación.

Dimensión	Componente	Derechos
Base material	Tierras indígenas	• Derechos de propiedad, posesión.
	Recursos naturales (cuencas hídricas, subsuelo, bosques, biodiversidad, recursos genéticos, riberas).	• Derechos de propiedad, posesión, acceso, uso, gestión, aprovechamiento y conservación
	Medio ambiente / hábitat	• Derecho a vivir en un ambiente libre de contaminación. • Derecho a la integridad física. • Derecho a la salud ambiental.
Espacio social, simbólico y cultural	Patrimonio	• Derecho a la propiedad intelectual
	Conocimiento indígena	• Derecho a la identidad cultural
Espacio político y geográfico	Jurisdicción y poder político	• Derechos de autonomía, autogobierno y autogestión.
	Control de los procesos de desarrollo	• Derecho a la participación informada e incidencia en la toma de decisiones • Derecho a disentir o consentir

Fuente: Toledo, 2006: p.121

Por otro lado, dentro de los estudios relativos a las problemáticas de los pueblos indígenas, podemos encontrar otras nociones similares o complementarias a las de territorio, tales como “espacio social” (Muñoz y Unda, 2011) y “lugar” (Olivi, 2011). En efecto, *“la categoría de espacio social acuñada por Milton Santos (1996) permite ubicarnos en los múltiples puntos de intersección entre los planos de lo geográfico, lo histórico, lo cultural y lo sociopolítico en una determinada temporalidad”* (Muñoz y Unda, 2011: 36), donde se debe considerar que *“el espacio social es un espacio siempre dinámico, producto y productor de cambios y transformaciones sociales en sus distintos ámbitos y escalas”* (Muñoz y Unda, 2011: 37). Mientras que la noción de lugar alude a *“una categoría de pensamiento y constructo de la realidad (Casey 1993) que remite a la producción de un determinado territorio mediante la experiencia del arraigo, la definición de sus límites y la conexión con las prácticas de la vida cotidiana, y cuya identidad, producto de las fuerzas que lo atraviesan, no es nunca definitiva”* (Olivi, 2011: 224).

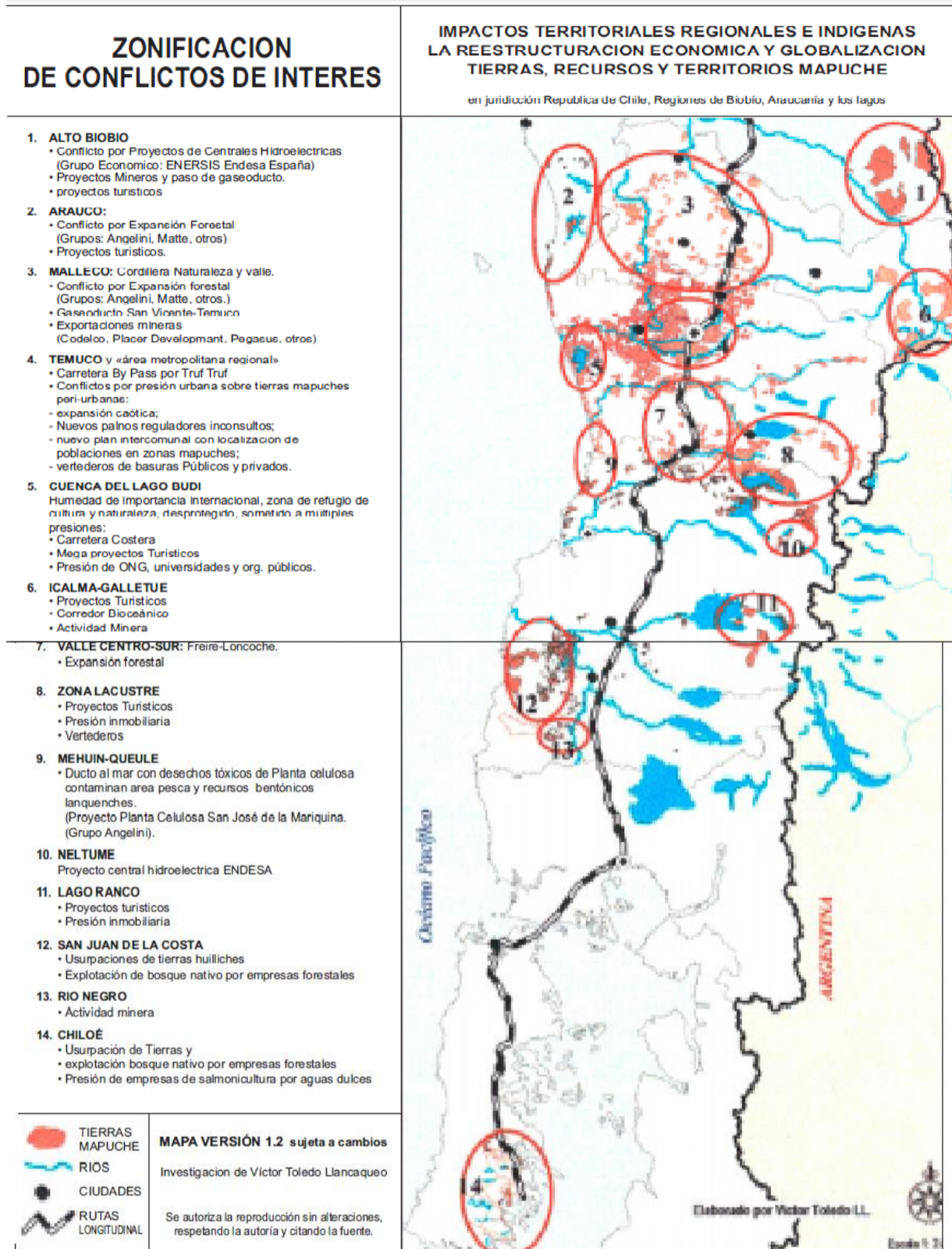
En consecuencia, Olivi indica que *“bajo esta perspectiva, la defensa del territorio, entendido este último como un conjunto de lugares socialmente producidos y culturalmente construidos, constituye para la mayoría de los pueblos indígenas la principal estrategia para la realización de un proyecto de vida específico”* (Olivi, 2011: 224). A lo que se le podría agregar lo mencionado por Muñoz y Unda, quienes señalan que:

“es en la relación con la tierra, en el conjunto general de sus actividades inscriptas en la reproducción material y simbólica de la sociedad comunal, que se reconoce una de las dimensiones identitarias más profundas de lo indígena. La comunidad indígena, en tanto espacio social, se encuentra atravesada por prácticas de producción y reproducción social vinculadas con los usos de la tierra” (Muñoz y Unda, 2011: 37).

A partir de lo señalado anteriormente, se puede inferir el hecho que existen actores sociales con distintos y antagónicos intereses respecto al destino y uso de determinado territorio. En ese sentido, hoy en día se puede evidenciar una disputa territorial entre el pueblo mapuche y el binomio burguesía-Estado, donde la actual clase dominante a nivel mundial, ejerce sus autodenominados emprendimientos y el Estado defiende sus inversiones a través de su aparato armado-jurídico. La coexistencia pacífica y armónica entre los actores sociales en disputa es

inviabile tanto actual como históricamente, en vista de la “*dicotomía existente entre dos cosmovisiones respecto a la tierra: la noción de propiedad privada versus la noción de territorialidad indígena*” (Del Valle, 2002: 182, citado en Viera, 2010: 17), o dicho de otro modo, “*dos representaciones simbólicas y discursivas de un mismo espacio se confrontan político y semánticamente: la nomenclatura de la “IX Región de la Araucanía” versus el mapuchemapu; la provincia de Arauco versus la identidad Lafkenche; los cultivos forestales versus la demarcación y reconstrucción del Wallmapu*” (Toledo, 2006: 18). A continuación, se podrá observar una zonificación de los conflictos que afectan al *Gulumapu*:

Mapa 2: Zonificación de conflictos de intereses en territorio mapuche.



Fuente: Toledo, 2006: p. 80.

Por consiguiente, un elemento esencial para comprender la problemática mapuche es dar cuenta de la re-estructuración capitalista que afecta y ejerce presión en territorios que antes no formaban parte del sistema productivo. En efecto, “a partir de los finales de (...) los ochenta, la hegemonía económica mundial dejó de pertenecer a un locus planetario específico. Los procesos de mundialización, (...) dieron paso a la supremacía de las transnacionales, grupos económicos específicos que incorporan a la ley del valor del Capital toda formación social,

individuo o territorio que encuentre a su paso” (Piqueras, 2004 citado en Merino, 2011: sin enumeración), siendo su principal víctima los recursos naturales:

“Desde el sur de Chile hasta la selva amazónica, desde las montañas de los Andes hasta las selvas de Centroamérica, no hay ningún territorio en el cual no existan intereses de expandir el capitalismo mundial, ya sea por sus riquezas mineras, sus yacimientos petroleros, sus pasturas para el ganado, sus selvas tropicales o de madera dura, sus plantas medicinales y plantaciones agrícolas en potencia, o por sus recursos acuíferos para el riego y para la generación de electricidad para el beneficio de ciudades e industrias distantes” (Stavenhagen, 2001: 160, citado en Merino, 2011: sin enumeración).

De esa modo, es posible afirmar que *“asistimos a un fenomenal reordenamiento territorial a escala planetaria: territorios anquilosados más de un siglo crujen y tienden a disolverse en macroestructuras más globales, en el marco del descalabramiento de las burguesías nacionales, con las implicancias que esto supone para las jóvenes espaldas de los territorios no capitalistas”* (Nievas, 1994: 18).

Sin embargo, así como se ha reacomodado el sistema capitalista, también se han promulgado leyes internacionales que pretenden sentar directrices en beneficio de la situación de dominación que se encuentran los pueblos indígenas, lo cual implica la constitución de nuevos discursos respecto a los territorios. En ese sentido, el Convenio 169 de la OIT es una herramienta jurídica que plantea que *“el derecho de propiedad indígena deriva de la posesión histórica y no depende de ningún acto del Estado”* (Toledo, 2006: 132), en consonancia con lo expresado también en la Sección Quinta del texto elaborado por la Asamblea General de la OEA sobre derechos sociales, económicos y de propiedad, en su artículo relativo a tierras y recursos (Toledo, 2006).

Por consiguiente, del derecho internacional se derivan importantes elementos a tener en cuenta respecto al territorio, los cuales apunta básicamente a que los Estados deben reconocer la posesión histórica que los pueblos nativos tenían en relación a un territorio en específico. De esa forma, se establece que *“la propiedad indígena primaria no emana de los títulos otorgados por el Estado (en Chile, los Títulos de Merced, las concesiones durante la reforma agraria, etc.); El Estado no es el propietario original de las tierras habitadas*

tradicionalmente por comunidades indígenas; El Estado se obliga a reconocer los derechos que se derivan del uso y posesión tradicional de los pueblos indígenas (Toledo, 2006: 132).

No obstante, legalmente aún existe una *“supremacía de los intereses de las grandes empresas transnacionales por sobre los intereses de los pueblos indígenas dentro del conflicto por los derechos de propiedad y usufructo sobre las tierras y sus recursos naturales* (Viera, 2010: 126), lo cual se manifiesta a través de la preeminencia de leyes sectoriales (como las relativas al código de aguas, pesca y minería principalmente), que están por sobre la Ley Indígena, la cual está obsoleta respecto a los avances del derecho internacional (Viera, 2010).

En definitiva, son las condiciones y destinos que ha impuesto la burguesía al territorio tradicional mapuche, las que sistemáticamente han incidido a que éstos deban migrar. Hoy asistimos a un asedio de diversos proyectos empresariales (principalmente industrias ligadas proyectos forestales), los cuales se emplazan principalmente en la región del Biobío y de la Araucanía, pues *“el 70% de las entidades mapuches, desde Arauco hasta Chiloé, están bajo presión de las forestales”* (Toledo, 2006: 64). En ese sentido, la precarización de las formas de vida en el campo y el acoso de proyectos económicos nocivos para la naturaleza, influyen en que muchos mapuche deban migrar de las ya históricas comunidades hacia las ciudades, en busca de mejores condiciones de vida. Por lo tanto, *“cuando el uso productivo, de subsistencia o económico del suelo es mínimo, o se ha precarizado a niveles que no permiten la reproducción de las condiciones de vida básicas de la familia o de la comunidad, se produce (...) la migración hacia los centros parroquiales, a las cabeceras cantonales, a las capitales de provincia o hacia el extranjero”*²⁹ (Muñoz y Unda, 2011: 37). De esa forma, ateniéndonos a nuestro campo investigativo, hay que considerar que *“con la decisión de migrar se modifica la percepción del territorio, cambia su imagen. Se transforma lo lejano (la capital) en cercano y lo desconocido en conocido”* (Gissi, 2000: 9).

En síntesis, es pertinente aludir al modo en cómo será interpretado el concepto de territorio en esta investigación. En ese sentido, es indispensable considerar el espacio social dentro de lo que es nuestra conceptualización en torno al territorio. En efecto, territorio no es sólo la superficie terrestre e hídrica que hay en un lugar determinado, sino que además involucra, de

²⁹ La afirmación de la cita está realizada sobre un estudio sobre la realidad indígenas de jóvenes ecuatorianos, sin embargo, es absolutamente extrapolable a las vivencias de los mapuche en Chile.

manera preponderante, las relaciones sociales construidas históricamente en dicho espacio social. Así, el espacio-territorio incluye desde aspectos materiales hasta la historicidad, la memoria, la espiritualidad y los simbolismos que por años una comunidad ha forjado en relación a un lugar determinado. En consecuencia, cada vez que se habla de territorio en esta investigación, se debe leer en su acepción espacio-territorio.

2.- Antecedentes.

Para comprender el contexto donde se inserta esta investigación, es necesario tener a consideración algunos elementos socio-históricos que sitúan la problemática tanto diacrónica como sincrónicamente. En ese sentido, en este capítulo se desarrollan, en una primera sección, elementos históricos que forman parte del devenir del pueblo mapuche, tales como la resistencia al español, la posterior colonización realizada por el Estado chileno, la urbanización forzosa y las problemáticas que se suscitaron en las comunidades mapuche una vez colonizados. Luego, en una segunda sección, se presentan aspectos relativos a la discriminación que han sufrido los mapuche por parte de estructuras y relaciones intersubjetivas provenientes del Estado-nación chileno. Para este propósito se señalan elementos teóricos y empíricos de la discriminación étnica y después se desarrolla una discusión sobre las respuestas de los Estados frente a la discriminación, donde surgen los conceptos de multiculturalismo e interculturalidad. En una tercera sección, se expondrán aspectos generales de la cultura e identidad étnica mapuche. Y por último, se alude a las investigaciones realizadas en el Gran Valparaíso sobre el problema de investigación de este estudio.

2.1.- Elementos socio-históricos del pueblo mapuche.

El fenómeno de urbanidad de los mapuche podemos comprenderlo en su génesis, como consecuencia de la derrota militar que sufrieron en la Guerra de Arauco, a fines del siglo decimonónico. Por ende, es necesario exponer algunos antecedentes que sitúen históricamente la problemática del pueblo mapuche. Según Saavedra (2002), se pueden visualizar cinco procesos históricos que inciden en la situación actual de la población mapuche, lo cual será utilizado como una guía para desarrollar esta sección de la investigación:

“a) la conquista española y el etnocidio, mestizaje e integración de los picunche durante la Colonia; b) la colonización española y transformación de los araucanos; c) la conquista y colonización chilena de los mapuche y su reducción; d) la campesinización forzosa de los mapuche, y, e) la proletarización, migración y empobrecimiento de la población mapuche” (Saavedra, 2002: 49).

2.1.1- Periodo de la resistencia al español y la posterior colonización chilena.

La victoria del pueblo mapuche en Curalaba entre los años 1598 a 1601, en relación al intento de colonización española, sienta un precedente a considerar respecto a la constitución de un espacio sociocultural autónomo (Toledo, 2006), en relación al contexto imperialista colonizador. Esto se vio fortalecido a través del Parlamento de Quilín en 1641, donde se establecen las bases sobre las cuales se negociarían los otros parlamentos con la corona española (Bengoa, 2000), reconociendo así, sucesivamente, la independencia del pueblo mapuche.

Igualmente, estando ya los europeos en América, dentro del periodo de soberanía sociopolítica mapuche que se extendió durante tres siglos, se incorporaron diversos “*elementos hispanos, como el trigo, los metales, el caballo, el ganado y ovino*” (Toledo, 2006: 23), lo que incidió en las transformaciones y continuidades culturales de este pueblo. En efecto, en dicho periodo, observamos el crecimiento económico a través de la ganadería y el intercambio mercantil en las fronteras, donde algunos caciques van acumulando mayores riquezas y poder a partir de aquello, configurándose así gérmenes de centralismo político, que a su vez deriva en una mayor capacidad negociadora de determinados *ñidol lonkos*³⁰ (Bengoa, 2000). “*La capacidad de los mapuches de adoptar y adaptar técnicas y aportes culturales europeos debe ser considerada como uno de los factores determinantes de la relación de no subordinación al vecino español*” (Zavala, 2011: 295), donde también fueron factores decisivos la vitalidad y capacidad de expansión de la lengua mapuche, la tendencia a evitar el de-crecimiento demográfico, particularmente a través de la incorporación de otras poblaciones y el hecho de que la sociedad mapuche no poseyera un poder político centralizado, ocupando de modo disperso e independiente la totalidad del territorio (Zavala, 2011). La cosmovisión, rituales, las

³⁰ Dicha situación de concentración de riquezas influye también en el surgimiento de una marcada división social entre caciques y guerreros, luchas por el control de pastizales y fortalecimiento de alianzas entre *lonkos* (Bengoa, 2000). Asimismo hay que considerar que la cultura mapuche, antes de la llegada de los españoles no era excedentaria, sino que a partir de la araucanización de las Pampas comienza a serlo (Saavedra, 2002).

alianzas familiares y su reproducción mediante la poligamia son algunos ejemplos de continuidad cultural que fueron posibles seguir reproduciendo en el periodo colonial.

No obstante, entre la segunda y tercera década del siglo XIX, una vez alcanzada la independencia política de España por parte de la elite criolla, surge el Estado chileno, teniendo como consecuencia la creación de un nuevo escenario para el pueblo mapuche. El nuevo Estado de Chile, en un principio, reconoce la autonomía e independencia del pueblo mapuche a través del Parlamento de Tapihue firmado el año 1825 por las autoridades de esa época (Correa, et. al., 2005), sin embargo, con el pasar del tiempo, la percepción de la sociedad chilena hacia el mapuche va transformándose. Entre 1850-1860, Chile y Argentina expanden su comercio exterior a partir de la venta de productos primarios, tales como el trigo y la lana respectivamente, lo que influye en la necesidad de estas repúblicas de hacerse de nuevos territorios, en consonancia con el desarrollo económico que estaban teniendo. Asimismo, dicha necesidad de expansión geopolítica, se alimentó también de la ideología liberal del progreso (Toledo, 2006), que percibía a los pueblos aborígenes como una traba perteneciente a tiempos pasados.

De ese modo, en el caso chileno, el discurso del “araucano indómito y patriota” que fue funcional al proceso independentista fue modificándose al punto de que en la segunda mitad del siglo XIX, emerge la “cuestión de Arauco”. De esa manera, desaparecen las referencias a los mapuche como símbolo de resistencia contra España, creando así un nuevo discurso funcional al expansionismo territorial, donde se definía al otrora heroico araucano como “un bárbaro y sanguinario indio del sur” (Bengoa, 2000). Bajo esa lógica debe comprenderse la fuerte campaña ideológica realizada por la elite de entonces, a través de sus medios de comunicación de masas, donde se difundía una imagen del mapuche como salvaje y cruel:

“El araucano de hoy día es tan limitado, astuto, feroz y cobarde al mismo tiempo, ingrato y vengativo, como su progenitor del tiempo de Ercilla; vive, come y bebe licor con exceso como antes; no han imitado, ni inventado nada desde entonces, a excepción de la asimilación... del caballo, que singularmente ha favorecido y desarrollado sus costumbres salvajes” (El Mercurio, Valparaíso. 24 de mayo de 1859, en Bengoa, 2000: 180).

Aquella propaganda, que por cierto no dista mucho de la realizada actualmente por el mismo periódico en relación al conflicto chileno-mapuche, fue una antesala a la materialización jurídica de un plan de ocupación del territorio mapuche. En efecto, en la Ley del 4 de diciembre de 1866, *“el Estado se declaraba, en la práctica, propietario de todas las tierras de la Araucanía (ya que ningún mapuche poseía título de propiedad alguno)”* (Bengoa, 2000: 163). Paralelamente en el año 1867, el congreso argentino aprobó la ocupación de su frontera hasta Río Negro, dando paso en términos legales a la “Conquista del Desierto” y de esa forma, a la guerra de Chile y Argentina contra el pueblo mapuche.

“Para los mapuches, la invasión republicana implicó la pérdida de soberanía, el colapso de sus estructuras de poder, cuantiosas pérdidas de vida, la usurpación de grandes posesiones, el saqueo de sus riquezas, y la incorporación de los sobrevivientes esquilmados y sus descendientes al orden republicano, en estatus de indígena” (Toledo, 2006: 27)³¹. En ese sentido, al momento de que el pueblo mapuche pasa a formar parte de los Estados chileno y argentino, se les impuso, además de las identidades nacionales respectivas, una identidad intermedia de carácter colonial. *“Los mapuche se hicieron pueblo indígena al adquirir la nacionalidad chilena (...) estos pasan a ser parte de la estructura social y los sistemas de diferenciación de la sociedad chilena”* (Saavedra, 2002: 240). Asimismo, *“los indios o indígenas, no son una clase social ni reemplazan a alguna clase social en las estructuras sociales de las actuales sociedades euroamericanas, pero se relacionan muy directamente con la formación y desarrollo histórico de estas estructuras y sistemas de clase”* (Saavedra, 2002: 246-247). De ese modo:

“la categoría de indio... es una categoría supraétnica que no denota ningún contenido específico de los grupos que la abarca, sino una particular relación entre ellos y otros sectores del sistema social global del que los indios forman parte. La categoría de indio denota la condición de colonizado y hace referencia necesaria a la relación colonial” (Batalla, B., 1972: 110, en Saavedra, 2002: 246).

³¹ El expansionismo geopolítico es una expresión de procesos coloniales a nivel mundial, donde el Estado de Chile también incorpora a los nueve pueblos indígenas que actualmente son reconocidos por Ley que están dentro de sus fronteras (Aymará, Atacameño, Rapa Nui, Mapuche, Quechua, Diaguita, Colla, Kawaskar y Yámana): *“el norte andino (1879) como botín de la Guerra del Pacífico; el centro-sur mapuche (1881) por la ocupación militar; los canales australes (1881) después de los tratados del límites con Argentina; y la Isla de Pascua (1888), con la toma de posesión por parte de la Armada”* (Toledo, 2006: 27).

Desde de la derrota militar del pueblo mapuche en la “Pacificación de la Araucanía” en el territorio chileno y la “Conquista del Desierto” en el territorio argentino, se constituye un nuevo escenario sociopolítico, económico y cultural. La insurrección mapuche de noviembre de 1881³² y la fundación de Villarrica en 1883, marca el término de una larga vida de independencia del pueblo mapuche. En el caso chileno, esto implicó el comienzo de un proceso de ocupación territorial, donde se financió colonos extranjeros y nacionales para que se establecieran en las tierras que habían pertenecido al pueblo mapuche, y el consiguiente reasentamiento de las familias mapuche en lo que se denominaron “reducciones”.

A partir del año 1884, se inicia un largo proceso de radicación de la población indígena en reducciones, que más tarde se conocerían como “comunidades”, donde se reduce el territorio mapuche a un 5,5% del total que poseía (Marimán, et. al., 2005). Dicho proceso que finaliza recién a fines de la década del 1920³³, se basa legalmente en la entrega de títulos de merced: *“en un periodo de 45 años (1884-1929) se concedieron 3.078 títulos de merced, sobre una superficie de 475.422 Hás. incluyendo una población de 77.841 indios”* (Saavedra, 2002: 58). En efecto, *“el año 1929 se derogó la ley de radicación de indígenas y se dio por terminado el proceso”* (Bengoa, 100: 355). Sin embargo, Toledo señala que *“el proceso de radicación quedó inconcluso en 1927, y desde entonces se comenzó a dictar una serie de leyes y decretos orientados a liquidar la propiedad comunitaria indígena”* (Toledo, 2006: 29). De ese modo, *“entre 1931 y 1948, 832 comunidades indígenas fueron divididas y fraccionadas en 12.737 hijuelas”* (Toledo, 2006: 29).

Es importante considerar que durante las tres primeras décadas del siglo XX, *“se produjeron las grandes usurpaciones sobre tierras otorgadas en la radicación (...) en los primeros cincuenta años de este siglo, casi un tercio de las tierras concedidas originalmente en mercedes, fueron usurpadas por particulares”* (Bengoa, 2000: 369-370). En definitiva, se reconocen dos periodos de usurpaciones, relacionados al proceso de radicación el primero y el segundo a las usurpaciones de tierras realizados por *winkas* una vez ya radicados los mapuche. Es así como las usurpaciones forman parte central de la conciencia étnica mapuche del siglo

³² Que debe entenderse más como un acto simbólico que como parte de una estrategia militar para vencer al ejército chileno (Bengoa, 2000).

³³ *“El primer título de merced que se dio fue otorgado el 6 de febrero de 1884; el último fue otorgado el 14 de noviembre de 1929”* (Saavedra, 2002: 58).

XX, donde subjetivamente se piensa que la “Guerra de Arauco” aún no ha terminado, en vista de los acosos y robos que siguieron habiendo (Bengoa, 2000).

Por consiguiente, durante el periodo descrito anteriormente, el pueblo mapuche sufre grandes transformaciones en todos los ámbitos de la vida, siendo la integración forzosa a la sociedad chilena el principal hecho. De ese modo, comienza a constituirse una nueva vida del pueblo mapuche, ahora en comunidades, donde su característica esencial está dada por su campesinización y cultura de resistencia que surge a partir de su nueva condición.

Fue principalmente a través de la evangelización, la integración al sistema educacional, el servicio militar³⁴ y la “civilización” de las pautas de consumo que el mapuche de a poco fue “chilenizándose” culturalmente (Bengoa, 2000 y Saavedra, 2002). Sin embargo, su nueva condición de reducidos en comunidades, también implicó transformaciones a la economía y formas de vidas, lo que se tradujo en su transformación de guerreros-ganaderos que se movilizaban libremente por la cordillera intercambiando productos y animales, a sembradores-agricultores de minifundio (campesinos pobres). En otras palabras, la actividad económica pasó de comercial-mercantil y ganadera a economía de subsistencia no mercantil (Bengoa, 2000) de tipo familiar³⁵.

“A partir de las reducciones, los mapuche “hacen” un nuevo tipo de sociedad mapuche, las “comunidades mapuche”, basadas en una territorialidad comunal asumida respecto a “sus” reducciones y que descansan en la endogamia étnica, las filiaciones y el parentesco” (Saavedra, 2002: 64). Es en dichos nuevos espacios, las comunidades, que se generan procesos colectivos complejos para el pueblo mapuche. Fue allí donde se gestó una cultura de resistencia, basada en la recreación simbólica de ceremonias, rituales (en especial el *nguillatun*), además de los roles tradicionales y el idioma, entre otros aspectos, los cuales decantan en una nueva identidad étnica *“redefinida en términos de la categoría histórico-*

³⁴ *“El ejército ha sido en casi todos los países modernos la principal vía de transformación (“civilización”) de la fuerza de trabajo; una masa campesina pre-capitalista es transformada por la milicia –y la guerra moderna- en fuerza de trabajo apta para la industria. Para los mapuches el servicio militar ha sido un canal principalísimo de integración. En 1920, de 900 conscriptos que aceptaba el Regimiento Eleuterio Ramírez de Temuco, casi ochocientos eran mapuches, de los cuales 446 se habían presentado voluntariamente”* (Bengoa, 2000: 379).

³⁵ *“No existía una actividad económica colectiva y cada familia nuclear (al igual que los campesinos no mapuche) trabajaban por cuenta propia la tierra manteniendo relaciones de cooperación y reciprocidad con sus vecinos”* (Saavedra, 2002: 63).

social de indígena, que se fundamentará en un origen e historia común compartida y en una alteridad, respecto al huinca, en que han sido objeto de injusticias, abuso y discriminación” (Saavedra, 2002: 64-65).

No obstante, a pesar del hecho de que las familias mapuche vivían de un “individualismo básico familiar” en lo económico y a la vez se poseía una noción comunitaria respecto a lo militar, ceremonial y de otras acciones colectivas, emergieron grandes problemas internos en las comunidades. *“La reducción forzada de varias familias a un estrecho territorio común, no delimitado por la autoridad, fue fuente de rencillas y rompió con los principales mecanismos de solidaridad interna”* (Bengoa, 2000: 361). En efecto, la distribución de las tierras dentro de una misma reducción, en varios casos, fue bastante desigual, lo que se tradujo en que en determinadas ocasiones, los mismos mapuche apoyaran las divisiones de las comunidades.

En definitiva, *“las familias forman el centro de la actividad económica, siendo la comunidad reduccional un espacio de reproducción cultural, reafirmación de identidad, e intercambio de los principales bienes de esta pauperizada sociedad: mujeres y tierra”* (Bengoa, 2000: 368). En ese sentido y a pesar de los conflictos internos, *“esta combinación de autosubsistencia y cultura de resistencia es lo que le otorga a la sociedad mapuche postreduccional un equilibrio muy estable, que impide que procesos de desestructuración y desintegración violentos, se reproduzcan al interior”* (Bengoa, 2000: 368).

2.1.2.- Sobre la urbanización forzosa y la problemática de las comunidades mapuche.

En cuanto a los datos relativos a la migración de los mapuche desde el campo a la ciudad, se puede situar una primera oleada de mapuche a la ciudad, desde que se creó el Estado chileno, a partir de la derrota militar en la “Guerra de Arauco” a principios de la década de 1880. Una segunda oleada de emigrantes, comienza en la década del 1930, a partir de las consecuencias de la crisis mundial del 1929, siendo principalmente hombres los que emprendían un nuevo rumbo, teniendo como consecuencias, los primeros mestizajes al casarse con chilenas. Sin embargo, *“hacia 1940 comienza a producirse un proceso de emigración permanente de los mapuche a las ciudades. Diversos estudios muestran la importancia que este proceso ya tiene hacia 1960”* (Saavedra, 2002: 180). En efecto, para 1966 la población

mapuche en Chile era un 4,4% del total nacional, del cual un 88% de ese porcentaje vivía en el campo (Saavedra, 2002), lo que significa que para ese entonces, la urbanización era un proceso de poco alcance para el pueblo mapuche en comparación con la actualidad.

Es necesario destacar que para la mitad del siglo XX, las migraciones campo-ciudad no son exclusivas del pueblo mapuche, sino que forman parte de un proceso global a nivel incluso latinoamericano, que afecta a toda la población campesina.

“La emigración del campo a las ciudades está asociada a los llamados “factores de expulsión” y “factores de atracción”. Los mapuche –al igual que otros miles de campesinos pobres- debían emigrar a consecuencia del crecimiento demográfico en minifundios con una limitada capacidad para mantener una población más numerosa. Emigraban, también, para intentar sortear la pobreza asociada a una crisis estructural de sus economías campesinas (...) Muchos lo hacían atraídos por la vida en las ciudades y por las posibilidades, reales o supuestas, que se les abrirían al emigrar” (Saavedra, 2002: 180-181).

Dentro de la tendencia usurpadora que había tenido el Estado chileno respecto a las tierras mapuche, el periodo de la Reforma Agraria puede considerarse como un paréntesis. En efecto, ya en el gobierno de E. Frei Montalva existen datos de tierras que fueron expropiadas a favor de comunidades mapuche³⁶, fenómeno que fue acelerado en el gobierno de la Unidad Popular a partir del llamado “el Cautinazo” donde en octubre del 1970 hasta 1971 irrumpe el movimiento mapuche con un masivo proceso de recuperaciones de tierras y la consiguiente constitución de aquellos como sujetos político³⁷ (Toledo, 2006). En definitiva, en el periodo de la Reforma Agraria, contabilizando la “reforma de macetero” en el gobierno de J. Alessandri, entre 1962 hasta 1973, las comunidades mapuche recuperaron 165.340 Há. en las provincias de Arauco y Cautín, a lo que habría que sumarles las hectáreas de las provincias de Valdivia y Osorno³⁸.

³⁶ Revisar Toledo, 2006: 31.

³⁷ “Sólo con ese dato en mente, ese marco de la memoria colectiva, es posible comprender el temprano resurgir de la movilización mapuche bajo dictadura, que ya en 1978 emerge con un claro discurso de derechos como pueblo y recuperación de todas las tierras” (Toledo, 2006: 38).

³⁸ Para más detalles sobre recuperaciones de tierras según provincia y año, revisar Toledo, 2006: 34.

Sin embargo, con el Golpe de Estado cívico-militar del 11 de septiembre del 1973, se crea un nuevo escenario para el pueblo mapuche. En consecuencia, *“la política de tierras del gobierno militar puede ser caracterizada en dos fases: de “normalización” y de “asignación”* (Toledo, 2006: 49), donde en la primera etapa se revocaron las expropiaciones favorables a los mapuche y campesinos, y en la segunda etapa a través de organismos fiscales, se traspasan tierras a entidades privadas. De esa forma, la industria forestal fue el principal beneficiario del segundo proceso, a partir de lo cual concentró grandes proporciones de tierras destinándolas a la plantación de monocultivos de especies exóticas (Toledo, 2006).

Sumado a lo anterior, en 1979, la dictadura cívico-militar comandada por Pinochet dicta el Decreto de Ley N° 2568, luego modificado por el Decreto de Ley N° 2750, donde se establece la imposición de dividir las comunidades mapuche y la eliminación de la condición de indígenas a los mapuche (pasando a ser así parte de la sociedad chilena). Dicho proceso que fue aplicado de forma acelerada, tuvo como consecuencia la eliminación de la propiedad comunitaria de las tierras a cambio de hijuelas individuales, de modo tal que *“hacia 1986, se habían dividido ya 1.739 Títulos de Merced, que dieron por resultado 48.346 pequeñas hijuelas de minifundio mapuche, restando sólo 288 comunidades por liquidar”* (Toledo, 2006: 71). Como resultado de la aplicación de esas leyes, surgieron muchas disputas familiares e intracomunitarias, puesto que *“rompió delicados mecanismos e instituciones de integración de la sociedad mapuche”* (Toledo, 2006: 72), tales como las usurpaciones o desaparición en hijuelas individuales de terrenos comunes destinados a ritos sagrados, canchas, cementerios, escuelas, etc.

De ese modo, la aplicación de esas leyes marca un punto de inflexión para el movimiento mapuche, abriéndose de esa forma, un nuevo ciclo histórico (Toledo, 2006). La acción gubernamental de entonces logró en gran medida, dividir las “reducciones”, pero surgieron procesos de reconstrucción de la identidad colectiva mapuche a partir de una nueva re-territorialización y etnogénesis, lo que conllevó a la constitución del mapuche como un actor político y sujeto de derecho afirmando así ser un Pueblo. En ese sentido,

“la categoría neocolonial de “reducción” ha sido desplazada por las categorías territoriales mapuches. (...) A partir de la liquidación de las reducciones, lo colectivo mapuche se construye en referencia ritual a discursiva a otras unidades socioespaciales; a las de siempre, a las que existían de hecho, recubiertas por los Títulos de Merced, persistentes en la memoria y la cultura (lof, rehues, ayllarehues, butalmapus)” (Toledo, 2006: 74).

Otro elemento a tener en cuenta, es que *“durante el Gobierno Militar disminuye el número de campesinos mapuche y la población ligada a estas economías continúa proletarizándose, emigrando y empobreciéndose. Con el neoliberalismo (...) se incrementa la pérdida de tierras de los mapuche” (Saavedra, 2002: 68), a tal punto que para el censo de 1992, por primera vez, los mapuche que viven en las ciudades superan a los que viven en el campo. “En los últimos 35 años la localización de los mapuche se ha invertido. (...) en el año 1992 más de la mitad son emigrantes a las ciudades (60,1%) y a los campos de otras Regiones (8%)” (Saavedra, 2002: 178). Por otra parte, aunque teniendo presentes las discrepancias en relación a los últimos tres censos (lo que implica considerar a sus datos sólo como una referencia aproximativa), es posible señalar que a partir de las cifras arrojados por el censo del 2012, se observa que aún continúa vigente el proceso de migración forzada existente en las comunidades mapuche. Aquello se puede apreciar en que la cantidad de mapuche que viven en la metrópolis de Santiago, ha aumentado en un 7% respecto al 2002 quedando así con la primera mayoría nacional (37,4%), mientras que en la Región de la Araucanía (lugar donde se concentra una importante cantidad de comunidades mapuche), la población mapuche ha disminuido de un 14,7%, es decir, bajó de 33,6% en 2002 a un 18,9% del total de mapuche a nivel nacional en 2012. A ello se añade, que el proceso de proletarización³⁹ iniciado hace 35 años, hacia el año 1992 estaba prácticamente consumado, en vista de que un 69% de los mapuche económicamente activos son proletarios versus un 31% que no lo son⁴⁰ (Saavedra, 2002).*

Ya en las postrimerías de la dictadura militar, en el año 1989, la naciente Concertación de Partidos por la Democracia logra integrar en su proyecto a gran parte del movimiento

³⁹ Proletarización: *“Proceso mediante el cual los productores directos se separan de las condiciones que les permiten crear su subsistencia y reproducción mediante su trabajo y el de sus familiares inmediatos por cuenta propia” (Saavedra, 2002: 175).*

⁴⁰ En páginas posteriores, se retomará la problemática relativa a la proletarización y ocupación de los mapuche.

mapuche que había participado en las protestas contra Pinochet. De esta forma, surge el Acuerdo de Nueva Imperial, donde la Concertación se compromete a reconocer constitucionalmente a los pueblos indígenas y apoyar su desarrollo económico, social y cultural (relacionado con la aprobación del Convenio 169 de la OIT); a crear una Comisión Especial para los Pueblos Indígenas; y una Corporación Nacional para el Desarrollo Indígena. Sin embargo, las relaciones entre el movimiento mapuche y el gobierno de la época se comenzarían a tensar, a partir de la simbólica toma de terrenos realizada por el Consejo de Todas las Tierras el año 1992, hecho que da inicio a las recuperaciones territoriales post-dictadura y la consiguiente criminalización por parte del Estado⁴¹. Un año más tarde, se crea la Corporación Nacional de Desarrollo Indígena (CONADI), donde prontamente se irá diferenciando al pueblo mapuche entre “rurales” y “urbanos”, al incorporar la noción de “mapuche urbano” a sus políticas públicas.

En consonancia con la hoja de ruta neoliberal diseñada en dictadura por los “Chicago Boys” y Jaime Guzmán, la Concertación continúa profundizando las políticas económicas de “modernización” del capitalismo, creando un nuevo polo de acumulación capitalista. En ese contexto, en el sur de Chile y otrora territorio mapuche, desde los años noventa la industria forestal sigue en crecimiento, a lo que se suma la llegada de otros proyectos, tales como las represas, hidroeléctricas, ductos, mejoras en la conectividad (como rutas y aeropuertos), mineras, etc. Sin embargo, la realización de esos proyectos necesariamente entra en contradicción con la vida de las comunidades mapuche que aún van quedando, puesto que se emplazan en los mismos sectores donde ellos habitan. En efecto, el avance del capital que a nombre del progreso y desarrollo instala sus “emprendimientos” por sobre o alrededor de comunidades, se traduce en la destrucción de éstas en vista de las “externalidades negativas” que genera su implementación.

Por consiguiente, en la década de los noventa, asistimos a una agudización de las contradicciones entre el capital (protegido y promovido desde el Estado) y las comunidades

⁴¹ A 141 dirigentes se les aplica la ley de Seguridad Interior del Estado y se declara ilegal a la organización que lidera la toma. En efecto, José Bengoa tuvo participación en las políticas indigenistas de la Concertación, donde el académico estimó que las reclamaciones de tierras eran legítimas si se aludía a los Títulos de Merced, no obstante, el Consejo de Todas las Tierras cuestiona dicha definición y demanda sobre tierras históricas que fueron igualmente usurpadas pero no poseían dichos títulos. Ergo, la demanda de dicha agrupación fue considerada como un acto subversivo.

mapuche, emergiendo así conflictos territoriales, los cuales tendrán su punto de algidez máxima en la coyuntura de 1997, año a partir del cual se genera un punto de inflexión entre los mapuche en resistencia y el binomio Estado/capital. Fue en esa fecha, cuando la construcción de la hidroeléctrica Pangué en el Alto Bio-Bío, suscitó una férrea oposición de los mapuche emplazados en dicha zona. De ese modo, la otrora “cuestión mapuche” adquiere nuevamente notoriedad pública, a través de los medios de comunicaciones masivos y comienza a hablarse de un “conflicto mapuche”, el cual tendría efectos de interpelación, en múltiples sentidos, tanto a la sociedad chilena, como a los mapuche de comunidades y a los que viven en las ciudades.

A partir de entonces y frente a la problemática que año tras año va a adquiriendo mayor conflictividad, el Estado combinará la “manu militari” con programas sociales y comisiones destinadas a intentar canalizar institucionalmente las demandas históricas y recientes del pueblo mapuche. De modo tal, debe entenderse la militarización del territorio ancestral mapuche, los allanamientos, hostigamientos, golpizas (incluyendo mujeres, ancianos y niños), secuestros, encarcelamiento, asesinatos, la “Operación Paciencia” y otras acciones destinadas a desarticular organizaciones y comunidades más activas, en conjunto con la aplicación del planes sociales como “Programa Orígenes” (2001 y 2006), “Plan Araucanía” (2010), programas como “Re-conocer: pacto social por la multiculturalidad” (2008), la “Comisión de Verdad Histórica y Nuevo Trato” (2003), los discursos que apuntan a la multiculturalidad, el supuesto “desarrollo con identidad”, y un sinnúmero de encuentros, promesas y acciones gubernamentales asistencialistas.

De igual manera, es posible percibir un cambio en la conducción y demandas de la dirigencia y movimiento mapuche de principios del siglo XX, en comparación con el movimiento mapuche de finales del siglo XX. En ese sentido, en el contexto post “Guerra de Arauco”, con el objetivo de hacer cumplir las leyes que el Estado chileno había dictado para defender a los mapuche de los constantes abusos cometidos hacia ellos, la dirigencia mapuche tendió a integrarse a la sociedad chilena para así ser reconocidos como ciudadanos de la república. No obstante, desde los años ochenta, frente a la amenaza de perder sus tierras y ser asimilados totalmente como chilenos (esto a partir del decreto de ley de 1978), la dirigencia y el

movimiento mapuche tiende a reafirmar su identidad étnica y simbolismos tradicionales, marcando diferencias con la sociedad chilena, para así demostrar su existencia como pueblo (Toledo, 2006).

En síntesis, lo descrito en los párrafos precedentes, da cuenta de los aspectos históricos y situacionales que inciden en el contexto donde se desenvuelven los jóvenes mapuche de las ciudades. La historia de dominación (también conocida como la “deuda histórica” con el pueblo mapuche); el estado de colonización que deviene en el ser indígena; el reordenamiento y avance del capitalismo en su fase neoliberal; la represión de los sectores más decididos en las recuperaciones de tierras ancestrales y el “conflicto mapuche” en general en su relación dialéctica de resistencia/represión; la histórica discriminación; la tolerancia y fomento del Estado hacia los elementos “folclóricos” del pueblo mapuche; la creciente urbanización y la urbanidad como foco de políticas públicas (especialmente destinadas a superar la pobreza, a través de una perspectiva neoliberal como el microemprendimiento y las alianzas con el empresariado); la pobreza y la proletarización de la población mapuche; y los intentos del “progresismo” de llevar a cabo una política multicultural con el pueblo mapuche, son algunos de los hechos y aspectos más relevantes que forman parte del marco contextual donde están inmersos los mapuche hoy en día.

2.2.- La discriminación hacia el mapuche.

Un aspecto relevante dentro de las vivencias del mapuche en las ciudades, son las relaciones interétnicas que se dan en dicho espacio social. Es aquí donde los conflictos dados a propósito de las discriminaciones hacia el mapuche, poseen un rol central. De esa manera, *“la discriminación étnica es el eje de la relación interétnica en la ciudad repercutiendo ésta tanto hacia el exterior como en el desarrollo de la cultura mapuche en su nuevo hábitat”* (Ankán 1994, en Osorio 2009). Una idea similar puede encontrarse en el estudio de Aravena (2003a) respecto a los mapuche que migran hacia las zonas urbanas, donde señala que en un periodo la identidad étnica es cuestionada o negada, pero luego (en algunos casos) aparece con más fuerza.

En definitiva, la discriminación es un elemento a considerar en cualquier investigación que se realice en torno a la etnicidad mapuche en las ciudades, puesto que éste es un fenómeno esencial al momento de analizar posibles respuestas en torno a los profundos procesos de aculturación que ha padecido el pueblo mapuche. En consecuencia, la discriminación ha significado que muchos mapuche e indígena en general, oculten su identidad étnica, invisibilizando así su existencia para protegerse a sí mismos y su descendencia de las consecuencias psicológicas negativas que conlleva el hecho de ser discriminado sistemáticamente. En la cotidianeidad, esto se expresa en la no enseñanza de la cultura ancestral a las nuevas generaciones, o bien cambiándose de apellido, lo que además del elemento de protección, está asociado con el objetivo de integrarse a la sociedad occidental.

2.2.1.- El Estado-nación racista.

Sin embargo, que exista discriminación hacia el pueblo mapuche no es algo azaroso ni propio del destino, sino que es producto de la historia de dominación que ha forjado el Estado-nación chileno con el pueblo mapuche. En ese sentido, Chile se ha construido en relación a “lo indio”, no sin antes caer en propias contradicciones, tales como el glorificar el pasado de resistencia mapuche hacia el español mediante el imaginario del “heroico araucano” y por otra parte, despreciar al mapuche contemporáneo recurriendo al imaginario del pueblo mapuche como bárbaro y atrasado, donde sus individuos son considerados “salvajes, borrachos, flojos y ladrones” (Bengoa, 2000). Ambos discursos han servido, de diversos modos y en distintos momentos, para legitimar a Chile como un Estado y una Nación unitaria, moderna y a la vez aguerrida.

En efecto, en el periodo de la Independencia, los criollos triunfantes debieron resolver la necesidad de crear un Estado y una nación chilena, por lo cual, había que dotar de sentido el “ser chileno”. De esta forma, una parte esencial de la construcción que realizó la elite vencedora en relación a un imaginario nacional, fue enaltecer la resistencia de siglos del mapuche al colonizador español. Es así como fundamentándose en los escritos realizados por el soldado/poeta español Alonso de Ercilla respecto a la férrea y gallarda resistencia araucana a la empresa colonizadora, la naciente elite chilena idealizó al mapuche e hizo suyo el cariz aguerrido, fiero y valiente propio de los araucanos descritos por Ercilla. De modo tal, los dotes

guerreros del mapuche comenzaron a formar parte del discurso y las características de la nación chilena (Astudillo, 2010).

No obstante, la figura del mapuche que había sido construida por la elite chilena en función de la creación de un imaginario nacionalista, se comenzó a denostar a mediados del siglo decimonónico, para así justificar la que, en esos momentos, se había constituido en la imperiosa necesidad de expansión territorial y económica del Estado de Chile. En efecto, fue a través de la prensa como el periódico *El Mercurio* y los discursos de determinados parlamentarios como Benjamín Vicuña Mackenna, que se fue creando una imagen negativa del pueblo mapuche, el cual ya no era funcional a la construcción de la nación, sino que era un obstáculo para alcanzar el “desarrollo” y “progreso” (Astudillo, 2010). Es dentro de la dinámica etnocentrista de barbarie/civilización, propia del positivismo y naturalismo de la época, que se argumentaba respecto a la necesidad de superar los vestigios de pueblos atrasados, irracionales y salvajes que aún quedaban, para así ser un Estado moderno y desarrollado. De esa manera, fue consolidándose un Estado racista que condena al desprecio a quienes son diferentes de la nación hegemónica de características o aspiraciones eurocéntricas, generando así una estigmatización y la consiguiente discriminación hacia el pueblo mapuche y el resto de los pueblos aborígenes latinoamericanos. Dicha situación se extenderá incluso hasta el día de hoy, aunque en menor medida y de diferente forma si se compara con tiempos pasados.

Asimismo, hay que tener presente que, además del estigma descrito anteriormente, es necesario agregar otro surgido desde que se intensificó el mal llamado “conflicto mapuche”. La clase dominante al ver amenazados sus intereses y riquezas a partir de las recuperaciones territoriales realizado por algunas comunidades mapuche al sur de Chile, especialmente durante la última década, utiliza sus medios de comunicación para criminalizar dichas acciones y de paso añadir otro elemento discriminatorio: El mapuche ahora sería un terrorista, que tiene relaciones con grupos guerrilleros internacionales y grupos subversivos nacionales⁴². Sin embargo, a diferencia del estigma de salvaje y bárbaro que cargó el mapuche durante

⁴² Se ha intentado vincular al mapuche con las Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia (FARC) y la con la Euskadi Ta Askatasuna (ETA) en el campo internacional, y principalmente con el Movimiento Juvenil Lautaro (MJL) en lo nacional.

mucho tiempo, el cual fue ampliamente legitimado y hecho propio por la sociedad chilena en general, la nueva característica (mapuche igual a terrorismo) que la elite quiere imponerle al mapuche, no tiene la misma popularidad. Incluso, actualmente, las movilizaciones de comunidades y sectores mapuche concitan un considerable apoyo por parte de la sociedad chilena y aun extranjera, en especial entre quienes son explotados y oprimidos por la misma clase hegemónica del país.

Sin embargo y considerando lo precedente, los modos de discriminación de los chilenos y sus instituciones hacia los mapuche, se pueden visualizar desde muy temprana edad, siendo objeto de burlas cuando son niños, en los establecimientos educacionales. Luego, las formas de discriminación pasan al ámbito laboral, donde los mapuche reciben salarios inferiores por el mismo trabajo que hace un chileno y tienen muchas más dificultades para alcanzar puestos de trabajo privilegiados por la sociedad, lo que deviene en que muchos mapuche que migran a la urbe, sean mano de obra barata⁴³.

En el siguiente cuadro, se pueden apreciar porcentajes de discriminación hacia mapuche, en distintos lugares cotidianos: Ver gráfico 1:

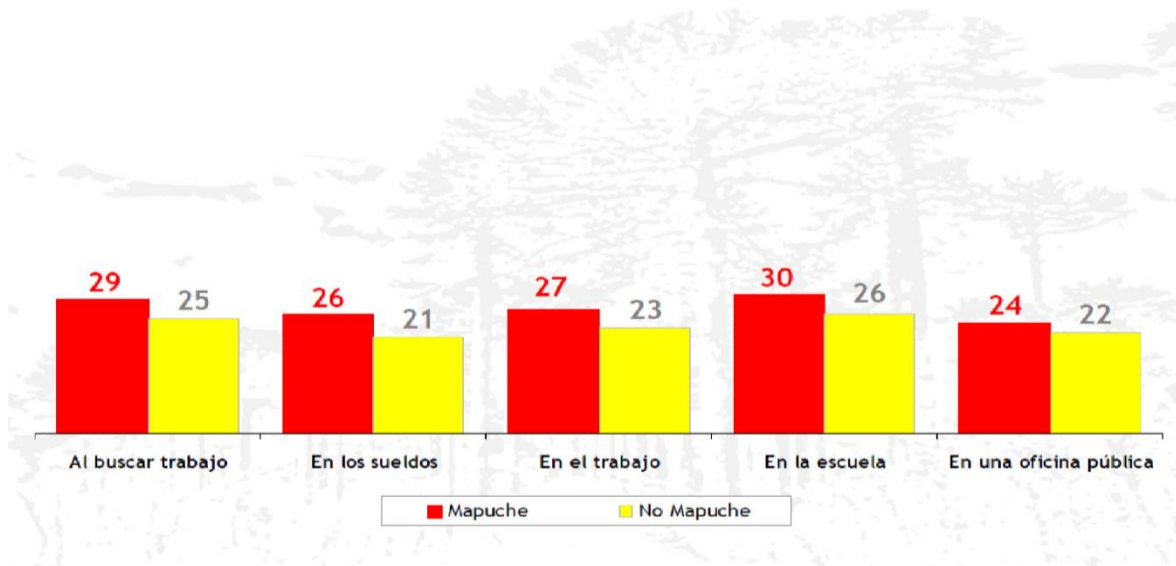
Gráfico 1: Porcentajes de discriminación hacia mapuche.

Mapuche: Por favor dígame, para cada una de las siguientes situaciones, si Ud. o alguien de su familia ha tenido la experiencia de ser discriminado o perjudicado por ser mapuche.

No mapuche: Por favor dígame, para cada una de las siguientes situaciones, si Ud. ha sabido de personas mapuche que hayan sido discriminadas o perjudicadas por ser mapuche.

(Totales muestra Mapuche y No mapuche) (% Mucha discriminación)

%



Fuente: Centro de Estudios Públicos, 2006: p.11

⁴³ "Los Mapuches considerados pobres sobrepasan en más de un 12% el número de pobres no-indígenas. En el medio urbano, un 30% de indígenas son considerados pobres contra un 19,2% de no-indígenas" (Chenard, 2006: sin enumeración). Por otra parte, "Trabajadores no calificados" (21,6%) es la mayor ocupación de los mapuche, según oficio (ver cuadro n° 3 en páginas posteriores) (Chenard, 2006).

Asimismo en las siguientes tablas, se pueden observar las diferencias entre la población indígena (PI) y la población no indígena (PNI), respecto a la pobreza en las zonas urbanas y rurales, donde los indígenas poseen un porcentaje negativamente diferenciado en relación a la población que no es indígena -ver tabla n° 2-. Mientras que del mismo modo, se debe prestar atención a que *“los indígenas no tienen acceso a los mismos puestos de trabajo que los no-indígenas y, en el caso de tenerlo, está estadísticamente comprobado que obtienen salarios inferiores”* (Chenard, 2006: sin enumeración) (ver tabla n° 2 y n° 3).

		Indigente	Pobre no indigente	No pobre	Total
	PNI	5,1	14,6	80,2	100,0
Urbano	PI	8,7	21,3	70,0	100,0
	Total	5,2	14,9	79,9	100,0
	PNI	7,5	14,7	77,8	100,0
Rural	PI	14,7	21,4	64,0	100,0
	Total	8,3	15,5	76,2	100,0

Fuente: MIDEPLAN, elaborado a partir de información de Encuesta CASEN 2000 (Chenard, 2006: sin enumeración).

	PNI	PI
FF.AA.	0,6	0,1
Poder ejecutivo	6,8	6,1
Profesionales y científicos nivel superior	9,6	3,0
Técnicos y profesionales nivel medio	7,9	4,3
Empleados de oficina	9,0	6,0
Vendedores de comercio	14,1	11,3
Agricultores y trabajadores calificados	6,3	19,3
Oficiales, operarios y artesanos	14,6	15,1
Operadores y montadores	9,4	7,0
Trabajadores no calificados	21,6	27,5
Sin calificar	0,2	0,3
Total	100,0	100,0

Fuente: MIDEPLAN, elaborado a partir de información de Encuesta CASEN 2000 (Chenard, 2006: sin enumeración).

A lo anterior, se añaden los resultados del censo del año 2012 en el cual se muestra una fuerte proletarización del pueblo mapuche. En ese sentido, del total de la población mapuche, sólo un 34,4% se encuentra trabajando dentro de los cuales un 71,9% son trabajadores asalariados, un 3% trabajan en servicios domésticos, un 23,6% son trabajadores por cuenta propia o

independientes, un 0,8% empleador, empresario o patrón, y un 0,7% son familiares no remunerados⁴⁴. De ese modo, según Wallerstein:

“siempre que encontramos trabajadores asalariados situados en diferentes tipos de estructuras familiares, desde los trabajadores mejor pagados pertenecientes a estructuras familiares más “proletarizadas” hasta los no tan bien pagados que pertenecen a estructuras familiares más “semiproletarizadas”, solemos observar al mismo tiempo que estas variedades de estructuras familiares están situadas dentro de comunidades denominadas “grupos étnicos”. Es decir la jerarquía ocupacional trae consigo la “etnificación” de la fuerza de trabajo dentro de las fronteras de un Estado” (Balibar y Wallerstein, 1991: 130).

Asimismo de la discriminación del mundo occidental chileno hacia los mapuche, hay que considerar que también se da que los mapuche que viven en las ciudades, son discriminados por los mapuche que aún habitan en comunidades, aludiendo a que los urbanos son “awinkados” (Chenard, 2006).

2.2.2.- Respuestas de los Estados frente a la discriminación hacia los pueblos originarios:

El multiculturalismo y la interculturalidad.

Las discriminaciones sufridas por los mapuche no fue un fenómeno único en Chile, sino que consistió en una experiencia vivenciada por todos los pueblos originarios latinoamericanos e incluso a nivel mundial. A lo largo del siglo XIX, fueron constituyéndose, a escala global, gran parte de los actuales Estados nacionales, dejando bajo su dominio a los pueblos aborígenes preexistentes a su surgimiento. Fue en dicho contexto donde se estructuran formas de discriminación racial a partir de una supuesta asimetría ontológica de la especie humana, donde el hombre blanco (europeo) y su cultura se sitúan en la cúspide de la pirámide, en detrimento del “diferente” (indígena) que se posiciona en una grado inferior de la presumida evolución humana. *“El colonialismo eurocéntrico encontró así en la teoría de la diferenciación natural el principio especulativo justificador de las políticas que consagraron la discriminación explícita –vale decir, jurídica–” (Tubino, 2002: 56).* De modo tal, se fueron consolidando prácticas sociales discriminatorias donde *“la meta era, en primer lugar, lograr que los subyugados interiorizaran como autoimagen la imagen que los colonizadores tenían*

⁴⁴ Datos obtenidos de:
http://www.censo.cl/contenido/resultados_censo_2012_poblacion_vivienda_tomoslyll.pdf

de ellos y, al mismo tiempo que interiorizaran como imagen de los colonizadores la que ellos tenían de sí mismo” (Tubino, 2002: 57), conllevando así al deterioro de la identidad étnica y favoreciendo el aprecio al colonizador.

Con el paso del tiempo, de la exclusión del indígena, se pasó a su intento de integración a la sociedad sin por ello olvidar la discriminación, sino que ésta se transformó ahora de un modo que Tubino denomina “discriminación implícita”. A nombre de la ciudadanía universal y la igualdad de oportunidades que contiene en sus principios las democracias liberales, se incorpora a los indígenas al sistema educativo, no obstante, *“la integración fue asumida no como articulación democrática, ni menos aún, como la cohesión social en aras de ideales comunes, sino, más bien, como la absorción o asimilación cultural y lingüística de las minorías sociológicas indígenas –que en varios casos constituían verdaderas mayorías nacionales-”* (López, 2001: 383 citado en Tubino, 2002: 58). Es así como *“los hábitos y los comportamientos discriminatorios que la ley combate se reproducen a través de la educación pública estandarizada y homologadora, formal y no formal de los Estados modernos”* (Tubino, 2002: 59-60).

Frente a las políticas discriminatorias “explícitas” e “implícitas” promovidas desde los Estados liberales, comienza a emerger durante los años sesenta y setenta planteamientos anti-asimilacionistas, tales como el pluralismo cultural, el multiculturalismo y años más tarde, en los ochenta, la interculturalidad. Es necesario tener en consideración que *“las luchas y demandas de los pueblos originarios, las minorías étnicas, grupos de inmigrantes en países como Canadá, Estados Unidos, Australia y algunos países de Europa le dieron vida a los planteamientos del multiculturalismo”* (Moreno, 2008: 3), a partir de las críticas a los procesos que buscaban la uniformidad cultural en los Estados nacionales. Por ende, el paradigma del “pluralismo cultural” que busca dar respuestas a dicha situación,

“connota, en primer lugar, la presencia, coexistencia o simultaneidad de poblaciones con distintas culturas en un determinado ámbito o espacio territorial y social (...) Pero por “pluralismo cultural” también se entiende, (...) una determinada concepción de la diversidad cultural y una determinada propuesta sobre la forma legislativa, institucional, etc. (...) En el pluralismo cultural se parte de que la diversidad cultural es positiva por enriquecedora, de que no sólo no hay que rechazarla tratando de

hacer homogénea la sociedad sino que hay que respetarla, aprovecharla, celebrarla” (Giménez, 2003: 14-15).

Dentro de la diversidad cultural existente en los Estados, W. Kymlicka identifica, por una parte, a las “minorías nacionales” que *“surgen de la incorporación de culturas que previamente disfrutaban de autogobierno y estaban territorialmente concentradas en un Estado mayor”* (Kymlicka, 1996: 25), teniendo como características el deseo de mantenerse como sociedades distintas a la cultura mayoritaria por lo que exigen diversas formas de autonomía o autogobierno. Y por otra parte, están los “grupos étnicos” que *“surgen de la inmigración individual y familiar. (...) dichos grupos desean integrarse en la sociedad de la que forman parte y que se les acepte como miembros de pleno derecho de la misma. (...) su objetivo no es convertirse en una nación separada”* (Kymlicka, 1996: 26). Aquella distinción conceptual da paso a la emergencia de los Estados multinacionales y Estados poliétnicos, donde un Estado puede ser de ambos tipos a la vez. En efecto, para Kymlicka *“<<nación>> significa una comunidad histórica (...) que ocupa un territorio o una tierra natal determinada y que comparte una lengua y una cultura diferenciada. La noción de <<nación>> (...) está estrechamente relacionada con la idea de <<pueblo>> o de <<cultura>>”* (Kymlicka, 1996: 26), por ende, el autor afirma que un país que contiene más de una nación, no sería un Estado nación, sino que un Estado multinacional, lo que se puede relacionar a formas de reconocimiento que demanda el pueblo mapuche al Estado chileno.

Dentro del paradigma del pluralismo cultural, podemos comprender al multiculturalismo y la interculturalidad como expresiones concretas de éste. La diferencia entre estos dos conceptos - multiculturalismo e interculturalidad- radica en que el primero enfatiza el reconocimiento y tolerancia de la diferencia, mientras que el segundo recoge los aportes del primero y le añade la necesidad de la interacción democrática entre las diversas expresiones culturales. Mientras en el multiculturalismo la palabra clave es tolerancia, en la interculturalidad el concepto es interacción (diálogo). En términos históricos, la interculturalidad es posterior al multiculturalismo y emerge como respuesta a los vacíos, limitaciones y fracasos del multiculturalismo en el plano de las relaciones, por lo tanto, se puede afirmar que *“la novedad interculturalista se halla en proponer algo sustantivo sobre el deber ser de las relaciones*

interétnicas, más allá de que deben ser relaciones no discriminatorias entre iguales y basadas en el respeto y la tolerancia, principios éstos ya asumidos en el ideario pluralista” (Giménez, 2003: 21).

Según Giménez (2003), las condiciones de posibilidad para llevar a cabo políticas multiculturales e interculturales, están dadas por tres características: (1) el desarrollo humano entendido como más oportunidades a las personas, (2) la democracia pluralista e incluyente y (3) la nueva ciudadanía.

“Sin ese marco, el interculturalismo (...) corre el riesgo de quedar en un nuevo etnicismo o culturalismo, al desconectarse de los “temas culturales” de su encuadre socio-económico y cívico-político. (...) Al igual que el multiculturalismo, con el planteamiento intercultural se corre el riesgo de que sea utilizado como estrategia para ubicar en clave culturalista lo que son procesos sociales de relaciones laborales, políticas y jurídicas” (Giménez, 2003: 23).

Sin embargo, en su descripción, Giménez no menciona un elemento fundamental a tener en consideración al momento de dar cuenta de los factores que sientan las condiciones de posibilidad para implementar determinadas políticas. Y es que históricamente el sistema económico ha sido el eje o estructura, a partir del cual se han configurado las sociedades. En ese sentido, bajo nuestra visión, son las dinámicas del capitalismo las que imponen las condiciones de posibilidad para aplicar políticas multiculturales o interculturales. En efecto y considerando también el sistema político -parlamentarismo burgués “a la chilena”⁴⁵ - que posee el Estado chileno, es el mercado capitalista quien determina los alcances y límites de las actuales o potenciales “políticas de reconocimiento” llevadas a cabo respecto a los pueblos indígenas.

“No se puede hablar de respeto a la diferencia (...) sin un análisis político que sitúe en la reflexión y en la construcción de las políticas del presente, la conformación histórica de las relaciones de poder y las condiciones económicas, políticas, sociales y culturales en las que los pueblos indígenas y amplios sectores no indígenas han sido colocados a partir de los intereses de la oligarquía y las clases dominantes” (Moreno, 2008: 11).

⁴⁵ Es decir, enmarcado en la Constitución de 1980 ideada por el ideólogo de la dictadura Jaime Guzmán, donde se impuso el sistema binominal y numerosos enclaves autoritarios que restringen la participación popular y de las distintas clases dominadas.

En su estudio respecto a la implementación de políticas interculturales en el ámbito educativo guatemalteco, Sonia Moreno (2008) realiza un lapidario análisis acerca de la retórica y normativa intercultural, mostrando datos que distan de los resultados esperables por estas políticas y asimismo poniendo en discusión los límites que tiene la ejecución de dicho paradigma en un Estado neoliberal como el centroamericano. Es así como interpelando el impulso de políticas de “reconocimiento de la diversidad” por parte del Estado nación guatemalteco, Moreno cuestiona el sentido estratégico que tiene el enfoque culturalista. *“Hasta dónde se permite esta participación, hasta dónde y qué demandas y derechos son permitidos (...) El MINEDUC utiliza la categoría de Derechos Colectivos referidos a la democracia (...) Sin embargo, estos conceptos no son definidos lo que no permite identificar con claridad el marco social y político en el que se plantea la participación de los Pueblos Indígenas”* (Moreno, 2008: 12).

Algo similar puede establecerse entre las políticas de reconocimiento llevadas a cabo por el Estado chileno o las proposiciones multiculturales o interculturales hechas por intelectuales, que no interpelan el contexto capitalista neoliberal que posee Chile como un elemento clave en sus análisis. En ese sentido, por mucho que en los noventa se haya aprobado la Ley Indígena que dio origen a la CONADI o que últimamente y después de casi veinte años de estancamiento en el Congreso, se haya ratificado el Convenio 169 de la OIT (con algunas modificaciones), es el diseño de las políticas económicas neoliberales impulsadas desde el Estado que, en lo concreto, ha dictado el futuro de los derechos de los pueblos originarios. El ejemplo más claro fue que a pesar de la inicial negativa de la CONADI respecto a la construcción de la central hidroeléctrica en Alto Biobío, en 1998, que iba a afectar (y afectó) la vida de los mapuche-pehuenche, igualmente fue aprobado y realizado dicho proyecto con los consiguientes nefastos resultados para las comunidades emplazadas en dicho sector. O bien, a pesar de que en el año 2008, el Convenio 169 de la OIT entró en vigencia, no ha sido posible detener el funcionamiento y expansión de la industria forestal que ocupa gran parte del histórico territorio mapuche, y que actualmente genera uno de los principales factores de expulsión de los comuneros hacia las ciudades en busca de una mejor calidad de vida, en vista del detrimento de las tierras y aguas a causa de la producción asociada a las forestales.

En definitiva, por mucho que los Estados capitalistas se asuman legal y discursivamente como respetuosos de los derechos colectivos de los pueblos originarios (o como le llaman ellos, el reconocimiento de la diversidad o minorías), a partir de la implementación de políticas multiculturales o incluso interculturales, aquello sólo será retórica si en la práctica están privilegiando la expansión y acumulación del capital, y criminalizando a quienes cuestionan o se niegan en la lucha a sus directrices económicas. “*¿Qué sentido estratégico tiene el impulso de acciones, programas, proyectos e institucionalidad y discursos entorno a la diversidad, el reconocimiento de la identidad y de los derechos de los Pueblos Indígenas en el país, prohibiendo y criminalizando las luchas frente a los derechos económicos, por la tierra y en defensa de los territorios y el medio ambiente?*” (Moreno, 2008: 13). Las dinámicas del capitalismo pueden absorber demandas de cariz cultural e incluso convertirlas en mercancía y parte del turismo folclórico, asimismo pueden propender proyectos económicos bajo las acciones del Estado subsidiario y su discurso del microempresario emprendedor. Sin embargo, cuando los cuestionamientos son mayores y sectores mapuche buscan control político-territorial para así salvaguardar sus intereses y la integridad de la naturaleza, el Estado burgués reacciona reprimiendo, pues con dichas demandas la clase dominante pierde poder y lesiona sus ganancias económicas.

La depredación de los recursos naturales, y la libre circulación y producción de mercancías están tipificadas legalmente en los Estados neoliberales mediante documentaciones y políticas que hablan de emprendimiento, competitividad, eficiencia, libre mercado, mundo global, etc. No obstante, dicho paquete discursivo entra necesariamente en contradicción con la vida de las golpeadas comunidades mapuche, cuando sus proyectos económicos son llevados a cabo en los territorios donde están emplazados estos pueblos ancestrales. Los conceptos de autonomía, autodeterminación, territorio mapuche, *ad mapu* y todas las costumbres y tradiciones arraigadas en la vida respetuosa la naturaleza, no caben en las lógicas del capital, por lo tanto, es ahí justamente cuando entran en juego las correlaciones de fuerza en el campo político-militar para, en un caso, imponer los “emprendimientos” de la burguesía nacional e internacional o en el otro caso, resistir e intentar construir una vida arraigada en la cultura tradicional y cosmovisión mapuche, en armónica con la naturaleza.

En consecuencia, desde nuestra perspectiva interpretaremos la interculturalidad como una práctica y una política fundamental a desarrollar entre las clases oprimidas de nacionalidad chilena y los pueblos originarios dominados por el Estado de Chile, para así crear en conjunto, un proyecto y un programa que nos conduzca a la liberación del sometimiento ejercido por la burguesía y el imperialismo. Sólo en una praxis política horizontal y respetuosa de nuestras diversidades, se podrá construir un mejor presente y futuro, dejando de lado así prácticas sectarias realizadas por algunos sectores mapuche organizados y los paternalismos de algunos sectores de izquierda, que incluso han sido discriminatorios al no reconocer la identidad étnica que poseen los pueblos originarios, comprendiéndolos netamente como parte del campesinado o proletariado (categorías economicistas).

2.3.- Aspectos generales de la cultura e identidad étnica mapuche.

Es necesario revisar algunos elementos básicos que forman parte de la cultura e identidad étnica mapuche, partiendo por analizar el significado del etnónimo “mapuche”. En *mapudungun*⁴⁶, “mapu” se traduce como tierra y “che” es igual a gente, por ende, “mapuche” significa “gente de la tierra”. Sin embargo, un entendimiento más profundo de ambos términos, implica comprender que “mapu” alude a un concepto más allá de la tierra material, extrapolando su significado a un sentido más amplio ligado al cosmos del pueblo y por su parte, el significado de “che” apunta hacia no cualquier gente, sino un agente socializado con ciertos valores y axiomas de su lugar de origen, es decir, lo que para el mapuche son el *tüwun* (sabiduría relativa al lugar geográfico/territorial) y el *küpan* (sabiduría relativa a la tradición familiar)⁴⁷.

Igualmente, podemos señalar que la denominación “mapuche” surge a fines del siglo XIX, teniendo en cuenta que recién a fines del siglo XVIII, los europeos denominaba araucanos “*al conjunto de los grupos ubicados entre los ríos Biobío y Toltén*” (Zavala, 2011: 19). Dicha situación se da a partir de un proceso de maduración y unificación política-cultural producto de la relación invasión/resistencia al español, considerando que antes el reconocimiento e

⁴⁶ Idioma del pueblo mapuche, también conocido como *mapuzugun*.

⁴⁷ Herborn y Eyzaguirre (en Araya, 2004) plantean que el *tüwun* y *küpan* forman elementos relevantes al momento de comprender la constitución de la identidad étnica mapuche, lo que está relacionado con el concepto de linaje como mecanismo de autoadscripción a determinada identidad.

identidad colectiva del mapuche estaba dada por su pertenencia a un determinado *Fütalmapu*⁴⁸ -identidad territorial- (Marimán, et. al., 2006). Dichas identidades territoriales, pueden ser consideradas como grupos mapuche debido a que constituyen “*una unidad en términos lingüísticos y comparten, en gran medida, el mismo sistema simbólico. Por otra parte, estos grupos participan de una misma dinámica social: se encuentran, se enfrentan, se confederan y se mezclan en zonas de convergencia situadas fuera del alcance de los españoles, en los Andes y en la Pampa*” (Zavala, 2011: 20).

Para el pueblo mapuche, el habitar en contacto directo con la tierra (lo que en occidente se denomina zona rural) es un elemento vital para el mantenimiento de su cultura e identidad étnica. En consecuencia, es la tierra la que le da sentido a su cosmovisión y cultura material, puesto que en ella crecen las plantas medicinales, se fundamenta su economía y se da la fuerza espiritual (*newen* y *pillan*) especialmente en cerros sagrados, denominados *Xeg-Xeg*, los cuales son fuentes de vida, entre otros elementos importantes relativos a la tierra (Marimán, et. al., 2006). Es más, una encuesta realizada por el Centro de Estudios Públicos (CEP) el año 2006, da cuenta de la importancia que posee la tierra para el mantenimiento de la cultura e identidad mapuche, tanto para los mapuche que ellos denominan urbanos como para los denominados rurales. En ese sentido, la encuesta muestra que el 35% (el mayor promedio) de los mapuche, considera que el mayor problema que debe solucionar el gobierno es la recuperación de tierras ancestrales (Centro de Estudios Públicos, 2007)⁴⁹.

Otro aspecto a considerar como parte de la identidad étnica mapuche ancestral, es la configuración de su mundo espiritual y religiosidad, a través del *piam Xeg-Xeg* y *Kay-Kay*, el cual alude al nacimiento del pueblo mapuche, a partir de un gran diluvio provocado por la pelea entre estos dos dioses, donde sobrevivieron sólo cuatro sujetos, los que son invocados en cada ceremonia religiosa (Marimán, et. al., 2006). Esto último tiene relación a lo planteado por Foerster y Montecino, los cuales señalan:

⁴⁸ “*Pikumche, lafkenche, lelfünche, pewenche y williche en el caso del Gulu Mapu; y rankülche, chaziche, mamülche, puel williche, en el caso del Puel Mapu*” (Marimán, et. al., 2006: 35). *Gulu Mapu* es actualmente Chile y *Puel Mapu* se emplaza en territorio argentino.

⁴⁹ Otros resultados decisivos son que el 32% (en segundo lugar, después del idioma) de los mapuche creen que la tierra es fundamental para la conservación de la identidad mapuche. Asimismo un 76% de los “mapuche urbanos” creen que la cultura se pierde en la ciudad, siendo un 66% los que piensan que en el campo se vive mejor que en la ciudad (con un 22%). En consonancia con lo anterior, los “mapuche rurales” consideran en un 79% que se vive mejor en el campo (Valenzuela, 2007).

“parte importante de la identidad étnica se funda en lo religioso “El mapuche piensa y vive su identidad religiosamente, de un modo trascendente... en la medida que el admapu es concebido y representado como un don de Chao Ngenechén. El admapu es el conjunto de símbolos y prácticas tradicionales (las que son reinterpretadas constantemente) como también las creencias que señalan que el mapuche y la tierra (mapu) fueron creados por el Chao. Con los ritos se recrea y re-vive el admapu”” (Araya, 2004: 36).

Igualmente, en la cultura tradicional mapuche, existe la realización de algunos rituales, tales como el *machitún* (rito de sanación llevado a cabo por el/la *machi*), *nguillatun* (rito para obtener algún beneficio, tal como una buena cosecha), *wiñol tripantu* (año nuevo que se celebra entre el 22-24 de junio), *lakutun* (ceremonia en la cual se pone nombre a los niños), *ngapin* (ceremonia por la cual dos personas se unen matrimonialmente) y el *eluwun* (rito para despedir a los muertos) (Valenzuela, 2007), entre otros⁵⁰.

2.4.- Estado actual de la investigación y discusión.

Al momento de realizar la revisión bibliográfica en torno a las investigaciones hechas sobre los mapuche en las ciudades del Gran Valparaíso, se logró encontrar variadas tesis. Sin embargo, es necesario precisar dos características: Lo primero es que ninguna de las investigaciones analiza específicamente las interrogantes planteadas en el objeto de estudio de esta tesis y lo segundo radica en que ningún estudio fue realizado desde la sociología, sino que fueron elaboradas en su gran mayoría por estudiantes de la carrera de trabajo social.

En la carrera de trabajo social de la Universidad de Valparaíso, encontramos tres tesis tituladas: “Trabajo social y desarrollo indígena urbano: fortalecimiento de la organización social indígena urbana en el colectivo étnico mapuche de la comuna de Viña del Mar”⁵¹, “Estudio cualitativo sobre la configuración de la identidad étnica Mapuche en el contexto urbano de Quilpué”⁵² y “Reproducción de la identidad cultural de mujeres indígenas urbanas de las etnias Aymara, Rapa Nui y Mapuche de las comunas de Quilpué y Viña del Mar: un análisis comparativo desde el Trabajo Social”⁵³. Mientras que desde la misma carrera en la

⁵⁰ Para una revisión más en profundidad de antecedentes socioculturales del pueblo mapuche, recurrir a la tesis de Cepillo, Faúndez, Jansen y Jorquera (2009).

⁵¹ Ahumada, Cisternas, Jofré y Millanguir (2001).

⁵² Valenzuela y Zamorano (2007).

⁵³ Cepillo, Faúndez, Jansen y Jorquera (2009).

Pontificia Universidad Católica de Valparaíso, también se hallaron tres tesis tituladas: “Re-construcciones identitarias mapuches urbanas. Comunidad mapuche We Folilche Amuleaiñ, Kintil Warhiam”⁵⁴, “Re-construcción-es-de la-s- identidad-es étnica mapuche: un estudio transgeneracional en el contexto urbano de Viña del Mar”⁵⁵ e “Interculturalidad en salud: significados otorgados por sujetos implicados al proceso de atención de medicina mapuche en el Cefam Rodelillo, en el contexto urbano de la ciudad de Valparaíso”⁵⁶. En la misma universidad, se pudo encontrar la tesis de la carrera de geografía “Proletarización emigración y pobreza, la construcción de la identidad cultural mapuche en la ciudad, el caso de las comunidades en Viña del Mar”⁵⁷. Dichas investigaciones aportaron principalmente a encontrar diferentes autores que abordan la problemática mapuche desde distintos ángulos analíticos, los cuales sirvieron tanto para el marco teórico como para la elaboración de los antecedentes de este estudio.

Sin embargo, fueron investigaciones realizadas en otras ciudades del país, las que aportaron el estado actual de la investigación y discusión respecto al objeto del estudio. En ese sentido, en relación a la etnicidad hallamos las investigaciones realizadas por la antropóloga Aravena (2003a, 2003b y 2003c), el cientista político Marimán (2012), el sociólogo Saavedra (2002) y la tesis sociológica de M. J. Araya (2004), quienes contribuyeron a problematizar la identidad étnica mapuche desde distintas perspectivas teóricas. Respecto a estudios sobre jóvenes mapuche, en la carrera de trabajo social de la Universidad Arcis sede Santiago, se halló la tesis “Jóvenes mapuche frente al conflicto Estado-Pueblo Mapuche”⁵⁸, mientras que desde la psicología se encontró un conjunto de investigaciones realizadas por varias instituciones académicas bajo el amparo de un proyecto CONICYT denominado “Construcción discursiva de la identidad étnica en adolescentes mapuches urbanos de las ciudades de Temuco y Santiago”⁵⁹. En cuanto al concepto de territorio, las principales investigaciones provienen del historiador V. Toledo (2006) y la tesis de magister de P. Viera (2010), los cuales situaron la discusión actual en torno al territorio mapuche. De igual modo, cabe señalar el aporte del sociólogo F. Nievas (1994), quien articula pertinentemente el concepto territorio-espacio.

⁵⁴ Santos (2006).

⁵⁵ Cornejo, Rubilar y Schuman (2009).

⁵⁶ Catalán (2012).

⁵⁷ Carrasco (2005).

⁵⁸ Fernández, Muñoz y Muñoz (2005).

⁵⁹ <http://w1.conicyt.cl/bases/fondecyt/proyectos/01/2009/1090523.html>

Capítulo 3: Estratégica Metodológica.

1.- Tipo de estudio.

El tipo de estudio en esta investigación es exploratorio, debido a que, en vista de la exhaustiva revisión bibliográfica realizada en torno al problema del estudio, se pudo concluir que existe escasa o nulas referencias. En efecto, si bien se hallaron publicaciones que analizan aspectos ligados a la identidad étnica especialmente en otras disciplinas sociales, desde una perspectiva sociológica, no se encontró alguna investigación que hiciera alusión a los discursos en torno a la identidad étnica y la visión respecto al territorio mapuche de los jóvenes mapuche que habitan en el Gran Valparaíso.

2.- Tipo de diseño.

El diseño de esta investigación es cualitativo, puesto que las herramientas provenientes de esta metodología, se ajustan al cumplimiento de los objetivos elaborados, a diferencia de una estrategia metodológica cuantitativa. En ese sentido, los instrumentos cualitativos son utilizados preferentemente para los estudios que se proponen reconstruir sentidos y significados de los actores o procesos sociales, desde una perspectiva más profunda que lo cuantitativo. En los diseños cualitativos, se busca maximizar las diferencias entre los casos estudiados, identificando diferentes ejemplos del fenómeno en distintas situaciones concretas para conocer la mayor diversidad de cualidades. Es decir, se busca la saturación y la heterogeneidad del fenómeno a investigar.

Según Valles (2003), existen dos tipos de diseños cualitativos, que son el emergente y el proyectado, donde el primero permite ir definiendo los elementos teóricos y metodológicos, al calor de la investigación, mientras que el proyectado implica delimitar los aspectos teóricos y metodológicos, antes de llevar a cabo la investigación. No obstante, para esta investigación, se usará el concepto de “semi-proyectado”, debido a que este estudio es una síntesis de ambas posturas; es decir, tiene elementos proyectados (la mayoría), pero también se deja abierta la posibilidad de modificar la estrategia metodológica o incorporar elementos teóricos, durante la realización del estudio. En definitiva, para este estudio,

“diseñar significa, ante todo, tomar decisiones a lo largo de todo el proceso de investigación (...). Algunas de estas decisiones se tomarán al principio (...). Otras irán surgiendo sobre la marcha (...). El diseño no se estampa mediante un molde o modelo que sirvió una vez, sino que se moldea cada vez a partir de los criterios maestros generados desde las respuestas” (Valles, 2003: 78-79).

Asimismo, este estudio será propio de un diseño no-experimental, en vista de que no habrá manipulación de las variables, sino que se observará los fenómenos en su contexto natural, para luego analizarlos (Hernández, Fernández y Baptista, 1997). De esto se deriva que el estudio asumirá un carácter transversal, ya que se producirán los datos en un solo momento (Hernández, et. al., 1997).

3.- Universo y muestra.

El universo de esta investigación abarca a todos los jóvenes⁶⁰ mapuche residentes en las ciudades del Gran Valparaíso (Valparaíso, Viña del Mar, Con-Cón, Quilpué y Villa Alemana), que tengan como condición identificarse como mapuche. Los criterios de inclusión/exclusión están dados por el reconocimiento subjetivo de los jóvenes mapuches respecto a su identidad étnica, pues el fenómeno de negación de esta identidad implicaría realizar un trabajo en torno a los discursos, significaciones y motivos del ocultamiento de ésta, lo que escapan a los objetivos de la investigación. Por consiguiente, se excluirán los jóvenes mapuche que no se sientan ligados o no reivindiquen la identidad étnica mapuche.

En cuanto a la muestra, es necesario tener en cuenta que a diferencia de una muestra cuantitativa que busca la representatividad de los datos para así poder realizar una generalización, en una muestra cualitativa *“no se persigue la representatividad de la muestra, sino que la generatividad del caso, es decir la posibilidad de dar cuenta de modos de comprender y construir versiones sobre la realidad más plurales, reflexivas y críticas”* (Universidad Alberto Hurtado, 2008: 38).

En consecuencia, en esta investigación, se considerarán dos criterios básicos: la accesibilidad y la heterogeneidad (Valles, 2003), lo que conlleva a acudir a dos muestras distintas que se

⁶⁰ Para esta investigación el rango etario que define a la juventud, fluctúa entre los 15 hasta los 29 años.

entrecruzarán. En ese sentido, la estrategia de muestreo “bola de nieve”, nos servirá para poder acceder a los sujetos de estudios, los cuales se encuentran dispersos y poco ubicables⁶¹ en nuestro lugar geográfico de estudio. La técnica “bola de nieve” alude a la estrategia donde un sujeto de estudio, nos va presentando a sus contactos y éstos a su vez a otros, y así sucesivamente. De la misma manera, la otra estrategia de muestreo será la de tipo teórico, la cual, una vez contactados un número considerable de individuos a través de la técnica “bola de nieve”, permitirá crear categorías de sujetos de acuerdo a variables específicas. Mediante la muestra teórica, se pretende diversificar y saturar las categorías de análisis, lo cual en este caso, será a partir de rangos etarios (15-19 años; 20-24 años; 25-29 años), sexo, ciudad de residencia y la pertenencia a alguna organización mapuche. Dentro de la planificación de esta investigación, se pretendía incluir a jóvenes mapuche que vivan en el territorio histórico del pueblo mapuche, a modo de tener un contrapunto con los jóvenes mapuche que habitan en el Gran Valparaíso, sin embargo, aquello no se pudo llevar a cabo por motivos financieros.

El tamaño de la muestra estuvo dado por la saturación de las categorías surgidas a partir de las variables antes mencionadas, de lo cual resultó la siguiente tabla:

⁶¹ A diferencia de otras Regiones del país con mayor presencia mapuche, como la IX y la RM, donde existen gran cantidad de organizaciones mapuche, en la V Región, éstas son escasas. Por lo tanto, a partir de éstas, se pretenderá contactar a más individuos.

Tabla n° 4: Caracterización de los sujetos participantes en el proceso investigativo.

	Edad	Sexo	Ciudad de residencia	Generación de migrante	Pertenece a organización/comunidad mapuche	Religión	Estudia	Trabaja	Ingreso familiar	Personas en el hogar
Entrevistada 1	23	F	Villa Alemana	Segunda	Si (organización)	No	Si	Si (artesana)	200.000	6
Entrevistado 2	20	M	Valparaíso	Cuarta	No	No	Si	Si (guardia de seguridad)	250.000	4
Entrevistado 3	19	M	Valparaíso	Tercera	Si (comunidad)	No	Si	Si (Encuestador)	300.000	4
Entrevistada 4	29	F	Concón	Tercera	No	No	Si	Si (Procuradora)	500.000	4
Entrevistada 5	21	F	Valparaíso	Quinta	No	No	Si	No (padre: ing. forestal)	700.000	5
Entrevistado 6	25	M	Valparaíso	Segunda	No	No	Si	Si (Portuario)	400.000	5
Entrevistado 7	21	M	Valparaíso	Tercera	Si (organización)	Si (católico)	No	Si (Electricista)	900.000	4
Entrevistada 8	29	F	Valparaíso	Tercera	Si (comunidad)	No	Si	Si (Antropóloga Freelance)	600.000	3
Entrevistado 9	29	M	Peñablanca (Villa Alemana)	Segunda	Si (organización)	No	Si	Si (Sintec, empresa de ingeniería)	280.000	3
Entrevistado 10	18	M	Valparaíso	Segunda	Si (werken comunidad)	Si (mapuche)	Si	No (padres: independientes)	300.000	5

Fuente: Elaboración propia.

4.- Técnica de producción de datos.

La técnica de producción de datos que se utilizará en esta investigación es la técnica conversacional de la entrevista focalizada o semi-estructurada. *“La entrevista es un proceso comunicativo por el cual un investigador extrae una información de una persona (...) que se halla contenida en la biografía de ese interlocutor”* (Alonso, 1998: 225-226), donde la biografía se entiende como *“el conjunto de las representaciones asociadas a los acontecimientos vividos por el entrevistado”* (Alonso, 1998: 226), la cual será *“proporcionada con una orientación e interpretación significativa de la experiencia del entrevistado”* (Alonso, 1998: 226). En consecuencia, *“la subjetividad directa del producto informativo generado por la entrevista es su principal característica y, a su vez, su principal limitación”* (Alonso, 1998: 226), siendo los actos ilocutorios más expresivos los que interesan en la investigación social. Asimismo, a partir de la entrevista se obtiene información de *“cómo*

los sujetos diversos actúan y reconstruyen el sistema de representaciones sociales en sus prácticas individuales” (Alonso, 1998: 226), de modo tal que la entrevista “no se sitúa en el campo puro de la conducta –el orden del hacer-, ni en el lugar puro de lo lingüístico –el orden del decir-, sino en un campo intermedio en (...) el decir del hacer (...) hablar con los interlocutores de lo que hacen y de lo que son (lo que creen ser y hacer)” (Alonso, 1998: 227).

“La entrevista de investigación, por su constitución, es refractaria a cualquier criterio cientifista de definición de la herramienta metodológica, ya que: (1) No existe regla fija ninguna sobre la forma de realizar la entrevista ni la conducta del entrevistador. (2) Toda entrevista es producto de un proceso interlocutorio que no se puede reducir a una contrastación de hipótesis y al criterio de falsación. (3) Los resultados de la entrevista por sí mismos no tienen posibilidad de generalización indiscriminada ni mucho menos de universalización.

La entrevista entonces sólo se puede juzgar (...) por sus resultados finales, por la riqueza heurística de las producciones discursivas obtenidas en ella. Sobre todo en la posibilidad de recoger y analizar saberes sociales cristalizados en discursos que han sido construidos por la práctica directa y no mediada de los sujetos protagonistas de la acción” (Alonso, 1998: 229).

En definitiva, según Alonso (1998), los discursos de los sujetos deben ser comprendidos contextualmente, es decir, inmersos en la interacción social que los genera y a su vez, del método que los recoge, y no pensando que los discursos poseen existencia propia, ajena a los sujetos, tal como lo realiza el postestructuralismo. De esa manera, el habla de los sujetos tiene referentes extradiscursivos (el discurso no se explica por el discurso mismo), que se anidan en prácticas sociales. En efecto, “el discurso aparece, pues, como respuesta a una interrogante difundida en una situación dual y conversacional, con su presencia y participación, cada uno de los interlocutores (entrevistador y entrevistado) co-construye en cada instante ese discurso”⁶² (Alonso, 1998: 230).

⁶² “Cada investigador realiza una entrevista diferente según su cultura, sensibilidad y conocimiento particular del tema, y, lo que es más importante, según sea el contexto espacial, temporal o social en el que se está llevando a cabo de una manera efectiva” (Alonso, 1998: 230).

Por último, es necesario señalar a lo menos cuatro criterios que Valles (2003) sugiere respecto a la realización de una entrevista focalizada, tomando en cuenta los aportes de Merton y Kendall:

“(1) No dirección (tratar que la mayoría de las respuestas sean espontáneas o libres, en vez de forzadas o inducidas). (2) Especificidad (animar al entrevistado a dar respuestas concretas, no difusas o genéricas). (3) Amplitud (indagar en la gama de evocaciones experimentadas por el sujeto). (4) Profundidad y contexto personal (“la entrevista debería sacar las implicaciones afectivas y con carga valorativa de las respuestas de los sujetos, para determinar si la experiencia tuvo significación central o periférica. Debería obtener el contexto personal relevante, las asociaciones idiosincráticas, las creencias y las ideas”)” (Valles 2003:185).

5.- Técnica de análisis de datos.

La técnica de análisis de datos escogida para esta investigación, es el análisis de discurso. Según Ruiz (2009), un análisis de discurso sociológico⁶³, tiene tres niveles de análisis: *“un nivel textual, un nivel contextual y un nivel Interpretativo”* (Ruiz, 2009: 5), los cuales se interrelacionan como un proceso circular y bidireccional (es decir, no lineal), donde el análisis está presente en todo momento y termina cuando el investigador considera que los objetivos han sido alcanzado (Ruiz, 2009).

En cuanto al nivel textual es *“la traducción de los discursos a una forma textual (...). Para ello, se utilizan dos procedimientos: la descripción, aplicada a los discursos no verbales⁶⁴, y la transcripción, aplicada a los discursos orales”* (Ruiz, 2009: 7). Aquello establece la base sobre la cual se realizará el análisis textual, el cual puede ser realizado a través de dos técnicas: el análisis de contenido y el análisis semiótico (Ruiz, 2009). Asimismo, hay que tener en cuenta, que no es necesario que el investigador utilice sólo una de las siguientes técnicas, sino que se pueden realizar combinaciones, como se hará en este estudio.

⁶³ Tanto Ruiz (2009) como Valles (2003) y otros autores, reconocen que *“el análisis de discurso es un campo de estudio nuevo, interdisciplinario... que ha surgido a partir de algunas disciplinas de las humanidades y de las ciencias sociales, como la lingüística, los estudios literarios, la antropología, la semiótica, la sociología y la comunicación oral”* (van Dijk 1980/1990: 35-36 citado en Valles, 2003: 371).

⁶⁴*“(...) en la transcripción se deben incluir, por ejemplo, todas las incidencias no verbales (silencios y su duración, modulaciones y énfasis utilizados, gestos significativos de la expresión, etcétera)”* (Ruiz, 2009: 7).

“El análisis de contenido consiste básicamente en la descomposición o fragmentación del texto en unidades constitutivas para su posterior codificación según un sistema de categorías, generalmente preestablecido” (Ruiz, 2009: 8); mientras que el análisis semiótico alude a que el sentido de los discursos, no lo determina el lenguaje, sino que ambos están inmersos dentro de una relación recíproca. A partir de aquello, surgen dos corrientes: el análisis semiótico estructural y el formal (Ruiz, 2009). El análisis semiótico estructural se propone *“desvelar los códigos lingüísticos no evidentes, tratando de descubrir y describir su lógica interna, entendida ésta como una matriz generativa que “re-produce” el texto”*⁶⁵ (Ruiz, 2009: 10). Y el análisis semiótico formal *“centra su atención en los efectos de sentido del discurso en el plano de la enunciación (...) atiende a los recursos retóricos que contiene: los deícticos utilizados (...), los tiempos verbales, las modalidades que indican la actitud de duda, ruego, certidumbre, etcétera”* (Ruiz, 2009: 11).

En relación al nivel contextual de análisis, alude a situar el discurso en su contexto, lo que significa *“comprender los discursos como acontecimientos singulares, producidos por sujetos que se encuentran insertos en un espacio y un tiempo concretos, en un universo simbólico determinado y con intenciones discursivas propias”* (Ruiz, 2009: 12). A partir de esto, surgen dos tipos de análisis: El análisis situacional y el intertextual. *“El análisis situacional del discurso requiere de la descripción detallada de las circunstancias en que ha sido producido y de las características de los sujetos que lo producen”* (Ruiz, 2009: 12), lo que implica realizar un análisis a partir de la combinación de tres elementos:

“La atención a los roles discursivos adoptados por los interlocutores (análisis de posiciones discursivas), a las normas implícitas y explícitas que rigen en las situaciones comunicativas en las que los discursos son producidos (análisis del marco o frame analysis) y a los procesos de negociación de la situación discursiva (análisis conversacional)” (Ruiz, 2009: 15).

Respecto al análisis intertextual, éste *“nos remite a la comprensión del discurso por referencia al conjunto de discursos que se encuentran en el espacio social”* (Ruiz, 2009: 15), lo que se ajusta más a los objetivos de este estudio, en comparación con el análisis situacional.

⁶⁵ Se le critica a esta postura que *“considera el discurso como algo autónomo y al margen de los sujetos que lo producen”* (Ruiz, 2009: 10).

Asimismo, en este tipo de análisis, encontramos dos tipos: Uno que está relacionado a la detección en el discurso de elementos provenientes de otros discursos, especialmente los provenientes de los grupos hegemónicos (es decir, se alude a la dominación ideológica, la cual constituye discursos sociales que son reproducidos por los sujetos) y otro análisis que es de tipo comparativo, el cual asume que los discursos producidos por los sujetos, se encuentran en conversación con otros discursos en forma conflictiva o asociativa (Ruiz, 2009). Es esta última posición la que tiene más cabida en este estudio, aunque sin desechar completamente la otra.

En cuanto al nivel interpretativo, este análisis realiza una interpretación respecto a los discursos analizados y el contexto en el cual están inmersos, donde existen tres corrientes: Una que considera al discurso en su dimensión de información de lo social, otra como un reflejo de la ideología de los sujetos y una última como un producto social. En la primera, *“los sujetos, por el mero hecho de estar involucrados y en contacto con la realidad social, la conocen, disponen de un conocimiento sobre la misma”* (Ruiz, 2009:16), sin embargo, la calidad de la información es limitada, debido a su posición en la estructura social, como por el hecho de estar influenciados ideológicamente. Es a partir de este último elemento, donde se le da una utilidad sociológica a dicha información y emerge así la segunda perspectiva, que considera los discursos como el reflejo de una ideología. Mientras que la tercera perspectiva apunta a que *“cualquier producto refleja las condiciones sociales en las que ha sido producido, de manera que su análisis nos puede revelar de manera indirecta aspectos fundamentales de la vida y la estructura social”* (Ruiz, 2009: 18), lo cual no es contradictorio con la corriente anterior, lo que implica la involucración de ambas en este estudio.

6.- Calidad de diseño.

A diferencia de las investigaciones cuantitativas, donde se establecen como criterios de calidad la validez y la confiabilidad, en lo cualitativo *“será preferible y más descriptivo hablar de la necesidad de autenticidad, más que de validez”* (Álvarez-Gayou, 2003: 32), mientras que la confiabilidad no es plausible, puesto que *“en la investigación cualitativa no se realizan mediciones, por lo que este elemento quedaría anulado”* (Álvarez-Gayou, 2003: 32).

En ese sentido, en esta investigación, se considerarán los siguiente criterios de calidad, propuestos por Valles (2003): Documentación del trabajo de campo, donde se anexarán las pautas de las entrevistas y se permitirá la posibilidad de recurrir a la base de datos al que lo desee, con el objetivo de transparentar y de facilitar a otros investigadores dicho material; se discutirá con colegas (profesores en este caso); y se generará un diálogo con los sujetos del estudio, con el doble objetivo de corroborar la interpretación de lo que hablan y de presentarles los resultados del análisis. En definitiva, *“la validez de las interpretaciones sociológicas del discurso deriva de un criterio de intersubjetividad: una vez examinados los materiales de análisis producidos, el salto interpretativo debe ser considerado como válido por cualquier persona que lo evalúe de manera crítica”* (Ruiz, 2009: 28).

7.- Condiciones éticas.

Un elemento importante a tener en cuenta antes de la realización de una investigación, es dejar en claro las condiciones éticas del investigador, lo que en definitiva, incide en la calidad humana y profesional de éste. En ese sentido, a pesar de que la ética es una construcción social que varía de acuerdo a los contextos culturales donde un sujeto se encuentra inmerso, para las investigaciones sociales, existen criterios básicos que son aceptados y difundidos por la comunidad científica. Estos son el anonimato, la confidencialidad, el consentimiento informado y la no manipulación del estudio.

Respecto al anonimato, esto significa que los sujetos que participan del estudio y no deseen o no puedan revelar su identidad, tengan la posibilidad de aparecer en el estudio como anónimos para resguardar sus intereses. La confidencialidad, que está ligada al anonimato, alude al hecho de que los datos van a ser leídos, sólo por individuos o entidades ligadas a la investigación en curso. En cuanto al consentimiento informado, implica que el investigador debe informar adecuadamente a los sujetos del estudio, tanto su voluntariedad en la participación (es decir, que tienen la libertad de retirarse en cualquier momento), como la aclaración de los objetivos de la investigación. Estos tres elementos implican la redacción de una carta de compromiso, que sea firmada por ambas partes (investigador y sujetos del estudio). Y por último, la no manipulación del estudio –lo que algunos llaman objetividad-, corresponde al hecho de no condicionar deliberadamente, la producción de datos y el análisis,

a favor de los intereses del investigador. Asimismo, la tesis será sometida al comité de ética de la Universidad de Valparaíso.

Igualmente, un último elemento a considerar en las condiciones éticas de esta investigación, emerge al momento de asumir el compromiso de “devolverles el habla” a los sujetos que formaron parte del estudio. Es decir, una vez finalizada la investigación, se les otorgará a los sujetos del estudio una copia digital de la tesis, además convocarlos a la creación de un diálogo colectivo, donde se presentará la investigación con el objetivo de generar discusiones en torno a la misma.

Capítulo 4: Discursos en torno al fenómeno de urbanidad de los mapuche: La noción de “mapuche urbano”⁶⁶, y las posiciones teóricas del Estado, organizaciones mapuche y la academia.

En los párrafos siguientes expondremos breves categorizaciones realizadas sobre los mapuche que habitan en las ciudades y luego se presentarán distintos discursos sobre dicho fenómeno tanto del Estado como de las organizaciones mapuche y la academia o intelectuales. La importancia de tener en consideración dichos aspectos, tiene relación con vislumbrar elementos estructurales que inciden en la constitución identitaria de los mapuche ciudadanos.

A pesar de no existir datos precisos acerca de la población mapuche que viven en las ciudades y en el campo, lo cierto es que los censos oficiales aportan a reafirmar una situación real, que se expresa también por otros medios, como lo son las organizaciones indígenas de las urbes; es decir, se confirma la existencia de una población, no menor cuantitativamente, de mapuche e indígenas de otras etnias que emigran del campo para asentarse en las ciudades, los cuales tienen un porcentaje importante e incluso mayor, a la población indígenas que habitan en las comunidades o sectores rurales (su procedencia histórica). En el caso de los mapuche, según la estimación realizada desde el Estado, un poco más del 60% vive en zonas urbanas (Instituto Nacional de Estadística, 2005), lo que implica advertir que el tema relativo al pueblo mapuche, no es una problemática netamente de la zona sur y rural del país, sino que debiese abarcar también, la diáspora mapuche⁶⁷ generada por la migración forzosa, la que se encuentra esparcida a lo largo de todo el territorio del Estado de Chile.

Es en la disyuntiva desarrollada anteriormente y frente a la constatación empírica de dicha situación por parte del Estado (mediante los censos), que emerge la inquietud por abordar y canalizar esta problemática, a través de sus instituciones. Bajo este contexto, el Estado comienza a operativizar sus políticas dirigidas al pueblo mapuche, teniendo en cuenta la noción de “mapuche urbano”, lo que implica que dicho pueblo se encontraría compuesto, por un lado, de los que habitan en zonas rurales (en comunidades y al sur de Chile) y por otro

⁶⁶ El poeta mapuche David Anífir, que vive en Santiago, en vez de hablar de “mapuche urbano” utiliza la palabra “mapurbe” para denominar a los mapuche que habitan en ciudades.

⁶⁷ Varios intelectuales, mapuche y chilenos, se refieren a la diáspora mapuche, como la población forzada a abandonar *Wallmapu*, debido a motivos políticos y económicos (Marimán, et. al., 2006).

lado, estarían los urbanos⁶⁸. Por otra parte, desde las organizaciones mapuche, se comienza a hablar de la creación del Pueblo-Nación mapuche para abordar el fenómeno de dispersión en que se encuentra dicho pueblo. Por último, es necesario señalar el rol de los investigadores y la academia, donde también se empieza a teorizar y realizar estudios alrededor del fenómeno ciudadano de los mapuche, aportando con sus reflexiones diversas lecturas y perspectivas. En ese sentido, el trabajo de los intelectuales estará presente transversalmente en las distintas subcategorías que se desarrollarán más adelante.

De ese modo, comenzaremos presentando tres categorizaciones realizadas en torno a los mapuche que viven en las ciudades, las cuales apuntan a caracterizar a los sujetos que están inmersos en las dinámicas urbanas. Por una parte, Quilaleo (1992) señala que existen tres componentes del mapuche urbano: Migrantes, residentes y descendientes. Los migrantes “*son aquellos que proceden de la comunidad rural. Conservan, normalmente, el idioma y las tradiciones. Tienen una visión decidida a quedarse en la ciudad*” (Quilaleo, 1992: sin enumeración). Los residentes también provienen mayoritariamente de las comunidades o de otras zonas rurales del país y son migrantes temporales, los cuales “*conservan en muchos casos la cultura y consideran permanentemente en el retorno a la comunidad de origen*” (Quilaleo, 1992: sin enumeración). Y en cuanto a los descendientes, son los hijos o nietos de migrantes nacidos en la ciudad, quienes generalmente desconocen la cultura mapuche, debido a que sus padres no se la enseñaron para protegerlos de la discriminación y cuando adquieren identidad positiva⁶⁹ se transforman en promotores de la cultura mapuche y defensores activos del patrimonio de la nación mapuche (Quilaleo, 1992).

Por otra parte, se encuentra la categorización realizada por Moltedo (1990) sobre la auto-percepción de los mapuche en las ciudades, a partir de lo cual emergen tres orientaciones globales: Integrativo, inadaptado y reconstructor de identidad. El integrativo se adapta a las pautas y valores de los sujetos urbanos, teniendo una conducta más bien individualista y competitiva, mantiene escasos contactos con su familia de origen, rara vez pertenece a una

⁶⁸ “A partir del año 1994, los Mapuches urbanos fueron definidos como un grupo objeto de los programas y subsidios de CONADI” (Aravena, 2003: 6).

⁶⁹ Quileleo (1992) distingue entre la existencia de una identidad positiva y negativa propia de los mapuche de ciudades, donde en la primera hay una valoración y necesidad de recuperar la cultura y el ser mapuche, mientras que en la segunda hay una apreciación “despreciable” respecto a la cultura mapuche, la cual está inducida por los prejuicios del colonizador.

organización mapuche, pretende surgir de la pobreza a través de la educación y su expectativa conyugal es con un no-mapuche. Dicha categoría se subdivide en dos: Acrítico y moderado. El acrítico rechaza su cultura y volver a la comunidad, mientras que el moderado posee una percepción crítica respecto a su estatus de marginalidad, pero piensa que el desarrollo individual es la fuente de progreso para su pueblo, por lo que cree necesaria la propiedad privada de las tierras.

En cuanto a la categoría de inadaptado, la característica de estos sujetos es su visión fatalista, puesto que a pesar de valorar su pueblo, idioma y extrañar su lugar de origen, carece de expectativas para volver y señala que no puede vivir de la tierra porque no hay posibilidades. Sin embargo, tampoco en la ciudad encuentra un lugar, ya que a pesar de que estima la vida en la urbe, ha tenido una experiencia poco exitosa, vive resignado y con falta de proyectos. Asimismo, mantiene relaciones con familiares, intenta relacionarse con otros migrantes mapuche y participa poco en organizaciones mapuche.

Por último, está el reconstructor de identidad, el cual posee una visión crítica y reconstructiva, adhiriendo y valorando su pueblo, lo que permite superar la marginalidad ocupacional y racial. Es habitual que participa en organizaciones mapuche y tiene vínculos tanto con sus familiares del campo como con otros mapuche de ciudad. Esta categoría se subdivide a su vez, en el tradicional que pretende volver a su tierra y el de tipo urbano que percibe el desarrollo mapuche desde una perspectiva de clase.

Mientras que la última categorización está realizada por un estudio realizado por una consultora para el Instituto Nacional de la Juventud (INJUV) el año 2003. Antes de realizar una categorización de los jóvenes mapuche, en la investigación se presentan algunas características de los jóvenes mapuche que habitan en las ciudades de Santiago, Temuco y las comunidades rurales del sur de Chile. Los elementos más importantes que se pueden extrapolar, es que a pesar de compartir el carácter urbano, los jóvenes mapuches de Santiago y Temuco presentan importantes diferencias respecto a sus posibilidades de actualización de la pertenencia étnica. En ese sentido, se afirma que *“al contrario de Santiago, en Temuco y las ciudades urbanas ubicadas en el territorio histórico mapuche, (...) el despliegue de los rasgos*

culturales plasma una identidad étnica fundada sobre procesos de identificación con un grado mayor de autonomía y anclaje en los contenidos diferenciales objetivos proporcionados por el lenguaje y la experiencia cotidiana de las comunidades originarias” (Consultora A&D, 2003: 5). De ese modo, *“en Santiago, la expresión de rasgos culturales mapuche no alcanza a nunca conformar una identidad étnica diferenciada. (...) depende casi enteramente de los vínculos que puedan mantener con sus comunidades de origen o la reinención identitaria de las organizaciones etnicistas”* (Consultora A&D, 2003: 5). Asimismo, los autores mencionan que los jóvenes mapuche de las comunidades rurales presentan algún tipo de experiencia urbana y que las comunidades siguen siendo la *“instancia básica de persistencia y actualización de la identidad étnica, aún en el caso de los jóvenes nacidos en las ciudades”* (Consultora A&D, 2003: 5), sumándose a éstas, las organizaciones como instancias de transmisión y reconfiguración (política) de la identidad étnica (Consultora A&D, 2003).

En cuanto a la categorización, los autores presentan cuatro tipologías de trayectorias identitarias juveniles: Trayectorias de salida de la identidad mapuche, de resistencia, jóvenes radicales y trayectorias “cotidianamente” mapuche. El primero, se relaciona con *“relatos biográficos construidos en torno al objetivo de surgir, “ser alguien en la vida”. (...) Este esfuerzo se asocia en la vida cotidiana, a un quiebre o un corte de la dinámica (familiar) de la transmisión de pertenencia étnica”* (Consultora A&D, 2003: 6), lo que implica, en su esfuerzo por la integración, cortar con los lazos de pertenencia étnica. En cuanto a las trayectorias de resistencia, los sujetos igualmente pretenden insertarse en contextos urbanos y desean “surgir en la vida”, pero enfatizan en su voluntad de persistir en su condición de mapuche. Respecto a los jóvenes radicales, éstos subordinan el discurso de la inserción y del “surgir en la vida” al despliegue de la identidad étnica. Ellos sienten que tienen una misión con su cultura, orientada hacia otros mapuches (crear conciencia) y hacia los huinca (luchar contra la discriminación), siendo disciplinados, comprometidos, permanentemente insertos en un proceso de aprendizaje, y se perciben a sí mismos como vanguardia de su pueblo y guardianes de la frontera étnica. Por último, las trayectorias “cotidianamente” mapuche son los jóvenes que están insertos a diario en su cultura, la cual está representada por la mayoría de los sujetos de las comunidades y de las zonas urbanas de Temuco y alrededores (Consultora A&D, 2003).

1.- La etnificación desde el Estado y la noción de “mapuche urbano”.

Según las investigaciones de la antropóloga A. Aravena, *“existe un conjunto de variables estructurales determinantes de la etnicidad de los mapuches urbanos: las condiciones sociales, la división social del trabajo, las condiciones económicas, las condiciones políticas y la influencia de las ONG’s y de los investigadores”* (Aravena, 2003c: 10). En ese sentido, las tres primeras son determinantes estructurales que escapan a la voluntad de los mapuche de las ciudades, incluso *“se sienten discriminados en virtud de su origen étnico y excluidos en virtud de la posición económica y social que ocupan al interior de la metrópolis”*⁷⁰ (Aravena, 2003c: 10). Mientras que el resto (condiciones políticas, influencia de ONG’s e investigadores) *“determinan positivamente la adscripción identitaria favoreciendo la emergencia de una etnicidad mapuche urbana”* (Aravena, 2003c: 11), a lo cual habría que sumarle un contexto internacional movilizador de identidades, el rol del Estado y organismos privados (Aravena, 2003c).

En consecuencia, según Aravena, el Estado chileno, a partir de los 90’, ha tenido *“un rol preponderante en la construcción y en la institucionalización de la identidad étnica del Mapuche urbano”* (Aravena, 2003c: 10). En definitiva, fue en aquellos tiempos donde el Estado incorporó la noción de “multiculturalismo”⁷¹ a las políticas estatales respecto a los indígenas, dando paso a la creación de la Ley 19.253 en 1993 (Aravena, 2003c), que derivó en la constitución de la CONADI. Según la antropóloga, la entrada en vigencia de la Ley Indígena ha generado la expansión del movimiento indígena urbano, su cultura y lo más importante en la constitución de identidades indígenas como los “Mapuche-Warriache” (Aravena, 2003c).

En ese sentido, para el mundo mapuche citadino, CONADI crea una oficina en Santiago con el objetivo de *“promover, coordinar y ejecutar acciones a favor del desarrollo integral de las personas y organizaciones pertenecientes a los pueblos indígenas en la zona central de Chile,*

⁷⁰ Esto tiene relación a su origen campesino, un apellido en particular, nivel de escolaridad bajo que determina en gran parte su nivel socioeconómico de pobreza (trabajan mayoritariamente de empleadas domésticas, jardineros y panaderos), lo que conlleva a ser clasificados, incluso en contra de su consentimiento como indígenas en un sentido discriminatorio (Aravena, 2003c).

⁷¹ La ideología del multiculturalismo pluriétnico, que surgió en los 70’ en Estados Unidos y luego se expandió hacia América Latina, se basa en la discriminación positiva hacia minorías étnicas, con el objetivo de compensar desigualdades históricas, discriminaciones negativas, y la posibilidad de representación y de diferenciarse en igualdad y étnicamente del resto de los ciudadanos de un Estado-Nación (Aravena, 2003c).

especialmente en lo cultural, educativo, económico y social” (Aravena, 2003c: 6). En consonancia con lo anterior, CONADI establece que para ser beneficiarios de programas y proyectos, los indígenas deben estar organizados en asociaciones, lo que dentro del trabajo de campo de la antropóloga, se puede apreciar que a pesar de que algunos dirigentes tengan sus reparos respecto a aquello, reconocen que CONADI (organismo de Estado) ha influenciado en la recuperación de la identidad étnica, cultura y redes de mapuche de las ciudades (Aravena, 2003c).

En una perspectiva similar a la de Aravena, el estudio de Varas (2005), expone ciertos matices. Si bien, en su investigación Varas afirma que *“el Estado ha cumplido un rol relevante en la constitución y existencia del movimiento mapuche urbano, en tanto su proliferación y consolidación en la década de los 90”* (Varas, 2005: 93), señala además que:

“la presencia de las organizaciones mapuche urbana en Santiago es anterior a la década de los 90. La memoria de los dirigentes hablan de un pasado organizacional ligado al movimiento social en la época de la dictadura, un pasado que está asociado al trabajo poblacional, al trabajo de la Iglesia y de las ONG’s. Pero también, observamos que su identidad étnica, en aquel entonces, estuvo marcada por una fuerte presencia de demandas de carácter rural. En este sentido, su presencia en la ciudad en la década de los 80 fue minoritaria en comparación a la siguiente década, y su accionar estuvo marcado, primero, por el contexto político de lucha contra la dictadura, y segundo, a una demanda ruralista en términos de la comprensión de su propia memoria e identidad étnica” (Varas, 2005: 93).

En efecto, *“los datos analizados, y su interpretación, nos permiten dudar, efectivamente, de que el movimiento mapuche urbano sea producto de procesos de etnificación y de las políticas públicas dirigidas a dicho segmento (...) Más bien (...) el Estado y su política indigenista, ha sentado las condiciones para que existiera un marco de re configuración étnica en la ciudad en la década de los 90”* (Varas, 2005: 93-94). Asimismo a partir de sus análisis, Varas señala que *“los periodos de mayor proliferación de organizaciones coinciden directamente con acciones del Estado, una a nivel de la integración (Ley Indígena)”* (Varas, 2005: 93), pero también hay que considerar el *“nivel de la exclusión (caso de conflicto de Ralco/Forestales)”* (Varas, 2005: 93) lo que apunta directamente a la agudización del enfrentamiento mapuche-Estado chileno.

En ese sentido, Osorio (2009) destaca la influencia que ejerce el conflicto del Estado chileno con el movimiento mapuche, respecto al despertar de la identidad étnica mapuche en las ciudades, particularmente en las poblaciones y barrios marginales de Santiago⁷². En consecuencia, *“por muy al margen que se encuentren de la militancia política, desde hace un tiempo es casi inevitable que los peñi y las lamien sean emplazados por su entorno, poblacional, escolar, universitario, etc. a pronunciarse respecto de esta situación de conflicto entre Estado y el Movimiento Mapuche, pues es un tema que desde ese momento se posiciona como de contingencia permanente”* (Osorio, 2009: sin enumeración). Esto ha implicado, tal como queda demostrado en el estudio de campo, que varios mapuche, particularmente jóvenes, hayan despertado su identidad étnica, derivando de ello, en algunos casos, un compromiso político con el movimiento mapuche, incluso llegando al punto de tener un fatal desenlace. Esto último hace referencia a las muertes de Julio Wentecura y Lorenzo Paillao, jóvenes que podrían comprenderse como el ejemplo de la conversión de “chorizo”⁷³ marginal chileno a *weichafe*⁷⁴ mapuche organizado.

En relación con lo anterior, en la investigación de Osorio (2009) respecto a los mapuche que viven en barrios marginales de Santiago, se señala que:

“los códigos poblacionales que van moldeando la forma de ser de una gran parte de los mapuche santiaguinos, hacen calzar este estereotipo de chorizo con la de weichafe en varios sentidos, no en relación de causa-efecto pero sí, en una posible explicación para ese detonar explosivo del sentimiento de identidad que fueron adquiriendo tantos peñi y lamien desde hace más de una década (...) La imagen de rebeldía mapuche que proyectan los medios encuentra respuesta entre los códigos poblacionales que la asimilan en alguna medida a la del chorizo, en el sentido de ‘no dejarse pasar a llevar’ y ser en sus acciones antiyuta⁷⁵, a la vez que los mapurbe re-significan los conceptos provenientes de los canales formales e informales de identidad para reafirmar la suya, apropiándose indistintamente de uno u otro,

⁷² Lugar donde habitan gran cantidad de los mapuche que emigran desde las comunidades (Aravena, 2003b).

⁷³ “Chorizo es un término creado a partir de la fusión de otros dos: Choro y Hechizo. Choro, proveniente de Chorro, del lunfardo (el Coa argentino) se refiere a las personas que chorrean, que roban constantemente, haciendo éste su trabajo, es decir, Los ladrones. Hechizo hace referencia a quienes roban con menos constancia, pero que se caracterizan por no dominar bien los códigos poblacionales, caen en actos considerados malos dentro de la ética de la población, como robarle a los vecinos. Chorizo se refiere a los que no son choros, sino que tratan de serlo, sin ser hechizos. Es una categoría nueva dentro de la población (últimos 15 años) y también se relaciona con el hecho de ser valiente y saber pelear o enfrentarse en una situación dada con astucia. Significa también ser “parao” (Osorio, 2009: nota 3 a pie de página).

⁷⁴ Weichafe traducido al español significa guerrero o combatiente.

⁷⁵ El término “yuta” hace referencia a la policía.

pudiendo derivar en dos procesos (sin perjuicio de que existan más) posibles: discurso-identidad/acción-pasiva (Autodefinirse como mapuche y no participar de organizaciones o actividades político-culturales) o discurso-identidad/acción-activa (Definirse como mapuche y participar de actividades u organizaciones)” (Osorio, 2009: sin enumeración).

Por lo tanto, *“los códigos éticos de la población, el movimiento mapuche y la respuesta del Estado plantean cada uno prácticas discursivas acerca de lo que es y significa ser mapuche en el contexto urbano” (Osorio, 2009: sin enumeración).* De esa forma, *“los elementos de continuidad (familiar, historia, cultura y de resistencia cotidiana) se mantienen a la vez que éstos se traspasan de generación en generación, pero se re-interpretan con estos elementos de cambio que surgen con el conflicto y la percepción de éste que se tiene en cada territorio, en este caso la población” (Osorio, 2009: sin enumeración).*

Sin embargo, retomando la discusión en torno a la influencia discursiva del Estado respecto a los mapuche que viven en las ciudades, es necesario destacar que la noción de “mapuche urbano” ha sido cuestionada tanto por intelectuales como por dirigentes mapuche. En consecuencia, en la creación de políticas públicas para el pueblo mapuche mediante la CONADI, la utilización que hace el Estado de la noción de “mapuche urbano”, implica la distinción –tal como se mencionó en párrafos precedentes- entre “urbanos” y “rurales”. Por una parte, lo anterior significa que el Estado crea programas sociales distintamente para el “mapuche urbano” y “mapuche rural”, dejando de lado el hecho de que el pueblo mapuche es un conjunto y no está dividido por su zona de residencia. En ese sentido, *“Curivil (1996) rechaza el uso del concepto de mapuche urbano e insiste en usar el de Warriache, que significa la gente del pueblo y la ciudad, que junto con los lelfunches, los que viven en el campo, forman actualmente el pueblo mapuche” (Varas, 2005: 30).*

En efecto, al momento de que el Estado asume la noción de “mapuche urbano” como instrumento válido para configurar sus política públicas, desconoce las dinámicas de movilidad que se dan entre “urbanos” y “rurales”, donde se generan retornos a las comunidades de origen por parte de los urbanos, en tiempos de vacaciones, de cesantía, motivos familiares, etc., lo que facilita a comprender el cariz de pueblo unitario que poseen los mapuche. Y por otra parte, conlleva a que se deba competir para obtener el financiamiento de

proyectos provenientes de CONADI, lo que se traduce, muchas veces, en la emergencia de vicios asociados a las prácticas competitivas, tales como peleas y divisiones internas por la obtención y/o ejecución de los proyectos, o bien, la existencia de organizaciones e individuos que asumen la identidad étnica mapuche de modo instrumental y no como un proceso que apunte hacia la re etnificación.

Otra crítica que se realiza en torno al concepto de “mapuche urbano”, desconoce las razones del porqué se da este fenómeno, puesto que olvida que es consecuencia de un proceso histórico de dominación que se inició cuando el Estado chileno y argentino anexaron totalmente a su dominio el territorio mapuche, lo que implicó que los mapuche se vieran obligados, en distintos momentos sociopolíticos, a buscar nuevos horizontes en las ciudades (de ahí que muchos autores hablen de la diáspora mapuche, del exilio o migración forzada, del éxodo, etc.).

En ese sentido, legitimar el significado que le otorga la institucionalidad al “mapuche urbano”, conlleva como consecuencia que la identidad mapuche evolucionaría a partir de las dinámicas que impone la ciudad, constituyéndose así en un referente de construcción identitaria (Valdés, 2000). Por lo tanto, *“el admitir la existencia de la categoría de Mapuche urbano en tanto sujeto, implica admitir el nacimiento de un nuevo tipo de memoria histórica formulada con arreglo a la nueva coyuntura de tipo urbano de carácter modernizador que de algún modo se contrapone a la anterior”* (Valdés, 2000: sin enumeración). En consecuencia, se estaría legitimando *“la usurpación, el despojo, la ignominia y la vergüenza de un sujeto que es obligado a olvidar su pasado, el de sus abuelos y el de su Pueblo, con su traslado a la ciudad”* (Valdés, 2000: sin enumeración). Del mismo modo, una perspectiva similar se puede apreciar en la afirmación que realiza Gissi respecto a la noción de mapuche urbano, donde *“dicha concepción no da bien cuenta de la problemática migratoria, pues con dicho concepto se tiende a negar la historicidad colectiva, quedando la identidad mapuche sin memoria étnica que rescatar, actualizar y proyectar, tan sólo por haberse trasladado a la ciudad”* (Gissi, 2002:13-14, en Antileo, 2008: 36).

La discusión expuesta anteriormente también ha sido realizada por dirigentes mapuche. En ese sentido, el dirigente de la organización “Consejo de Todas las Tierras” Lautaro Loncón, menciona que:

“Yo creo que el concepto de mapuche urbano es un concepto que se generó sin malas intenciones, pero de un profundo desconocimiento de la historia y de la realidad indígena y que, además de eso terminó siendo un discurso peligroso y funcional al Estado y a la derecha (...). A través del concepto de mapuche urbano, en el fondo estoy diciendo es posible ser mapuche en la urbanidad, pero si podí ser mapuche, entonces no es necesaria tu tierra, no es necesario tu territorio y por qué no, podí vivir acá. Por otro lado, ahí hay un desconocimiento (...) de que la migración es un asunto forzado, es un asunto no voluntario que a lo mejor para poder conceptualizar esta situación de que viven mapuche dentro de la ciudad quizás era un concepto (...) que tuviera un contenido más político de migración forzada o por lo menos de algo que no sea tan funcional a estos sectores de poder o del Estado, porque hoy día la Michelle Bachelet, por ejemplo, utilizaba el concepto de mapuche urbano y en el fondo entra a dividir lo que es el mapuche. El mapuche es un pueblo, independientemente que viva en la urbanidad o en la ruralidad, es una unidad y ese pueblo tiene derechos y esos derechos no nacen del ser o del vivir en la urbanidad o de vivir en la comunidad, los derechos de los mapuche nacen del hecho de que son un pueblo anterior a la formación del Estado y no necesito entrar a dividirlo, entonces (...) la derecha hoy día está diciendo ‘los mapuche no necesitan tierra porque hay mapuche urbanos, hay mapuche que viven en la ciudad y viven sin tierra, el mapuche lo que necesita es otra cosa’, dicen más vivienda, más educación, que es verdad, pero yo creo que no se puede renunciar a cuestiones esenciales” (Antileo, 2008: 94).

Incluso uno de los dirigentes que está integrado a la institucionalidad, José Llancapán (ex consejero nacional de los “mapuche urbanos” de la CONADI e integrante de una organización surgida bajo el alero de ésta), en uno de sus comunicados indica que:

“Los indígenas urbanos no estamos en competencia con nuestros hermanos de las comunidades rurales. El Estado nos ha puesto a pelear entre nosotros, pero no hemos caído en la trampa y no queremos migajas, sino una efectiva reparación a favor de todos. Los indígenas urbanos somos consecuencia de las políticas de despojo en contra de nuestros antepasados y hermanos de las comunidades, que al perder las tierras buscan la subsistencia en las ciudades. La reparación debe llegar a todos” (Consejería Indígena Urbana, 2006 en Antileo, 2006:8).

En definitiva y en vista de lo expuesto anteriormente, el concepto de “mapuche urbano” (en tanto categoría analítica, no como fenómeno), se puede ligar a la promoción de una visión donde el mapuche es un mapuche integrado a la sociedad chilena, que no tiene la necesidad de poseer tierra ni territorio, pero donde se le reconoce algunos aspectos de su cultura como el idioma, algunos ritos, la vestimenta, etc.; es decir, un mapuche como parte del folclor multicultural chileno, pero sin territorio, autonomía ni autodeterminación como pueblo. En ese sentido, dentro del accionar del Estado chileno visualizamos el fomento de elementos culturales e incluso organizativos en tanto que no colisionen con su directriz política económica, ya que cuando el mapuche reclama por sus tierras usurpadas y por una legítima autodeterminación como pueblo, es reprimido por los aparatos policiales y judiciales del Estado⁷⁶.

Por consiguiente, la noción de “mapuche urbano” y su puesta en práctica a través de las instituciones estatales y organismos privados afines, incluso la podemos entender como una estrategia político-militar destinada a dividir y potenciar determinadas demandas en detrimento de otras, articulando este concepto de acuerdo a las necesidades de expansión y protección del desarrollo capitalista, principalmente al sur de Chile⁷⁷. A modo de destacar lo anterior, una dirigente de una organización mapuche de Santiago plantea que *“hay que apoyar las reivindicaciones del sur, pero hay que tener conciencia que la gente de las comunidades piensan que nosotros no somos mapuche porque emigramos. Eso también tiene que ver con una intervención discursiva del Estado de generar este divisionismo y por eso mismo está implementando esta política indígena urbana para acrecentar esta división entre los mapuche que viven en la ciudad y los mapuche que viven en la parte rural”* (Ana Millaleo Hernández, *WÑT, Santiago*)” (Varas, 2005: 77). Por otra parte, el antropólogo mapuche E. Antileo, menciona que:

“la presidenta Michelle Bachelet ha fomentado la discusión de las organizaciones indígenas más ligadas a la institucionalidad, en torno a la generación de una política pública indígena urbana con características paliativas y asistenciales (...) A grandes rasgos, la política indígena de los últimos

⁷⁶ Basta recordar los asesinatos de Alex Lemún, Matías Catrileo y Jaime Mendoza Collío, además de la aplicación de la Ley de Seguridad Interior del Estado y la Ley Anti-Terrorista en varios casos judiciales en contra de comuneros mapuche.

⁷⁷ Desarrollo capitalista, especialmente ligado al sector maderero-forestal, minero, energético (hidroeléctricas), de conectividad (rutas y aeropuertos), entre otros (Toledo, 2006).

diecisiete años se reviste de cierta continuidad, mecanismos de fomento social-cultural, asistenciales, que desde la mirada del movimiento mapuche sólo buscan retener el fortalecimiento de un movimiento más político” (Antileo, 2008: 29).

No obstante, también está el hecho de que el fenómeno urbano es una realidad que repercute a miles de mapuche, en especial desde la década de los ochenta en adelante, donde se invirtió la relación de los mapuche que vivían en zonas rurales constituyéndose las zonas urbanas, en el lugar donde habitan más individuos de dicha etnia (Saavedra, 2002). Frente a la problemática anterior, el concepto de Pueblo-Nación mapuche comienza a cobrar más fuerza con el objetivo de incorporar al sector citadino a las demandas y unificación del pueblo mapuche, ahora disperso mayormente en las ciudades.

Sin embargo, existe un doble problema. Por un lado, ninguna organización mapuche (ni urbana, ni anclada en las comunidades) ha sido capaz de establecer una política de retorno al *Wallmapu*, sino que aquello sigue siendo una opción más individual que grupal (Osorio, 2009) y por otro lado, está el hecho de que los mapuche habitantes de las ciudades ya poseen todo un sistema de vida ligada a la ciudad, lo que implica, (teniendo en cuenta su condición mayoritaria de pobreza), que también se deba comprender y dar solución a dicha situación. En ese sentido, las reflexiones que realiza Enrique Antileo, antropólogo mapuche, en una entrevista realizada por el periódico mapuche *Azkintuwe*, son esclarecedoras:

“esta conceptualización del “Mapuche urbano” como receptor de políticas públicas es algo que surge desde las propias organizaciones de nuestro pueblo, pero que ha sido instrumentalizado por el gobierno. Yo comprendo las necesidades que tengan ciertos hermanos de obtener recursos del estado para fomentar cuestiones culturales, viviendas con pertinencia étnica, jardines étnicos, educación intercultural porque es la situación en la que estamos. Pero creo que esas políticas tienen una intencionalidad oculta, que es fomentar, incentivar la idea de que el Mapuche puede vivir acá y dejar su Territorio, esa es mi perspectiva. No soy un opositor a estas políticas públicas porque mucha gente las necesita, pero haría un llamado de atención respecto de lo que implican. Yo creo que las políticas estatales debieran -en el caso Mapuche- estar centradas en el tema de la territorialidad. Incluso el tema del retorno podría ser apoyado por una política estatal si las autoridades tuvieran la real intención de perseverar en la existencia de nuestro pueblo” (Antileo en Painemal, 2010).

Respecto al trabajo de campo en relación al uso de los términos mapuche urbano o mapuche *warriache* para referirse a los mapuche que viven en las ciudades, no existe consenso entre los jóvenes mapuche que participaron de la investigación. En ese sentido, se visualizan dos posiciones discursivas, donde en una se legitima la utilización de esos términos y otra que los critica. En cuanto a quienes se reconocen como mapuche urbanos o mapuche *warriache*, hay sujetos que incluso reivindican estos conceptos como una identidad territorial o señalan que así se acordó denominar a los mapuche que viven en las ciudades, en parlamentos mapuche. Sin embargo, hay otros que los utilizan sin una mayor argumentación de por medio. Aquello devela la influencia que ejercen sobre la auto-percepción de los jóvenes mapuche de las ciudades, los discursos emanados desde el movimiento y organizaciones mapuche que legitiman y utilizan ese concepto identitario, así como también los discursos y acciones que lleva a cabo el Estado, el cual promueve una identidad mapuche urbana como objeto de políticas públicas.

“en los parlamentos mapuche, se ha denominado al mapuche de acá, como mapuche warriache, mapuche de la ciudad. Porque pese a que esté tan lejos del ser mapuche y de su tierra, acá sigue como otra cultura po hermano. Es otro ritmo. No es el mismo ritmo del sur. Por ejemplo, hay variaciones en el mapuzungun, también existen variaciones en los mismos, en los mismos llellipunes po hermano, en todo, en todo lo que es aspecto ceremonial, porque cambia, cambia el sector po. Por ejemplo, las mismas energías que están en el cosmos ya no son las mismas” (ENTREVISTADO 10).

Mientras que, por otro lado, quienes critican auto-identificarse como mapuche urbanos o mapuche *warriache*, aluden a que son denominaciones discriminatorias que provienen tanto de chilenos como de los mapuche que viven en las comunidades, y apuntarían a señalar que los mapuche que viven en las ciudades, ya no son *mapu-che*, es decir, “gente de la tierra”, sino que a partir de esas denominaciones ahora serían “gente de la ciudad”. En consecuencia, con la crítica se sugiere que no deberían existir divisiones entre los mapuche que viven en el campo y en las ciudades, puesto que si se practica la cultura se es mapuche en cualquier lugar y por ende, todos deberían denominarse simplemente mapuche:

“yo lo veo como algo despectivo. Porque si tú te pones a analizar la palabra, tú no eres mapuche, tú no eres gente de la tierra, tú eres gente de la ciudad, ya no eres mapuche. ¿Me entiendes? Entonces para mí

eso es una forma de discriminación. Igual que te digan chalpurria (...) Podrían decir eeh de qué lof perteneces tú por ejemplo” (ENTREVISTADA 1).

“igual son un poco discriminatorios (pequeña risa), pero... pero yo lo usaría para definirme (...) yo creo que todos somos mapuche, que todos deberíamos simplemente denominarnos mapuche. Así de simple. No urbano, ni rural, porque ya eeh ahora ya eeh muchos son profesionales, muchos tenemos que ejercer nuestra, nuestra... profesión en la ciudad. No tenemos posibilidades de irnos al campo” (ENTEVISTADA 4).

2.- Organizaciones mapuche y sus discursos en torno al fenómeno de la urbanidad.

Es necesario considerar que respecto a las agrupaciones mapuche en la ciudad *“obedecen a distintos escenarios y motivaciones por las cuales se forman o se deforman, se destruyen o se crean. El rol del Estado es muy significativo en este sentido, sin dinero del Estado la plataforma social Mapuche podría verse derrumbada con facilidad” (Antileo en Painemal, 2010).* A juicio de Antileo, *“las únicas organizaciones que están fuera de este marco son aquellas más políticas que tienen un discurso autonómico y etnonacionalista. Esas organizaciones son las que se extrapolan desde ese escenario, pero el resto obedece a la lógica etnificadora del Estado” (Antileo en Painemal, 2010).*

Lo anterior tiene relación con lo planteado en los párrafos precedentes, donde se alude a la importancia que tiene el Estado en la creación de organizaciones mapuche ciudadanas, no obstante, Antileo destaca, la existencia de organizaciones que escapan a la lógica estatal, haciendo así la distinción *“entre organizaciones culturales que funcionan en base a incentivos que ofrece el Estado y organizaciones políticas con un discurso más autónomo” (Antileo en Painemal, 2010).* Dicha diferenciación también encuentra sentido según Ana Millaleo, dirigente de una organización mapuche de Santiago, la cual establece que *“siento que los mapuche autónomos se han organizado por las ganas de querer hacer algo como pueblo... de querer participar dentro del movimiento, de querer tomar decisiones... y los otros que no, bueno, los que son ‘conadistas’ se han organizado, por lo que te decía, por la comodidad, por la comodidad de no tener que actuar, de no tener que pensar contra el Estado, de recibir los beneficios de ellos” (Antileo, 2008: 54).*

Asimismo Lavanchy (2003) realiza una categorización de las distintas organizaciones presentes en lo que denomina movimiento mapuche, las cuales surgen como respuestas frente al devenir de la sociedad global. Estas son: *“organizaciones etnoterritoriales, organizaciones etnonacionales y organizaciones etnoculturales. Las dos primeras, si bien en última instancia distintas, pueden ser catalogadas como movimiento mapuche autónomo, en tanto que la última, movimiento mapuche cooptado”* (Lavanchy, 2003: 32).

En cuanto a las organizaciones etnoterritoriales⁷⁸, se vincula *“con una (re)invención de las identidades territoriales mapuche, las que a su vez se conectan con los antiguos füttranmapu (grandes territorios, butalmapus) nagche, wenteche, lafkenche, pewenche y williche, (...) Este proceso (...) tiene por referente la lógica de reconstitución del Wallmapu que propuso Aukiñ Wallmapu Ngülam–Consejo de Todas las Tierras hace más de una década”* (Lavanchy, 2003: 33). Si bien las demandas de estas organizaciones son diversas, existe un tronco común a todas ellas, pues *“poseen un carácter circunscrito a la identidad territorial. En efecto, ninguna (...) pretende representar al conjunto del pueblo mapuche, ni que sus propuestas sirvan de solución a los problemas de todas las comunidades”* (Lavanchy, 2003: 34). Además todas ellas *“reivindican “espacios territoriales” en los cuales poder ejercer cierta autonomía en forma de gobernanza local y comunitaria”* (Lavanchy, 2003: 35), donde la participación horizontal y comunitaria, y la autonomía de partidos e *“ideologías externas”* (aunque no se cierran a realizar alianzas), también es un elemento característico según Lavanchy (2003).

Por otra parte, las organizaciones etnonacionales⁷⁹, se caracterizan por poseer *“demandas desarrolladas e intensas, reivindicaciones territoriales que trascienden los límites parroquiales y consecuentemente se extienden hasta abarcar un territorio étnico en su totalidad, o por lo menos en parte significativa”* (Lavanchy, 2003: 37). Del mismo modo, *“el etnonacionalismo en la actualidad no apunta necesariamente a la secesión; de hecho para la mayoría de los nacionalismos el objetivo es la autonomía político territorial como ejercicio*

⁷⁸ Aquí podemos encontrar organizaciones como la Identidad Territorial Mapuche Lafkenche de la Provincia de Arauco, Identidad Wenteche y Asociación Ñankuqueo de Lumako (Lavanchy, 2003).

⁷⁹ *“Creo que en esta categoría podrían caer organizaciones tales como Aukiñ Wallmapu Ngülam–Consejo de Todas las Tierras, el Centro de Documentación y Estudios Mapuche Liwen, el Centro de Estudios de Derecho Indiano, el Enlace Mapuche Internacional/Consejo Interregional Mapuche el Colectivo Lientur, la Coordinadora de Comunidades en Conflicto Arauco–Malleko y el Colectivo Periodístico Azkintuwe”* (Lavanchy, 2003: 37). Aunque también deberían estar incluidas la organización mapuche de Santiago Meli Wixan Mapu, Agrupación Mapuche Kilapán y el partido nacionalista mapuche Wallmapuwen.

del principio de la autodeterminación” (Lavanchy, 2003: 37). Además, se caracterizan, al igual que las organizaciones etnoterritoriales, por declarar su autonomía respecto a partidos políticos e ideologías chilenas. Asimismo, una particularidad de este tipo de organizaciones, es la reivindicación de la existencia de una nación mapuche distinta a la chilena, en consecuencia, los mapuche no serían chilenos, desconociendo, la noción de etnia, puesto que el Estado chileno es multinacional y no homogéneo como se presenta oficialmente. Otros elementos que se mencionan, son el cuestionamiento a la historia oficial chilena, la presencia del Estado y sus instituciones en territorio que históricamente fue mapuche, y por último un aspecto importante, que es la demanda por autonomía territorial, el cual trasciende los espacios territoriales reivindicados por las organizaciones etnoterritoriales (Lavanchy, 2003).

Es importante señalar que Saavedra (2002) critica los postulados que reivindican la existencia de un etnonacionalismo mapuche, a partir de las ideas vertidas por el antropólogo R. Foester (1999), del cual J. Lavanchy es heredero intelectual. En ese sentido, Saavedra (2002) indica que Foerster nunca explica en qué consiste lo etnonacional, atribuyéndole características de tipo nacionalistas a demandas que históricamente han formado parte de las reivindicaciones mapuche. Por lo tanto, las demandas por autonomía, territorio, autodeterminación y reconocimiento, según Saavedra (2002), no serían expresiones o aspectos nuevos, ni postmodernistas, *“sino que forman parte de la historia del movimiento mapuche en el siglo XX. Es demasiado forzado interpretar estos procesos como emergencia de lo “nacional””* (Saavedra, 2002: 229).

Por último, están las organizaciones etnoculturales urbanas⁸⁰, las cuales han sido las que más han proliferado en los últimos quince años y se caracterizan por la ausencia de reivindicaciones territoriales tanto en términos de “espacios territoriales” como formas de autonomía, por consiguiente, sus demandas se relacionan a temas eminentemente culturales (Lavanchy, 2003). *“El principal objetivo de estas organizaciones es la revitalización de la cultura y la identidad étnica mapuche (...) Consecuentemente, sus reivindicaciones apuntan al reconocimiento de la cultura mapuche en ciudad, es decir, a poder expresar su particularidad*

⁸⁰ *“El Consejo Mapuche Katriwala, el Consejo Mapuche de Cerro Navia, la Comunidad Lelfunche de La Florida, Follilche Aflai, la Liga Cultural Araucana Millelche, Meli Rewe de Pudahuel, Kiñe Pu Liwen, Katiray o Petu Mongeleiñ Mawidache de El Bosque, por sólo nombrar unas pocas de las más representativas, corresponden a esta categoría”* (Lavanchy, 2003: 44).

y orgullo cultural sin ser por ello discriminados; es más, demandan cierta cuota de discriminación positiva". (Lavanchy, 2003: 44-45). En ese sentido, sus demandas apuntan a temas como educación, salud, cultura, vivienda o desarrollo productivo económico, constituyéndose además como redes de apoyo, sin embargo, si bien piden espacios en las ciudades para realizar rituales y actividades recreativas, no consideran reivindicaciones de tierras ni territorio (Lavanchy, 2003). Por último, cabe indicar que, dichas organizaciones en su gran mayoría (para no decir todas) surgen al alero de CONADI, siendo cooptadas, domesticadas y dependientes del Estado al momento de que *"insertan o canalizan su proyecto totalmente dentro de la institucionalidad del Estado"* (Lavanchy, 2003: 46).

Otra perspectiva se puede encontrar en J. Marimán (2012) donde menciona las distintas perspectivas autonomistas, presentes en el movimiento mapuche desde los años 1990 hasta la finalización de su trabajo investigativo el año 2012. En esa dirección, según el autor, el autonomismo mapuche ha tomado dos formas de expresión: Una (etno)-nacionalista y otra no-nacionalista (únicamente etnicista y más bien "tradicionalista"). La primera corriente está representada por el partido mapuche *Wallmapuwen* que surgió a mediados de los años 2000, mientras que la segunda corriente está representada por una diversidad de intelectuales y organizaciones que van desde la Identidad Lafkenche y Nagche, hasta el Consejo de Todas las Tierras y la Coordinadora de Comunidades en Conflicto Arauco Malleco. En cuanto a las diferencias entre ambas formas organizativas, la primera *"conllevaría los cimientos de una reivindicación de estatalidad moderna versus una ambigua de recuperación de institucionalidad pasada"* (Marimán, 2012: 313) para la segunda; la reivindicación de un territorio específico (IX Región) para los (etno)-nacionalistas versus territorios reclamados a partir de los títulos de merced por los etnicistas; el proyecto de liberación nacional para todo el pueblo-nación mapuche (el autor menciona rurales y urbanos) versus el enfoque netamente "campesinista" de las organizaciones que el autor denomina "etnogremiales tradicionalistas" (Marimán, 2012). Aquellas son las diferencias que el mismo autor retoma en sus conclusiones.

En definitiva, podemos observar que existen una heterogeneidad dentro de los mapuche al momento de organizarse, por tanto, sus demandas y perspectivas respecto a la problemática de la urbanidad mapuche también son diversas, incluso dentro de organizaciones pertenecientes a

la misma categoría propuesta por Lavanchy (2003). En consecuencia, a continuación se desarrollarán los enfoques de las organizaciones tanto de las ciudades como de las asentadas en el territorio histórico⁸¹, dejando de lado las organizaciones “conadistas”, puesto que su discurso/acción es funcional a las directrices emanadas desde la institucionalidad, por ende, no aportan teóricamente a generar discursos distintos a los propuestos por la oficialidad⁸².

Por consiguiente, podemos visualizar la elaboración de discursos que ponen de relieve y destacan conceptos como autonomía, autodeterminación, territorio, retorno, País Mapuche o Pueblo-Nación Mapuche. En ese sentido, existen diversas lecturas o niveles de desarrollo en relación a dichos conceptos, donde además de las organizaciones mapuche, se pueden hallar los aportes realizados por “intelectuales orgánicos” (utilizando la terminología gramsciana).

En efecto, es durante los años noventa donde dichas conceptualizaciones comienzan a adquirir fuerza y relevancia. Ya a principios de los noventa, el Consejo de Todas las Tierra y el Centro de Documentación Mapuche Liwen elaboran propuestas de autonomía basadas en la creación de un parlamento propio y buscando perspectivas regionalistas para el ejercicio autonómico, siendo el surgimiento de la Identidad Lafkenche una expresión más territorial (recuperando asimismo un sentido histórico-tradicional). Paralelamente emerge en el 1998 la Coordinadora Arauco Malleco, la cual entiende que la autonomía va ligada a las recuperaciones de tierras y el control territorial a partir de éstas. El año 2005, surge el partido mapuche nacionalista Wallmapuwen, el cual tiene como objetivo lograr un estatuto de autogobierno para el País Mapuche, principalmente utilizando los canales que otorga la institucionalidad burguesa, como es el participar de las elecciones a cargos públicos.

En cuanto a los intelectuales, podemos encontrar las teorizaciones realizadas por José Marimán el año 1990, Víctor Naguil el 2005, Pedro Cayuqueo también el 2005, y Pablo Marimán, José Millalén, Sergio Caniuqueo y Rodrigo Levil el 2006 donde hallamos coincidencias en la creación de un estatuto autonómico que generaría cierta independencia del

⁸¹ Un aspecto a considerar es el hecho de que la participación entre dichas organizaciones es asimétrica, puesto que las ciudadinas tienen un rol secundario respecto a las territoriales, principalmente en vista de su condición de emigrantes. Más información en Antileo (2008).

⁸² Para más información respecto a las organizaciones mapuche urbanas de la Región Metropolitana, recurrir a la tesis de grado de Ana Millaleo (2006).

Estado y espacio para la autodeterminación como pueblo. Otro elemento importante, es la reclamación de un territorio para ejercer la autodeterminación y una visión nacionalitaria del pueblo mapuche, a partir de lo cual, Naguil menciona el objetivo estratégico de que los mapuche exiliados retornen al territorio. Asimismo una perspectiva un tanto distinta es la que establece Víctor Toledo, el cual concibe la autonomía como un ejercicio de la autodeterminación de los pueblos indígenas, aspecto que está contemplado en el derecho internacional a partir de la ratificación por parte del Estado chileno del Convenio 169 de la OIT (Antileo, 2008).

En cuanto al concepto de territorio, a partir del trabajo de campo de Antileo (2008), podemos constatar:

“para las organizaciones de Santiago, con líneas discursivas autonómicas y/o etnonacionales, en su gran mayoría la noción de territorio es vital importancia. La relación entre identidad étnica, identidad nacional y territorialidad es fundamental, tanto en su acción colectiva, como en el posicionamiento de estos referentes en el movimiento mapuche. El territorio es entendido como espacio apropiado y valorizado por un grupo social para asegurar su reproducción y la satisfacción de sus necesidades vitales (Raffestin, 1980; Citado en Giménez, 2007) y también en términos étnicos como espacio de pertenencia, arraigo e identidad. Tanto en las organizaciones de la Región Metropolitana, como en las agrupaciones del Wallmapu, el territorio mapuche tiene una dimensión cultural y una dimensión política a considerar” (Antileo, 2008: 101).

Sin embargo, es necesario indicar que no existe un discurso unitario respecto a lo que el movimiento mapuche en su conjunto comprende por territorio, sino que hasta el momento, cada organización tiene una noción al respecto, a veces similares y otras divergentes (Antileo, 2008). No obstante, lo cierto es que el concepto de territorio es un punto de referencia para las organizaciones mapuche más políticas, a partir de lo cual, se han generado propuestas ligadas al retorno de la “diáspora mapuche” hacia el *Wallmapu* o País Mapuche.

En ese sentido, es pertinente aludir a que son principalmente los intelectuales, quienes han desarrollado propuestas de retorno de un modo más elaborado. Sin embargo, dichas teorizaciones aún no han permeado a las organizaciones mapuche al punto de que éstas

generen una estrategia y táctica plausible y coherente en tal dirección, sino más bien, la idea de retornar sigue siendo una decisión individual, aunque forma parte de proyecciones o utopías de integrantes de las organizaciones mapuche. En efecto, el desarrollo de una política de retorno por parte de las organizaciones mapuche en cuestión, a pesar de que todavía sea de manera incipiente, genera un quiebre y una perspectiva antagónica a las propuestas emanadas desde la institucionalidad, a través de CONADI. En tal sentido, dicha política “retornista” se constituye como una respuesta desde las organizaciones mapuche más políticas respecto al qué hacer con los mapuche que ya no viven en el territorio ancestral, contraponiéndose así a la utilización que realiza el Estado en torno a la noción de mapuche urbano y que hasta el momento es la política hegemónica que se ejerce en las ciudades en torno a los mapuche. No obstante, la aplicación de dicha “política retornista” choca con la realidad citadina que denota una situación de dispersión poblacional, orgánica e ideológica, además de un desconocimiento e incluso ocultamiento respecto a la cultura mapuche por parte de un número significativo de mapuche ciudadanos⁸³. Frente a aquello, los lineamientos de las organizaciones mapuche abocadas al tema urbano giran en torno a la concientización respecto a lo que es ser mapuche en términos culturales, identitarios, espirituales, etc. y a la creación de redes de apoyo y movilizaciones para la lucha y reivindicaciones de las comunidades que están luchando en el sur de Chile (Antileo, 2008).

Específicamente los aportes teóricos están dados a partir de las teorizaciones realizadas por Diane Haughney y Pedro Marimán en el año 1993 (ligados al Centro de Estudios Liwen) donde plantean el tema migratorio como la “diáspora mapuche”, lo que sirvió de cimiento para que en el año 1999 José Ancán y Margarita Calfío escribieran *El retorno al País Mapuche*, donde hacen mención a la reconstrucción del País Mapuche, teniendo en consideración la diáspora que habita en las ciudades. Y por último, Víctor Naguil el 2005 plantea que la problemática de dispersión poblacional es un tema fundamental que el movimiento mapuche tiene que resolver, lo que da pie para plantear el “Plan Retorno” hacia “Wallmapu” (Antileo, 2008).

⁸³ Por otra parte y tal como se hizo alusión en párrafos precedentes, está la situación de que muchos mapuche ya han constituido su vida en torno a la urbanidad, incluso hay una generación completa nacida y criada en las ciudades (Osorio, 2008).

A modo de sintetizar algunos aspectos que se han venido desarrollando a lo largo de esta sección del marco teórico, podemos citar parte del relato que realiza un integrante de la organización mapuche radicada en Santiago denominada Meli Wixan Mapu, respecto al surgimiento de la noción de mapuche urbano, la cooptación discursiva realizada por el Estado y la posterior aplicación del concepto de nación al pueblo mapuche, dando por superada la diferenciación entre mapuche y mapuche urbanos:

“...Primero me gustaría plantearte que cuando ingresé al movimiento mapuche, a comienzos del 92, ya existía el concepto y era muy utilizado por algunas personas de la Meli Wixan Mapu (...) Cuando pregunté al respecto me dijeron que al momento de realizarse el último congreso de Ad Mapu, en Temuco, las cosas no terminaron muy bien e incluso desconocieron la representación de Ad Mapu en Santiago. A raíz de esto entonces, es que debido a que por un lado no se contaba con el aval político de Ad Mapu nacional y por otro para operativizar gestiones con personalidad jurídica, se mantuvo el nombre de Ad Mapu y se desglosó de la siguiente manera, agárrate cabrito: AD MAPU, Auto Desarrollo Mapuche Urbano. De hecho en algunos comunicados aparecía de esa manera. (...) En la práctica se vino creando una suerte de doble identidad, la del mapuche por un lado y por otro la del mapuche urbano. Algo así como para diferenciarse de los peñis del sur (...) Incluso se tomaba con cierto orgullo, ya que las experiencias con los pu peñi y lamngen del sur no eran nada buenas. Te recuerdo que en reuniones de Ad Mapu solo iban como oyentes, no tenían derecho a voto. También estaba el hecho que existía una cultura de la exclusión al interior del propio movimiento mapuche, ya que a pesar de ser tan pocas organizaciones los mapuche de ciudad y en particular los de Santiago no se les consideraba mucho que digamos. Este fenómeno se expresó incluso en elaboraciones ideológicas tales como que no éramos mapuche sino sólo emigrantes y se redactaron documentos de carácter ideológico al respecto. Estos documentos circulaban al interior de la dirigencia y luego se hicieron públicos a través de varios voceros...” (Antileo, 2008: 96).

“Creo que los cuestionamientos al concepto vienen por la siguiente circunstancia. Cuando iniciamos el proceso de apoyo a la construcción social mapuche autónoma en comunidades en conflicto, se produjo un vacío entre nuestras definiciones muy de ciudad respecto de una realidad muy dinámica y que pronto tomaría un ritmo arrollador, algo así como agárrate o te quedas abajo de la historia. Eso no lo teníamos completamente previsto en ese momento, pero se fue dando en 1998 más o menos... Echamos manos a nuestra caja de herramientas y el tema de la nación nos sirvió mucho, ya que de lo contrario, ¿Qué teníamos que andar haciendo por esas latitudes si nosotros éramos de acá? Ahí agregamos la idea de la liberación y de la unidad de los mapuche dado que teníamos que presentarnos en bloque ante nuestros adversarios comunes, sólo se empezó a hablar de mapuche (...) Fue algo que se fue dando en la práctica sin mucha elaboración, algo así como sobre la marcha y casi en forma imperceptible. Curioso

resulta el hecho que dado que se estaba generando un amplio movimiento de masas mapuche y muchos chilenos también simpatizaban, el gobierno diseñó planes de desmovilización en dos frentes: en comunidad y en las ciudades. Estos planes iban dirigidos a los mapuche urbanos” (Antileo, 2008: 96-97).

Por otra parte, existe otro elemento importante a tener en consideración, que es el contexto internacional favorable al cumplimiento de derechos asociados a contrarrestar los efectos negativos ligados a los históricos conflictos que han tenido pueblos originarios de todo el mundo con diversos Estados. En ese sentido, *“hasta la segunda mitad del siglo XX predominaban diversas teorías jurídicas que intentaban justificar o legitimar el despojo y la apropiación de las tierras y territorios indígenas”* (Toledo, 2006: 133). No obstante, *“el activismo jurídico y político indígena ha incidido fuertemente en el desarrollo de normas que han pasado a integrar el derecho consuetudinario internacional, generando un nuevo estándar para las relaciones de los Estados Nacionales con los pueblos indígenas”* (Toledo, 2006: 122), especialmente en los años 80’, donde se avanzó significativamente en términos legislativos, a partir de movimientos indígenas de países como Canadá, Nueva Zelanda, Australia, Estados Unidos y otros países nórdicos, y luego a mediados de los 80’ y en los 90’, con la expansión de este movimiento hacia países latinoamericanos, asiáticos y africanos (Toledo, 2006).

Dentro de los cuerpo legales más significativos en materia de derechos indígenas⁸⁴, podemos situar al Convenio 169 de la OIT sobre los pueblos indígenas triviales, el cual se aprobó internacionalmente en el año 1989 y en el caso de Chile, tardíamente el año 2007, entrando en vigencia el 2009, teniendo en cuenta que se le incorporaron interpretaciones legislativas. *“El principio básico de este Convenio, según consta su Preámbulo, es el reconocimiento de “las aspiraciones de los pueblos (indígenas) de ejercer control sobre sus propias instituciones, manera de vivir y desarrollo económico; y de desarrollar sus identidades y religiones dentro del marco de los Estados donde residen””* (Toledo, 2006: 127). En efecto, a partir de este Convenio se incorporan jurídicamente los conceptos de territorio y autodeterminación, lo que va ligado a la *“integridad cultural, la no-discriminación, el derecho a la tierra, al bienestar social y a los recursos naturales”* (Toledo, 2006: 127). Específicamente en el caso mapuche,

⁸⁴ Para más información sobre Pactos, Convenios y cuerpos legales, revisar a Toledo (2006).

Toledo (2006) encuentra tres ejes de discusión, los cuales vendrían siendo: Derechos vinculados a la propiedad de la tierra, los recursos y los espacios (derechos territoriales), donde existen conflicto con la expansión económica capitalista; reclamaciones por la deuda histórica del Estado hacia los mapuche en vista de las usurpaciones cometidas durante años; y la demanda para que el Estado reconozca el estatus de pueblo en términos constitucionales a los mapuche, lo que se relaciona también con el reconocimiento de derechos políticos (autonomía y autodeterminación).

En este proceso, se genera una dinámica de retroalimentación entre las instancias jurídicas internacionales y las demandas de diversas organizaciones mapuche. En ese sentido, se puede apreciar cierta consonancia entre ambos discursos, los cuales a su vez, influirían en la configuración de las identidades étnicas de los jóvenes mapuche que viven en contextos urbanos.

Capítulo 5: Análisis de discurso respecto a la identidad étnica de los jóvenes mapuche del Gran Valparaíso.

Antes de desarrollar este análisis, es pertinente referirse a las perspectivas teóricas que fueron adoptadas en el transcurso de este proceso investigativo. La primera opción teórica que se asumió tiene relación con comprender el concepto de identidad desde una posición “histórico-estructural”, lo que implica concebir la identidad colectiva como un concepto en permanente construcción, y vinculado a situaciones y contextos históricos (Larraín, 1996).

De ese modo, se desechó la perspectiva esencialista que busca definir la identidad a partir de rasgos, valores y experiencias asentadas en el pasado, pretendiendo así establecer una esencia inmutable en el tiempo. Dicha perspectiva teórica visualiza la identidad colectiva desde un periodo histórico fundante o a partir de ciertas categorías trascendentes, negando la historicidad de agrupaciones sociales y las contribuciones de otras épocas que hacen estas culturas en relación a su identidad colectiva (Larraín, 1996). Es posible hallar la aplicación de una perspectiva esencialista a un estudio sobre la identidad del pueblo mapuche, en ciertos espacios de la investigación realizada por Saavedra (2002), tales como cuando considera a los mapuche no como un pueblo-nación, sino como una población étnicamente diferenciada y que posee una subcultura que intenta reconstruir tradiciones pasadas, en vez de asumir la existencia de una cultura mapuche inserta en un periodo histórico determinado. De igual forma, se excluyó la perspectiva que Larraín (1996) denomina constructivismo de vertiente post-estructuralista, que se basa en la capacidad que tendrían ciertos discursos oficiales de moldear identidades colectivas, sin considerar las expresiones y vivencias cotidianas de los sujetos. En efecto, en este caso, las identidades serían sólo el reflejo de determinantes estructurales.

Un segundo aspecto teórico a tener en cuenta, es el hecho de que tanto a nivel individual como colectivo, no existe sólo un tipo de identidad, sino que un sujeto o una colectividad poseen múltiples identidades (Saavedra, 2002), tales como una identidad nacional, de clase, étnica, de género, etaria, etc., las cuales dependiendo del contexto serán protagonistas o se mantendrán latentes. En ese sentido, en esta investigación, se analizó la identidad étnica de los jóvenes

mapuche, considerando que es posible que ésta sólo sea un elemento anecdótico en sus configuraciones identitarias, o bien, sea una identidad hegemónica en sus cotidianidades.

Una tercera perspectiva teórica de relevancia en este estudio tiene relación con los niveles de análisis a través de los cuales se estructuró el proceso investigativo. En ese sentido, se establecieron tres niveles de análisis, que Aravena (2003a) nombra como microsocio o individual, mesosocio o grupal y macrosocio o estructural, los cuales son equivalentes a lo que Saavedra (2002) denomina identidad subjetiva, identidad intersubjetiva e identidad estructural. En efecto, en términos analíticos, *“la identidad social de una persona, o conjunto de personas, está constituida tanto por características o cualidades objetivas como por formas de conciencia y autopercepciones así como por percepciones de otros (alteridad intersubjetiva)”* (Saavedra, 2002: 42).

A través de la articulación entre las teorías de otros investigadores y el trabajo de campo realizado, se creó un constructo teórico en relación a los tres niveles de análisis que posee el concepto de identidad utilizado en esta investigación. En definitiva, el nivel subjetivo está compuesto por los sentimientos y conciencia de pertenencia a un determinado colectivo –en este caso, el pueblo mapuche- y por la percepción que los sujetos tienen de sí mismos, a lo que podría sumarse el conocimiento que poseen respecto a ciertos temas como su familia, la historia del pueblo mapuche, el idioma *mapudungun*, además de las tradiciones, costumbres, ceremonias y cosmovisión. No se trata de medir cuánto los sujetos saben sobre esos temas, sino que en dilucidar la importancia que tienen determinados elementos culturales y también relativos a la memoria colectiva, en las configuraciones identitarias de jóvenes mapuche que viven en ciudades.

En cuanto al nivel intersubjetivo está vinculado con la percepción que los sujetos tienen respecto a la alteridad y por otra parte a las acciones colectivas como la participación en alguna organización mapuche y/o en tradiciones y rituales propios del pueblo mapuche. Mientras que el nivel objetivo-estructural son los determinantes estructurales que influyen en la identidad de los sujetos, tales como su posición en una estructura social determinada, los discursos hegemónicos (principalmente provenientes del Estado y los aparatos ideológicos) y

contra-hegemónicos (relativos al movimiento y organizaciones mapuche), el conflicto entre el pueblo mapuche y el Estado en conjunto con la burguesía, además de otros elementos objetivos propios de una etnicidad particular como las tradiciones, la cultura, el idioma, la historia del pueblo del cual son descendientes, etc.

1.- Nivel subjetivo.

1.1- Percepción sobre el ser mapuche.

Para los jóvenes mapuche, el ser mapuche se vincula en gran medida, con un sentir el mundo de un modo distinto al que promueve la cultura occidental, estableciendo otro tipo de relaciones con la naturaleza e individuos, donde la espiritualidad y la cosmovisión tienen un lugar principal. A pesar de que existen distintos grados de conocimiento y prácticas relativas a la cosmovisión mapuche, además de señalar lo difícil que es definir las características que hacen a un sujeto ser mapuche, el proponerse vivir como se hacía tradicionalmente, es un rasgo fundamental en los discursos de los jóvenes mapuche. Dicho aspecto cultural adquiere mayor relevancia respecto a elementos estructurales o hereditarios tales como tener uno o los dos apellidos mapuche o saber *mapudungun*, lo que deja en evidencia la relevancia que posee un ámbito subjetivo como lo es el adherir a una tradición cultural y espiritualidad. Como ejemplo, en ese sentido debe comprenderse la crítica que algunos entrevistados realizan a los mapuche que poseen apellidos o buscan beneficios en CONADI, pero que no están comprometidos con la cultura mapuche.

“No sabría decirte de algo que me identifique, pero lo que sé es que me propongo hacer algo como ellos lo hacían (...) hay personas que tienen el apellido, pero solamente ocupan los beneficios y se olvidan de lo que son po. Hay otras personas que ni siquiera tienen los apellidos y pucha, van a las protestas, se presentan en reuniones. El ser mapuche ya no es, prácticamente ya estamos todos estigmatizados porque nos mestizaron. (...) ya no es tanto quien es mapuche, si tú tení el apellido soi más mapuche que yo, o tú, tú eres más que yo, yo soy más que tú. Ya no es tanto así, sino que una persona, pa’ mí, a mí parecer mapuche es la persona que se sienta de la tierra, que se sientan de donde quiera que esté”
(ENTREVISTADO 7).

En efecto, en las ciudades, las precondiciones étnicas diferenciales (Marimán, 2012) son tensionadas por los jóvenes mapuche, puesto que hay elementos estructurales de la identidad

tradicional mapuche que se desdibujan debido al mestizaje (que afecta los apellidos) y discriminación (que influye en la transmisión del idioma y cultura), por lo que su auto-identificación como mapuche se afirma, por sobretodo, en un sentirse herederos de un modo de vivir la vida conectados espiritualmente con la naturaleza, el cosmos y *chao ngenechen*. En vista de aquello, es pertinente indicar que el 80% de los entrevistados no posee apellido mapuche o sólo posee el materno, lo que significa que sus hijos no tendrán apellido mapuche en caso que su pareja no sea mapuche (a no ser que se modifiquen el apellido, tal como se realizaba antes con mayor frecuencia para ocultarlo, pero ahora en el sentido inverso, es decir, para reafirmar su identidad étnica).

Es así como las fronteras étnicas comienzan a permearse en algunos discursos que flexibilizan el tema de la “sangre mapuche” (ascendencia), desde una perspectiva de clase donde se hermana sanguíneamente al pueblo chileno (excluyendo a la burguesía) con el pueblo mapuche: *“tú por el solo hecho de estar en el, aquí en el Wallmapu, erí mapuche, porque tení sangre mapuche. Tengai o no tengai identidad. (...) Yo a los chilenos pobladores, yo los considero mapuche también, por el hecho de tener nuestra sangre”* (ENTREVISTADO 3). O bien, afirmando que cualquier sujeto que ame la tierra es mapuche: *“el amor a la tierra y nada más. Eso es lo que nos hace mapuche y yo creo que muchos piensan que es el apellido y como lo hace el gobierno, pero no es así po. Es toda la gente que ama a la tierra, es una persona mapuche”* (ENTREVISTADO 2). Por consiguiente, ambas posiciones concluyen que el mapuche se hace más por los actos y una práctica cultural, que por tener ciertos apellidos. En contraposición, también es posible hallar posiciones discursivas más tajantes respecto a las fronteras étnicas, donde se establecen claras diferencias entre el mapuche y el chileno, a partir de lo que se ha venido desarrollando anteriormente, es decir, por la forma sagrada y conectada a la naturaleza que tiene el mapuche de percibir la vida, costumbres y cosmovisión, que es distinta al chileno y su cultura occidental.

De ese modo, un joven *werken* afirma que ser mapuche no es sólo tener “la sangre”, es pensar como mapuche, seguir una filosofía de vida que se base en la cosmovisión que indica cómo debería ser el mapuche, tales como la centralidad de la familia, la disciplina de la oración, los

*epeu*⁸⁵ para fortalecer el *kimün*⁸⁶, la política, la salud, la educación (ENTEVISTADO 10), a lo que podría agregársele el tener *peumas*⁸⁷ significativos y comunicarlos en las mañanas a la familia, la práctica del *trawiin* donde se reúnen y comparten, el cocinar cantando, tener conexión con la memoria colectiva del pueblo mapuche, conocer ceremonias tradicionales, etc. *“Mapuche no es solamente tener la sangre mapuche po. Es pensar como mapuche, es como seguir una filosofía, es una filosofía de vida, que se basa principalmente en la cosmovisión. (...) El punto que yo siempre recalco es que el ser mapuche, es seguir una rutina, tener otra vida hermano, una filosofía de vida”* (ENTREVISTADO 10).

Sin embargo, hay posiciones discursivas minoritarias, que además de coincidir con el rol fundamental de vivir según la cosmovisión mapuche, le agregan otros elementos, tales como el aspecto físico, tener un apellido con lo cual el mapuche se vincula a un clan y negarse a lo chileno: *“para ser mapuche, pa’ empezar... o sea, en el aspecto físico, yo creo que debería tener más o menos los rasgos (...) puede ser que también uno se identifique harto con el apellido porque eso te hace perteneciente a algún clan (...) y negarse a todo lo que tenga que ver con el ser chileno”* (ENTREVISTADA 5). Además un joven plantea la necesidad de vivir en las cercanías del Wallmapu como condición para ser mapuche:

“la característica central yo creo que le da al ser mapuche, yo creo que es tratar de vivir como ellos viven por un lado y vivir respetando la cosmovisión que ellos tienen, teniendo también el legado sanguíneo, en caso de que se tenga, y... y por otro lado también, el tema de vivir en las cercanías. (...) los que son verdadera-verdaderamente mapuche están en el sur y están viviendo juntos y están peleando juntos. Ahora lo otro, en la ciudad, se deforma un poco” (ENTREVISTADO 6).

Lo común que tienen los sujetos que expresan esto último, es que no pertenecen a organizaciones mapuche y por diversas razones son poco cercanos a las prácticas culturales mapuche. No obstante, cabe señalar que a excepción del entrevistado que afirma que para ser mapuche se debe vivir en las comunidades, existe un amplio acuerdo respecto a que uno es mapuche en cualquier lado mientras se sienta parte de la tierra y conserve lo fundamental, que es sentir la vida de otro modo distinto al occidental.

⁸⁵ Relatos históricos que dejan enseñanzas y se transmiten generacionalmente.

⁸⁶ La sabiduría, el conocimiento.

⁸⁷ Sueños.

Por otra parte, la lucha que llevaban a cabo algunas comunidades en el sur del país, además de la resistencia del pueblo mapuche al invasor español, son una fuente de inspiración, orgullo e influencia que repercute en la identidad étnica de algunos entrevistados. Y por último, otro aspecto importante que mencionan los jóvenes mapuche es reconocerse como tal a partir de una identidad territorial determinada, lo que demuestra una conexión respecto a sus antepasados: *“Yo soy mapuche-pehuenche. Por parte de mi papá, él no tiene los apellidos, pero él vive en la zona huilliche, ¿cachai? Entonces si me preguntan a mí, mira actualmente mi lof sería pehuenche, pero actualmente vivo en el pikunmapu, que es el lado norte, en warria Villa Alemana”* (ENTREVISTADA 1). De la misma manera, un entrevistado que se identifica como mapuche-huilliche, señala que *“es fundamental que todos los mapuche asuman una identidad territorial y recuperen su identidad étnica”* (ENTREVISTADO 3), tal como sucedió con otro joven mapuche que soñaba siempre con las montañas, hasta que un día supo que era mapuche de ascendencia puelche, encontrando así sentido a muchas cosas que le ocurrían.

Respecto al idioma del pueblo mapuche, entre los jóvenes entrevistados ninguno es hablante o entiende la totalidad del *mapudungun*. Sin embargo, hay cuatro entrevistados que poseen cierto manejo del idioma, tales como señala una joven que manifiesta que habla *“winkazugun”*, es decir, mitad castellano y mitad *mapuzugun*. Otro señala que entiende un 80%, pero que habla menos, otro joven habla un 40% y el otro indica que hizo cursos de *mapudungun*. En contraparte, el resto de los jóvenes menciona que conocen muy poco, prácticamente lo básico como el saludo y algunas palabras. Estos datos pueden ser comparados con los porcentajes obtenidos del censo 2012, en el cual de un total de 1.407.141 mapuche mayores a 5 años, sólo un 8,2% puede mantener una conversación en *mapudungun*. Más bajo es el porcentaje, si lo llevamos a la población mapuche que tiene entre 15 y 29 años, donde solamente el 5,2% puede mantener una conversación en el idioma mapuche, siendo el tramo de 15 a 19 años los que tienen menos hablantes. A pesar de aquello, tres de los jóvenes mapuche que participaron del estudio, manifiestan su deseo de aprender más:

“lo que más quiero, es aprender la lengua, aprender a hablar bien mapudungun, porque creo que es primordial, porque uno no puede ser mapuche y no hablar la lengua. Independiente que se hayan

perdido muchas cosas y que hayan distintos dialectos, creo que se puede llegar a unificar un poco y que todos aprendamos y que todos los mapuche, tantos los que vivimos en la ciudad como los que son rurales, podamos aprender a hablar” (ENTREVISTADA 4).

En definitiva, queda de manifiesto la importancia y el rol de las memorias colectivas en la configuración de la etnicidad de los jóvenes mapuche que viven actualmente en las ciudades, quienes a pesar de ser hijos de migrantes y por ende, haber nacido en contextos urbanos, continúan reproduciendo modos de vida y un sentir que tiene sus raíces en la cultura ancestral mapuche. Otro aspecto relevante que se puede extrapolar de los párrafos precedentes, es que al momento de auto-percibirse como mapuche, son los aspectos subjetivos los que poseen mayor énfasis, en desmedro de elementos estructurales. Aquello se relaciona con el hecho de que algunas características objetivas, como el *mapudungun* y poseer apellidos mapuche, se han ido perdiendo en las generaciones más jóvenes, debido al mestizaje y discriminación que ha sufrido el pueblo mapuche, tal como se dijo previamente. Aquello ha significado que la etnicidad de los jóvenes mapuche gire en torno a fenómenos que dependen de la voluntad y subjetividades, tales como un determinado sentir, reconocer y asumir su ascendencia mapuche (a pesar de que otros integrantes de sus familias no lo realicen), adoptar ciertas valoraciones, participar en rituales, costumbres y tradiciones ancestrales, adscribir a una cosmovisión y religiosidad ancestral, etc.

“Muchos van a decir el idioma (...) Pero a mí, en lo particular creo que hay algo más que el idioma, ¿ya? El ser mapuche o el sentirse mapuche tiene que ver más con un sentimiento natural como lo estaba diciendo recién, que es con una forma de ver el mundo distinto, de sentir el mundo distinto, de sentir el mundo de partida (...) de ver la naturaleza, de ver el cuidado de la naturaleza, ¿cachai?, con otros ojos o ser parte de esa. De entender que el... no sé po, que las rogativas y que las ceremonias mapuche es... hay una espiritualidad mucho más de fondo (...) El hecho de sentirse mapuche es súper personal (...) no necesariamente lo da la lengua, sino lo da un, una espiritualidad que uno tiene. Va más por ahí que por otra cosa” (ENTREVISTADO 9).

1.2.- Sentimiento de pertenencia y conocimiento de la cultura mapuche.

Entre los participantes del estudio, hay jóvenes mapuche que han reconocido su identidad étnica desde siempre, otros lo han hecho hace unos 10, 15 y 20 años atrás, mientras que uno supo hace dos años que era mapuche y está recién conectándose con sus raíces. Por

otra parte, existe poca referencia por parte de los entrevistados respecto a cuando aún no se habían asumido como mapuche. Quienes hablan de aquello hacen alusión a que las dinámicas de la ciudad, sumado a ciertos estados emocionales, hacen que hayan momentos de negación hacia identidad étnica mapuche. Asimismo, la inculcación de tradiciones chilenas por parte de la escuela, también es un factor que influye a lo mismo, sin embargo, al conocer la cultura mapuche, hay un alejamiento de lo chileno.

Por consiguiente, hay casos que indican que durante la niñez ya se asumían mapuche, donde es la familia el agente que transmite la etnicidad, mientras que en otros casos donde la familia tenía oculta la identidad étnica, fue el individuo quien cuestionándose su identidad en el periodo de la adolescencia, se percata que es mapuche al averiguar su historia familiar. En la siguiente tabla, se puede apreciar con más detalle lo señalado anteriormente, además de otros aspectos que involucran el conocimiento que poseen respecto a su familia de ascendencia mapuche.

Tabla 5: Jóvenes mapuche, familia y etnicidad.

	Familia y etnicidad	Identidad territorial	Alude a significado de apellido mapuche
Entrevistada 1	Familia transmite etnicidad	Madre Pehuenche Padre Huilliche	Si
Entrevistado 2	Familia oculta (bisabuela), Hermano mayor recupera	Puelche	No
Entrevistado 3	Familia transmite etnicidad	Pehuenche	Si
Entrevistada 4	Familia oculta (bisabuela), Recupera y transmite a su hijo	Pehuenche	Si
Entrevistada 5	Familia transmite etnicidad	sector Ercilla	No
Entrevistado 6	Familia oculta (madre), Recupera y madre transmite	Huilliche	No
Entrevistado 7	Familia oculta, Tío recupera y transmite	Huilliche	Si
Entrevistada 8	Familia oculta (abuela), Recupera por su cuenta	Pehuenche	No
Entrevistado 9	Familia oculta, Recupera por su cuenta	Huilliche	No
Entrevistado 10	Familia transmite etnicidad	Huilliche	No

Fuente: Elaboración propia a partir del trabajo de campo.

De los diez entrevistados, cuatro de ellos sus familias le han transmitido la identidad y cultura mapuche desde pequeños, mientras que al resto, aquello se lo ocultaron. De estos seis individuos, en cuatro casos la identidad es recuperada por un familiar el cual se encarga de transmitírsela, en otro caso cuando se percata que es mapuche comienza a investigar por su cuenta y sus amigos le transmiten la cultura, y por último, en el otro caso, la joven se percata que es mapuche por las prácticas culturales que aún perduran en su familia (como la gastronomía) y por lo que proyectaba el campo que visitaba con su abuela en el sur, aprendiendo la cultura mapuche más por imitación que por transmisión directa.

Asimismo, la totalidad de los entrevistados sabe de dónde proviene su familia, nueve de los cuales aluden a una identidad territorial y la otra joven menciona una comuna del sur (Ercilla) como el sector de donde proviene su tatarabuelo y hermanastro. En cuanto a la identidades territoriales de los ancestros de los jóvenes mapuche, cuatro aluden pertenecer a un tronco familiar huilliche, tres aseguran tener raíces pehuenche, una menciona tener una madre pehuenche y un padre huilliche, y otro afirma tener ancestros puelche provenientes de un sector trasandino. Respecto a los apellidos, cuatro sujetos hacen alusión al significado de éstos, mientras que dos mencionan que sus respectivos bisabuelos se cambiaron los apellidos mapuche por los del patrón del fundo donde vivieron después de que el Estado chileno y argentino consolidaran la ocupación del *Wallmapu*.

Hay quienes profundizan respecto a la historia de sus familias. En ese sentido, una entrevistada relata el modo en que se juntaron sus bisabuelos; otro joven alude al cómo su bisabuela arrancando del genocidio que realizó el Estado argentino, llegó a un campo de la IV Región donde le cambiaron el nombre y fue cristianizada, perdiendo así su cultura mapuche; otra joven se refiere a la historia de su hermanastro que decidió abandonar su comunidad, ya que iba a ser padre y el Estado estaba ejerciendo mucha represión, lo que ponían en peligro a su bebé; otro menciona que la comunidad donde vivía su abuelo y madre en Puerto Montt desapareció debido al cambio demográfico que hubo a mitad del siglo pasado y a las malas decisiones del *lonko* de dicha comunidad; otra entrevistada narra cómo sus bisabuelos adoptaron los apellidos del patrón, el cual supuestamente les había dado un pedazo de tierra para vivir, que actualmente es propiedad de una forestal, aunque ella cree que fueron

engañados por el patrón; y por último, otro sujeto que rememora con dolor que su familia tuvo que migrar forzosamente a la ciudad, debido a que le quitaron la tierra y sus raíces con violencia: *“a mi familia le quitaron (...) las raíces mapuche a la fuerza ¿cachai? A golpes. Entonces no es por un tema de que “aah vámonos a la ciudad porque la vida es más sencilla, ya más simple”, sino que fue a través de la violencia que se instauró hacia mis familiares el hecho de que haber llegado a la ciudad”* (ENTREVISTADO 9).

En efecto, se puede apreciar que aspectos memoriales relacionados con la represión y opresión que diversos agentes han ejercido hacia el pueblo mapuche a lo largo de la historia, cobran sentido en las vidas de los jóvenes mapuche de las ciudades. En ese sentido, podemos hallar discursos relativos al periodo colonial, a las luchas que surgieron una vez ya formado el Estado chileno, a narraciones que describen cronológicamente distintas luchas, e incluso relatos que consideran la historia represiva sufrida por el pueblo mapuche como un elemento diferenciador y en una característica propiamente mapuche. En ese sentido, al momento de preguntarle a una joven mapuche sobre la similitud o diferencia que tiene el pueblo mapuche con el pueblo chileno, responde:

“Yo creo que... es, la historia que está detrás más que nada, porque... los mapuche arrastramos detrás de nosotros una historia de despojo y de dolor y muchas veces, políticas genocidas eeh mucho exterminio también. (Comienza a emocionarse a medida que avanza en la respuesta) Entonces esa es una historia que se arrastra y, y uno no puede dejar de sentirlo de repente cuando pasan cosas como, hay allanamientos en Ercilla... uno no puede dejar de, de recordar todo lo que pasó también antes po. Y de ver que, que, que la opresión sigue, que el despojo sigue, que la discriminación sigue. Y yo creo que eso es más que nada porque al final, el chileno no está consciente de esa historia” (ENTREVISTADA 4).

Asimismo, los jóvenes mencionan también a otros temas vinculados con la cultura mapuche, tales como las tradiciones y costumbres cotidianas que eran parte del modo de vida ancestral, como aspectos relativos a la familia, a roles sociales ancestrales, a la relación entre hombre-mujer, mapuche-naturaleza, mapuche-mapuche, a los significados de símbolos y accesorios en las vestimentas, a la música, canciones, alimentación y cuentos, además de alusiones a la cosmovisión, ceremonias y rituales ligados a la vida espiritual del mapuche, la importancia de la transmisión oral, cómo era el pueblo mapuche antes que llegaran los españoles, etc.

Al momento de evocar tradiciones y costumbres pretéritas, y darles sentido en el presente, los jóvenes mapuche de las ciudades realizan un proceso de etnogénesis, el cual está dado cuando “incorporan un sentido étnico o cultural de significados, valores, juicios, imágenes, etc., (...) reales, inventados, imaginados y que generan la constitución de un sujeto étnico” (Varas, 2005: 15). A modo de ejemplo, está la práctica de la salud mapuche, en la cual podemos encontrar que una joven va a los cerros del sector donde vive a buscar hierbas medicinales, otra que cuando está enferma se atiende con una *machi* y otro sujeto que en su comunidad hay un *lawentuchefe*⁸⁸ encargado del tema sanitario.

2.- Nivel Intersubjetivo.

2.1.- Percepción y lazos con mapuche del sur.

La percepción que los jóvenes mapuche poseen respecto a los mapuche que viven en el sur, se fundamenta generalmente en la dicotomía establecida entre el contexto urbano donde se hace más difícil expresar y mantener la cultura mapuche versus las facilidades y cercanía con la cultura tradicional que tienen los mapuche en el sur, particularmente en el campo o comunidades. Aquellas diferencias de contexto se basan en el hecho de que en el sur, se tiene más contacto con la tierra, naturaleza y antepasados, se discrimina menos que en las ciudades, y existen espacios adecuados para la realización de ceremonias. En consecuencia, para las familias mapuche de las comunidades, su contexto permite que desde temprana edad puedan vivir de forma tradicional, manteniendo y transmitiendo la cultura de generación en generación, lo que conlleva a que posean mayor conocimiento de su cultura y por consiguiente, una identidad étnica más trabajada. Mientras que en la ciudad, escasea el contacto con la tierra y la naturaleza, se da con más intensidad la discriminación, la pérdida de identidad, la dispersión de las familias y la poca transmisión cultural producto de ese fenómeno. Igualmente los jóvenes mapuche de las ciudades perciben una lejanía con la cultura y sus ancestros que se sintetiza en la frase de “no estai en tu tierra” (ENTREVISTADO 10).

Asimismo, se vislumbran diferencias entre las ciudades de la Quinta Región y el sur en cuanto a la infraestructura, y el contexto cultural y geográfico que hay entre ambas zonas. En ese sentido, hay diferencias relativas a los servicios básicos como el agua y la luz, la tecnología, la

⁸⁸ Hierbatero.

forma en cómo se consiguen los recursos, los mismos espacios físicos y la visión que se posee acerca de la universidad como meta en las ciudades, entre otros elementos. De igual manera, los sujetos se refieren a diferencias específicas con las comunidades mapuche, que van desde aspectos espirituales como son variaciones en rogativas, energías y antepasados, hasta elementos más cotidianos como la vestimenta, la comida, en el *mapudungun*, el nivel de ingresos económicos, y el tipo de educación formal y “awinkada” que se da en la ciudad. Por último, se indican diferencias en cuanto a vivencias represivas que ha sufrido el pueblo mapuche, tal como es la historia de sistemáticos atropellos y abusos que viven las comunidades hasta el día de hoy con conflictos territoriales, o el hecho de perder tierras y haber tenido que migrar, en el caso de los mapuche que viven en ciudades.

Pero no todo son diferencias, puesto que también se alude a similitudes, tales como lo señalan dos entrevistados que pertenecen a una comunidad mapuche de Valparaíso, quienes afirman que en su comunidad se realizan todas las costumbres, tradiciones y rogativas, tal como se hace en el sur. O bien, hay entrevistados que hayan parecidos en los rasgos biológicos, y en el cuidado y vínculo con la naturaleza. En definitiva, a pesar de que en ciertos momentos algunos entrevistados aluden con un “ellos” (en el sentido de una alteridad, no como un “nosotros”) para referirse a los mapuche que viven en el sur, hay amplio consenso respecto a que en el ser mapuche no habría diferencias, sino que lo que cambia es el contexto donde se practica la cultura.

“el tema de ser mapuche es como súper propio po, entonces si tú te fuiste a la ciudad es por algo y tú vai a seguir siendo mapuche y quizá después cuando terminís de a lo que viniste a la ciudad, y vai a volver a lo que realmente sentís tú que es lo tuyo, quizá vai a volver a una comunidad o no (...) yo no puedo decir “tú eres menos mapuche porque te fuiste a la ciudad”, sino que, es como, si estai en una comunidad obviamente que podí realizar todo lo que, podí hacer, no sé po, podí vivir más con el tema, con la cultura todos los días, pero yo lo veo más como un tema propio, un tema del sentir po, del sentirse mapuche realmente y eso po. Es como, si tú te sentís mapuche, o vai a ser aquí y en la quebrada del ají”
(ENTREVISTADA 5).

Sin embargo, hay una excepción, en la cual el sujeto se siente menos mapuche por no vivir en una comunidad, a pesar de que nunca ha ido a una comunidad:

“Siento que, que el tema va por el vivir como ellos, como, porque imagínate la respuesta que te estoy dando yo po, o sea, como ELLOS, ¿cachai? También me estoy sintiendo como aparte en, como que me siento mapuche, pero a la vez estoy diciendo que ellos en el sur, en las comunidades, también hay una, hay como una lejanía (...) o sea, los que son verdadera-verdaderamente mapuche están en el sur y están viviendo juntos y están peleando juntos” (ENTREVISTADO 6).

En cuanto a los vínculos de los jóvenes participantes del estudio con alguna comunidad mapuche del sur, se puede apreciar que la mayoría no tiene lazos con alguna o han dejado de ir. En efecto, cuatro sujetos indican que no tienen vínculos, a pesar de que uno de ellos asiste a congresos y encuentros de mapuche en el sur. Mientras que dos entrevistadas dejaron de ir porque en un caso, su hermanastro se fue de la comunidad debido a la represión y en el otro caso, el trabajo no se lo permite, además de que el lugar donde vivía su abuela en el sur, ahora es una forestal. Por otra parte, tres jóvenes mencionan que poseen una relación permanente con alguna comunidad del sur, donde tienen familiares o amigos y la frecuentan una vez al año o cuando pueden. Por último, una entrevistada señala que ha ido un par de veces a una comunidad, sin haber creado un vínculo más cercano con ellos.

Por otra parte, respecto a un supuesto retorno a *Wallmapu*, existe una posición mayoritaria (siete de diez entrevistados) que si tuvieran la posibilidad de irse, lo harían. De aquello, dos señalan que serían un aporte, puesto que tienen conocimientos relacionado a lo agrícola, y a otro le gustaría aprender más de la cultura antes de irse, además de mostrarse dispuesto a luchar si es necesario por conseguir tierra. Mientras que el resto se irían después de haber realizado algunas metas en las ciudades relativas a lo académico (terminar los estudios universitarios) y laborales. Por otro lado, hay tres sujetos que no se irían a *Wallmapu*, debido a que dos de ellos proyectan dedicarse a realizar trabajo político con los mapuche en las ciudades, particularmente con el tema de revitalizar la cultura y la identidad mapuche. Mientras que la otra entrevistada alude a que no puede soslayar la crianza y cultura urbana que ha recibido a lo largo de su vida, por lo que siente aprecio por el tipo de vida que existe en las ciudades y además no sabe trabajar la tierra, afirmando que sería un estorbo en el campo. No obstante, si se creara una universidad indígena en dicho sector, le atraería más la idea de irse.

En los dos párrafos precedentes, se puede apreciar que existe interés por parte de los jóvenes mapuche de las ciudades, en mantener cierto tipo de vínculo con el sector geográfico histórico donde se desarrolló el pueblo mapuche antes de ser reducido militarmente y radicado en “comunidades”. En efecto, tanto manteniendo lazos con alguna comunidad como proyectándose o no cerrándose la posibilidad de irse a vivir a *Wallmapu*, es como los jóvenes mapuche se relacionan con los mapuche del sur.

2.2.- Percepción respecto a mapuche de generaciones más antiguas.

La percepción que poseen los jóvenes mapuche respecto a sus generaciones antecesoras que también viven en las ciudades, se basa principalmente en que los jóvenes tienen mayor motivación para revitalizar la cultura, a diferencia de mapuche más adultos que tendrían menos deseos: *“puede haber una diferencia, sobretodo en la personalidad y en la, y en la percepción de la tierra. Porque... lamentablemente ya hay muchos mapuche que, un poquito más viejitos, que ya como que, ya tiraron la toalla en el fondo. Pero por algo estamos los jóvenes, los kona⁸⁹ (...) pa’ seguir con nuestra lucha”* (ENTREVISTADO 3). Estas iniciativas juveniles de recuperar la cultura, deseos de traspasarles los conocimientos a las siguientes generaciones y protestar por los derechos del pueblo mapuche, se contraponen a un carácter más triste y pasivo que visualizan de las generaciones más veteranas, el cual se debe, en gran medida, a las vivencias que tuvieron dichos sujetos en contextos pasados que eran más hostiles hacia los mapuche. En ese sentido, existe una posición generalizada donde se reconoce que antes había más represión social hacia el mapuche, puesto que habían mayores índices de discriminación. En efecto, señalan que la dictadura militar influyó negativamente en la personalidad de los mapuche de esa época, ya que además de la persecución que había en ese tiempo, aún era mal mirado ser mapuche.

En cambio, actualmente y en especial entre los jóvenes, hay una mayor apreciación sobre el ser mapuche. En consecuencia, hay elementos estructurales que influyen a que exista mayor respeto y reconocimiento a los sujetos pertenecientes a pueblos originarios tanto a nivel internacional como nacional, lo cual está relacionado a las luchas indigenistas dadas internacionalmente desde los años 60’ hasta el día de hoy y que conllevaron a la creación de

⁸⁹ Guerreros en formación, los cuales se diferencian de los *weichafe* que son guerreros ya consolidados.

políticas estatales multiculturales e interculturales. De ese modo, se pasó de una exclusión abiertamente racista de los pueblos originarios hacia una inclusión principalmente de cariz folclórica de parte de los estados-naciones, teniendo el cuidado de que las demandas indígenas no estorbaran las dinámicas de acumulación y circulación de mercancías. Es así como actualmente desde los Estados encubren el racismo apoyando y promoviendo ciertos aspectos étnicos como la educación y salud intercultural, pero reprimiendo con fuerza cuando grupos indígenas disputan la soberanía de territorios ancestrales y por ende, afectan los enclaves capitalistas legitimados por los distintos Estados⁹⁰. Sin embargo, aquel proceso generó espacios de tolerancia y valoración que antes no existían a nivel de sociedad.

Asimismo, en el contexto cultural neoliberal que predomina hoy, existe una fuerte tendencia a la homogenización de las identidades, por lo que:

“Ahora (...) ser mapuche es como casi ondero po. Como el ser mapuche (...), te diferencia del otro porque en esta sociedad como eeh tan igualitaria donde todos vamos pa’ donde mismo, ser distinto un joven lo agradece. Entonces ahora si eres étnicamente distinto, yo creo que se agradece mucho más como joven, porque te da algunos rasgos identitarios para reconocerte frente al otro distinto”
(ENTREVISTADA 8).

En definitiva, los jóvenes mapuche afirman que existe una diferencia generacional que se fundamenta en el auto-reconocimiento de la identidad étnica mapuche, donde hoy en día hay un contexto social más favorable que antes para asumirse mapuche. Aquello se expresa en una personalidad más pasiva que perciben de los mapuche más adultos, donde por ejemplo, es usual que aún sientan vergüenza de manifestar públicamente que son mapuche, a diferencia de los más jóvenes que están ávidos de conocer su cultura, expresarla, transmitirla a las demás generaciones y no cambiarse el apellido (que era una práctica común anteriormente).

Otros elementos que predominan en los discursos de los jóvenes mapuche, apuntan hacia la mayor experiencia y sabiduría que vislumbran en los mapuche más adultos, lo que se contrapone a otra característica que tendrían los más jóvenes, que a diferencia de los más adultos, poseen mayor capacidad para adaptarse a las dinámicas ciudadanas. Particularmente hay

⁹⁰ En relación a lo planteado, ver lo expuesto respecto al multiculturalismo y la interculturalidad en las páginas 84-92.

un individuo que señala que hay poca transmisión cultural de los más adultos hacia los jóvenes, sin embargo, aquello no es un sentir generalizado y podría atribuírsele a que hace poco supo que era mapuche. No obstante, hay quienes indican que en vez de haber una diferencia generacional entre mapuche que viven en la ciudad, trasladan las diferencias al contexto geográfico y al nivel de compromiso con la cultura. En efecto, por un lado, habrían más diferencias entre un joven mapuche de la ciudad con uno del campo y por otro lado, las diferencias se centran más en el compromiso con la cultura, independiente de la edad.

2.3.- Relación con la identidad estado-nacional chilena: Cultura, nacionalidad y chilenos.

2.3.1.- Cultura *winka*.

En las pocas referencias existentes respecto a la cultura chilena en sí, es posible visualizar discursos que aluden a las diferencias entre la cultura *winka* y la cultura mapuche. En consecuencia, hay un rechazo a determinadas expresiones de la cultura occidental, tales como lo nocivo que es la religión evangélica para la cosmovisión y cultura del pueblo mapuche: *“conozco experiencias de colegios en el sur, donde a los niños mapuche, que son en su mayoría en esos colegios, les ponen profes de religión evangélicos, ¿cachai? Y al extremo de comunidades expulsar a sus machi, por tacharlas de brujas (...) la religión es una contradicción biológica e ideológica y cosmovisional para el mapuche”* (ENTREVISTADO 3). Además se menciona los efectos de la televisión en los individuos que incide en que no se relacionen con la naturaleza, y un rechazo hacia la cultura materialista y consumista que se contrapone al amor hacia la naturaleza y las personas. Mientras que en otros casos, se alude a diferencias entre las culturas, tales como que los mapuche incluyen a los niños en todas las actividades como forma de socializar y no se los aparta como en la cultura *winka*. Por otra parte, hay un sujeto que indica que todas las culturas tienen sus riquezas y que deberían ser difundidas.

2.3.2.- Nacionalidad chilena.

Respecto a la identidad estado-nacional chilena, se pueden develar tres posiciones discursivas. Una que rechaza la nacionalidad chilena, otra donde se sienten parte de la nación chilena y mapuche, y la última que critica el concepto de nacionalidad. Quienes no se sienten ligados a la nacionalidad chilena, aluden a la violencia estatal hacia el pueblo mapuche como

causante de su rechazo, indicando que la nacionalidad chilena fue impuesta a los mapuche y que el Estado reprime al pueblo mapuche. Dentro de esta posición, existe cierto pragmatismo hacia la nacionalidad chilena, puesto que actualmente es un elemento funcional y necesario para desenvolverse en la sociedad, tales como sucede con los trámites donde se solicita el carnet de identidad, o bien, el hecho de aprovechar las festividades nacionales para compartir y recrearse. En efecto, si bien habitan un territorio perteneciente al Estado de Chile, subjetivamente se sienten solamente mapuche.

En cuanto a quienes se identifican con la nacionalidad chilena, se argumenta que, según un estudio, los chilenos también tienen en un 50% sangre indígena, por lo tanto, serían hermanos de sangre con los mapuche. Otro joven señala que cada nación posee sus riquezas, por lo que también se siente chileno, sin embargo, igualmente alude al tema de la violencia estatal, ya que si viviera en el sur y fuera reprimido cotidianamente, no se sentiría chileno. De modo inverso, entre quienes rechazan la nacionalidad chilena, una entrevistada señala que si el Estado no reprimiera al pueblo mapuche y tuviera un trato distinto, podría sentirse chilena.

Por último, hay un discurso que critica el concepto de nacionalidad, en el sentido de que éstas y las fronteras han sido impuestas, creando rencor y división en los sujetos: *“Tal como no creo en las fronteras chileno-mapuche, que ha sido impuesta más encima, todas las fronteras han sido impuestas po. Todas las fronteras han sido creadas de la misma forma. Entonces es como eh ¿pa’ qué ser parte de una nación? Si eso solamente sirve pa’ el rencor entre personas iguales”* (ENTREVISTADO 2). En la misma dirección, un entrevistado afirma que él pertenece a la tierra, rechazando adscribirse a una nacionalidad en particular.

2.3.3.- Chilenos.

La percepción de los mapuche respecto a los chilenos, se basa en dos ejes principales: Por un lado, un discurso alude a una relación amistosa con el sector oprimido de los chilenos y por otro lado, discursos que se refieren a las diferencias entre mapuche y chilenos.

La relación amistosa que algunos mapuche establecen con el sector oprimido de los chilenos, se fundamenta en la diferenciación que realizan entre el pueblo chileno y la burguesía o el

Estado chileno. En ese sentido deben comprenderse los discursos que hermanan al pueblo mapuche con el pueblo chileno, donde incluso se llega a sostener que cualquier individuo podría ser mapuche, considerando que la cultura se transmite y practica, rechazando así el parentesco como mecanismo excluyente de adscripción a la etnia mapuche: *“Pero claro, yo creo que sí. Porque si le transmiten la cultura y esa cultura se ejerce, se, se practica, es obvio po. Tú vai a ser mapuche”* (ENTREVISTADO 2). De igual manera, se puede apreciar el modo en cómo influye la identidad (estructural-objetiva) de clase en el mismo sentido:

“Yo creo que no tenemos ninguna diferencia. Compartimos un territorio, compartimos la sangre y por sobretodo compartimos una clase. Compartimos una clase, somos pobladores chilenos. Cuando me refiero a pueblo, me refiero a la gente pobre, a la gente de las poblaciones, a los campesinos, que son también una capa oprimida, como somos nosotros los mapuche (...) Yo a los chilenos pobladores, yo los considero mapuche también, por el hecho de tener nuestra sangre” (ENTREVISTADO 3).

En cuanto a las distinciones entre el (pueblo) chileno, la burguesía y el Estado chileno: *“es muy diferente el Estado que son las oligarquías que manejan este país, al, al chileno po. El chileno es el hermano de sangre que tení, primero que nada, ha vivido todo el proceso histórico con el mismo pueblo mapuche”* (ENTREVISTADO 10). O bien, *“la diferencia está contra las políticas eeh del gobierno chileno. Porque si tú ves en, en, eeh en lo que es la población chilena, eh tiene muchas raíces, no solo mapuche, sino que aymarará, diaguita y zambo, mulato, entonces no es, no es contra toda la población”* (ENTREVISTADO 2).

“la pequeña burguesía chilena (...) pertenecen a pensamientos fascistas y de derecha. Yo a ellos no los considero mapuche, porque vienen en contra de mi sangre (...) pero si solidarizo hartito con el chileno (...) esta no es una lucha de ellos solos o de nosotros solos, es una lucha en conjunto, una lucha entre hermanos y... pero obviamente respetando lo nuestro también” (ENTREVISTADO 3).

Por otro lado, se puede vislumbrar otro aspecto estructural que influye en las percepciones de los jóvenes mapuche de ciudad y que guarda relación con los discursos y acciones de organizaciones mapuche:

“hay una lucha por la autodeterminación, pero nunca, por lo menos, en los discursos oficiales por diferentes organizaciones, nunca se ha intentado una... una independencia total o generar un anti-

chilenismo. Por lo menos, eso es lo que se ha generado y ha dicho la Coordinadora Arauco Malleco, le ha declarado la guerra al Estado chileno, pero no a los chilenos” (ENTREVISTADO 6).

Sin embargo, hay otro discurso que establece diferencias con los chilenos en diversos planos. En efecto, se señala que existen diferencias culturales, que se expresa a través de distintas celebraciones, cosmovisión, religión, la relación y el respeto por la naturaleza y el prójimo, en las metas exististas de los chilenos versus el vivir en armonía del mapuche, en el machismo del chileno, en el conocimiento más profundo que tiene el mapuche de su cultura a diferencia del chileno que conoce poco, en la crianza, etc.: *“quieren todos ser exitosos o ganar dinero ¿cachai? Que son distintos un poco a la visión que tenemos nosotros, ¿cachai? Qué, que es un sobrevivir o más que un sobrevivir, es un vivir en armonía (...) Las metas son distintas, las visiones son distintas” (ENTREVISTADO 9).*

Otro aspecto tiene relación con un tema de lucha reivindicativa, donde se afirma que el mapuche es más consciente que el chileno, que desea recuperar y reivindicar sus demandas, que los mapuche cargan con una historia de despojo y dolor, pero que los chilenos desconocen su historia sintiéndose orgullosos de la mezcla entre indígenas y españoles sin tomarle el peso de lo que significa aquello. Igualmente se alude a que el mapuche sufre una doble discriminación, puesto que lo prejuzgan por ser mapuche (indígena) y además pobre.

“Yo creo que tiene que ver mucho con una historia, con su historia de atropellos, de vulneraciones de sus derechos (...) harto pasado a llevar al pueblo mapuche más que al pueblo chileno, a pesar que a los pobres también se los pasa a llevar harto, pero esto es como una doble discriminación al pueblo mapuche (...) Y también una diferencia más de su cosmología po, la relación que tienen con la naturaleza, yo creo que el chileno es un poco más irrespetuoso, no un poco, bastante irrespetuoso con el medioambiente” (ENTREVISTADA 8).

En síntesis, en la relación que los jóvenes mapuche establecen con la identidad estado-nacional chilena, se puede percibir tanto un rechazo como una aceptación de ésta y que, a su vez, está atravesada por otra identidad estructural-objetiva: la identidad de clase. De ese modo, contrariamente a lo señalado por Marimán (2012) respecto a la etnicidad, las fronteras étnicas que construyen los jóvenes mapuche del Gran Valparaíso, se encuentran permeadas tanto por la identidad estado-nacional como por la identidad de clase, o por ambas a la vez. En efecto, si

bien hay aspectos de la etnicidad que son propiamente mapuche, a partir del trabajo de campo realizado, es sugerente también concebir que existen otras identidades estructurales que se encuentran en diálogo o intercaladas a la identidad étnica. En ese sentido, en consonancia con nuestra opción teórica enunciada durante el desarrollo del análisis, la identidad además de constituirse en base a determinantes estructurales y aspectos subjetivos, se construye en relación a una alteridad (identidad nivel intersubjetivo). En consecuencia, en este caso concreto, la alteridad resultó algunas veces como parte de un “nosotros” como el hecho de sentirse chileno (identidad estado-nacional) y percibir al chileno perteneciente a las clases oprimidas como un hermano (identidad de clase), y otras veces como un “otro oposicional”, que se vio reflejado en rechazar la identidad estado-nacional chilena, al chileno burgués (identidad de clase) y al Estado chileno.

2.4.- Discriminación.

La discriminación es abordada a partir de diversos ángulos por los jóvenes mapuche del Gran Valparaíso, donde el discurso más recurrente fue la discriminación que ejercer el Estado hacia el pueblo mapuche. Otros temas que aludieron, fueron relatos de discriminaciones que han vivido ellos o cercanos, comparaciones respecto a cómo era la discriminación en el pasado, y por último, cómo otros mapuche también discriminan. Sin embargo, a pesar de que la discriminación está presente en los discursos de todos los participantes del estudio, siendo ellos o algún cercano el objetivo de dichas acciones, predomina la poca relevancia que este fenómeno ha ejercido en la moral y configuración identitaria de estos jóvenes mapuche. En efecto, habiendo podido sentirse como víctimas o incluso mirarse en menos, las acciones discriminatorias han sido enfrentadas de diversos modos y no conllevaron a un rechazo u ocultamiento de la identidad étnica mapuche, tal como era frecuente en tiempos pretéritos: *“yo creo que... como uno se empodere nomás, mientras tú hablé bien y bien seguro, en todo ámbito no sólo... no sé, por ser mapuche, tienes que tener, no sé, un tono de voz, no sé, una seguridad en ti misma para cualquier cosa (...) depende de uno si te quieres dejar discriminar también”* (ENTREVISTADA 8).

“existe un discriminador y un discriminado. El discriminador es el que discrimina po. Pero el discriminado, a veces se puede sentir discriminado y a veces no po. En mi caso fue el no sentirme

discriminado, porque tenía tan claro de donde venía, tenía tan claro de quien era, tenía tan claro quienes eran mis abuelos, ¿cachai? Entonces ya tenía como una formación, ¿cachai? Entonces no sentí nunca discriminación po, por ese mismo hecho. Y de que fui discriminado, sipo. Me trataban de indio y todo. Pero siempre vi, como que estaba ya, podríamos decir más maduro en ese aspecto po. Y pese a que era cabro chico también” (ENTREVISTADO 10).

Respecto a la discriminación que es percibida como ejercida por el Estado, los jóvenes señalan que el Estado además de ser subsidiario, aísla y reprime a quienes no piensan como ellos, considerando que sus intentos de discriminación positiva, no se condice con los hechos donde se criminaliza al pueblo mapuche. En consecuencia, a pesar de las becas y beneficios, *“sigue siendo un Estado totalmente represivo hacia las verdaderas reivindicaciones mapuche”* (ENTREVISTADO 6), Además, se alude a que el Estado no ayuda sino que pone parches, intenta cambiar el pensamiento mapuche quitándoles su cultura y llevándolos al consumismo, y que fomenta la discriminación hacia el mapuche mediante los libros de historia.

En cuanto a las situaciones donde se ha ejercido discriminación, dos sujetos responsabilizan a carabineros en contextos de manifestaciones donde a uno lo golpearon profiriéndole insultos racistas y el otro caso, lo detuvieron al momento en que se le realizó control de identidad y se percataron de que tenía apellido mapuche. Otra joven entrevistada fue discriminada por un funcionario de Metro de Valparaíso, donde formando parte de un grupo de mujeres mapuche de distintas edades y que iban vestidas con trajes tradicionales, no se las dejó entrar. Otros jóvenes mapuche fueron molestados en el colegio, mientras que otra joven alega que sus cercanos son los que la discriminan, puesto que no la reconocen como mapuche, dejando entrever que *“hay una cosa como una folclorización del concepto de ser mapuche, como un decir “ya, si no andas con tu traje tradicional, no eres mapuche. Si no vives en el campo, no eres mapuche”, y no es así”* (ENTREVISTADA 4). Por último, hay quienes hablan de la discriminación, a partir de la percepción que realizan respecto a un colectivo anónimo, equivalente a lo que se conoce como “sentido común”. Aquello se aprecia cuando los jóvenes mapuche aluden a que “hay gente que...” o “se dice que...”. En ese sentido, manifiestan que al mapuche siempre se le ha visto como algo inferior o flojo.

En los discursos de los jóvenes mapuche, también hay alusión a cómo era la discriminación en el pasado. En efecto, dos jóvenes mapuche mencionan que sus ancestros (bisabuela y abuela) renegaron su origen debido a la discriminación que había en sus tiempos. En cuanto a la bisabuela de una joven, ella poseía los dos apellidos mapuche, no obstante, no transmitió la cultura ni el idioma mapuche para proteger a sus descendientes de la discriminación. Respecto a la abuela de la otra entrevistada, la discriminación le ha hecho sentir vergüenza de ser mapuche, lo que implicó adoptar los apellidos del patrón del campo donde ella habitaba. En consecuencia, se alude a que antes había más discriminación y represión social hacia el mapuche. Por consiguiente, se indica que la generación que tiene más de cincuenta años, sufrió más la discriminación que los jóvenes actuales, aunque teniendo en cuenta que, si bien la discriminación es menos que antes, igual está vigente cotidianamente.

Tal como se expuso en párrafos precedentes respecto a la discusión en torno al término mapuche urbano/*warriache*, a pesar de que algunos entrevistados utilicen dichas denominaciones para identificarse e identificar a los mapuche que viven en las ciudades, hay también un número significativo de jóvenes que considera que es una forma de discriminación. Asimismo, los mapuche de las ciudades no sólo son discriminados por los chilenos y sus instituciones, sino que también por algunos mapuche, especialmente de comunidades, que son cerrados respecto a definir quién es o no mapuche, a partir de ciertas características objetivas, tales como el apellido, hablar mapudungun, vivir en *Wallmapu*, etc. De igual manera, dichos mapuche llaman *chalpurria* a quienes tienen un apellido *winka* y otro mapuche.

2.5.- Participación en organizaciones mapuche.

En cuanto a la participación en organizaciones mapuche de los jóvenes mapuche del Gran Valparaíso, podemos señalar diversas posiciones discursivas y prácticas. En efecto, es pertinente develar el sentido que le otorgan a la acción colectiva de carácter étnico y cómo aquello incide en su composición identitaria.

Tabla n° 6: Participación de jóvenes mapuche en organizaciones mapuche.

	Participación en alguna organización mapuche	Tipo de organización	Motivo por el cual (no) participa
Entrevistada 1	Si (2)	1.- Artesanos de pueblos originarios. 2.- Organización difusión cultural.	Un sentir y un deber de reinstalar tema mapuche.
Entrevistado 2	No	_____	No tiene contactos y tiempo. Debe suplir necesidades. Proyecta participar en una.
Entrevistado 3	Si	Comunidad	Deber y responsabilidad de transmitir cultura y fomentar identidad mapuche.
Entrevistada 4	No	_____	Piensa formar una donde ella vive, ya que ahí no hay.
Entrevistada 5	No	_____	Por tiempo y contactos. Proyecta participar en una.
Entrevistado 6	No	_____	Son ineficaces, están coaptadas y no responden a cosmovisión mapuche.
Entrevistado 7	Si	Organización juvenil	Es mejor difundir cultura y conocimiento colectivamente que solo.
Entrevistada 8	Si	Comunidad	Es como ir al campo, enseña a su hijo. Hace trabajo político.
Entrevistado 9	Si	Organización juvenil	Necesidad de juntarse con iguales, para aprender y difundir cultura mapuche.
Entrevistado 10	Si	Comunidad	La comunidad es su familia.

Fuente: Elaboración propia a partir del trabajo de campo.

A partir del cuadro anterior, se pueden extrapolar ciertos elementos que permiten ir descubriendo el sentido que los jóvenes mapuche le otorgan al participar en alguna organización mapuche. De esa forma, se aprecia que la temática ligada al aprendizaje y difusión de la cultura mapuche, tiene gran cabida dentro de las motivaciones de los jóvenes mapuche organizados de las ciudades. Asimismo, sumado a los intereses de quienes no participan en organizaciones mapuche, también existe otro tema relevante que se relaciona con aspectos más políticos y de solidaridad con las luchas mapuche. En efecto, se pueden visualizar dos grandes tipos de organizaciones mapuche: Unas culturales y otras políticas. Sin embargo, es oportuno advertir que estos tipos de organizaciones no implican que se dediquen

a impulsar sólo lo cultural o lo netamente político, sino que las colectividades culturales también participan en actividades políticas y a su vez, las organizaciones políticas también realizan acciones culturales.

En definitiva, tal como señala un entrevistado, hay orgánicas que surgen ligadas al tema cultural, otras de resistencia y solidaridad con la lucha de las comunidades en el sur, y otras simplemente para vivir juntos como familia, no obstante, *“siempre está la complementariedad. Siempre. No es que se dediquen a una sola cosa. Obviamente hay, el espíritu que va dirigido a algo”* (ENTREVISTADO 9). De esa manera, las organizaciones culturales enfatizan en la difusión y revitalización de la cultura e identidad mapuche dentro de lo cual está el reunirse en familia, en comunidades o con sus pares para reinstalar tradiciones y costumbres. Mientras que las organizaciones políticas se dedican mayormente a solidarizar y constituirse como red de apoyo de sujetos y comunidades que luchan en *Wallmapu* por autonomía y autodeterminación⁹¹. En efecto, una joven cuando se refiere a la comunidad donde participa, señala que *“hay un trabajo más político atrás, que un trabajo más de retorno de la cultura, ¿me entendí? Estoy de acuerdo con las dos cosas, pero no basta con saludarse en mapudungun y sentirse mapuche (...) y después irse contento pa’ la casa a dormir y “ah y yo soy mapuche”, y en realidad en el campo está quedando otra embarrá”* (ENTREVISTADA 8). Además, otro entrevistado menciona que:

“Esto es igual que la revolución socialista en cualquier país (...) es un proceso que hay que ir trabajándolo (...) trabajo de base hacia nuestros peñi, lamien que han perdido la identidad, desde el punto de vista mapuche. (...) por lo menos en mi comunidad, el tema que te forjan hartos el tema de la identidad, tus costumbres y priorizamos eso” (ENTREVISTADO 3).

Todos los jóvenes que participaron del estudio, se manifiestan favorablemente a la participación en organizaciones mapuche, salvo un entrevistado que critica al conjunto de organizaciones mapuche que operan en la ciudad, puesto que, según él, no incomodan al gobierno de los empresarios y sirven para mostrarse respetuosos de los mapuche a través de las migajas que otorgan en proyectos sociales, siendo que en el sur están reprimiendo a las

⁹¹ Acciones políticas también podría considerarse a las pretensiones de empoderamiento de cargos públicos y al ser un puente entre los mapuche y el Estado.

comunidades. Igualmente, teniendo en cuenta que desconoce la existencia de, por lo menos, dos comunidades mapuche en el Gran Valparaíso, afirma que “*sería bien... bien, no sé, bien chistoso una comunidad mapuche si se lograra formar a nivel urbano (...) o sea, no participo en ninguna comunidad mapuche porque ninguna obedece a respetar en un 100% la cosmovisión mapuche*” (ENTREVISTADO 6).

En síntesis, entre las razones que esgrimen los que participan en organizaciones mapuche, resalta quienes lo perciben como un deber, una responsabilidad y un sentir que tiene todo mapuche en relación al proceso de reinstalación cultural que se está realizando en este periodo. La organización es vista como un espacio de aprendizaje y transmisión de la cultura tradicional, ligada a su vez, con el proceso de reconstrucción de la identidad mapuche. Asimismo la colectividad mapuche es percibida como un modo de hacer resistencia, trabajo político y solidarizar con las luchas mapuche desde la urbe. Por consiguiente, la acción colectiva étnica manifiesta una necesidad de juntarse con la familia y con sujetos que comparten una misma característica cultural y sanguínea dada por la etnicidad mapuche.

2.6.- Participación en tradiciones y ceremonias mapuche.

Todos los sujetos de esta investigación han participado de alguna tradición o ceremonia mapuche, sin embargo, existen diferencias en cuanto a la cantidad o cercanía que tienen en la realización de prácticas culturales. En ese sentido, se puede apreciar que hay tres entrevistados que tienen poca o nula participación en dichas actividades, en comparación con otros sujetos que viven en comunidades o que pertenecen a círculos familiares u organizativos, donde se llevan a cabo tradiciones y costumbres mapuche. Entre los que tienen poca o nula participación en actividades tradicionales mapuche, los escasos contactos y tiempo que hay en la ciudad, son las principales causas. Mientras que las tradiciones más mencionadas entre los que participan activamente, están los *we tripantu*, *trawün*, bautizos, casamientos, contarse los sueños en las mañanas, y en menor medida el *nguillatun*, la salud (con *machi* o *lawentuchefe*) y religión mapuche.

Para los jóvenes mapuche, las prácticas de tradiciones y ceremonias mapuche, son instancias de confluencia, unidad, encuentro entre iguales donde asiste toda la familia, puesto que

“cuando hay actividades muy grandes se unen todos los pueblos, cuando hay we tripantu, llegan todas las comunidades” (ENTREVISTADO 7). Asimismo, *“en las ceremonias, generalmente uno habla más mapudungun sobretodo en las... si estai participando de la misma ceremonia”* (ENTREVISTADO 9), por lo que también se da una revitalización del idioma mapuche, ya que los rituales crean un contexto propicio para hablarlo. En efecto, la práctica de rituales religiosos, además del sistema de parentesco entendido como la familia y/o la comunidad y la organización, pueden ser comprendidos como lugares de memoria o cuadros sociales donde se expresa la memoria colectiva del pueblo mapuche (Aravena, 2003a). De ese modo, *“esos lugares no deben ser entendidos como simples receptáculos de la memoria, pero sí como contexto. Y en tal medida, podrían constituir espacios de reproducción y de construcción de la identidad”* (Aravena, 2003a: 94), quedando así de manifiesto cómo la participación en tradiciones y ceremonias mapuche, influye en la configuración étnica de los jóvenes mapuche de las ciudades.

Cabe señalar que la realización de estas actividades, se ven entorpecidas en la ciudad, por la falta de espacios, la no existencia del concepto de territorio, el ruido y el desconocimiento de los participantes respecto al desarrollo de las mismas, lo que lleva a los jóvenes mapuche a afirmar que en las urbes se pierden las tradiciones mapuche. No obstante, aquel fenómeno no es propio de las ciudades solamente, sino que en las comunidades también se está perdiendo el sentido que tienen las tradiciones, tal como lo ejemplifica una entrevistada al señalar que en una comunidad se estaba celebrando “San Juan”, en vez del *we tripantu*. En un sentido similar, una joven mapuche menciona:

“lo que más dificulta, es en el pensamiento y en el sentir de las personas. Ya no es el mismo (...) Porque siempre se va primero, “ah, pero es que el gobierno está dando un subsidio para no sé qué cosa” ¡Ah! Y si no resultó eso, no se hace nada. ¡No está la autogestión! No está el trabajo en comunidad, no está el trabajo de hermanos, de respetarse (...) está en todo y no solamente en el pueblo mapuche, en toda la gente y en todas las organizaciones, está la verticalidad (...) Existe la verticalidad y ese sistema vertical también impide que las personas se desarrollen como tal, porque actualmente está el YO. Se sobrepone el YO. Y el NOSTROS, que es el que era antiguamente, se intenta hacer... el nosotros se pierde” (ENTREVISTADA 1).

A pesar de las dificultades, igualmente se llevan a cabo las costumbres del pueblo mapuche, a partir de una adaptación de lo tradicional al contexto urbano, lo que se puede apreciar en lo que realiza *machi* con las hierbas medicinales, donde las aclimata en invernaderos o las trae del sur. Asimismo, varios entrevistados perciben que actualmente se está generando una reinstalación de ceremonias y tradiciones mapuche en las zonas urbanas, lo que no está exento de problemáticas.

3.- Nivel objetivo-estructural.

3.1.- Políticas, acciones y discursos del Estado.

Los discursos que elaboran los jóvenes mapuche del Gran Valparaíso respecto al Estado y la institucionalidad, se centran por un lado, en apreciaciones en torno a políticas públicas y leyes del Estado hacia el pueblo mapuche, y por otro lado, en percibir al Estado como una estructura opresiva.

En cuanto a las leyes y políticas públicas que realiza el Estado en relación al pueblo mapuche, son criticadas por los jóvenes mapuche de acuerdo a tres ejes principales. En primer lugar, se menciona que son parches destinados a mantenerlos tranquilos y son insuficientes, ya que no apuntan a una solución de la situación conflictiva que vive el pueblo mapuche con el Estado chileno. No obstante, varios de ellos a pesar de criticarlas y afirmar que son un apoyo mentiroso, aluden a que igual se pueden trabajar con ellas, especialmente en un contexto de pobreza. En ese sentido, hay quienes utilizan recursos del Estado para trabajar temas relativos al fomento de la identidad étnica. En definitiva, los dineros y programas sociales del Estado no son percibidos como una preocupación o interés del gobierno hacia los mapuche, sino que se valoran en tanto beneficios que corresponden ser entregados al pueblo mapuche por parte del Estado, considerando el daño que históricamente ha generado la usurpación de sus tierras y la represión. En consecuencia, aquellas ayudas atañen a una deuda histórica que el Estado tiene con el pueblo mapuche, las cuales fueron obtenidas debido a la lucha y trabajo político de los mapuche. Por ende, son percibidas como recuperaciones o avances en la lucha y no como un obsequio del Estado.

Respecto al usufructo de estos recursos, hay quienes lo legitiman argumentando lo señalado anteriormente, mientras que otros los rechazan aludiendo a la autonomía del pueblo mapuche respecto al Estado o criticando la existencia de mapuche que buscan sólo los beneficios sin preocuparse de desarrollar su cultura. No obstante que todos tengan su posición individual al respecto, es pertinente aludir a cómo la decisión de recurrir o no a fondos del Estado, afecta el funcionamiento de colectividades mapuche⁹²:

“siempre está eternamente la misma disyuntiva. Es ¿qué hacemos?: ¿Tomamos los fondos del Estado, participamos de fondos concursables? o, no tenemos, no participamos de ningún fondo y... y seguimos la autonomía plena. Pero esa autonomía plena significa un poco estar empobrecidos. (...) Entonces siempre está la disyuntiva entre la autogestión y la autogestión mixta, o solamente recibir apoyos del Estado. Y yo creo que eso es en todas las comunidades está esa conversación (...) al final el Estado igual mete su cola, porque al final no logra una organización que estemos todos de acuerdo en algo, sino que siempre estamos como en esa cuestión “¿oye recibimos estos fondos o no los recibimos?” (...) hay que hacer algo frente a eso, porque eso está dividiendo demasiado a las comunidades y no se logra ninguna de las dos (...) la otra vez la reunión, la werken de mi comunidad le dijo a otro en esta misma discusión eeh, le dijo “nosotros nos han usurpado toda la vida, toda la vida nos han quitado y que nosotros una vez, alguna vez, nosotros le quitamos al Estado aunque estos milloncitos, a nosotros nos sirve. Porque así vamos a poder salir adelante” y el otro le contestó eeh “que no le servían las migajas del Estado po”. Entonces igual ahí como con esa conversación se refleja o se grafica un poco la eterna discusión en las comunidades, que igual como te digo, es el Estado metiendo su cola un poco” (ENTREVISTADA 8).

Si bien se evalúan negativamente las políticas públicas emanadas desde el Estado, algunos jóvenes mapuche reconocen avances, en especial en los programas de salud intercultural, puesto que se da una relación más horizontal entre el Estado y los mapuche interesados en participar. Sin embargo, se critican los programas o iniciativas relativas al sistema educativo, ya que se señala que es una política de papel (está escrita como intercultural, pero en la práctica no es así). Igualmente el sistema educativo en general es cuestionado, ya que omite los atropellos y atrocidades cometidas por los españoles y el Estado chileno en la “Pacificación de la Araucanía”, además de no enseñar *mapudungun*, y ser una herramienta de instrucción en vez de educación. En definitiva, a pesar de las críticas, es posible vislumbrar la etnificación o por lo menos los intentos que realiza el Estado de generar una relación

⁹² Esta problemática es extrapolable también a organizaciones populares, culturales, poblacionales, territoriales, socioambientales, etc., que tienen el mismo tipo de discusión respecto al Estado.

etnificadora con los mapuche, basada en los fondos y programas surgidos desde CONADI, los cuales en caso de tener una acogida por parte de los jóvenes mapuche, es más bien pragmática que de valoración a éstas:

“yo actualmente estoy recibiendo un beneficio de la CONADI, que es un diplomado en políticas públicas indígenas (...) Casi todo lo que se hace actualmente (...) en pos de recuperar la cultura, recuperar la lengua y hacer todo lo que haya que hacer en la ciudad para mantener la identidad, viene por parte de los mismos mapuche y no del Estado, ni de la CONADI. Sino que son los mismos mapuche que se autogestionan y que se mueve y que buscan las formas y que hacen cursos (...) No desde el Estado”
(ENTREVISTADA 4).

En segundo lugar, se cuestiona el hecho de que el pueblo mapuche sea objeto de políticas públicas estatales, aludiendo así a la necesidad de obtener autodeterminación territorial, o a lo menos, mayor participación en la elaboración y ejecución de políticas. Se critica que CONADI sea sólo un ejecutor de políticas públicas y dependiente del gobierno, siendo que cuando se estaba creando, había sido pensado como un organismo que generara políticas públicas desde los pueblos originarios y no como correa de transmisión de políticas elaboradas por gobiernos de turno. También se reprocha que las consultas y planes de desarrollo vengán previamente definidos y los mapuche no puedan crear políticas de acuerdo a su cosmovisión, frente a lo cual los jóvenes mapuche son tajantes: *“cuando las políticas no nacen desde el mismo pueblo, es complicado que sean buenas o que satisfagan a las necesidades de la gente”* (ENTREVISTADO 9). En definitiva, cuando se les preguntó a los participantes de la investigación por cuáles deberían ser las políticas del Estado hacia los mapuche, un discurso mayoritario afirma que no deberían haber políticas o gobiernos que ayuden al pueblo mapuche, debido a que siempre habrá una contradicción cultural y además ellos tienen la capacidad para autogobernarse por lo que no deberían existir políticas hacia los mapuche.

En tercer lugar, se esboza un cuestionamiento hacia las políticas y la aplicación de leyes represivas del Estado hacia el pueblo mapuche, las cuales son conjugadas con la ejecución de programas sociales y mesas de diálogo: *“El Estado, para variar, tiene un doble discurso (...) Porque por lado, claro, te ayuda con estos programas de salud, bla, bla, bla, y que te reconoce la diferencia positivamente, pero por otro lado, claro, manda a los pacos”*

(ENTREVISTADA 8). En ese contexto, se afirma que primero el Estado debe dejar de criminalizar a los mapuche como condición previa para generar políticas públicas en beneficio de dicho pueblo.

Esto último tiene relación con la otra temática que es mencionada en reiteradas ocasiones por los jóvenes mapuche y que apunta a la percepción del Estado como una estructura opresiva. En efecto, los sujetos del estudio reprochan la represión ejercida por el Estado hacia el pueblo mapuche, quienes apoyados en la prensa y en conjunto con los grupos económicos, criminalizan a los mapuche promoviendo la relación “mapuche-violento” o “mapuche-terrorista”. Se acusa que el Estado continúa discriminando y obligando a los mapuche a desplazarse hacia las ciudades, teniendo como consecuencia el despoblamiento del sur y las comunidades. Asimismo, se indica que existe una militarización alrededor de las comunidades en el sur, lugar donde está la mayor cantidad de regimientos, a lo que se suma el doble estándar que manifiesta el Estado cuando, por un lado, propone mesas de diálogo y al mismo tiempo está allanando comunidades y quitándoles sus tierras. También la crítica se hace extensiva al Estado argentino, que además de reprimir, sigue quitando tierras a los mapuche.

En definitiva, el Estado se percibe como un impedimento para el pueblo mapuche, una estructura que reprime, estanca procesos y hace retroceder al mapuche: *“pa’ mi el Estado de Chile (...) como que yo lo veo más como un invasor. Como que, yo lo reconozco como el enemigo. (...) yo lo veo más como un represor, como algo que no deja que avance”* (ENTREVISTADA 5). Dicha percepción no es sólo respecto a la actualidad, puesto que a pesar de que algunos hacen una excepción con el gobierno de Salvador Allende, se reprochan las matanzas y represiones que ha realizado el Estado a lo largo de la historia, principalmente con la “Pacificación de la Araucanía” y durante la dictadura cívico-militar encabezada por Augusto Pinochet.

Un punto relevante y relacionado a lo anterior, es el vínculo que los sujetos de la investigación establecen entre el Estado y la burguesía. Se menciona que el Estado fue creado por los ricos para controlar un territorio, transformándose así en *“un mecanismo de dominación por parte de los ricos hacia la clase pobre”* (ENTREVISTADO 6). En efecto, el carácter de dominación

clasista que perciben del Estado puede sintetizarse cuando se afirma que *“el Estado de Chile, primero que nada, son las oligarquías que, que han tenido a esta país siempre... esas familias, y... que obviamente no van a ceder pa’ ayudar en las problemáticas mapuche, porque va en contra de sus intereses”* (ENTREVISTADO 10). En ese sentido, señalan que el Estado responde a intereses comerciales, neoliberales y del imperialismo o sistema globalizado, protegiendo así a la clase dominante y la propiedad privada, lo que implica que quienes estén en contra serán reprimidos. En definitiva, el Estado está destinado a mantener el sistema de la burguesía, siendo un orden social que quita y regula, incluso permitiendo que los recursos estratégicos pertenezcan a extranjeros. En consonancia con lo anterior, también realizan una asociación entre Estado y lucro o Estado igual a negocio, donde en un contexto en el cual las corporaciones económicas manejan todo, reprochan que el Estado legitime el lucro con las necesidades básicas, además de vender todo lo que poseen. De ese modo, se puede observar cómo influye el determinante estructural relativo a las clases sociales, en lo que son las percepciones de los jóvenes mapuche de ciudades respecto al Estado.

En síntesis, los jóvenes mapuche del Gran Valparaíso manifiestan una nula identificación con el Estado chileno, aunque a pesar de aquello, es posible observar que el Estado incide en la configuración de la etnicidad de dichos sujetos. En consecuencia, el Estado efectúa procesos de etnificación a través de sus políticas y programas étnicos, las cuales independientemente de ser concebidas desde una óptica pragmática entre quienes las aceptan, si se puede considerar como un agente externo que impulsa y genera contextos que potencian la identidad étnica en los mapuche. Asimismo, el Estado también etnifica por oposición, es decir, al percibirse el Estado como un contrario, se reafirma una consciencia étnica mapuche y en ciertos casos, una consciencia de clase.

3.2.- Conflicto mapuche versus Estado-capitalistas.

Los discursos que elaboran los jóvenes mapuche de las ciudades del Gran Valparaíso, en torno al conflicto entre el pueblo mapuche y el binomio capitalistas-Estado, se posicionan valorando positivamente la lucha de las comunidades mapuche y criticando las acciones del Estado chileno, en especial su política represiva, y al empresariado.

La lucha reivindicativa mapuche posee altos grados de validez y legitimidad entre los jóvenes mapuche, quienes incluso la mencionan como fuente de inspiración que influye positivamente en la valoración de su identidad étnica. Se señala que es una lucha de todos los mapuche, que la sienten propia, aprecian la valentía de las comunidades e individuos que luchan a pesar de la represión y criminalización, por lo que es necesario apoyarlos, difundir las problemáticas y concientizar al pueblo chileno para que también se sume. Conjuntamente, existe una memoria colectiva en relación a este conflicto, donde se reconocen periodos de paz y guerra desde la llegada de los españoles, pasando por la Unidad Popular, la dictadura y los noventa, además de ser conscientes de la represión que ha ejercido el Estado chileno a lo largo de la historia.

Se asevera que la lucha mapuche es por autodeterminación territorial y por recuperar la identidad mapuche especialmente en las ciudades, puesto que la cultura mapuche depende de la tierra y además, *“viéndolo del tema de la cosmovisión, el mapuche desde el inicio de sus tiempos (...) a él se le fue encomendada esta tierra (...) se le dijo que se tenía que hacer cargo y cuidarla, y por eso está la lucha también (...) tenían que velar por ella, tenían que cuidar a los ngen⁹³ del sector”* (ENTREVISTADO 10). A partir de aquello, debe comprenderse la exigencia de restitución de territorios que actualmente están siendo ocupados por empresarios y forestales, aunque también se indica que un aspecto igualmente importante, es definir quiénes serían los vecinos en caso de que las tierras fueran devueltas, ya que una forestal arruina tierras y aguas. Del mismo modo, hay jóvenes que indican que la lucha mapuche, a su vez, es clasista, anti-capitalista y anti-religión, y mientras estemos regidos bajo el sistema capitalista neoliberal, no habrán avances legislativos ni en mesas de diálogo, puesto que en territorio mapuche, el empresariado tiene sus riquezas y como el Estado les brinda protección, seguirán habiendo enfrentamientos: *“hay una cuestión de dominación, o sea, si el Estado chileno quiere incluir a los mapuche bajo mesas de diálogo, bajo avances en, en la legislación, es imposible plantearse eso bajo el sistema capitalista po. O sea, eeh netamente van a chocar y van a seguir habiendo enfrentamientos”* (ENTREVISTADO 6).

A pesar de que se aluda a la necesidad de presionar internacionalmente para que el Estado de Chile ceda ante las demandas del movimiento mapuche, predomina la idea entre los jóvenes

⁹³ Se refiere al espíritu que poseen todos los seres vivos, tales como las flores, los cerros, el aire, el mar, los animales, etc.

mapuche de que este conflicto se agudizará, llegando incluso a señalar que algún día existirá un Estado nación mapuche, pero que será un proceso lento, con muchos mártires y será impulsado por muchas vías, tales como desde lo intelectual, cultura, política y lucha radical. En cuanto a los métodos de lucha que utilizan las comunidades mapuche, son ampliamente legitimados por los jóvenes mapuche de las ciudades, donde se indica que si bien pueden haber infiltrados y montajes, también hay mapuche que tienen un pensamiento más radical.

“creo que la autodeterminación está empezando a verse ya más fuerte y los jóvenes (...) están empezando a tener otro pensamiento, un pensamiento más radical quizá, un poco más destructivo, pero un pensamiento (...) Quizá hay infiltrados, a lo mejor, de la misma policía, hay montajes, claro, pero también hay personas que tienen otro pensamiento más radical po y no por eso no los voy a desmerecer, son formas de lucha” (ENTREVISTADA 1).

Incluso se llega a plantear que es posible el surgimiento y desarrollo de una lucha armada, afirmando que sólo un conflicto de mayor envergadura, podría generar las bases para una solución. En ese contexto, se menciona que los mapuche en las ciudades debaten cómo se podría llegar a tener autonomía, dando paso a discusiones en torno a la utilización o no de la violencia. Sin embargo, igualmente se alude a que la lucha se dará desde el campo intelectual, lo cual se empezará a ver con más fuerza, puesto que hay “hartos mapuches” que se están preparando y empoderando en ese sentido.

“Todo lo que significa la autonomía, el problema es que ahí entramos como a una discusión, eeh que pa’ hacer eso, tendría que ser con violencia, entonces eeh entraríamos a pensar como en una guerra, en tomar las armas o hacer como casi una revolución zapatista (...) Entonces ahí ya entrai así como a pensar (...) y viene toda una discusión que los mapuche urbanos tienen mucho. De hecho en el curso siempre se da “que no, que no con violencia”, “no es que sin violencia no se logra nada”, entonces el cómo lo hacemos, yo creo que todavía está en discusión” (ENTREVISTADA 8).

3.3.- Consciencia de clase y la legalidad nacional-internacional.

Tal como se ha podido observar durante el desarrollo del análisis, la identidad de clase es una determinante estructural que influye en la etnicidad de los jóvenes mapuche de la ciudad. De ese modo, en diferentes grados y desde diversas perspectivas, casi la totalidad de los jóvenes mapuche entrevistados relacionan el tema mapuche con un conflicto entre clases

sociales. En efecto, la mayoría de los discursos señalan que la lucha mapuche es clasista y contra el capitalismo o burguesía, o bien, apuntan hacia una lucha conjunta entre el pueblo mapuche y el pueblo chileno o la unidad de ambos. Asimismo, los jóvenes mapuche hacen alusión a que las acciones y la estructura del Estado son negativas para ambos pueblos, ya que responde a los intereses de la burguesía y reprime tanto al pueblo mapuche como al pueblo pobre chileno.

Tabla n° 7: Jóvenes mapuche y la identidad de clase.

Entrevistada 1	“esa estructura vertical que tienen administrativamente para solucionar los problemas de toda la gente, independiente del pueblo originario que sea, o si no es de algún pueblo originario, no sirve. Es un impedimento”.
Entrevistado 2	“yo no le pondría “Estado de Chile”, sino que un Estado de familia nomás, que ha ido en resguardo de un grupo de familias, que se han hecho millonarias en todo el periodo, en los 202 años que tiene Chile, se han hecho millonarios ellos mismos. La guerra de Independencia no es una guerra donde se libera el pueblo, se libera la clase dominante. (...) veo que no hay diferencia entre el mapuche y el chileno común y corriente. Vivimos todos en la misma pobreza y el gobierno no hace nada. Vivimos todos la misma miseria y, y el gobierno no sirve nada más que para hacer soluciones parches y cosas así po”.
Entrevistado 3	“la lucha mapuche es clasista y es anti-capitalista”; “Compartimos una clase, eh somos pobladores chilenos”; “la pequeña burguesía chilena (...) pertenecen a pensamientos fascistas y de derecha. Yo a ellos no los considero mapuche, porque vienen en contra de mi sangre”; “existen dos clases, una opresora y otra oprimida, donde nosotros al chileno, nosotros tenemos además como un hermano de sangre, un hermano de clase”; “esta no es una lucha de ellos solos o de nosotros solos, es una lucha en conjunto, una lucha entre hermanos y... pero obviamente respetando lo nuestro también”.
Entrevistada 4	“se está buscando criminalizar la protesta social (...) Entonces el Estado de Chile, en este minuto, es un Estado opresor y no solamente para el pueblo mapuche, sino para todas las personas que están descontentas con el sistema”.
Entrevistada 5	
Entrevistado 6	“las comunidades mapuche en lucha han logrado ser anti-capitalistas, siendo a lo mejor que ellos no dicen que son anti-capitalistas, sino que a través de la visión que ellos tienen de la tierra”; “ser mapuche y no ser anti-capitalista, ¿es difícil po!”; “el Estado es un mecanismo de dominación por parte de los ricos hacia la clase pobre”; “el Estado (...) es el mecanismo de los ricos para mantener un sistema, un status quo normal”.
Entrevistado 7	“O sea, el gobierno ¿para quién trabaja? No trabaja para el chileno, trabaja para ellos mismos, no para la gente”.
Entrevistada 8	“a pesar que a los pobres también se los pasa a llevar hartos, pero esto es como una doble discriminación al pueblo mapuche po”.
Entrevistado 9	“sus leyes que también apuntan a eso, a la defensa que hicieron a ciertas corporaciones (...). Y que ha sido usurpador y que como buen Estado ha colocado su mano dura y sus fuerzas a través de la violencia, eeh todos lo que opinen que están contra de sus valores ¿cachai?, que es la patria y que es la unidad y todos esos valores que eeh funda generalmente el Estado. Y cualquiera que esté en contra de ellos, va a ser duramente castigado como lo son, lo han sido los estudiantes que se ha manifestado con las cosas que no le da el Estado o como lo ha sido la historia de nuestro pueblo mapuche o cualquier que se movilice por alguna demanda natural de la humanidad ¿cachai?, va a ser castigado y apaleado como ha sido el Estado siempre”.
Entrevistado 10	“el Estado de Chile, primero que nada, son las oligarquías que, que han tenido a esta país siempre (...) y... que obviamente no van a ceder pa’ ayudar en las problemáticas mapuche, porque va en contra de sus intereses”; “es muy diferente el Estado que son las oligarquías que manejan este país, al, al chileno po”.

Fuente: Elaboración propia a partir del trabajo de campo.

Por otro lado, los jóvenes mapuche de las ciudades hacen escasa referencia sobre aspectos legales vinculados al pueblo mapuche. La mayoría de las alusiones giran en torno al Convenio 169 de la OIT, donde se propone utilizar esas herramientas legales. En ese sentido, se alude a la necesidad de hacer valer dicho tratado que estipula entregar territorio al pueblo mapuche y además aplicar la consulta que obligadamente debería realizar el Estado ante cualquier proyecto que les afecte directamente a las comunidades, contemplando a su vez, la participación de éstas.

Igualmente, hay alusiones al reconocimiento legal tanto de la corona española como del Estado chileno hacia el pueblo mapuche, donde en el primer caso, se indica que se está luchando para validarlo, y en el segundo caso, se afirma que mientras no se dé ese gesto y medida legal desde el Estado hacia el pueblo mapuche, no será posible ningún tipo de avance. Además, es posible hallar escasa mención a la Ley Indígena y otros pactos legales como el Tratado de Viena, que son armas legales no utilizadas actualmente, debido a que no se cumplen o por desconocimiento y poca capacitación de sujetos para hacerla valer.

Por último, una estudiante de derecho sugiere que debería incluirse tanto en la formación de quienes estudian leyes como en el mismo Estado, el tema relativo a la antropología jurídica. Aquello significa que si un Estado reconoce que hay pluralidad jurídica, implica que no es el único que produce normas, por lo tanto, jurídicamente se deberían reconocer ciertas conductas que actualmente están penalizadas por la ley chilena, pero para los pueblos originarios forma parte de su cosmovisión y cultura, y no constituye un delito (como el porte de hojas de coca con los indígenas del norte).

3.4.- Discursos de organizaciones mapuche: Autonomía y autodeterminación territorial.

Los discursos de las organizaciones mapuche son un determinante estructural que influye en la identidad étnica de los jóvenes mapuche, mediante sus propuestas políticas. En efecto, estos discursos contra-hegemónicos son elaborados por organizaciones e intelectuales mapuche con el objetivo de dar solución a la situación colonial de dominación que vive actualmente el pueblo mapuche. En consecuencia, desde la década de los noventa, los discursos que exigen autonomía y autodeterminación sobre territorios ancestrales, cobran cada

vez más fuerza, por lo que se hace necesario analizar las posiciones discursivas de los jóvenes mapuche respecto a dichas propuestas: *“Las comunidades que piden autodeterminación influyen a mapuche que están en las ciudades a cuestionarse”* (ENTREVISTADO 6). En ese sentido, hay referencias a diversos aspectos que involucran la noción de autonomía y autodeterminación, tales como lo que se entiende por aquello, cómo lo perciben en la historia, cómo lo visualizan en su relación con el Estado, la vinculación que tiene con el “país mapuche”, etc.

Un primer acercamiento al concepto de autodeterminación, apunta hacia el derecho que tienen los pueblos indígenas, que existían antes de la formación del Estado chileno, de poseer sus propias autoridades y sistema político, mantener modos de vida y una estructura social tradicional de acuerdo a la cosmovisión y *rakizuum*⁹⁴, administrar una legislación y justicia propia, y tener soberanía territorial sobre espacios que geopolíticamente están bajo la administración del Estado de Chile en la actualidad: *“¿A qué se refiere uno cuando habla de autonomía, autodeterminación? Eehh al derecho que tienen los pueblos indígenas que estaban aquí antes (ríe), a tener sus propias autoridades, a mantener sus tradiciones, sus modos de vida tradicionales y a acudir a sus propias autoridades cuando haya algún problema”* (ENTREVISTADA 4). De esa forma, se busca prescindir de las políticas y leyes proteccionistas o represivas que ejerce el Estado chileno sobre los mapuche. No obstante, también se perciben dificultades endógenas al mundo mapuche, que estaría impidiendo la realización de este proyecto autonómico, lo que tiene relación por una parte, a la desunión y dispersión existente, y por otra parte, a que aún predomina un pensamiento colonial, lo que implica que *“la autodeterminación eehh produce miedo. Porque las personas dicen “no está el papi Estado para poder hacer tal y tal cosa, entonces ¿cómo lo vamos a hacer?” Somos eeh, en ese sentido, dependientes. Y en realidad no somos dependientes, somos independientes”* (ENTREVISTADA 1).

En este contexto discursivo, también es posible encontrar referencias a la noción de “país mapuche”. Todos los sujetos del estudio tenían conocimiento de esta idea que está presente principalmente en el movimiento y organizaciones mapuche, haciendo así un vínculo entre

⁹⁴ Sabiduría, conocimiento.

“país mapuche”, y autodeterminación territorial. Salvo un caso que no está de acuerdo con los límites y fronteras, la mayoría de los jóvenes se manifestaron positivamente frente a la idea de un país mapuche, aludiendo tanto a un pasado donde si existió, como a un futuro en que debería existir. En efecto, en los discursos también es posible hallar alusiones a la autonomía y la autodeterminación mapuche, en otros contextos históricos. Es así como se señala que la corona española reconoció autonomía y territorio al pueblo mapuche a través de Parlamentos, siendo el único pueblo indígena en lograr un tratado de esa envergadura. También se mencionan experiencias vinculadas al proceso histórico socialista vivido en Chile, donde Allende entregó tierras a los mapuche, pero no les reconoció autonomía sobre aquella, puesto que su identidad de clase predominó sobre su identidad étnica. En relación a ese tiempo, se alude a experiencias donde se ejerció autonomía y recuperaciones de tierras, al estilo Campamento Nueva La Habana, llevadas a cabo por el MIR⁹⁵. Y por último, hay referencias a situaciones extranjeras, donde *“en otros organismos internacionales y en otros países, a lo mejor cercanos a nosotros, las comunidades mapuche son las que, o sea, las comunidades indígenas son las que eeh ven el tema administrativo, comercial y el cómo se van autosustentando”* (ENTREVISTADO 6).

Parte de la argumentación que sostienen las ideas de autodeterminación, se basan en la premisa de que el pueblo mapuche posee un propio sistema, por lo tanto, es posible prescindir del Estado. En efecto, el pueblo-nación mapuche se declara autónomo, ya que posee su propia cosmovisión, política, sistema económico, sistema de salud, educación, música, cultura, costumbres, etc. En vista de aquello, se reclama que también debería tener un propio territorio, puesto que además de ser distinto en lo cultural y administrativo, las creencias son discordes al gobierno:

“por algo nos declaramos nación autónoma mapuche. Porque tenemos de todo menos el territorio (...) Tenemos nuestros sistema económico, tenemos nuestro sistema de salud eeh, tenemos nuestro... sistema político también. (...) Nuestro sistema de educación, nuestra propia música, nuestra propia cultura. Tenemos todo. No tenemos nada que envidiarle o algo que sacar, digamos, de, de lo que es más occidental” (ENTREVISTADO 3).

⁹⁵ Movimiento de Izquierda Revolucionaria.

En relación al Estado, las posturas en torno a la autodeterminación tienen ciertos matices. En ese sentido, hay discursos que afirman que el pueblo mapuche es una nación independiente y no debería tener ningún tipo de vínculo con el Estado. Bajo dicha lógica, el Estado no tendría que tener políticas públicas hacia los mapuche, sino que debería reconocer su autonomía para así ejercer soberanía en un territorio determinado. De lo contrario, aseveran que siempre habrá conflicto. Igualmente hay otros discursos que plantean que la autonomía del pueblo mapuche se basaría en determinar sus propias maneras de hacer las cosas, definiendo así una hoja de ruta surgida de los propios líderes y organizaciones de los pueblos originarios, pauteando así las acciones del Estado. De ese modo, las políticas públicas hacia los mapuche no dependerían del gobierno de turno, sino que se crearían desde el mismo pueblo nación mapuche. Este planteamiento no concibe una escisión del Estado chileno, sino una profunda democratización de éste, aunque los mismos sujetos que esbozan esas ideas, insisten en que lo ideal sería la devolución de tierras, con autonomía territorial y un reconocimiento de los pueblos originarios.

En la lucha por la autodeterminación territorial, los jóvenes mapuche perciben que podría suceder cualquier cosa en el futuro. Sin embargo, en relación al presente, la relación con el Estado adquiere mayores matices, por ejemplo, al momento de utilizar o no los fondos que se destinan para el desarrollo cultural de los pueblos originarios. Por consiguiente, hay un sujeto que señalaba que antes rechazaba cualquier dinero proveniente del Estado, argumentando que el pueblo mapuche debería ser autónomo. No obstante, ahora los acepta desde el punto de vista que no son beneficios, sino que son dineros recuperados que les corresponden por la represión que históricamente ha ejercido el Estado chileno hacia el pueblo mapuche. Y en consecuencia, como comprende el trabajo político mapuche en las ciudades como el fortalecimiento la identidad étnica, sí le sirven esos dineros para aquel fin, los legitima. Una posición similar la esboza otra entrevistada, quien afirma que el pueblo mapuche debe regirse bajo una autogestión mixta, es decir, realizando actividades auto-gestionadas y también postulando a fondos del Estado, puesto que existen aspectos que no pueden ser conseguidos a través de la autogestión solamente, sino que se debe contar con sumas millonarias que no serían capaces de generar por sí mismos: *“Yo creo en la autogestión mixta. O sea... yo creo que igual en algún momento hay que recibir fondos del Estado para sacar adelante ciertos*

proyectos que no vamos a poder nunca hacer solos po. Nunca. Yo no puedo eeh generar, no sé, doce millones pa' mi comunidad vendiendo hamburguesas de soya, ¿cachai?"
(ENTREVISTADA 8).

En síntesis, si bien se proyecta que el pueblo mapuche debería tener autodeterminación dentro de un territorio, en la actualidad, la autonomía posee matices que van desde la negación total del Estado a posiciones más pragmáticas que legitiman la utilización de dineros del Estado, aunque sin perder de vista el deseo de tener un territorio y autodeterminación.

4.- Territorio.

4.1.- Percepción sobre la ciudad.

En la percepción que manifiestan los jóvenes mapuche del Gran Valparaíso respecto al hecho de vivir en la ciudad, se extrapola un discurso generalizado en torno a las dificultades que conlleva el hecho de vivir en ciudad, para el desarrollo de la cultura y la identidad mapuche. Uno de los impedimentos reiteradamente mencionados es la falta de espacios para desarrollar actividades tradicionales y ceremoniales propias del pueblo mapuche, lo que se suma al exceso de urbanización que va contrariamente a la cultura mapuche, la cual se fundamenta en su relación con la naturaleza. A pesar de aquello, un joven mapuche señala que en la región de Valparaíso hay grandes predios, pero aquello no se ha potenciado:

"Dificulta en el tema de que (...) hay mucha área urbana y poca área rural, donde se pueden hacer actividades. La cultura mapuche es una cultura natural, que todo lo hace en la naturaleza (...) hay ciudades en que puedes encontrar grandes predios y ahí hacen eeh los nguillatún, el we tripantu, todas las actividades (...) Se hacen su ruca, se construyen su ruca, entonces hay ciudades en que tú puedes eeh culturalmente hacer todo lo que puedas hacer. (...) Pero no se ha potenciado tanto" (ENTREVISTADO 2).

Otro aspecto que se reitera, es la crítica que esbozan respecto a las condiciones que viven las familias mapuche en la ciudad. En ese sentido, la pobreza, las dinámicas laborales y el poco tiempo para compartir debido a lo anterior, son los principales factores que minan los lazos familiares, lo que conlleva a que se corten importantes procesos de reproducción cultural,

como lo es la transmisión de la memoria oral y la práctica de modos tradicionales de la vida mapuche:

“una persona que vive en una comunidad en el sur es mucho más fácil mantener las formas de vida tradicionales. Y tienen a sus, bueno a sus papás y a sus chachay, a sus ancianos cerca, que los van guiando en las costumbres. Nosotros no. Nosotros generalmente que vivimos en las ciudades, tenemos también nuestra familia un poco desmembrada (...) Por lo mismo, por las exigencias de la vida de la ciudad. Que trabajar acá, que el trabajo está acá, que el trabajo está allá, entonces, claro si viviéramos en el sur, estaríamos todos juntos seguramente porque somos una familia unida. Estaríamos todos juntos y podríamos también mantener, de mejor manera, los modos de vida tradicionales. En las ciudades es más complicado” (ENTREVISTADA 4).

En consecuencia, es en la ciudad donde se da con mayor fuerza la pérdida de identidad, debido principalmente a la discriminación que se sufre, a lo que podría agregarse el vivir en un contexto hostil para practicar el idioma *mapudugun*, los ruidos que afectan la concentración cuando se realizan rituales, vecinos que se molestan con ruidos de ceremonias y el hecho de que no existe el concepto de territorio en el sentido de tener espacios donde históricamente se hayan llevado a cabo ceremonias y tradiciones relativas a la cosmovisión mapuche. En definitiva, aduciendo a los múltiples tipos de salud que poseen los mapuche, un sujeto señala que al estar en la ciudad, un mapuche se enferma espiritualmente, puesto que no tiene contacto con la naturaleza.

A pesar de que existan jóvenes mapuche que se lamenten de haber nacido en una ciudad, también existe una fuerte convicción de que incluso teniendo en cuenta todos los elementos hostiles que hay en la urbe, igualmente se puede desarrollar la cultura y ser mapuche en las ciudades. En efecto, si bien se admite que en la ciudad hay mayores obstáculos, aquello no es un impedimento y es necesario adaptarse a las circunstancias buscando lugares aptos y reinstalando tradiciones, costumbres y ceremonias. Es así como se intenta mantener y reproducir la cultura, pero de un modo distinto a como se hace en las comunidades o campos del sur, puesto que en las zonas urbanas no existe mucho contacto con la naturaleza:

“Igual tú podí seguir practicando tus costumbres y aquí, por lo menos en Valparaíso, por lo menos la experiencia personal que tengo yo en mi comunidad, nosotros celebramos todas nuestras rogativas, eeh todo (...) La medicina intercultural, la educación, nuestra lengua, nuestro, sobretodo nuestra cosmovisión, que es lo más importante, que es la base de todo pa’ seguir subsistiendo en este, en este sistema” (ENTREVISTADO 3).

En definitiva, la reinstalación de costumbres, tradiciones y ceremonias en espacios urbanos, es un hecho percibido positivamente, puesto que hay mapuche que han perdido su identidad mapuche, pero realizan tradiciones y costumbres mapuche sin saberlo. Por eso es bueno que haya una reinstalación de prácticas culturales tradicionales, ya que de ese modo, podrían reencontrarse con su etnicidad. Del mismo modo, debe ser comprendido la alianza entre familias mapuche, que conlleva a que más mapuche se vayan sumando al desarrollo de la cultura e identidad mapuche.

Por otra parte, hay un fenómeno que tiene relación con el vínculo que en la ciudad se puede establecer con los gobiernos locales y el Estado, y que podría entenderse como positivo o negativo dependiendo de la postura política que asuma un colectivo o individualidad mapuche. En consecuencia, si una organización o sujeto que vive en la ciudad, legitima crear algún tipo de vínculo con el Estado como postular a fondos concursables, el hecho de estar en la ciudad le resulta más favorable comparando la misma postura, pero proveniente de un campo en el sur. No obstante, si un mapuche que habita en la ciudad practica la autonomía total respecto al Estado, el hecho de estar en la urbe, le resultará negativo.

En síntesis, se puede apreciar cómo los jóvenes mapuche de las ciudades reelaboran su identidad étnica y prácticas culturales, adaptando una vida tradicional arraigada en la relación con la naturaleza, a las dinámicas ciudadinas. En efecto, se observa un deseo de reproducir una cultura comunitaria y espiritualidad ligada a la tierra, en un contexto diferente y en gran medida hostil para el desarrollo de aquella forma de vida: *“entonces complican, obviamente, un poco más las cosas vivir acá en la ciudad. Sin duda. Pero no por eso no se hacen las cosas, no por eso los mapuche urbanos ¿cachai? Nos lo arreglamos pa’ ir allá o seguir las costumbres” (ENTREVISTADO 9).* No obstante, hay casos en que se manifiesta una familiaridad y acostumbramiento a la vida urbana por parte de los jóvenes mapuche, lo cual

está dado por el hecho de haber nacido en la ciudad y no ser un migrante directo, lo que no quita el hecho de lamentar estar viviendo en la ciudad o ser conscientes del porqué se da dicha situación:

“fue a través de la violencia que se instauró hacia mis familiares el hecho de que haber llegado a la ciudad, ¿cachai? y en la ciudad, no sé po, haber tomado también las costumbres de acá. Si eeh sería mentiroso decir ¿cachai? de que no, que seguimos, somos tal cual como los mapuche que están en el sur (...) tenemos también ciertas fortalezas por el mismo hecho de haber hecho una, o estar haciendo una resistencia ¿cachai? desde la ciudad hacia el pueblo mapuche” (ENTREVISTADO 9).

4.2.- Percepción acerca del territorio ancestral.

Tal como se mencionó previamente, en un capítulo, un constructo teórico relevante en esta investigación es el análisis sobre las nociones que los jóvenes mapuche del Gran Valparaíso poseen respecto al concepto de territorio mapuche. Dicha dimensión adquiere importancia, al momento de incorporar a la discusión teórica el hecho de que el espacio-territorio, es una de las grandes problemáticas que históricamente ha formado parte del conflicto Estado chileno-mapuche. Si en los párrafos precedentes, se analizó cómo el medio ciudadano influye en la etnicidad de los jóvenes mapuche, en esta ocasión se devela cómo la memoria colectiva y las proyecciones futuras repercuten en la identidad étnica de los sujetos del estudio. En ese sentido, los imaginarios sociales que poseen los jóvenes mapuche respecto al territorio ancestral mapuche, giran en torno a cuatro ejes principales: Una perspectiva histórica de cómo era el territorio anteriormente; la situación actual del territorio; cuál es el territorio a reivindicar o cómo debería ser la cuestión territorial; y cuáles serían las fronteras del territorio.

Sin embargo, parte de la memoria histórica colectiva que reproducen estos jóvenes, se relaciona con el hecho cultural y geopolítico que predominaba previamente a la llegada de los españoles, el cual tiene vinculación con la existencia del concepto de territorio. En ese sentido, se hace alusión a que los límites geopolíticos y el mismo concepto de territorio, se originan a partir de la llegada de los colonizadores, puesto que antes no existían fronteras (aunque se reconoce la existencia de “fronteras” culturales) y por tanto, tampoco el concepto de territorio tal como se comprende en la actualidad: *“Si bien habían fronteras culturales, no habían*

fronteras aquí en América, en América antes de que llegaran los españoles, de territorio. No existía. Tú podías ser un extranjero en otro lado, pero no te iban a impedir pasar de un país a otro” (ENTREVISTADO 2). De esa forma, se menciona que el mapuche pertenecía y pertenece a la tierra, por ende, se movía libremente de un lugar a otro. Es así como los mapuche ocupaban geográficamente casi todo lo que es actualmente el Estado de Chile, hasta que con la llegada del europeo, surgen los límites y se establece una frontera en el sector del Biobío. En efecto, a partir de entonces, se va configurando un territorio dominado autónomamente por el pueblo mapuche, a través de acuerdos bilaterales celebrados en múltiples ocasiones con la corona española, los cuales recibieron el nombre de Parlamentos.

Sin embargo, posteriormente a la Independencia que dio nacimiento al Estado de Chile, las tierras mapuche comenzaron a ser usurpadas, dando fin a la existencia del territorio autónomo mapuche, una vez que éstos fueron derrotados y reasentados en reducciones (conocidas también como comunidades) donde habitan distintas familias en un espacio pequeño. En síntesis, hay una memoria histórica presente en estos jóvenes donde se recuerda la existencia de un territorio mapuche autónomo, pero que fue usurpado por el *winka*: *“El concepto de territorio empezó después de que llegaron los colonizadores, porque después de que llegaron, te ponían límites po, te decían ¿Dónde vive usted, en qué lugar vive usted, por qué...? Demarcaron un espacio. Entonces partiendo de ese concepto, se perdió lo que es el territorio” (ENTREVISTADA 1).*

Asimismo, los discursos también se estructuran con el objetivo de dar cuenta de la situación actual en la que se encuentra el territorio mapuche. Es así como se afirma que actualmente el *Wallmapu*, es un territorio que está siendo ocupado por los chilenos, pero que sigue siendo mapuche: *“aunque las tierras estén compradas, las tierras estén regaladas, las tierras estén en manos de otras personas, la tierra es la tierra y la tierra no... aunque se escriban papeles y papeles, la tierra va a seguir siendo de la gente que estaba acá po, de la gente que es de la tierra” (ENTREVISTADA 5).* O bien: *“Existe, está siendo ocupado y tiene que prevalecer ante la historia mapuche, ¿cachai? Un ejemplo, los árabes estuvieron nueve siglos ocupando España ¿cachai? Y nadie se atreve a decir que España no es de los españoles. Acá llevan los chilenos dos siglos nomás. No es nada (ríe levemente) comparado con lo otro”*

(ENTREVISTADO 9). Igualmente se afirma que existe un proceso de lucha por una recuperación territorial, donde las devoluciones de tierras se ven como un avance, pero se critica que no se les reconoce autonomía y autodeterminación. Es decir, hay entregas de tierras, pero no de territorio.

De ese modo, en el contexto reivindicaciones y de recuperaciones territoriales, se vive paralelamente un deterioro en lo que denominan una calidad de vida, debido a tres factores: la represión que ejerce el Estado, las consecuencias negativas sobre el medioambiente producidas por el funcionamiento de las plantaciones de pino y eucalipto en territorio mapuche, y por el hacinamiento que se vive en las comunidades mapuche, lo que conlleva a que las tierras estén desgastadas y amenazadas por la contaminación.

Otro elemento esencial respecto a la percepción que los jóvenes mapuche poseen sobre el territorio mapuche, es el espacio geográfico y las fronteras que, según ellos, tiene o tenía *Wallmapu* y debiesen ser reivindicados. En consecuencia, a pesar de que no hay un discurso consensuado respecto a la extensión del territorio mapuche, sí hay zonas que se van repitiendo. En ese sentido, el sector del río Biobío es el límite norte más común que se señala como espacio a reivindicar o que pertenecía al pueblo mapuche, aunque hay discursos que afirman que debería ser más al norte, tal como la Región del Maule, Valparaíso y la IV Región. En tanto al sector sur, se indica a *Huillimapu* (que corresponde, según ellos, a Chiloé aproximadamente) y al sector de la Araucanía, que es donde se concentra la lucha territorial. Hay sólo una mención a que gran parte de Argentina, también debiese ser reivindicada. Asimismo, hay otros discursos que alude a que todo el mundo es territorio mapuche, puesto que son gente de la tierra.

En definitiva, en el contexto de devolución territorial, también se alude a la necesidad de generar espacios de encuentro, tales como una gran asamblea, donde se indique cuáles lugares deberían ser mapuche y lo más importante, quienes serían los vecinos, puesto que se lamentaría tener territorio al lado de una industria contaminante. Una posición similar afirma que los espacios que deberían ser devueltos, son los lugares sagrados donde se hacían los *nguillatun* y los que están en conflicto con las forestales. Sin embargo, se visualizan algunos

problemas en lo que es la recuperación territorial: *“Lo que sí es un poco difícil porque ya entraríamos de nuevo a pasar a llevar un montón de gente, un poco lo que nos hicieron a nosotros (...) hay gente que está, no sé po, instalada hace años en esos territorios y sería como hacerles lo mismo”* (ENTREVISTADA 8). En síntesis, hay posiciones discursivas generalizadas respecto a la necesidad que tiene el pueblo mapuche de poseer un espacio-territorio para identificarse y por la relación existente entre la cosmovisión y la salud medioambiental. Sin embargo, no hay criterios unificados en torno a los lugares a reivindicar.

Capítulo 6: A modo de conclusión.

Las conclusiones de este proceso investigativo se estructuran de la siguiente manera: Primero se alude al recorrido investigativo en donde se describe el proceso a través del cual se fue construyendo este estudio. En segundo lugar, se exhiben los obstáculos teóricos y metodológicos que se presentaron durante el desarrollo de la investigación. En un tercer momento, se señalan los hallazgos que se desprenden del proceso investigativo y específicamente del análisis realizado. Luego se puntualizan las interrogantes y ciertas brechas investigativas que emergen a partir del estudio, las cuales no fueron respondidas debido a que se alejan de los objetivos de esta tesis y en consecuencia, se constituyen en potenciales futuras investigaciones a realizar. Y para finalizar, se dejó un espacio para desarrollar reflexiones respecto al proceso investigativo llevado a cabo.

1.- Recorrido investigativo.

La motivación para llevar a cabo la presente investigación, se ancla en el interés personal de conocer más acerca de la cultura, identidad, historia y situación que viven los mapuche en las ciudades, teniendo presente el contexto represivo que en los últimos años se ha ido agudizando en torno a las demandas y movilizaciones del pueblo mapuche. En efecto, fue en marchas y actividades de solidaridad con presos políticos mapuche y con las comunidades mapuche en conflicto con el Estado chileno y la burguesía, que se fueron cimentando lazos de afecto y apoyo con sus luchas y reivindicaciones. A partir de lo anterior, comenzaron a emerger cuestionamientos respecto al porqué habían mapuche en ciudades tan alejadas del lugar originario donde históricamente habitaba dicho pueblo. En consecuencia, aquello significó la necesidad de romper con las prenociones relativas a la problemática mapuche en general y comenzar a investigar de acuerdo a una lógica científica la historia y cuales son las causas de la situación actual de los mapuche que viven en ciudades, lo que a su vez, tenía relación con los motivos y causantes del mal llamado “conflicto mapuche”.

De ese modo, el proceso investigativo se inició con la pretensión de analizar los imaginarios sociales relativos a la identidad étnica de los mapuche que viven en el Gran Valparaíso. Bajo dicha perspectiva, se alcanzaron a realizar dos grupos de discusión: Uno de mapuche entre 15 y 24 años, y el otro de mapuche entre 40 a 59 años. Sin embargo, en el transcurso del estudio,

se realizaron modificaciones teóricas y metodológicas, decantando en la pregunta de investigación que demarcó el rumbo a seguir. En ese sentido, se amplió la perspectiva teórica, dejando en un plano secundario los imaginarios sociales, y metodológicamente, el universo de la investigación se acotó a los jóvenes mapuche realizándose entrevistas semi-estructuradas individuales en lugar de grupos de discusión.

Luego de haber llevado a cabo una exhaustiva revisión bibliográfica en la fase exploratoria respecto al problema mapuche en general y específicamente sobre trabajos científicos sobre la identidad mapuche, se llegó a establecer la siguiente pregunta de investigación: ¿Cuáles son los discursos de los jóvenes mapuche del Gran Valparaíso acerca de su identidad étnica y el territorio mapuche, 2012? Con ello, se pretendió indagar respecto al tema central, que es la identidad étnica en jóvenes mapuche y asimismo sobre un concepto clave para comprender la situación histórica y actual del pueblo mapuche: el territorio. Es así, como en función de la pregunta de investigación y de las interrogantes que subyacen a ésta, se fue configurando el Capítulo 1 en donde además de la pregunta central, se plantea el problema de investigación y los objetivos generales y específicos del estudio.

Posteriormente, en el Capítulo 2, se construyó el marco teórico en donde se establecen los constructos teórico-conceptuales que luego se articularon con el trabajo de campo. En efecto, se realiza una discusión teórica acerca del concepto de identidad, identidad étnica, identidad juvenil y territorio, para luego en un segundo punto, desarrollar antecedentes de carácter socio-histórico que permitan comprender diacrónica y sincrónicamente el contexto donde están inmersos los jóvenes mapuche del Gran Valparaíso. En ese sentido, se describieron elementos socio-históricos del pueblo mapuche, se explicitó sucintamente el problema de la discriminación hacia el mapuche, se revisaron aspectos generales de la cultura e identidad étnica mapuche, para finalizar con el estado actual de la investigación existente en el Gran Valparaíso.

El Capítulo 3 está dedicado a revelar cuestiones de carácter metodológico, en donde se alude al tipo de estudio y diseño, universo y muestra, técnica de producción y análisis de datos, calidad de diseño y condiciones éticas. Luego, en el Capítulo 4, se prosiguió a responder el

primer objetivo específico, es decir, identificar los discursos provenientes desde el Estado, academia y organizaciones mapuche sobre los mapuche que viven en ciudades. Aquello dio paso a la revisión de los discursos existentes en torno al fenómeno de la urbanidad de los mapuche, lo que conllevó a poner en discusión la noción de “mapuche urbano”.

En el capítulo 5, se realizó el análisis de los discursos respecto a la identidad étnica de los jóvenes mapuche del Gran Valparaíso, el cual fue subdividido tres niveles de análisis relativos a la identidad y un cuarto subcapítulo dedicado al territorio. En definitiva, se comienza analizando el nivel subjetivo de la identidad, luego el nivel intersubjetivo, después del objetivo-estructural y como se mencionaba, se finaliza con el problema territorial. Por último, en el Capítulo 6, se realizan las conclusiones en donde se alude al recorrido investigativo, los obstáculos teóricos y metodológicos que hubo en el proceso investigativo, los hallazgos provenientes del análisis, las interrogantes que surgen a partir de la investigación y las reflexiones finales.

2.- Obstáculos.

2.1.- Teóricos.

Durante el desarrollo de la investigación, quedó demostrado que las teorías y enfoques conceptuales utilizadas fueron pertinentes y acordes a los objetivos establecidos, lo que permitió responder a la pregunta de investigación y develar las interrogantes que se desprendieron de ésta. No obstante, podemos visualizar un obstáculo teórico relativo al estado actual de la investigación en el Gran Valparaíso. En efecto, a partir de la revisión bibliográfica realizada, se pudo constatar que no existía investigación sociológica relativa a nuestro objeto de estudio y que asimismo habían escasas publicaciones relativas al estudio de la identidad del pueblo mapuche en general, desde una perspectiva sociológica (no así desde otras disciplinas como la antropología). Aquello determinó que esta investigación tuviera el carácter de exploratoria.

2.2.- Metodológicos.

En cuanto a la estrategia metodológica, si bien permitió realizar un trabajo de campo que saturara las categorías analíticas, se presentaron mayores obstáculos que en el plano teórico.

En ese sentido, en primer lugar, la estrategia para la selección de la muestra, estuvo determinada por la dificultad para encontrar individuos susceptibles a entrevistar que cumplieran con los requisitos de inclusión en la investigación, es decir, mapuche que vivan en el Gran Valparaíso, que tengan entre 15 a 29 años de edad y que se identifiquen como mapuche. En ese sentido, para contrarrestar la dispersión y poca accesibilidad de los sujetos de estudio, se recurrió a la técnica de muestro “bola de nieve”, la cual intrínsecamente tiene obstáculos metodológicos. En consecuencia, aquella técnica tiene como defecto el hecho de contactar a individuos pertenecientes a un mismo círculo social, lo que en este estudio se expresó en que 6 de los 10 entrevistados participaran de un diplomado de políticas públicas dictado por CONADI. En efecto, si bien existían diversas posiciones discursivas entre ellos, también todos tenían en común legitimar las instancias creadas por CONADI. A pesar de aquello, se llegó a un estado de saturación de la información, al momento de incluir otros sujetos que no pertenecían a este diplomado y que a su vez, tenían reticencia a participar de instancias emanadas desde la institucionalidad.

En segundo lugar, es posible detectar obstáculos relativos a los criterios de inclusión/exclusión. En ese sentido, los individuos seleccionados para la investigación debían reconocerse como mapuche, por ende, la investigación abarcó sólo a sujetos que tenían un sentimiento de pertenencia étnica. Diferentes resultados se hubiesen obtenido en caso de haber incluido a individuos que, teniendo algún rasgo identitario estructural como el apellido mapuche, sintiesen la etnicidad sólo de forma pragmática, o bien, la ocultan o simplemente no les interesa reivindicarla. En efecto, estas decisiones relativas al universo y muestra estuvieron determinadas tanto por cuestiones teóricas y metodológicas, pues el fenómeno de negación de la identidad étnica hubiese implicado abarcar más teoría acerca del ocultamiento de ésta, lo que escapaba a los objetivos de la investigación, mientras que respecto a lo metodológico, no se contaba con los recursos financieros y temporales para realizar una investigación de esa magnitud.

En tercer lugar, en este estudio no se pudieron implementar las nuevas tecnologías de la información y la computación (NTIC) acorde a investigaciones sociológicas como QSR NVivo o ATLAS.ti, debido a carecer de formación relativa al uso de estos programas

computacionales. La utilización de dichas tecnologías hubiese aportado en la reducción del tiempo de análisis de la información proveniente del trabajo de campo.

En cuarto lugar, es necesario tener en cuenta que en la planificación del proceso investigativo, en un momento se programó la posibilidad de realizar un viaje a la Región de la Araucanía para tomar contacto con jóvenes mapuche que viven en las comunidades del *Wallmapu*. El objetivo que nos habíamos planteado era obtener información de los jóvenes mapuche de las comunidades respecto a su etnicidad y al territorio mapuche, para que sirviera de insumo comparativo en relación al trabajo de campo realizado en el Gran Valparaíso. Sin embargo, aquella opción teórica y metodológica debió desecharse por falta de recursos, lo que impidió captar el recorrido comentado (a partir de las experiencias) de los jóvenes mapuche de las comunidades ubicadas en *Wallmapu*.

3.- Hallazgos de la investigación.

Con el propósito de dar respuesta a la pregunta central que guió este proceso investigativo y que aludía a develar los discursos de los jóvenes mapuche del Gran Valparaíso acerca de su identidad étnica y el territorio mapuche durante el año 2012, se establecieron tres dimensiones: La construcción subjetiva e intersubjetiva del ser mapuche, determinantes estructurales en la identidad étnica mapuche y percepciones sobre el territorio. En consecuencia, allí se sintetizan los principales hallazgos analíticos que emergen a partir de la articulación entre la teoría y el trabajo de campo realizado. Es pertinente recalcar que en esta investigación se particularizó un fenómeno tanto en tiempo como en espacio, por lo que es necesario tener en cuenta, que no se buscó la generalización o universalización del conocimiento acerca de la identidad étnica de los mapuche que viven en ciudades. En efecto, este mismo fenómeno puede tener otras expresiones o distintas aristas en otras localidades y/o en tiempos distintos al año 2012.

3.1.- Construcción subjetiva e intersubjetiva del ser mapuche.

En este punto, se resume lo que es el nivel subjetivo e intersubjetivo de la identidad étnica de los jóvenes mapuche, lo cual está en directa correspondencia con tres elementos

claves en las teorías identitarias utilizadas en este estudio: La auto-percepción, la relación con la alteridad y la fijación de las fronteras étnicas.

En cuanto a la auto-percepción de los jóvenes mapuche sobre el ser mapuche, se pudieron develar dos fenómenos significativos. El primero apunta a la mayor relevancia que poseen ciertos aspectos subjetivos en la conformación de la etnicidad en los jóvenes mapuche, en desmedro de elementos objetivos-estructurales. Es así como los sujetos del estudio, perciben que actualmente el ser mapuche depende, en mayor medida, de la voluntad y subjetividad individual, lo que se refleja en un determinado sentir y relacionarse de un modo armónico y respetuoso principalmente con la naturaleza y también con los demás sujetos. Asimismo, aquello se expresa en reconocer, asumir e interesarse en conocer más acerca de su ascendencia mapuche, aunque otros integrantes familiares no lo realicen o lo hayan ocultado. De igual modo, también se manifiesta en la adopción de ciertas valoraciones y formas de vida ligadas a la tradición ancestral, lo que conlleva a la participación en rituales, costumbres y vivir una religiosidad histórica vinculada a la cosmovisión mapuche ancestral. En definitiva, el predominio de dichos elementos subjetivos por sobre algunas determinantes estructurales que anteriormente se reconocían como fundamentales para ser o no ser mapuche, se relaciona con el hecho de que algunas características objetivas, como el idioma y el poseer apellidos mapuche, se han ido perdiendo en las generaciones más jóvenes, debido al mestizaje y discriminación que ha sufrido el pueblo mapuche.

Mientras que el segundo fenómeno relativo a la subjetividad y auto-percepción que manifiestan los jóvenes mapuche respecto a su identidad étnica, se percibe en la importancia y el rol de las memorias colectivas. En efecto, aquello se observa en el hecho de que a pesar de ser hijos de migrantes y por ende, haber nacido en contextos urbanos, los jóvenes mapuche continúan reproduciendo modos de vida y un sentir que tiene sus raíces en la cultura ancestral mapuche, la cual se fundamenta esencialmente en el estrecho vínculo entre el mapuche y las energías de la naturaleza.

Respecto a la relación con la alteridad, ésta se puede subdividir en la alteridad al interior del pueblo mapuche, es decir, los mapuche de generaciones antecesoras y los mapuche que

habitan en *Wallmapu*, y en la alteridad correspondiente a lo chileno que involucra a los mismos chilenos y a la identidad estado-nacional chilena. En definitiva, a partir de aquello, se construyen las fronteras étnicas desde la perspectiva de los jóvenes mapuche del Gran Valparaíso.

En cuanto a las generaciones antecesores, los principales hallazgos relativos a esta “alteridad interna” apuntan a una diferencia relativa al auto-reconocimiento de la etnicidad mapuche. En ese sentido, a pesar de compartir elementos comunes dados por la pertenencia a un mismo pueblo, los jóvenes mapuche perciben que actualmente existe un contexto social más favorable para asumirse mapuche, en comparación con tiempos pretéritos donde había más represión social hacia el mapuche, lo que se expresaba en mayores índices de discriminación. Aquello conlleva a diferentes posicionamientos de los mapuche respecto a su cultura, donde según los jóvenes mapuche, ellos poseen mayor motivación para revitalizarla. Asimismo, de igual manera, las diferencias se observan en una personalidad más pasiva y triste que los jóvenes mapuche perciben de los más adultos, donde es usual que éstos aún sientan vergüenza de manifestar públicamente su etnicidad, en comparación con los más jóvenes que buscan mayormente conocer su cultura, expresarla y transmitírselas a los demás.

Por otra parte, en relación a los mapuche que viven en el sur, la percepción que los jóvenes mapuche tienen sobre ellos, se fundamenta en general en la dicotomía existente entre el contexto urbano y el rural, más no en cuanto al ser mapuche. En efecto, se afirma que no hay diferencias en cuanto al ser mapuche, sino que lo que cambia es el contexto donde se lleva a cabo la cultura. De esa manera, en las ciudades se hace más difícil expresar y mantener la cultura e identidad mapuche, a diferencias de las facilidades y cercanías que los mapuche del sur tienen con la cultura tradicional. En consecuencia, en el sur, los mapuche tienen más contacto con la tierra, la naturaleza y sus antepasados, a lo que se suma el hecho de que se discrimina menos que en las ciudades y existen espacios adecuados para realizar las ceremonias. Para las familias mapuche de las comunidades, su contexto permite que desde temprana edad puedan vivir de forma tradicional, manteniendo y transmitiendo la cultura de generación en generación, lo que conlleva a que posean mayor conocimiento de su cultura y por consiguiente, una identidad étnica más trabajada. Mientras que en la ciudad, escasea el

contacto con la tierra y la naturaleza, y se da con más intensidad la discriminación, la pérdida de identidad, la dispersión de las familias y la poca transmisión cultural producto de ese fenómeno.

Respecto a la alteridad correspondiente a la identidad estado-nacional chilena, se pueden develar tres posiciones discursivas: Una que rechaza la nacionalidad chilena, otra donde se sienten parte de la nación chilena y mapuche, y la última que critica el concepto de nacionalidad. En consecuencia, se puede percibir tanto un rechazo como una aceptación de ésta, la que a su vez, está atravesada por otra identidad estructural-objetiva: la identidad de clase. Es así como a partir del vínculo de pertenencia a una misma clase social, un grupo considerable de jóvenes mapuche se siente mapuche y chileno. Sin embargo, incluso dentro de estos mismos jóvenes mapuche que también se sienten chilenos, se establecen diferencias con éstos, las cuales se fundamentan principalmente en el plano de la cultura, espiritualidad y cosmovisión, en la relación respetuosa con la naturaleza y el prójimo, y en la historia propia del pueblo mapuche marcada por el dolor y el despojo.

En definitiva, las fronteras étnicas que construyen los jóvenes mapuche del Gran Valparaíso, se encuentran permeadas tanto por la identidad estado-nacional como por la identidad de clase, o por ambas a la vez. Si bien hay aspectos de la etnicidad que son propiamente mapuche, es sugerente también concebir que existen otras identidades estructurales que se encuentran en diálogo o intercaladas a la identidad étnica. En consecuencia, en este caso concreto, la alteridad resultó algunas veces como parte de un “nosotros” como el hecho de sentirse chileno (identidad estado-nacional) y percibir al chileno perteneciente a las clases oprimidas como un hermano (identidad de clase), y otras veces como un “otro oposicional”, que se vio reflejado en rechazar la identidad estado-nacional chilena, al chileno burgués (identidad de clase) y al Estado chileno.

Un último aspecto a considerar dentro de lo que es la relación con la alteridad, es el tema de la discriminación, la cual a pesar de estar presente en los discursos de todos los jóvenes mapuche, predomina la poca relevancia que este fenómeno ha ejercido en la moral y configuración identitaria de ellos. En efecto, habiendo podido sentirse como víctimas o haber

afectado el asumirse mapuche, las acciones discriminatorias han sido enfrentadas de diversos modos y no conllevaron a un rechazo u ocultamiento de la identidad étnica mapuche, tal como era frecuente en tiempos pasados.

3.2.- Determinantes estructurales en la identidad étnica mapuche.

En relación a las determinantes estructurales que inciden en la configuración de la etnicidad de los jóvenes mapuche del Gran Valparaíso, se encuentran las acciones y discursos del Estado chileno, el conflicto mapuche versus capitalista-Estado chileno, el discurso de las organizaciones mapuche, y la identidad de clase además de la identidad estado-nacional chilena, tal como se observó en párrafos precedentes.

A partir del análisis realizado, se pudo constatar que a pesar de que los jóvenes mapuche manifiestan una nula identificación con el Estado de Chile, es posible observar que el Estado incide en la etnicidad de los mapuche en dos sentidos. Primero, el Estado lleva a cabo procesos de etnificación a través de sus políticas y programas sociales etnicistas, los que independiente de ser concebidos pragmáticamente por parte de los jóvenes mapuche que los aceptan, crean contextos que potencian la identidad étnica mapuche. Y en segundo lugar, el Estado etnifica por oposición, lo que significa que al momento de ser percibido como un contrario, reafirma una consciencia étnica mapuche y en ciertos casos, también una consciencia de clase. Lo anterior tiene relación con otro determinante estructural donde está involucrado el Estado: El conflicto entre el pueblo mapuche y el binomio capitalistas-Estado chileno. En efecto, dicha problemática territorial influye en la identidad étnica de los jóvenes mapuche, en el sentido de ejercer una presión objetiva que se traduce en la toma de posición al respecto. En consecuencia, los jóvenes mapuche valoran positivamente la lucha de las comunidades mapuche y critican tanto al empresariado como las acciones del Estado, especialmente su política represiva.

Por otra parte, los discursos de las organizaciones mapuche también se pueden considerar como un determinante estructural, pues influyen en la etnicidad de los jóvenes mapuche a través de sus propuestas y acciones. Los discursos elaborados tanto por organizaciones como por intelectuales mapuche, intentan dar una solución a la situación de dominación que vive el

pueblo mapuche, a partir de lo cual emergen proyectos políticos que exigen autonomía, autodeterminación y restitución de territorios ancestrales. Aquellos discursos contra-hegemónicos son reproducidos por los jóvenes mapuche, quienes hacen eco de estas propuestas haciéndolas propias como proyección política del pueblo mapuche.

Por último, tal como se señaló en párrafos anteriores, la identidad estado-nacional chilena y la identidad de clase influyen en la configuración de la identidad étnica de los jóvenes mapuche del Gran Valparaíso. En efecto, además de lo desarrollado anteriormente, se puede agregar que casi la totalidad de los jóvenes mapuche vincula la situación de dominación del pueblo mapuche con un conflicto entre clases sociales. En ese sentido, se señala que la lucha mapuche es clasista y contra el capitalismo o la burguesía, o bien, se refieren a la necesidad de generar unidad entre el pueblo mapuche y el pueblo chileno. Del mismo modo, se alude a lo negativo que es el Estado tanto para el pueblo mapuche como para el chileno, debido a que el Estado responde a los intereses de la burguesía y ejerce represión a ambos pueblos.

3.3.- Percepciones sobre el territorio.

Respecto a los hallazgos relativos a las percepciones sobre el espacio-territorio, éstos se pueden dividir, por una parte, en los discursos relativos a la ciudad, que es el lugar donde viven actualmente, y por otra parte, en apreciaciones sobre al territorio ancestral mapuche o *Wallmapu*.

En ese sentido, la percepción que manifiestan los jóvenes mapuche en relación al fenómeno de vivir en la ciudad, se vincula a lo señalado en párrafos precedentes cuando se alude a las diferencias existentes entre los mapuche que viven en el sur y quienes habitan en ciudades. En consecuencia, se da un discurso generalizado que hace referencia a las dificultades que genera el hecho de vivir en ciudades tanto para el desarrollo de la cultura mapuche como para la misma identidad mapuche. La falta de espacios para llevar a cabo ceremonias y tradiciones, además del exceso de urbanización en detrimento de espacios naturales, se posicionan como los principales escollos a superar por parte de los mapuche que les interesa ejercer su cultura e identidad étnica en la ciudad. Igualmente existen obstáculos que se desprenden de las dinámicas laborales y condiciones de vida propias de la urbe, las cuales en conjunto con la

pobreza, son factores que socavan lazos familiares fundamentales para la reproducción cultural, tales como la transmisión de la memoria oral y la práctica de modos tradicionales de vida mapuche.

Es en la ciudad donde se da con mayor frecuencia la pérdida de la identidad mapuche, en vista de la discriminación que se sufre en comparación con el campo, a lo que se suma el contexto ciudadano hostil para practicar el *mapudungun*. Sin embargo, a pesar de todas las dificultades mencionadas, es posible hallar en el trabajo de campo, cómo los jóvenes mapuche del Gran Valparaíso reelaboran su etnicidad y prácticas culturales, adaptando tradiciones ancestrales, reproducidas a través de la memoria colectiva, en un contexto urbano.

En cuanto a las percepciones sobre el territorio ancestral mapuche, resalta la presencia de una memoria histórica que reproducen los jóvenes mapuche, en la cual se rememora la existencia de un espacio-territorio mapuche autónomo que fue usurpado primeramente por los españoles y luego por los chilenos. De igual manera, hay discursos que aluden a los límites geopolíticos y el concepto de territorio, surgen cuando llegan los colonizadores, ya que antes no existían fronteras. Por otro lado, respecto a la situación actual en que se encuentra el territorio mapuche, se afirma que *Wallmapu* es un territorio que actualmente está siendo ocupado por los chilenos, pero continúa siendo mapuche. En ese sentido, en el contexto de la lucha mapuche por recuperar soberanía territorial, las devoluciones de tierras se perciben como un avance, pero se critica el hecho de que no se les reconoce autonomía y autodeterminación. Igualmente y en consonancia con el movimiento mapuche, no hay criterios unificados respecto a lo que se comprende por autodeterminación y tampoco sobre los espacios a reivindicar.

4.- Nuevas brechas investigativas.

Durante el desarrollo del estudio realizado en torno a los discursos de los jóvenes mapuche del Gran Valparaíso respecto a su identidad étnica, surgieron nuevas interrogantes que por diversos motivos, no pudieron ser abordadas. En ese sentido, se pueden vislumbrar a los menos cuatro brechas investigativas que se desprenden de esta tesis, para considerar en nuevos estudios.

En primer lugar, un tema que no pudo ser abordado en esta investigación porque su alcance escapaba a las delimitaciones de la tesis, fue analizar el cómo se comprende la juventud en la cultura mapuche. En esta investigación, se utilizó el concepto de juventud desde una perspectiva más bien pragmática y con miras a fijar una cohorte generacional como objeto de estudio, sin embargo, es pertinente mencionar que el concepto de juventud es una construcción social occidental surgida a mediados del siglo XX. En consecuencia, sería relevante indagar, respecto a las nociones que diversos sujetos pertenecientes al pueblo mapuche, poseen en torno a dicho término o rango etario. En esa dirección, cabe preguntarse por la existencia, sentido y rol social, tanto histórica como actual, que posee dicho concepto en la cultura mapuche. En efecto, si el concepto de juventud está atravesado por diversas determinantes estructurales (como por ejemplo, la nacionalidad, la clase, el género, etc.) de los sujetos que la componen, es pertinente cuestionarse respecto a cómo influye la etnicidad en la juventud, o viceversa, cómo el concepto de juventud ha influido en la etnicidad.

En segundo lugar, un aspecto de esta investigación que no se pudo llevar a cabo, fue haber captado la percepción de los jóvenes mapuche que habitan en comunas ubicadas en territorio ancestral, respecto a su identidad étnica y al territorio mapuche. Aquello hubiese aportado información para realizar un análisis comparativo entre los jóvenes mapuche del Gran Valparaíso con jóvenes mapuche que viven en *Wallmapu* tanto en comunidades como en ciudades de ese sector. De ese modo, se hubiese tenido más insumos al momento de realizar el análisis, por lo tanto, queda pendiente llevar a cabo una investigación que incluya dicha variable o concretamente realizar una investigación en dicho lugar.

En tercer lugar, esta investigación abre la posibilidad de realizar estudios que incorporen a otros sujetos pertenecientes al pueblo mapuche y que igualmente vivan en el Gran Valparaíso u otros sectores. En ese sentido, en otras investigación se pueden añadir al universo analítico a los jóvenes que a pesar de tener elementos estructurales que los hacen tener relación identitaria con el pueblo mapuche (como ser descendientes de mapuche y conservar los apellidos), ocultan su etnicidad o la abordan de modo pragmático sólo para recibir beneficios relativos a la discriminación positiva realizada por el Estado para con los indígenas. O también, realizar

una investigación respecto a la identidad étnica de todos los mapuche del Gran Valparaíso, no sólo los jóvenes, tal como se pensó en un comienzo.

En cuarto lugar, en vista de la problemática que existe en torno a la utilización y definiciones del espacio-territorio ubicado desde el río Biobío hasta Chiloé aproximadamente (que por siglos perteneció al pueblo mapuche y que hace alrededor de 130 años fue usurpado por el Estado de Chile), sería pertinente realizar una investigación que tenga como objetivo dilucidar cómo dicho conflicto continúa afectando al pueblo mapuche. El enfrentamiento generado por la irrupción de alguna empresa o industria en territorio ancestral mapuche, decanta en la suspensión de dicho proyecto o en la usurpación de su espacio-territorio y en consecuencia en la desestructuración del sujeto mapuche debido a la migración que debe realizar, perdiendo así el espacio social que por años construyó en referencia al territorio donde habitaba. Por consiguiente, una veta de investigación interesante de abordar, sería el estudio de un caso de conflicto acaecido en un espacio-territorio mapuche.

5.- Reflexiones finales.

A partir de los resultados obtenidos de este proceso investigativo, es posible reflexionar acerca de la articulación entre las dos principales variables de este estudio, es decir, sobre la etnicidad y el territorio, siendo la identidad territorial el punto de encuentro entre ambos. En efecto, distintas identidades territoriales que poseen los mapuche, tales como la *huilliche*, *pehuenche*, *lafkenche*, etc., se distinguen entre una y otra por su relación con el medio, derivándose así distintas formas de conectarse con las energías, hablar *mapudungun*, distintos instrumentos, danzas, cantos y alimentación, entre otros, lo que ha llevado a algunos mapuche a reivindicar una reciente identidad denominada *warriache* o urbana. Sin embargo, tal como se puede apreciar durante el desarrollo del estudio, dicha identidad incomoda también a ciertos mapuche puesto que se construiría en relación a la ciudad –donde predomina el cemento y se dan otras dinámicas que en el campo-, y no en relación a la tierra y naturaleza. De ese modo, ¿tiene sentido reivindicar una identidad mapuche propiamente urbana, cuando las prácticas que realizan y la misma etnicidad que elaboran desde sus subjetividades los jóvenes mapuche, se centran en un sentir, recordar y añorar el retorno a la naturaleza?

Si en las otras identidades territoriales mapuche asentadas en *Wallmapu*, se da una relación armónica entre el contexto y la vida del mapuche, es posible apreciar que en la ciudad se genera más bien una tensión entre el mapuche y el contexto. En efecto, a partir del estudio, se percibe que no es en relación a la ciudad en sí misma sobre la cual se está construyendo una nueva identidad territorial mapuche, sino que es en relación a la tierra, naturaleza y energías que existen en dicho sector, sobre las cuales se está cimentando y construyendo armónicamente una nueva identidad territorial.

En consecuencia, si bien un mapuche que habita en la ciudad, tiene un trabajo propio de la urbe, se alimenta como un urbano, vive en un hogar de acuerdo a la arquitectura citadina, etc., su etnicidad no gira en torno a algún elemento propio de lo urbano, sino que las características anteriormente señaladas, lo vinculan a otras identidades que poseen. En efecto, si trabaja de asalariado, de profesional o pequeño comerciante, le corresponderá una identidad de clase determinada, si se alimenta, va al supermercado, abre una llave para sacar agua, se moviliza en tren y en colectivo, significa que posee una identidad urbana al igual que un chileno, un gitano o un colombiano que podría ser su vecino. Sin embargo, su identidad étnica, es decir, lo propiamente mapuche, se expresa al igual que las demás identidades del pueblo mapuche, en relación a la naturaleza y energías de su cosmovisión.

En consecuencia, podría sugerirse que la identidad étnica mapuche no se determina en relación a la ciudad en sí, sino que en relación a una identidad territorial previa a que este espacio geográfico fuera una ciudad, y que con las invasiones incas, españolas y posteriormente chilena, se fue perdiendo. De esa manera, es posible plantear que la identidad étnica mapuche que se está reconstruyendo en el Gran Valparaíso, correspondería a la otrora identidad *pikunche* que se dio por aquellos sectores durante siglos, la cual entendiendo el concepto de identidad de forma dinámica y no anclada en un pasado, se expresa actualmente en un contexto imbuido por las dinámicas propias de la ciudad.

Bibliografía:

- Alonso, Luis Enrique (1998) *La mirada cualitativa en sociología: Una aproximación interpretativa*. Madrid, España: Editorial Fundamentos.
- Álvarez-Gayou, Juan Luis (2003) *Cómo hacer investigación cualitativa*. Barcelona, España: Editorial Paidós.
- Ahumada, Cristina; Cisternas, Verónica; Jofré, Marianela y Millanguir, Jeanette (2001) *Trabajo social y desarrollo indígena urbano: fortalecimiento de la organización social indígena urbana en el colectivo étnico mapuche de la comuna de Viña del Mar*. Tesis para optar al título de trabajador social. Valparaíso, Chile: Universidad de Valparaíso.
- Anderson, Benedict (1993) *Comunidades imaginadas: Reflexiones sobre el origen y difusión del nacionalismo*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Antileo, Enrique (2008) *Reflexiones de organizaciones mapuche en torno a la problemática de la urbanidad*. Memoria para optar al título de antropólogo social. Santiago, Chile: Universidad de Chile.
- Aravena, Andrea (2003a) El rol de la memoria colectiva y de la memoria individual en la conversión identitaria mapuche. *Estudios Atacameños N° 26*, pp. 89-96, versión on-line ISSN 0718-1043, de: http://www.scielo.cl/scielo.php?pid=S0718-10432003002600010&script=sci_arttext
- Aravena, Andrea (2003b) Los mapuches-warriaches; procesos migratorios contemporáneos e identidad mapuche urbana. *Revista América Indígena vol. LIX N° 4* pág. 192-188. Recuperado de: <http://es.scribd.com/doc/62792029/Nuevo-Trato-de-Chile-con-los-indigenas-Revista-America-Indigena-2003>
- Aravena, Andrea (2003c) *Reconocimiento jurídico, políticas de desarrollo y etnicidad en Chile: El rol de las políticas públicas en el discurso étnico*. Comunicación presentada en el Simposio Multiculturalidad, Derechos y Etnicidad, 51° Congreso Internacional de Americanistas. Santiago, Chile: Universidad de Chile.
- Araya, María José (2004) *Un acercamiento a la construcción identitaria de las mujeres mapuche rurales en el actual contexto de modernización*. Tesis para optar al título profesional de sociólogo. Santiago, Chile: Universidad de Chile, recuperado de: http://www.aulaintercultural.org/IMG/pdf/araya_m.pdf

- Astudillo, Cristián (2010) *Una aproximación a la (re)visualización del pueblo mapuche: del bárbaro al terrorista y la negación de un innegable*. Seminario de Grado Cuerpo y Sociedad. Santiago, Chile: Universidad Alberto Hurtado.
- Baeza, Manuel Antonio (2000) *Los caminos invisibles de la realidad social: Ensayo de sociología profunda sobre los imaginarios sociales*. Chile: RiL editores – Red Internacional del Libro Ltda.
- Balibar, Etienne y Wallerstein, Immanuel (1991) *Raza, nación y clase*. París, Francia: IEPALA Ediciones.
- Bengoa, José (2000) *Historia del pueblo mapuche (siglo XIX y XX)*. Santiago, Chile: LOM Ediciones.
- Bourdieu, Pierre (1990) *Sociología y cultura*. D.F., México: Editorial Grijalbo. Recurso en línea, recuperado de: <http://es.scribd.com/doc/13032293/Bourdieu-Pierre-Sociologia-y-Cultura>
- Bourdieu, Pierre y Wacquant, Loïc (2008) *Una invitación a la sociología reflexiva* (2º edición). Buenos Aires, Argentina: Siglo XXI Editores.
- Carrasco, Rodrigo (2005) *Proletarización emigración y pobreza, la construcción de la identidad cultural mapuche en la ciudad, el caso de las comunidades en Viña del Mar*. Tesis para optar al título de geógrafo. Valparaíso, Chile: Pontificia Universidad Católica de Valparaíso.
- Catalán, Mario (2012) *Interculturalidad en salud: significados otorgados por sujetos implicados al proceso de atención de medicina mapuche en el Cesfam Rodelillo, en el contexto urbano de la ciudad de Valparaíso*. Tesis para optar al título de trabajador social. Valparaíso, Chile: Pontificia Universidad Católica de Valparaíso.
- Catrileo, María (1998) *Diccionario lingüístico-etnográfico de la lengua mapuche. Mapudungun-Español-English*. Santiago, Chile: Editorial Andrés Bello.
- Centro de Estudios Públicos (2006) *Estudio opinión pública: Los mapuche rurales y urbanos hoy, mayo 2006*. Santiago, Chile: LOM Ediciones. Recurso en línea, recuperado de: http://www.cepchile.cl/dms/lang_1/cat_443_pag_1.html
- Centro de Estudios Sociales CIDPA, IBASE, PÓLIS (2009) *Sociedades sudamericanas: lo que dicen los jóvenes y adultos sobre las juventudes*. Valparaíso, Chile: Ediciones CIDPA.

- Cepillo, Lucía; Faúndez, Paz; Jansen, Paulina y Jorquera, Natalia (2009) *Reproducción de la identidad cultural de mujeres indígenas urbanas de las etnias Aymara, Rapa Nui y Mapuche de las comunas de Quilpué y Viña del Mar: una análisis comparativo desde el Trabajo Social*. Tesis para optar al título de trabajador social. Valparaíso, Chile: Universidad de Valparaíso.
- Chenard, Ariane (2006) *La identidad mapuche en el medio urbano*. Recurso en línea: Meli Wixan Mapu, de: <http://meli.mapuches.org/spip.php?article177>
- Comisión Interamericana de Derechos Humanos (2002) *Informe N° 9/02 caso 11.856 Aucán Huilcamán y otros*. Talca, Chile: Ius et Praxis vol. 8 n° 2 [online], de: http://www.scielo.cl/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0718-00122002000200023&Ing=es&nrm=iso>
- Consultora A&D (González, Carola e Isla, José) (2003) *Jóvenes mapuche: Elementos para la acción*. Recurso en línea, recuperado de: http://extranet.injuv.gob.cl/cedoc/Coleccion%20INTERJOVEN%201998%20-%202006/Triangulo_de_la_%20Bermudas/PDF/22.PDF
- Cornejo, Cristóbal; Rubilar María Angélica y Schuman, Marisol (2009) *Reconstrucción-es-de la-s- identidad-es étnica mapuche: un estudio transgeneracional en el contexto urbano de Viña del Mar*. Tesis para optar al título de trabajador social. Valparaíso, Chile: Pontificia Universidad Católica de Valparaíso.
- Correa, Martín; Molina, Raúl y Yáñez, Nancy (2005) *La Reforma Agraria y las Tierras Mapuches. Chile 1962-1975*. Santiago, Chile: LOM Ediciones.
- Dávila, Óscar; Ghiardo, Felipe y Medrano, Carlos (2008) *Los desheredados: Trayectorias de vida y condiciones juveniles* (4° edición). Valparaíso, Chile: Ediciones CIDPA.
- Fernández, Paula; Muñoz, Catalina y Muñoz, Yasmina (2005) *jóvenes mapuche frente al conflicto Estado-Pueblo Mapuche*. Tesis para optar al título de trabajador social. Valparaíso, Chile: Universidad Arcis sede Valparaíso.
- Figueroa, Verónica (2008) *El multiculturalismo en Chile: algunas aristas y desafíos en el marco de las demandas del pueblo mapuche*. *Revista Agenda Pública n°11 ISSN: 0718-123X*. Santiago, Chile: Universidad de Chile.

- Foerster, Rolf (1999) ¿Movimiento étnico o movimiento etnonacional mapuche? *Revista Crítica Cultural No 18*, pp. 52-58. Santiago, Chile.
- Foerster, Rolf; Gundermann, Hans y Vergara, Jorge (2005) Contar a los indígenas en Chile. Autoadscripción étnica en la experiencia censal de 1992 y 2002. *Estudios Atacameños N° 30*, pp. 91-115, versión on-line ISSN 0718-1043, de: http://www.scielo.cl/scielo.php?pid=S0718-10432005000200006&script=sci_arttext
- Giddens, Anthony (1991) *Sociología*. Madrid, España: Editorial Alianza.
- Giménez, Carlos (2003) Pluralismo, multiculturalismo e interculturalidad: Propuesta de clarificación y apuntes educativos. *Revista Educación y futuro. Revista de investigación aplicada y experiencias educativas*. ISSN: 15765199 pág. 9-26. Madrid, España: Universidad Complutense.
- Gissi, Nicolás (2000) *Mapuche en Santiago-2000: Una identidad étnica reencontrada*. Recurso en línea recuperado de: <http://200.10.23.169/trabajados/GISSI.pdf>
- Hernández, Roberto; Fernández, Carlos y Baptista, Pilar (1997) *Metodología de la investigación*. México: Mc Graw Hill.
- Instituto Nacional de Estadística (2005) *Estadísticas sociales de los pueblos indígenas: Censo 2002*. Santiago, Chile: Ministerio de Planificación Nacional (MIDEPLAN), de: http://www.ine.cl/canales/chile_estadistico/estadisticas_sociales_culturales/etnias/pdf/estadisticas_indigenas_2002_11_09_09.pdf
- Instituto Nacional de Estadísticas (2007) *División político administrativa y censal: Región de Valparaíso*. Chile: Ministerio de Planificación Nacional (MIDEPLAN), de: <http://www.inevalparaiso.cl/archivos/files/pdf/DivisionPoliticoAdministrativa/valparaiso.pdf>
- Kymlicka, Will (1996) *Ciudadanía multicultural*. Barcelona, España: Paidós Estado y Sociedad.
- Larraín, Jorge (1996) *Modernidad, razón e identidad en América Latina*. Santiago, Chile: Editorial Andrés Bello.
- Larraín, Jorge (2001) *Identidad chilena*. Santiago, Chile: LOM Ediciones.
- Lavanchy, Javier (2003) *El pueblo mapuche y la globalización: Apuntes para una propuesta de comprensión de la cuestión mapuche en una era global*. Trabajo final presentado al seminario “Desarrollo hacia fuera y globalización en Chile siglos XIX y

- XX". Programa Doctorado en Historia, Facultad de Filosofía y Humanidades. Santiago, Chile: Universidad de Chile. Recurso en línea, recuperado de: <http://rehue.home.xs4all.nl/art/lava4.pdf>
- Lincolao, Guillermo y Ruiz, Carlos (2006) *Memoria de los mapuche urbanos: Entre la integración con discriminación y la organización con identidad*. Recurso en línea: Centro Mapuche de Estudio y Acción, de: <http://www.mapuexpress.net/?act=publications&id=149>
 - Marimán, José (2012) *Autodeterminación: Ideas políticas mapuche en el albor del siglo XXI*. Santiago, Chile: LOM Ediciones.
 - Marimán, Pablo; Caniuqueo, Sergio; Millalén, José y Levil, Rodrigo (2006) *¡...Escucha, winka...!*. Santiago, Chile: LOM Ediciones.
 - Merino, Roberto (2011) *El enfrentamiento por un espacio-territorio: La causa del pueblo mapuche*. Córdoba, Argentina: Universidad Nacional de Córdoba.
 - Millaleo, Ana (2006) *Multiplificación, y multiplicidad de las organizaciones mapuche urbanas en la RM. ¿Incremento de la participación mapuche o fragmentación organizacional?* Tesis de grado para optar al título profesional de sociólogo. Santiago, Chile: Universidad ARCIS.
 - Moltedo, Rina (1990) Emigración mapuche e identidad étnica: Asumir el desarraigo. *Revista El Canelo* n° 5. Santiago, Chile.
 - Moreno, Sonia (2008) *Multiculturalismo e interculturalidad en el ámbito educativo guatemalteco: ¿derechos de los pueblos indígenas o refuncionalización de la dominación?* En: AVANCSO *Imágenes homogéneas en un país de rostros diversos. El sistema educativo formal y la conformación de referentes de identidad nacional entre jóvenes guatemaltecos*. Guatemala: Cuadernos de investigación N° 11.
 - Muñoz, Germán y Unda, René. (2011, junio) La condición juvenil indígena: Elementos iniciales para su construcción conceptual. *Última década* N° 34 páginas 33-50. Valparaíso, Chile: Ediciones CIDPA.
 - Nieves, Flabián (1994) Hacia una aproximación crítica de la noción de <<territorio>>. *Nuevo Espacio. Revista de sociología* N° 1. Buenos Aires, Argentina: Universidad de Buenos Aires.

- Observatorio Ciudadano (2009) *Las implicancias de la ratificación del Convenio 169 de la OIT en Chile*, recuperado de: www.observatorio.cl
- Olivi, Alessandra (2011) *Territorios de significados: La construcción del proyecto de vida de los mapuches en Chile*. En Palenzuela, Pablo y Olivi, Alessandra (coordinadores) *Etnicidad y desarrollo en Los Andes* (pp. 223-254). Sevilla, España: Universidad de Sevilla.
- Osorio, Liber (2009) *Inche mapurbe ngen. De chorizo a weichafe: Nuevos elementos culturales en la identidad mapuche de Santiago, 1997-2009*. Seminario de grado para optar al título de licenciado en historia. Santiago, Chile: Universidad de Chile.
- Painemal, Wladimir (2010) Entrevista a Enrique Antileo: Ser mapuche en Santiago. *Periódico Azkintuwe* 19.02.2010. Obtenido el 13.03.2012 desde <http://www.azkintuwe.org/fab191.htm>
- Quilaleo, Fernando (1992) Importancia del mapuche urbano en la lucha de liberación nacional, en el contexto de la recomposición de la nación mapuche. *Feley Kam Fefelay* N°3. Santiago, Chile: Recurso en línea recuperado de: <http://www.lahaine.org/index.php?p=7816>
- Rodríguez, José Luis (2001) Multiculturalismo: El reconocimiento de la diferencia como mecanismo de marginación social. *Gazeta de antropología* n° 17 ISSN: 0214-7564. España: Universidad Católica San Antonio de Murcia.
- Ruiz, Jorge (2009) Análisis sociológico del discurso: Métodos y lógicas. *Forum: Qualitative Social Research*, Vol. 10, No. 2, Art. 26, de: <http://www.qualitative-research.net/index.php/fqs/article/view/1298/2777>
- Saavedra, Alejandro (2002) *Los mapuche en la sociedad actual*. Santiago, Chile: LOM Ediciones.
- Santos, Karen (2006) *Re-construcciones identitarias mapuches urbanas. Comunidad mapuche We Folilche Amuleaiñ, Kintil Warhiam*. Tesis para optar al título de trabajador social. Valparaíso, Chile: Pontificia Universidad Católica de Valparaíso.
- Toledo, Víctor (2006) *Pueblo mapuche derechos colectivos y territorio: Desafíos para la sustentabilidad democrática*. Santiago, Chile: LOM Ediciones.
- Tubino, Fidel (2002) *Entre el multiculturalismo y la interculturalidad: más allá de la discriminación positiva*. En: Fuller, Norma (ed.) *Interculturalidad y política. Desafíos*

y posibilidades. (pp. 51-76). Lima, Perú: Red para el Desarrollo de las Ciencias Sociales.

- Universidad Alberto Hurtado (2008) *Taller de investigación cualitativa*. Recurso en línea, recuperado de: <http://www.scribd.com/doc/7129352/Univ-Alberto-Hurtado-Taller-Investigacion-Cualitativa>
- Valdés, Marcos (2000) *Breves reflexiones acerca de los conceptos mapuche urbano/rural*. Recurso en línea, recuperado de: http://www.mapunet.org/documentos/mapuches/urb_rur.htm
- Valdés, Marcos (2004) *Reflexiones metodológicas en torno a los censos 1992-2002*. Recurso en línea, recuperado de: <http://www.mapunet.org/documentos/index.html>
- Valenzuela, Eduardo (2007) Tierra, comunidad e identidad mapuche. *Estudios Públicos n° 105*, pp.25-35, versión on-line ISSN 0718-3089, de: http://www.cepchile.cl/dms/lang_1/doc_3888.html#.UFzLdbLiYXg
- Valenzuela, Víctor y Zamorano, Alonso (2007) *Estudio cualitativo sobre la configuración de la identidad étnica Mapuche en el contexto urbano de Quilpué*. Tesis para optar al título de trabajador social. Valparaíso, Chile: Universidad de Valparaíso.
- Valles, Miguel (2003) *Técnicas cualitativas de investigación social: Reflexión metodológica y práctica profesional*. Madrid, España: Editorial Síntesis.
- Varas, José Manuel (2005) *La construcción de la identidad étnica urbana: Etnificación y etnogénesis del movimiento mapuche organizado en la ciudad de Santiago 1990-2000*. Tesis para optar al Grado de Magíster en Antropología y Desarrollo. Santiago, Chile: Universidad de Chile.
- Viera, Patricia (2010) *Los procesos de redefinición del territorio mapuche. Las políticas del Estado de Chile y los instrumentos jurídicos nacionales e internacionales, periodo 1990-2010*. Tesis para optar por el título de Magíster en Estudios Latinoamericanos. Buenos Aires, Argentina: Universidad Nacional de General San Martín.
- Vitale, Luis (1992) *Introducción a una teoría de la historia para Latinoamérica*. Buenos Aires, Argentina: Editorial Planeta.

- Zavala, José Manuel (2011) *Los mapuches del siglo XVIII: Dinámicas interétnicas y estrategias de resistencia* (2° edición). Temuco, Chile: Ediciones Universidad Católica de Temuco.
- Zibechi, Raúl (2008) *Autonomías y emancipaciones: América Latina en movimiento*. Santiago, Chile: Editorial Quimantú.

Páginas Web:

- www.censo.cl
- www.conadi.cl
- www.conicyt.cl
- www.ine.cl
- www.politicaspUBLICAS.net

Anexos:

1.- Consentimiento Informado para Participantes de la Investigación.

El propósito de esta ficha de consentimiento es proveer a los participantes en esta investigación una clara explicación de la naturaleza de la misma, así como de su rol en ella como participantes.

La presente investigación es conducida por Camilo Nicolini, estudiante de sociología de la Universidad de Valparaíso. El objetivo principal de este estudio es dar a conocer las experiencias de vida de los mapuche que viven en las ciudades del Gran Valparaíso.

Si usted accede a participar en este estudio, se le pedirá participar de una entrevista sobre los objetivos antes descritos. Esto tomará aproximadamente 1 hora 30 minutos de su tiempo. Lo que conversemos durante esta sesión se grabará, de modo que el investigador pueda transcribir después las ideas que usted haya expresado.

La participación en este estudio es estrictamente voluntaria. La información que se recoja será confidencial y no se usará para ningún otro propósito fuera de los de esta investigación. Las ideas y vivencias que usted exprese, serán codificadas usando un número de identificación, por lo tanto, se garantiza el anonimato.

Si tiene alguna duda sobre este proyecto, puede hacer preguntas en cualquier momento durante su participación en él. Igualmente, puede retirarse del proyecto en cualquier momento sin que eso lo perjudique de algún modo. Si algún tema o pregunta durante la entrevista le

parece incómoda, tiene usted el derecho de hacérselo saber al investigador o de no responderlas.

Desde ya le agradecemos su participación.

Acepto participar voluntariamente en esta investigación, conducida por Camilo Nicolini. He sido informado (a) de que el objetivo de este estudio es dar a conocer las experiencias de vida de los mapuche que viven en las ciudades del Gran Valparaíso.

Me han indicado también que tendré que participar de una entrevista, lo cual tomará aproximadamente 1 hora.

Reconozco que la información que yo provea en el curso de esta investigación es estrictamente confidencial y no será usada para ningún otro propósito fuera de los de este estudio sin mi consentimiento. He sido informado(a) de que puedo hacer preguntas sobre el proyecto en cualquier momento y que puedo retirarme del mismo cuando así lo decida, sin que esto acarree perjuicio alguno para mi persona. De tener preguntas sobre mi participación en este estudio, puedo contactar a Camilo Nicolini al teléfono 82810306 ó al e-mail camilonicolini@gmail.com

Entiendo que una copia de esta ficha de consentimiento me será entregada y que puedo pedir información sobre los resultados de este estudio cuando éste haya concluido. Para esto, puedo contactar a Camilo Nicolini al teléfono ó e-mail anteriormente mencionado.

Nombre del Participante

Firma del Participante

Fecha

2.- Pauta de las entrevistas.

Temas: Identidad, Organizaciones/movimiento mapuche, Territorio, Relación con el Estado.

Niveles identitarios: micro (subjetivo), meso (intersubjetvo) y macro (estructural).

Ficha personal:

- Nombre completo:
- Edad:
- Sexo:
- Ciudad de residencia:
- Generación a la que perteneces desde que tu familia migró hacia la ciudad:
- Perteneces a alguna organización mapuche: (respuesta positiva) Cuál:
- (Marca con una X una sola opción) Te consideras:
 - Mapuche y chileno(a)_____
 - Sólo mapuche_____

- Sólo chileno(a)_____
- Profesas alguna religión: (respuesta positiva) Cuál:
- Estudias:
- Trabajas:
- (respuesta positiva) En qué:
- (respuesta negativa) En qué trabaja(n) tu(s) padre(s):
- Ingreso familiar (aproximadamente):
- Cuántas personas componen tu hogar:

Identidad:

- ¿Te reconoces como mapuche?, ¿desde cuándo?
- ¿Podrías contarme quiénes fueron los que te transmitieron la cultura Mapuche?
- ¿Qué cosas o prácticas te hacen identificarte con el pueblo mapuche?
- ¿Qué costumbres, tradiciones y ceremonias del pueblo mapuche conoces?, ¿las practicas o las has realizado?
- ¿Qué características debería tener una persona para que pueda ser considerada mapuche?, ¿qué hace a una persona mapuche?
- ¿En qué lengua te comunicas con los mapuche?, ¿cuánto conoces del mapudungún?
- ¿Qué conoces de la historia del pueblo mapuche?
- ¿En que se parece o diferencia un mapuche del denominado pueblo chileno?
- Según tus experiencias, estar en la ciudad ¿permite o dificulta el desarrollo de actividades tradicionales, costumbres y ceremonias propias de los mapuche?
- ¿Crees tú que hay diferencias entre un mapuche joven que vive en la ciudad y un mapuche más adulto que también vive en la ciudad?, ¿por qué?
- ¿Cómo denominas tú a los mapuche que viven en las ciudades?, ¿por qué? (si no lo menciona, preguntar por “mapuche urbano”, “warriache” y “mapurbe”)
- ¿Has sufrido actos o manifestaciones de racismo en la escuela, la calle, instituciones del Estado o en el trabajo a propósito de tu condición de Mapuche?
- ¿Crees tú que hay diferencias entre un mapuche que vive en una comunidad con un mapuche que vive en (ciudad donde vive)?, ¿por qué?
- ¿Tienes algún lazo con alguna comunidad mapuche del sur?, ¿vas para allá?
- ¿Si tuvieras la posibilidad de irte a vivir a una comunidad mapuche, lo harías?, ¿por qué?
- (En caso de que no lo mencione) ¿Sabes de qué sector proviene tu familia?

Organizaciones/movimiento mapuche:

- ¿Conoces algunas organizaciones sociales, políticas y/o culturales mapuche, que estén en las ciudades?
- ¿Conoces algunas organizaciones sociales, políticas y/o culturales mapuche que estén en las comunidades?
- ¿Te identificas con alguna organización y por qué?
- ¿Qué características y roles debiera tener una organización Mapuche?
- ¿Por qué participas (o no participas) en alguna organización mapuche de la ciudad?

Territorio:

- En tu opinión, ¿crees que existió, existe o debería existir un territorio mapuche y por qué?
- (En caso de creer en un territorio mapuche) ¿Cuál crees que es el territorio que debieran reivindicar los Mapuche?
- ¿Qué piensas respecto a la devolución de tierras a las comunidades mapuche?
- ¿Qué piensas cuando se habla de que el pueblo mapuche debería tener autonomía y/o autodeterminación?
- ¿Crees que con las Áreas de Desarrollo Indígena, mesas de diálogo y/o programas sociales se solucionará el conflicto en las comunidades del sur?, ¿por qué?

- ¿Has escuchado o leído sobre las nociones de “país mapuche” o “pueblo nación-mapuche?”, ¿qué piensas?

Relación con el Estado:

- ¿Qué es para ti el Estado de Chile?
 - ¿Te sientes parte del Estado de Chile?
 - ¿Te sientes parte de su nación?
 - ¿Cómo evalúas tú las acciones o políticas del Estado respecto al pueblo mapuche?
 - ¿Conoces cuáles son las políticas del Estado en relación a los mapuche que viven en las ciudades?, ¿qué piensas sobre eso?
 - ¿Tú crees que el Estado discrimina negativamente o ayuda a los mapuche positivamente?, ¿por qué?
 - ¿Cuáles crees que deberían ser las políticas del Estado respecto al pueblo mapuche?
 - ¿Qué piensas de la lucha de las comunidades mapuche?
- Para finalizar, después de lo conversado ¿te gustaría retomar algún tema o crees que hay alguna otra temática que quisieras abordar?

3.- Organizaciones y comunidades mapuche en el Gran Valparaíso.

- Valparaíso: Asociación Indígena Rayen Foye (Comunidad Rayen Foye Lof Cheuque), Comunidad We Folilche Amuleaiñ.
- Viña del Mar: Centro Ceremonial Relmu Rayen Chod Lafquen, Asociación Mapuche Nag Mapu, Lof Liempi, Asociación Mapuche Huilliche, Centro Cultural Marga-Marga, Lemunantu, Comunidad Mapuche Huilliche Newen Ruka.
- Concón: No hay registros.
- Quilpué: Asociación Mapuche Antumapu, Asociación Folitun iñ Folil.
- Villa Alemana: Asociación Indígena Witrapuran, Centro Cultural Voz Ancestral, Asociación de Artesanos de Pueblos Originarios (ADEPO).
- Consejo Mapuche Urbano y Pueblos Indígenas, Quinta Región.
- Organización de jóvenes mapuche: Newen Weche Mapu.
- Coordinadora de Estudiantes y Profesionales Mapuche, Quinta Región.