

T. Y. Soto  
157

UNIVERSIDAD ACADEMIA DE HUMANISMO CRISTIANO  
Carrera de Psicología

IDENTIDAD SOCIAL EN JÓVENES MAPUCHE URBANOS. UN ESTUDIO  
EXPLORATORIO.

Profesor guía: Georg Unger Vergara.

Alumnas : Marcela Soto Godoy.

Elizabeth González Meneses.

Tesis para optar al grado de Licenciada en Psicología.

Tesis para optar al título de Psicóloga.

Santiago  
1998.

A mis padres, Eduvina y Alberto.

A mis hermanas.

A mis hermanos.

Marcela.

El término de este proceso es una  
ocasión para agradecer tantas presencias.

Hoy, el pasado y el futuro están aquí  
presentes.

A Cristina y Hernán.

## Agradecimientos

Muchas personas han colaborado y apoyado el desarrollo de nuestra investigación. Quisiéramos destacar a:

Georg Unger, por acompañarnos y guiarnos en este proceso.

Marcos Valdés y Eduardo Curin, por abrirnos las puertas del mundo mapuche urbano.

Manuel Canales, por su fluido y dinámico intercambio de ideas y por sus trascendentales aportes.

Rodrigo Valenzuela, por sus notables sugerencias.

Y a los jóvenes que solidaria y comprometidamente accedieron a compartir sus vivencias con nosotras.

A todos ellos,

muchísimas gracias.

## Agradecimientos

Muchas personas han colaborado y apoyado el desarrollo de nuestra investigación. Quisiéramos destacar a:

Georg Unger, por acompañarnos y guiarnos en este proceso.

Marcos Valdés y Eduardo Curin, por abrirnos las puertas del mundo mapuche urbano.

Manuel Canales, por su fluido y dinámico intercambio de ideas y por sus trascendentales aportes.

Rodrigo Valenzuela, por sus notables sugerencias.

Y a los jóvenes que solidaria y comprometidamente accedieron a compartir sus vivencias con nosotras.

A todos ellos,  
muchísimas gracias.

# INDICE

INTRODUCCIÓN	1
PRIMERA PARTE MARCO TEÓRICO	8
I. EL PROBLEMA DE LA IDENTIDAD EN AMÉRICA LATINA	8
II. EL ESTUDIO DE LA IDENTIDAD SOCIAL	22
A.- Teoría de la Identidad Social de Henri Tajfel	29
B.- Identidad Social y Representaciones Sociales	35
C.- Identidad Social y Conducta Intergrupala	40
III. LO MAPUCHE URBANO EN LA CIUDAD DE SANTIAGO	48
IV. JUVENTUD Y PERTENENCIA ÉTNICA	58

<b>SEGUNDA PARTE MARCO METODOLÓGICO</b>	<b>68</b>
<b>OBJETIVOS</b>	<b>68</b>
A.- Tipo de Estudio	69
B.- El paradigma cualitativo	70
C.- Diseño de la investigación	74
D.- Técnicas de producción de datos	76
E.- Muestra	78
F.- Registro de los datos	80
G.- Análisis de los datos	81
<b>TERCERA PARTE PRESENTACIÓN DE LOS RESULTADOS</b>	<b>82</b>
<b>INFORME DE LOS RESULTADOS</b>	<b>84</b>
<b>I.- ANÁLISIS DE LAS ENTREVISTAS INDIVIDUALES</b>	<b>84</b>
1.- Significados asociados a “lo mapuche”	84
2.- Significados asociados a “lo otro”	92
3.- Representaciones Sociales	98
4.- Significados asociados al futuro	108

II.- ANÁLISIS DE LA ENTREVISTA GRUPAL A JÓVENES NO ORGANIZADOS	110
III.- ANÁLISIS DE LA ENTREVISTA GRUPAL A JÓVENES ORGANIZADOS	129
1.- Del sujeto al colectivo	129
2.- Del sujeto a las instituciones	138
CONCLUSIONES	144
BIBLIOGRAFÍA	151
ANEXOS	160
I.- El Pueblo Mapuche	161
II.- Entrevista grupal jóvenes mapuche no organizados	177
III.- Entrevista grupal jóvenes mapuche organizados	197
IV.-Pauta de Entrevista	215

## INTRODUCCIÓN

La presente tesis se refiere al problema de las diferencias y las semejanzas que son significativas para las relaciones entre los grupos sociales, específicamente a los aspectos que intervienen en los procesos de la construcción de identidades sociales. El “nosotros” y los “otros” de esta investigación son sujetos que se identifican entre sí como jóvenes mapuche urbanos.

En el ámbito de las Ciencias Sociales, existe consenso en concebir la identidad social como el resultado de un desarrollo complejo y dinámico, como la sumatoria y conjunción de múltiples y diversas experiencias humanas dadas desde el mundo público y el privado, desde el espacio colectivo y el íntimo. En este proceso surge a través de la comparación social, la diferenciación “nosotros”-“otros” determinando la construcción psicosocial de esquemas de integración y diferenciación social.

Cuando se percibe igualdad o diferencia con otros, se establece un orden y una distinción respecto del mundo social. La identidad une y separa: une a todos los que comparten condiciones de existencia semejantes,

distinguiéndolos de todos los demás. La identidad es el principio de reconocimiento de lo que se es para uno y de lo que se es para otros. Es un juicio clasificador; define límites, un adentro y un afuera y una determinada relación entre ese adentro y ese afuera. Desde esta perspectiva, la identidad es el reconocimiento de pertenencia a una determinada categoría ubicada en cierto orden social.

A través de la presente investigación es posible acercarse al tema de la identidad social en minorías étnicas en medios urbanos, tópico insuficientemente abordado en el campo de las Ciencias Sociales de nuestro país. Pretende contribuir a incrementar la producción de conocimiento en esta materia y promover un espacio donde iniciar y continuar futuras investigaciones, que faciliten la implementación de estrategias e intervenciones psicosociales en el área.

Privilegiamos una metodología cualitativa con un diseño de investigación abierto, apuntando a los procesos. La exploración de la multiplicidad de los procesos identitarios requiere dar cuenta de la diversidad de posiciones sociales y exige recolectar la más amplia gama de sujetos representativos, de informante cualificados, condición que es posible definiendo una muestra estructural. La recolección de los datos se realizará

mediante la técnica de entrevista individual y grupal, la cual permite acceder al habla de los sujetos en tanto productores y creadores de su entorno social.

El proceso de construcción de identidad de los sujetos de este estudio está socialmente marcado por la pertenencia cruzada de éstos a múltiples grupos o categorías sociales. No sólo se es joven (identidad generacional), sino que además se pertenece a una minoría (étnica) y a una etnia específica (mapuche), en un contexto poblacional (urbano, metropolitano). Undikis, A., describe esta problemática de la juventud popular urbana: “Hay un reconocimiento de sí mismo observándose y encontrando “características propias” (identidad individual); se busca reconocimiento de sí mismo en los otros, los que son como uno y que por lo tanto conforman un “nosotros” (identidad generacional); también hay un reconocimiento de sí mismo en un colectivo mayor, en un grupo social “que me define” y “nos define” en el compartir una situación común de vida (identidad socio-cultural)”.<sup>1</sup> El presente estudio se enmarca en la tradición de la Psicología Social que explora la diferenciación entre comportamiento intergrupales e interpersonal (Henri Tajfel).<sup>2</sup> Nos interesa conocer la articulación de la identidad a partir de este elemento.

---

<sup>1</sup> Undikis, A. En Giménez, L. y Marchant, P. “Significaciones de la participación entre jóvenes populares: una aproximación cualitativa.” Memoria para optar al título de Psicóloga, Universidad de Chile, Santiago, 1995, pág. 42.

<sup>2</sup> Tajfel, H. (editor) “Social identity and intergroup relations.” Editorial Cambridge University Press, 1982

La juventud, o mejor dicho "las juventudes", se han tornado en el último tiempo, en un tema asociado con lo anómico de nuestro sistema. Se estudia "al joven rebelde", en constante crisis; se tipifica a la juventud como la categoría que vive en una actitud de permanente conflicto con las estructuras sociales poniendo en juego lo cultural en términos críticos. Sin duda, ésta es una mirada reduccionista de lo juvenil. Esta investigación pretende situar la problemática de un sector juvenil desde una perspectiva psicosocial constructivista y crítica.

La expresión y participación de las minorías étnicas y, especialmente, de la sociedad mapuche no es un problema resuelto en nuestro país (José Bengoa).<sup>3</sup> Una caracterización profunda, cualitativa y cuantitativa, de los pueblos originarios de Latinoamérica, y en particular de su juventud, es una tarea que está por hacerse (R. Cardona).<sup>4</sup> Esta investigación busca observar y explorar al joven mapuche desde un nuevo entorno, el urbano. En estudios anteriores ha prevalecido la mirada sesgada que sitúa a los mapuche en un espacio eminentemente rural-campesino, obviando los relevantes antecedentes del Censo de población de 1992<sup>5</sup> que hablan de un aumento significativo de la población mapuche en la ciudad.

---

<sup>3</sup> Bengoa, J.; Valenzuela, E. "Economía mapuche. Pobreza y subsistema de la sociedad mapuche contemporánea." Editorial Pas, Santiago, 1984.

<sup>4</sup> Cardona, R. "Desafíos de una política de juventud rural indígena en Guatemala." En Seminario de expertos sobre juventud rural, modernidad y democracia en América Latina." Cepal, Chile, 1992.

<sup>5</sup> Instituto Nacional de Estadística. Censo de Población y Vivienda, Chile 1992.

La constante migración ha redundado en una importante presencia configuración y fortalecimiento de redes y grupos sociales mapuche en las ciudades.

Junto con rescatar las experiencias y vivencias de las minorías étnicas de nuestro país es imprescindible "reconocer" sus relaciones con la cultura dominante, reconocerlos en sus diferencias y reivindicaciones, reconocer su identidad social. Esta tarea aparece especialmente relevante en el contexto de los procesos de "modernización" impulsados por diversos sectores del país.

El proceso de integración cultural en Latinoamérica no fue natural, espontáneo e ideológicamente neutral. "El proceso de exclusión comenzó con la adopción del español como lengua nacional lo que significó que una serie de lenguas indígenas fueran condenadas a una posición secundaria o a la extinción, pero se extendió a muchos otros aspectos tales como la religión, el arte, etc".<sup>6</sup> La identidad cultural dominante ignoró los elementos y tradiciones de las culturas originarias existentes, emergiendo, entonces, un conjunto de relaciones de discriminación y exclusión.

---

<sup>6</sup> Bonfil, G. En Larrain, J. "La identidad latinoamericana. Teoría e Historia." Revista Centro de Estudios Públicos nº 55, Santiago, 1994, pág. 60.

Como consecuencia de la complejidad y diversidad de los modos de vida y las formas culturales de los pueblos originarios, las instituciones culturales (medios de comunicación, instituciones educacionales, religiosas, aparatos del Estado) producen sólo algunas versiones "públicas" y parciales de estas identidades culturales, seleccionando o construyendo características y excluyendo o descalificando otras, relegándolas al lugar de la "marginalidad", entendiendo a ésta como "el lugar que está fuera del discurso de la homogeneidad".<sup>7</sup>

La noción de identidad interesa a las Ciencias Sociales como factor de reproducción de lo social, por intermedio de los procesos de identificación, categorización y comparación social: "No hay identidad sin herencia, no hay una identidad sin una proyección... La identidad de un grupo está supeditada por su actoría social, protagonismo o sumisión a las condiciones dominantes, por la índole de los conflictos con los otros grupos y por la naturaleza del escenario social en que se desenvuelve".<sup>8</sup>

Junto con la exploración de los procesos de construcción de una identidad social de un grupo específico (jóvenes mapuche urbanos) importa

---

<sup>7</sup> Culler, J. "Sobre la deconstrucción." Ediciones Cátedra, Madrid, 1984, pág. 93.

<sup>8</sup> Gainza, En Krauskopf, D. " Cultura campesina y proyecto de vida de la adolescencia rural costarricense." Seminario de expertos sobre juventud rural, modernidad y democracia en América Latina, CEPAL. Chile, 1993, pág. 4.

esclarecer como este proceso de identificación y diferenciación se expresa en el espacio microsocioal en representaciones materiales y simbólicas.

## PRIMERA PARTE

### MARCO TEÓRICO

#### I.- EL PROBLEMA DE LA IDENTIDAD CULTURAL EN AMÉRICA LATINA

Un tema recurrente en las discusiones sobre la identidad cultural en América Latina es producto de la multiplicidad de influencias y de los complejos orígenes de nuestra cultura. El problema refiere a la relación con otras culturas y sus maneras de ser, al problema del "otro".

Las preguntas que a menudo encontramos en nuestra literatura y en nuestra reflexión sobre qué somos, quiénes somos, cómo nos definimos, cuál es nuestra esencia, cuáles son nuestras raíces, dicen relación con la búsqueda de una especificidad, de una identidad propia.

El lugar de la identidad es siempre el de la pregunta. Desde el origen del razonamiento humano, su existencia física, ha producido la reflexión sobre sí-mismo y el lugar del ser humano dentro del proceso del universo. La búsqueda de respuestas a las interrogantes anteriormente

mencionadas, ha dado lugar al nacimiento del mito, la religión, la filosofía, el arte; este proceso creador comprende la necesidad de ubicarnos en el espacio y el tiempo mediante diferentes sistemas de representación e interpretación de la realidad.

El tema de la identidad en América Latina nos conecta con un pasado y origen lleno de conflictos y contradicciones y lleva, en mayor o menor grado, implícita la tarea de reconstrucción de la tradición y la historia de la cual somos deudores.

La invasión de los europeos comportó una radical y sistemática negación de la identidad, la conciencia y la memoria histórica de los pueblos americanos. En este devenir histórico “adquieren” la condición de “indígenas”. Conjuntamente emergen las nociones de Nuevo Mundo, y más adelante la de Tercer Mundo. Como señala Guillermo Bonfil Batalla,<sup>9</sup> la categoría indio designa al sector colonizado, al “orden colonial europeo” en la llamada América Latina. Antes no hay indios, sino pueblos diversos, con sus identidades propias.

---

<sup>9</sup> Bonfil, G. En Larraín Op. cit.

Esta condición histórica es consubstancial a todo intento de definición o discusión sobre el tema de la identidad cultural en nuestro continente.

Los científicos sociales que se han ocupado de esta problemática realizan una desconstrucción radical de las instituciones culturales, con una crítica a la racionalidad instrumental occidental e intentan relevar un tipo de identidad cultural diferente. Exploran y describen experiencias, estilos de vida y creencias que refieren un universo de significados y prácticas sociales originales y en diverso grado perdidas en el curso de la historia. La idea principal de esta corriente de pensamiento es que existe una “esencia” latinoamericana que puede ser “recobrada”, particularmente desde la “cultura popular”.

Otros intelectuales ponen énfasis en la naturaleza precaria y problemática de la identidad cultural, y subrayan que América Latina está todavía en la búsqueda de una integración y desarrollo cultural. La idea principal de esta corriente es que existe una identidad latinoamericana que puede ser “construída”.

De acuerdo a los planteamientos de Jorge Larraín, el contexto de la crisis y el fracaso en relación a la construcción de una identidad cultural, releva la oposición entre dos tipos de modelos culturales: "... el europeo racional ilustrado y el latinoamericano simbólico dramático".<sup>10</sup> El primero valora y defiende la razón instrumental, es decir, la razón que se construye como un medio eficiente para dominar la naturaleza y lograr el progreso material. El segundo critica la razón instrumental y postula un acercamiento estético-religioso a la realidad. El modelo racional ilustrado enfatiza el discurso abstracto y conceptual y apela a la razón. Por su parte, el modelo simbólico-dramático enfatiza las imágenes, las representaciones dramáticas y los ritos apelando a la sensibilidad.

Según Mario Berríos, la construcción de la identidad latinoamericana comporta su referencia al "espacio" y el "tiempo", las cuales ya eran categorías fundamentales en la visión del mundo de los grupos étnicos, por ejemplo, de los aztecas. "Las cosas se captan en el orden que poseen, en la sucesión del tiempo y en el lugar que ocupan en el espacio".<sup>11</sup> De acuerdo a este autor, es a partir de nuestra situación concreta (americanos), que podemos identificar las diversas interpretaciones de que hemos sido objeto en el curso de nuestro devenir como continente. "La

---

<sup>10</sup> Larraín, J. Ibid, pág. 23.

<sup>11</sup> Berríos, M. "Identidad, origen, modelos: pensamiento latinoamericano." Editorial P.S. Santiago, Chile, 1988, pág. 12.

identidad supone una comunidad de intereses, que hace consciente a un grupo humano de su propia existencia".<sup>12</sup> Sostiene que para tratar el problema de la identidad no es necesario recurrir a fórmulas o proposiciones venidas desde el exterior que expliquen su significado. La capacidad de darnos cuenta de cuál es el origen de nuestras formas de pensar y de actuar, nos facilita la observación de desarrollo y funcionamiento social.

Otro intento por definir nuestra identidad lo constituye la postura teórica liderada por Pedro Morandé. Esta postura, con connotaciones claramente religiosas, parte de los procesos de mestizaje y de adopción de la religión católica por parte de los "aborígenes". Ambas, representan las formas de sincretismo cultural más importantes de América Latina. Lo típico de la identidad cultural latinoamericana se formó en el encuentro entre los valores culturales indígenas y la religión católica promovida e institucionalizada por los españoles. Este modelo cultural no emerge como una forma de cultura escrita, porque los "aborígenes" no conocían la escritura, sino como una "experiencia fundante más vital que ocurre en la oralidad como un ethos. Un ethos es una experiencia común, una comprensión común nacida del encuentro entre seres humanos; no es

---

<sup>12</sup> Berrios, M. Ibid. pág. 12.

una forma de argumento coherente o ideología, sino una experiencia compartida que vive de su constante memoria".<sup>13</sup>

El sujeto verdadero de esta "experiencia fundante" fue el "mestizo," hijos e hijas del encuentro entre españoles e indígenas. Morandé<sup>14</sup> privilegia, en contra de muchos autores que enfatizan las relaciones de diferencia y oposición entre indios y españoles (en términos de subordinación y dominación respectivamente), la síntesis cultural nacida del encuentro entre unos y otros, es decir, destaca más las relaciones de participación y pertenencia que las relaciones de diferencia y oposición. Cabe aclarar que Morandé,<sup>15</sup> no niega la existencia de dominación, sólo afirma que tal dominación no es crucial para entender la identidad latinoamericana. Otras experiencias comunes fueron mucho más importante que el hecho de la dominación. Entre ellas, destaca, por ejemplo, el énfasis católico en los ritos y la liturgia que encontró una contraparte en la vida religiosa de culturas precolombinas, en las cuales el sacrificio ritual tiene un papel preponderante.

---

<sup>13</sup> Morandé, P. "Latinoamericanos: Hijos de un Diálogo Ritual." Rev. Creces, nº 11, Santiago, 1990, pág.10.

<sup>14</sup> Morandé, P. "Cultura y modernización en América Latina" Cuadernos del Instituto de Sociología. Universidad Católica de Chile, Santiago, 1984.

<sup>15</sup> Morandé, P. Ibid.

Una concepción divergente de la establecida por Morandé,<sup>16</sup> es la que desarrolla Tzvetan Todorov, en su obra "La conquista de América. La cuestión del otro". En ella argumenta que los españoles concibieron a los indios como seres inferiores, a medio camino entre seres humanos y animales. El encuentro entre ambas culturas no existió como tal, en la medida que los pueblos originarios nunca fueron reconocidos por los españoles como un "otro"; como un "legítimo otro". En palabras de Todorov "... en el mejor de los casos, los autores españoles hablan bien de los indios; pero, salvo en casos excepcionales, nunca hablan a los indios. Ahora bien, sólo cuando hablo con el otro (no dándole órdenes, sino emprendiendo un diálogo con él), le reconozco una calidad de sujeto, comparable con el sujeto que yo soy... Si el comprender no va acompañado de un reconocimiento pleno del otro como sujeto, entonces esa comprensión corre el riesgo de ser utilizada para fines de explotación".<sup>17</sup>

Christián Parker define la identidad como el "... conjunto de símbolos y lenguajes, institucionalizados en modelos colectivos, que condicionan y regulan la conducta y la práctica social."<sup>18</sup> Hablar de identidad implica sostener la existencia de "modelos que son producto de la

---

<sup>16</sup> Morandé, P. Ibid.

<sup>17</sup> Todorov, T. "La conquista de América. La cuestión del otro." Editorial Siglo XXI, México D.F., 1987, pág. 151.

<sup>18</sup> Parker, C. "La identidad latinoamericana. A la luz de los 500 años de América y de la crisis contemporánea." Revista Páginas n° 116, Centro de Estudios Públicos, Santiago, 1992, pág. 39.

codificación de una experiencia vivida por la conciencia colectiva de un grupo y que dan cuenta de aquellos signos, valores y sentidos que definen al grupo como un “igual a sí mismo” aun cuando hayan manifestaciones socioculturales diversas; le conceden un carácter de unidad, unicidad sociocultural que posibilita la cohesión grupal en una comunidad de intereses, símbolos, valores, aun cuando haya percepciones, concepciones y nombres diferentes; y por último, un modelo cultural colectivo que posibilita la permanencia en el tiempo y en el espacio de ese conjunto de redes de relaciones que identifican a los individuos con su colectividad”.<sup>19</sup>

La identidad cultural latinoamericana no es, para este autor, un agregado de identidades individuales y grupales. La concibe como un proceso cultural real y dinámico. Para Parker,<sup>20</sup> la religiosidad popular constituye una lógica alternativa a los cánones racionalistas y occidentales. De esta manera, encuentra en América Latina una cultura popular de contenido religioso que constituiría una verdadera contracultura a la modernidad. Cultura cuya principal característica es su ambivalencia en relación a la modernidad. Es una contracultura hemiderna (hemi-moderna): “es antimoderna en cuanto la modernidad y su racionalidad instrumental tienen de alienante y deshumanizante, pero es promoderna en cuanto acoge

---

<sup>19</sup> Parker, C. Ibid. pág. 40.

<sup>20</sup> Parker, C. Ibid.

todo aquello que la modernidad ha brindado como avance efectivo en las condiciones de vida y en la posibilidad de satisfacción de las auténticas necesidades del hombre".<sup>21</sup>

No obstante su ambivalencia en relación a la modernidad, Parker,<sup>22</sup> dimensiona la contracultura latinoamericana como, "otra manera de sentir, de pensar y de obrar alternativa a la racionalidad ilustrada".<sup>23</sup> Representa un paradigma emergente, "en las antípodas de los paradigmas de la ciencia y la filosofía occidental".<sup>24</sup> El soporte y estructura que está a la base de nuestra identidad es de acuerdo a este autor "el sincretismo". El pensamiento sincretístico tiene para Parker un significado peculiar que trasciende la concepción tradicional acerca del sincretismo religioso; se trata de un proceso simbólico "tipo bricolage" que construye y reconstruye representaciones colectivas "empleando residuos, desechos y aportes novedosos, aparentemente disparates, de tal forma que de la composición de viejas y nuevas obras producen nuevas síntesis".<sup>25</sup>

---

<sup>21</sup> Parker, C. "Otra lógica en América Latina. Religión Popular y Modernización Capitalista." Editorial Fondo de Cultura Económica. Santiago, 1993, pág. 192.

<sup>22</sup> Parker, C. Ibid.

<sup>23</sup> Parker, C. Ibid. pág. 192.

<sup>24</sup> Parker, C. Ibid. pág. 354.

<sup>25</sup> Parker, C. Ibid. pág. 367.

Existe otra corriente de autores que en su búsqueda por definir la identidad cultural latinoamericana recurren a la exploración de patrones culturales, semiolvidados y semipresentes en las comunidades indígenas. Eduardo Galeano, plantea que América debe descubrirse a sí misma en la expresión de sus tradiciones más antiguas: “Es debido a la esperanza y no a la nostalgia que debemos recuperar un modo de producción comunitario y un modo de vida fundado no en la codicia sino en la solidaridad, en las viejas libertades y en la identidad entre los seres humanos y la naturaleza”.<sup>26</sup> De acuerdo a este autor, muchas de las tradiciones que inculcan e infunden el respeto por la libertad y la ecología pueden encontrarse en las comunidades indígenas y que, en lo que a este aspecto se refiere, América puede encontrar la energía y futuro a partir de las fuentes más antiguas: “Un sistema letal para el mundo y sus habitantes, que pudre el agua, aniquila la tierra y envenena el aire y el suelo está en contradicción violenta con las culturas que sostienen que la tierra es sagrada, porque nosotros, sus hijos, somos sagrados. Esas culturas, despreciadas y negadas tratan a la tierra como a su madre y no como materia prima y fuente de ingresos. Contra la ley capitalista de la ganancia, ellas proponen la vida del compartir, de la reciprocidad, de la ayuda mutua que en el pasado inspiró la Utopía de Tomas Moro y que hoy

---

<sup>26</sup> Galeano, E. En Larraín, J. “Modernidad Razón e Identidad en América Latina.” Editorial Andrés Bello, Santiago, 1996, pág. 173.

nos ayuda a descubrir la cara americana del socialismo, cuyas raíces más profundas yacen en la tradición de la comunidad".<sup>27</sup>

Luis Guillermo Lumbreras, señala un aspecto comúnmente destacado en los estudios sobre Latinoamérica. Los españoles impusieron una tecnología agrícola, propia del ecosistema europeo en el cual había tenido éxito, "... mucho de la dependencia y debilidad económica de nuestro continente puede imputarse a esa funesta decisión."<sup>28</sup> El eje de esta posición es que se debe recobrar "la sabiduría de nuestros ancestros" y "hacer uso de ese conocimiento". Las microempresas y el movimiento por el uso de tecnologías apropiadas y la participación en una voluntad política por promover el "Desarrollo Local" y autodependiente, son solidarias de este pensamiento.

Aníbal Quijano, observa en América Latina una razón histórica que difiere de la razón instrumental europea, una razón que está enfocada "... en los fines más que en los medios y en la liberación más que en el poder".<sup>29</sup> En la historia más temprana de América Latina existía un concepto distinto en relación a lo privado y lo público. Las comunidades aborígenes

---

<sup>27</sup> Galeano, E. Ibid. pág. 173.

<sup>28</sup> Lumbreras, L. En Larrain, J. "Modernidad Razón e Identidad en América Latina." Editorial Andrés Bello, Santiago, 1996, pág. 174.

<sup>29</sup> Quijano, A. Ibid. pág. 174

representaban "... un entorno único, caracterizado por la reciprocidad, solidaridad, democracia y sus correspondientes libertades".<sup>30</sup> No obstante, que este autor niega explícitamente que sea posible retornar a la vida agraria comunal, característica de las comunidades andinas originarias, señala que sus fines pueden servir de base para la construcción de una sociedad y cultura diferente a la actual y, de esta manera, "mostrarnos la puerta del callejón sin salida en el cual nos metieron los ideólogos del capital y del poder".<sup>31</sup>

Dimensionar la identidad latinoamericana como un modelo de desarrollo alternativo al modelo cultural dominante ha recibido en el último tiempo el apoyo de los autores que exponen los hechos que han marcado el surgimiento del postmodernismo. En una de sus acepciones la caracterización del "postmodernismo" cuestiona la idea de una verdad general y tiene sus aprehensiones hacia cualquier tipo de teoría totalizante sobre la emancipación universal. El discurso postmoderno no considera a la razón como el criterio básico para la construcción de identidades. Para la postura postmodernista el mundo real carece de coherencia. Es imposible hacerse una representación coherente del mundo. Esta aseveración, en términos de un análisis de los procesos identitarios, se traduce en la

---

<sup>30</sup> Quijano, A. Ibid. pág. 174.

<sup>31</sup> Quijano, A. Ibid. pág. 175.

aceptación o reconocimiento del cambio, discontinuidad y fragmentación de los marcos de referencia sociales. Se afirma la imposibilidad de hablar de un tipo de identidad en particular. La postura postmoderna interpreta a aquellos que en América Latina indagan las causas de los fracasos de la región, en su incansable búsqueda de una identidad y la participación de referentes ajenos.

Modernidad dice relación con la “conciencia de una época que se mira a sí misma en relación al pasado, considerándose resultado de una transición desde lo viejo hacia lo nuevo.”<sup>32</sup> Justamente, en esta conciencia e ideología se encuentra una de las problemáticas principales para la definición de la identidad latinoamericana. En América Latina lo tradicional y lo moderno se relacionan, se mezclan, no como lo viejo y lo nuevo, sino como lo propio y lo moderno. Nos enfrentamos así a una heterogeneidad multitemporal, más que a sustituciones de lo propio y lo tradicional por lo moderno.

Nestor García Canclini, elabora en su obra “Culturas Híbridas” el concepto de hibridación para referirse a nuestras culturas y señala que ellas le otorgan un perfil específico a América Latina. A su vez, argumenta

---

<sup>32</sup> Habermas, J. “Teoría de la acción comunicativa.” Editorial Taurus, Madrid, 1987, pág. 131.

que la postura postmoderna permea el enfoque cultural, haciéndolo más flexible y abierto. Al respecto dice: "La relativización posmoderna de todo fundamentalismo o evolucionismo facilita revisar la separación entre lo culto, lo popular y lo masivo sobre la que aún simula asentarse la modernidad, elaborar un pensamiento más abierto para abarcar las interacciones e integraciones entre los niveles, géneros y formas de la sensibilidad colectiva."<sup>33</sup>

Estos aportes de las Ciencias Humanas y Sociales respecto al tema de la Identidad Cultural en América Latina, resultan pertinentes en el desarrollo de la temática central de nuestra investigación: los procesos y determinantes psicosociales de la Identidad Social.

---

<sup>33</sup> García Canclini, N. "Culturas Híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad." Editorial Grijaldo, México D.F., 1989, pág. 23.

## II. EL ESTUDIO DE LA IDENTIDAD SOCIAL.

A continuación se exponen algunos desarrollos teóricos de la psicología social que colaboran en la comprensión de los mecanismos y procesos de identificación social.

El objeto de estudio y análisis de las Ciencias Sociales es el ser humano, un ser de necesidades, que sólo se satisfacen socialmente, en relaciones que lo determinan. El sujeto no es sólo un individuo; es además, un sujeto producido en la interrelación con otros. Desde esta consideración cobra relevancia la discusión: individuo/sociedad/cultura.

Es por esta razón que el estudio de la identidad no sólo nos remite al proceso mediante el cual se tiene una sensación subjetiva de mismidad y continuidad de la existencia, sino también a los factores sociales, históricos y culturales que son determinantes.

Históricamente, el estudio de la identidad ha representado el tema articulador entre lo psicológico y lo sociológico, es decir, entre lo

individual y lo social. Esta oposición y relación de persona y sociedad es analizada por Codol, bajo los siguientes términos: “Esta importante preocupación -objeto de debate hace mucho tiempo tanto en el campo filosófico como en el religioso o ideológico- es simplemente el conflicto entre la afirmación y la necesidad individual y la afirmación y la necesidad colectiva; entre la búsqueda de una identidad personal y la búsqueda de una identidad colectiva; entre lo que constituye al mismo tiempo la diferencia individual y la semejanza con el otro; entre la visibilidad social y la conformidad; en síntesis, entre el individuo y el grupo.”<sup>34</sup>

En el ámbito específico de la psicología esta oposición entre lo individual y lo social, ha estado presente en la diferenciación que comúnmente se hace entre una identidad personal y una identidad social. Esta distinción puede ser rastreada desde los comienzos del pensamiento psicosociológico moderno. Los problemas que surgen de dicha tensión teórica respecto de lo individual y lo social afectan el campo completo de la psicología social, como el del pensamiento filosófico y de las ciencias humanas, en general.

---

<sup>34</sup> Codol, J.P. En Deschamps, J.C. “Identidad, integración y singularización de la covariación entre semejantes y diferentes.” *Anthropos. Revista de Documentación Científica de Cultura*. nº 124. Editorial Anthropos, Madrid, 1991, pág. 41.

La esencia del individualismo psicológico, corriente hegemónica durante décadas, consiste en el análisis de la conducta en cuanto interacción entre individuos diferentes y aislados. Por el contrario, otros precursores intentan comprender los procesos histórico-sociales que intervienen en el desarrollo de la identidad, manifestando insatisfacción por la explicación cosificada.

La idea de un sujeto históricamente producido en interacción con múltiples contextos sociales adquirió importancia para filósofos, sociólogos y psicólogos sociales a partir del siglo XVIII, a propósito de la crítica a las concepciones individualistas realizadas entre otros por Hegel, Feurbach y Kant.

Williams James en su obra "Principios de Psicología", publicada en Londres en 1890, define el sí mismo de un ser humano en términos que evocan claramente las relaciones sociales. "Es claro que entre lo que un hombre llama mí y lo que simplemente llama mío la línea divisoria es difícil de trazar... En el sentido más amplio posible... el sí mismo de un hombre es la suma total de todo lo que él puede llamar "suyo", no sólo su cuerpo y sus poderes psíquicos, sino sus ropas y su casa, su mujer, sus niños, sus ancestros y amigos, su reputación y trabajos, su tierra y sus caballos, su

yate y su cuenta bancaria.”<sup>35</sup> El sí mismo, para este autor no es algo dado.

Se construye en relación a tres elementos constituyentes:

- el elemento material , el cual incluye al cuerpo y otras posesiones que despiertan en el sujeto emociones y sentimientos de intimidad.
- el elemento social, es decir, el reconocimiento obtenido de otros seres humanos.
- el elemento espiritual, constituido por nuestras capacidades y funciones psíquicas mentales.

James,<sup>36</sup> distingue entre el yo y el mí. Así como yo reconozco mis cosas porque éstas permanecen iguales en el tiempo y despiertan en mí los mismos sentimientos de intimidad, el yo reconoce al mí como el mismo mí que conoció antes y que induce las mismas sensaciones de cercanía. De esta manera Williams James se convierte en uno de los primeros autores en distinguir entre el yo y el mí, como dualidad de la representación del sí mismo.

---

<sup>35</sup> James, W. En Larraín, J. "Modernidad Razón e Identidad en América Latina." Editorial Andrés Bello, Santiago, 1996, pág. 99.

<sup>36</sup> James, W. Ibid.

Esta diferenciación va a ser profundizada por Georg Mead. Tal profundización se hace evidente en el llamado que hace a abandonar la concepción del sí - mismo como un alma con que nacía el individuo, y por el contrario, concentrarse en el estudio del "sí - mismo en su dependencia del grupo social al cual pertenece."<sup>37</sup> De esta manera, el sí- mismo no está dado, sino que se desarrolla en el proceso resultante de las experiencias sociales del individuo, a través del lenguaje y la comunicación. Por ello, la formación del sí - mismo presupone la existencia previa del grupo. "El proceso de pensamiento o intelectual - la internalización y dramatización interior, por el individuo, de la conversación externa de gestos significantes que constituye su principal modo de interacción con otros individuos pertenecientes a la misma sociedad - es la primera fase experiencial en la génesis y desarrollo del sí mismo".<sup>38</sup>

En la reproducción de actitudes sociales, el sí - mismo no juega un papel meramente receptivo y pasivo. El sí - mismo representa para Mead, algo más que la pura organización personal de actitudes sociales. Esto se expresa mediante la distinción entre el "yo" y el "mí". El "yo" es la actividad del individuo en respuesta a las actitudes de los otros; el "mí" es el conjunto organizado de actitudes de los otros que es parte del sí - mismo.

---

<sup>37</sup> Mead, G. "Espíritu, persona y sociedad. Desde el punto de vista del conductismo social." Editorial Paidós, México D.F., 1990, pág.1.

<sup>38</sup> Mead, G. Ibid. pág. 173.

Debido a que el sí - mismo surge en el contexto de diversas experiencias sociales, su complejidad abarca una variedad de aspectos y dimensiones referidas a determinadas relaciones sociales y no a otras: “Establecemos toda una serie de distintas relaciones con diferentes personas. Somos una cosa para un hombre y otra cosa para otro. Hay partes del sí mismo que existen sólo para la persona en relación consigo misma. Nos dividimos en toda clase de distintos sí mismos, en relación con nuestros conocidos... Hay toda clase de sí mismos diferentes que responden a toda clase de reacciones sociales diferentes”.<sup>39</sup>

No obstante, existe también una unidad del sí mismo , que responde a la comunidad como un todo. La unidad y estructura del sí mismo refleja la unidad y estructura de la totalidad de los procesos sociales en que el individuo participa: “... los varios sí mismos elementales que constituyen, o están organizados en un sí mismo completo son los varios aspectos de la estructura de ese sí mismo completo, respondiendo a los varios aspectos de la estructura del proceso social como un todo”.<sup>40</sup>

La siguiente investigación reconoce y releva el carácter social de las identidades individuales, en cuanto ellas reciben su forma y contenido en

---

<sup>39</sup> Mead, G. Ibid. pág. 142.

<sup>40</sup> Mead, G. Ibid. pág. 144.

interacción con una variedad de relaciones sociales. La identidad sólo tiene sentido en la vida grupal, en la vida con los otros. El aspecto social de la identidad es un aspecto decisivo porque mediante su desarrollo no sólo se responde a la pregunta ¿quién soy yo?, sino también a la pregunta ¿quién soy yo a los ojos de los otros?. La teoría de la identidad social permite superar la brecha artificial entre persona y sociedad, descubrir un modo relevante de relacionar los procesos de identidad con determinantes históricos, culturales, políticos y económicos, relaciones que posibilitan esquemas de orientación personales, generacionales y sociales para el desarrollo y la expresión social (semiótica) de la identidad.

## A.- TEORÍA DE LA IDENTIDAD SOCIAL DE HENRI TAJFEL

Tradicionalmente las Ciencias Sociales se han preocupado del comportamiento grupal como una expresión de relaciones coercitivas o de relaciones solidarias. Se ha asumido que los individuos se agrupan por múltiples necesidades o intereses y que el grupo emerge en la medida que estas agrupaciones obtienen una forma estable y recíproca.

El proceso de distinguir entre un "nosotros" y un "ellos" no ocurre en un vacío social. Es posible, en principio por el proceso de categorización que nos remite a una operación de índole cognitiva, y en segundo término porque dicho proceso de identificación, ocurre en un orden social determinado. Esta concepción de identidad social ha sido desarrollada particularmente por Henri Tajfel.

Tajfel, define la identidad social como "aquella parte del autoconcepto de un individuo que deriva del conocimiento de su pertenencia a un grupo (o grupos) social junto con el significado valorativo y emocional asociado a dicha pertenencia".<sup>41</sup>

---

<sup>41</sup> Tajfel, H. "Grupos Humanos y Categorías Sociales." Editorial Herder, Barcelona, 1984, pág. 292.

En el curso de la autodefinición de una persona o grupo en un contexto social, adquiere relevancia el proceso de “categorización”. Por medio de la construcción y la utilización de categorías sociales, se “... unifican los objetos y acontecimientos sociales en grupos que resultan equivalentes con respecto a las acciones, intenciones y sistemas de creencias de los individuos”.<sup>42</sup>

Las categorías sociales son las divisiones discontinuas del mundo u orden social en clases o grupos diferenciados ( Henri Tajfel).<sup>43</sup> La identificación social refiere al proceso mediante el cual la persona utiliza categorías sociales para definirse a sí misma y a los demás.

La segmentación sociocognitiva del mundo en categorías hace posible la comprensión de múltiples fenómenos psicosociales. Los procesos de categorización resultan ordenadores de las diferencias, y articuladores de sentidos de identidad social. Sentidos que implican re-conocer y des-cubrir “lo propio” y “lo ajeno”.

El significado valorativo y emocional asociado a la categorización lleva a las personas a sentirse parte de un grupo y no de otro.

---

<sup>42</sup> Tajfel, H. Ibid. pág. 291.

<sup>43</sup> Tajfel, H. (Editor) “Social identity and intergroup relations.” Editorial Cambridge University Press, 1982.

La necesidad de simplificar y ordenar la complejidad, variación y abundancia de la información recibida del medio, lleva a los individuos a valorar y expresar diferencias de origen social. En este proceso interviene la "mecánica cognitiva". "Segmentar el mundo en un número de categorías manejables no sólo nos ayuda a simplificarlo y darle un sentido, sino que sirve también para otra función muy importante: para definir quienes somos. No sólo clasificamos a otros como miembros de este o ese grupo, sino que también nos posicionamos a nosotros mismos en relación a esos mismos grupos. En otras palabras, nuestro sentido de identidad está claramente demarcado por nuestra pertenencia a diversos grupos".<sup>44</sup>

La identidad social es desde este punto de vista la consecuencia del sentido de pertenencia a un grupo; su carácter positivo o negativo resulta de la comparación de ese grupo con otros relevantes (identificables) en un contexto social determinado.

El carácter emocional que conlleva este posicionamiento, produce un "favoritismo" respecto del grupo propio. Cuando se llevan a cabo comparaciones con otros grupos se espera que el propio "se distinga" de

---

<sup>44</sup> Brown, R. En Hewstone, M. "Introducción a la Psicología Social. Una perspectiva Europea." Editorial Ariel, Barcelona, 1990, pág. 386.

manera positiva, pues ello tiene consecuencias para la autoestima del sujeto asociada a esa pertenencia.

Esta teoría releva la importancia del conflicto intergrupar en la formación de la identidad social, en el sentido de que los procesos de comparación, categorización y estereotipación, tenderán a asignar atributos negativos a grupos rivales o externos (exogrupos), a la vez que se produce una integración en función de características positivas compartidas por quienes se sienten pertenecientes a un grupo (endogrupo).

Según Tajfel,<sup>45</sup> la identidad social se estructura a partir de la tendencia existente en las personas a mejorar su autoestima y desarrollar un autoconcepto positivo. De tal manera, cuando la identidad social es insatisfactoria, las personas tratan de abandonar el grupo en que se encuentran y unirse a otro diferente, o de crear uno nuevo con atributos valorados socialmente.

La asignación y valoración diferencial de las personas en función de categorías sociales, comprende un proceso de diferenciación y unificación de ellas en grupos. Las "teorías implícitas" de personalidad, que

---

<sup>45</sup> Tajfel, H. Op. cit.

un grupo de personas comparte sobre su propio grupo o sobre otro grupo, dan origen a estereotipos.

Los estereotipos no se centran únicamente en las dimensiones cognitivas, sino que incluyen un componente evaluativo. Los estereotipos se enmarcan dentro de la experiencia pasada, las necesidades, deseos e intenciones personales y en los contextos sociales en que se desarrollan. “El funcionamiento y el uso de los estereotipos es el resultado de una íntima interacción entre esta estructuración contextual (contexto social) y el papel de los mismos en la adaptación de los individuos a su medio ambiente social”.<sup>46</sup>

Los estereotipos intervienen en la producción y el funcionamiento de los prejuicios sociales. Los prejuicios evidencian actitudes discriminatorias hacia miembros de un grupo social. En términos concretos los prejuicios se manifiestan en juicios de tipo valorativo que se expresan necesariamente en el espacio de las relaciones grupales, en particular, de las relaciones raciales. “El prejuicio implica una actitud a favor o en contra, la adscripción de un valor positivo o negativo, un componente afectivo o sentimental. Normalmente hay, además, una disposición a expresar los

---

<sup>46</sup> Tajfel, H. “Grupos Humanos y Categorías Sociales.” Editorial Herder, Barcelona, 1984, pág. 174.

juicios y sentimientos que experimentamos, a comportarnos de una manera que refleja nuestra aceptación o rechazo de los otros: este es el aspecto conativo o conductual del prejuicio".<sup>47</sup>

La identidad social es construida por medio de la interacción e interrelación de factores sociales y culturales. Es un concepto que invita a pensar el espacio microsocioal como aquel donde adquiere forma valórica y "real" el espacio macrosocioal, más abstracto e ininteligible. Se concibe la identidad desde una perspectiva de la vida cotidiana y el sentido común, como marcos de referencia de la experiencia y la acción social.

---

<sup>47</sup> Klineberg, O. Ibid, pág. 159.

## B.- IDENTIDAD SOCIAL Y REPRESENTACIONES SOCIALES

La noción de representación social es una herencia directa del concepto de representación colectiva de Durkheim. De acuerdo con Lukes, una representación era colectiva para Durkheim en al menos tres sentidos: "... en sus orígenes... en sus referentes u objeto... (y) por ser común a los integrantes de un grupo o una sociedad".<sup>48</sup>

Serge Moscovici,<sup>49</sup> redefinió el concepto reemplazando "colectivo" por "social", en una visión más cercana a la psicología social que la planteada por Durkheim. Moscovici, define las representaciones sociales como "un conjunto de conceptos , afirmaciones y explicaciones que tienen su origen en las comunicaciones interindividuales de la vida cotidiana. Ellas son los equivalentes, en nuestra sociedad, de los mitos y sistemas de creencias de las sociedades tradicionales; puede además decirse de ellas que son la versión contemporánea del sentido común".<sup>50</sup>

<sup>48</sup> Lukes, S. Citado en Hewstone, M. Op. cit., pág. 107.

<sup>49</sup> Moscovici, S. "Social Influence and Social Change," Academic Press, Londres, 1976.

<sup>50</sup> Moscovici, S. En Hewstone, M., "Introducción a la Psicología Social. Una perspectiva europea" Editorial Ariel, Barcelona, 1990, pág. 107.

Dos son las funciones principales de las representaciones sociales; ayudar al individuo a dominar y darle un sentido al mundo, y facilitar la comunicación. La teoría de las representaciones sociales “explica cómo lo extraño y lo desconocido se transforman, en un momento dado, en familiar”.<sup>51</sup>

Los procesos fundamentales que intervienen en el desarrollo de representaciones sociales han recibido las denominaciones de anclaje y objetivación. Según planteamientos de Jodelet, “... la gente necesita anclar las nuevas ideas en un sistema preexistente. No obstante, esto no es suficiente. Lo abstracto debe transformarse en concreto, inclusive visualmente, mediante el proceso de objetivación”.<sup>52</sup>

Las formas o modelos sociales de las culturas y grupos son integradas y modificadas por los individuos. A pesar, de las muchas mediaciones que ejercen las representaciones sociales (instituciones, leyes, poderes.), son los individuos quienes las expresan y transmiten finalmente. Sin embargo, los procesos de generación y comunicación de la representación social sólo pueden ser estudiados en las relaciones entre individuos y grupos.

---

<sup>51</sup> Farr, R.M. y Moscovici, S. *Ibid.*, pág. 108.

<sup>52</sup> Jodelet, D. *Ibid.* pág. 108.

La conformación de identidades personales y sociales, así como la configuración y expresión de los grupos son, sin lugar a dudas, funciones relevantes de las representaciones sociales. De ahí, la importancia del estudio de éstas en relación a la identidad social.

El pensamiento colectivo y la reflexividad de los grupos son, de acuerdo a Moscovici<sup>53</sup> y Jodelet,<sup>54</sup> los requisitos para la configuración de la identidad social; esta identidad implica poseer un conocimiento de los grupos a los que se pertenece, los que dan origen al “bagaje” de conocimiento común que es específico al grupo, situando a sus miembros en un espacio discursivo común.

Las representaciones corresponden con una realidad externa, dado que la verdad y racionalidad de la representación resulta de la relación entre el conocimiento y el mundo. La “evidencia” es el consenso social, las creencias compartidas. Con respecto a este tema, Moscovici, plantea que “... las representaciones tienen una verdad fiduciaria que es generada por la confianza que depositamos en la información y los juicios cuando los compartimos con otras personas... Es, por lo tanto, un consenso funcional, necesario para mantener la vida del grupo en una dirección organizada,

---

<sup>53</sup> Moscovici, S. Ibid.

<sup>54</sup> Jodelet, D. Ibid.

estandarizando la identidad social y las interacciones de una mayoría cualificada de los miembros del grupo".<sup>55</sup>

A través del consenso funcional se sostiene y mantiene una representación. Es necesario tomar en cuenta que las representaciones son útiles para mantener un estilo de relaciones entre los grupos, del mismo modo que estas relaciones suscitan representaciones que organizan de una manera específica el enfoque cognitivo y evaluativo del entorno social.

Moscovici,<sup>56</sup> plantea que las representaciones sociales se relacionan con un metalenguaje acerca de los grupos de referencia. Esto permite a las personas, formarse una idea, más o menos concreta, de con quién pueden compartir partes específicas de su conocimiento cotidiano y de sus representaciones sociales. El proceso de comunicación se extiende, entonces, a través de los miembros del grupo y los compromete en tanto que productores y receptores del sistema de conocimiento.

La identidad grupal es siempre un fenómeno "diacrítico", es decir, el grupo no puede definirse si no es por su diferencia con otros grupos. La reflexividad de los grupos implica reconocer lo que el propio grupo

---

<sup>55</sup> Moscovici, S. En Morales, J. "Psicología Social." Editorial Mc Graw-Hill / Interamericana de España, Madrid, 1994, pág. 819.

<sup>56</sup> Moscovici, S. Ibid.

sostiene como un saber y tener una idea acerca de los sistemas de conocimiento de los otros grupos. Es decir, conocimiento común, implica , identidad social común.

Para Moscovici,<sup>57</sup> la base de la identidad social la constituyen las representaciones polémicas, porque el conocimiento colectivo sobre las condiciones políticas, la estructura social y sobre acontecimientos históricos, guían el pensamiento y la actuación de los grupos sociales. En un movimiento continuo; identidad social, pertenencia grupal y acción colectiva se determinan mutuamente.

---

<sup>57</sup> Moscovici, S. Ibid.

## C.- IDENTIDAD SOCIAL Y CONDUCTA INTERGRUPAL

Todos los seres humanos pertenecen a grupos sociales. En ocasiones sentimos, pensamos y actuamos colectivamente como miembros de estos grupos. Toda la conducta y toda la interacción están caracterizadas por regularidades y propiedades sociales; nuestros pensamientos y acciones están mediados por conceptos, objetivos, valores, temores, ideas que surgen de la propia sociedad y cultura y que se comparten en mayor o en menor medida con las otras personas del propio mundo social.

La conducta intergrupala ha sido analizada desde diferentes perspectivas. Inicialmente cobraron relevancia las posturas que conceptualizaban la conducta intergrupala como resultado de un "instinto gregario" profundamente enraizado, o como la expresión de algún tipo de personalidad. Otra postura inicial fue considerar la conducta intergrupala como una respuesta a ciertos intereses grupales reales o imaginarios. De esta manera las causas de competición y cooperación entre los grupos se consideraban fundadas en la naturaleza conflictiva o compatible de las metas grupales. Durante muchos años, ésta fue la opinión predominante en el campo de la Psicología social.

Para una mayor comprensión de la interacción social, Tajfel,<sup>58</sup> elaboró una distinción entre conducta interpersonal e intergrupala. Argumenta que las teorías que abordan los problemas a un nivel, no son extrapolables para explicar el fenómeno a otro nivel. Según Tajfel, "... se entiende por puramente interpersonal cualquier encuentro social entre dos o más individuos en el cual toda la interacción que tiene lugar está determinada por las relaciones personales entre los individuos y por sus respectivas características individuales. El extremo intergrupala es aquel en el cual toda la conducta mutua de dos o más individuos está determinada por su pertenencia a diferentes grupos o categorías sociales".<sup>59</sup> En el primer caso, las diferentes categorías sociales a que uno pertenece son menos importantes que la constelación de dinámicas individuales e interpersonales. En el segundo caso uno como persona es mucho menos importante que la pertenencia a un grupo social.

De esta manera Tajfel,<sup>60</sup> propone que cualquier secuencia de conducta social puede considerarse representada en algún punto a lo largo de un continuo, el cual se define por los polos de conducta interpersonal e intergrupala. La localización en él depende de tres factores:

---

<sup>58</sup> Tajfel, H. "Grupos Humanos y Categorías Sociales." Editorial Herder, Barcelona, 1894.

<sup>59</sup> Tajfel, H. *Ibid.*, pág. 275.

<sup>60</sup> Tajfel, H. *Ibid.*

Primero, la claridad con que pueden identificarse las diferentes categorías sociales. En la medida que las divisiones sociales sean claramente discernibles, se tenderá a localizar la conducta en dirección al polo intergrupalo. Donde las diferencias categoriales son menos claras o relevantes es más probable que la conducta sea evaluada en función de la relación interpersonal.

El segundo factor es la medida en que las conductas y actitudes dentro de cada grupo sean evaluadas como variables o uniformes. La conducta interpersonal refleja la variación percibida de diferencias individuales, en cambio en el campo de la conducta intergrupalo tienden a homogeneizarse o igualarse las diferencias percibidas.

El tercer factor, refiere a la medida en que el tratamiento o las actitudes de una persona hacia los demás es idiosincrásico o uniforme, y predecible. En nuestras relaciones interpersonales negociamos una variedad de formas de responder a los que conocemos; los encuentros intergrupales, por otro lado, tienden a estar marcados por percepciones y conductas estereotipadas.

Es así como la diferencia crucial entre la conducta interpersonal e intergrupalo es que esta última se basa en una categorización dicotómica del

tipo "nosotros - ellos", por lo cual produce una alta homogeneidad en la conducta de los sujetos del grupo, así como en la percepción de los diferentes miembros del exogrupo. "La conducta intergrupal viene determinada, entonces, por la percepción que la persona tiene de sí misma y de los demás como pertenecientes a categorías sociales".<sup>61</sup>

Ahora bien, ¿el mero hecho de pertenecer a un grupo tiene consecuencias sobre las actitudes hacia otros grupos?. Para Tajfel existe una relación recíproca (o dialéctica) entre encuadres y situaciones sociales, por un lado, y el reflejo o expresión en ellas de las pertenencias subjetivas a grupos, por el otro.

Los estudios de Tajfel,<sup>62</sup> sobre el "paradigma de la situación grupal mínima", intentan precisamente ilustrar cómo se puede crear un grupo sin una experiencia previa de interdependencia grupal entre sus miembros. La mera categorización basta para elicitar la conducta intergrupal. El simple hecho de ubicar arbitrariamente a los sujetos en categorías sociales es suficiente para elicitar en ellos sesgos de juicio y conducta discriminatoria. La discriminación existente es explicada en Tajfel en términos de normas. De acuerdo con este punto de vista, la toma de

<sup>61</sup> Turner, J.C. "Redescubrir el grupo social." Editorial Morata, Madrid, 1990, pág. 6.

<sup>62</sup> Tajfel, H. En Hewstone, M. "Introducción a la Psicología Social. Una perspectiva europea." Editorial Ariel, Barcelona, 1990.

conciencia de que uno es miembro de un grupo podría evocar asociaciones con equipos y juegos de equipo. Tales asociaciones podrían hacer altamente saliente una norma competitiva. Que la competitividad no sea siempre absoluta podría ser explicado por una norma contrabalanceadora de equidad. Este tipo de explicación, sin embargo, presenta ciertas limitaciones.

Primeramente, tal explicación normativa necesita ser capaz de predecir por anticipado qué normas predominarán en cualquier situación particular. Segundo, las explicaciones normativas son por naturaleza demasiado generales y sobre-inclusivas. No permiten ver variaciones sistemáticas que pueden encontrarse dentro de una cultura (Turner).<sup>63</sup>

Un segundo tipo de explicación es la que releva el proceso de categorización social. Para que las categorías sean funcionales como mecanismos para el ordenamiento y la simplificación del mundo social, es fundamental que discriminen entre los miembros y no miembros de una clase. Así la contraparte de este proceso de categorización es determinar las diferencias entre las categorías. Los sesgos en las relaciones intergrupales surgen de estos procesos sociocognitivos.

---

<sup>63</sup> Turner, J.C. Op. cit.

En este contexto opera el "estereotipaje", que consiste en el proceso y el producto de la acción de atribuir a todos y a cada uno de los miembros de una categoría un conjunto de rasgos o características. Como consecuencia del estereotipaje los miembros del grupo de pertenencia se reconocen como similares entre ellos; los miembros de los exogrupos son percibidos en cambio, de manera homogénea. "Ellos son lo mismo, pero nosotros, al parecer, nos diferenciamos mutuamente".<sup>63</sup>

El modelo de categorización social puede explicar, en términos de procesos cognitivos, el hecho de que los grupos construyen distinciones entre ellos, pero no puede explicar realmente la asimetría, la distintividad valorada positivamente para el endogrupo y negativamente para el exogrupo. Para responder de un modo más acabado ésta y otras interrogantes respecto de la conducta intergrupala, es necesario recurrir a la teoría de la identidad social.

El sentido de identidad está ligado a la pertenencia a diversos grupos. La idea de que los procesos de identidad social pueden tener influencia en la determinación de la conducta intergrupala, se basa en la asunción de que las personas intentan mantener o alcanzar un autoconcepto

---

<sup>63</sup> Brown, R. En Hewstone, M., "Introducción a la Psicología Social. Una perspectiva europea." Editorial Ariel, Barcelona, 1990, pág. 385.

positivo en el proceso de comparación social. "El resultado de estas comparaciones intergrupales es esencial para nosotros, porque contribuye indirectamente a nuestra autoestima".<sup>65</sup>

Las personas buscan diferenciar su propio grupo positivamente respecto de otros. Según J.C. Turner,<sup>66</sup> la diferenciación categorial del endogrupo respecto del exogrupo da la oportunidad de expresar discriminación intergrupala lo cual permite elevar la autoestima

La identidad social nunca tiene lugar en el vacío; deviene en un contexto social particular, donde el individuo ocupa una localización social específica desde la cual determina sus relaciones con los demás.

Los sentimientos de pertenencia a un grupo y los correspondientes sistemas de creencias no pueden ser adecuadamente comprendidos si no se consideran sus lazos directos e íntimos con las realidades sociales de la vida de las personas. En las sociedades modernas es posible encontrar muchas formas diferentes de "hacer cosas"; muchas maneras en la que los hechos pueden ser importantes para los seres humanos y, como hay muchas y diferentes clases de hechos y modos, hay también

---

<sup>65</sup> Brown, R. Ibid. pág. 386.

<sup>66</sup> Turner, J.C. "Redescubrir el grupo social" Editorial Morata, Madrid, 1990.

diversos estilos de ordenar, organizar, clasificar y diferenciar el mundo social.

Alrededor de cada estilo de ordenar el mundo, es posible diferenciar los otros del nosotros, los ellos y los aquellos, dando forma a una estructura social, donde se expresan gustos y aversiones, sentimientos acerca de gentes y acciones, elecciones particulares, requerimientos y órdenes. La construcción social de marcos de representación y acción posibilita distinguir un continuo de soluciones o miradas de mundo, unas más consensuales que otras, unas más valoradas que otras.

### III.- LO MAPUCHE URBANO EN LA CIUDAD DE SANTIAGO.

Esta investigación tiene como propósito el reflexionar sobre las condiciones en las que se construye y mantiene la identidad de los jóvenes mapuche que habitan la Región Metropolitana.

Primeramente más que concentrarse en una concepción demográfica de la población mapuche, que se expresa en los términos de “los mapuche”, esta investigación ha privilegiado el criterio que invita a la reflexión y análisis del proceso identitario. Por esta razón hablamos de lo “mapuche”.

En segundo término, hemos enfocado el análisis hacia las formas de manifestación de lo mapuche en la ciudad de Santiago. Pensamos que, sin lugar a dudas, vivir en esta ciudad impregna de significados particulares y específicos la experiencia de ser mapuche. Esta ciudad, es una “metrópolis” (Rodrigo Valenzuela),<sup>67</sup> concepto que remite a su carácter hegemónico en lo que se refiere al ámbito político, económico y cultural del país. Los sectores pobres, los migrantes, la población sin capacitación quedan

---

<sup>67</sup> Valenzuela, R. “La población Indígena en la Región Metropolitana.” Corporación Nacional de Desarrollo Indígena. CONADI, Santiago, 1995.

definidos, en la concepción funcional a un modo de producción y de consumo, como “marginales” o “minorías marginales”. Este es el tipo de condición social que caracteriza a la población indígena que vive en Santiago. Los mecanismos de inserción laboral desfavorables así como los procesos de exclusión, discriminación y marginalidad a que cotidianamente son expuestos, hace que éstos adquieran la característica de invisibilidad. Esta invisibilidad no es dada, sino construída.

- En tercer lugar, es necesario y pertinente distinguir entre aquellos mapuche que habitan la ciudad de Santiago en calidad de migrantes de aquellos que han nacido en ella. Estos últimos constituyen la población de mapuche urbanos. La primera generación mapuche migrante que arribó a Santiago lo hizo en la década de los treinta. Según el planteamiento de José Ancán Jara,<sup>68</sup> dicha generación de mapuche migrantes compartía los siguientes rasgos:
- Segmento de la población constituida por hombres y mujeres entre 15 y 30 años, sin derecho a propiedad directa en su territorio de origen.

---

<sup>68</sup> Ancán, J. En Varas, J.M. “La problemática del indígena urbano. Un diagnóstico cultural de la comuna de Pudahuel.” Fotocopia, Santiago, 1996.

- Las motivaciones que determinaron la migración obedecían a una opción individual, en otros casos a necesidades extremas (generalmente de carácter económico) o al interés por el estilo de vida urbano.
- La mayoría de los migrantes eran analfabetos, conocían sólo su idioma, lo que dificultó la interacción y la comunicación con los demás, no mapuche.
- La inserción laboral de los mapuche fue de carácter residual, dada la inaccesibilidad a la educación formal. Esta situación se tradujo en la ocupación de los hombres como panaderos, garzones, jardineros, y las mujeres de empleadas domésticas.

Desde la década de los 30 hasta hoy, reside permanentemente en Santiago una numerosa población mapuche. Esto significa que hoy la sociedad mapuche se divide en dos grandes componentes: el sector rural-tradicional, compuesto por aquellas personas del período “posreduccional”; y el sector urbano, compuesto por los migrantes propiamente tales y los mapuche urbanos.

Los mapuche urbanos son aquella generación de mapuche nacidos y criados en la ciudad, constituyéndose en mapuche de primera, segunda o tercera generación. Al respecto Ancán, plantea lo siguiente:

- “ Existe por lo menos una generación de mapuche urbanos.
- Ha surgido en la ciudad una cultura mapuche urbana.
- La relación de lo mapuche en la ciudad es todavía desigual y conflictiva, y se acentúa por la marginalidad integral de la población mapuche urbana a nivel social.
- La discriminación étnica es el eje de la relación interétnica en la ciudad”.<sup>69</sup>

El incremento de la población mundial, en las últimas décadas, ha sido notable. Este crecimiento ha ido acompañado por cambios en la concentración de la población, las que han migrado desde su lugar de origen a áreas urbanas. América Latina no es una excepción al respecto. De acuerdo con información de la División de la Población de Naciones Unidas,

---

<sup>69</sup> Ancán, J. Ibid. págs. 16-17.

en 1950, el 41% de los latinoamericanos habitaba zonas urbanas, porcentaje que alcanzó en 1986 al 69% y se estima que, para el año 2000, en promedio 77 de cada cien habitantes en América Latina, vivirán en ciudades. (Valenzuela).<sup>70</sup>

De acuerdo al Censo de Población y Vivienda de 1992,<sup>71</sup> un 83,5% de los chilenos vive en sectores urbanos, y un 16.5% en sectores rurales. Esta tendencia sitúa a Chile entre los países con mayor porcentaje de urbanización.

El “nivel de urbanización”, en Chile se refiere convencionalmente al proceso de crecimiento de la población urbana, más que al estilo de vida urbano, propiamente tal. El concepto de urbano es usado para identificar los lugares cuyas condiciones físicas y poblacionales, los caracterizan como tales. Sin embargo, los criterios utilizados han variado en el tiempo. Es así como en el Censo de 1992,<sup>72</sup> se define como “entidad urbana”: “... al conjunto de viviendas concentradas con más de 2 mil habitantes o entre 1001 y 2000 habitantes con el 50% o más de su población económicamente activa, dedicada a actividades secundarias y/o terciarias. En cambio, el Censo de 1982 definió los centros poblados como urbanos

---

<sup>70</sup> Valenzuela, R. Op. cit.

<sup>71</sup> Instituto Nacional de Estadística. Censo de Población y Vivienda, Chile 1992.

<sup>72</sup> Ibid.

tomando en cuenta la infraestructura urbanística (alcantarillado, luz eléctrica, y servicios básicos). En aquella oportunidad, la rama de actividad económica no fue incluida como criterio en la elaboración de la definición".<sup>73</sup>

La población indígena en América Latina, y en Chile en particular, ha sido parte relevante de esta tendencia a la urbanización. El Censo de 1992<sup>74</sup>, permitió comprobar que en promedio, de los tres grupos étnicos (mapuche, aymará, y rapanui), considerados en dicho instrumento, un 79.63% de ellos vive en sectores urbanos. En el caso de la etnia mapuche, sólo el 20.77% del pueblo mapuche vive en zonas rurales.

### CUADRO N°1

Población indígena total por etnia declarada, según área urbano-rural(1992):

	Urbano	%	Rural	%	Total	%
Mapuche	735.297	79,23	192.763	20,77	928.060	100
Aymará	39.631	81,75	8.846	18,25	48.477	100
Rapanui	20.024	91,65	1.824	8,35	21.848	100
Total	794.952	79,63	203.433	20,37	998.385	100

Fuente: INE. Censo de Población y Vivienda, Chile, 1992. ( En Valenzuela y cols. 1995 )

<sup>73</sup> Valenzuela, R. Op. cit. pág. 4.

<sup>74</sup> Instituto Nacional de Estadística. Censo de Población y Vivienda, Chile 1992.

Las cifras anteriores muestran una tendencia demográfica a la concentración de la población indígena en ciudades, lo cual permite redefinir el marco y el contexto de un estudio de la realidad del pueblo mapuche.

Históricamente, en Chile la realidad de los pueblos indígenas se elabora en función a su vínculo o por su relación con los medios de vida rurales o de acuerdo a la evaluación de sus actividades económicas campesinas. Es así como los estudios tienden a abordar la identidad de los pueblos indígenas chilenos, asociados a la tierra y al hábitat rural. Sin embargo, actualmente son los espacios urbanos el medio y el referente más directo para una importante cantidad de indígenas, quienes han migrado o bien han nacido en las ciudades, transformándose en indígenas urbanos de segunda o tercera generación.

Diane Haugheney y Pedro Marimán, refiriéndose al pueblo mapuche, señalan que existe un sesgo en la definición política y los estudios académicos respecto a dicha población; “el sesgo campesinista en la imagen que se tiene de los mapuches, es funcional a las políticas globales de

asimilación, lo cual hace que los mapuches urbanos se tornen “invisibles” en tanto que a los rurales se los clasifica como piezas anacrónicas y folclóricas”.<sup>75</sup>

Según el Censo de 1992,<sup>76</sup> en la región metropolitana 409.079 personas se identificaron como mapuches. De éstas un 39.67% corresponden a jóvenes entre 14 y 29 años.

---

<sup>75</sup> Hugheney, D; Marimán, P. Artículo “Acerca del desarrollo y la diáspora mapuche.” En “Tierra, territorio y desarrollo indígena.” Instituto de Estudios Indígenas, Universidad de la Frontera, Temuco, 1995, págs. 190-191.

<sup>76</sup> Instituto Nacional de Estadística. Censo de Población y Vivienda Chile, 1992.

## CUADRO N° 2

Población Mapuche en la región Metropolitana, según grupos de edad (1992)

Grupo de edad	Número	Porcentaje
14 años	7.237	1,77
15 - 19	43.226	10,57
20 - 24	52.497	12,83
25 - 29	59.333	14,50
30 - 34	58.597	14,32
35 - 39	45.331	11,08
40 - 45	36.473	8,92
45 - 49	29.634	7,24
50 - 54	23.150	5,66
55 - 59	16.748	4,09
60 - 64	14.860	3,63
65 - 69	8.796	2,15
70 - 74	5.753	1,41
75 y más	7.444	1,82
Total	409.079	100,00

Fuente : INE, Censo de Población y Vivienda, Chile, 1992. ( En Valenzuela, R. y cols. 1995 )

El cuadro anterior nos permite relevar la importancia de lo juvenil en las cifras globales de la presencia mapuche en Santiago. No obstante, hasta hoy, la situación de los jóvenes mapuche urbanos, sus experiencias, vivencias, las formas de elaborar la experiencia de migración y

el asentamiento de sus padres así como los desafíos que les ha impuesto la ciudad y sus estrategias de integración social (marginalidad-activismo/anomia-antinomia) no han sido debidamente abordadas.

Estas interrogantes cobran aún mayor relevancia si tomamos en cuenta que es en la juventud donde se concreta una desestructuración de la condición étnica, tanto individual como colectiva, de los grupos originarios. El joven mapuche urbano, debe resolver el conflicto y disyuntiva generado a partir de la cotidianeidad y convivencia con otros modos de aprendizajes y maneras de ver el mundo. La variedad de soluciones respecto a la identidad social de grupos étnicos se distribuyen en un continuo cuyos extremos van y vienen desde la no adscripción étnica, sufriendo un proceso de alienación en relación a sus patrones culturales, a la identificación y participación activa en grupos que rescatan, promueven y reivindican sus raíces.

---

\* Para una mayor profundización de los aspectos demográficos del tema mapuche, recomendamos remitirse a los documentos elaborados por Marcos Valdés.

## IV. JUVENTUD Y PERTENENCIA ÉTNICA

En la producción teórica sobre el concepto de juventud, se destacan dos enfoques.

### Enfoque demográfico

Se centra en los jóvenes como grupo etéreo, siendo joven todo sujeto que se encuentra entre los 15 y 24 años de edad (Cottet, P; Rodríguez, M. y Seissus, D).<sup>77</sup> Generalmente, este criterio es utilizado con fines estadísticos y demográficos, dada su limitación en la capacidad para dar cuenta de la multidimensionalidad y dinámica del fenómeno juvenil, que depende de la época, cultura y el grupo social.

### Enfoque evolutivo

Describe la juventud en términos de una etapa del desarrollo humano, enfatizando los procesos de desarrollo de la personalidad en función de un conjunto de transformaciones y desarrollos biológicos y

---

<sup>77</sup> Cottet, P; Rodríguez, M. y Seissus, D. " Informe de trabajo: Taller de investigación de juventud de los 90." CEPAL, Chile, 1992.

psicológicos, así como un conjunto de tareas psicosociales que deben ser logradas. Dentro de esta perspectiva, la juventud es abordada como una categoría individual (perspectiva biopsicológica); o dentro de un contexto social y cultural (perspectiva psicosocial).

En el área cognitiva la psicología evolutiva predice la estructuración de procesos cognitivos superiores (lógicos-formales). La estructuración de esta forma de pensamiento impacta, cuando alcanza, otros aspectos del desarrollo (como el desarrollo moral).

Desde lo socioafectivo este período alude a procesos de socialización y desarrollo personal. El joven aprende a relacionarse con una sociedad abstracta en términos de valores y cultura. Este proceso conlleva una crisis en los patrones de relación y visión de la realidad. La problemática fundamental es integrarse a la sociedad teniendo una posición crítica frente a ella y a sí mismo. El grupo de pares adquiere una notable significación. En la grupalidad se prueban y ensayan modos propios de estar en el mundo; el grupo constituye un espacio de referentes sociales, es en su seno donde el joven actualiza su distinción.

## Enfoque Psicosocial

Los jóvenes transitan una etapa del desarrollo que se caracteriza especialmente por la crisis y la individualización. El conflicto y la crisis vulneran su sentimiento de unicidad, unicidad que es sólo posible cuando el individuo se percibe como idéntico a sí mismo. Cuando se vivencia semejante a sí mismo y distinto a los demás se ha diferenciado como individuo y como miembro de un grupo; experimenta un sentimiento de semejanza y de diferencia respecto de otros. Se singulariza por referencia a otros. La edad juvenil se convierte en la “inauguración” del proceso de afirmación social de la identidad (Cottet).<sup>78</sup>

En este sentido, y enfatizando un enfoque más social de la juventud, podríamos decir que la juventud, en cuanto categoría social, es una condición organizada por la sociedad, anterior a los individuos, a la cual los sujetos de cierta edad deben acceder e incorporarse. Las condiciones facilitadoras u obstaculizadoras determinan el hecho de que surgan distintos tipos de juventud.

---

<sup>78</sup> Cottet, P. Ibid.

En este sentido, la juventud no hace referencia a un fenómeno estático, sino por el contrario, está sujeta a transformaciones y especificaciones históricas y sociales.

La configuración de la identidad es, sin lugar a dudas, una tarea asociada al mundo juvenil. “La intensidad y la urgencia con que se viven los procesos de búsqueda de identidad y sentido son difícilmente repetibles como experiencia”.<sup>79</sup> Desde nuestra perspectiva de trabajo resulta de extrema relevancia aquella conceptualización de la identidad propuesta por Lidz<sup>80</sup> que releva en la formulación de la identidad la determinación dada por la síntesis de las identificaciones con individuos y grupos significativos, así como también con la familia como unidad, con sus tradiciones y costumbres específicas; la clase social en que se ha formado el individuo; el grupo étnico y religioso; la nación y la propia época; el propio sexo.

La identidad posee una dimensión individual, grupal y social, que son en el fondo niveles de referencia de un mismo proceso.

<sup>79</sup> Agurto, I., De la Maza, G., Canales, M. (editores). “Juventud Chilena. Razones y Subversiones.” Editor ECO, FOLICO, SEPADE, Santiago, 1985, pág. 58.

<sup>80</sup> Lidz, T. “La persona: su desarrollo a través del ciclo vital.” Editorial Herder, Barcelona, 1980.

## Identidad Individual

Refiere al proceso a través del cual el sujeto intenta responder a la pregunta “¿quién soy yo?”. En él, el joven intenta lograr una autoimagen basada en las representaciones respecto de sí mismo, la percepción que sobre sí mismo tienen los otros, y el cúmulo de experiencias pasadas. (Agurto, I.; Undikis, A.).<sup>81</sup>

## Identidad Generacional

Alude a la búsqueda de la respuesta a la interrogante “¿quiénes somos?”. Refiere por lo tanto a la crisis y ruptura con las pautas de relaciones sociales y realidad de la infancia, que se comparte con otros jóvenes.

## Identidad Social

Este proceso implica el reconocerse como perteneciente a un grupo social más amplio con quienes se comparte, una condición de vida común y permanente en el tiempo. La estructuración de esta identidad se

---

<sup>81</sup> Agurto, I. Op. cit

presenta fundamentalmente en el curso de las interacciones que el joven establece con su comunidad. Es justamente en relación a la identidad social donde aparecen con más claridad las diferencias en torno al cómo se vive y desarrolla la juventud. (Agurto, I.; Undikis, A.).<sup>82</sup>

El concepto de juventud, al igual que el de identidad, está sujeto a especificaciones de índole histórica y por lo mismo no es posible hablar de una sola juventud, sino de la existencia de una heterogeneidad de juventudes, determinadas por las diversas condiciones políticas, económicas y sociales en cuyo seno se desarrolla el proceso y la vivencia de lo juvenil. En relación a lo anterior, en esta investigación resulta relevante conocer las vivencias y significados de un determinado sector de la realidad juvenil: los jóvenes mapuche urbanos.

El sujeto juvenil establece los puntos de referencia respecto a su quehacer societal, donde confluyen, entre otros, los procesos identitarios generacional, cultural e históricos . La comprensión de los jóvenes en esta investigación implica un esfuerzo de integración de diferentes dimensiones y condiciones que favorecen y/o dificultan la concreción de proyectos de vida que reflejen una identidad compartida. La condición específica que media el

---

<sup>82</sup> Agurto, I. Ibid.

proceso de construcción de identidad de los sujetos de este estudio nos remite, por un lado, a un proceso de diferenciación étnica, y , por otro, a la pertenencia a una minoría social. Desde este contexto, adquiere importancia la definición de un grupo como “étnico”.

Según Frederik Barth,<sup>83</sup> un grupo étnico es una comunidad social que comparte cuatro características:

1. En gran medida se autoperpetúa biológicamente.
2. En ellos se comparten valores culturales fundamentales, manifestados en formas culturales idiosincrásicas.
3. Integra un grupo de comunicación e interacción, y
4. Cuenta con unos miembros que se identifican a sí mismos y son identificados por otros y que constituyen una categoría distinguible de otras categorías del mismo orden social.

---

<sup>83</sup> Barth, F. "Los grupos étnicos y sus fronteras." Editorial Fondo de Cultura Económica, México D.F., 1976.

Los contenidos culturales en torno a los cuales se construyen las adscripciones categoriales son de dos tipos.

1. Señales o signos manifiestos: los rasgos “diacríticos” que los individuos esperan descubrir y exhiben para indicar identidad y que son, por lo general, el vestido, el lenguaje, la forma de la vivienda, o un estilo de vida general.
2. Las orientaciones de valores básicas: las normas de moralidad y excelencia por las que se juzga la actuación (Barth).<sup>84</sup>

La condición de minoría social hace referencia en cambio a la condición histórica de pueblo “conquistado”. Desde esta contingencia resulta necesario situar el concepto de minoría, en una relación histórica-estructural entre dos componentes básicos: Dominados - Dominantes. Las actuales relaciones de dependencia y subordinación que caracterizan la inserción del mundo mapuche en la sociedad chilena no sólo ha delineado el desarrollo cultural, sino también las formas particulares de presencia y desarrollo del mapuche en la ciudad.

---

<sup>84</sup> Barth, F. Ibid.

Según Wagley y Harris existen algunos criterios básicos que permiten definir una minoría social.

- “1. Representan segmentos subordinados de una sociedad compleja.
2. Tienen rasgos físicos y culturales distintivos, que son tenidos en baja estima por los segmentos dominantes de esa sociedad.
3. Son unidades con conciencia de sí mismas.
4. La pertenencia a ellas se transmite por descendencia, la cual es capaz de afiliar a generaciones sucesivas incluso en ausencia de rasgos físicos y culturales directamente observables.
5. Sus miembros, por elección o por necesidad tienden a casarse entre ellos”.<sup>85</sup>

El principio que guía esta definición de minoría no es cuantitativo. Releva la cualidad o el valor de la posición social que ocupan los grupos minoritarios. Identidades sociales, juventudes, conducta intergrupales son los ejes articuladores del sistema conceptual desarrollado, el

---

<sup>85</sup> Wagley, C.; Harris, M. En Tajfel, H. “Grupos Humanos y Categorías Sociales.” Editorial Herder, Barcelona, 1984, pág. 350.

cual nos permite explorar sus alcances en el sentido común y la vida cotidiana de un grupo de jóvenes mapuche urbanos.

## SEGUNDA PARTE

### MARCO METODOLOGICO

#### OBJETIVO GENERAL

- Describir significados que median la construcción de la identidad y la realidad social de jóvenes mapuche urbanos.

#### OBJETIVOS ESPECÍFICOS

- Explorar el significado de la etnicidad para jóvenes mapuche urbanos.
- Explorar la autopercepción que tienen los jóvenes mapuche urbanos en relación a otros jóvenes.
- Explorar las representaciones sociales que expresan los jóvenes mapuche urbanos en relación a la política, educación y vida cultural.

El siguiente capítulo da cuenta del modo en que se realizó la investigación. Muestra el proceso tendiente a explorar y reproducir los sentidos y significados asociados al proceso de identificación social en un grupo de jóvenes mapuche urbanos.

#### A.- TIPO DE ESTUDIO

La presente investigación tiene como interés valorar en su real dimensión el espacio microsocioal, en el que toman cuerpo los significados y sentidos que median el proceso de construcción de identidad en los jóvenes mapuche urbanos. No se pretenden verificar relaciones causales, sino describir y comprender la realidad de este grupo de jóvenes, mediante la representación de la cultura simbólica que los constituye, en una observación directa, un diálogo fluido y respetuoso.

El tipo de estudio que se ha privilegiado es de carácter descriptivo y exploratorio. En términos específicos se aproxima a un estudio de casos interpretativo.

## B.- EL PARADIGMA CUALITATIVO

Esta investigación se enmarca en un tipo de diseño cualitativo y abierto. El enfoque cualitativo permite “captar la estructura interna del objeto, su propia red de determinaciones, su singularidad. Las medidas que le toman no son aplicables a otros objetos. Es un saber que se constituye en la propia experiencia del investigador que se expone al objeto y aprende sus formas”.<sup>86</sup>

En la aproximación cualitativa se exploran los sentidos y significados de los propios sujetos investigados en relación al tema o fenómeno que se está estudiando. El investigador para poder conocer al “objeto de estudio” en el cual está interesado, debe esforzarse por captar y acceder a las categorías que el sujeto construye de él.

El enfoque cualitativo tiene sus raíces en la tradición hermeneútica la cual implica según Habermas “una relación interna entre la comprensión de un lenguaje y la repetición virtual de los procesos de

---

<sup>86</sup> Canales, M.; Binimelis, A. “El estudio de la realidad social con metodologías cualitativas.” Ministerio Secretaria General de Gobierno., División de Organizaciones Sociales., Departamento de Información, Santiago, 1994, pág. 7.

socialización".<sup>87</sup> Desde este marco se trata de entender que el lenguaje no es una coincidencia de opiniones, sino de formas de vida, es decir, que las formas de vida determinan el lenguaje utilizado y la interpretación que se da de éste.

Por su parte Georg Gadamer,<sup>88</sup> plantea que la comunicación entre las personas no se da por un dominio de lenguaje y signos comunes, sino por la internalización que las personas han hecho de ellos en su experiencia de vida, en su cotidianidad, es decir, que las palabras y gestos sólo tienen validez e interpretación en la medida en que quienes se comunican han tenido formas comunes de vida. Lo anterior implica analizar esta comunicación dentro del contexto en que se desarrolla. Las palabras y los gestos pueden tener distinto significado (intersubjetivo) según la realidad en que se dan. Una palabra puede entenderse a partir de su ubicación en una frase; a su vez, la frase, adquiere significado a través de la palabra. En este devenir cada interrogante acerca de algo, invoca tanto lo que trata la interrogante, la interrogante y lo que se busca a través de ella. Por eso, siempre hay una imagen sobre la respuesta desde el momento mismo en que se hace una interrogante.

---

<sup>87</sup> Habermas, J. "Teoría de la acción comunicativa." Editorial Taurus, Madrid, España, 1987, pág. 219.

<sup>88</sup> Gadamer, G. En Mardones, J.M. "Filosofía de las ciencias humanas y sociales." Editorial Anthropos, Barcelona, 1991.

Comprender para Gadamer “es ponerse de acuerdo con alguien sobre algo y ... el lenguaje es, por tanto, el medio universal para realizar el consenso y comprensión. Por ello, todo comprender viene a ser su interpretación y, la comprensión que se realiza siempre se mueve en un círculo encerrado en la dialéctica de pregunta y respuesta. En este contexto, la tradición consiste en el medio del lenguaje, en cuanto el pasado se actualiza, se reconoce su sentido, en el presente, a menudo con nuevas iluminaciones”.<sup>89</sup> Por ello, comprender lo que alguien dice es ponerse de acuerdo en la cosa que se está comunicando, no ponerse en el lugar del otro y reproducir su vivencia. Allí donde hay acuerdo no se traduce, sino que se habla.

En el fondo el lenguaje constituye un concepto matriz que tiene doble forma, articulando una cara “objetiva/ estructural/ social”, con una cara “subjetiva”. Toda semiosis implica esta doble dimensión que aluden, respectiva y dinámicamente a la cara social y a la cara subjetiva del orden de los hechos psicosociales. (Canales)<sup>90</sup>

---

<sup>89</sup> Gadamer, G. Ibid. pág. 228.

<sup>90</sup> Canales, M. En Mella, O. “Dimensiones actuales de la Sociología.” Editorial Universidad Academia de Humanismo Cristiano. Universidad de Chile, Facultad de Ciencias Sociales. Santiago 1995.

A su vez, en un acto de habla, el sentido se fija en estructuras de significación, en unos códigos. El significado es siempre en referencia al código: como en el caso de los “mensajes” en que lo dicho se ve determinado por la lengua respectiva, o como en el caso de las acciones, en que el sentido se comprende desde códigos sociales.

En un nivel más práctico, podemos decir que en el paradigma cualitativo. (Canales; Binimelis) <sup>91</sup>

- La observación postula el carácter singular y relativo de lo observado: esto se refiere a que la descripción cualitativa parte del supuesto de que “cada objeto es singular o único” y que está constituido por una red de determinaciones propias e irrepetibles.
- Se busca el conocimiento desde la mirada del sujeto investigado, es decir, desde una perspectiva émica. Se postula que los objetos observados en las Ciencias Sociales se organizan desde dentro, desde un observador interior anterior al observador externo.

---

<sup>91</sup> Canales, M ; Binimelis, A. Op. cit.

- Se realizan estudios exploratorios, abiertos, no estructurados. Esto quiere decir que su saber resulta de una observación multilateral, atendiendo a la multiplicidad de aspectos con que se presenta el fenómeno y aspirando a descubrir, conocer cómo aquel lo hace por primera vez. Las técnicas deben, por lo tanto, generar instancias de manifestación del objeto, sin proporcionarle o ceñirle una forma previa.
- Las técnicas cualitativas investigan “procesos de comunicación social”. Esto, obviamente, dice relación a que los significados, la subjetividad, al igual que las imágenes y percepciones no sólo se organizan sino que se constituyen en el lenguaje, manifestándose en el decir o hablar de los sujetos.

### C.- DISEÑO DE LA INVESTIGACIÓN

Con el propósito de desarrollar una aproximación que permita rescatar las perspectivas que los propios sujetos tienen en relación al tema (identidad social) que se está estudiando, se propuso un diseño cualitativo de

tipo abierto. El diseño abierto se caracteriza por poder producir informaciones inaccesibles a través del diseño tradicional de tipo distributivo. De acuerdo a una perspectiva émica, el investigador para conocer la realidad social del "sujeto investigado" debe acceder a las categorías y/o distinciones que éste construye, es decir, mirar desde la mirada propia del sujeto investigado. La producción de información acontece, entonces, desde dentro, yendo a la deriva de los sentidos manifiestos y latentes en el habla del otro. De esta manera el diseño es coextensivo al proceso de investigación.

La flexibilización y creatividad es particularmente valiosa dentro de este tipo de diseño, ya que no sólo considera la significatividad y el sentido del actor, sino también la integración del investigador, como sujeto en proceso, como "... un sujeto en el que ocurre el saber en su proceso de exposición al objeto que investiga".<sup>92</sup> De esta forma la adopción de un enfoque cualitativo acompañado de un diseño abierto de investigación permite relevar tanto el producto como el proceso de la investigación.

---

<sup>92</sup> García Ferrando, M.; Ibañez, J., y Alvira, F., (compiladores). "El análisis de la realidad social. Métodos y técnicas de investigación." Editorial Alianza, Madrid, 1994, pág.71.

## D.- TÉCNICAS DE PRODUCCIÓN DE DATOS

Para poder acceder a los significados y sentidos que median el proceso de construcción de identidad y realidad social en los jóvenes entrevistados, se ha optado por técnicas que releven las perspectivas y los discursos de los propios sujetos “estudiados”, en situación de comunicación; poniendo la mirada en aquellos que nos hablan de su sentir en un contexto relacional, de la construcción de una cotidianeidad, en un tiempo y un espacio socialmente compartido y comprendido.

Con este propósito se utilizó la técnica de entrevista abierta semidirectiva individual, combinada con la entrevista grupal.

Entre las técnicas de recolección de datos de la realidad social, la entrevista abierta semidirectiva permite penetrar en la esfera de la “cultura simbólica” de los sujetos. Es una técnica de observación, sistemática, cualitativa, en la medida que se orienta a captar, analizar e interpretar los aspectos significativos de la conducta y los procesos internos de las personas investigadas. A. Ortí, plantea que “los discursos para ser comprendidos, se interpretan y analizan mediante la producción de los propios discursos en

situaciones de comunicación interpersonal más o menos controladas, como las que supone la entrevista abierta semidirectiva".<sup>93</sup>

Esta técnica sitúa al entrevistado como "portador de una perspectiva" que será elaborada y manifestada en un diálogo con el entrevistador. "El investigador provoca ese habla con preguntas pero, también, con reformulaciones e interpretaciones. Asiste al hablar del otro, en la frontera del observador exterior e interior: le es exterior pues insiste y hace observaciones desde su propio interrogarse; le es interior pues intenta fundar sus interrogantes en el propio hablar del otro".<sup>94</sup>

La entrevista grupal permite que emerge, con todas sus contradicciones, ambigüedades y matices, la estructura motivacional básica de la "subjetividad colectiva" a propósito de una condición, situación, temática o experiencia dada. Al igual que en el tipo de entrevista individual abierta, el investigador aplica un enfoque no directivo, en el cual "un grupo de personas son reunidas para que hablen de sus vidas y experiencias en el curso de discusiones abiertas y libremente fluyentes".<sup>95</sup> El objetivo de esta técnica es establecer las diferentes aproximaciones que frente a un mismo

---

<sup>93</sup> Ortí, A. *Ibid.*, pág. 203.

<sup>94</sup> Canales, M.; Binimelis, A. "El grupo de Discusión." en *Revista de Sociología* n° 9., Departamento de Sociología, Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Chile, 1994, págs. 110 y 111.

<sup>95</sup> Taylor, S.J., Bogdan, R. "Introducción a los métodos cualitativos de investigación." Editorial Paidós, Buenos Aires, 1990, pág. 139.

tema u acontecimiento tienen personas ligadas entre sí, realizando una historia colectiva, pero que destaca las variantes individuales.

La instancia grupal permite un espacio donde se pueden expresar diversas opiniones y puntos de vista en relación a un mismo tema, produciendo un cruce o intercambio de un habla con otro habla. Esto permite reconocer lo que hay de común, ya sea como disputa o como consenso, entre los diversos actores o participantes que están involucrados en él.

#### E.- MUESTRA

La investigación se llevó a cabo con jóvenes mapuche urbanos que viven en la Región Metropolitana. La composición de la muestra se estableció de acuerdo a un criterio "estructural", es decir, se eligen sujetos que ocupan una posición dentro de su grupo de referencia. En este tipo de muestreo no es relevante el criterio de representatividad estadística, propio del enfoque distributivo.

Se realizaron 15 entrevistas individuales y 2 grupales.

CUADRO N° 3  
Entrevistas individuales.

Caso	Sexo	Edad	Inserción social	Lugar entrev.
1	M	16	Est. Ens. Téc. P.	Liceo polivalente.
2	F	21	Téc. párvulos.	Domicilio entrev.
3	F	20	Vendedora.	Domicilio entrev.
4	F	19	Cesante.	Domicilio entrev.
5	M	18	Est. Ens. Téc. P.	Liceo Polivalente.
6	F	17	Est. Ens. Media.	Centro Cultural.
7	M	16	Est. Ens. Básica.	Centro Cultural.
8	M	19	Obrero.	Domicilio entrev.
9	M	15	Est. Ens. Media.	Liceo.
10	F	16	Est. Ens. Básica.	Centro Cultural.
11	F	22	Dueña de casa.	Casa entrev.
12	F	21	Est. Universitaria.	Universidad.
13	F	19	Secretaria.	Centro Cultural.
14	F	16	Est. Ens. Téc. P.	Liceo.
15	M	18	Universitario.	Universidad.

CUADRO N° 4  
Entrevista grupal jóvenes no- organizados.

Caso	Sexo	Edad	Inserción social	Lugar entrev.
1	M	18	Est. Ens. Téc. P.	U.A.H.C
2	M	20	Comerciante.	U.A.H.C
3	F	21	Vendedora.	U.A.H.C
4	F	20	Est. Universitaria.	U.A.H.C
5	F	16	Est. Ens. Media.	U.A.H.C
6	F	17	Dueña de Casa.	U.A.H.C

CUADRO N °5  
Entrevista grupal jóvenes organizados.

Caso	Sexo	Edad	Inserción social	Lugar entrev.
1	M	23	Est. Universitario.	U.A.H.C
2	M	22	Vendedor.	U.A.H.C
3	F	21	Comerciante.	U.A.H.C
4	F	20	Est. Universitaria.	U.A.H.C
5	M	18	Est. Ens. Media.	U.A.H.C
6	F	22	Dueña de Casa.	U.A.H.C

#### F.- REGISTRO DE LOS DATOS

Se diseñó una pauta de entrevista, que contenía tópicos de referencia relacionados directamente con los objetivos de la investigación.

Todas las entrevistas fueron grabadas en su totalidad y, posteriormente, transcritas.

## G.- ANÁLISIS DE LOS DATOS

Según Ortí,<sup>96</sup> la realidad social está constituida por hechos sociales y por discursos. Los discursos expresan la comunicación simbólica, estructurada por un sistema de signos intersubjetivo o lenguaje, atravesada por los sentidos subjetivos del actor hablante. Son la expresión de los deseos, valores, creencias y fines del sujeto hablante.

Para interpretar los datos obtenidos se utilizó la técnica del análisis de contenido, cuyo elemento central es la inferencia, que posibilita una construcción teórica de las relaciones entre los datos y el contexto que los produce. El análisis de contenido según la definición sistémico-comunicacional de Krippendorff es “una técnica de investigación que se utiliza para hacer inferencias reproducibles y válidas de los datos al contexto de los mismos”.<sup>97</sup>

El análisis de contenido permite establecer la interacción de las expresiones en relación con el sistema expresivo a que pertenecen. La utilización de esta técnica permite profundizar la lectura de los significantes en el habla de los jóvenes investigados.

---

<sup>96</sup> Ortí, A. En García Ferrando, M; Ibañez, J; Alvira, F. (compiladores) “El análisis de la realidad social. Métodos y técnicas de investigación.” Editorial Alianza, Madrid, 1994.

<sup>97</sup> Krippendorff, K. Ibid., pág.462.

## TERCERA PARTE

### PRESENTACIÓN DE LOS RESULTADOS

En primer lugar se presentará la información producida a partir del análisis del discurso de los jóvenes mapuche urbanos entrevistados individualmente. A continuación se exponen elementos significativos presentes en la conversación con un grupo de jóvenes mapuche. El discurso del grupo de jóvenes contribuye a visualizar contradicciones, ambigüedades y matices de la “subjetividad colectiva”. Finalmente, se sistematiza el relato de aquellos jóvenes mapuche urbanos que participan activamente en organizaciones mapuche.

La siguiente síntesis descriptiva busca establecer un primer nivel de redes de sentido. Las interpretaciones asociadas al marco teórico del estudio, así como las relaciones más generales del sentido de ser joven mapuche urbano desprendidas del discurso juvenil, se desarrollarán en el capítulo siguiente, en el marco de las conclusiones.

La información producida a partir del análisis del registro de las entrevistas individuales y grupal de los jóvenes mapuche urbanos no-organizados será presentada de acuerdo a las siguientes temáticas:

- 1.- Significados asociados a “lo mapuche”.
- 2.- Significados asociados a “lo otro”.
- 3.- Representaciones Sociales.
- 4.- Significados asociados al futuro.

El análisis de discurso del joven mapuche organizado se expone en torno de dos ejes:

- 1.- Del sujeto al colectivo.
- 2.- Del sujeto a las instituciones.

## INFORME DE RESULTADOS

### 3.1.- ANÁLISIS DE LAS ENTREVISTAS INDIVIDUALES

#### 1.- SIGNIFICADOS ASOCIADOS A LO MAPUCHE.

##### A.- LA CONDICIÓN DE MAPUCHE

Lo primero que puede señalarse es que los jóvenes entrevistados se reconocen como miembros de una categoría socialmente diferenciada. Dicha diferenciación se asocia a un estatus. La condición étnica se representa como una marca generada principalmente por el "apellido". El reconocimiento de la reacción social genera tanto representaciones de "identidad", como de "estigma". Los discursos revelan la importancia concedida a la interrelación con los otros; otros que adquieren relevancia en tanto los reconocen, los denominan y hablan de ellos.

**a .- “Ser mapuche: no avergonzarse”**

La discriminación es el fenómeno a partir del cual se activa un proceso de diferenciación. Un significante fundamental asociado a él, es el de la “vergüenza”.

“Algo bueno, a veces ha implicado **no avergonzarse** de ser mapuche, tener siempre en cuenta que uno es mapuche. De repente lo molestan porque uno es mapuche, **se pasa vergüenza**, sobre todo cuando uno está en el colegio, pero **yo no me avergüenzo**. A mí me molestaban mucho en el otro colegio, pero aquí no. No estoy ni ahí con la gente que me molesta. Los pesco poco”.(1)

“Me gusta, pero **de repente me da un poco de vergüenza**, porque algunos como que se burlan de uno, por eso no me gusta y no sé, pienso que, no sé como te diría, no tengo la palabra para decir...”(7)

“Si porque yo conozco hartos amigos que son mapuche, pero no se sienten orgullosos, **se sienten avergonzados de su raza**”.(11)

La vergüenza no nace de la condición étnica sino de la “burla”, es decir, de la valoración social pública.

**b .- "... : algo especial que enorgullece"**

El relato refiere a la vez al "orgullo"; a la experiencia de compartir algo especial, el privilegio de ser parte de una cultura rica en costumbres y tradiciones.

"**Algo especial**, yo creo, especial que, no sé, nosotros estamos como identificados, igual me gusta".(13)

"Para mí tiene un **significado bien grande** ya que estoy en una cultura super linda... La cultura mapuche es bonita, si uno se pone a investigarla, a tratar siempre con personas mapuche, uno se da cuenta que la cultura mapuche es super bonita, no importa que uno sea mapuche o de otra étnia, cualquiera tiene algo que decir. **Y a uno le llena hartó**".(6)

Desde el punto de vista del desarrollo de la identidad social de los jóvenes, la relación entre "vergüenza" y "orgullo" es descrita como la sucesión de dos etapas psicosociales.

" ... hay una etapa donde se siente vergüenza de ser mapuche, por el apellido, pero después eso lo supera uno y **después de la vergüenza, viene el orgullo**".(3)

### c.- “... : ni más ni menos importante”

En el relato de otros jóvenes, la pertenencia étnica no aparece como el elemento primordial en la construcción de su identidad, sino más bien como uno más de los aspectos constitutivos de su subjetividad.

“... en realidad, **no siento nada**, nunca he tomado en cuenta esa parte. Siento que soy mapuche y listo. **No es algo importante para mí, ni menos importante**”.(12)

“... **un significado así especial no tengo**, pero ser mapuche... es como una cultura bonito...” (9)

## B.- SER JOVEN MAPUCHE EN LA CIUDAD

Santiago es percibido como el lugar para participar activamente de las redes e infraestructuras de una Metropolis. La ciudad representa en el imaginario una vida fácil y cómoda. Se constituye para los jóvenes en el espacio ideal para la concreción de sus proyectos y aspiraciones.

### a .- “... : ser alguien en la vida”

Permanecer en Santiago significa aumentar las posibilidades de movilidad social y logros materiales. El mundo urbano es asociado a la posibilidad de concretizar expectativas económicas, posibilidad que se vislumbra como lejana en el espacio rural, en el Sur. En este sentido, la vida económica campesina es desvalorizada respecto de la vida económica urbana. El campo es signo de pobreza y atraso; representa un pasado y un presente cargado de carencias.

“Si, es todo distinto. En el Sur es todo distinto, no es lo mismo que aquí en la ciudad. Por ser para ir al colegio allá tienes que **caminar kilómetros, en cambio aquí los liceos están cerca, tomas micros**”.(15)

“No sé, vivir en la ciudad será para **ser alguien más en la vida**, porque de repente en el campo no hay las comodidades que hay acá. **Mayor posibilidades** de estudio, de comodidades, de alegría”.(8)

### b .- “... : aquí el apellido y los rasgos cuentan”

No obstante, la ciudad representa el espacio donde el joven se ve expuesto de manera más categórica a la discriminación, a la

desvalorización social y pública. La recurrencia de esta situación condiciona un modo de ser y vivir lo cotidiano.

“No sé, es como un poco difícil para algunas personas, porque de repente **si tienen los rasgos demasiado marcados los discriminan mucho**, es difícil para algunos jóvenes vivir en la ciudad”.(6)

“Cuando voy al Sur me gusta, porque allá en el Sur es como lo mío, casi todos son mapuches así es que me gusta, cuando **vuelvo acá y se burlan de mi apellido** no me gusta ser mapuche. De repente pienso, quiero cambiarme de apellido, eso pienso, pero al final yo creo que lo voy a aceptar igual”.(7)

“No es lo mismo tampoco, porque aquí cuando uno busca trabajo o algo siempre se fijan en **los apellidos**, en cambio allá en el sur no, porque todos son iguales. O sea, aquí siempre el uno es más y el otro es menos. Por los apellidos”.(3)

### C.- REPRODUCCIÓN DE LA CULTURA MAPUCHE.

En el imaginario de los jóvenes, “el Sur”, prevalece como referente del origen y dador de identidad. “El Sur” es metonimia de la comunidad, donde las costumbres y creencias compartidas ocupan el sitio privilegiado. En el habla de los jóvenes es posible reconocer un conjunto de miradas y lugares que evocan y reconstruye costumbres y creencias del

pueblo mapuche. Para algunos "... eso es del Sur", para otros es posible la "recreación" de ellas en el espacio urbano.

**a .- "... : allá, el Sur"**

El lugar de expresión de las costumbres y creencias está restringido a un espacio simbólico. Es "en el Sur" donde éstas configuran una cotidianeidad, un lugar donde se crea y transmite la cultura mapuche.

"O sea cuando **vamos al Sur** siempre hay machitún, gillatún, de eso hay y **siempre vamos**; pero **aquí en Santiago no se da mucho de eso**".(5)

"... desde chico vamos a pasear allá, siempre vamos aprendiendo cosas nuevas, que son de allá y mi papá nos enseña de todo cuando vamos para allá".(10)

"**Yo no sé**, es que sabes **yo nací aquí** y no sé mucho, pero igual. O sea yo voy al Sur de visita y allí veo todo eso, de allá es todo eso".(3)

**b .- "... : acá, la familia"**

En otros relatos está presente la posibilidad que la familia brinda de vivenciar lo que consideran constitutivo de su cultura, recreando

ceremonias y ritos religiosos y en particular, el idioma. En este contexto, se revalorizan estos elementos como un modo de vida posible y necesario de experimentar en lo urbano. En sus relatos, la familia aparece como un referente psicosocial de este proceso identitario.

“O sea para mí tienen **un significado super grande** y yo las llevo a la **práctica**. Por ser la religión mía, yo tengo a quien alabar. Hago mi gillipúm los fines de semana, siempre estoy pidiéndole constantemente a nuestro atachao de que los cuide; así están presentes en la cultura”.(6)

“**Mi papá habla mapuche**, cuando vienen mis tíos a veces se ponen a hablar y yo no entiendo nada. **Me gustaría aprender**. Por eso empecé un curso acá en el liceo, empezaron a dar clases y nos empezaron a enseñar a decir y escribir cosas mapuche y ahí **me empezó a interesar** e iba clases, trataba de no faltar”.(12)

“Con respecto a las creencias del pueblo mapuche, **yo les doy harta importancia, porque si yo vengo de allá y mi familia es de esa cultura**, yo, cuando estoy con ellos me gusta a veces escucharlos hablar; la música igual me gusta y todo eso. Trato de saber más de esto. Sobre lo que hablan, **lo que significan las palabras**”.(7)

## 2.- SIGNIFICADOS ASOCIADOS A LO OTRO.

### A.- EL DECIR DE LOS OTROS.

En la relación de los jóvenes entrevistados con los "otros", emerge como factor determinante su posición social como grupo minoritario. Éste actúa estructurando no sólo sus prácticas sociales, sino también sus experiencias subjetivas.

#### a.- " ... : nos miran con otros ojos"

El relato de los jóvenes evoca la mirada y "el decir de los otros". Está cargado de imágenes que remiten a la experiencia de subestimación y rechazo. Los "otros" construyen y asocian a la categoría mapuche, una serie de estereotipos.

"Nos desprecian a nosotros, en varias ocasiones igual me han despreciado..."(1)

"Nos dicen mediocres. Ellos nos encuentran inútiles, porque, o seas que ya, uno es mapuche y siempre dicen éste no sabe, y eso que todos tenemos los mismos estudios pero siempre dicen éste es menos, siempre es menos".(3)

“Yo creo que los miran igual, pero siempre con un poco de diferencia. O sea no tan igual, **a una siempre la andan mirando con otros ojos**”.(6)

“Yo creo que **nos ven como diferentes**. No sé, nos ven **más feos** yo creo. Sí, nos ven diferentes porque se ríen, molestan, **se ríen de los apellidos**”.(8)

### **b .- “... : siempre el otro es más”**

La condición de exclusión “estructural” del mapuche, es relevada en el relato de algunos jóvenes.

“O sea, aquí **siempre uno es menos y el otro es más**. Por los apellidos”.(3)

“Siempre quieren **pasar por encima de uno**, siempre **nosotros somos bajo de todas maneras**, en todos lados y en **todo sentido...**”(10)

### **c .- “... : no tienen raíces”**

Como reacción a esta situación, algunos jóvenes despliegan un relato cohesionado, se posicionan como grupo minoritario, tienden a exaltar las cualidades de los mapuche, valoran positivamente su pertenencia al grupo y con esto su autoimagen.

“Ese desprecio, a lo mejor porque ellos no son así como nosotros, los mapuche; **no tienen esas raíces**”.(1)

“**Envidia** en los demás, por ser mapuche, a lo mejor **por ser inteligente**, sienten un poco de envidia...”(6)

## B.- LOS DEMÁS JÓVENES

El discurso de los jóvenes mapuche en relación a los “otros” jóvenes, expresa una constante tensión entre aspectos constituyentes de su identidad social. Se evidencia un proceso o representación de pertenencia cruzada. Mientras lo mapuche y lo no mapuche se diferencian por una condición histórica, la experiencia social de ser “joven” promueve la estructuración de su identidad generacional.

### a.- “... : son diferentes”

La percepción de diferenciación con respecto a los demás jóvenes emerge asociada a experiencias de discriminación. Los jóvenes vivencian esta situación en tanto desigualdad de medios u oportunidades.

“En primer lugar, la **diferencia de la cultura, somos diferentes porque más bien a veces somos más discriminados por los jóvenes o por las personas, no sé , no sabría explicarte**”.(2)

“No sé, son como distintos... **que siempre molestan, tiran puras indirectas pesadas y eso, a algunos de nosotros no les gusta, entonces siempre están ahí un grupito acá, un grupito allá**”.(3)

“Uno viene del sur, y viene a trabajar como empleada y los jóvenes de acá hacen su futuro, por ser ejecutivos, son presidentes, todo eso...”(11)

#### **b .- “... : somos iguales”**

El relato de los jóvenes mapuche entrevistados manifiesta la relevancia concedida a las relaciones interpersonales en la construcción de la identidad social. El discurso releva la pertenencia a un grupo etaréo o generacional como referente de sentimientos de igualdad. La relación con su grupo de pares cercanos da forma a dichas experiencias.

“La verdad es que **no me siento diferente a los demás, me siento como una más de ellos. Nunca me han hecho sentir diferente tampoco, ni mis amigos, ni mis compañeros**”.(2)

“Pienso **que todos son iguales, los jóvenes. Solamente el color, o el aspecto físico, se nos nota más los rasgos en la cara, eso, somos iguales, todos personas, al final todos pensamos lo mismo como seres humanos, somos iguales**”.(4)

**“... yo soy igual a ellos. Mis amigos tampoco sienten vergüenza de que de repente me vayan a buscar a reuniones. Ellos saben a lo que voy, nunca me han discriminado. Incluso yo a ellos, los incentivo para que participen, y hay algunos que quieren, otros que no quieren. Somos todos iguales”.**(6)

### C.- LOS “OTROS”

En el habla de los jóvenes entrevistados, prevalece el deseo de establecer una relación de respeto e igualdad con los “otros”. Este deseo se asocia a experiencias, expectativas y “proyecciones”.

#### a.- “... : personas”

Los otros, los no mapuches son referidos básicamente como “iguales”, por la inclusión en la categoría de “personas”.

**“Como personas , yo me siento como todos los demás; Y lo veo igual que todos, porque para mi todos son iguales”.**(3)

La pregunta por los otros motiva a una joven a reflexionar el tema de la diferenciación y descalificación que hacen los mapuche respecto de los no mapuche.

**“Yo los considero iguales que yo, pero, muchas veces, mi familia cuando se refiere a ellos hablan distinto. Mi papá empieza a hablar que los chilenos aquí, que allá, que él no es chileno. Yo a veces comparto su opinión, igual, a veces estoy de acuerdo; pero cada uno tiene su forma de pensar y de ver las cosas”.**(2)

### 3 .- REPRESENTACIONES SOCIALES

#### A .- EDUCACIÓN

El sistema educacional formal es referido en el relato de los jóvenes como un agente reproductor y repetidor de las concepciones estereotipadas en torno a lo mapuche, particularmente, en relación a la historia del pueblo mapuche.

**a .- “... : deberían empezar a enseñar otras cosas”.**

Los jóvenes critican la falta de contenidos en los programas de educación formal que enseñen la cultura y sociedad mapuche. Plantean como necesario conocer la cultura mapuche, desestigmatizar y valorar su historia y situación actual.

“La evaluó como buena, pero hace falta más, como eso quizás clases, que **ayuden a conocer el tema mapuche**, porque muchas veces mis compañeros también me lo han dicho, que a ellas igual les gustaría venir y saber sobre esto”.(9)

“Eso es lo que falta porque, o sea, es de Chile, de **las raíces chilenas** eso y quizá **hace falta algunas clases de cultura indígena**. Se debería agregar algunas clases de eso”.(12)

“Debería ser distinto para todos, porque la educación está demasiado baja, o sea, no solamente para los jóvenes mapuche...a nosotros no nos enseñan de **nuestra historia**, que siempre nos están diciendo que los españoles, que vinieron a conquistar. Que los mapuche eran unos indios sucios, cochinos, esa mentalidad debería cambiar. **Deberían empezar a enseñar otras cosas**”.(14).

## B.- CULTURA

Los jóvenes mapuche se sienten en igualdad de condiciones respecto de los otros, en su relación con la vida cultural del país. Reconocen tener las mismas dificultades que tienen los otros jóvenes de ser escuchados y tomados en cuenta. Particularmente refieren a la falta de planificación y participación en los temas y políticas sociales que los involucran.

**a .- “ ... : no toman mucho en cuenta la opinión de los jóvenes”.**

Los jóvenes entrevistados manifiestan la dificultad del mundo juvenil, en general, para lograr que sus intereses culturales sean tomados en cuenta.

“... la gente **no toma mucho en cuenta la opinión de los jóvenes...**”(4)

“Yo creo que en todas partes hay espacios para la cultura, para la cultura mapuche, **pero cuesta a los jóvenes**”.(12)

**b .- “ ... : un interés recíproco”.**

Otros jóvenes se refieren a la posibilidad de un intercambio, un encuentro de distintas culturas. Plantean la necesidad de establecer un reconocimiento mutuo, que explicité la valoración de los elementos culturales en una y otra forma de vida.

“eso depende mucho de nosotros si queremos integrar una vida cultural del país pero, muchas veces no nos interesa eso,... **si nosotros nos interesamos en eso, que ellos se interesen también** en la de nosotros”.(15)

“Igual hay varias personas que no son mapuches, igual se interesan, que les gusta lo todo respecto a lo mapuche...”(13)

## C.- EL MUNDO LABORAL Y LAS PRETENSIONES ECONÓMICAS

El mundo laboral y las condiciones económicas se constituyen en uno de los aspectos claves asociados a la planificación y representación del futuro. En el caso de los jóvenes, marca el desplazamiento desde la etapa juvenil hacia la adultez.

En el relato de algunos jóvenes su condición de mapuche es significada como un elemento obstaculizador para el acceso al mundo laboral. Sin embargo, en el discurso de otros jóvenes prevalece la impresión de que la concreción de sus aspiraciones laborales y económicas descansa en su responsabilidad individual por sobre cualquier otra situación externa.

a .- **"... : no pasa nada con el llamado".**

La discriminación y el estigma del apellido son referidos constantemente en esta dimensión. En igualdad de capacidades, se elige y contrata frecuentemente un joven no mapuche.

**"... muchas veces son discriminados y no les gusta contratar personas mapuches..."(12)**

**"Eso yo lo veo como que ahí ya se empieza a discriminar en esa parte laboral. Porque yo he escuchado casos que de repente se presenta un joven mapuche, con una pinta así bien y de repente lo discriminan sólo por ser mapuche y eligen a un huinca para que trabaje ahí".(6)**

**"El acceso existe, por lo que hablaba de acceder a lo mismo que los otros, pero depende los otros a veces, porque muchas veces saben que porque son indígenas no o no les gustan, no los contratan".(2)**

**"Si, es difícil obtener trabajo. Si uno va a una empresa, a una tienda no, siempre va a ser difícil, como se llama, en una empresa grande; y una se va a presentar y dicen sus datos, y todo eso. Lo primero que toman en cuenta es el apellido, y si uno tiene apellido mapuche, no lo van a tomar en cuenta, lo anotan y toda la historia. Después te llamamos, pero no lo llaman, o sea no pasa nada con el llamado".(13)**

**b .- "... : si uno trabaja más que otros ..."**

Algunos jóvenes manifiestan que la concreción de sus aspiraciones laborales futuras descansa en sus habilidades, aptitudes y en el grado de esfuerzo que desplieguen para conseguir lo deseado.

**"Si uno trabaja más que otros, tiene que tener oportunidades".(11)**

"... No importa eso. Con la enseñanza , con lo que sabe uno. Qué saca con dejar uno que no sea mapuche en un trabajo bueno y si no sabe nada; en cambio **un mapuche si sabe todo, dejan al mapuche. Yo creo que es eso".(5)**

**c .- "... : siempre le dan un puesto más bajo".**

El siguiente relato expresa y sintetiza el sentimiento de desigualdad y desesperanza que embarga a muchos jóvenes respecto de sus posibilidades de desarrollo laboral.

**"De trabajo, lo consigue pero, siempre más bajo que los otros, siempre le dan un puesto más bajo".(6)**

## D.- PARTICIPACIÓN POLÍTICA

Para la mayoría de los jóvenes el mundo político no despierta interés. Es referido como lejano, no representativo, como un espacio donde son otras personas las que toman decisiones.

Ligada a esta apreciación, reaparece la vivencia de discriminación; La experiencia de desigualdad de condiciones en la participación política.

**a.- “ ... : los jóvenes ... el joven mapuche tampoco”.**

La falta de interés por la política es connotado por los jóvenes, desde una perspectiva coextensiva a su identidad generacional; a través de una crítica y diferenciación del mundo adulto.

**“En realidad los jóvenes no están muy metidos en la política y el joven mapuche bien poco. Son otras personas las que están metidas”.**(2)

**“... Pienso que sí, pero a veces no se atreven, no sé, a veces no hay interés, lo dejan ahí pasar no más, como si nada, se olvidan, lo dejan de lado”.**(4)

“Si, yo creo que sí. No sé, es que **nunca me ha interesado ese tema**. Porque en mi casa a nadie le interesa la política, si hay que votar votan y si no, no votan, no les interesa alguien en especial”.(10)

**b .- “ ... : después discriminan”.**

Los jóvenes mapuche entrevistados, en su representación de la política remiten a la experiencia común de discriminación, como grupo mapuche.

“Bueno, yo creo que ellos no sé, **ingresan pero después como en todos lados, discriminan**, siempre discriminan. **Cada cosa que hacen los mapuche, siempre están discriminando**”.(13)

“Yo creo que debe haber un representante en la cámara política, para que reclame los derechos y plantee los problemas....Una en un millón, verdad. No creo, **no creo que den oportunidades**, pero debería haber uno”.(1)

## E.- ORGANIZACIONES MAPUCHE

En relación a las organizaciones, éstas son referidas por los jóvenes como instancias de “lucha”, a través de las cuales es posible dar curso a las reivindicaciones del pueblo mapuche. Es en su contexto donde se plantean acciones y se materializan proyectos tendientes a la resolución de los conflictos que los aquejan. Por otro lado, en el habla de los jóvenes las organizaciones mapuche son percibidas como un proyecto aún inconcluso.

a.- “... : si se quedan parados se los quitan no más”.

En el discurso de los jóvenes la participación en organizaciones resulta necesaria para la defensa de los intereses particulares del pueblo mapuche.

“... Por ser los mapuche que se organizan, **hacen protestas** y todo ese atado, es porque necesitan algo y tienen que luchar por lo que necesitan; porque **así por así no se los dan**”.(11)

“Si les quitan los terrenos tienen que protestar, **porque si se quedan parados se los quitan no más**...”(15)

**b .- "... : pelean por algo que a ellos los aqueja".**

Si bien, las organizaciones son significadas como canales colectivos de representación en torno a las necesidades de los mapuche, su quehacer se representa como un accionar limitado y restringido, pues los jóvenes consideran que la sociedad mayor no reconoce la legitimidad de sus peticiones.

**"Yo considero que es parcialmente lo que han hecho, han peleado por algo que a ellos les aqueja y la gente no los escucha mucho a ellos".( 8)**

La evaluación respecto al espacio de expresión que las organizaciones brindan a los jóvenes resulta similar a la que realizan en torno a los espacios de participación política. Perciben que la opinión y aspiración de los jóvenes no es un tema prioritario en ellas.

**"Es bien difícil que puedan hacer algo para satisfacer las cosas que a nosotros los jóvenes nos aquejan, no se sí también les interesa, no se no me queda claro, aunque yo creo que no".(2)**

## 4.- SIGNIFICADOS ASOCIADOS AL FUTURO

### A.- INTEGRACIÓN

En relación al futuro del pueblo mapuche, la apuesta de la totalidad de los jóvenes entrevistados, es por la integración a la sociedad mayor; la "chilena". Dicha integración, tiene como condición el respeto y la conservación de la tradición cultural. La integración es vista como un instrumento para el cambio en las actitudes de los otros.

**"... integrarse para poder lograr lo que queremos. Porque si nos hacemos a un lado, nunca vamos a poder llegar y si tenemos mentalidad de querer cambiar a la otra persona de idea, y que no somos menos que ellos, no nos podemos hacer a un lado... tenemos que integrarnos y hacerles ver que no es como ellos creen..."(2)**

**"Es más conveniente integrarse...porque a lo mejor los otros creen que son tontos y si a lo mejor se relacionan con ellos pueden ver que no son así..."(8)**

**"... yo creo que igual deberíamos ser todos juntos, no sé si todos en un grupo, pero a la vez, diferenciarnos de ellos, porque no somos iguales. Nosotros tenemos otro tipo de cultura, de religión..."(6)**

**"Yo creo que se lograría que no se discriminara más, que lo que queda de discriminación se acabaría" (10)**

## B.- EL FUTURO

La imagen del futuro se asocia a expectativas de integración, en base a un proceso de reconocimiento y valoración de su cultura desde la sociedad mayor. Consideran que esto será posible en la medida en que los mapuche mantengan sus tradiciones y cohesión, valorando su trascendencia como grupo y como cultura.

“... yo pienso que van a seguir las mismas costumbres, las comidas, las mismas cosas, los bailes... **Yo pienso que eso va a permanecer, pero pueden ir cambiando con el tiempo**, se pueden ir olvidando, no sé y **si le ponen mucho empeño**, las cosas van a quedar...” (4)

“Debemos seguir tratando de ser más, de tratar de sacar a **revelar nuestra cultura**, tenemos derecho de ser iguales a todos, si vivimos en el mismo país... no deben existir diferencias, **siento impotencia quiero hacer algo, pero sola no se puede...**”(2)

“... **felices, sin discriminación, unidos**, sin peleas y nada de lo que se ve ahora, todos felices, con sus familias. Una tierra feliz, sin que nada se interponga, todo bien”.(3)

“... **que estén aquí en comunidad, sin diferencia alguna. En el campo igual ...**” (11)

### 3.2 .- ANÁLISIS DE LA ENTREVISTA GRUPAL A JÓVENES MAPUCHE NO ORGANIZADOS

En el relato del grupo de jóvenes lo mapuche es significado, al igual que en los discursos individuales, desde la diferencia impuesta por los otros. En este sentido, uno de los principales elementos que median la construcción de identidad social en los jóvenes, es sentirse referidos como portadores de una serie de elementos diferenciadores; en el caso específico de lo mapuche se explicita en la designación de atributos negativos ampliamente difundidos. Todas estas designaciones se asocian con estereotipos.

**“Algunos piensan que los mapuche son brutos, tontos, que no sirven para nada, son indios”.**

**“Por el hecho de ser mapuche creen que somos diferentes, o no podemos tener los mismos gustos que ellos...”**

En un continuo psicosocial, el proceso identitario de los jóvenes se ve cruzado no tan sólo por la aceptación o negación de dicha diferenciación, sino también por la aceptación o negación de su condición de

mapuche. De esta forma el relato grupal aparece a ratos desvinculado del colectivo en el cual, sin embargo, reconoce o es reconocida su identidad. El proceso de identificación tanto interno como externo, es decir, el significante de lo mapuche, y a su vez del estigma, es el apellido.

“O sea, es que como todos los apellidos son casi como todos iguales... **Les da risa todos los apellidos mapuche** y siempre aquí en este colegio. Uno como ya está acostumbrado, no tanto acostumbrado, porque ya sabe que lo molestan, ya no los pesca...”

“Yo conservo mi apellido, aunque me molestan. Porque hay personas que molestan y a mi **me duele que esten molestando porque uno sea mapuche y tenga este apellido**”.

Según el relato de los jóvenes otro elemento que acentúa las diferencias y genera estigmatización son los rasgos físicos.

“En mi caso nunca me ha tocado vivir que se burlen de mi apellidos, pero por otros casos sé que **se burlan de varias cosas, a lo mejor de tu cara o de su pelo**, siempre le sacan risa a todo”.

“Aunque hay veces que como que discriminan un poco en las tiendas. **Por ser morena y tener cara de india te miran mal, eso me he dado cuenta**”.

“A veces **me gustaría ser diferente en lo físico más que nada**. Eso, que siempre me sacan en cara, tú eres mapuche”.

Los jóvenes comentan en su relato que cualquiera está expuesto a la burla; sin embargo, esta situación se acentúa por poseer características y rasgos asociados a lo mapuche.

“Si, eso igual pasa de repente, que se burlen de los apellidos, pero se burlan más de los mapuche que tienen otros términos y son como **más fáciles de sacarles una burla**, pero de los otros, **de los huincas**, también se burlan pero **no tanto**”.

Los jóvenes interiorizan la burla como componente de la vida cotidiana y de su experiencia subjetiva. Esto significa incorporar y, en ese sentido, compartir la dificultad de lograr y conservar una autoimagen positiva, por la representación de las actitudes discriminatorias de los demás. Unos optan por “no pescar al resto”, no obstante, las burlas “duelan igual”.

“**No hay que pescarlos**, porque si uno más se enoja, más van a seguir **molestando**, o dando sobrenombres, yo no los pesco en el curso...”

“Uno trata de no hacerles caso, pero **igual uno se siente mal**”.

Otros asumirán la vergüenza y la negación como uno de los componentes identitarios básicos, obstaculizando el desarrollo de una autoimagen positiva.

“Ellos no quieren asistir a ningun tipo de actividades, porque les da **vergüenza** y eso, porque después al llegar al curso los podían molestar”.

“Si, eso es verdad, yo tenía una prima si que **la molestaban mucho**, faltó un año al colegio, porque la molestaban tanto que no quería ir más”.

En el habla del grupo de jóvenes se releva que el ser asignados y/o asignarse a una categoría social particular conlleva consecuencias sociales perceptibles, entre las que se incluye el trato discriminatorio. A partir de esta contingencia, se desarrolla la conciencia de pertenencia a una minoría, en un discurso que se construye en torno a lo que se tiene “en común”.

La toma de conciencia del “origen” es significado por los jóvenes como un proceso que surge a través de un “darse cuenta” de la existencia de “límites” que separan a los mapuche de los no-mapuche. Como se ha descrito, este proceso no significa necesariamente una identificación positiva con éstos.

En el habla grupal, se valida que el proceso de toma de conciencia de la condición adscrita de “etnicidad” comienza con un “no

querer saber nada". Prefieren negarse al conocimiento respecto de sus orígenes dadas las consecuencias de vergüenza y burla que éste genera.

**"Yo de primera cuando mi mamá se empezó a integrar, yo no quería saber nada, pero nada, yo los detestaba".**

**"Igual a mí, porque a mí me caían mal. Entonces mi papá llegaba, llegaba hablando algunas palabras que había aprendido en el día. Yo me iba a otro lado para no escucharlo, por no aprender nada, o sea, saber nada, nada, nada. Yo quería vivir como era siempre no más, como siempre había vivido".**

En el contexto de la entrevista grupal también emerge la referencia a un proceso identitario, a un "despejarse la mente", situación que se traduce en la valoración positiva de elementos constitutivos de lo mapuche, ya sean reales o simbólicos. Ello impactaría en la experiencia subjetiva, de pertenencia a un grupo.

**"Claro, entonces, no quería saber nada porque siempre había vivido, como de los diez para abajo, una vida así, una vida como bien linda porque no sabía nada, no sabía porque éste agarraba un huiño, porque se ponían un trarilonco, lo único que yo sabía que yo también les decía, ah, mira esos son indios que están jugando ahí. Yo también como que los discriminaba un poco a ellos por la ignorancia que yo tenía. Y después ya se emepezaron a dar las cosas, fui a aprender un poco más de la cultura, entonces ahí como que se me abrió todo, se me despejó toda la mente".**

No obstante, lo mapuche es referido por el grupo como una “colección” de costumbres y creencias que guardan relación con la tradición. Lo mapuche se restringue a la participación en ciertos rituales de la cultura mapuche, los cuales son más bien “relatados” por sus padres y sólo en casos excepcionales son significados como parte de un quehacer cotidiano.

**“Cuando hay eventos especiales se come de todo, se toma mudai, se come comida mapuche, pero eso no es siempre, a veces”.**

**“Para serte franco aquí no sé ninguna cultura, lo único que sé es el tricalcahueque, que es el año nuevo. Es lo único que he escuchado, pero de las costumbres me han hablado mis papás”.**

El abandono de elementos culturales, la transmisión parcial de éstos, es relacionada con la activación de mecanismos de mecanismos y demandas de adaptación a la sociedad mayor. Estos mecanismos han sido adoptados y validados por padres y madres, quienes procuran por su experiencia, hacer menos traumática la integración. El esfuerzo por no asimilar la lengua materna y costumbres es una necesidad y en la medida que se logra, “facilita” la integración social.

**“Yo he participado como dos veces, porque en mi casa a mi no me quieren enseñar nada de eso. Mi papá habla, mi mamá también, pero a mi no me enseñan. No quieren que yo aprenda”.**

“Porque dicen que después que saque la carrera, como que alguien que sobresalga y **tenga otras palabras para expresarse** y como defender a la familia, entonces me dicen”.

La ciudad es el lugar al cual todos quieren acceder, buscando “una vida mejor”.

“Mi papá vivía en el campo, entonces las casa estaban por allá y se vino a **Santiago para buscar trabajo**”.

“Y ahora también la mayoría de los jóvenes se viene para Santiago. Piensan que **Santiago es lo máximo**, se viene a buscar trabajo porque siempre Santiago ha sido **el centro de todo el país**, todo el país gira en torno a **Santiago**. Entonces los del norte, los del sur, siempre aspiran a venirse para acá, a ganar plata”.

Si bien la ciudad aparece significada como “el centro de todo el país”, en el relato grupal existe consenso en caracterizarla como obstaculizadora del desarrollo de las tradiciones mapuche. En este sentido, la imagen del mapuche urbano refiere al sujeto que transita hacia un lugar el en cual su tradición “no se da”, en tanto “no tiene importancia”.

“Aquí en la ciudad no se da, porque nadie va a saber que una es hija de acá, o los abuelos allá; no tiene importancia aquí... Acá no lo toman en cuenta, ni siquiera entre los mapuche”.

“Es cien por ciento diferente, hay otra cultura, religión, por eso a mi me gusta, yo no vivía en la tierra de los mapuche, pero yo lo sé”.

En el imaginario del grupo de jóvenes, existe un referente, un “otro” que permite activar un proceso de comparación, el “Sur”. Al igual que en las instancias individuales, emerge como el lugar de realización de la identidad originaria, esa que en la ciudad sólo se puede actualizar y consolidar parcialmente. En el sur el “yo”, se transforma en un “nosotros”; en la cotidianeidad del “Sur” aparece lo colectivo, se recrea un sentido de comunidad que hace que el “trato” con y hacia los jóvenes sea distinto y especial.

“Llegando al sur, todo es como que a uno lo tratan de otra manera”.

“A uno no lo tratan igual que a toda la gente. O sea, si uno llega a una comunidad, donde viven puros mapuches y ponle que a lo mejor mi papá era un toqui y yo me vine a Santiago y todo y después dijeron, mira la hija del toqui se fue y después volvió es como que hacen una celebración grande”.

“Si yo también me he dado cuenta de eso. Se recibe y se da también”.

En el relato grupal, el Sur simboliza el lugar de realización de la tradición, actualizada en las ceremonias de la cultura mapuche, las cuales anclan la experiencia juvenil en una verdadera valoración de la tradición y de la representación de un colectivo: “en un todos van”, en un “todos vamos a ir”.

“Yo creo que la cultura como que se realiza más en el Sur que acá, acá se realiza pero en lugares desconocidos, que nadie los conoce, como que en el Sur, todos vamos a ir allá”.

“En el sur eso pasa, se avisan unos con otros, en tal parte vamos a hacer una reunión y van todos”.

“Hacer por ser un machitún, un nguillatún, hacer aquí en Santiago, no es lo mismo que hacerlo en el Sur, en el Sur es más tradicional, es mejor”.

“En el Sur todos están interesados en lo mismo”.

Las tradiciones, la vida en comunidad son referidas por el grupo de jóvenes como sucesos anclados en el “Sur” y se significan como un pasado mítico, o un presente lejano, cuando se contraponen a la realidad que les toca vivir en la ciudad. Las significaciones de “lo mapuche” para el grupo de jóvenes expresa fundamentalmente el cruce entre lo tradicional, anclado en el sur, y lo moderno caracterizado por la ciudad.

La integración social para el grupo de jóvenes, ha significado incorporar en su experiencia de vida y visión de mundo nuevas palabras y relegar a una posición periférica la palabra mapuche. Situación que ha significado diferenciarse incluso de su grupo de pertenencia étnica. Desde el relato grupal, los jóvenes se distinguen de aquellos que "... viven en el Sur, en la tradición", los jóvenes mapuche rurales.

**"Claro, porque cuando uno crece aquí, crece igual que todos los demás, los jóvenes chilenos, vive como ellos. Lo distinto es lo otro, los que viven en el Sur, en la tradición".**

**"Yo creo que ninguno de los que estamos acá nos sentimos diferentes al resto de los jóvenes santiaguinos, somos iguales a ellos, los que son diferentes son los que nacieron allá".**

En el contexto de la conversación grupal, la identificación, es decir, la autoasignación de criterios de pertenencia, emerge en relación a comparaciones con otros grupos. El relato grupal explicita la opción o el resultado de dicha comparación. Prevalece un "nosotros" referido a los "jóvenes urbanos", los cuales son percibidos como pares. Los "jóvenes mapuche rurales" son los "otros". Esta elaboración refleja que la frontera, el límite grupal, es más bien difuso, contradictorio en relación al origen étnico.

No obstante, en la medida que los jóvenes se relacionan con las redes de conversación institucional, aumenta la conciencia de compartir y poseer algunas características socialmente relevantes que los distinguen de otras entidades sociales. Los sitúa en una categoría que implica compartir la condición de minoría, cuyos elementos definitorios más sobresalientes, como se ha señalado, serían el apellido, el idioma, los rasgos físicos, el color de piel. Esta asignación externa tiene ciertas consecuencias sociales para todos o casi la mayoría de los jóvenes mapuche urbanos. En otras palabras, en la medida en que los jóvenes tienen acceso a las redes de conversación institucionales, se incrementa en ellos la percepción de la existencia e imposición de fronteras claras que los delimitan.

Las instituciones son representadas en la mayoría de los casos como perpetuadoras de la discriminación. Como reacción a esta situación se asume un discurso común en torno a la desigualdad, un discurso de minoría. La omnipresente categorización de “separados de...” y “los demás” presente en las relaciones con la sociedad mayor son de tal naturaleza que desde esta condición, es la igualdad en la desigualdad lo que los une.

“... por ser, yo no sé porqué **nos tratan tan mal**, nos hacen esperar, no nos atienden y **más encima los demás se aprovechan**”.

**“Son ellos los que creen que por el hecho de ser mapuche, creen que somos diferentes o no podemos tener los mismos derechos que ellos”.**

La rigidez de dicha categorización genera en el relato de los jóvenes la percepción de que a pesar de muchos intentos, la movilidad social individual, no los exime de la identificación estigmatizadora.

**“... y uno se pone a pensar que no importa lo que tú logres, siempre los demás van sacar que uno es indio, al final no importa lo que uno haga”.**

La educación formal es percibida como un espacio en el que se expresan las fronteras y el clima de discriminación presente en el discurso asimilacionista que estructura y ejerce el sistema escolar chileno. La ausencia de temas y aspectos de la cultura originaria es significado por los jóvenes como una subvaloración de sus raíces.

**“ que se enseñe sobre todo las culturas de los indígenas de aquí, del país, porque siempre pasan las culturas de los mayas, de los aztecas y siempre se meten a fondo de todas esas cosas, y cuando les toca vivir la parte de aquí del país, Chile, siempre toman una pura parte así y nada más”.**

**“O sea, igual deberían meterse a fondo de todas las culturas, no solamente los mapuche, porque no hay sólo una etnia, hay varias. Entonces, de todas deberían rescatar y hartas cosas, así uno aprendería más sobre todo, no solamente de una cosa”.**

**“Deberían integrar más temas en historia, como quién fue Caupolicán, quién fue Colo Colo, quienes fueron los antepasados. A Colo Colo lo conocen más por el equipo y no por que fue un cacique, fue un guerrero”.**

No obstante el reconocimiento de los sesgos presentes en la educación formal, el discurso grupal releva a esta instancia institucional como el sitio donde ellos podrían ser reconocidos y validados socialmente como iguales.

**“Yo creo que sí porque así los chilenos tomarían otra conciencia y ya no sería lo mismo, entonces así tendrían como otras referencias sobre los mapuche, ya pensarían de otro modo y a lo mejor se sientan mal....Tendríamos como otra conciencia, todos; entonces ya no nos tomarían igual. A lo mejor, si igual seguirían molestando, pero no en el mismo grado de que molestaban antes”.**

**“Sí, la mayoría de la gente habla mal de las cosas que no conoce”.**

Las limitaciones impuestas por los otros también se reproducen en el ámbito de la cultura política del país.

**“Es que hay algunas personas que tienen los rasgos más marcados que los demás, los rasgos mapuche, y a ellos les cuesta mucho más”.**

**“Por nuestros rasgos, nuestros apellidos, no nos van a dejar o admitir hacer cosas”.**

“Yo creo que **no tenemos las mismas oportunidades**, porque a uno a lo mejor por **ser mapuche y tener los rasgos muy marcados**, lo discriminan un poco. Y en **las cosas políticas también**, si uno se quiere tirar a parlamentario, senador, tiene que trabajar harto para llegar a postular a esas cosas...”

El discurso grupal gira en torno a la demanda por participar en igualdad de condiciones en el desarrollo de las instituciones políticas tradicionales. La crítica se centra en los mecanismos de segregación presentes en la cultura política chilena.

El habla grupal no significa como importante la búsqueda de canales de representatividad que releven la temática indígena propiamente tal. Sin embargo, el discurso de algunos jóvenes nos refiere incipientemente a la existencia y valoración de un colectivo, que a través de la organización posibilite ocupar el espacio social que les pertenece como representante de una minoría étnica.

“Yo no creo que sea tan así, o sea, **si nosotros tenemos iniciativas y queremos algo, lo podemos lograr**”.

“Yo opino igual, **si nosotros nos juntamos, nos van a escuchar**”.

El discurso de estos jóvenes es crítico en relación a las organizaciones mapuche. Las perciben con un estilo y quehacer organizacional cerrado, caracterizado por una mínima presencia social. Consideran que no están preocupadas en difundir y estimular la participación masiva de los jóvenes mapuche. No se sienten escuchados por los representantes lo que en parte explica la apatía entre los jóvenes por participar activamente en la construcción de organizaciones.

**“... las pocas que hay, se dan muy poco a conocer, están como escondidas”.**

**“En términos generales, una marcha de puros mapuches o algo, una asamblea grande, por lo menos nunca se ha visto y de repente se habla de organizaciones y que hay talleres y cosas así, pero tampoco se especifica bien donde son y todas esas cosas”.**

**“Yo creo que por eso mismo hay muy pocos jóvenes metidos en una organización”.**

Otro aspecto del relato de los jóvenes contiene una denuncia de las escasas oportunidades de compartir en igualdad de condiciones el espacio interno de las organizaciones. Su participación está condicionada y limitada a la disposición y voluntad de los adultos, dando cuenta de la brecha

generacional existente en los modos y prácticas del quehacer político en el ámbito adulto y juvenil respectivamente.

**“O sea, no buscan mucho la opinión de nosotros, se preocupan más de ellos o de sus intereses, más que preguntarnos y saber de lo que queremos nosotros”.**

**“Pero yo pienso que hay mucho jóvenes que nos interesamos en una organización, en un grupo, pero no se dan a conocer y uno no tiene la oportunidad para ingresar, siempre están ahí las personas adultas ocupando esos cargos, esos grupos, siendo siempre ellos los organizados”.**

Esta situación genera en los jóvenes significaciones que remiten a la imposibilidad de generar un discurso colectivo que los represente como sujetos que comparten experiencias de vida similares, como una generación.

**“Nosotros mismos nos interesamos, pero no somos capaces de buscar un grupo, de integrarnos”.**

**“Como que uno se encierra, aunque quiero, pero no busco un grupo”.**

No es a partir de la nostalgia sino de la esperanza que en un grupo de jóvenes mapuche nace la inquietud de hablar de futuro. El futuro tiene como uno de sus significantes la integración. Integración que significa un reconocimiento mutuo, un intercambio de ideas, de referencias.

**“Integrarse** para que sepan quienes somos, la mayoría de la gente no sabe que religión tenemos; **para que sepan de nuestra cultura, nos discriminan menos así”**.

**“Integrarse, no solamente uno que es mapuche, darle la posibilidad a otras personas que se integren no siendo mapuche para conocernos** más entre nosotros mismos, porque hay muchas personas que quieren integrarse y de repente le dicen no, porque este es un taller solamente para mapuche, que tengan apellidos mapuche y simplemente no pueden ingresar”.

**“No por integrarnos se va a dejar de lado, de otra manera que se integren, es una manera de darnos a conocer también, si se integran a la otra cultura digan ah, me gusta esta y dejan de lado la cultura mapuche. O sea, que sean las dos iguales, integrarse a las dos de igual manera”**.

Esta integración se visualiza como posible en la relación con la sociedad mayor.

**“Eso, hay mucha gente mapuche que no le interesa, pero hay mucha gente no mapuche que le interesa mucho más. Yo creo que como van avanzando más, si no se va a perder”**.

**“Porque yo pienso que antes por lo menos eran los puros mapuche, ahora no, las personas extranjeras rubias también se consiguen ropas y participan de la vestimenta de los mapuche, ahí se ve que hay gente interesada, que quiere conocer la cultura, quiere conocer la razón, cómo viven”**.

A diferencia de los relatos individuales, en el discurso de algunos jóvenes en la instancia grupal, es posible reconocer un sentimiento de desesperanza respecto al futuro del pueblo mapuche. Perciben que en este sistema, y específicamente, en la relación de los jóvenes mapuche con los otros, no existen alternativas cognitivas a la situación de exclusión.

**“Igual a como estamos ahora. No dándonos a conocer, no querer algunas personas integrarse... siempre va a seguir de lo mismo”.**

**“Yo digo que se va a perder , pero no rápido sino que de a poco”.**

**“Yo pienso que se va a ir perdiendo de a poco, porque cada vez más le va a ir interesando menos a la gente, especialmente a la gente mapuche”.**

No obstante esta apreciación, en el habla de los jóvenes prevalece la esperanza que hace soñar, que devela lo que generalmente el discurso no se atreve a decir en voz alta.

**“... lo ideal sería que siguiera, que todo fuera diferente, que todos conocieran de la cultura mapuche, eso sería lo ideal; que saliera más a flote”.**

**“... sería rico que otras personas pudieran y que se enterara de la cultura mapuche y que ellos también quisieran integrarse y que en vez de ir acabándose o seguir igual, esté más arriba”.**

“Veo como una **organización más abierta**, donde puedan participar todas las personas y no sea en un lugar fijo, como en el sur que hay, es algo mucho más bonito acá, porque acá te da la posibilidad de conocer a otras personas de nuestro origen y el lugar físico no es tan importante, **yo creo que es rico poder entregar a otras personas que no conocen la cultura...** Que  **puedan participar mucho más gente**, que sean más abiertos”.

### **3.3.- ANÁLISIS DE LA ENTREVISTA GRUPAL A JÓVENES MAPUCHE ORGANIZADOS.**

El discurso grupal de los jóvenes mapuche organizados es un relato crítico, procesal, que se constituye fundamentalmente en torno a dos ejes: el continuo entre sujeto - colectividad y el de sujeto - instituciones.

#### **1.- Del sujeto al colectivo.**

En el habla de los jóvenes organizados las tradiciones culturales de una colectividad, desarrolladas en un espacio en particular, la ruralidad, constituyen un referente que les proporciona un fuerte sentido de identidad. De este discurso emerge el significado de "lo mapuche".

**"Lo mapuche está en la simpleza del campo, en la manera más simple de respetar la naturaleza, aprender a querer, amar lo que es tuyo, no despreciarlo. Yo quiero mi cultura, yo quiero respetarla, yo quiero aprenderla pero de buena manera. No para ganar plata, sino para transmitirla a mis hijos".**

“Relacionado con el **espacio en que te desarrollas**, ya sea porque es rural, o sea, el espacio te da **la posibilidad de pensar con más sentimientos**, que una expresión más intelectual donde no alcanzas a tomar **la dimensión que tiene el sentir**, o sea, las expresiones que uno hace creo yo que son más, o sea parece que tuviera **más sentimiento que lo urbano**, eso, parece que somos más sentimentales”.

El espacio rural es el lugar donde la identidad se vive cotidianamente, sin necesidad de cuestionar quién se es.

“... **el asumirse es una cuestión cotidiana. No necesitan lo identitario**, el tema de lo identitario surge a mediados de los ochenta como una respuesta, a mi entender, un poco a la crisis de todas estas cosas de la búsqueda de nuevos referentes y eso, principalmente, lo encabezan gente mapuche y gente indígena acá en Santiago, pero eso en **los sectores rurales no tiene mayores trascendencias**”.

En el relato, lo rural es representado como más humano e igualitario.

“Claro, ahí como que se nota la diferencia, claro, porque si resulta que tú estás en lo rural es como que en la vida **son todos iguales, no se nota la discriminación**”.

Por el contrario, la ciudad es significada y vivida como el lugar en el cual la discriminación opera con mayor crudeza. En la ciudad lo mapuche “... se nota más”, y es objeto de mayor estigmatización.

“Ahora, yo acá en Santiago me siento diferente. Como te decía anteriormente, en la ciudad la gente anda más apurada, se compite más; en cambio en el campo te sientes como igual a todos , con los mismos sentimientos. **Acá te hacen notar que eres distinto**”.

“Yo no sé que será, pero yo llegando acá me pongo más tensa. Será porque **aquí siempre piensan que eres más tonto que el resto**. Si te ofrecen puros trabajos de fuerza bruta a los hombres y de empleadas a las mujeres, ninguno intelectual. **La diferencia siempre es a favor de ellos**”.

En el habla de los jóvenes organizados, al igual que en los discursos anteriormente analizados, emerge la conciencia que en la

construcción de la categoría social “mapuche” se incluyen valoraciones y apreciaciones fundadas en relación con otros grupos sociales.

“El significado **parte de los hechos históricos**, que de alguna forma te lo han reproducido en los colegios y que de una u otra manera también lo escuchas en las cuestiones cotidianas como en la prensa, el clima social que asume cierta posición, **para algunas buena honda, para otros una actitud discriminativa, para otros admiración**”.

“Yo creo que este sentido, el significado **responde más bien a la apreciación externa. De hecho tiene un significado, en el sentido de cierto origen, de cierta pertenencia**. Pero casi siempre el significado los ponen ellos”.

Los “otros” construyen y establecen las diferencias de valor en aspectos socialmente relevantes y marcan criterios y normas de convivencia. El relato refiere a la imposibilidad de acceder a los sistemas de control normativos, ya sea implícita o explícitamente.

“O sea uno **siempre escucha y nota que nosotros somos los diferentes**, pero la **diferencia es siempre dictada por ellos**, y ellos como que uno se da cuenta que **nunca tienen que estarse definiendo**. Somos nosotros los que tenemos que acatar sus normas y maneras de ser”.

“... Evidentemente que **la discriminación es fuerte**, eso no lo digo yo, eso lo dicen, creo yo un montón de gente que vive discriminaciones fuertes. Qué se yo, en términos de **las cuestiones legales, actitudes también de ciertas personas** y existe la discriminación. Podríamos decir en realidad que el **hecho de hacerse notar como mapuche, como indígena, marca ciertas diferencias radicales.**”

Los jóvenes entrevistados refieren a que las interacciones constantes y diarias con el “mundo externo”, “la urbe”; y su consiguiente influencia en el sistema de valores, crean entre los mapuche urbanos un alto grado de conformidad respecto del estigma con que la sociedad mayor los caracteriza. La vivencia de dominación se expresa, en estos casos, en respuestas de vergüenza y negación de los orígenes étnicos.

“Nosotros sabemos de que hay muchos mapuche, sobre todo, **jóvenes que se avergüenzan de su raza, la fuerza de la dominación es tal que no pueden**”.

En el habla de los jóvenes mapuche organizados, se evidencia la convicción y consistencia, que en la construcción y rescate de lo colectivo, que se materializa en la revaloración de los lazos sociales y culturales, están

las herramientas para “fortalecerse” y revertir la conformidad dominante, frente a la influencia mayoritaria.

“... en ellos nunca ha habido la posibilidad de rescatar sus lazos culturales, de estar en contacto verdadero con lo que realmente son. **Cuando lo saben, se sienten orgullosos, a pesar de que ahí comienza la discriminación a operar con mayor intensidad**”.

“Yo creo que es un tema de la juventud la búsqueda de roles que los identifique más. Creo que hay como **cierta búsqueda de consolidación identitaria individual que se hace en un colectivo, y en ese sentido nosotros creemos que es más correcto**, más indicado reforzar las cuestiones indígenas, las cuestiones mapuches en particular”.

Los jóvenes organizados evalúan que la inserción y movilidad social de algunos de sus miembros no cambia en términos generales su estatus social de minoría ni el predominio de las actitudes negativas hacia ellos.

“Lo que pasa es que muchos de nosotros, los mapuche, **creen que porque a alguien le va bien en su trabajo o gana lo suficiente para subsistir él y su familia, se acabaron los problemas**, y eso, lamentablemente no es así”.

El relato de los jóvenes releva las consecuencias sociales que ha significado para los mapuche consolidarse como un grupo social cohesionado internamente y diferenciado del resto de la sociedad. Los actuales criterios de diferenciación, su “producción y reproducción”, son referidos en el discurso organizado a condiciones estructurales, políticas e ideológicas, que condicionan su posicionamiento social.

“Pero yo creo, que los hombres tienen cosas en común y tiene objetivos en común, que son **coartados por ciertos sectores; por ciertos bloques de poder que te producen las diferencias, que te reproducen. En nuestro caso esa reproducción tiene su dimensión particular**”.

Otro elemento que emerge en el discurso de los jóvenes refiere a la dimensión y contexto histórico desde el cual las diferencias han sido establecidas.

“**El contexto histórico te hace una diferencia muy grande. Yo creo que hay una diferencia grande y que es, qué es lo se quiere en concreto. Hay reivindicaciones, como búsqueda de consolidar ciertas cosas que son más allá de lo simple**”.

“Yo creo que habría que situarse en esa diferencia, lo que pasa ahí. Los sectores sociales o los pueblos, el grupo interpretan sus ideas, su alrededor, su cosmovisión y que **en este caso particular tiene una historia que hace radical unas prácticas de las otras. En este caso, las cuestiones mapuches tienen una religiosidad, una cultura distinta. Eso marca la diferencia**”.

El discurso de los jóvenes organizados, a diferencia de los anteriores analizados, refiere a un habla de minoría que pone en duda la integración sobre la base de acciones individuales. La alternativa del discurso organizado consiste en cambiar la presente situación social “objetiva” del grupo mediante la acción cohesionada, que posibilite sostener una actitud de cuestionamiento y la creación de una contracultura. Este hecho es crucial, pues la acción social adquiere sentido en tanto se realizan redefiniciones en torno a la reflexión de ¿quién? y ¿qué es uno?. La respuesta para los organizados está en la acción colectiva.

“Yo circulo en torno a un gran número de jóvenes mapuche que tenemos una historia ahí. Y somos distintos al resto, creemos nosotros. **Somos distintos al resto en la medida en que estamos con una opción dentro de todo lo que pasa**”.

**“La juventud de la cual creo ser parte, tiene actitudes políticas. Los temas que te reúnen son en torno a la cuestión política”.**

En la validación de lo colectivo, la individualidad no se excluye, por el contrario, es parte del continuo en el que se desarrolla la identidad.

**“... Yo creo que hay diferencias en cada individuo también. O sea yo soy diferente, en relación a los otros, ya sea tanto los mapuche como los no-mapuche”.**

**“... yo de niña pensaba que todos eran iguales, pero cuando creces y te das cuenta de que no son así, sientes que eres distinta no sólo a los no-mapuche sino también con los mapuche. O sea, eres tú poh, una persona con tu propia manera de ser”.**

## 2.- Del sujeto a las instituciones

La experiencia de los jóvenes, en tanto sujetos sociales, se vincula a la relación ya sea activa o pasiva que tienen con las instituciones sociales, recibiendo influencias que modificarán, reafirmarán u omitirán las formas de externalizar su identidad. En el discurso de los jóvenes organizados, las instituciones son observadas y reveladas desde un punto de vista crítico.

“Creo que el tema institucional ha sido mal abordado, el tema cultural ha sido mal abordado. **Hay un desconocimiento absoluto de parte de la sociedad chilena**, de parte de los **profesionales chilenos** respecto de este tema, de todas estas prácticas, de todas estas experiencias, **de todas estas culturas que existen**. Además yo, por parte de la gente indígena siento, espacios de desconfianza posteriormente, **entonces no hay una compartimentación cultural**”.

La cultura, es criticada en relación a quiénes la producen y a los contenidos que reproduce.

“**La cultura actual es una que se reproduce desde un sector elitario** y que hay un montón de subculturas de alguna forma y en el cual yo tengo una

postura un tanto crítica respecto de eso...Es **una cultura donde prima el egoísmo. Y desearía una cultura más solidaria, donde no haya diferencias sociales, económicas, entonces, participar en este tipo de cultura no es muy gratificante.** No sé la intención de la sociedad, no son las sociedades las que eligen estas culturas sino que **son sus grupos sociales los que les imponen estas culturas**".

El quehacer político es referido como un ámbito en el cual no se abordan los temas que interesan resolver. En esa medida, la reflexión pasa por una demanda de espacios representativos, exigencia ausente en los discursos anteriores. El relato de los jóvenes que participan en organizaciones mapuche significan el acceso al mundo de la política como posible, en la medida en que se "juegue el juego" y se reproduzca el sistema político imperante.

**"No tiene ninguna diferencia** ser indígena o ser no indígena, porque si tú ingresas, **no marcas diferencias**".

**"Sí, estoy de acuerdo, hay más bien cierta asimilación ahí,** es como jugar un partido de fútbol, sabiendo que el partido de futbol se juega de esa forma y no de otra".

Sin embargo, cuando emerge un discurso minoritario, activo, es decir, una voz de cambio social, la participación en el ámbito político se hace imposible, dada la reacción de la mayoría hegemónica.

**“Ahora, si tú participas en términos de propuestas indígenas, en tanto tal, es imposible. Una propuesta de proyectos políticos mapuches, en tanto tal, tiene un carácter radical. Seguramente, lo más probable es que una propuesta tendría que restituir un montón de situaciones y no creo que exista la voluntad política de hacerlo”.**

El futuro se refiere a la búsqueda de alternativas para aquello que parece inevitable. En el relato de los jóvenes, el fortalecimiento de las “alternativas cognitivas” a lo que parece una realidad social inalterable, depende del protagonismo y consistencia que se asuma como grupo.

**“Se va a ir dando propuestas alternativas, muy distintas a las anteriores y que seguramente obedecen al momento de su realidad; porque cuales son las reivindicaciones actuales son las tierras, pero también se habla de un territorio. Entonces, yo veo, creo que el tema territorial, va a llegar un momento en que se va a debatir en Chile, va a tener ciertas negociaciones. Va a haber un protagonismo real”.**

En el habla de los jóvenes organizados emerge, al igual que en el discurso de los otros entrevistados, un rechazo a la actual forma de acción y organización surgidas desde su propio colectivo. Desde los relatos aparece la exigencia de asumir la discusión en torno a los modos de resolver su propia autonomía, al grado de compromiso y la praxis necesarias para el logro de sus objetivos.

**“Para mi el cambio se va a producir cuando se produzca mínimamente lo que se le designa la autonomía del pueblo mapuche, cuando los mismos mapuche tomen conciencia de hacia donde debemos ir, yo creo que por ahí va a empezar a arreglarse la cosa, antes va a ser igual”.**

**“Claro, y el proceso yo creo que se está iniciando desde el mismo pueblo mapuche, entonces yo creo que el día en que nos pongamos de acuerdo y decidamos que hacer. Se habla mucho de la autonomía, que esto del Bío- Bío al sur, que aquí que allá, de allá para acá, pero yo creo que para mi es como más simple que eso; para mi es comenzar a decidir nuestro futuro nosotros mismos, sin intervenciones de partidos políticos, de religiones”.**

En el relato de los jóvenes, “el pasado” emerge como fuente de experiencias colectivas que fundaron un pueblo “guerrero y victorioso”. En este contexto, emerge la imagen de Lautaro como la figura que sintetiza y

objetiva la validez de un movimiento social o una lucha social del pueblo mapuche.

**“Es como que de repente los herederos de Lautaro están como esperando de repente que esto, tratando de verlo por la vía incluso institucional, de organización, pero no resuelven. Va a llegar el momento en que se van a tomar otro tipo de decisiones y ahí se van a comenzar a resolver ciertas cosas. Yo creo que va a haber una lucha, organizada”.**

La propuesta de los jóvenes refiere a la posibilidad de construir una identidad colectiva propia, basada en la igualdad social, respetando las diferencias. Identidad que habla del pasado y del porvenir del grupo, a partir de la afirmación presente de su diferencia.

**“Yo creo que convivir con esa diferencia, porque no veo yo, no me parece justo que los chilenos se hagan mapuche, y que los mapuche se hagan chilenos. Me parece que eso, hay como una relación de poder ahí, preferiría que no ocurra así”.**

**“... uno puede pretender decir que se cambie esto y que todos seamos medios mapuche, amapuchado para pensar y no sé que”.**

**“Claro, no queremos venganza. Creo que no; creo que hay, uno está en el espacio que le corresponde”.**

El habla de los jóvenes organizados expresa una distinción en relación a los relatos de los otros jóvenes mapuche entrevistados. Son portadores de un discurso que refleja una postura clara y firme sobre su origen. No existe miedo a aceptar la diferencia, por el contrario, ésta se experimenta como una dimensión estructurante de su identidad social.

**“... yo no dejaré nunca de pensar como mapuche, de valorar lo que fué y lo que es mío y de mis hermanos mapuche. Tampoco dejaré atrás, por el hecho de estar aquí en la ciudad y ser descalificada, la palabra mapuche, mi lengua, ni los ritos, ni los cantos ni las tradiciones de mi pueblo”.**

## CONCLUSIONES

La presente investigación ha tenido como principal interés explorar la identidad social en jóvenes mapuche urbanos, desde una perspectiva teórica que releva, primeramente, el carácter social de la identidad y, en segundo lugar, circunscribe dicho proceso a relaciones intergrupales que se expresan en dimensiones de conocimiento social y relaciones de poder. Develar la expresión e influencia de las categorías sociales en el proceso identitario del joven mapuche urbano ha constituido no sólo un problema teórico, sino que además da cuenta de la opción y elección de los fenómenos sociales que deseamos investigar.

En las siguientes páginas, se desarrollará una síntesis de las distintas inferencias sobre los hechos y significaciones asociados a la identidad social del joven mapuche urbano. Se contrastará, los referentes configuradores de identidad social de jóvenes que participan y/o pertenecen a grupos mapuche organizados, con los de aquellos que no mantienen ningún tipo de vínculo activo con las organizaciones sociales mapuche. Abordaremos, primeramente, aquellos elementos configuradores de identidad social comunes a todos los jóvenes mapuche entrevistados, para

después definir aquellos aspectos que los distinguen. Dichas líneas de análisis se corresponden con los objetivos del presente estudio.

**La identidad social de los jóvenes mapuche urbanos tiene como uno de sus principales soportes, la experiencia sociocognitiva de la discriminación. La vivencia de ser un/a joven mapuche en la ciudad se enmarca, en un proceso de construcción social fuertemente influido por la subestimación y rechazo que los otros grupos sociales evidencian frente a la condición de mapuche. Lo mapuche es significado en lo que tiene de elemento diferenciador; el “nosotros”, emerge desde una condición desfavorable, a partir de la cual se construye el discurso y el conocimiento social de la diferencia. Dicha construcción sociocognitiva confirma la relevancia de los procesos de categorización y comparación social en la elaboración de un sentido de identidad social, conceptos desarrollados y relevados en la teoría y la investigación de la identidad social de Henri Tajfel.**

Otro supuesto básico de esta teoría, presente en el relato de los jóvenes entrevistados, dice relación con la necesidad de los individuos por mantener o establecer un concepto de sí-mismo positivo. La valoración positiva o satisfacción con el endogrupo se determina, de acuerdo a los supuestos teóricos relevados en este estudio, en términos de comparaciones

intergrupales de aspectos socialmente relevantes. Las comparaciones tienen como punto de partida común la subvaloración social de los elementos culturales mapuche. En el caso de los jóvenes no-organizados, este hecho genera un proceso identitario ambiguo y contradictorio en relación al origen étnico. Dicha ambigüedad se traduce en significados que fluyen en un continuo entre la “vergüenza” y el “orgullo”. El grado y nivel de la conciencia étnica se manifiesta principalmente como reacción a experiencias concretas de discriminación. En la mayoría de los casos, el referente objetivo de la pertenencia étnica es asociado casi exclusivamente al “apellido”. El apellido “expone” la condición étnica. Los “rasgos físicos” constituyen otro elemento a partir del cual los jóvenes se sienten “reconocidos” como diferentes.

En los jóvenes mapuche organizados el proceso de autodefinición tiene como punto de partida la adscripción e identificación social positiva con los elementos culturales mapuche. A diferencia de los otros jóvenes mapuche, su proceso de diferenciación trasciende experiencias objetivas de discriminación. Los jóvenes mapuche organizados no requieren ser “reconocidos” ni “expuestos” como mapuche, ellos “son” mapuche. Podemos concluir que la categorización elicitaba un sentido de pertenencia grupal, un modo de actuar de acuerdo a dicho posicionamiento social y un

estilo de relaciones entre los grupos, que deviene en una conducta intergrupala.

Los jóvenes mapuche urbanos se han formado en un ambiente diferente al de su cultura. Los significados comunes que articulan el sentido de etnicidad presente en el discurso de los jóvenes refieren al espacio rural, al "Sur." **La ruralidad designa el lugar de la identidad originaria mapuche. "El Sur" releva una comunidad en la cual las costumbres y creencias son compartidas, donde ocupan un espacio privilegiado, y generan un conocimiento social.**

Entre los jóvenes mapuche no - organizados la presencia de los elementos culturales mapuche es precaria. Su experiencia cotidiana los desconecta de las costumbres y tradiciones mapuche; la transmisión de éstas es escasa y restringida sólo al ámbito de la familia. Para estos jóvenes, en el Sur se es mapuche, en la ciudad se es alguien, no mapuche. Por el contrario, los jóvenes organizados cuentan con un referente étnico que se funda en un colectivo, "lo mapuche." La valoración de sus orígenes, hecho que se expresa en el acceso y rescate de valores, prácticas y recursos tradicionales, los posiciona dentro de la ciudad como ajenos.

Otro aspecto significativo, asociado a la identidad y diferenciación social se deduce de la inferencia que los jóvenes entrevistados comúnmente hacen de su condición de miembros de un grupo etario. Este evoca la participación de los jóvenes en una vivencia generacional.

**Entre los jóvenes mapuche organizados, prevalece la autopercepción de ser diferentes, "al interior" de "la juventud" chilena.**

**Los jóvenes no - organizados manifiestan, en cambio, sentirse semejantes a los otros jóvenes. El sentimiento de semejanza adquiere mayor fuerza cuando establecen comparaciones con los jóvenes mapuche rurales. Este dato ilustra un proceso de categorización cruzada. La diferencia nace o se construye en base a la creencia que los jóvenes mapuche rurales "viven en la tradición". El "nosotros", por estas condiciones, acerca a los jóvenes mapuche a los jóvenes urbanos. Esta vivencia se nutre de la calidad percibida de relaciones interpersonales con los pares que resultan apoyadoras, y donde la condición de mapuche se "disuelve".**

El conocimiento y la percepción social del mundo político, laboral, cultural, y educacional; las representaciones sociales en torno al futuro del pueblo mapuche, se asocian a dos dimensiones fundamentales:

- estructural, socioeconómica.
- cultural, identidad étnica.

Los jóvenes, como colectivo, representan su situación estructural mediante un discurso que releva imágenes de desventajas sociales, comparativamente con oportunidades que tienen otras personas y, en particular, los jóvenes no-mapuche. Los jóvenes mapuche no-organizados tienen una actitud de crítica frente a esta situación. Consideran a las instituciones formales, como poco comprometidas con los intereses juveniles, en general. Esta referencia evoca nuevamente la conciencia de pertenencia a un grupo etario. El mundo juvenil como desatendido y desvalorizado. El acceso y participación de los jóvenes mapuche urbanos en las modalidades de relacionamiento presentes en las instituciones, viene a aumentar la representación negativa que elaboran de ellas. En los jóvenes mapuche no-organizados prevalece una tendencia a la re-interpretación de las características existentes, de tal forma que lo que fue anteriormente devaluado ahora sea visto favorablemente. Las dificultades para participar desde su condición de mapuche en el mundo laboral, político, cultural y educacional, despiertan en los jóvenes la conciencia de pertenencia a un grupo minoritario.

Los jóvenes organizados comparten esta evaluación del quehacer institucional. Sin embargo, **al asumirse como grupo minoritario se perciben competentes para producir y/o generar un discurso de minoría activa capaz de re-interpretar y promover un cambio en las relaciones intergrupales.** El principal componente u orientación refiere a una “conciencia étnica”, autoafirmativa al modo de una verdadera opción de vida. El sentimiento arraigado de pertenecer a un determinado grupo étnico, con costumbres, creencias y lengua diferenciadas anclan el sentido del sí-mismo en la representación de un colectivo mapuche, en la memoria histórica o colectiva.

Como conclusión, podemos afirmar que **la realidad social determina la manera que tienen los jóvenes de representarse el mundo, y a su vez el modo de estructurar dichas representaciones configura su identidad social.** El relato de los jóvenes mapuche urbanos organizados y no-organizados, nos acerca experiencialmente a la dimensión conceptual de que los procesos identitarios sólo se reafirman y son susceptibles de representarse socialmente.

## BIBLIOGRAFÍA

AGURTO, I., DE LA MAZA, G., CANALES, M., (Editores) Juventud Chilena. Razones y Subversiones. ECO, FOLICO, SEPADE, Santiago, 1985.

ANCÁN, J., "Los urbanos: Un nuevo sector dentro de la sociedad contemporánea". En Revista Pentukún , n° 1, Instituto de Estudios Indígenas Universidad de la Frontera, Temuco, 1994.

BARTH, F.,(compilador) Los grupos étnicos y sus fronteras. Editorial Fondo de Cultura Económica, México D.F, 1976.

BENGOA, J. y VALENZUELA, E., Economía mapuche. Pobreza y subsistema de la sociedad mapuche contemporánea. Editorial Pas. Santiago, 1984.

BENGOA, J., La historia del pueblo mapuche. Ediciones Sur, Santiago, 1991.

BERRÍOS, M., Identidad, origen, modelos: pensamiento latinoamericano. Editorial I.P.S, Santiago, 1988.

BONFIL, G., México profundo. Una civilización negada. Editorial Grijalbo. México D.F., 1989.

BONFIL, G., "Lo propio y lo ajeno. Una aproximación al control cultural"., En Educación, Etnias y Descolonización en América Latina . Vol. I. Instituto Indigenista Interamericano y OREALC , UNESCO., México D.F, 1992.

CANALES, M y BINIMELIS, A., El grupo de discusión, Revista de Sociología, Facultad de Ciencias Sociales. Departamento de Sociología. Universidad de Chile, Santiago 1994.

CANALES, M. y BINIMELIS , A., El estudio de la realidad social con metodologías cualitativas. Ministerio Secretaría General de Gobierno, División de Organizaciones Sociales, Departamento de Información. Santiago , 1994.

CARDONA, R., "Desafíos de una política de juventud rural indígena en Guatemala". En Seminario de expertos sobre juventud rural, modernidad y democracia en América Latina. CEPAL. Santiago, 1993.

CALFÍO, M; JIMÉNEZ, R. Juventud mapuche urbana: un acercamiento a la configuración étnica. Tesis para optar al título de Asistente Social, Universidad Tecnológica Metropolitana, Santiago, 1996.

CORTÉS, F. y SEISSUS, D., "Antecedentes diagnósticos de la realidad juvenil chilena". Fotocopia, Documento de trabajo nº 2, Departamento de planificación y estudios del Instituto Nacional de la Juventud, Santiago, 1991.

COTTET, P; RODRÍGUEZ, M. y SEISSUS, D., Informe de trabajo: Taller de investigación de juventud de los 90. CEPAL. Santiago, 1992.

CULLER, J., Sobre la deconstrucción. Ediciones Cátedra, Madrid, 1984.

CURIVIL, R., (Coordinador) Estudio de la identidad mapuche en la Comuna de Cerro Navia. Jvfken Mapu (Centro de Comunicaciones Mapuche), Congregación del Verbo Divino, Oficina de Pastoral Mapuche Cerro Navia. Fotocopia, Santiago, 1997.

DELGADO, J. M.; GUTIÉRREZ, J., ( coordinadores ) Métodos y técnicas cualitativas de investigación en Ciencias Sociales. Editorial Síntesis, Madrid, 1995.

DESCHAMPS, J.C., "Identidad, integración y singularización: el modelo de la covariación entre semejantes y diferentes". En Anthropos, Revista de Documentación Científica de la Cultura, nº 124. Editorial Anthropos, Madrid, 1991.

GARCÍA CANCLINI, N., Culturas Híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad. Editorial Grijalbo, México, D.F., 1989.

GARCÍA FERRANDO, M; IBÁÑEZ, J.; ALVIRA, F., (compiladores) El análisis de la realidad social. Métodos y técnicas de investigación. Editorial Alianza, Madrid, 1994.

GIMÉNEZ, L. y MARCHANT, P., Significaciones de la participación entre jóvenes populares: una aproximación cualitativa. Memoria para optar al título de psicóloga. Universidad de Chile. Santiago, 1995.

HABERMAS, J., Teoría de la acción comunicativa. Editorial Taurus, Madrid, 1987.

HEWSTONE, M. y otros., Introducción a la Psicología Social. Una perspectiva Europea. Editorial Ariel, Barcelona, 1990.

KRAUSKOPF, D., "Cultura campesina y proyecto de vida de la adolescencia rural costarricense". Seminario de expertos sobre juventud rural, modernidad y democracia en América Latina. CEPAL. Santiago, 1993.

HAUGHENEY, D. y MARIMÁN, P., "Acerca del desarrollo de la diáspora mapuche". En Tierra, territorio y desarrollo indígena. Instituto de Estudios Indígenas, Universidad de la Frontera, Temuco, 1995.

INSTITUTO NACIONAL DE ESTADÍSTICA., ( I.N.E ) Censo de Población y Vivienda , Santiago, 1992.

LARRAÍN, J., La Identidad Latinoamericana. Teoría e Historia. Centro de Estudios Públicos, N° 55, Santiago, 1994.

LARRAÍN, J., Modernidad Razón e Identidad en América Latina Editorial Andrés Bello, Santiago, 1996.

LIDZ, T., La persona: su desarrollo a través del ciclo vital. Editorial Herder, Barcelona, 1980.

MARDONES, J. M., Filosofía de las Ciencias Humanas y Sociales. Editorial Anthropos, Barcelona, 1991.

MEAD, G., Espíritu, persona y sociedad. Desde el punto de vista del conductismo social. Editorial Paidós, México D.F, 1990.

MELLA O. y GARRETÓN M.A., Dimensiones actuales de la sociología. Editorial U.A.H.C., Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de Chile, Santiago, 1995.

MORALES, J.F. y otros., Psicología Social. Editorial Mc Graw-Hill/Interamericana de España, Madrid, 1994.

MORANDÉ, P., Latinoamericanos: Hijos de un Diálogo Ritual. Revista Creces, N° 11-12, Santiago, 1990.

MORANDÉ, P., Cultura y modernización en América Latina. Cuadernos del Instituto de Sociología, Universidad Católica de Chile, Santiago, 1984.

MOSCOVICI, S. Social Influence and Social Change. Academic Press, Londres, 1976.

MOSCOVICI, S. Psicología Social. Tomos I y II. Editorial Paidós, Barcelona, 1985.

MOSCOVICI, S. La influencia social inconsciente. Estudios de Psicología social experimental. Editorial Anthropos, Barcelona, 1991.

ORTÍ, A. "La apertura o el enfoque cualitativo o estructural: la entrevista abierta y la discusión de grupo". En García, M; Ibañez, J y Alvira, F. (compiladores). El análisis de la realidad social. Métodos y técnicas de investigación. Editorial Alianza. Madrid, 1986.

PARKER, C., La identidad latinoamericana. A la luz de los 500 años de América y de la crisis contemporánea. Revista Páginas nº 116. Centro de Estudios Públicos, Santiago, 1992.

PARKER, C., Otra lógica en América Latina, Religión Popular y Modernización Capitalista. Editorial Fondo de Cultura Económica, Santiago, 1993.

TAJFEL, H., (Editor) Social identity and intergroup relations. Editorial Cambridge University Press, Cambridge, 1982.

TAJFEL, H., Grupos Humanos y Categorías Sociales. Editorial Herder, Barcelona, 1984.

TAYLOR, S. J.; BOGDAN, R., Introducción a los métodos cualitativos de investigación. Editorial Paidós, Buenos Aires, 1990.

TODOROV, T., La Conquista de América. La cuestión del otro. Editorial Siglo XXI, México D.F, 1987.

TURNER, J.C., Redescubrir el grupo social. Editorial Morata, Madrid, 1990.

UNDIKIS, A., (coordinador) Juventud urbana y exclusión social. Las organizaciones de la juventud poblacional. Editorial Humanitas, Buenos Aires , 1990.

VALDÉS, M. Dos hipótesis para aproximarse a la problemática mapuche a través del Censo y un Adendumm. Fotocopia, Santiago, 1997.

VALDÉS, M., Migración mapuche y no mapuche: Notas preliminares de investigación. Fotocopia, Santiago, 1997.

VALENZUELA, R., La Población Indígena en la Región Metropolitana. Corporación Nacional de Desarrollo Indígena. CONADI, Santiago, 1995.

VARAS, J. M., La problemática del indígena urbano. Un diagnóstico cultural de la comuna de Pudahuel. Fotocopia, Santiago, 1996.

## **ANEXOS**

## **Anexo I.- El pueblo Mapuche.**

La historia del pueblo mapuche nos remite a un mito originario. Los hombres de la tierra debieron desde el principio lidiar con los desatados elementos de la naturaleza, en la disputa entre el Bien y Mal. Sólo algunos sobrevivieron. Los sobrevivientes del gran diluvio vinieron a poblar el territorio. Los que no pudieron con la inclemencia del temporal, permanecen como rocas y otros objetos vivos e inertes de la naturaleza.

Desde su condición de grupo étnico ágrafo, el relato fue transmitido oralmente generación tras generación. Existía la costumbre de realizar ceremonias donde el "hueipife" relataba al pueblo las historias de los antiguos. Por medio de esta institución con las variantes propias del paso de los años, el relato permanece. Sin embargo, éste está teñido y recreado por la incorporación de elementos propios de quien relata.

Los antecedentes de la historia, se remiten a una mixtura entre los relatos del mito y la elaboración de los españoles, que desde la condición de conquistadores, evidentemente, no lograron reconstruir la riqueza cultural del pueblo mapuche. Bajo estas condiciones resulta difícil traer al presente un discurso fiel a los acontecimientos históricos.

A la llegada de los españoles, los mapuche ocupaban el territorio comprendido entre el río Maule hasta la Cuesta de Loncoche; con una población aproximada a un millón de habitantes. Condición que hace suponer la existencia de estructuras y organizaciones sociales desarrolladas. Según los antecedentes entregados por José Bengoa,<sup>98</sup> la base de su economía había superado la primitiva recolección para incursionar en la ganadería y en la agricultura. La implementación, aunque incipiente, de estos distintos modos de subsistencia resultaba coherente con los requerimientos de crecimiento y desarrollo de la población. Paradojalmente, la abundancia de recursos recolectables impidió que el proceso de desarrollo económico avanzara con el ritmo requerido.

La llegada de los españoles encuentra a los mapuche inmersos en un sistema económico recolector en gran escala. El piñón, la abundante fauna, los ríos y lagos, posibilitaron la efectiva satisfacción y desarrollo de la población sin necesitar traspasar la barrera de lo preagrario. Este modelo de subsistencia tiene indudablemente consecuencias en los modos de vida y desde aquí muchas situaciones del proceso de conquista resultan coherentes. Los mapuche habían recorrido un camino distinto a los otros pueblos originarios de América, los europeos se encuentran con otra realidad, se encuentran con un pueblo

---

<sup>98</sup> Bengoa, J., "La historia del pueblo mapuche", Editores Sur, Santiago, 1991.

que no había vivido en plenitud la revolución agrícola, vivían de algún modo, la libertad del cazador- recolector “... que no obedece a horarios, tiempos y días de trabajo, que no está habituado al trabajo sistemático propios de las culturas agrarias.”<sup>99</sup>

### **Tradición, cultura y organización social mapuche**

Al parecer la familia era la principal forma de institución social. Se caracterizada por ser amplia , extensa y compleja. Ocupaba el centro de la sociedad mapuche. En su seno se ensayaba la división del trabajo por diferencias sexuales, por edad y por atributos personales. La familia era la unidad de producción y reproducción. Para una familia mapuche, los hijos varones representaban la perpetuidad. Se casaban y establecían su hogar en las tierras paternas donde ayudaban a sus padres hasta el fin de sus días, heredando entonces, las tierras. Las mujeres, en cambio, sólo vivían con sus padres mientras permanecían solteras. Al contraer matrimonio, abandonaban su hogar natal y establecían su residencia en casa del marido. Sus hijos pertenecían al grupo de éste y perdían vinculación con las tierras maternas.

---

<sup>99</sup> Ibid. pág.21.

El parentesco corría por línea varonil. Es así como un joven, llamaba "hermano" o "hermana" a los hijos del hermano de su padre, y le estaba vedado el matrimonio con esta última, a riesgo de incurrir en una relación incestuosa.

El matrimonio por raptó era una forma tradicional. El novio, sus parientes y amigos, robaban a la mujer elegida, consumado el matrimonio, se hacían las ofrendas sacramentales y la pareja construía una ruka vecina al hogar paterno. El raptó a veces era simulado, pero en otras ocasiones era efectuado sin el consentimiento de los progenitores de la novia y sin la anuencia de ésta, lo que daba origen a verdaderas batallas.

La poligamia, o matrimonio compuesto por un hombre y varias mujeres, fue ampliamente conocido en la familia mapuche. Corrientemente un hombre se casaba con la hermana de su primera mujer, lo que aseguraba una mejor convivencia entre ellas. De todas formas existían rigurosas normas de entendimiento. Cada mujer ocupaba un espacio determinado de la casa y tenía su propio fogón donde cocinaba los alimentos para ella y sus hijos. Sembraba una chacra distinta y criaba sus propios animales. La primera mujer gozaba de un mayor estatus y las demás debían obedecer sus órdenes. Muchas veces ella misma pedía a su marido que llevara una nueva esposa, pues se sentía cansada y necesitaba ayuda para el mantenimiento del hogar.

La ruka mapuche primitivamente parece haber sido de grandes dimensiones, con superficies que variaban entre los 120 y 240 metros cuadrados, albergaba al grupo familiar extenso, compuesto por una gran cantidad de parientes. Era construida por todos los vecinos de la localidad, los que ayudaban a cortar los árboles, arrancar ramas y pajas y trenzarlas con enredaderas para levantar los muros, que posteriormente eran recubiertos por manojos de hierbas "ratonera". Preparado el terreno, se excavaban los huecos de los postes y se diseñaba el contorno de la habitación. El revestimiento de los muros y techos con vegetales servía como un aislante de primera calidad contra las inclemencias de la naturaleza.

En la ruka se distinguían varias secciones. En la interior, opuesta a la entrada, se guardaban los cántaros de mudai, junto a los sacos de granos y bultos con ropas y utensilios. En la parte central se encontraba el hogar, a los lados de este, las camas y colgando del techo ristras de ají y maíz. La entrada de la casa estaba orientada generalmente hacia el este y era el lugar donde la mujer instalaba su telar. En ambos extremos del techo existían orificios de ventilación "ullonruka", por donde escapaba el humo del fogón.

En este escenario transcurría la vida de la mujer mapuche. En la ruka se molía la arcilla que mezclaba con uku para darle

consistencia; humedecía y amasaba la mezcla con la que modelaba cántaros, tazas, ollas y platos a partir de una larga cinta de greda que se iba enrollando sobre una base hasta que la alfarera lograba la forma deseada. Luego, alisaba la superficie y calcinaba el modelado en el fuego.

El hilado de los vellones de lana era ocupación de toda mujer mapuche en sus momentos de ocio. Con su huso que giraba en torno a la tornera iba produciendo hilos de distinto grosor dependiendo de la prenda que deseaba fabricar. En el proceso de teñido, usaba nalka o relvun para los tonos rojos, maquí o barro para los negros, cochayuyo o radal para los pardos. Para tejer las frazadas, mantas, choapinos y alfombras usaban el telar vertical, en que se distribuían los complicados diseños y símbolos. Las fajas de los hombres y mujeres, de textura y tejidos más finos, se tejían en telares horizontales, tendidos en el suelo.

Las actividades masculinas, por el contrario, se desarrollaban generalmente fuera de la ruka. El hombre trabajaba la madera con azuela, fabricando tejas, variados instrumentos, y toda clase de artefactos de uso doméstico, tales como bancos, platos y recipientes.

La estatuaria mapuche era principalmente de madera y se distinguen en este arte los rewes o escalas ceremoniales de los machis, los ngillatúe o figuras antropomorfas que representaban a las deidades y presidían las rogativas, y las estatuas funerarias que representaban figuras humanas mamulche. Con cuernos y maderas elaboraban instrumentos musicales, entre los que destacan la pifilka, el kultrun y la trutruka.

Muchas de las tradiciones permanecen en el tiempo y hoy siguen siendo parte de la cotidianeidad de la familia mapuche.

Externa a la familia coexistían algunos sistemas de regulación que se activaban cuando era estrictamente necesario, principalmente bajo condiciones de conflicto. Esta labor la cumplían los sabios, los "tokis." En tiempos de paz, impartían justicia cuando se les solicitaba consejo, luego retomaban sus anteriores obligaciones dentro de la familia. Su poder estaba circunscrito a ciertas situaciones y, por lo mismo, no era permanente. Los "tokis" no configuraban una institución de poder, sino más bien, en ellos, se depositaba una autoridad transitoria.

Otra forma de organización era el sistema de alianzas, las que se realizaban con el propósito de co-laborar y ayudarse en distintas

tareas. Éstas podían ser permanentes, selladas por un parentesco, o transitorias y puntuales, de acuerdo a un objetivo particular.

## **El proceso de Ocupación**

La llegada de los españoles significó un quiebre del proceso de desarrollo particular de los pueblos originarios en general. Para los mapuche, implicó una guerra de larga duración e intensidad, con un costo absoluto.

Desde 1541 a 1641, el contacto entre españoles y mapuche estuvo marcado por continuas guerras iniciadas a partir de la campaña de conquista dirigida por Pedro de Valdivia. En la localidad de Quilacura el año 1546 se enfrentaron ambos ejércitos por primera vez. De esta batalla salen victoriosos los mapuche. Después de reorganizarse, los españoles vuelven a la guerra, derrotando a los mapuche en Andalién el año 1550. Esta situación fue aprovechada por Valdivia para internarse en territorio mapuche y fundar varias ciudades: Tucapel, Purén, Angol, Imperial, Villarica, Osorno y Valdivia.

Mientras esto sucede, los mapuche realizan distintas juntas de caciques y planifican la mejor estrategia para derrotar al invasor, bajo la dirección de Lautaro, joven guerrero, que conoce las debilidades de los españoles.

En 1554, Valdivia es capturado y hecho prisionero. Luego de un juicio mapuche, es acusado y sentenciado a muerte.

En 1557 es asesinado Lautaro. De esta difícil situación los mapuche deben reponerse, mientras son castigados por pestes que diezmaron su población. Esta nueva derrota los obligó a replegarse al Sur.

García Hurtado de Mendoza, encuentra al pueblo mapuche dirigido por el toki Galvarino, quien es derrotado en Lagunillas. Castigado cruelmente por los españoles es asesinado. En estas condiciones es elegido Caupolicán para dirigir las acciones militares. Al poco tiempo, también es muerto por los españoles.

Dirigidos por Pelantaro, los mapuche, en 1598, logran un gran triunfo al enfrentarse con Oñez de Loyola en la batalla de Curalaba. Destruyen todas las ciudades fundadas al sur del Bío Bío. Este triunfo militar significó que los españoles desde este momento comenzaron a

organizar un ejército profesional que pudiese enfrentar la astucia y estrategia mapuche.

La llegada de los jesuitas, sumada a la derrota del sistema de guerra ofensiva, obliga a los españoles a elaborar e implementar otro método para someter a los indígenas. Esta estrategia se denominó guerra defensiva. El sistema fracasó rotundamente, luego de la muerte de los misioneros, quienes eran los principales impulsores de la paz. Al perder la confianza, los mapuche vuelven a sublevarse.

El 6 de Enero de 1641 se realiza el primer Parlamento. “Las paces de Quilín” o de “Küren”. Los parlamentos fueron reuniones entre españoles y mapuche; en ellas se establecían mutuas promesas de amistad y paz. El encuentro fue organizado por los jesuitas Alonso de Ovalle, el Padre Rosales y otros. Este parlamento estableció la frontera del río Bío Bío como límite norte del territorio mapuche y además, reconoció la independencia del mismo. Los mapuche se comprometían a mantener la frontera, permitir la presencia y predica de los misioneros y a entregar a los prisioneros cautivos. Este encuentro fue una instancia de entendimiento y estableció las bases de otros acuerdos posteriores tendientes a mantener la paz.

Otro Parlamento significativo durante este período, fue la reunión de Negrete; realizado el 13 de Febrero de 1726. Éste respetó los acuerdos de las paces de Quilín e incluyó otros puntos relevantes en la relación entre ambos bandos. En él aparece el tema del comercio; intentaba regular el contacto comercial. Este acuerdo además exigía el compromiso de los mapuches a ser aliados de la corona cuando ésta estuviera en conflicto con otras fuerzas. Este último punto adquirió relevancia durante el proceso de Independencia de Chile, pues tanto realistas como patriotas solicitaron el apoyo de los mapuche.

Este cambio de estrategia, trajo consigo paz, que aunque transitoria, permitió un aumento de la población y un mayor contacto con la sociedad criolla del norte, situación que generó cambios socioeconómicos en la sociedad mapuche. El sistema económico basado principalmente en la recolección y la caza, evidencia una evolución hasta alcanzar las características de ganadería mercantil; (fundamentalmente ganado vacuno, ovino y equino), especies asimiladas con absoluta habilidad por los mapuche. El ganado dejó de criarse para la autosubsistencia, transformándose en medio de intercambio y comercio.

La agricultura también sufrió cambios durante este período, incorporando el cultivo de cereales, alimentos y otros productos traídos por los españoles. La tarea, que en un principio era sólo tarea de

mujeres, paulatinamente fue transformándose en quehacer familiar; hasta convertirse en la expresión de una creciente diferenciación social del trabajo. Los “mocetones” trabajaban por comida para el lonko. Bengoa, J., describe este estilo de trato laboral como “... una forma germinal de trabajo servil- semiasalariado; en la medida que las tierras podían ser consideradas de dominio del cacique, se trataría de una forma primaria de renta terrateniente.”<sup>100</sup>

Los cambios en el comercio y en la implementación de modos más elaborados para trabajar la tierra, traen consecuencias en la organización social. Comienzan a producirse relaciones de subordinación, aunque en éstas primaba el vínculo personal con el lonko manteniendo una relación paternalista. El lonko y cacique debían cuidar de los mocetones y konas.

La situación de guerra permanente significó que los tokis se mantuvieran durante períodos prolongados activos en el poder, adquiriendo estabilidad en el rol. La necesidad de contar con representantes, para dialogar y parlamentar, significó la implementación de agrupaciones mapuche. Se organizan Butalmapus y Ayllarehues. Estas organizaciones trajeron con ellas una nueva distribución de la estructura de poder. El poder político quedó en manos de unos pocos,

---

<sup>100</sup> Ibid. pág. 57.

adquiriendo las características de hereditario, apareciendo paulatinamente las castas.

El pueblo mapuche, durante todo el proceso de independencia y los primeros años de la república, se vió expuesto a un continuo de atropellos. En 1867 comienzan 15 años de guerra, que terminará con la mal llamada “pacificación de la araucanía”.

Una serie de códigos de la nueva república, vienen a normar y legalizar la usurpación. Luego de diversos cambios la Ley del 4 de Diciembre de 1866 determinó que: “el estado se declaraba, en la práctica, propietario de todas las tierras de la Araucanía (ya que ningún mapuche poseía título de propiedad alguno); sacaba a remate público estas tierras divididas en hijuelas y otorgaba a las familias mapuche títulos de merced sobre posesiones por determinar.”<sup>101</sup> De esta forma, se revistió de legalidad el proceso de usurpación de territorios. Sin embargo, deberán pasar algunos años para que la Ley sea efectivamente puesta en práctica.

Fue Cornelio Saavedra, quien ideó y propuso el denominado “plan Saavedra.” Su principal motivación era que los territorios mapuches fueran entregados al Estado chileno, reactivando con

---

<sup>101</sup> *Ibid.* pág. 162.

esto la ideología que articuló la Ley. Su proyecto pretendía el logro de tres puntos cruciales:

- “1º, avanzar la línea de frontera hasta el río Malleco;
- 2º, la subdivisión y enajenación de los terrenos del Estado comprendidos entre el Malleco y el Bío-Bío;
- 3º, la colonización de los terrenos que sean más a propósito.”<sup>102</sup>

Al plan de Saavedra se opusieron otros proyectos, entre ellos el del coronel Pedro Godoy, instigador de un cambio en las relaciones fronterizas. Proponía: “... dejar la frontera del Valle Central intacta y fundar ciudades a través de la costa lo que hacía más fácil las comunicaciones y, paulatinamente, permitiría la colonización del interior”,<sup>103</sup> su plan de ocupación estaba motivado en una filosofía pacificadora. Entre otras opciones, surgen iniciativas que pretendían lograr la colonización mediante la utilización del recurso militar. Todas las alternativas eran enjuiciadas políticamente por el Senado, quien debía aprobar los presupuestos involucrados en cada incursión. Los frailes misioneros, motivados por la actitud indigenista de Luis de Valdivia, son el único segmento social que aboga a favor del pueblo mapuche y su territorio. Sin embargo, los mapuche se encuentran solos en su lucha. Sus reivindicaciones territoriales no cuentan con el apoyo de ningún otro

---

<sup>102</sup> Ibid. pág.174.

<sup>103</sup> Ibid. pág.178.

grupo social con el cual poder establecer alianzas y posicionarse como polo de poder defensivo frente a la ocupación de sus tierras.

A partir de la ocupación de Villarica en 1883, la relaciones entre el nuevo estado de Chile y el pueblo mapuche habían cambiado significativamente, después de muchas planificaciones el territorio mapuche pasó a constituir terreno fiscal y como tal debió someterse a los métodos de producción de la república. Como señala Bengoa, J., "a los mapuche se les sometió al rigor de la civilización; se les entregaron pequeñas mercedes de tierras, se los encerró en sus reducciones, se los obligó a transformarse en agricultores",<sup>104</sup> situación que desencadenó cambios drásticos en su modo de vida.

Existía entre los chilenos la "necesidad" de reducir a los mapuche, restringiendo sus territorios a lo mínimo; este sería el logro definitivo de la ocupación, o de la colonización. La reducción implicó cambios en los modos de producción, en los sistemas de subsistencia; forzándolos a transformarse, dadas las características territoriales, en pequeños agricultores.

El otrora territorio mapuche fue distribuído entre colonos extranjeros y nacionales, los que fundaron ciudades. Los mapuche

---

<sup>104</sup> *Ibid.* pág.329.

pasaron a constituirse en minoría en su propia región. Eran los recién llegados quienes gobernaban. Sin embargo, "... de este encierro surgió su cultura de resistencia, la fuerza interna que le permitió sobrevivir."<sup>105</sup>

---

<sup>105</sup> Ibid. pág.331.

## **Anexo II .- Entrevista grupal jóvenes mapuche no- organizados**

E: La primera pregunta tiene que ver con el significado de ser joven mapuche, ¿Qué sienten y qué piensan respecto de serlo?. ¿Qué significado le darían ustedes al hecho de ser jóvenes mapuche?

??: Cuando me llamaron a estudiar mapuche, ahí supe que era familias mapuche

E: Y después qué experimentaste?

??: Me gustó aprender, el idioma, preguntarle a mi papá que le habían dicho y a los papás de mi mamá, por que no vivo con mi mamá

E: Qué te dijo, por que no te había contado

??: No sé, no me dijo nada

E: Pero tu papá, también es mapuche?

??: Mi papá es menos ....

E: Y los abuelitos de tu mamá eran mapuches o no?

??: Ellos nacieron aquí en Melipilla, no eran del Sur...

??: Yo en mi caso, me siento más mapuche... o sea este último tiempo se me ha desarrollado más..por mis abuelos, ... mi vida ha sido normal, yo me siento orgullosa de mi raza.. No por ser mapuche a lo mejor tengo más

privilegios, menos privilegios, paso por cualquier chilena... tenemos una cultura distinta a los demás, eso es lo rico de ser mapuche

E: Y cómo se hace eso?

?: Es que uno vive como viven todos los chilenos, toda la vida, pero los mapuches no. Ellos tienen sus lugares de ceremonias, entonces uno asiste a las dos, aunque igual uno puede ir a la iglesia.. O un día puede estar elevando volantines y al otro día puede estar jugando chueca, o sea viviendo las dos cosas.

E: Tú dices que es, no tener que optar por una u otra cultura?

?: Es tan difícil optar por una porque son cosas, que no es llegar y dejarlas, al mismo tiempo que uno ya ha vivido siempre con las mismas cosas, ya está acostumbrado a todo lo que nos trajo el huinca, entonces es como difícil deshacerse de uno y optar por lo otro... igual en términos de idioma

?: Es que todos quieren aprender entonces nadie sabe en mi casa hablar, pero de la más grande a la más chica sabemos todas las costumbres, igual sabemos hartas palabras, no de corrido, por que es un idioma super difícil, pero ya hemos avanzado

E: Y si están aprendiendo en familia, va a ser más fácil entenderlo y...

?: Además como todos tenemos el espíritu mapuche, estamos conscientes de que a nuestro hijos también hay que enseñarles. Mi papá también asiste a los palines, pero por su trabajo, no va casi nunca, igual se atreve...

?: Hace poco me empezó a interesar cuando supe que era de familia mapuche... y ahora quiero integrarme más, antes no me interesaba mucho, ahora quiero saber más

E: Oye , tu familia te habla, quién es mapuche, tu papá, tu mamá?

?: Mi papá

E: Y él habla?

?: Es que es bien difícil, es difícil aprender el idioma.. En español no es ninguna novedad, pero como uno ya está tan acostumbrado a hablarlo que ya ni la piensa, yo entiendo que el mapudungun...

?: Las palabras que componen el idioma, todas tienen diferentes sonidos al español. Entonces uno a lo mejor puede escribir algo, pero se puede pronunciar de otra manera. Igual que las vocales, son todas las vocales, pero se integra una más que es la v., que suena como una u aguda, es más difícil y de repente a uno se le puede juntar una k, una l y una aguda, entonces uno no sabe como pronunciarlo. Además como no tiene escritura, uno puede escribir como pueda, como quiera y como uno se entienda

E: Y eso también hace difícil comunicarse

?: Si, por que hay algunas personas que en vez de la v con cremillas que se pone, la pueden poner como ñ no más, así como mulei, es re complicado, pero hablar es un poco más fácil

E: O sea se dice algo y se está significando..., o será como decías al principio que uno ya está acostumbrado a hablarlo que ...

?: Igual que a los mapuche les resulta sumamente difícil leer en mapuche lo mismo que escriben otras personas, como todos tienen diferentes tipos de escritura entonces se les hace difícil leer

E: Por eso mismo que es tan importante la labor del adulto en este caso, por que al no haber escritura, lo que se transmite es oralmente y lo que se transmite... en el caso de tu papi que te enseñó a hablar, aprendiste...

?: Me enseñaba no tanto que escribir, palabras sueltas.

?: Ahora en algunas partes hacen cursos de mapuche

E: Pero la gente no va mucho, no quieren que los molestaran por..

?: ... por ser mapuche

?: Ellos no quieren asistir a ningún tipo de actividad porque les da vergüenza y eso, por que después los podían molestar

?: Sí, eso es verdad, yo tenía una prima sí que la molestaban mucho, faltó un año al colegio, porque la molestaban tanto que no quería ir más...

E: ¿Cómo los molestan?

?: O sea, es que como los apellidos son casi como todos iguales.. Les da risa todos los apellidos mapuches y siempre aquí en este colegio. Uno como ya está acostumbrado, no tanto acostumbrado, porque ya sabe que lo molestan, ya no los pesca...

?: No hay que pescarlos, por que si uno más se enoja, más van a seguir molestando, o dando sobrenombres, yo no los pesco en el curso.

E: Pero no los pescas porqué?

?: No, por...

?: Uno trata de no hacerles caso, pero igual uno se siente

E: A pesar de las molestias,¿cómo se han ido acercando a la cultura mapuche?

?: Yo de primera no quería salir, los mapuche, cuando mi mamá se empezó a integrar, yo no quería saber nada, pero nada, yo los detestaba.

?: Igual a mi, porque a mi me caían mal. Entonces mi papá llegaba, llegaba hablando algunas palabras que había aprendido en el día. Yo me iba a otro lado para no escucharlo, por no aprender nada, o sea, saber nada, nada, nada. Yo quería vivir como era siempre no más, como siempre había vivido.

E: Y con ustedes cómo pasó?.

?: Mi mamá siempre asistió a los días lunes, a palín que se hacía, pero después de que le dieron la oportunidad de entrar a una organización y de ahí se metió.

E: Y hace cuántos años?

?: Hace como ocho años, diez

E: Y a ti también te caían mal

?: Claro, entonces no quería saber nada por que, siempre había vivido como de los diez para abajo una vida así una vida como bien linda porque no sabía nada, no sabía porqué este agarraba un huiño, porqué se ponían un trorilonco, lo único que yo sabía que yo también le decía, a mira esos son indios que están jugando ahí. Yo también como que los discriminaba un poco a ellos por la ignorancia que yo tenía. Y después ya se empezaron a dar las cosas, fui a aprender un poco más de la cultura, entonces ahí como que se me abrió todo, se me despejó toda la mente.

E: En qué cosas...

?: Después ir a una iglesia, o asistir a una caminata de aquí al Templo Votivo de Maipú, o estar jugando todo el día palin, sin zapatos por que se juega sin zapatos. Entonces ahí uno tiene que soportar todos los golpes, el frío

E: Y en el caso de los demás, ustedes viven lo mismo que Danitza, en términos de participar de la cultura mapuche

?: Yo nunca he ido a nguillatunes, pero si mi abuelita me ha invitado.

?: Cuando hay eventos especiales se come de todo , se toma, mudai, se come comida mapuche, pero eso no es siempre a veces.

?: Para serte franco aquí no sé ninguna cultura lo único que se es el tricalcahueque, que es el año nuevo. Es lo único que he escuchado, pero de las costumbres me han hablado mis papás.

E: En el caso de los demás, tienen esa misma posibilidad de participar de las dos culturas

?: Nunca he podido participar, de repente estaba ocupado, porque de repente tenía que ir a clases, porque siempre pasaba de colegio en colegio. Tenía que ir a dar una prueba a un colegio, después en otro, o sea nunca podía nada.

E: Y en el caso tuyo por ejemplo

?: Yo he participado como dos veces, por que en mi casa a mi no me quieren enseñar nada de eso. Mi papá habla, mi mamá también, pero a mi no me enseñan. No quieren que yo aprenda

E: Y por qué

?: Por que dicen que después que saque la carrera, como que alguien que sobresalga y tenga otras palabras para expresarse y como defender a la familia, entonces me dicen.

E: ¿Porqué creen que algunos papás no les enseñan a sus hijos la cultura mapuche?

?: En mi caso no sé el motivo porqué no me querrán enseñar a mi, pero, ellos nunca se han tomado un tiempo como para decirme vamos a conversar acá un día, te vamos a enseñar algunas cosas.

?: A veces me dicen de repente vamos, salgamos. Una vez fue a La Florida, y no entendi mucho la ceremonia, pero si no me enseñan como voy a entender.

?: ¿Y cómo son las ceremonias?

?: Hacen como que danzan y le piden, por ejemplo en el sur, danzan y le piden por tierra, por la familia...

?: Claro, se concentran con alguien

?: Ahí es donde se pide que haya una buena cosecha, que los dioses los cuiden

E: Pero, todos bailan?

?: Depende, es que en algunos momentos, hay algunos que se les pide que bailen; y los que siempre tienen que bailar son la machi,...pero sí uno puede estar en la ceremonia. Es más bonito si, cuando uno sabe hablar el idioma, y ahí uno entiende la ceremonia.

?: En cambio en los palines se dedican más a jugar, a comer

E: Y ese es el que se va a hacer luego o no, o ya lo hicieron ese que estaban programando.

?: El sábado, es un nguillatún, en el Melcunche, arriba en La Florida

?: Yo no voy a ir, porque no me quieren dar permiso, me dijeron que me he portado muy mal.

E: Cómo se vive el ser joven mapuche y vivir aquí en Santiago.

?: Es cien por ciento diferente, sobre todo comparando con el Sur. Hay otra cultura, religión, por eso me gusta a mí, yo no vivía en la tierra de los mapuche, pero es lo que yo sé.

E: Y esa diferencia en qué se expresa, a qué te refieres con que es muy diferente

?: En que hablan otro idioma, como yo te digo, yo no he vivido por esos lados, pero como he visto y he sabido.

E: Y traer esa cultura aquí a Santiago, también es diferente

?: Claro, igual si yo fuera para allá

E: Y tú conoces otros jóvenes de allá

?: No, mi papá vivía en el campo, entonces las casas están por allá y se vino a Santiago para buscar trabajo. La mayoría de los jóvenes se vienen para Santiago. Piensan que Santiago es lo máximo, se vienen a buscar trabajo por que siempre Santiago ha sido como el centro de todo el país, todo el país gira en torno a Santiago. Entonces los del norte, los del sur, siempre aspiran a venirse para acá, a ganar plata.

E : ¿Cuál es la diferencia entre ser mapuche en la ciudad y en una comunidad en el Sur ?

?: Porque viviendo en comunidad ya es como obligación que uno tiene que aprender el idioma, ... entonces decirte tu bisabuelo era el mejor lonco...igual que las otras costumbres, a lo mejor los aztecas y todo eso, si uno tenía a lo mejor un puesto más grande, la familia siempre iba a tener más privilegios. Entonces como una cosa así también

E: Y qué pasa con ese poder por tradición, al venirse a Santiago.

?: Ahí no más, no significa nada, pero llegando al sur y todo es como que a uno lo tratan de otra manera

E:      Cómo de otra manera?

?:      Que a uno no lo tratan igual que a toda la gente. O sea, si uno llega a una comunidad, donde viven puros mapuches y ponle que a lo mejor mi papá era un toqui y yo me vine a Santiago y todo y después dijeron mira la hija del toqui se fue y después volvió es como que, hacen una celebración grande, te entregan...Unos caballos.

?:      Si yo también me he dado cuenta de eso. Se recibe bien y se da también.

?:      Aquí en la ciudad no se da, porque nadie va a saber que una es hija de acá, o los abuelos allá; no tiene importancia aquí... Acá, no lo toman en cuenta, ni siquiera entre los mapuche.

E:      La historia de sus familias, de sus raíces, de la participación o no en ambas culturas, los hace diferentes al resto de los jóvenes?

?:      Cuando uno crece aquí, crece igual que todos los demás, los jóvenes chilenos, vive como ellos. Lo distinto es lo otro, los que viven en el Sur, en la tradición.

?:      Yo creo que ninguno de los que estamos acá nos sentimos diferentes al resto de los jóvenes santiaguinos somos iguales a ellos, los que son diferentes son los que nacieron allá.

E:      Y cómo creen que los ven los otros jóvenes, los no-mapuche?

?:      Algunos se burlan, sobre todo de los apellidos.

?: En mi caso nunca me ha tocado vivir que se burlen de mis apellidos pero, por otros casos se burlan de varias cosas, a lo mejor de tu cara o de su pelo, siempre la sacan risa a todo.

E: Bueno, pero eso no pasa con los jóvenes no mapuches?.

?: Si, eso igual pasa de repente, se burlan de los apellidos, pero se burlan más de los mapuche que tienen otros términos y son como más fáciles de sacarles una burla, pero de los otros, de los huincas, también se burlan, pero no tanto.

E: Cómo evalúan ustedes, como jóvenes mapuche, la educación que se da a nivel formal?.

?: Que se enseñe sobre todo las culturas de los indígenas de aquí, del país, siempre pasan las culturas de los mayas, de los aztecas y siempre se meten a fondo de todas esas cosas, y cuando les toca vivir la parte de aquí del país, Chile, siempre toman una pura parte así y nada más.

?: O sea, igual deberían meterse a fondo de todas las culturas, no solamente los mapuche, porque no hay sólo una etnia, hay varias. Entonces, de todas deberían rescatar y hartas cosas, así uno aprendería más sobre todo, no solamente de una cosa.

E: A los demás que les parece?

?: Lo misma, es que siempre hablan de otras cosas.

?: La educación yo no la encuentro mala, depende de como uno la reciba, pero igual incorporar cosas de las culturas que a uno le interesa

?: Deberían integrar más temas en historia, como quién fue Caupolicán, quién fue Colo Colo, quienes fueron los antepasados. A Colo Colo lo conocen más por el equipo y no porque fue un Cacique, fue un guerrero. Falta que todos sepan más de esto.

?: Yo creo que sí porque así los chilenos tomarían otra conciencia y ya no sería lo mismo, entonces así tendrían como otras referencias sobre los mapuche, ya pensarían de otro modo y a lo mejor se sientan mal... tendríamos como otra conciencia, todos; entonces ya no nos tomarían igual. A lo mejor, si igual seguirían molestando, pero no en el mismo grado de que molestaban antes.

E: Y a ti, qué te parece?

?: Estoy de acuerdo, la mayoría de la gente habla mal de las cosas que no conoce.

E: Oye y respecto a la participación, que opinión tienen respecto a la participación en política, en incluirse en el mundo cultural del resto del país, en proyecciones económicas..hay alguna dificultad, en alguna de estas áreas.

?: O sea, yo creo que no tenemos las mismas oportunidades, porque a uno a lo mejor por ser mapuche y tener los rasgos muy marcados, lo discriminan un poco. Y en las cosas políticas también, si uno se quiere tirar a parlamentario, senador, tiene que trabajar harto para llegar a postular a esas cosas.

?: Por nuestros rasgos, nuestros apellidos no nos van a dejar o admitir hacer cosas.

?: Es que hay algunas personas que tienen los rasgos más marcados que los demás, los rasgos mapuche, y a ellos les cuesta mucho más.

?: ... y uno se pone a pensar que no importa lo que tú logres, siempre los demás van a sacar que uno es indio, al final no importa lo que uno haga.

?: Si, yo también pienso eso mismo...

E: ¿Cómo son los otros jóvenes para ustedes?

?: Igual no más

E: Y los demás opinan lo mismo

?: Habría que conocerlos para ver la diferencia entre unos y otros, por que con todos hablamos

E: Pero con los que te relacionas

?: No, son iguales, no hay ninguna diferencia

E: Y cómo creen ustedes que la sociedad o el resto de la gente, los ve a ustedes, a los jóvenes mapuche.

?: Algunos piensan que los mapuche son brutos, tontos, que no sirven para nada, son indios.

?: Por ser, yo no sé porqué nos tratan tan mal, nos hacen esperar, no nos atienden y más encima los demás se aprovechan.

?: Son ellos los que creen que por el hecho de ser mapuche, creen que somos diferentes o no podemos tener los mismos derechos que ellos.

?: Dicen que los indios, los mapuche son idiotas, son feos, no sirven para nada; que los pueden hacer tontos cuando quieren, cosas así.

?: Por el hecho de ser mapuche creen que somos diferentes, o no podemos tener los mismos gustos que ellos...

?: Yo siempre he dicho que santiaguino o del sur, igual es indio uno. Uno es chileno igual.

E: Sienten ustedes que las organizaciones que existen velan por los intereses y las necesidades de los jóvenes mapuches,

?: ...las pocas que hay, se dan muy poco a conocer están como escondidas

?: En términos generales, una marcha de puros mapuche o algo, una asamblea grande, por lo menos nunca se ha visto y de repente se habla de organizaciones y que hay talleres y cosas así, pero tampoco se especifica bien donde son y todas esas cosas

?: O sea, no buscan mucho la opinión de nosotros, se preocupan más de ellos o de sus intereses, más que preguntarnos y saber de lo que queremos nosotros.

?: Yo creo que por eso mismo hay muy pocos jóvenes metidos en una organización

?: En la calle como que rayan así, pero no sale ni la dirección solo la fecha

?: Pero yo pienso que hay muchos jóvenes que nos interesamos en una organización, en un grupo pero no se da a conocer y uno no tiene la oportunidad para ingresar, siempre están ahí las personas adultas ocupando esos cargos, esos grupos, siendo siempre ellos los organizados.

?: Yo no creo que sea tan así, o sea, si nosotros tenemos iniciativa y queremos algo, lo podemos lograr.

E: Y esto es sólo un problema de las organizaciones mapuches?

?: Yo pienso que el adulto, ellos piensan que siempre la gente los va a discriminar, pero si ellos mientras más se esconden, la gente menos los conoce y más todavía los van a discriminar, son desconocidos y además empiezan a hablar mal de uno.

?: En cambio si se dan a conocer, la gente de tanto se van a acostumbrar y ahí creo que la discriminación sería mucho más baja

?: Yo opino igual, si nosotros nos juntamos, nos van a escuchar.

E:Cuál creen que es la vía, para que la gente sepa de la cultura del pueblo mapuche. Es mejor integrarse o diferenciarse

?: Integrarse para que sepan quienes somos, la mayoría de la gente no sabe que religión tenemos; para que sepan de nuestra cultura, nos discriminan menos así.

?: No por integrarnos se va dejar de lado, de otra manera que se integren, es una manera de darnos a conocer también, si se integran a la otra cultura digan ah! me gusta esta y dejan de lado la cultura mapuche. O sea, que sean las dos iguales, integrarse a las dos de igual manera.

?: Integrarse, no solamente uno que es mapuche, darle la posibilidad a otras personas que se integren no siendo mapuche para conocernos más nosotros mismos, por que hay muchas personas que quieren integrarse y de repente dicen no, por que este es un taller solamente para mapuche, que tengan apellidos mapuche y simplemente no pueden ingresar.

?: Yo, tengo una profesora, la de ética que dijo, que iba a ir a una concentración, y como iba con pantalones no la dejaron entrar

?: No es tanto que no la dejen entrar, si no que no la dejan participar en la ceremonia. Puede mirar pero no la dejan, bailar, cantar

E: Cómo se imaginan el futuro del pueblo mapuche?

?: Va a seguir igual

?: Más o menos integrados, que nosotros podamos integrarnos hacia ellos y ellos hacia nosotros, puedan participar en diferentes cosas respetando siempre a ellos y ellos respetarnos a nosotros.

?: No creo que cambie mucho, igual

E: Qué es el igual para ti

?: Igual a como estamos ahora

E:      Cómo estamos ahora?

?:      No darse a conocer, no querer algunas personas integrarse...siempre va a seguir de lo mismo, eso va a depender de nosotros tratar de integrarnos y darnos a conocer

?:      Lo que pasa es que no va a ser tan igual como estamos ahora

?:      Yo pienso que se va a ir perdiendo de a poco, por que cada vez más le va a ir interesando menos a la gente, especialmente a la gente mapuche.

?:      Eso, hay mucha gente mapuche que no le interesa, pero hay mucha gente no mapuche que le interesa mucho más. Yo creo que como van avanzando más, si no se va a perder

?:      Yo tengo unos vecinos que son mapuche, viven doce años en el pasaje frente a mi casa y hace dos años que no van a Temuco a una ceremonia, dicen que no les gusta

?:      Es que de repente es la gente mayor la que no deja, por que los jóvenes son los que están más bien dados...

?:      Yo digo que se va a perder, pero no rápido sino que de a poco

?:      Por que yo pienso que antes por lo menos eran los puros mapuche, ahora no, las personas extranjeras rubias, también se consiguen ropa y participan de la vestimenta de los mapuche, ahí se ve que hay gente interesada que quiere conocer la cultura, quiere conocer la razón, como viven.

?:      pero a veces es una cuestión más de imitarnos

?: algunos se van al sur y se casan con los mapuche

?: Se casan pero se van para el extranjero y se pierde, se pierde la tradición de la mujer que se casa o del hombre que se casó con la mujer

?: los jóvenes están interesados pero...

?: Si por que casi la mayoría de los jóvenes que están interesados son solteros, después se casan y tienen familia y están preocupados de otras cosas más de la religión y la raza.

?: Nosotros mismos nos interesamos, pero no somos capaces de buscar un grupo, de integrarnos

?: Como que uno se encierra aunque quiero, pero no busco un grupo

?: Pasan un año, dos años y se olvidan

E:Cuál es el futuro ideal para el pueblo mapuche.

?: Lo ideal sería que siguiera, que todo fuera diferente, que todos conocieran de la cultura mapuche, eso sería lo ideal; que saliera más a flote.

?: O sea, sería rico que otras personas pudieran y que se enteraran de la cultura mapuche y que ellos también quisieran integrarse y que en vez de ir acabándose o seguir igual, esté más arriba.

?: Yo creo que la cultura como que se realiza más en el Sur que acá, acá se realiza pero en lugares desconocidos, que nadie los conoce, como que en el Sur, todos vamos a ir allá.

### **Anexo III.- Entrevista grupal jóvenes mapuche organizados**

E: Quisiémos iniciar esta conversación con la siguiente pregunta, qué significa ser joven mapuche y vivir aquí en la capital.

?: En la metrópolis

E: Sí, en la metrópolis, como diría Rodrigo Valenzuela.

?: Yo creo que este sentido, el significado responde más bien a la apreciación externa. De hecho tiene un significado, en el sentido de cierto origen, de cierta pertenencia. Pero casi siempre el significado lo ponen ellos.

?: Para mi el significado concreto yo creo que, parte de los hechos históricos, que de alguna forma te lo han reproducido en los colegios y que de una u otra manera también lo escuchas en las cuestiones cotidiana como en la prensa, el clima social que asume una cierta posición, para algunos buena onda, para otros una actitud discriminativa, para otros admiración.

?: Para mi la pregunta más de fondo es que, es muy complejo, yo no sabría decirte. Yo no sé si soy distinto en realidad, pero me gustaría saber que pasa con lo otro.

?: Un significado relacionado con el espacio en que te desarrollas, ya sea porque es rural, o sea, el espacio te da la posibilidad de pensar con más sentimientos, que una expresión más intelectual donde no alcanzas a tomar la dimensión que tiene el sentir, o sea, las expresiones que uno hace

creo yo que son como más, o sea, parece que tuviera más sentimiento que lo urbano eso, parece que somos más sentimentales.

??: Lo mapuche está en la simpleza del campo, en la manera más simple de respetar la naturaleza, aprender a querer, amar lo que es lo tuyo, no despreciarlo. Yo quiero mi cultura, yo quiero respetarla, yo quiero aprenderla pero de buena manera. No para ganar plata, sino que para transmitirla a mis hijos.

??: Pero, yo creo, que los hombres tienen cosas en común y tienen objetivos en común, que son coartados por ciertos sectores; por ciertos bloques de poder que te reproducen las diferencias, que te reproducen. En nuestro caso, esa reproducción tiene una dimensión particular.

E: Cuál creen ustedes que es esa dimensión particular.

??: Yo creo que hay claramente dos cosas; acá se asume la existencia de pueblos indígenas y en ciertos aspectos yo siento que, respecto a la cuestión mapuche hay un respeto, por todos los hechos históricos y hay, al mismo tiempo una actitud que, no sé como explicarlo, que te dice no, este es mapuche y por tanto, no sé, por eso puede manifestarse de distintas formas. Pero en el caso mío, afortunadamente yo no he tenido como la..., no he tenido la experiencia de haber sentido la discriminación como tan fuerte.

E: A propósito, la discriminación es un tema presente?

??: Por supuesto, evidentemente que sí, evidentemente que la discriminación es fuerte, eso no lo digo yo, eso lo dicen, creo yo, un montón de gente que vive discriminaciones fuertes. Que sé yo en términos de las cuestiones legales, actitudes también de ciertas personas y existe la

discriminación. Podríamos decir en realidad que el hecho de hacerse notar como mapuche, como indígena, marca ciertas diferencias radicales.

E: Cómo se vive esto de la diferencia radical en la urbe y en la zona rural?

?: Aquí, como que se nota más la diferencia, claro, porque si resulta que tú estás en lo rural es como que en la vida son todos iguales, no se nota la discriminación.

?: Inclusive el asumirse es una cuestión cotidiana. No necesitan lo identitario, el tema identitario surge a mediados de los ochenta en Chile como una, inclusive responde a mi entender un poco a las crisis de todas estas cosas de la búsqueda de nuevos referentes y eso principalmente, lo encabezan gente mapuche y gente indígena acá en Santiago, pero eso en los sectores rurales no tiene mayores trascendencias.

?: Yo creo lo mismo, yo creo que allá no existe la necesidad como urgente, porque allá se vive, no hay que ponerle nombre, ni construir lo mapuche.

?: Por eso yo creo lo mismo, yo soy así, entonces, no hay una necesidad de asumir, así como para que me respeten, yo soy así. Inclusive puedo debatir y discutir en torno al tema, evidentemente irán a haber algunas actitudes, actitudes así de personas, pero a mi no me lo han hecho notar como permanente. Tiene mucho que ver con el tipo de personas con que te reúnes. Entonces yo, con el tipo de personas con que me socializo constantemente, es la gente con la cual, tienes ciertas causas en común, o sea no es así como que tienes que enfrentar una vida, por que tienes que desarrollarte independientemente si quieres o no quieres. Ahí yo creo que la discriminación es fuerte, entonces surge la necesidad, es

inevitable. En el caso mío es una opción. Yo elijo hasta las personas con las que me voy a reunir y por lo tanto, si yo las elijo, es como bien difícil que me van a discriminar. No sé si respondo más a la pregunta

E: Yo creo que ahí viene como una pregunta, que es si existe diferencia con los otros jóvenes, jóvenes de tu edad.

?: Yo creo que sí, yo creo que hay una diferencia. Pero la diferencia debe ser por el espacio de desarrollo de cada uno.

?: Yo creo que sí, yo creo que hay diferencias

E: Y en qué se notan esas diferencias?

?: Yo creo que hay diferencias en cada individuo también. Yo soy diferente, en relación a los otros, ya sea tanto los mapuche como los no mapuche. O sea, por ejemplo, como interpretas tu vida tú. A ver, cómo lo explico, cómo decides tu vida, no sé ; por que igual soy distinto, creo ser distinto en realidad, tanto jóvenes mapuche como no mapuche. Por ejemplo yo soy muy selecto en un montón de cosas. Soy selecto en términos musicales, soy selecto en términos estéticos; soy selecto en término de las amistades, en términos de las relaciones, de lo que quiero, o sea yo soy diferente, en términos de otros.

?: Yo de niña pensaba que todos eran iguales, pero cuando creces te das cuenta que no son así, sientes que eres distinta no sólo a los no mapuche sino también con los mapuche. O sea, eres tú poh, una persona con tu propia manera de ser.

?: Sí, yo soy distinto, porque además tengo poderes mentales. Soy especial, soy bien especial.

E: Pero, como jóvenes mapuche, tienen algo en común

?: Bueno, es que nosotros, hay una historia ahí...

?: Si, si, lo que pasa como te decíamos anteriormente, yo he construido un tipo de vida y un tipo de amigos y un tipo de relaciones. Yo circulo en torno a un gran número de jóvenes mapuche que tenemos una historia ahí. Somos distintos al resto en la medida en que estamos con una opción dentro de todo lo que pasa.

?: La juventud de la cual creo ser parte, tiene actitudes políticas. Los temas que te reúnen son en torno a la cuestión política.

?: Yo creo que es un tema de la juventud la búsqueda de roles que los identifique más. Creo que hay como cierta búsqueda de consolidación identitaria individual que se hace en un colectivo, y en ese sentido nosotros creemos que es más correcto, más indicado reforzar las cuestiones indígenas, las cuestiones mapuche en particular.

E: Ese sería el contenido por el cual se reúnen.

?: A propósito de lo que tú dices de un colectivo, yo creo que lo que cambia no es el contenido entre ser mapuche y no mapuche, sino en que si uno se organiza o no.

?: Claro, porque igual deben haber jóvenes mapuche, yo no sé, pero deben reunirse en la cuestión deportiva no más o algo así...hay ciertas cosas en común, no sé ... se conocen.

E: En torno a qué tema es que se reúnen los jóvenes mapuche ?

?: Yo insisto en que el contexto histórico te hace una diferencia grande, y que es, qué es lo que se quiere en concreto. Hay reivindicaciones, como búsqueda de consolidar ciertas cosas que son más allá de lo simple.

?: Yo creo que hay proyectos en común, yo creo que los proyectos de la gente que vive en este territorio, tienen proyectos en común, que marcan ciertas diferencias en términos de historias distintas, no más. Pero hay ciertos proyectos en común.

?: Si, por supuesto, si hay una diferencia. Hay una diferencia. Yo creo que habría que situarse en esa diferencia, lo que pasa ahí. Los sectores sociales o los pueblos, el grupo; interpretan sus ideas, su alrededor, su cosmovisión y que en este caso particular tiene una historia que hace radical una prácticas de las otras. En este caso las cuestiones mapuche tienen una religiosidad, una cultura distinta. Eso marca la diferencia.

?: De hecho si la hay, en unos más que en otros. Es evidente que la hay, por un problema de valores, hay ciertos valores que los demás no los tienen. Ahora, yo me refiero a un mapuche que está consciente de que es mapuche, porque también se da el caso de que son muy similares a los demás, pero desde mi perspectiva personal, familiar, evidentemente hay diferencias.

E: Y cómo se da esa diferencia en término de valores?

?: Lo que pasa es que de pronto, la gente no tiene interés, por ejemplo, por visitar algo precioso, la naturaleza, no les interesa la religiosidad nuestra; los demás jóvenes no la tienen, obviamente por que no la conocen.

E: Entonces, estos son los valores enraizados en la tradición cultural del pueblo mapuche.

?: Si, desde niño ...van a ver cosas distintas.

E: Y justamente en eso, los demás van a ver las cosas distintas?¿cómo ves a los otros?.

?: Los jóvenes, por ejemplo donde yo vivo, son jóvenes que no tienen, generalmente no tienen interés por nada, no conocen mucho otras culturas, que pudiéramos decir que son jóvenes que se interesan por conocer otras culturas, la misma cultura mapuche... no, son desinteresados. Eso lo estoy diciendo desde la perspectiva de lo que yo vivo. Jóvenes que están en la droga. Es otra visión de la vida. Yo creo que tienen una visión como de vivir mucho el momento y gana el desinterés, les da lo mismo lo que pasa alrededor de ellos. En cambio los jóvenes mapuche en la comunidad o donde estén se van a interesar por lo que pasa a su alrededor.

E: Ustedes como jóvenes mapuche cómo evalúan la educación formal. Responde a sus expectativas, intereses y necesidades?

?: Yo creo que en el fondo aquí en Chile, la educación no responde ni siquiera a las expectativas de los no mapuche, por que, creo que la educación acá es muy mala. Más aún para el joven mapuche es más difícil, por que en ningún momento se ha contemplado, ni siquiera.. Empecemos por la historia...el Estado chileno, no ha intentado hacer un análisis verdadero, para poder reparar algunas cosas.. Por que es complicado de repente para un niño que está estudiando historia de Chile, te pueda entender, por ejemplo, cuando me decían en el colegio que los mapuche hacían el mudai con la boca, y yo decía que no si mi abuela no lo hacía y

peleaba con la profe, cosas así que de repente la educación chilena se ha metido en la cultura mapuche, la ha enseñado, pero la ha enseñado mal. No se ha reconocido los aspectos positivos o se ha desconocido totalmente la historia de los pueblos indígenas.

?: Si, creo lo mismo. Aunque el tema educacional, es un tema bien complejo en la medida en que nos encontremos varias realidades.. A nivel nacional la educación o habría que aplicarlo también a diferentes sectores, estamos hablando del sector VIII a IX, una particularidad de ahí para acá otra, en la zona central otra, inclusive hacia el norte, también hay otra realidad, entonces es bien complejo plantearse una reforma educacional o plantear una educación institucional, creo que en lo medular como decía ella estoy de acuerdo

E: Esto lo plantean como una necesidad?

?: Yo creo que, sabes que yo creo que los mapuche deberían usar otro tipo de educación. Que fuera bicultural, bilingüe, mira no sé, yo creo que la cosa del idioma me preocupa, pero yo creo que no es lo fundamental, por que yo le puedo enseñar a cualquiera a hablar mapuche o yo puedo hablar mapuche pero si no vivo, si no sé lo que es ser mapuche realmente, no me sirve de nada. Voy a saber otro idioma no más.

E: Qué opinan de la participación en el ámbito cultural?

?: Creo que el tema institucional ha sido mal abordado, el tema cultural ha sido mal abordado. Hay un desconocimiento absoluto de parte de la sociedad chilena, de parte de los profesionales chilenos respecto de este tema, de todas estas prácticas, de todas estas experiencias, de todas estas culturas que existen. Además yo, por parte de la gente indígena

siento, espacios de desconfianza posteriormente, entonces no hay una compartimentación cultural.

?: Tú puedes ir a hablar con cualquier gente no indígena y lo más probables es que te encuentres que igual te van a distorsionar la información, por una cuestión que tiene que ver mucho con lo que ha pasado. Han habido antropólogos, hay tipos que han usado esos conocimientos para ciertos objetivos que no beneficia en absoluto a los pueblos indígenas.

?: Responden a fines absolutamente personales, y eso se nota. De repente el tipo se mete en una comunidad, haciendo antesala a los ancianos, hace como que.. Y después aparece un libro, en Alemania y aquí nadie sabe, ... Después aparece enseñando el idioma en cualquier colegio y ni siquiera lo saben y lo enseñan, igual, es buscarse un fin personal, por que ellos igual están ganando dinero y nada más. No le están haciendo bien a nadie.

?: Yo creo que ahí hay una cosa bien compleja respecto de los contextos históricos, siempre se va dando lo mismo en realidad; como que siempre el contexto histórico determina ciertas conductas. Entonces yo tengo cierta confianza con la gente de las nuevas promociones estudiantiles o gente que se está dedicando a la cosa, a la investigación sobre temas más profundos nuestros. Y no así como en el año 30, el año 40 había alguna gente que se embarcaba a estudiar pero, definitivamente tenían ciertos intereses que no tenían como principio colaborar a resolver el conflicto. Sin embargo ahora, veo otras actitudes. No digo que igual habría que tener más cuidado por que igual sigue habiendo... detrás de la gente.. En hablar el tema y de pronto... para el caso de ustedes son muy reticentes. Yo creo que hay que ubicar un poco el contexto.

después ya de adultos si algunos se dan cuenta y otros no. En Como lo que ha pasado ahora, algunos valoran, otros no, algunos conocen absoluto, otros conocen una parte

?: Hay un cierto clima de parte de la sociedad, pero no en los círculos de discusión, en los de poder. No existe aún.

?: Es decir, yo no estoy para nada de acuerdo con la cultura actual

E: Por qué?

?: Porque, creo que la cultura actual es una que se reproduce desde un sector elitario y que hay un montón de subculturas de alguna forma y en el cual yo tengo una postura un tanto crítica respecto de eso. Es una cultura donde prima el egoísmo. Y desearía una cultura más solidaria, donde no haya diferencia sociales, económicas, entonces, participar en este tipo de cultura no es muy gratificante. No sé la intención de la sociedad, no son las sociedades las que eligen estas culturas sino que son sus grupos sociales los que les imponen estas culturas.

E: Cómo evalúan el ámbito político, el proceso político ?

?: La imposibilidad de la participación...de participar en lo político, igual no me parece muy correcto en este momento, más por el prisma que mantiene, o sea el modelo. Sin embargo, uno puede usar ciertos canales de ahí.

?: Yo diría que más que ser joven mapuche, ser mapuche y participar en este tipo de política, me parece un poco difícil, no sé si peligroso pero, es como que resuelves poco en realidad para plantearse una posición política.

E: Porqué les parece poco correcto y a su vez difícil participar en el ámbito político chileno ?

?: Es que el asunto actual del proceso político, tiene ciertos parámetros,... no tiene ninguna diferencia ser indígena o ser no indígena, por que si tú ingresas, no marcas diferencia.

?: Sí, estoy de acuerdo, hay cierta asimilación, porque no hay... es como jugar un partido de fútbol, sabiendo que el partido de fútbol se juega de esa forma y no de otra.

?: Ahora, si tú participas en términos de propuestas mapuche, en tanto tal, es imposible. Una propuesta de proyectos políticos mapuche, en tanto tal, tiene una carácter radical. Seguramente, lo más probable es que una propuesta tendría que restituir un montón de situaciones y no creo que exista la voluntad política de hacerlo.

?: Sí, yo estoy de acuerdo en muchas cosas con él

?: Mira lo que pasa es que aquí, yo quiero hablar más que nada de los partidos políticos. Aquí no hay ningún partido político, ni ningún gobierno, desde que se instalaron los españoles acá que haya entendido la realidad mapuche. Entonces yo parto desde esa base. Si no la han entendido, o sea, para qué voy a participar, si no entienden mi realidad, no me siento representada. Aunque digan, que sé yo, esto lo otro, igual han implementado algunas líneas de trabajo con los indígenas. Incluso hay algunos indígenas que están en partidos políticos, que son como muy nombrados y que lo que están por ejemplo, ahora mismo la CONADL, está cortada a nivel político todo, entonces de esa manera, pero yo veo que en los partidos que están detrás de ellos no tienen voluntad para entender la realidad mapuche y que no van a ceder si nosotros hacemos una

propuesta mapuche. No van a ceder tampoco. No ha nacido el partido político todavía que represente al pueblo mapuche en general.

Ahora, que cada uno se casara con ciertos partidos, es otro cuento. Y que quiera aprovecharse de ser mapuche y ser candidato además, también es otro cuento.

E: Están planteando específicamente que los partidos políticos no representan la realidad del pueblo mapuche?

?: Si, porque ahora mismo puede aparecer un candidato hablando de Ralco, hablando de que sé yo.. De todo eso, pero está aprovechando el momento nada más; pero en el fondo, el partido que lo está apoyando detrás, el cual sea no ha mostrado ningún interés en resolver ese problema, no se han manifestado mucho en eso. En realidad ahí hay un problema, bueno es como mío no más, pero yo no les creo y no les creo a ninguno, por que se ha engañado al país completo. O sea, aparte de que al pueblo mapuche se le ha engañado siempre, o han intentado engañarlo, por que todos no han caído, pero aquí engañan a un país completo, con el cuento, la promesa, pero no va a pasar nada. Yo creo que esta elección no va a cambiar absolutamente nada. Y el mismo modelo político tampoco, podemos hablar del modelo también. No ha nacido una alternativa.

E:Cuál es la visión que ustedes tienen del futuro del pueblo mapuche, va a cambiar, qué va a cambiar; no cambiará nada, seguirá todo igual?

?: Cómo lo veo yo. Creo que va a ir multiplicándose en términos poblacionales, de un millón, en cinco años va a llegar a un millón doscientos. En términos demográficos. En términos culturales, creo que van a aparecer... yo decía que demográficamente va a haber un aumento en términos de sociedad, va a haber una especie de búsqueda distinta de

muchos, a las tradicionales. Creo yo que se perfilan más bien búsquedas desde el ámbito intelectual.

?: Yo creo que va a variar un poco en cantidad y en términos de presencia. Que el nuevo contexto va a hacer aparecer nuevas cosas. Culturalmente va a ser siempre lo mismo, pero van a haber cosas nuevas.

E: Como qué?

?: Creo yo que inclusive las prácticas de sobrevivencia van a ser distintas. Yo creo no tanto en el espacio de la agricultura, mucho en la ganadería, como ha sido clásicamente. Creo yo que la búsqueda de la juventud va a ser por un poco lo que va dando la globalización de la sociedad, búsqueda de mejores condiciones de vida, desde los trabajos, no sé si industrializados pero desde lo urbano. Así como se hicieron las cosas, me atrevería a decir de aquí a veinte años esa es como la, esa es la condiciones. Ahora, desde el punto de vista político creo que va a haber mucho más avance que anteriormente.

?: Se van a ir dando propuestas alternativas, muy distintas a las anteriores y que seguramente obedecen al momento de su realidad; por que cuáles son las reivindicaciones actuales, son de las tierras, pero también se habla de un territorio. Entonces yo veo, creo que el tema territorial, va a llegar un momento en que se va a debatir en Chile, va a tener ciertas negociaciones. Va a haber un protagonismo real.

?: Para mi el cambio se va a producir cuando se produzca mínimamente lo que se le designa la autonomía del pueblo mapuche, cuando los mismos mapuche tomen conciencia de hacia donde debemos ir, yo creo que por ahí va a empezar a arreglarse la cosa, antes va a seguir igual

E: Y este proceso al que aluden está recién en sus inicios?

?: Claro, el proceso yo creo que se está iniciando desde el mismo pueblo mapuche, entonces yo creo que el día en que nos pongamos de acuerdo y que decidamos que hacer. Se habla mucho de la autonomía, que esto del Bío-Bío al sur, que aquí que allá, de allá para acá, pero yo creo que para mi es como más simple que eso; para mi es comenzar a decidir nuestro futuro nosotros mismos, sin intervenciones de partidos políticos, de religiones.

E: Para poder decidir, requieren cierta cuota de poder, cómo la obtendrán ?

?: Claro, es que eso va a ser parte del proceso, o sea, yo creo que va a haber como una lucha organizada. Es como que de repente los herederos de Lautaro están como esperando de repente que esto, tratando de verlo por la vía incluso institucional, de organización, pero no resuelven. Va a llegar el momento en que se van a tomar otro tipo de decisiones y ahí se van a comenzar a resolver ciertas cosas. Yo creo que va a haber una lucha organizada.

E: La nueva propuesta a la que ustedes se refieren, pasa por un replanteamiento de las formas de operar de las organizaciones mapuche?

?: Claro, es que eso, nosotros tenemos tantas diferencias dentro del movimiento indígena en general, que son diferencias políticas que dificultan llevar a cabo nuestras propuestas.

?: Claro, por eso te digo, el día en que nosotros saquemos toda esa cosa afuera va a empezar a cambiar la situación de los pueblos indígenas.

De ahí parte el cambio, antes no veo que puedan cambiar algo así como estamos. Que se propongan cosas.

E: Creen que eso es posible?

?: Si, de todas maneras para las otras generaciones si, de todas maneras, para esta generación que está y para la otra.

?: Ahora se está viendo una reacción del pueblo mapuche, o sea, por ejemplo lo que está pasando en Ralco, lo que está pasando en Lumaco, son muestras de que la gente ya no vamos a creer en los políticos, no vamos a creer en el gobierno.

?: Parte del descontento mapuche, de la desesperación se empieza a sentir. Yo recuerdo que, cuando fue el fallo de CONAMA, yo estuve en una reunión y la gente estaba desesperada, la gente lloraba, hacía de todo. Tú veías y era como reacciones hasta locas, cosas así increíbles, que la gente lloraba, enfermos. Yo creo que no se suicidó nadie no sé por qué, por que esa es una reacción desesperada.

E:Cuál es el aporte que ustedes como jóvenes mapuche organizados harían a la sociedad chilena?

?: Yo dividiría en principio dos sectores. Uno que tiene que ver con la cosa institucional de gobierno, como estado y otra como sociedad civil. Desde el punto de vista... en el ámbito de lo gubernamental creo que para mí pasa por plantearse un nuevo tipo de sociedad en Chile y un nuevo tipo de vida que solucione las diferencias tan enormes en términos económicos y eso creo que pasa por restituir ciertas situaciones dentro del conflicto internacional, hay un conflicto internacional entre mapuche y chilenos. Creo que eso, en parte resolvería por que de esa manera se

resolvería el problema de pobreza en los mapuche y en el ámbito de lo político, creo que también se darían ciertos espacios de, no sé si de equidad, pero como más paralelo, como más dual. Que la sociedad chilena pasa por una nueva compensación, una nuevas relaciones que en realidad, estudiar el contenido de la cosmovisión que es más amplio, eso es un tema de programa, de programa de discusión. Y creo que no puede universalizarse la cosmovisión, yo creo que ese es un tema, como dice un amigo mío, de lucha hemológica.

E: Ustedes dicen integrar, o ser distinto en la diferencia?

?: Yo creo que convivir en esa diferencia, por que no veo yo, no me parece justo que los chilenos se hagan mapuche, y que los mapuche se hagan chilenos. Me parece que eso, hay como una relación de poder ahí, preferiría que no ocurra así

?: Claro, no queremos venganza. Creo que no; creo que hay, uno está en el espacio que le corresponde... eso creo yo

?: Complicada la pregunta igual, pero creo que la sociedad chilena tendría que, o sea, nosotros no podríamos decir esto podemos entregar, esto no. Yo creo que es un pueblo que si lo analizamos tiene mucho que aportar, en cosas de valores ideológicos, no sé como llamarle, pero es como que cada ser humano lo puede tomar o lo puede dejar. Tú puedes ver la vida en comunidades es que, anteriormente, a lo mejor ahora no pasa, que no habían como muchas diferencias, era muy justo. Ese es un aporte que podemos entregar, pero no me parece como que nosotros podemos ofrecer eso, o sea, no. Yo creo que en la medida en que los chilenos se eduquen y empiecen a comprender y a entender el pueblo mapuche, la cultura mapuche, pueden tomar lo que les parezca y adecuarlo a su vida, si no tampoco uno puede pretender decir, que se

cambie esto y que todos seamos medios mapuche, amapuchados para pensar y no sé que. Yo creo que es como eso. Hay mucha gente que incluso se ha ido y ha vivido en comunidades y se ha quedado allá por que les gustó y hay otros que no. El aporte va a ir en la medida en que la sociedad chilena lo quiera tomar.

?: Claro eso puede ser una cosa muy buena, la vida en comunidad; que se respete a los ancianos, también es algo positivo... en todo ese tipo de cosas. Que se respete la naturaleza, los ecologistas lo han tomado, los ambientalistas, ese es un pensamiento bueno. Entonces, te das cuenta que hay cosas que se pueden dar, pero no es algo que nosotros podemos decir oye, nosotros podemos ofrecer tanto para la sociedad chilena. Eso no se puede hacer, porque tampoco nos vamos a poner de acuerdo en eso.

## **Anexo IV.- Pauta de entrevista**

- 1.- ¿Qué significado tiene ser joven mapuche?
- 2.- ¿Qué significado tiene ser joven mapuche y vivir en la ciudad?
- 3.- ¿Qué significado tienen las costumbres y creencias del pueblo mapuche, para un joven mapuche que vive en la ciudad?
- 4.- ¿Qué significado tiene ser joven mapuche, si te comparas con otros jóvenes ?
- 5.- ¿Cómo evalúas la educación que ofrece el sistema escolar a los jóvenes mapuche?
- 6.- ¿Cómo evalúas las oportunidades de participación política del joven mapuche de la ciudad?
- 7.- ¿Cómo evalúas las oportunidades de concretar las aspiraciones laborales de los jóvenes mapuche de la ciudad?

8.- ¿Cómo evalúas las posibilidades de concretar las aspiraciones económicas, de los jóvenes mapuche de la ciudad?

9.- ¿Cómo evalúas las oportunidades de participar en la vida cultural del país, como joven mapuche?

10.- ¿Cuál crees que es la visión que tiene la sociedad, respecto de los jóvenes mapuche?

11.- ¿Cómo evalúas a las organizaciones mapuche, desde el punto de vista de los intereses y necesidades de los jóvenes mapuche?

12.- ¿Crees que los jóvenes mapuche deben integrarse o diferenciarse al interior de la sociedad chilena?

13.- ¿Cómo te imaginas el futuro del pueblo mapuche?

Las siguientes preguntas fueron incluidas en la pauta de entrevista, con el propósito de recolectar desde el discurso de los jóvenes el significado de la participación activa en organizaciones mapuche.

- 1.- ¿Qué es lo que caracteriza al joven mapuche urbano y lo diferencia de los demás?
- 2.- ¿Qué importancia tiene la organización mapuche dentro del mundo mapuche urbano y, en particular, en el de los jóvenes?
- 3.- ¿Existe alguna diferencia entre los jóvenes mapuche urbanos organizados y los no organizados?
- 4.- ¿Cuáles son los aportes que pueden realizar a los jóvenes mapuche a la sociedad mayor?