



Universidad de Concepción
Facultad de Ciencias Sociales
Departamento de Sociología y Antropología

**Proceso de Construcción de la Identidad Mapuche
en Miembros de Asociaciones Indígenas Urbanas
en el Gran Concepción**

FONDECYT N° 1061011

Memoria para optar al Título de Socióloga
Elisa Cisternas Venegas

Profesor Guía: Claudio González Parra

Concepción, 2009

Agradecimientos

A mis padres Mariana y Luis,
por su incondicional cariño y comprensión, y por una vida de esfuerzos y sacrificios.

A mi hermano y amigo Pablo,
por su apoyo y su compañía, que transformó el tiempo en los mejores años.

A mi compañero de estos años Joaquín,
por su paciencia, y porque sin él este camino no habría sido el mismo.

A todos ellos, por haber confiado en mí
y enseñarme lo más lindo de esta vida, muchas gracias.

También a quienes, directa o indirectamente, se vieron involucrados en este proceso
y ayudaron a concretar una de las etapas más importantes de mi vida,
a quienes aportaron sus relatos y permitieron la realización de esta memoria.
y, por supuesto, a quienes de forma desinteresada me dieron sus consejos y colaboración.

Para los que estuvieron y continúan a mi lado.

Nuevamente, gracias.

INDICE

Resumen	4
I Introducción	5
II Presentación del Tema de Estudio	
1. Planteamiento de la Investigación	9
2. Objetivos de la Investigación	14
III Antecedentes Generales	
1. Reseña histórica del Pueblo Mapuche en Chile	15
1.1 La sociedad reduccional y el inicio del éxodo	20
1.2 Un nuevo escenario en el contexto postreduccional	23
2. Datos socio demográficos y económicos de la población mapuche actual	27
3. Mapuche Urbano: nuevo sujeto en la realidad mapuche actual	34
3.1 Asociaciones Indígenas y su presencia regional	40
IV Marco Teórico	
1. Identidad: del concepto y sus definiciones	42
1.1 Del juego de la identidad a la identidad social	46
2. Lo étnico, etnia y etnicidad	49
2.1 Entre la etnicidad y la identidad étnica	51
2.2 La apropiación de los grupos étnicos	54
2.3 Los pueblos indígenas y el proceso de etnogénesis	57
3. Identidad Mapuche y la aparición de lo urbano	59
V Marco Metodológico	
1. Diseño de la Investigación	66
2. Universo y unidad de análisis	68
3. Técnica de recolección de información	68
4. Técnica de muestreo	70
<i>Perfil de los entrevistados</i>	72
5. Plan de análisis	72
<i>Esquema de las dimensiones de análisis</i>	74
6. Criterio de saturación	74
VI Análisis	
1. Asociaciones Indígenas Mapuche Urbanas en el Gran Concepción	76
2. Dimensiones de Análisis	79
2.1 El elemento socio histórico en la construcción de la identidad mapuche urbana	79

2.2	Adscripción y conciencia de pertenencia	83
2.2.1	La identificación del “nosotros” y “otros”	84
2.3	Definición del ser mapuche y la identidad en el contexto urbano	88
2.3.1	Elementos identitarios e culturales	91
2.4	Rol de la asociatividad en el proceso de construcción identitaria	96
2.4.1	Acerca de los motivos de la participación	97
2.4.2	Reconocimiento y socialización	99
2.4.3	Relaciones entre Asociaciones y comunidades indígenas	102
2.4.4	Problemáticas surgidas en el contexto urbano	103
VII	Conclusiones	105
	Bibliografía	111
	ANEXOS	
ANEXO 1	Polos temáticos y pauta de entrevista	115
ANEXO 2	Totalidad de Comunidades y Asociaciones CONADI	117
ANEXO 3	Imágenes Trafkintü Paliwe	118
	INDICE DE TABLAS	
Tabla 1	<i>Distribución de la población indígena y población mapuche en Chile por región (%)</i>	29
Tabla 2	<i>Asociaciones Indígenas en el Gran Concepción, por comuna y año de constitución y número de miembros</i>	78
	INDICE DE GRÁFICOS	
Gráfico 1	<i>Población mapuche nacional por área de residencia (%)</i>	30
Gráfico 2	<i>Población indígena por área de residencia 1996-2006 (%)</i>	31

Resumen

La presente investigación aborda la temática del proceso de construcción de la identidad mapuche, en el caso de miembros de Asociaciones indígenas urbanas, en el Gran Concepción.

Se propone definir el proceso identitario, así como los elementos y dinámicas que en él intervienen, desde la perspectiva del proceso asociativo como un elemento relevante en dicha construcción, así como también en la resignificación cultural y espacial que supone para el caso de los mapuche urbanos, como un fenómeno emergente.

Así, desde un enfoque cualitativo se pretende identificar las experiencias y percepciones de los actores, utilizando para ello las construcciones significativas y discursivas de los mapuche urbanos y su relación en el proceso de reproducción cultural e identitaria en la ciudad.

Conceptos clave: etnicidad, identidad mapuche, mapuche urbano, Asociación Indígena

I. Introducción

En Chile, desde mediados de siglo pasado, el pueblo mapuche comenzó a experimentar el éxodo forzado desde sus comunidades rurales, producto de un conjunto de factores, principalmente protagonizados por la usurpación de sus tierras por parte del Estado nacional. Esta situación provocaría dramáticas consecuencias en el pueblo mapuche, a nivel social, cultural, político y económico.

Una de las consecuencias más palpables de la intervención sufrida por el pueblo mapuche, ha sido el estado de marginalidad y pauperización que ha caracterizado su situación histórica, transformándose ésta en un elemento gatillante para la migración de parte importante de su población desde sus comunidades rurales de origen, hacia los centros urbanos de distintas zonas del país.

La migración y urbanización de la población indígena, en Chile como en Latinoamérica, no son fenómenos nuevos. Así mismo, han sido variadas las disciplinas y perspectivas que abordado las distintas realidades en las que se desarrollan éstos procesos, desde su éxodo, hasta los procesos adaptativos experimentados por la población a éste, en la mayoría de las ocasiones, nuevo y desconocido espacio, como lo es la ciudad.

En dicho contexto es que fenómenos y procesos identitarios y étnicos, han estado íntimamente ligados a temáticas de migración y urbanización indígena. Sin embargo, un elemento clave en esta consideración es que tradicionalmente, estos abordajes se han centrado en perspectivas clásicas y esencializadoras, en que el horizonte analítico no ha superado una delimitación de la cultura indígena como estática, determinando con ello la pérdida de la misma durante la migración.

Ante esta situación, han sido muchos quienes han manifestado la necesaria ampliación de la temática de la identidad hacia aspectos y definiciones relacionales y dinámicos, en que la reflexividad es central, es decir, la subjetividad en el proceso de adscripción o autoidentificación a un grupo étnico determinado.

En definitiva, esto ha posibilitado un acercamiento, aún cuando parcial, en función de la realidad actual de las sociedades indígenas, avanzando en su análisis desde una mirada más comprensiva y profunda del contexto urbano, visualizando como un nuevo escenario para los pueblos indígenas.

Para el caso de Chile, la presencia del mapuche, y el indígena en general, en el medio urbano corresponde a un fenómeno de visibilización reciente. Aún cuando, como se expuso, obedecería a un proceso antiguo, la realidad de los mapuche¹ en las ciudades sería a una realidad pocamente conocida, inclusive, ocultada de la mano a su negación, producto de la segregación y discriminación étnica.

Sin embargo, la visibilidad que ha alcanzado en los últimos años, no sólo ha venido a transformar el imaginario del indígena rural, dejando obsoletas las visiones tradicionales que lo asociaban exclusivamente a las comunidades rurales, sino que también se identifica un nuevo sujeto: el mapuche urbano.

De la mano a la consolidación de ésta nueva realidad al interior de la sociedad mapuche, en Chile, el abordaje de la situación de los mapuche y su urbanización ha sido variada, a partir de los cuales se identifican los estudios de procesos de etnificación y etnogénesis; estudios migratorios y análisis censales; el abordaje de la discriminación, estigmatización y negación del ser mapuche; y la articulación mapuche urbana y su tejido social como movimiento étnico (Antileo, 2006).

De esta forma, el conjunto de estas nuevas perspectivas de análisis han venido a permear la comprensión de las adaptaciones de la cultura y la identidad mapuche en el contexto urbano, ofreciendo un enfoque orientado a conocer la compleja situación sociocultural en realidad urbana, como reflejo de la sociedad mapuche postreduccional actual (Aravena, 2003).

¹ Hace referencia a la pertenencia al Pueblo Mapuche, por lo tanto será entendido como un término genérico, en que se evocaría a la “Gente de la Tierra”, haciendo alusión a un colectivo. Debido a ello, no se incorporará “s” final, lo que sería una occidentalización o castellanización del concepto.

Es a partir de estos antecedentes que se ha decidido abordar la construcción de la identidad mapuche urbana, de forma de identificar tanto los elementos, como las dinámicas de influyen en éste, asumiendo que la identidad mapuche no desaparecería ante el contexto de migración y éxodo hacia las ciudades, aún cuando ya en la ciudad, ésta experimentaría importantes transformaciones producto, justamente, de su interacción con el entorno social, principalmente no mapuche, así como su adaptación al mismo.

Específicamente, en la presente investigación, se pretende conocer y analizar el proceso de construcción de la identidad mapuche, en el caso de miembros de Asociaciones Indígenas Mapuche en el Gran Concepción, a partir de un conjunto de elementos de orden teórico, que ayudarán en la definición de la identidad étnica mapuche.

Bajo dicha lógica, se pretende una aproximación a la definición de la identidad mapuche en el contexto de la ciudad, abordando los diferentes agentes y elementos que intervendrían en su elaboración. Así como también, ahondando en la idea de la resignificación de las dinámicas socioculturales, como producto de la incorporación estructuras sociales, culturales, económicas y políticas, consecuencia de su relación con el medio y la sociedad dominante.

En este contexto, se decide abordar el caso de las Asociaciones Indígenas Urbanas² a partir del papel que han jugado en la conformación de relaciones entre los mapuche en el espacio urbano, en el fomento y mantención de los elementos culturales, y en las relaciones que se han dado con el resto de la sociedad chilena, incluyendo diversas instituciones.

De acuerdo a la estructura de la investigación, se presentarán las secciones que la componen, articulándose estas a partir de los distintos contenidos abordados:

En *primer lugar*, la introducción, en la que se presenta ampliamente la investigación.

² Aún cuando no exista dicha categorización en términos legales, se ha decidido la pertinencia de la misma, a partir de la necesidad de diferenciarlas de las Asociaciones Indígenas originadas en contextos rurales.

En *segundo lugar* se presenta la temática de estudio, específicamente a partir del planteamiento y los objetivos de la investigación. En *tercer lugar* se abordan los antecedentes generales de la temática, siendo central los elementos históricos y sociodemográficos de la población mapuche urbana. En *cuarto lugar*, el marco teórico, en el que se discuten los distintos conceptos y abordajes de la temática de interés, como lo son el de identidad, lo étnico y la identidad mapuche, conjuntamente a su desarrollo en el medio urbano. En *quinto lugar*, se presenta el marco metodológico, el diseño de la investigación y la justificación de su elección. En *sexto lugar*, se dan a conocer los resultados de la investigación y su análisis, a partir de las dimensiones elaboradas para describir el proceso de construcción de la identidad mapuche urbana. En *séptimo lugar*, las conclusiones generales de la investigación.

II. Presentación del Tema de Estudio

1. Planteamiento del Problema de Investigación

En Latinoamérica, históricamente, ha persistido una visión dominante en la que se ha asociado lo indígena a lo rural. No obstante, durante las últimas décadas, esta generalizada concepción ha debido modificarse ante la evidencia de crecientes movimientos migratorios de los pueblos indígenas, en los cuales un importante contingente de la población ha emigrado desde sus zonas rurales de origen hacia los centros urbanos (Bello, 2004).

En paralelo a esta situación, se aprecia que los pueblos indígenas, actualmente, han desarrollado con mayor fuerza la visibilidad de sus demandas y reivindicaciones, apelando, igualmente, a su reconocimiento. Esto, tal como lo plantea Bello (2004), habría originado la aparición de un nuevo actor social, fenómeno que, además estaría vinculado directamente al surgimiento de nuevas conceptualizaciones de movimientos sociales, en donde lo étnico cobraría relevancia (Larraín, 2001).

Este amplio y complejo escenario, surgido de las constantes transformaciones enfrentadas por los pueblos indígenas desde períodos de la conquista hasta la actualidad, también es palpable al interior de la realidad indígena de Chile, principalmente referido a la población indígena en zonas urbanas del país, enfrentando similares características y perspectivas en su abordaje.

Y es que en Chile, de forma generalizada, ha dominado fuertemente el encasillamiento de lo indígena al mundo rural y campesino, repitiéndose para el caso particular del pueblo mapuche. Situación que no sólo se presenta a nivel de la definición de la población general, sino que también ha quedado manifestada en las diversas instancias legislativas e institucionales referidas al mundo indígena.

Sin embargo, han sido variadas las instancias y dimensiones a partir de las cuales se ha constatado la transformación de la realidad del pueblo mapuche en la actualidad, distando bastante de las posiciones que históricamente han limitado su entorno

sociocultural y geográfico a las comunidades rurales tradicionales. Así, uno de los elementos centrales en dicha transformación ha sido su consolidación y visibilización reciente en el espacio urbano.

El pueblo mapuche, a fines del siglo XIX, con la ocupación militar y usurpación de sus territorios por parte del Estado, y ya iniciado el proceso de radicación en comunidades o reducciones, perdió la mayor parte de su territorio, control y autonomía sobre estos. Sin embargo, con el inicio de su vida reduccional no sólo se dictaminó la pérdida de sus territorios, sino que también significó su sedentarización, ante la disminución de las tierras.

Su obligada transición hacia la agricultura de subsistencia, indujo a la adopción de nuevas condiciones impuestas en la tenencia de tierras y producción. Esta situación provocó grandes cambios a nivel social, cultural y económico, situación que se vendría a profundizar con más fuerza en torno a la aplicación de las leyes y decretos que promovían la división de las comunidades formadas, principalmente al someterse a la población, a la propiedad individual y privada de la tierra.

Esta situación se mantuvo con la Dictadura Militar, período que contribuyó a la aceleración de la división de las comunidades, aunque las intenciones no iban sólo dirigidas a la eliminación de la propiedad comunitaria mapuche y del sistema económico-social asociado a ésta, sino que a la negación absoluta de los mapuche, e indígenas en el país.

Todos estos elementos, que se perpetúan y mantienen a lo largo del siglo XX, vinieron a determinar las situaciones de vulnerabilidad y pobreza del pueblo mapuche, elementos fundamentales en las migraciones iniciadas a comienzos del siglo pasado, en las que contingentes de mapuche dejan la comunidad ancestral para dirigirse a los principales centros urbanos del país.

La migración es un proceso social de extrema complejidad que marca la vida de las generaciones, ya sea en dimensiones socioculturales como económicas. En este sentido, la migración campo-ciudad promueve la transformación de la tradicional vida

comunitaria del mapuche rural, ya que en el contexto urbano, como migrante, debe enfrentar un intenso proceso de adaptación a esta nueva vida, igualmente su familia.

En este contexto, ciertamente que un hito vinculado a la modificación de la visión tradicional acerca del mundo mapuche lo constituyó el Censo realizado en el año 1992, donde se constató la elevada presencia de mapuche en zonas urbanas, específicamente en la capital del país, Santiago.

A partir de dicha constatación, se suscitó el interés de investigadores, y también de la institucionalidad, para intentar abordar las nuevas lógicas nacidas en el seno de la urbanización de una población tradicionalmente comprendida en el medio rural y campesino.

Igualmente, los datos obtenidos en el último Censo de Población y Vivienda del año 2002, indican que la distribución espacial de los pueblos indígenas, en general, se concentra mayoritariamente en las zonas urbanas, alcanzando un 86,6%, frente al 13,4% que habita en las zonas rurales del país. De ahí, para el caso mapuche, se confirma que un 62,4% habita en el medio urbano y el 37,6% lo hace en zonas rurales.

Profundizando en la distribución espacial, se evidencia que la Región de la Araucanía concentra la mayor población mapuche a nivel nacional, con un 33,6%, seguida por la Región Metropolitana, con un 30,3%, la Región de Los Lagos, con un 16,7%, y la Región del Bío Bío, con un 8,8% (Censo, 2002).

Así, aunque estos elementos determinan la existencia de una nueva configuración de la población mapuche en particular, queda clara la necesidad de explorar la migración mapuche y su concentración en espacios urbanos, más allá de un fenómeno de movilidad espacial, al momento en que, para comprender esta realidad, se abordan instancias claves en el proceso de visibilización de los mapuche urbanos, de la mano a su desarrollo organizativo.

Además, es importante señalar que el estudio de la identidad étnica en el contexto urbano sigue siendo una temática tratada marginalmente, palpable esto a nivel de la

institucionalidad y los marcos legales indígenas vigentes en el país, en donde se manifiesta esta condición en el abordaje somero y minimizado de la realidad y situación de los indígenas en la ciudad.

Es bajo este contexto que surge la necesidad de abordar a este nuevo sujeto, el mapuche urbano, ciertamente producto de la transformación cultural provocada por fenómenos de urbanización experimentado por los mapuche migrantes y las generaciones posteriores nacidas en la ciudad (Abarca, 2002).

Siendo el eje central del estudio el proceso de construcción y resignificación identitaria del mapuche urbano, es necesario comprender la estrecha vinculación entre los elementos manifiestos e simbólicos o internos y externos, así como la identificación y definición de las distintas dinámicas de reelaboración consideradas en dicho proceso.

En este escenario, la importancia de explorar el rol de las Asociaciones Indígenas, se basa en el supuesto de que éstas pueden ser entendidas como un agente primordial en el autorreconocimiento y la pertenencia étnica, y por último, de su visibilización en el contexto urbano (Aravena, 1999).

Se pretende, entonces, ahondar en los elementos de construcción identitaria de los sujetos que participan en las Asociaciones Indígenas Mapuche Urbanas, identificando principalmente, más allá de su carácter organizativo, su rol como agente socializador y articulador, dentro del proceso de definición de la identidad.

La presente investigación sostiene la idea de que los elementos identitarios tradicionales no se pierden y que, frente a esta construcción y reconstrucción identitaria del mapuche urbano, sucedería una suerte de reelaboración y resignificación de aquellos elementos y componentes, como producto de procesos de adecuación al medio urbano.

Los informantes que formaron parte del presente trabajo, fueron seleccionados de acuerdo a que fueran miembros activos de las Asociaciones Indígenas Urbanas presentes en zona del Gran Concepción, durante el año 2008. Además, mediante la

propia labor investigativa, se pudo evidenciar que no existe ninguna instancia anterior que sea asociada a la temática identitaria.

El área en donde se plantea la realización y abordaje de la investigación ha tenido una connotada relevancia histórica para el pueblo mapuche, ya sea por su presencia en el pasado como en el presente, en la que tanto las Asociaciones y otros grupos de intereses similares continuamente se logran hacer visibles.

Por último, para lograr un acercamiento empíricamente adecuado, se decidió la utilización de un enfoque cualitativo, con la finalidad de rescatar, por medio del relato, los elementos que permiten una aproximación al discurso identitario; así como también profundizar en las definiciones propias de los entrevistados respecto a sus experiencias y percepciones.

2. Objetivos de la Investigación

Objetivo general:

- Analizar el proceso de construcción de la identidad mapuche en miembros de Asociaciones Indígenas-Mapuche Urbanas en el Gran Concepción.

Objetivos específicos:

- Identificar los principales elementos identitarios presentes en los discursos de los mapuche miembros de Asociaciones Indígenas Urbanas en el Gran Concepción.
- Describir las dinámicas de resignificación sociocultural presentes en el proceso de construcción de la identidad mapuche en miembros de Asociaciones Indígenas Urbanas en el Gran Concepción.
- Describir y analizar el rol de la asociatividad en el proceso de construcción de la identidad mapuche en miembros de Asociaciones Indígenas Urbanas en el Gran Concepción.

III. Antecedentes Generales

1. Reseña histórica del Pueblo Mapuche en Chile³

A la llegada de los conquistadores españoles, durante el siglo XVI, los mapuche (“gente de la tierra”) ocupaban grandes extensiones de tierra en la zona centro sur de Chile. Era una sociedad principalmente hortícola, cazadora y recolectora, siendo dichas actividades no sólo constituyentes de su sistema económico y de subsistencia. También eran actividades que definían y determinaban los espacios de concentración de la población (Bengoa, 2000).

El largo del proceso de conquista, se caracterizó por fuertes y sangrientos enfrentamientos, período en que se habría constatado una primera tentativa etnocida en contra la población mapuche. Es de esta forma en que habría desaparecido gran parte de la población mapuche, y específicamente picunche - gente del norte -, tras su sometimiento al sistema de encomiendas, así como por una forzada asimilación (Ibíd.).

Es durante este mismo período en que, debido a los constantes enfrentamientos y suerte de acorralamiento sufrida por la población mapuche, se habría definido el repliegue del pueblo mapuche a tierras ubicadas al sur del Río Bío Bío, definiéndose con ello “la frontera” que separaba a españoles y mapuche

A partir de entonces, inicia un extenso período colonial, caracterizado por intensos ataques al territorio, en que se mantuvieron las condiciones de deterioro de la población mapuche, señala A. Saavedra, de la mano de *“las encomiendas de indios, el cobro de tributos, la esclavitud abierta o disfrazada, la apropiación de tierras y el confinamiento en pueblos de indios, junto con enfermedades transmisibles y una implacable evangelización...”* (Saavedra, 2002:50). Así mismo, continuarían los levantamientos indígenas.

³ Es necesario señalar que el Pueblo Mapuche actualmente se encuentra apostado en dos territorios nacionales: Chile y Argentina. Por ello, y a partir de los fines de la investigación, se abordará la problemática mapuche en territorio chileno.

Sin embargo, el resultado de las grandes tensiones provocadas por la guerra y el contacto entre culturas mapuche y española, la sociedad mapuche comienza a experimentar grandes transformaciones a nivel sociopolítico, cultural y económico⁴. Como lo explica Bengoa, se vieron modificados *“un conjunto de formas de vida de la sociedad mapuche, producto del fenómeno de la actividad económica, expansión territorial, introducción de la agricultura y nuevas costumbres a ellas ligadas, la organización interna de grupos sociales y cambios que se producen...”* (2000:30-40).

El agresivo proceso de transformaciones experimentado por la sociedad mapuche se mantendría incluso con la declaración de Independencia de Chile, a comienzos del siglo XIX. Es más, un elemento central tras la consolidación de ideas independentistas serían las pretensiones expansionistas existentes sobre territorio indígena.

Es así como, con la consolidación del Estado-Nación chileno, la visión respecto a la población y territorios indígenas es profundamente modificada a favor a los intereses de los *“verdaderos procesos de conquista”*, como lo define Saavedra (2002:57). Y es que, durante este período, el nuevo Estado inicia violentas intromisiones y ocupaciones militares en territorios mapuche del sur del Bío Bío, pretendiendo su conquista y sometimiento de su población a la *“soberanía nacional”*.

Las pretensiones territoriales provenientes del Estado, por sobre las tierras ancestralmente ocupadas por el pueblo mapuche, se verían materializadas en el plan de ocupación militar y socavamiento de la Araucanía conocido como *“Pacificación de la Araucanía”* (1881-1883)⁵. Este proyecto significó, en definitiva, la derrota de los mapuche, la considerable reducción de su población y territorios, así como profundas transformaciones socioculturales (Ver: Bengoa 2000; Saavedra, 2002).

⁴ Otros vínculos serían a través de la adopción de la religión católica y el aprendizaje del español, de parte de algunos mapuche (Bengoa, 2000: 156).

⁵ Saavedra (2002) señala como procesos paralelos, y estrechamente vinculados, los procesos iniciados por el Estado Argentino contra los mapuche del territorio, de la mano a la *“Campaña del desierto”*, (1873-1885), en el que se establecen los mismos fines y resultados respecto a la población afectada y sus territorios.

Las consecuencias de la ocupación, por lo tanto fueron aún más radicales. Con ello se inició la radicación obligada de la población en reducciones territoriales definidas por el Estado. El proceso de radicación de la población fue posible tras el otorgamiento de “títulos de merced”, los que correspondían a porciones de tierra resultantes de la enajenación de las tierras usurpadas y luego declaradas fiscales (Bengoa, 2000:163).

Este proceso estaba a cargo de Comisiones radicadoras, las cuales tenían la función de entregar las ya disminuidas tierras a indígenas⁶. Situación que en definitiva generaría la base de la situación de pobreza estructural de la población indígena; la insuficiencia de tierras familiares y colectivos vendría a determinar procesos de pérdida de medios de subsistencia y de patrimonio. Así, la sociedad mapuche comienza a experimentar el despojo y desplazamiento forzado definitivo.

Según explica S. Pinto, en Chile, la ideología de la ocupación y el antiindigenismo habrían surgido paralelamente, cuya manifestación se explicaría desde cuatro lógicas centrales: la necesidad de extender el territorio indígena a la soberanía nacional; la teoría de la raza inferior; las ideas de un país acosado y ultrajado, en que lo indígena sería identificado como contrario a lo civilizado; y por último, la teoría de la raza superior, constituida por la población nacional, civilizada (2000:130).

Estas lógicas, de acuerdo al autor, habrían definido las relaciones entre los gobiernos y el pueblo mapuche – los indígenas al sur de la Frontera –, justificando la intervención del ejército como el encargado de ocupar los territorios para su posterior expropiación⁷. Como objetivos se identifican dos nuevos intentos de colonización, la primera de tipo extranjera, referida a la entrega de tierras en el marco de la política de colonización europea auspiciada por el gobierno, y otra de tipo nacional, que se definiría como el contingente de la población nacional que habría sido beneficiada con la entrega de terrenos (Pinto, 2000).

⁶ De acuerdo a lo señalado por el historiador J. Bengoa, el movimiento indígena del siglo XX, cuando hace alusión a la usurpación de tierras, se referiría a esta territorios cedidos por el Estado, a través de títulos de merced, comisario, cesiones gratuitas y otras formas legales de esta naturaleza (1990:23)

⁷ Luego de la intromisión militar, bajo la idea de asegurar el territorio a manos del Estado, comenzó la necesidad de administrarlos, de forma de obtener el control de la zona, comenzando con ello la reconstrucción de las ciudades, que habían sido destruidas en épocas anteriores (Bengoa, 1990).

Sintéticamente, Saavedra (2002:59) identifica una serie de etapas en el proceso de reducción de la población mapuche, determinante en la consolidación de la vulnerabilidad de la población mapuche ante la sociedad y Estado chileno:

- La derrota militar de la población mapuche: Proceso que se inicia con la “Pacificación de la Araucanía”, durante los años 1881 y 1883, a cargo de Cornelio Saavedra, consistente en la intromisión y enfrentamiento militar de chilenos y mapuche, terminando con la derrota de éstos últimos.
- La apropiación política del territorio ocupado por los mapuche: significó la obtención de grandes extensiones de territorios por parte del Estado, pasando éstos a ser tierras fiscales, que mantuvieron sólo transitoriamente esta condición, ya que rápidamente fueron convertidas en extensos latifundios privados para chilenos y colonos extranjeros.
- La formación, en Chile, de una red de fuertes y ciudades, y de latifundios privados con tierras entregadas por el Estado a colonos y particulares o adquiridas por estos: Contrastantemente, como resultado del proceso de “recuperación” de tierras por parte del Estado chileno, los mapuche recibieron un 10% del total de tierras, y el resto de los territorios quedó en manos de algunas pocas familias que se asentaron en grandes estancias.
- El ejercicio del poder político del Estado, como soberanía sobre la población mapuche derrotada: Los mapuche pasaron a ser ciudadanos sometidos al poder político del Estado, por medio de la creación de marcos jurídico-legales, de forma de someterlos a normas e instituciones de la sociedad dominante (el derecho consuetudinario heredado por una sociedad autónoma, es reemplazado por una legalidad ajena y excluyente)⁸.

⁸ Tras el avance del proyecto nacional en Chile, a comienzos del siglo XIX, lo que se pretendía era, justamente, contrarrestar los decretos provenientes de la corona, los que habrían poseído un sesgo en el que lo “indígena estaría ubicado en una especie de ciudadanía de segunda clase” (Bengoa, 1990:16). Sin embargo, este nuevo proyecto, fuertemente influenciado por el pensamiento liberal individualista, se sostenía en la concepción de que todos los hombres nacen libres e iguales, por tanto, no cabría en el ordenamiento jurídico discriminar entre estos. Es más, los decretos referidos a lo indígena en 1819, señalarían: “lo indígena debe estar en igualdad de condiciones con lo chileno” entendiéndose como “chilenos” a todos quienes poblasen entre los límites que definían el territorio nacional (Pinto, 2000; Aylwin, 2002:6). En definitiva, el inicio de políticas de homogeneización.

- La instalación de familias mapuche en tierras delimitadas otorgadas como merced: Esto se refiere al proceso de radicación en reducciones o transitoriamente toleradas en otras tierras, como ocurriría en caso de reducciones sin títulos y otras comunidades.
- El traspaso de tierras a particulares: En este sentido, se señala al Estado chileno como un organismo y agente de intereses concentrados en la idea de la conformación de una gran propiedad rural privada. El Estado, muy tempranamente transfirió a colonos, vía asignación, venta o subasta, las tierras “recuperadas”.

Las “mercedes de tierra” entregadas a indígenas se caracterizaron por ser pequeñas porciones de tierras ubicadas en zonas de difícil acceso, muy diferentes a los trazos entregados a colonos y a las grandes extensiones que salían a remate. A ello se sumó que los títulos de propiedad fueron entregados a *caciques o longkos*⁹, autoridades locales, dejando a numerosas familias externas bajo su nombre (Bengoa, 2000:354-361).

Legalmente, las tierras ocupadas por los indígenas anteriormente, pasaron a ser propiedades fiscales. En este contexto aparece el concepto de “Reducción indígena” para definir los territorios hacia donde fueron destinados grandes contingentes de indígenas, mediante el proceso conocido como erradicación de la población.

Al no respetarse ninguna de las formas tradicionales de organización de la sociedad mapuche al momento de entregar los Títulos de merced, como lo serían la familia y linajes¹⁰. De esta forma se generaron grandes conflictos al interior de las reducciones o comunidades reduccionales, siendo éstas constituciones totalmente desconocidas por los mapuche.

⁹ El término Cacique fue introducido por los españoles para definir al Jefe de comunidades mapuche, reemplazando al de Longko (en *mapudungün*: cabeza), utilizado por los mapuche para definir a la autoridad política o líder dentro de un grupo familiar que conformaba un *lof*.

¹⁰ En medio del proceso de radicación el nombre mapuche pasó a ser el apellido, y a la vez muchas familias se cambiaron de apellido para poder mantenerse al interior de un título de merced específico, lo que significó que se siguiera la herencia patrilineal a través del apellido.

Ciertamente, en este período se vendrían a consolidar las políticas de aculturación y negación de lo étnico características de las etapas iniciales – y más aún posteriores – de la relación del Estado chileno con la población indígena. Así mismo, el despojo de terrenos de parte del Estado se habría mantenido durante el siglo XX, vinculado a Leyes de División de comunidades asentadas en las reducciones, conjuntamente a lo cual se desarrollarían estrategias directas de disolución y desarticulación de la organización tradicional de los pueblos indígenas en el territorio nacional.

1.1. *La sociedad reduccional y el inicio del éxodo*

Al instaurarse las reducciones indígenas, las estructuras básicas de unión y mecanismos de solidaridad preexistentes en la sociedad mapuche, se perdieron. Sin embargo, de la mano al dinamismo demostrado por la cultura mapuche, comienza una nueva etapa en que la “comunidad”. Esta se configura como un nuevo medio de reproducción de la cultura, al constituirse en una suerte de espacio de resistencia para combatir la desaparición.

Estrictamente, el concepto de la comunidad no existía en la sociedad mapuche sino hasta la implementación de políticas reduccionales y de erradicación, en que se iniciaría la agrupación de la población mapuche en torno a familias y apellidos, dejando definitivamente de lado la idea de linaje (Bengoa, 2000). Lo conflictivo de la conformación de espacios colectivos de carácter forzado, no solamente debió a la eliminación de elementos organizativos propios, sino que produjo la sedentarización definitiva de la población mapuche, y más aún, se les encerró en pequeños pedazos de tierras.

Así mismo, la adopción de las nuevas condiciones impuestas provocó grandes cambios a nivel social, cultural y económico al interior de la sociedad mapuche. Producto de estas transformaciones, y siendo “la reducción” el espacio en el que se reproduciría la comunidad, es posible hablar de una “*sociedad mapuche reduccional*” (Aravena, 2003)

Las políticas de arreducciónamiento, por tanto, no sólo trajeron consecuencias en la reducción de la población y tierras, también significó un fuerte grado de dispersión de la cultura, tanto más preocupante que la creación de comunidades dispersas. Esto último generó la imposibilidad de relaciones entre las comunidades, a partir de lo cual comienzan a manifestarse importantes grados de segregación y marginalidad (Bengoa, 2000).

Ante las complejas normas y leyes impuestas desde la sociedad nacional dominante, la población mapuche debió someterse a un sistema de propiedad privada desconocido, viéndose obligada a cambiar visiones y concepciones de la tierra, su uso, valor y derechos sobre ella (Bengoa, 2000:366).

Con esto la sociedad mapuche experimentaría una conversión a una sociedad de campesinos pobres, y progresiva pauperización de la población (Campos, 2008), ante lo que debieron adecuarse a nuevos modos de producción vinculados a su paso al minifundio. La lógica de la campesinización forzada pretendía la integración de los mapuche a la sociedad chilena automáticamente, transformándola en una masa obrera y campesina.

La determinante lógica asimilacionista proveniente de la sociedad nacional, presente en la relación con los mapuche, provocó una importante desestructuración de su sistema cultural, señala Saavedra (2002). En este sentido, el Estado chileno, a través de sus legislaciones, permitiría la mantención de solo algunas prácticas culturales -en tanto indígenas correspondía a una calidad especial de ciudadanos parte de la sociedad chilena- al suprimir derechos territoriales ancestrales.

Esta situación vendría a caracterizar a la sociedad mapuche a inicios del siglo XX, en que la atomización de sus territorios, junto a las limitadas capacidades de reproducción cultural, llevó a la transformación de sus costumbres, hábitos y sistemas productivos-alimentarios, adoptándolos a las pautas provenientes de la cultura mayor. De esta forma, los efectos no sólo fueron palpables en la dispersión de las comunidades, también comenzó a experimentar un creciente empobrecimiento.

La escasez de tierras provocó su sobreexplotación y con ella, el consiguiente deterioro de la misma. Esta situación llevó directamente a la insuficiencia de medios de subsistencia familiar, agudizándose la pobreza y la miseria en la población mapuche, constituyéndose en un factor determinante en que, ya desde la primera década del siglo XX, se produjeran importantes fenómenos migratorios de la población mapuche hacia los centros urbanos del país (Bello, 2002).

De acuerdo a Bello (2002:41), éste fenómeno se iniciaría durante la tercera década del siglo pasado. Igualmente, se habría ligado a un conjunto de factores estructurales, principalmente de expulsión; durante este proceso la tierra, ya enajenada por las expropiaciones, usurpaciones y ventas irregulares, comienza su degradación, así como la disminución de las tierras comunitarias, todo esto como reflejo del sistema de tenencia de tierras propiciado por el Estado a fines del siglo XIX.

El éxodo campo-ciudad¹¹ experimentado por un importante contingente de mapuche, estuvo íntimamente ligado a la búsqueda de medios de subsistencia familiar. Esto se habría manifestado con gran intensidad desde 1930 hasta 1950, aunque la emigración desde las comunidades rurales se ha mantenido en décadas posteriores, manteniendo como base las consecuencias de los factores estructurales que la gatillaron (Aravena, 2003:168).

Las consecuencias y efectos de la migración de la población mapuche, son múltiples. Sin embargo, para una gran mayoría se compartiría el carácter forzado de ésta, en función de la búsqueda de sustento familiar, aunque pronto la migración habría adoptado un nuevo carácter, al constituirse el centro urbano como un nuevo polo y destino para mejorar las condiciones de vida de la comunidad. Sin embargo, el destino de grandes contingentes de migrantes mapuche fueron campamentos y poblaciones pobres de los distintos centros urbanos, conformando así parte de una nueva pobreza, urbana.

¹¹ El destino principal, y generalizado, era la capital, Santiago, aunque también lo serían ciudades cercanas a las comunidades de origen, como Concepción, Temuco, Imperial, Carahue, entre otros, en definitiva, ciudades intermedias de regiones con un histórico poblamiento mapuche (Bello, 2002).

1.2. *Un nuevo escenario en el contexto postreduccional*

En el contexto de un acelerado proceso de aculturación y del creciente contingente apostado en zonas urbanas del país, se comienza a desarrollar una fuerte lógica de resistencia cultural, principalmente a través de movimientos de recuperación de territorios ancestrales usurpados, de su cultura y del respeto y reconocimiento de su condición de pueblo. Igualmente, la consolidación del proceso de capesinización producto de la radicación, permite su incorporación al movimiento campesino, lo que ocurriría con el fortalecimiento del proceso de la reforma agraria.

Estrechamente ligada a esta situación, tras la asunción del gobierno socialista de S. Allende (1970), y fruto del creciente interés por los pueblos originarios, se incorpora en la agenda política y social del país la problemática de la población indígena. Siendo su manifestación explícita, la promulgación de la Ley 17.729 en 1972, y de la formación del Instituto de Desarrollo Indígena (IDI) (Castro, 2003).

Sin embargo, desde ésta importante plataforma, aún cuando se logra suspender la sistemática división de tierras indígenas, seguiría primando la concepción de lo indígena y mapuche como pequeños agricultores, potenciado con la ya mencionada consolidación del proceso de la reforma. Aún así, esto posibilitó la adquisición y recuperación de tierras, una de las principales lógicas reivindicativas de la población indígena organizada (Ibíd.).

Con menos de un año de aplicación formal, las consideraciones que habían logrado favorecer a la población indígena, quedaron trucas con la llegada de la Dictadura Militar en 1973. De esta forma, el pueblo mapuche experimentó la eliminación todos aquellos elementos que habían resultado proteger su posesión de territorios e inicio del ansiado reconocimiento, reiniciándose así el despojo de tierras, y más aún de la violación de sus derechos¹².

¹² En el caso de las organizaciones mapuche nacidas en durante períodos anteriores, resultan ser desarticuladas, y sus dirigentes perseguidos.

La dictadura, en manos de la derecha política del país, sostiene la idea de una sociedad homogénea bajo la idea de que en Chile *“somos todos chilenos”*, por lo que se niega la existencia de tratos y definiciones especiales hacia las “minorías étnicas” (Castro, 2003:234). En definitiva, ello constituiría el motivo por el cual se rechazaría toda instancia de reconocimiento y protección lograda por el mundo indígena.

Más aún, según M. Castro (2003), se habría acelerado la acción de división de las comunidades, entregándose títulos de propiedad individual, acciones que se vincularían fuertemente a la política de división de tierras indígenas iniciadas a cerca de un siglo antes. Por medio de estas acciones, se determinó la división de casi la totalidad de las comunidades reduccionales en hijuelas individuales¹³.

Las anteriores acciones provenían del Decreto Ley 2.568 de 1978, cuerpo legal que, además, suprimía el IDI y sus programas, determinando de esta forma que sus funciones fuesen traspasadas al Departamento de Asuntos Indígenas (DASIN), dependiente del Instituto de Desarrollo Agropecuario (INDAP). Este último, finalmente, es el que procede a la división de las comunidades. Además, en aquel texto legal también se establecía el término del status especial de los indígenas y de sus tierras, indicando: *“dejarán de llamarse indígenas e indígenas sus habitantes”* (Bengoa, 1990:46)

Esta instancia en que se finiquita la propiedad de tierras en regímenes de propiedad privada, y por tanto su disponibilidad en el mercado¹⁴, se relaciona estrechamente a la idea en que las comunidades comienzan a constituirse en la configuración legal de carácter individual, que llevaría a la eliminación de todas las formas tradicionales de convivencia, organización y costumbres.

¹³ De acuerdo a Bengoa, la titularidad individual es entendida como un paso necesario para la modernización y progreso. Sin embargo, señala que, así como en sus aplicaciones anteriores, no manifestó cambios en la realidad económica de la población indígena. Es más, la estructuración de las tierras indígenas en hijuelas, habría llevado a la existencia de minifundios de menos de una hectárea, por lo que, según el autor, habría sido un “absurdo, técnico y social” (Bengoa, 1990:51).

¹⁴ A partir de la legislación implantada, no se prohíbe el arriendo de propiedades indígenas, como si lo habría tratado la ley anterior. Y, con una protección muy débil, se prohíbe la venta hasta antes de veinte años luego de la división. Sin embargo, se habría permitido los arriendos por períodos de hasta los 99 años (Rupailaf, 2003:13).

El modelo neoliberal, impuesto por la Dictadura Militar, tendría sus consecuencias en la población mapuche, reforzando las tendencias a la proletarización y empobrecimiento de la mayor parte de los mapuche en las reducciones (Saavedra, 2002). Así, tras los largos años del período dictatorial no sólo se manifestaron retrocesos en los ámbitos sociales, económicos y culturales, manifestados explícitamente en un fuerte empobrecimiento de la población indígena ocurrido en el ámbito rural, también se reinició y aceleró la migración hacia los centros urbanos (Aylwin, 2002:8).

Al perder toda protección del Estado, y quedando a expensas de la competencia del mercado, comienzan a experimentarse procesos de privatización y expropiación de tierras mapuche, fomentadas por este modelo neoliberal y la aparición de grandes empresas. Esto ha significado a que, en la actualidad persistan importantes conflictos entre la sociedad mapuche y los dueños de la tierra, principalmente latifundistas y grandes empresas.

Con el primer gobierno democrático después de 17 años de dictadura, y con P. Aylwin como presidente (1990-1994), las demandas de los pueblos indígenas son nuevamente consideradas en el plano político. Ello permitió que la población indígena volviera a ser parte de la agenda social del país, siendo una de sus primeras manifestaciones, la incorporación de los pueblos indígenas en la medición censal y social, permitiendo de esta forma constatar su existencia y presencia en el territorio nacional, como ocurrió con el Censo de 1992¹⁵ (Castro, 2003).

Así mismo, se creó la Comisión Especial de Pueblos Indígenas (CEPI), dependiente de la Secretaría General de Gobierno, en 1990. La principal función, conjuntamente a la de cumplir el rol de asesoramiento al Presidente en materia indígena, era la de diseñar una nueva legislación referente al tema indígena. De esta forma, se pretendía la incorporación de las demandas señaladas por las distintas organizaciones representantes de los pueblos originarios. El resultado es la Ley N° 19.523 sobre la "Protección, fomento y desarrollo de los indígenas", vigente desde 1993 a la actualidad (Aylwin, 2002).

¹⁵ Se consideró la identificación de la población a partir de tres etnias reconocidas hasta ese entonces en el territorio nacional: mapuche, aymara y rapanui (Castro, 2003).

Un elemento central en la nueva legislación provino de las demandas de la población indígena nacional, referidas al tema del reconocimiento de la diversidad étnica y cultural, hasta entonces negada en el país. Es por ello que en dicho instrumento, se reconoció la existencia de ocho etnias al interior del país: Mapuche, Aymara, Rapa Nui o Pascuense, comunidades de Atacameños, Quechuas y Collas al norte, las comunidades Kawaskar o Alacalufe y Yámana o Yagán al sur, definiendo además que indígenas serán todos los *“descendientes de las agrupaciones humanas que existen en el territorio nacional desde tiempos precolombinos, que conservan manifestaciones étnicas y culturales propias”* (Art.1, Ley N°19.253)

Conjuntamente al reconocimiento étnico, este marco legal plantea el reconocimiento de los derechos, protección y respaldo a las demandas de los pueblos indígenas, y así mismo, conformar un marco en el que el Estado se base para la creación de fondos especiales y de focalización para quienes posean la condición de indígenas.

Esto se manifestaría en el Fondo de Protección de Tierras y Aguas, de acuerdo al cual se planteaba la protección legal de tierras y aguas. Así, por medio al otorgamiento de tierras fiscales o particulares adquiridas por el Estado, se aspiraba a poner fin al proceso histórico de división de sus comunidades, permitiéndose la ampliación de tierras y el apoyo al desarrollo económico y cultural de sus pueblos y comunidades (Aylwin, 2002)

Además, fue posible el reconocimiento jurídico de las comunidades indígenas. Esto permitió que las comunidades, en tanto figuras legales, recibieran la transferencia de fondos, créditos o subsidios en ámbitos productivos y sociales producto de las distintas instancias existentes, servicios o programas sociales, provenientes del Estado.

Bajo esta lógica nacen las denominadas Áreas de Desarrollo Indígena (ADI), que corresponden a territorios específicos en los que la institucionalidad en materia indígena y distintos organismos y mecanismos, localizan sus acciones en beneficio de la población y comunidades (Bengoa, 2001).

El avance logrado a partir de la implementación de la Ley Indígena de 1993, en el contexto de regular la situación histórica de la población indígena y su intento por iniciar la discusión del reconocimiento étnico, marca definitivamente un hito para el mundo indígena. Sin embargo ésta, desde su aprobación, no ha logrado superar situaciones en que la población indígena, y mapuche en particular, se ha visto profundamente vulnerada, como lo son las peticiones por el reconocimiento constitucional del pueblo mapuche y sus derechos, planteando de ésta forma la perpetuación de la denominada “deuda histórica”.

En efecto, es esta situación que según Castro (2003), vendría a definir una suerte de “institucionalización de lo indígena”. Esta condición vendría a ser un eje central en la definición de la realidad indígena y mapuche en el contexto “postreduccional”.

Así mismo, en la actualidad, y desde fines del siglo pasado, aún cuando se sumarían nuevas problemáticas en materia indígena, otras se perpetuarían. Una situación de suma relevancia se vincularía a la persistencia del modelo de desarrollo neoliberal imperante, herencia de la Dictadura militar, originando grandes conflictos por proyectos forestales o hidroeléctricos en territorios ocupados por comunidades. Los efectos resultan conocidos, se perpetuarían fenómenos de migración y éxodo de la población mapuche, debido a la carencia de tierras y efectos ambientales de los modos de producción, que afectan directamente los medios de subsistencia de la población.

2. Datos sociodemográficos, económicos y sociales de la población mapuche

Un importante factor que ha contribuido a la visibilidad y conocimiento, al menos en términos estadísticos, de la población mapuche y población indígena nacional, ha sido la incorporación del tema étnico en instrumentos de medición censal y de caracterización socioeconómica (Encuesta CASEN).

A partir de ello, ha sido posible constatar antecedentes de la realidad social, demográfica y económica de la población mapuche actual, los cuales serán considerados a continuación.

Es en el Censo de Población y Vivienda, realizado en 1992, en que por primera vez se incorporó una pregunta de autoidentificación étnica, con la que se consultó a personas de catorce años o más si se consideraban pertenecientes a alguno de los pueblos indígenas reconocidos en el territorio nacional: mapuche, aymara o rapanui (Censo, 1992).

De acuerdo a los datos obtenidos en la ocasión, la población que se autodeclaró indígena correspondía a 998.385 personas, un 10,3% de la población nacional; de las cuales se autodeclaraban mapuche 928.060 personas, es decir un 93% de la población indígena nacional, que a la vez correspondía a un 9,6% de la población total nacional (Ibíd.).

La información recopilada permitió identificar una realidad que hasta ese momento resultaba desconocida, y es que del total de la población mapuche, sólo un 20,8% habitaba en zonas rurales. Esta situación contradecía lo que se creía hasta el momento, ya que la localización de la población indígena se asociaba tradicionalmente a zonas rurales. De esta forma la sorpresa la dio el 79,2% restante de la población que habitaba en zonas urbanas, siendo además la Región Metropolitana el área de mayor presencia de población mapuche, representando un 44% del total (Ibíd.).

Sin embargo, tras la obtención de los datos de 1992, fueron numerosas las instancias en que se criticó la pregunta censal utilizada referida a la población indígena, la cual estuvo guiada por criterios de autoidentificación étnica. Esta situación generó que para el siguiente Censo, realizado en el año 2002, se cambiara la pregunta censal, refiriéndose a la pertenencia a alguno de los ocho grupos étnicos reconocidos por la Ley Indígena vigente¹⁶.

¹⁶ La pregunta censal era: “Si usted es Chileno, ¿se considera perteneciente a alguna de las siguientes culturas? Mapuche, Aymara, Rapanui o Ninguna de las anteriores. En cambio, la pregunta del Censo 2002 es la siguiente: “¿Pertenece Ud. a alguno de los pueblos originarios o indígenas que se reconocen en

Con esta modificación, los datos obtenidos del Censo de 2002 mostraron una considerable disminución en el total de la población indígena, la que alcanzó las 692.192 personas que se reconocieron pertenecientes a alguno de los ocho grupos étnicos, siendo equivalente al 4,6% de la población total en Chile. Donde la pertenencia mapuche siguió representando el mayor porcentaje, correspondiente al 87,3% de la población indígena total¹⁷ (Censo, 2002).

De acuerdo la distribución de la población indígena por región, es en la región de la Araucanía donde se concentra la mayor cantidad de indígenas (29,6%), le sigue la región Metropolitana (27,7%), y luego se ubicaría la región de Los Lagos (14,7%).

Tabla1

Distribución de la población indígena y población mapuche en Chile por región (%)

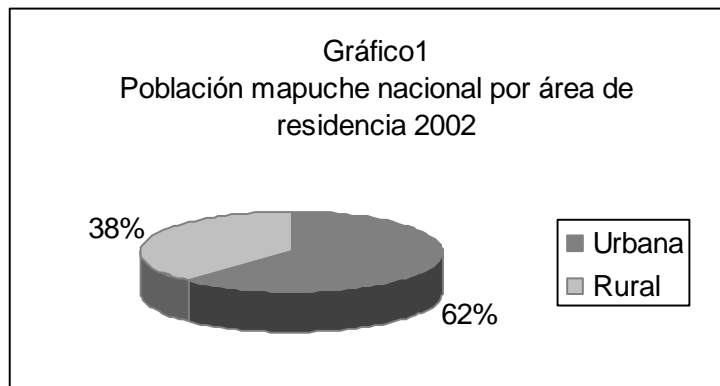
Región	Pob. indígena nacional por regiones (%)	Pob. mapuche por regiones (%)
Tarapacá	7,1	0,9
Antofagasta	3,4	0,7
Atacama	1,1	0,3
Coquimbo	0,8	0,6
Valparaíso	2,7	2,4
L. B. O'Higgins	1,5	1,6
Maule	1,2	1,3
Bío Bío	7,8	8,8
Araucanía	29,6	33,6
Los Lagos	14,7	16,7
Aysén	1,2	1,2
Magallanes	1,4	1,4
Metropolitana	27,7	30,3
Total País	100	100

Fuente: Censo, 2002. Elaboración propia.

Chile?". Las alternativas de respuesta fueron: Alacalufes (Kawaskar), Aymara, Mapuche, Rapa Nui, Atacameño, Colla, Quechua, Yámana (Yagan), Ninguno.

¹⁷ Le siguen los aymaras con un 7%, los atacameños con un 3%. Las etnias restantes suman un 2,7% (Censo, 2002).

La distribución de la población indígena según zona de residencia urbana o rural, muestra que persiste la tendencia a la concentración de la población en zonas urbanas observadas en el Censo anterior (1992). De esta forma, solo el 35,2% de la población indígena habita zonas rurales, en cambio un 64,8% se encuentra en sectores urbanos. Lo mismo ocurre en el caso de la población mapuche, de tal forma que un 62% habita en zonas urbanas, frente al 38% que vive en sectores rurales (Ibíd.).

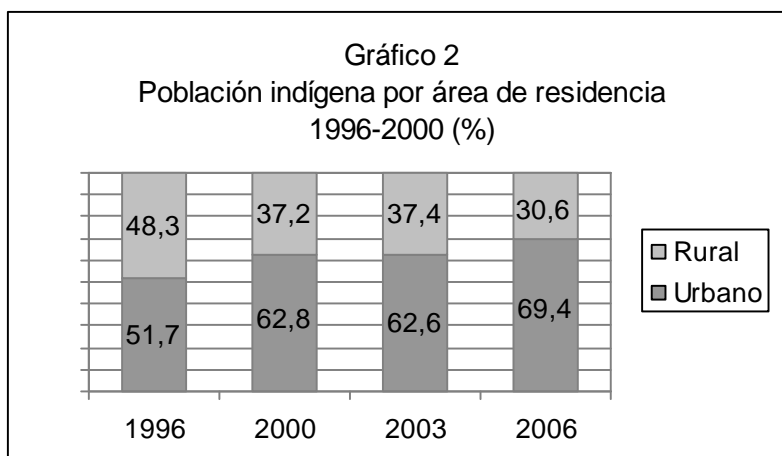


Fuente: Censo, 2002. Elaboración propia.

Específicamente para el caso de la región del Bío Bío, la población indígena alcanza un 7,9%, de la cual un 98% sería mapuche (el 8,8% de la población mapuche total nacional). La región mantendría los criterios nacionales, respecto a la residencia mayoritariamente urbana de la población indígena, con un 68%, y un 32% en zonas rurales (Ibíd.).

Así mismo, la distribución de la población mapuche en la región del Bío Bío, mostraría una concentración en las Provincias de Arauco y de Concepción, con un 40 y un 39% aproximado, respectivamente, luego les seguirían la provincia de Bío Bío (14%), y por último Ñuble (7%). En tanto la distribución a nivel comunal, las comunas de mayor concentración de población mapuche serían Cañete, Talcahuano, Concepción, Tirúa y Lebu (Ibíd.).

Siguiendo con los datos referidos a la distribución por zona de residencia urbana y rural de la población indígena, de acuerdo a la última Encuesta Casen¹⁸, realizada el año 2006, se evidencia la tendencia a la urbanización de la población entre los años 1996 y 2006, con la consecuente disminución de la población indígena que habita en áreas rurales.



Fuente: Casen, 2006. Elaboración propia.

La tendencia a la urbanización de la población indígena sería un fenómeno también presente en la población no indígena, aunque se reflejaría levemente – para el año 1996 la población no indígena urbana correspondía al 86,7%, y para 2006 era un 88,4%. Sin embargo, la presencia de indígenas en el sector rural sigue siendo mayor en relación a la población no indígena. Así lo refleja la última versión de la Encuesta Casen, en que la población indígena rural alcanza un 30,6%, y la población no indígena residente en el mismo sector, sólo alcanza un 11,6% (Casen, 2006).

Con ello se observa que, aún cuando la población indígena tradicionalmente ha habitado áreas rurales, se ha consolidado su presencia en zonas urbanas, aún más explícita que en caso de la población no indígena.

¹⁸ Con motivo de enriquecer la información estadística de la población indígena actual en el país, se considerará el principal instrumento de caracterización socioeconómica de la población en Chile, la Encuesta CASEN, del Ministerio de Planificación, la que por primera vez incorpora a la población indígena el año 1996, para lo cual creó un ítem referido a la pertenencia étnica, vigente en la actualidad.

De acuerdo a los datos del último Censo de población (2002), respecto a la migración¹⁹ de los pueblos indígenas en la actualidad, se aprecia que los mapuche presentan altos flujos a nivel de la macrozona, es decir, su movilidad se concentraría entre las regiones del Bío Bío, Araucanía y Los Lagos (concentran el 52% de la población mapuche). Sin embargo, y al igual que la generalidad de la población indígena, la migración a mayor distancia respecto a sus lugares de origen tendría como destino la región Metropolitana.

Estos últimos datos vendrían a confirmar la permanencia de la Región Metropolitana como región de atracción, no siendo un área tradicional de ocupación indígena, como sí ocurriría en el caso de las otras regiones con altos porcentajes de población mapuche e indígena en general.

Atendiendo a la situación socioeconómica de la población indígena en Chile, los datos provenientes de la Casen 2006 muestran que el 19% de los indígenas son pobres. Estos valores, además de definir la disminución de la pobreza indígena en relación con mediciones anteriores, vuelven a confirmar porcentajes más altos de pobreza que la población no indígena. Así mismo, señalan la diferencia existente según la zona de residencia, en que un 4,8% de la población indígena urbana es considerada pobre, contra un 9,4% de la población de la misma condición en zonas rurales.

De acuerdo a criterios ocupacionales de la población, la población indígena en su conjunto se centra mayoritariamente en torno a la rama: agricultura, ganadería, caza, silvicultura, pesca, con un (20,2%, siguiéndole el sector comercio, con un 16%). Su preponderancia se debe, precisamente a que es el sector en que se desarrolla la mayor proporción de población mapuche (Censo, 2002).

En relación al nivel de alfabetismo (aptitud para leer y escribir) de la población indígena, muestra una alta tasa de analfabetismo, la que alcanza el 8,2% de la población, la cual si bien disminuye en las zonas urbanas (4,6%), se acentúa

¹⁹ La pregunta que va dirigida a la población de 5 años y más, es: ¿en qué lugar vivía usted en Abril de 1997?, es decir, ¿dónde vivía 5 años antes al momento de la consulta? (Censo, 2002)

dramáticamente en las zonas rurales (15,0%), siendo en todos los casos mayor a los datos de la población no indígena (Ibíd.).

En las regiones de mayor porcentaje de población mapuche, como las regiones del Bío Bío, Araucanía y Los Lagos, se observan las tasas de analfabetismo más elevadas de la población indígena, donde aproximadamente 10 de cada 100 (a nivel nacional la tasa de analfabetismo es de 8,7%) personas estarían dentro de ésta categoría. Estrechamente ligado a ello cabe destacar que, en promedio, los mapuche son quienes poseen menos años de escolaridad (Ibíd.).

En cuanto a la autoadscripción religiosa de la población indígena nacional, los datos del Censo 2002 muestran una concentración generalizada hacia la adscripción (91,4%), por sobre la no adscripción (8,6%), mostrando así, valores similares a la población no indígena. Se observan, a la vez, diferencias en la adscripción de la población indígena total según residencia, siendo levemente más alta en el área rural.

En relación a la adscripción según el tipo de religión con el que se identifica la población indígena, ésta muestra una fuerte inclinación hacia religión católica (64,8%), siguiéndole la religión evangélica (29,5%). Esta misma tendencia la mantiene la población mapuche, en donde la religión católica, con un 63,5%, muestra la adscripción más alta, y luego la evangélica (31,1%) (Censo, 2002).

Además de los datos proporcionados sobre la caracterización socioeconómica de la población indígena, se reconoce la relevancia al poder definir el grado de conservación de la lengua original de cada una de las etnias reconocidas en el territorio nacional. De esta forma, la población indígena total que habla y/o entiende su lengua originaria es el 23% (habla y entiende un 12%, y sólo entiende, el 11%), siendo la zona rural donde se observa mayor conservación de la lengua. En el caso de la población mapuche, ésta presenta el 22,8% de su población la que conserva su lengua (Casen, 2006).

En definitiva, a partir de los datos otorgados por las distintas instancias de medición revisadas anteriormente, se puede evidenciar que la distribución geográfica de la población indígena, en este caso específico de los mapuche, estaría muy distante de

las ideas que sindicaban a este pueblo casi exclusivamente a su habitación en el medio rural y campesino.

Así mismo, a partir de las constataciones de los diferentes instrumentos de medición revisados que dan cuenta de la presencia y tendencia de la población indígena mapuche a la urbanización, resulta necesario enfrentar y explorar dicho fenómeno, de forma de superar la indagación de datos sociodemográficos, y avanzar hacia una visión global de dicha temática.

3. Mapuche urbano²⁰: nuevo sujeto en la realidad mapuche actual

El proceso de migración y urbanización experimentado por la población mapuche en Chile, es parte del contexto Latinoamericano, en que la presencia de indígenas en la ciudad es de larga data. Sin embargo, es parte de una compleja realidad que ha sido ignorada durante mucho tiempo, y sólo recientemente se ha conformado en un objeto de interés (Aravena, 1999, 2003; Bello, 2002).

La sociedad mapuche actual es un producto de las políticas de “opresión” simbólica y física que se remontan al proceso de colonización española, y que se consolidan con la formación del Estado-nación chileno. En este largo proceso de fuertes transformaciones A. Samaniego (2002:162) identifica tres momentos decisivos: el primero de ellos sería bajo el concepto de “reducir” las comunidades indígenas a espacios territoriales reducidos y de bajo valor; luego, las políticas de “asimilación”, relacionadas a la radicación de la población e individualización de la propiedad de la tierra, que pretenden la chilenización de la población; y, por último, la consolidación de las políticas “integracionistas”, bajo las cuales se determinaba su institucionalización, es decir, la concepción de mapuche en tanto ciudadano.

²⁰ A lo largo del tratamiento de la temática mapuche y su presencia en el medio urbano, se han establecido distintos conceptos que han venido a categorizar y definir a dicha población. De esta forma aparecen conceptos como Wariache (Curivil, citado en: Varas, 2005:30), y el de Mapu-Urbe, entre otros, sin embargo, se ha decidido no utilizar ninguno de estos conceptos, debido a que el término Wariache (gente de la ciudad), al igual que el de Mapu Urbe (Tierra Urbe), vulneraría el origen mismo del *Mapu Che* (gente de la tierra), y así también su adscripción al pueblo del mismo nombre. Debido a esto, se ha optado por la utilización de “mapuche urbano” (gente de la tierra urbana).

A partir de los efectos de las políticas reduccionistas implementadas por el Estado chileno, desde fines del siglo XIX y parte del XX, se manifestaron grandes cambios al interior de la sociedad mapuche, en que la pauperización de la población ante la escasez de tierras y la consecuente insuficiencia de recursos como medios de subsistencia familiar, originaron uno de los procesos más críticos: el éxodo campo-ciudad, en búsqueda de mejores condiciones de vida familiar en las urbes (Antileo, 2006)

Estas características, conjuntamente a la posterior división de las comunidades reduccionales, son definidas por A. Bello como “factores de expulsión”, los que habrían determinado la persistencia de flujos migratorios mapuche, influyendo notoriamente en la consolidación del éxodo campo-ciudad (Bello, 2002).

Este contexto, de emigración desde las comunidades rurales hacia centros urbanos, constituiría un elemento central en la aparición de una “sociedad mapuche post-reduccional” (Aravena, 2003), debido a que, aún siendo un fenómeno de larga data, vendría a caracterizar y definir la situación actual de los mapuche, en que su manifestación urbana se alejaría de la comprensión exclusiva que se centraba en la comunidad tradicional como eje cultural único.

Un tema de suma relevancia en el abordaje de los indígenas en la ciudad es su invisibilidad, situación que también se mantuvo respecto a la población mapuche que migraba hacia centros urbanos. Y es que este fenómeno de ocultamiento, en el caso de la urbanización de la población mapuche, se vio relacionado a diversos factores.

Tras la llegada del mapuche migrante a la ciudad, se vio obligado a adaptarse a un sistema ajeno a su realidad comunitaria, paralelamente a la discriminación y segregación. Esta situación originaría la renuncia a la autoafirmación de la identidad mapuche en el contexto urbano, tal como lo expresa Samaniego (2002), y que agrega Aravena (2003) estaría fuertemente asociado al ocultamiento de la identidad para favorecer su adaptación al medio urbano, principalmente ante el miedo a la discriminación en términos étnicos.

Sin embargo, otro determinante en la invisibilidad de la realidad mapuche en el contexto urbano, lo constituiría la generalizada y tradicional visión basada en el determinismo geográfico de vincular lo mapuche a la comunidad rural y la actividad campesina. Principalmente debido a que la comunidad rural es identificada como un medio de existencia de los pueblos indígenas por excelencia, contrario a las zonas urbanas, vistas como espacios propios de la “sociedad moderna” (Aravena, 2003).

En parte, esta situación se modificó a partir de la aparición de los datos del Censo de 1992, en que se dio cuenta del quiebre de la tradicional visión en que se vinculaba a la población mapuche al mundo rural, y específicamente a la Araucanía (situación que se aborda en detalle en la sección anterior).

Efectivamente, hasta ese entonces, el mapuche – e indígena en general – no existía en la ciudad, o más bien no constituía un sujeto a considerar en la comprensión de la realidad indígena, ni nacional. Por tanto, a partir de la discusión de los datos estadísticos - y muy secundariamente la aparición de una institucionalidad indígena (Ley Indígena N°19.253, de 1993) - se observa la presencia y relevancia del gran contingente mapuche en las ciudades más importantes del país.

A partir de aquel “hito”, durante los últimos años, el abordaje de la realidad mapuche en la ciudad - desde los procesos migratorios hasta el proceso de adaptación a la vida en la urbe -, contribuyó al surgimiento de un nuevo sujeto: el mapuche urbano, haciendo alusión a un proceso de transformación cultural provocada por fenómenos de urbanización experimentado por mapuche migrantes, y las generaciones posteriores nacidas en la ciudad (Abarca, 2002).

Bajo esta lógica, E. Antileo señala que han sido variadas las perspectivas de estudio en las que ha sido abordada la población mapuche urbana: en primer lugar figuraría el trabajo conceptual respecto a identidad étnica y procesos de etnificación al interior de la población indígena de zonas urbanas; también se realizarían estudios de migración y análisis censales; por otro lado estarían aquellos que abordarían la discriminación y estigmatización del mapuche en contexto urbano; y por último, el análisis de la articulación mapuche urbana y su tejido social (Antileo, 2006:9).

En términos específicos A. Bello establece que mapuche urbano *“refiere a la población de primera o segunda generación de migrantes..., que, supuestamente, han perdido los vínculos de la comunidad pero que sin embargo comparten ciertos rasgos y experiencias comunes”* (2002:42), que en una consideración más amplia, *“designa una condición que podríamos denominar “demográfica”, y que se refiere al hecho de vivir o haber nacido en la ciudad”* (Ibíd.).

Sin embargo, el autor reconoce que la “categoría” mapuche urbano²¹ ha intentado superar el tema sociodemográfico de la migración, para favorecer los significados de cuestiones socioculturales y políticas de la misma, vinculándolo con el impacto de la migración en la comprensión actual de la sociedad mapuche.

El énfasis problemático expresado por Bello también es abordado por Abarca (2002), para quien la idea de mapuche urbano estaría estrechamente vinculada con la composición de un grupo heterogéneo conformado por mapuche migrantes y sus familias, que han decidido o no expresar su identidad en la ciudad, ofreciendo, de alguna forma, la superación del elemento demográfico.

Siendo el proceso de la migración o éxodo rural-urbano, un fenómeno preponderante en el análisis, se suele identificar éste como un importante factor que afectaría la cultura indígena y su identidad, ya que las nuevas generaciones irían adaptándose este entorno, el urbano, progresivamente (Grebe, 1997). Bajo ésta lógica, Aravena (2003) señala que el lugar privilegiado otorgado a la comunidad en la permanencia y reproducción de la identidad, sería reemplazado durante la definición de la sociedad mapuche postreduccional urbana, en donde dicho eje lo constituiría la organización, constituyéndose esta como un espacio en que se “reproduciría” la comunidad, principalmente en función de prácticas tradicionales, ceremonias y ritos (2003:176).

²¹ La Consulta Nacional Indígena Urbana, en su documento final, establece algunos criterios para definir a los indígenas urbanos, de forma que se distinguiría como tales a aquellos: que ancestralmente han residido en espacios territoriales que actualmente son áreas urbanas; que migraron a ellas y se han establecido; que ya nacieron en las ciudades; que desarrollaron parte de sus vidas o residen tempranamente en ciudades; y aquellos que fueron absorbidos por la expansión urbana. (Orígenes, 2007: 28)

Tras el éxodo hacia la ciudad, la población mapuche se concentró, principalmente, en barrios pobres, en que la conformación de redes de apoyo y protección entre los mismos mapuche, habría sustentado formas de superación y mitigación de los efectos de la migración (Lavanchy, 2003). Ello, por cierto, dictaminaría el inicio del proceso organizativo, siendo éste de suma relevancia para la visibilización alcanzada por el mapuche en el contexto urbano.

Bajo este contexto es que cobra relevancia el abordaje de la temática mapuche en la ciudad de Santiago. Y es que, tanto a nivel estadístico como histórico, la capital ha sido uno de los principales focos de atracción y recepción de migrantes, y también población mapuche – lo que, consecuentemente, la ha consolidado como área de estudio en relación a la población mapuche urbana –, como receptor de migrantes, y sus familias nacidas en la ciudad.

A partir de esta situación, resulta relevante abordar la temática de la concentración histórica de la población mapuche en barrios periféricos de Santiago, tal como lo señala Aravena (2003). En definitiva, esto permite concebir a la población migrante al interior de cordones de marginalidad y segregación en el contexto urbano, lo cual, vinculado a una idea anteriormente, facilitaría un desarrollo organizativo como una dinámica que, inicialmente, se centró en el apoyo en procesos de adaptación a la ciudad y, por otro lado, en la recuperación de la cultura e identidad mapuche.

Esto se habría materializado principalmente a fines de 1980²², con la revaloración de ceremonias tradicionales y la incorporación del discurso reivindicacionista del pueblo mapuche, o más ampliamente, al interior del “movimiento indígena” nacional (Lavanchy, 2003; Bello, 2002). Variadas organizaciones mapuche surgen a comienzos del siglo XX, cuyo origen varía a partir de su manifestación a diversas situaciones y cuestiones en el contexto urbano.

²² La situación de liquidación de tierras, producto de los decretos leyes de la Dictadura Militar, propició aumento de movilizaciones, así como organizaciones mapuche, apareciendo un “nuevo movimiento indígena” en que se originaron emblemáticas organizaciones: Centros Culturales, Ad Mapu, Nehuen Mapu, Calfulican, Choin Folilche (Consulta Nacional Indígena Urbana, Orígenes, 2007:24)

Tal como señala Lavanchy (2003), estas organizaciones, nacidas en el seno de la vida mapuche de Santiago y otras ciudades importantes, serían definidas como *etnoculturales urbanas*. Además, esta mantendrían un carácter extraterritorial, es decir, no poseería mayor vinculación con las reivindicaciones territoriales, y cuyos *“objetivos, reivindicaciones y demandas tienen un carácter eminentemente cultural”* (Lavanchy, 2003: 43).

Este proceso organizativo estaría íntimamente relacionado a lo manifestado por Bello (2002), para quien *“la presencia de las organizaciones y la mayor valorización y conciencia étnica promovida por el “movimiento indígena” a nivel nacional, ha permitido la creación de espacios de sociabilidad trasladados desde los territorios ancestrales a las calles y barrios de las periferias urbanas”* (2002:42). Agregando que este proceso iría íntimamente de la mano a la resignificación de espacios en la ciudad, los cuales son utilizados, en muchos casos, como *“instrumentos de visibilización y protesta política”* (Bello, 2002:43).

Y es que, desde mediados de la década pasada, siguiendo una corriente iniciada con las protestas en período de Dictadura, la temática mapuche logra articularse en función de su organización. En este contexto es que Santiago, como principal reducto urbano de concentración indígena, actúa como un contenedor de variadas manifestaciones de protesta, en que el mapuche urbano desarrolla variadas instancias de visibilidad en espacios públicos, apareciendo con ello la idea de la reinención y recreación cultural.

El proceso organizativo urbano, en que la revitalización de la cultura y la identidad mapuche en la ciudad aparecen como temática principal, en palabras de Lavanchy, Lavanchy (2003), se habría visto influenciada a partir de la promulgación de la Ley Indígena y la conformación de la Corporación Nacional Indígena (CONADI). Ello, principalmente a que se crean instancias de organización funcional, permitiéndose la conformación de Asociaciones Indígenas también a indígenas urbanos²³.

²³ En 1994 se inscribieron 4 Asociaciones, al igual que en 1995; en 1996 fueron 5, 9 en 1997, 8 en 1998, y 23 en 1999 (OAI, 2000, citado en: Lavanchy 2003:27)

3.1. Asociaciones Indígenas y su presencia regional

Una Asociación Indígena corresponde a una agrupación (voluntaria y funcional) sin fines de lucro, conformada por, al menos, 25 personas (mayores de 18 años) que adscriban a un pueblo indígena, creadas con objetivos de interés común (educacionales y culturales, profesionales, y económicos, entre otros) que beneficien a sus integrantes . De esta forma, pueden optar a obtener personalidad jurídica, por un procedimiento similar a las de Comunidades Indígenas²⁴.

La Ley Indígena señala que los indígenas urbanos, es decir chilenos que se autoidentifiquen con algún pueblo indígena y residan en un área urbana del territorio nacional²⁵, pueden constituir Asociaciones Indígenas Urbanas o Migrantes, las que obedecerían a instancias de organización social, desarrollo cultural y mutua protección.

Estableciendo, de esta forma, la posibilidad para constituir una Asociación formal, pensada como una parte importante de la conexión con el Estado y sus instituciones, permitiendo con ello no sólo el reconocimiento legal, sino la posibilidad de optar a una serie de beneficios.

De acuerdo al Registro Regional de CONADI con sede en Cañete, que comprende la Región del Bío Bío y parte de la Región del Maule, entre los años 1994 y 2007²⁶ habría un total de 147 Asociaciones Indígenas constituidas (de las cuales sólo 7 se encontrarían en el Maule) (Ver ANEXO 2).

²⁴ Ley Indígena N°19.253 Arts. 36 y 37.

²⁵ La Ley considera indígenas a personas de nacionalidad chilena que se encuentran en los siguientes casos: que sean hijos de padre o madre indígena, incluso adoptados; descendientes de las etnias indígenas que habitan el territorio nacional, que posean a lo menos un apellido indígena; un apellido no indígena será considerado indígena, si se acredita su procedencia indígena por tres generaciones, y que mantengan rasgos culturales de alguna etnia indígena. En estos casos, será necesario, además, que se autoidentifiquen como indígenas (Ley N° 19.253).

²⁶ Los datos recopilados en CONADI no estarían actualizados, de forma que fue necesaria la búsqueda individual por comuna para dar cuenta de las Asociaciones constituidas recientemente, por lo que el número total de Asociaciones podría modificarse, y sólo puede ser considerado como una referencia.

La mayoría de éstas estarían en las Provincias de Arauco y Bío Bío, siendo las comunas de Cañete, Tirúa y Alto Bío Bío las de mayor concentración, sumando entre ellas un total de 89 Asociaciones. Esto es muy relevante, ya que coinciden con ser comunas con alta concentración de población indígena a nivel regional, 20,6%, 47,5% y 24,5%, respectivamente (Censo 2002).

En la Provincia de Concepción, son 13 las Asociaciones constituidas, las cuales se distribuyen en las comunas de San Pedro de la Paz, Concepción, Talcahuano, Hualpén, y Coronel. Un rasgo característico de la zona es que, a pesar de la primera Asociación constituida en la zona sería en 1998 (en la comuna de San Pedro), es desde a partir del año 2000 que se concentra la mayor cantidad de organizaciones, (siendo la más reciente, una constituida el 2007, en la comuna de Coronel).

Usualmente, las Asociaciones Indígenas suelen vincularse a una existencia urbana, a diferencia de las Comunidades Indígenas, identificadas como las organizaciones que reúnen a la mayor cantidad de población indígena y mapuche a nivel nacional (en la Región del Bío Bío existe un total de 196 Comunidades, mostrando su concentración geográfica y política similar a las Asociaciones), las cuales serían vinculadas al área rural, así como a su presencia en un territorio físico determinado.

De esta forma, en la conformación de las Asociaciones, y de acuerdo a la información obtenida en CONADI Cañete, no se constataría su ubicación urbana o rural, debido a que éste no obedece a una de las situaciones relevantes para su inscripción. Sólo se considera, para estos fines, la adscripción étnica de los miembros.

Un segundo punto a considerar, es que tampoco existe registro de los motivos de la organización, los cuales se señaló anteriormente, estarían vinculados a objetivos educacionales y culturales, profesionales, y económicos, entre otros, quedando estas a criterio de los propios miembros y la misma organización.

IV. Marco Teórico

1. Identidad: del concepto y sus definiciones

El concepto de identidad es uno de los más complejos de abordar a nivel de las ciencias sociales, debido a su carácter polisémico y multidimensional. En este marco, se insistirá en el carácter social del mismo, comprendiéndolo como un fenómeno y proceso originado de la relación con otros, acentuando el análisis en los factores, relaciones e interacciones sociales de la construcción de la identidad y, a la vez, su dinamismo.

Un primer abordaje disciplinar del tema de la identidad, la definiría como un proceso de autopercepción desarrollado por el individuo, en que su diferenciación de *otros* lo delimitaría como unidad individual. Ello, en definitiva, haría referencia a la representación mental de pertenencia como elemento principal del proceso identitario del sujeto (Baeza, 2000).

De acuerdo a términos propios de la psicología, la idea de la autopercepción poseería un lugar central en el desarrollo del sujeto, conjugándose, además, con aspectos como la construcción de la personalidad, experiencias y emociones.

Con el centro puesto en el individuo, la perspectiva clásica deja entrever importantes falencias en el abordaje de la identidad, ello al no considerar el contexto en que el individuo o sujeto se encontraría inmerso, dejando fuera el conjunto de interrelaciones sociales que permitirían su delimitación y definición.

Es de la mano de la tradición socioantropológica, a fines del siglo XX, que el concepto de identidad sufre un vuelco, al cobrar consenso la idea de que ésta sería un constructo/fenómeno eminentemente social. Esto estaría íntimamente relacionado, tal como lo señala el sociólogo J. Larraín (2001), al surgimiento de los denominados nuevos movimientos sociales (ecologistas, homosexuales, étnicos, entre otros), quienes vendrían a romper las clásicas y esencialistas percepciones del mundo.

Estas nuevas configuraciones se originarían en el contexto de la globalización y transnacionalización, en que surgen nuevas problemáticas en que los discursos de pertenencia, cuestionando las relaciones de dominación, y reivindicando la autonomía, son levantados por diversos grupos sociales.

El carácter social, impreso por las ciencias sociales al concepto de identidad, vendría a aplacar lo estático de una construcción que tendría como sustento exclusivo al sujeto, insistiendo así, en un enfoque teórico en que la importancia estaría en la interacción del sujeto y el mundo social.

De acuerdo a esto, M. Baeza (2000) señala que, un elemento central en el abordaje de la identidad sería, no sólo una *“autorepresentación mental”*; una identidad centrada en el ‘yo’ y sin movilidad, sino también un proceso de *“representación del otro y desde el otro”*.

Dicho acto señalaría la presencia de un modo particular de percepción y comprensión de la realidad, en el que intervendrían dos aspectos, uno de carácter material, en cuyas condiciones se concretizarían la existencia en el mundo; y por otro lado el intelecto, símbolos, valores, creencias, emociones, efectos de la memoria a corto y largo plazo, experiencias empíricas, etc.

Las personas no podrían, por tanto, ser entendidas como entes aislados u opuestos al mundo social y, éste, ser concebido como una realidad externa. Los individuos se definirían a partir de sus relaciones sociales, de forma que *“en la construcción de cualquier identidad, la comparación con el ‘otro’ y la utilización de mecanismos de diferenciación con el ‘otro’ juegan un papel fundamental”* (Larraín, 2001:32).

El determinante colectivo en la construcción de la identidad fue tratado anteriormente por Berger y Luckmann (1968:214), quienes abordan y definen a la identidad como fruto de un proceso social y, que además, estaría en constante transformación; por lo que identidad, sería una construcción producto de la relación dialéctica entre individuo y estructura social que constituiría un elemento clave de la realidad subjetiva, y que

además, sería resultado de procesos y relaciones sociales, a partir de los cuales resulta ser mantenida, modificada o reformada

Así, la identidad no podría ser concebida como esencia innata, debido a que obedece a un proceso evolutivo en el que intervendrían distintos agentes de socialización provenientes de las interacciones con el entorno. Tampoco sería una construcción unilateral - o por el sujeto o por el medio social -, sino que un diálogo, y no aislamiento, de lo interno y lo externo, insistiendo de esta forma en la existencia de un proceso social de construcción.

Este proceso se definiría como identificación por oposición al *otro*, lo que, en definitiva, implica que identidad es por definición social, sea individual, familiar, étnica, o de cualquier tipo, estando sujeta a una constante renovación.

De acuerdo a esto, Larraín establece tres elementos centrales en la construcción de la identidad: primero, los individuos y sus identidades personales se definirían a partir de ciertas categorías sociales compartidas en contextos culturales-colectivos determinados; luego, la existencia del elemento material, a través de cuya producción, posesión, adquisición o modelación, los seres humanos proyectarían su *sí mismo*, de acuerdo a su propia imagen, con lo que se definiría la capacidad de auto reconocimiento y sentido de pertenencia a una comunidad deseada; por último, la construcción del *sí mismo*, la que necesariamente supondría la existencia de *otros* en un doble sentido; los otros serían aquellos cuyas opiniones y expectativas son internalizadas por el sujeto, pero también son aquellos con respecto a los cuales *“el sí mismo se diferencia y adquiere su carácter distintivo y específico”* (2001:25-28).

Es justamente ésta última apreciación una de las centrales en la comprensión de la identidad, y es que al interior del proceso de autodefinición identitaria, como lo explica el autor, existiría tanto un principio de identificación, en que se desarrolla la pertenencia, y por otro lado el principio de diferenciación, mediante el que se conocería lo que no se es, o lo distinto.

La diferenciación de *otros*, en función de las características o condiciones (edad, sexualidad, género, nación o grupo étnico, entre otras), es un proceso adquirido por medio la socialización, en que la principal fuente de definición sería un nosotros-iguales, y el o los otro(s). Así, la identidad no puede verse como inmutable, ya que, al ser un producto de construcciones relacionales y de flexibilidad, la identidad y procesos de diferenciación y adscripción serían resultados de la identificación de un grupo con otros.

Esta perspectiva, en que la identidad es vista como producto de particularidades y las relaciones e interacciones, es definido por Giménez (2002) como parte de enfoque relacional y situacional, en el que expone la comprensión de identidad como una construcción social que se realiza al interior de “marcos sociales” que determinan la posición de los actores y, por lo mismo, orientarían sus representaciones y acciones.

Es decir, la identidad constituiría un conjunto de representaciones, valores y símbolos que permitiría a los actores sociales establecer fronteras ante situaciones determinadas dentro de un contexto histórico y social específico, insistiendo en el inseparable vínculo de la igualdad y diferencia, que encierra el concepto, y por tanto en su mutabilidad.

Vinculándose con este diálogo, de constantes cambios y adaptaciones, el sociólogo M. Castells (2000:29) define que la identidad sería, en efecto, “*una fuente de sentido y experiencia para la gente*”, definida en un proceso –colectivo- de construcción de sentido, en que se *privilejarían* ciertos atributos culturales o un conjunto de ellos, por sobre otras fuentes de sentido.

En dicho proceso, serían los individuos, grupos sociales y sociedades –es decir, el factor individual y colectivo en su conjunto- los encargados de procesar los distintos materiales disponibles y, posteriormente, reordenarlos “*según las determinaciones sociales y los proyectos culturales implantados en su estructura social y en su marco espacio/temporal*” (Ibíd.).

De esta forma, la identidad supondría un proceso de apropiación individual en que se interiorizan los distintos elementos y, por supuesto, evocarían el fenómeno de socialización inherente al mismo proceso de construcción. Es aquí donde se conjugarían una o más características culturales, sociales, etc. fruto de las distintas interacciones y sus respectivos contextos, que proveen, y que en definitiva constituirían, la forma del yo sujeto y del nosotros colectivo.

1.1. *Del juego de la identidad a la identidad social*

Cada sujeto pone en juego su(s) identidad(es) en función de las situaciones a las que se ve enfrentado. Baeza expresa que, frente a cada contexto, surge la necesidad de evocar *referentes* específicos para el proceso de identización o fenómeno de construcción identitaria, ya sean materiales, físicos, históricos, psicoculturales o psicosociales. De acuerdo a esta definición de identidades, se vuelve a considerar que éstas estarían lejos de ser construcciones estables y definidas, ya que las estructuras identitarias estarían en constante y compleja transformación (2000:69-70).

Sin embargo, tal como señala Castells (2000), un individuo o actor colectivo puede tener una pluralidad de identidades, y esta pluralidad sería una fuente de tensión y contradicción, tanto a nivel subjetivo como en el reflejo de la acción social. Esto haría directa referencia al abordaje de las identidades colectivas, en cuyo proceso de construcción se utilizarían materiales de la historia, geografía, biología, memoria colectiva, aparatos de poder e instituciones religiosas, entre otros.

Esta idea es enriquecida por Baeza, quien define una suerte de clasificación de las dimensiones simbólicas de la identidad, en función de las ideas del ser y estar en el que se basaría el fenómeno de identización o construcción de la misma (2000:49):

- *Posicionamiento espacial*: referido a la apropiación simbólica de un espacio (físico o simplemente simbólico), y todo lo que ese espacio contenga.
- *Posicionamiento relacional*: es decir, el establecimiento de un modo particular de reconexión con el mundo externo según mecanismos relacionados no

menos singularizados, con el propósito de una reintegración del sujeto o del grupo en la sociedad;

- *Posicionamiento temporal*: referido a la apropiación de un tiempo pretérito (historia), y la tentativa de apropiación de un tiempo futuro con al definición de una meta o proyección.

La delimitación de estos posicionamientos, tal como se señala anteriormente, se debe a la toma de conciencia y definición del sentido de pertenecía del sujeto que, a la vez, involucra procesos de caracterización, identificación y comparación mediante la relación dialéctica sujeto/sociedad y la relación a *otro* (Tajfel, 1984).

Al hablar de interacción social como base de la construcción de la identidad, además, se introduce otra de las problemáticas en la definición de la identidad, como es la existencia de una difusa distinción entre la identidad individual y la social. Ello, debido a que sujeto y grupo social obedecen a elementos íntimamente ligados - al igual que el sí mismo o el yo y los *otros*. De esta forma, y reiterando la idea del juego de identidades, anteriormente mencionado, aparece el concepto de identidad social.

La identidad social, en ningún caso siendo abordada como un elemento diferenciador de la definición misma de identidad, es concebido como fruto de un constante movimiento del sentido de pertenencia a nivel individual, y cuya manifestación se visualizaría en distintos niveles, parcial o totalmente, de acuerdo a las situaciones que el sujeto se vea enfrentado. Por tanto, como señala Baeza, la identidad social revelaría una multiplicidad de niveles: individual, familiar, grupal o societal, nacional, de civilización, o planetaria (Baeza, 2000:61-62).

Esta idea es complementada por N. Gissi (2004), quien establece que, la identidad, en tanto fenómeno de carácter relacional, evolutivo y discursivo, operaría en función del principio de oposición, de forma que, a nivel interpersonal, primaría la diferenciación del *yo* y *otros* (identidad personal) y, por otro, el nivel intergrupalo, que supondría la diferenciación del *nosotros* y *ellos* (identidad social).

Con dicha consideración, la identidad social sería, en palabras de Tajfel, *“aquella parte del autoconcepto de un individuo que deriva del conocimiento de su pertenencia a un grupo o grupos sociales, junto con el significado valorativo y emocional asociado a dicha pertenencia”* (1984: 292).

Es así como el autor señala que, el proceso en que cada persona se siente parte de un grupo, supondría tres componentes, los cuales surgen en momentos determinados: cognitivo, en que uno se siente parte de un grupo; evaluativo, la noción de sentirse parte de un grupo puede tener una connotación valorativa, positiva o negativa para el individuo; y emocional, la pertenencia al grupo puede ir acompañada de emociones hacia el grupo o a las relaciones establecidas (Ibid.)

En definitiva, la conclusión dialéctica y relacional del concepto de identidad social – en que lo individual y social e interno y externo, serían factores centrales-, llevaría consecuentemente a la definición de la pertenencia a un colectivo determinado. De esta forma quedaría “delimitada” su relación con la identidad individual, la que se contemplaría como la descripción del yo a partir de las particularidades, aunque ambas serían producto de las delimitaciones al interior del marco social.

La identidad es, sin lugar a dudas, producto de un complejo proceso de construcción, debido justamente, a las múltiples interacciones, elementos y contextos a los que se expone un sujeto a lo largo de su desarrollo. Así, al hablar de identidad es necesario situarla en función de los diversos factores que la integran, ya que, sea a nivel individual o colectivo, la identidad es producto de la superposición de las distintas culturas y contextos a los cuales nos enfrentamos, en donde hemos crecido, o nos desarrollamos.

Rescatando a Gimenez (2002:42), la identidad se construye y reconstruye en el seno de los intercambios sociales; por ello, el centro de análisis de los procesos identitarios estaría puesto en las interacciones, haciendo alusión al enfoque relacional antes mencionado. En definitiva, la identidad es ciertamente un producto cultural y social.

A partir del recorrido realizado, la identidad, como constructo, es igualmente fruto de su propia dinámica. Así, la identidad no correspondería a un bien inmanente y hereditario, vista como un conjunto de rasgos culturales transmisibles, sino como un constructo modificable en el tiempo, como manifestarían las perspectivas constructivistas o relacionales (Berger y Luckmann, 1968; Larraín, 2001).

En definitiva, la identidad correspondería a un proceso de construcción sujeta a las reestructuraciones -se adapta y cambia- a partir de las experiencias internalizadas subjetivamente y el contexto socio histórico en el cual cada una de ellas se desarrollaría; al surgir identidades distintas, en tanto posicionamientos individuales y colectivos.

2. Lo étnico, etnia y etnicidad

En el abordaje de temáticas indígenas, el concepto de la identidad posee diversas interpretaciones, y es bajo esta lógica en que el concepto de etnicidad ha venido a consolidarse como parte importante de su definición.

Avanzado el siglo XX, la categorización racial y el determinismo biológico constituían elementos centrales en la definición de un pueblo o grupo humano determinado. En éste contexto, es la antropología, y su reivindicación a los elementos culturales, quien establece una primera crítica hacia dicha categorización, estableciendo así la aparición y relevancia del concepto de etnia para su abordaje.

Un interesante análisis histórico de las teorías y definiciones de lo étnico, es el realizado por P. Gómez (2000:40-43), quien señala la existencia de tres perspectivas en las que se abordaría el concepto de etnia. En primer lugar, aborda la *teoría esencialista*, a partir de la cual etnia sería vista como una esencia estática, la que, además de ser inalterable, sería inmortal; además, sería definida dentro de un sistema cerrado, sin intercambio alguno con el exterior.

En segundo lugar, aparecería la *teoría objetivista*, desde la que se concebiría la etnia como el epicentro del sistema sociocultural, con determinantes, tanto subjetivas como

objetivas, relevantes para la definición de un grupo étnico, con una importante base histórica. Sin embargo, la crítica fundamental, es que resultaría problemática al intentar diferenciar un colectivo de otro.

Por último, establece la *teoría subjetivista*, mediante la cual lo étnico estaría íntimamente relacionado a la “subjetividad social”, tanto de los miembros como de los vecinos a un grupo étnico determinado. De esta forma, etnia obedecería a una condición absolutamente desterritorializada y, a la vez, mostraría una exclusiva centralidad en la conciencia y creencia de cada uno de los miembros, por lo que se alejaría de toda idea de vínculo genético o transmisión cultural por medio de éste.

En este recorrido, se esbozan los elementos determinantes de la concepción étnica, en que, en primera instancia definiría lo racial como central, y luego vendría a mostrar una fuerte inclinación hacia los rasgos socioculturales. En definitiva, se observa que es el desarrollo de una importante estructura crítica de la mano a la redefinición del concepto de cultura, la que permite la conceptualización de lo étnico a partir de la conjugación de elementos diversos.

En la actualidad, los estudios étnicos se han basado en la ya clásica obra del antropólogo social F. Barth “Los grupos étnicos y sus fronteras” (1976), donde el autor señala que las diferencias culturales, específicamente, presentes al interior de las categorías étnicas, no corresponderían a rasgos objetivos, sino que más bien serían definidas desde la propia subjetividad de los actores.

Con la instalación de los elementos subjetivos de la cultura, para definir un grupo étnico, Barth eliminaría la concepción de criterios únicos. Así es como, el concepto de etnia elaborado por el autor hace referencia a la diversidad de los grupos étnicos, las etnias, como resultado de procesos de construcción identitaria, en que *“una adscripción categorial es adscripción étnica cuando clasifica a una persona de acuerdo con su identidad básica y más general, supuestamente determinada por su origen y su formación. En la medida en que los actores utilizan las identidades étnicas para categorizarse a sí mismos y a los otros, con fines de interacción, forman grupos étnicos en este sentido de organización”* (1976:15).

En definitiva, Barth define a los grupos étnicos como realidades no objetivables, cuya construcción poseería una base organizacional, caracterizada por la adscripción, a través de los campos de la identificación y la interacción. Bajo esta lógica resultan ser de suma relevancia las interacciones sociales, ya que permiten eliminar ideas en que el aislamiento sería vital en la mantención de la identidad o etnicidad. Por el contrario, la identidad sufriría constantes transformaciones producto de la interacción constante de los grupos étnicos.

Po tanto, la etnia o un grupo étnico no correspondería a un grupo de sujetos agrupados en función de creencias y antepasados comunes, o como un colectivo producto de situaciones arbitrarias o de características compartidas, sino que hace alusión a una categoría de adscripción, en que es justamente la conciencia de pertenencia el elemento “categorizador”.

La idea de la adscripción es rescatada por G. Bonfil (1991), para señalar el lugar primordial que ocuparía en la definición de cada miembro de un pueblo o grupo étnico, al momento en que estos pasarían a formar, o más bien sentirse parte, de una cultura propia y distintiva. Este fenómeno social, íntimamente relacionado con el constructo identitario, implicaría que los sujetos asumen y a la vez son reconocidos como miembros de dicha definición.

En efecto, la existencia de categorías étnicas sería gatillante, sino primordial, en la definición de la etnicidad, tal como lo expone Cardoso de Oliveira (1971). Esto, ya que para el autor serían las categorías las que codificarían las relaciones en el contexto interétnico, poniendo énfasis no sólo en el carácter relacional de la adscripción, sino que también en el carácter contrastante de la identidad étnica.

2.1. *Entre la etnicidad y la identidad étnica*

Un concepto central reconocido al interior del fenómeno de la adscripción a un grupo étnico, es el de etnicidad. Este, en muchas ocasiones es visto como equivalente al concepto de etnia (Gómez, 2000), sin embargo, de acuerdo a la perspectiva aquí

señalada, será analizada de la mano al conjunto de características y condiciones de adscripción, propias de la definición de lo étnico.

La etnicidad, representaría la conciencia de pertenencia a un grupo étnico definido, como primer criterio, y por otro lado, resulta de ella la expresión diferenciadora/integradora de la pertenencia étnica. Esto ocurriría cuando un sujeto, habiendo incorporado las configuraciones propias de un grupo étnico definido, se autoidentificaría como miembro de éste, siendo a su vez, reconocido como tal por quienes son parte de dicho grupo, y por quienes no lo son.

De esta forma, la denominada conciencia étnica, logra su manifestación en una permanente situación de diferenciación o contraste, que resulta ser un criterio de suma importancia a nivel de las relaciones y fronteras establecidas con y desde *el otro*. De acuerdo a ello, la etnicidad es comprendida como la *"conciencia de una forma de identidad"* (Esteva, 1984:5) que, además, se define como *"un modo de ser de uno con una cultura, al compararse con los de otra u otras culturas"* (1984:6)

Esta perspectiva es igualmente expuesta por, A.Giddens, quien, en tanto fenómeno social, define etnicidad como *"las prácticas culturales y las perspectivas que distinguen a una determinada comunidad de personas. Los miembros de los grupos étnicos se ven a sí mismos como culturalmente diferentes de otros grupos sociales y, a su vez, son percibidos por los demás de igual manera"* (Giddens, 1991:469).

A partir de su concepción y carácter permeable, el fenómeno de la etnicidad poseería, además, un fuerte vínculo con la historia, produciéndose y reproduciéndose en el tiempo, que demostraría su constante adaptación, al ser resultado de un proceso de aprendizaje por medio de la socialización (Giddens, 1991). Así, la etnicidad sería fruto de las relaciones sociales entre individuos y grupos y, es por ello que son los propios grupos los que, por medios de diversos factores - económicos, políticos, religiosos, entre otros-, organizan socialmente su identidad étnica.

El momento de "producción" de la identidad, es también un momento de reproducción de los contextos desde donde se expresa y recrea dicha identidad. En este sentido, es

que existen rasgos y elementos objetivos o visibles que aseguran la diferencia, y la pertenencia se vuelve significativa frente a otros (Bello, 2004).

La identidad étnica es concebida como una manifestación de identidad social, debido a lo cual, debe materializarse en representaciones concretas que permitan, al sujeto, comprender su sentido e incorporar los significados. Se concretiza la identidad social o colectiva, como expresa Campos (2008), a partir de la selección, construcción y utilización de diferentes elementos que los lleven a una cierta validación y representación de la colectividad étnica.

La relación etnicidad e identidad étnica corresponde a un difuso conceptual en que no solo se divisa la identidad como reflejo o más bien exteriorización de la etnicidad, sino que también como la sincronía entre ambas producto de un mismo fenómeno. Es en este sentido que identidad étnica será entendida como una expresión de la diferencia y de la adscripción. Así, reconocería un cierto nivel de diferenciación social, a partir de la cual el sujeto asumiría su identificación por medio de la definición de símbolos propios de su cultura (Esteve, 1984).

Sin embargo, la definición acerca de qué símbolos o elementos de pertenencia étnica, representaría una problemática, ya que si bien se concibe, finalmente, la conciencia o sentido de pertenencia como un elemento central y gravitante al momento de definir la etnicidad e identidad étnica, aún es difuso al momento de recurrir a elementos o componentes constitutivos de una etnia.

En definitiva, la definición de etnicidad estaría permeada por una doble estrategia. En primer lugar, comprendida como un fenómeno de la construcción identitaria, y por otro lado, por los esfuerzos organizativos que la definen y “enmarcan” socialmente. La identidad étnica, por tanto, es una expresión particular de la identidad. Es una construcción social y cultural elaborada por los sujetos, el colectivo, y modificada por el contexto.

En ella se definen ciertos elementos, en los que se vislumbra el componente identitario, propio de la conciencia de pertenencia y autoadcripción, aunque también por

elementos diferenciadores ya sean de carácter subjetivo u objetivo. Debido a esto, por su carácter situacional y contextual, no corresponde a una conceptualización estática, por tanto tampoco generalizable; no posee una definición estricta, ni tampoco posee elementos específicos que la hagan por ella.

2.2. *La apropiación de los grupos étnicos*

De acuerdo a una visión generalizada, los grupos étnicos serían poseedores y también caracterizados a partir de un conjunto de elementos distintivos. Sin embargo, tras los antecedentes expuestos anteriormente, una primera consideración al momento de responder a la interrogante de cómo se reproducen los grupos étnicos, es asignándole un valor preponderante al criterio de adscripción como eje central de la definición de los grupos étnicos.

Y es que ésta característica, centrada en la subjetividad, sería fundamental de la etnicidad, tal como lo expresa Barth (1976). Estableciéndose que las categorías étnicas serían más bien un recipiente organizacional capaz de contener diversas formas de contenidos culturales, los cuales variarían contextual e históricamente. Frente a esto, Barth postula la existencia de límites sociales de la etnicidad, por sobre elementos objetivables de la cultura.

Para el autor, grupo étnico haría referencia a un tipo de organización o colectivo social con un origen común, a partir del cual la diferenciación y relación con otros grupos establecería la autodefinición de sus miembros (a partir de un nosotros y un otros), en donde, a la vez, se compartirían elementos y rasgos culturales.

De acuerdo a lo planteado por Bonfil (1991), la idea de mantención y continuidad temporal de un grupo étnico, estaría íntimamente relacionado con la consolidación del núcleo de la cultura propia, en la medida que los sujetos se identifican como pertenecientes a un mismo y distintivo grupo, y por tanto serían poseedores de una cultura propia.

Sin embargo, Bonfil también establece que un grupo puede mantener su identidad distintiva, en un contexto de imposición cultural y de procesos de dominación, por medio de la resistencia, innovación y apropiación de ciertos elementos. Esto, estrechamente vinculado a lo que según el autor sería el contexto de las relaciones asimétricas (de dominación y subordinación) en la que se desarrollan los procesos culturales.

Esto es lo que el autor expresa en la siguiente matriz, en que establece una aproximación cuyo centro de análisis es quien decide y sobre qué decide, es decir la capacidad de un grupo determinado en función del control que posee de sus elementos culturales:

Elementos culturales	Decisiones	
	Propias	Ajenas
Propios	Cultura <i>autónoma</i>	Cultura <i>enajenada</i>
Ajenos	Cultura <i>apropiada</i>	Cultura <i>impuesta</i>
Ámbito	Cultura propia	Cultura ajena

Fuente: Bonfil, 1991:50

Como señala Bonfil (1991), los elementos culturales harían referencia a fenómenos históricos que cambiarían en el tiempo. Siendo entendidos estos como recursos de una cultura, ya sea de tipo material, de organización, de conocimiento, simbólico y emotivo, que se ponen en juego en fenómeno cultural.

A partir de la matriz anterior, Bonfil establece que, dado que es un tema definido en términos de las relaciones entre grupos sociales, las dinámicas estarían referidas a “*lo propio y lo ajeno*” desde una visión colectiva y social: lo *nuestro* y lo de *otros*. Por tanto, sería a partir de los ámbitos de la cultura propia y ajena, que se podrían establecer estas aproximaciones:

- *Cultura autónoma*: un grupo social posee el poder de decisión sobre los elementos culturales, y es capaz de usarlos y reproducirlos.

- *Cultura impuesta*: ni las decisiones ni tampoco los elementos culturales son del grupo mismo, sin embargo, sí resultan ser parte de la cultura del grupo.
- *Cultura apropiada*: los elementos culturales son ajenos, ya que su producción o reproducción no estaría bajo el control del grupo, pero éste los usa y decide sobre ellos.
- *Cultura enajenada*: aún cuando los elementos siguen siendo propios, la decisión sobre el control de ellos es ajena.

Por lo tanto los grupos no se definirían en función a sus características objetivas y manifiestas, sino que por las fronteras étnicas, donde son los mismo actores, quienes, a partir de diferencias objetivas significativas, se definen y definen a los otros (Bello, 2004).

Por tanto, al hablar de etnicidad, en su aspecto político de la identidad étnica, la pertenencia, los contenidos culturales no serían los determinantes, sino más bien su definición simbólica, los cuales a la vez poseerían numerosas características, algunas centrales, y otras simplemente menos importantes.

Así es como, en el caso de pueblos indígenas, usualmente son considerados como elementos centrales de la identidad, la tierra, la cosmovisión, la lengua, la naturaleza, etc. definidos a modo de contenidos culturales que validarían o representarían a la colectividad (Bello, 2004).

La definición de identificación y pertenencia étnica, como parte de un todo diferenciado, se relacionaría a aspectos sociales, culturales de acción y de interacción. Sin embargo, no sería posible sin la existencia de un patrón colectivo de definición de la identidad, el cual estaría asociado a recuerdos pasados interconectados con la actualidad, y que a la vez estableciera fuertes vínculos de temporalidad y de tradición, lo que se reflejaría en dispositivos políticos de grupos diferenciados, en tanto étnicos.

Esta idea es abordada en el concepto de memoria colectiva, el cual viene a reforzar el proceso de construcción identitario, debido a que, tal como lo define su autor M.

Halbwachs (1950), la memoria colectiva sería un producto del complejo social de reconstrucción del pasado vivido y experimentado por grupo o comunidad.

Desde la lógica de Halbwachs, la permanencia del pasado, en el proceso de construcción o reconstrucción de la identidad social étnica, al igual que sus proyectos, se debería a que la memoria colectiva ofrecería la forma en que se transmitiría la identidad de grupo. Esto permite abordar un elemento central en la definición del autor, que es la concepción de una memoria de carácter comunicativo que, basada en experiencias verídicas, permitiría regresar al pasado almacenado en la conciencia del grupo.

Esta conceptualización, del vínculo de la memoria en el concierto de la definición colectiva, se relaciona fuertemente con la idea de identidad y etnicidad, en tanto que ésta sea comprendida e interpelada por un grupo definido, como parte de su pasado e identidad, y parte de su diario y vital actuar.

2.3. *Los pueblos indígenas y el proceso de etnogénesis*

La existencia de categorías étnicas como codificadoras de las relaciones en el contexto interétnico, desarrollado por Cardoso de Oliveira (1971), así mismo como lo presenta Bonfil (1991) en su matriz de recursos culturales, resulta de vital importancia al momento de definir la identidad étnica como una categoría sociocultural producida al interior de complejos sociales y en el contexto de la interacción social.

Desde este punto de vista, la construcción de la identidad étnica es delimitada como producto de un juego de adscripciones en que el sujeto es quien la define simbólicamente, a partir del marco contextual de las relaciones sociales en las que se desarrolle.

Así, la identidad étnica, en tanto identidad social, resulta ser definida a partir de un “nosotros” que puede ser re-producido y re-significado producto de las relaciones con *otros*, como también a partir del contacto interétnico y de las relaciones evocadas al interior de la estructura social. Ciertamente, el proceso de conformación de la identidad

étnica es un proceso complejo, en que queda claro que el sentido de pertenencia a un grupo étnico es, en función, lo primordial.

Un aspecto de suma relevancia en la definición de lo étnico, superada ya la discusión acerca de su relación como punto crítico entre lo racial/biológico y lo cultural, es su denominación en tanto “autoconciencia de identidad” – también entendida como pertenencia-, según la definición de Bengoa (2002). Es decir, donde el componente subjetivo resulta ser el elemento central en la definición de la identidad étnica, conjuntamente a su interacción con uno o más elementos objetivos.

El proceso en que se construye un grupo étnico, desaparece o se re-organiza, obedece casi exclusivamente a cómo se mantiene o re-produce la idea de pertenencia, así como la de diferenciación, de forma que, inclusive para perpetuarse, deben permanentemente redefinirse las relaciones sociales que lo definen. Las bases de ello se presentan en la clásica obra de Barth (1976), quien señala que las fronteras étnicas serían modificables y permeables a las diversas interacciones posibles.

Esta idea de un constante redefinir culturalmente un grupo étnico, es la expresada bajo el concepto de *etnogénesis*; que, de acuerdo a los planteamientos de J. Bengoa, un grupo puede re-construir una adscripción perdida o que se creía perdida, producto de una asimilación forzosa. Esto ocurriría, al reagruparse el grupo, realizando una suerte de reinterpretación de su historia y pasado, y la reelaboración de caracteres definitorios del mismo grupo. Así, define etnogénesis como proceso de apropiación cultural, “...procesos de emergencia de nuevas identidades en que se ha podido ver cómo culturas que parecían totalmente destruidas, perdidas y asimiladas, resurgen de manera milagrosa...” (2002:27).

Compartiendo esta visión, J. M. Varas (2005:35) expone que, el proceso de etnificación o etnogénesis vendría a responder críticamente a los procesos globales e intromisión de la cultura dominante. Por tanto, estos constituirían un discurso elevado por minorías, el que si bien se fundamentaría en la identidad de tipo tradicional, vendría a constituir un arma que sobresale a lo comunitario.

Este proceso de etnogénesis, se puede observar en distintos contextos en que se construye o se dota de sentido a los diversos elementos culturales reelaborados. En definitiva, haría referencia al surgimiento de nuevas identidades colectivas. Ello plantearía un fenómeno en que se daría respuesta a un choque interétnico –desigual o no- y que permitiría una opción a la intromisión de culturas dominantes, o también a los cambios y asimilaciones sufridas por las minorías. Esto se reflejaría en lo que ocurre con la sociedad mapuche y su relación con la sociedad nacional, lo que ha permitido que ésta se perpetúe re-elaborando su construcción simbólica.

3. Identidad Mapuche y la aparición de lo urbano

El análisis de los conceptos de identidad social y etnicidad realizado en las secciones anteriores, los define como productos de procesos sociales complejos, en los que la expresión de la adscripción de los sujetos y de su relación con *otros* –principios de identificación y diferenciación- es central.

Desde esta definición, la identidad étnica haría referencia a una categoría social y cultural, cuya construcción se vería relacionada a la apropiación simbólica de los sujetos respecto a su sentimiento de pertenencia a un grupo étnico particular, tal como ocurre con la identidad mapuche.

Hace dos décadas, T. Durán (1986) realizó uno de los trabajos de mayor relevancia para el abordaje y comprensión de la identidad mapuche. En esta obra, la autora define la sociedad mapuche como una sociedad étnicamente diferenciada, a partir de lo cual, sus miembros serían “portadores” de una identidad étnica particular.

Esta misma idea sería sostenida por A. Saavedra, para quien los mapuche serían una etnia culturalmente diferenciada que, a partir de un origen étnico y cultural común, se habrían seguido reproduciendo, así como experimentando procesos, de tal forma que *“los mapuche de hoy son descendientes y herederos de una identidad étnica originaria”* (2002:209).

Sin embargo, ante la pregunta acerca de la construcción de esta sociedad, Durán establece la existencia de hechos gatillantes de su constitución actual. Ello haría referencia a las transformaciones, producto de la penetración cultural y material, debido a la intromisión española y, posteriormente, su relación con los chilenos.

De esta forma, la identidad mapuche, propiamente tal, sería *“el resultado de un proceso de identificación y autoidentificación de los mapuches, con base en el criterios de los rasgos físicos, culturales, y sociales, respecto de españoles y chilenos, en tanto miembros pertenecientes a sociedades diferentes. Esta identificación y autoidentificación conlleva o supone compartir concepciones, imágenes y evaluaciones de sí mismo y del otro; ellas se traducirá, total o parcialmente, en acciones que, por la condición del contacto interétnico, se orientarán tanto hacia la sociedad distinta, como hacia la propia”* (Durán,1986:709).

Las consecuencias de este choque interétnico, se verían manifestadas en una serie de características a nivel cultural, sociopolítico y económico, demostrando el dinamismo de la identidad étnica mapuche, más allá de ser ciertamente desventajosas para la cultura mapuche. Así, desde una perspectiva diacrónica, Durán (1986: 699) establece distintas fases que caracterizarían la identidad mapuche en distintos períodos, hasta la actualidad:

- *Identidad mapuche integralmente asumida*: manifestada en la actualidad de la mano a miembros de comunidades de la tercera edad, históricamente se reflejaría durante los siglos XVI y XVII, en que la mayoría de la población mapuche se identificarían con su constitución étnica particular;
- *Identidad mapuche transada*: se comienza a expresar la internalización masiva de caracteres socioculturales propios de la sociedad global (colonial-nacional), allí la población mapuche aceptaría los caracteres socioculturales que se le imponen. Este fenómeno se apreciaría a partir del siglo XVIII;
- *Identidad parcial o totalmente rechazada*: aparece conjuntamente a las políticas indigenistas de inicios del siglo XX, en que los mapuche comienzan a vivir un proceso creciente de asimilación, al ingresar principalmente a centros educacionales y a negar su cultura de origen;

- *Identidad mapuche reelaborada*: es definida en función de los elementos socioculturales rescatados de la sociedad propia espontáneamente, o por influencia de la sociedad global. Se observa en las últimas décadas del siglo pasado, siendo el contexto urbano propicio para su manifestación de parte de jóvenes.

Desde esta perspectiva, la etnicidad sería resultado de la *autoidentificación* y *adscripción*, como expone Durán, en que los principios de identificación y diferenciación (Larraín, 2001), son centrales; los miembros de la sociedad mapuche compartirían rasgos y concepciones que, a la vez, los diferenciarían de los *otros* (españoles y chilenos).

Considerarse a sí mismo como mapuche, adscribir a la etnia, sería una forma de conciencia de pertenencia de una población étnicamente diferenciada, como se expuso anteriormente, dada por la adquisición de la categoría social “soy mapuche”. Este sentido de pertenencia, señala Saavedra, puede estar dado, primero por filiación –es decir, soy mapuche por ser hijo, nieto, descendiente de un mapuche-, y secundariamente por considerarse diferentes a los no mapuches: *“las diferencias están dadas más por la filiación e historia, que por cultura”* (Saavedra, 2002:235).

La identidad social mapuche tomaría la forma de identidad étnica destacando la diferenciación social, política, económica y cultural (Aravena, 2006). La definición del “ser mapuche”, por otro lado, estaría íntimamente ligada a una forma de ordenamiento particular del mundo, y que nacería a partir de la autodefinición del sí mismo a partir de la pertenencia étnica mapuche. De forma que supondría la aceptación y construcción o reelaboración de una identidad étnica particular para aquel fin.

A partir de esta definición en que la identidad sería fruto de la interacción de determinantes dinámicas y elementos que conforman su estructura, Cuminao y Moreno (1998, citado en: Abarca, 2002) señalan la existencia de cuatro caracteres que podrían definir el proceso de construcción de la identidad mapuche:

- Histórico: hace alusión a un origen inmemorial, en que se asume el paradigma del indígena puro – no mestizo y que lo haría fruto de un mismo origen – se trata de una forma ideal de la revitalización étnica, una especie de esencialismo cultural en que la idea del despojo histórico posee gran caída.
- Cultural: se refiere a una consideración amplia de factores objetivos como valores, lengua, creencias, visiones de mundo, cosmogonía, sentido religioso, en definitiva elementos particulares de apropiación simbólica.
- Linaje (actualmente la familia): refiere a la descendencia, la relación ancestral mapuche, en tanto elemento representativo de un recorrido histórico, principalmente ligado al apellido.
- Territorio: este aspecto evoca la idea de un territorio ancestral, real y colectivo. Además se liga a un imaginario de la tierra con fuerte relación geográfica e histórica.

El conjunto de aspectos entregados por los autores se desarrollarían en función de la comprensión de identidad construida simbólicamente de forma relacional, en que los sujetos al constituirse parte del grupo, y el colectivo mismo, establecen la diferencia con *otros*. A pesar de que estos elementos ofrecerían una estructura objetivable de la adscripción mapuche, otorga un piso de suma importancia al considerar la constitución de la identidad mapuche, tanto tradicional como reelaborada (Ver: Durán, 1986).

Esto queda demostrado en la incorporación de la dimensión territorial en el discurso identitario, entendido como un dispositivo central en las demandas de tierras y reivindicaciones territoriales. Y es que ciertamente, para estos efectos, poseería una base histórica, así como también haría referencia a un espacio físico y también un vínculo simbólico de suma relevancia. Esta dimensión es la definida por Lavanchy (2003) como una de las respuestas y formas organizacionales etnoterritoriales, basadas en las identidades territoriales²⁷.

²⁷ El concepto de “identidad territorial” tiene origen en las discusiones del Consejo de todas las Tierras, a comienzos de la década de los noventa, y su difusión habría sido rápida en el movimiento indígena. Así mismo, de esta forma comienza a plantearse la diversidad de propuestas y respuestas elaboradas por cada una de las identidades territoriales, por separado (Lavanchy, 2003).

Al interior de la cultura mapuche se establecen seis identidades territoriales distribuidas por el espacio geográfico a los que fue y ha sido confinado el pueblo mapuche: lafkenche, la gente de mar; pewenche, gente del pewen; nagche, gente del bajo; williche, gente del sur; wenteche, gente del llano; puelche, gente de la pampa. La constitución de estas identidades se centra en la diferenciación espacial y simbólica del entorno natural, y por una estrecha vinculación con lo ancestral, histórico y espiritual.

Para las ciencias sociales, el abordaje de la identidad étnica referida a los indígenas se ha visto mayoritariamente concentrado a habitantes de las zonas rurales. Desde ésta misma perspectiva es que se han visto ligados a ideas de transmisión cultural y reproducción de la identidad se ha basado en la concepción de la comunidad tradicional como un sistema cerrado.

Es así como desde una perspectiva esencialista, la identidad étnica mapuche tendería a su desaparición al no ser el indígena considerado como tal fuera de los "límites geográficos" de su comunidad rural de origen. Ante esta situación la corriente antropológica ha sido la principalmente responsable de un abordaje más profundo en el campo de la cuestión indígena, y principalmente en la reelaboración de ésta con su mirada al medio urbano (Antileo, 2006; Aravena, 2006).

En el contexto actual, los pueblos indígenas de Latinoamérica han demostrado la necesidad del desarrollo de nuevas perspectivas para su comprensión, desde el proceso de éxodo rural y urbanización, como parte de la cuestión étnica global. Tal como lo señala A. Bello, *"Aunque a los pueblos indígenas se les sigue asociando al ámbito rural, la migración campo/ciudad y el crecimiento natural de una población de origen indígena en zonas urbanas representan una realidad cada vez más evidente"* (2004: 54).

Debido a ésta situación, la pregunta es obvia, y se referiría a cómo definir o comprender las expresiones de la identidad indígena en un contexto urbano - no tradicional. Asumiendo ésta problemática, la relación con el desarrollo conceptual de la última época, ha ayudado a definir la identidad étnica, y en particular para el caso mapuche, como una construcción que no desaparecería en el proceso de migración y

posterior urbanización. Ello ocurriría debido a que la identidad indígena se transformaría y presentaría una reelaboración y reproducción de sí misma, principalmente de la mano a nuevas interacciones en las que se desarrollaría.

Es innegable, que como parte del contexto del contacto social e interétnico, parte de la población indígena y mapuche, tras procesos de migración, o las generaciones posteriores, debido a la asimilación, podrían experimentar procesos de pérdida de la identidad étnica en la ciudad, también es posible que ésta sea reinventada (Varas, 2005).

Aravena (2006) expresa que la etnicidad mapuche se originaría de las relaciones que permitirían la diferenciación de los *otros*. De la mano a ello, viene a enriquecer la descripción realizada por T. Durán años atrás, quien definía la constante transformación y redefinición de la identidad mapuche a partir de su relación histórica con españoles y chilenos, idea a la cual Aravena agrega un nuevo *otro*, los urbanos.

Desde esta perspectiva, la identidad mapuche se definiría como un constructo dinámico, por tanto no presentaría una imagen homogénea, sino una de constante renovación. Ello se apreciaría con mayor claridad en el ámbito urbano, en donde los mapuche convivirían e interactuarían en la sociedad nacional y en su propia sociedad, lo que en definitiva beneficiarían esta reelaboración de la identidad.

La sociedad mapuche en el contexto urbano, ciertamente ha debido reelaborarse, perdiendo ciertos elementos como su importante de su estructura tradicional, desarrollando grandes transformaciones en la misma. Ello se manifestaría en una reelaboración de tipo simbólica en que ha debido suplir los elementos contenedores de su historia oral, a partir de la memoria colectiva, la cual seguiría sirviendo similares utilidades de suma relevancia, como *“medios de transmisión, de reproducción y de creación de la identidad”* (Aravena, 1999:178)

La evidencia del fortalecimiento y permanencia de la identidad mapuche en la ciudad, tal como expone Varas (2005), sería un elemento observable hace ya una década, momento en que los “mapuche urbanos” consolidaran fuertemente el factor

organizativo, constituyéndose éste como un conducto más para su redefinición. Ello ocurriría de la mano a la revalorización de las prácticas tradicionales en espacios de la ciudad.

Esta misma perspectiva es la que mantiene Aravena (2000), quien establece que la adaptación al medio urbano no obedecería, exclusivamente a un proceso de asimilación, sino que sería posible la reconstrucción de la identidad, conjuntamente a una suerte de “comunidad” urbana. En este proceso, la organización indígena, en el contexto de la ciudad poseería un papel fundamental, similar a la idea del sistema reduccional en el contexto de las comunidades rurales.

V. Marco Metodológico

En la presente sección se exponen las decisiones metodológicas adoptadas en la investigación, detallando los principales elementos para el abordaje pertinente del fenómeno de estudio. Estos elementos se sintetizan en: diseño de la investigación, unidad de análisis, técnicas de investigación y plan de análisis de datos.

1. Diseño de la investigación

La presente investigación se desarrolla desde un enfoque Cualitativo, orientado a conocer y comprender significados y representaciones presentes en el discurso social de mapuches urbanos.

La metodología cualitativa, señalan Taylor y Bogdan (1987), haría referencia a *“la investigación que produce datos descriptivos: las palabras de las personas, habladas o escritas, y la conducta observable”* (1989:20), por lo que, mediante su utilización, se pretende profundizar en las definiciones subjetivas de los actores, respecto de sus experiencias y percepciones, y los distintos significados otorgados a éstas. A la vez, permitirá abordar con mayor profundidad el tema de estudio, proveyendo los elementos necesarios para la interpretación y comprensión del mismo.

Así mismo, la investigación cualitativa intenta una comprensión global, en tanto fenómeno que ocurre en un contexto social particular. Esto quiere decir que, aún cuando el tema de estudio sea limitado, es siempre entendido en su totalidad, y nunca como fenómeno aislado o de manera fragmentada. De esta forma, explica Ruiz Olabuénaga, que *“cada objeto de investigación debe ser entendido como un Texto en un Contexto...”* (2003:55).

La orientación de la presente investigación pretende indagar, de la mano del paradigma cualitativo, en las subjetividades de los sujetos, de forma de comprender la realidad social en que se desenvuelven sus formas de ser y estar. En este sentido, la metodología cualitativa se presenta como el enfoque apropiado para acceder a las

construcciones significativas de identidad de los mapuches y su relación con el entorno sociocultural en el que se desarrollan, que es el medio urbano.

De acuerdo a los objetivos de la investigación, ésta se define como un estudio de tipo exploratorio debido a los pocos antecedentes teóricos y empíricos en torno a la temática de la construcción de la identidad mapuche urbana y su relación al proceso asociativo, reproducción y transmisión cultural en la ciudad.

Es necesario enfatizar el uso de este enfoque metodológico en tanto posee, como eje de investigación, el discurso, a través del cual se pretende la comprensión del proceso de construcción identitaria mapuche en el contexto urbano, de modo que su la interpretación implica develar el contenido de éste.

El enfoque cualitativo considera diseños de investigación de carácter flexible frente a los cambios de la realidad social, lo que lleva a que sea posible su adaptación a los fines de la investigación, con lo que igualmente se busca la comprensión de la realidad a partir del contexto determinado.

Así mismo, no busca la generalización, sino, más bien, comprender la realidad dentro del contexto específico en que se plantea la temática. Para este caso, mediante el discurso de los distintos actores, se obtuvo la información necesaria para responder a las interrogantes planteadas en la investigación.

Frente al diseño planteado se asumieron algunos supuestos, principalmente a partir de los trabajos realizados con anterioridad, en los que se ha abordado la temática de la identidad y el proceso de construcción de la misma, los resultados y conceptualizaciones de estos. De tal forma, se plantearon algunas interrogantes sobre los elementos configuradores de la identidad de orden étnico particular y su relación con el contexto específico en que se desarrolla, específicamente el medio urbano, y el espacio de sociabilidad ofrecido por las Asociaciones Indígenas en las que participan los entrevistados.

2. Universo y unidad de análisis

El universo de estudio, en la presente investigación, lo constituyen los mapuche miembros de Asociaciones Indígenas-Mapuche Urbanas, en el Gran Concepción²⁸, Región del Bío Bío.

De esta forma, la unidad de análisis queda conformada por mujeres y hombres mapuche miembros de Asociaciones Indígenas-Mapuche Urbanas, vigentes al momento de la investigación, en el Gran Concepción, Región del Bío Bío.

3. Técnica de recolección de información

Considerando la flexibilidad de las técnicas cualitativas de investigación, e intentando el acercamiento y la familiarización con el campo empírico, se consideró la entrevista como la forma más pertinente de abordar la temática de investigación, mediante la cual se busca la construcción de sentido y heterogeneidad del mismo en relación al discurso de adscripción étnica y de construcción de identidad de los entrevistados.

La entrevista es definida como una técnica de conversación intencionada, en que el entrevistador o investigador solicita información a uno o varios informantes o entrevistados. Así, dicha técnica presupone la existencia de, a lo menos, dos personas y, por tanto, la posibilidad de interacción verbal (Rodríguez, Gil y García, 1996:167)

De esta forma, y a partir de los distintos tipos de entrevistas, se escogió la entrevista semiestructurada como la de mayor relevancia para los fines de investigación. A partir de ésta, no se busca contrastar una idea o supuesto, sino más bien, conocer las explicaciones de los entrevistados y aprender lo realmente importante para cada sujeto. Así, el objetivo sería comprender las experiencias y perspectivas de los informantes.

²⁸ Área geográfica y política, parte de la Provincia de Concepción, que incluye seis comunas de las doce a nivel provincial: Concepción, Talcahuano, Hualpén, San Pedro de la Paz, Chiguayante y Penco), en la Región del Bío-Bío.

Para la realización de las entrevistas se utilizó una pauta de tipo flexible, en la que no sólo se abordó los múltiples elementos y niveles considerados en el proceso de construcción de la identidad, ya que se pretendía enfatizar en los componentes y significaciones propios de los entrevistados, sino que también lograr concretar algunas interrogantes predisuestas al interior de la información, que permitían una suerte de márgenes frente a los objetivos fijados.

Esta guía o guión de entrevista, como lo define M. Valles (1997), contiene los temas y subtemas a cubrir durante la entrevista, a partir de los objetivos de esta misma, aunque *“no proporciona las formulaciones textuales de preguntas ni sugiere las opciones de respuestas”* (Valles, 1997:204). Por ello, mediante la aplicación de este esquema (Ver Anexo1), se mantuvo la característica flexibilidad de la técnica seleccionada, utilizándose para acercarse a temas de interés, adecuándola en cada caso, según se profundizaba en cada uno de estos.

Estructura tipo de preguntas para la caracterización de la muestra:

- Edad;
- Procedencia (urbana o rural);
- Adscripción religiosa;
- Habla o entiende mapudungun;
- Comuna de residencia;
- Asociación Indígena a la que pertenece.

La aplicación de la entrevista estuvo, en primera instancia, centrada en los vínculos establecidos por la investigadora durante su participación en un Trafkintun Paliwe²⁹, actividad organizada por la “Asociación Indígena Newen Mapu” de la comuna de Concepción (realizada durante el mes de octubre del año 2008), mediante la cual se logró la participación de otros dirigentes de Asociaciones de la zona.

²⁹ De acuerdo a la explicación otorgada por uno de los organizadores de la actividad el día del evento, el Trafkintu es una actividad tradicional mapuche que consiste en que un grupo o familia anfitriona recibe y sirve a sus invitados con el fin de establecer el intercambio y socialización de los estos. En esta ocasión, se realiza conjuntamente un Paliwe, que es el juego del Palin o Chueca, en que se enfrentan, en un juego amistoso, el grupo anfitrión y el visitante. Esta actividad se puede realizar nuevamente, en forma retributiva, cambiando los papeles de anfitriones y visitantes.

El desarrollo de las entrevistas se realizó entre los meses de octubre y diciembre del año 2008, y para todos los casos se sugirió que cada entrevistado eligiera lugar, fecha y horario de realización, siendo sus casas los lugares preferentemente seleccionados.

Además, y de forma de registrar las conversaciones sostenidas, se utilizó una grabadora de audio, previa información de esta situación a los entrevistados y con su completa aceptación.

4. Técnicas de muestreo

El muestreo en la investigación cualitativa se sustenta, principalmente, en las necesidades de la propia investigación. De esta manera, la selección de informantes para la presente investigación es de tipo intencionado, es decir, no se realiza en función del azar o de probabilidades, sino de un muestreo opinático, considerado el más adecuado para la selección de los informantes.

De acuerdo al muestreo de tipo intencional-opinático, la muestra se conformó a partir de un criterio estratégico definido, como lo fue a partir de la accesibilidad, por voluntad, por su conocimiento en el tema de interés, o también por quienes aparecieron en el accionar de la “bola de nieve” (Ruiz Olabuénaga, 2003:64)

Se estableció, como criterio básico, que los informantes fueran miembros de Asociaciones Indígenas-Mapuche del área urbana del Gran Concepción vigentes durante el año 2008 (año en que se realizó la investigación).

En una primera instancia, para acceder a los informantes, y obtener una información preliminar de las Asociaciones Indígenas presentes en el área geográfica de estudio, se recurrió a miembros significativos dentro de las Asociaciones Indígena-Mapuche Urbanas, es decir, dirigentes(as) y fundadores(as). Esta decisión se estableció, principalmente, en función del grado de conocimiento que pudiesen presentar en relación al funcionamiento y dinámica de la organización y, por otro lado, las apreciaciones históricas y de origen de la Asociación.

Además, es necesario considerar que, de acuerdo a la normativa establecida por la Corporación de Desarrollo Indígena (CONADI), la formación de Asociaciones Indígenas, independientemente de sus fines, corresponde a una agrupación en la que sus miembros deben adscribir a una de las ocho etnias reconocidas en el territorio chileno; en este caso, mapuche³⁰.

Para la selección de los informantes se recurrió a la técnica de “bola de nieve”, partiendo por dos dirigentes de Asociaciones distintas, a los que se les presentó los objetivos y fines de la presente investigación, quienes fueron muy relevantes para lograr un acercamiento y familiaridad con el resto de los informantes que accedieron a participar.

Esta actividad fue fundamental para la gestión de vínculos e información extra que vendría a enriquecer la investigación, y que fue abordada en el transcurso del trabajo de recolección de datos.

Los demás informantes aparecieron por medio de la utilización de la “bola de nieve” y accedieron, de forma voluntaria, a participar de la investigación. Así mismo, el tamaño de la muestra se estableció a partir de criterios de saturación, en relación a la información requerida para el cumplimiento de los objetivos planteados en el estudio, definiéndose de la siguiente forma:

- Hombres y mujeres mapuche, pertenecientes a Asociaciones Indígenas-Mapuche Urbanas, vigentes durante el año 2008, de las comunas de Concepción, Talcahuano, Hualpén y San Pedro de la Paz, de la Región del Bío-Bío.

³⁰ Respecto a dicha situación, y al ser motivo de investigación la adscripción étnica mapuche, se consultó a miembros significativos acerca de su identificación con las Asociaciones Indígenas en el área urbana, llegándolas a definir específicamente como Asociaciones Indígenas Mapuche, ya que reúnen miembros que adscriben al pueblo mapuche y participan de ellas a partir de dicha consideración.

Perfil de los entrevistados, según comuna de residencia

Código Entrevistado³¹	Sexo	Edad	Procedencia	Adscripción Religiosa	Habla o entiende Mapudungun	Comuna de residencia
RI	M	51	Urbana	Ninguna	No	Concepción
ML	F	38	Urbana	Evangélica	No	Concepción
AC	F	42	Rural	Evangélica	No	Concepción
RH	M	45	Urbana	Católica	No	Talcahuano
IN	F	29	Urbana	Ninguna	No	Talcahuano
RC	F	44	Urbana	Ninguna	Parcial	Hualpén
MC	F	36	Urbana	Ninguna	No	Hualpén
LQ	F	69	Rural	Ninguna	No	Hualpén
AM	M	32	Urbana	Evangélica	No	San Pedro
DC	F	43	Rural	Evangélica	No	San Pedro

5. Plan de análisis

El análisis de los datos, según Taylor y Bogdan (1987:159), correspondería a un proceso en permanente desarrollo durante el transcurso de la investigación, y tendría por fin una mejor comprensión e interpretación del tema de estudio.

Este proceso presentaría distintas etapas. La primera de ellas, el descubrimiento, es decir, la identificación de los temas, conceptos y proposiciones. Luego, la codificación o categorización de los datos. Y, por último, la relativización de los descubrimientos, o sea, la comprensión de los datos en el contexto en que fueron recogidos.

Para el análisis de los datos obtenidos en la investigación se utilizó el Análisis de Contenido, el cual se entiende como una herramienta de decodificación, con la que se

³¹ La codificación de cada entrevista se decidió con motivo de mantener el anonimato de los informantes.

pretende la simplificación del discurso original, ello, a partir de los objetivos de la investigación (Taylor y Bogdan, 1987).

El presente estudio plantea la identificación y selección de elementos significativos presentes en los discursos de los entrevistados, de manera de ir respondiendo a las necesidades particulares de la investigación. Específicamente, los ligados al proceso de construcción identitaria, a la resignificación de dinámicas culturales y a la asociatividad en el medio urbano.

De tal forma, en la presente investigación se dio lectura al material recopilado para buscar y establecer los ejes temáticos presentes en el discurso, los que luego fueron parte del análisis. Así, se distinguen los siguientes pasos en el proceso de análisis:

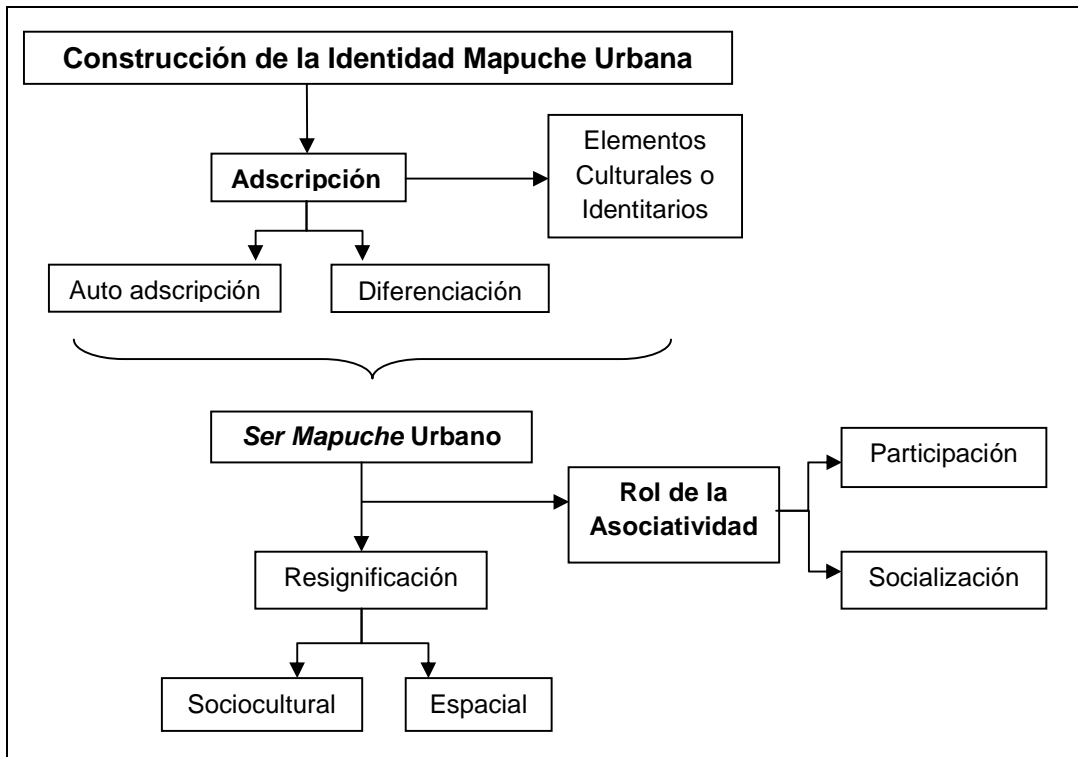
- Transcripción o textualización de las entrevistas
- Lectura de entrevistas, para extraer, desde una perspectiva general, el contenido del discurso.
- Identificación y extracción de las unidades o ejes temáticos particulares, principalmente definidos como temas recurrentes de los discursos o unidades comunes de los corpus.
- Codificación de los temas presentes en el discurso relacionados con los objetivos planteados, o con relevancia teórica para la investigación.
- Análisis de los temas relevantes para la investigación y presentación de resultados.

A partir de los discursos de los sujetos se obtuvo tres ejes centrales de análisis, basando su construcción en contenidos temáticos, que luego constituirán las dimensiones de análisis de la información recopilada:

- Construcción de la identidad étnica mapuche, en el contexto urbano, como proceso de auto adscripción y diferenciación, destacando la presencia de elementos de identificación o culturales en éste;

- Definición del ser mapuche y mapuche urbano, en función de la resignificación a nivel sociocultural y espacial de los elementos culturales, y en definitiva de la manifestación identitaria; y
- Perspectivas y rol de la asociatividad en el medio urbano, a partir de los motivos de la participación y su importancia en el fenómeno de socialización y reconocimiento de la identidad.

Esquema de las dimensiones de análisis



6. Criterio de saturación

En la metodología cualitativa no se busca la representatividad de datos e informantes, sin embargo sí se trata de capturar la heterogeneidad y variedad de discurso, dentro de la especificidad del contexto, lo que implica una representatividad referida más bien al discurso social y colectivo.

El criterio de saturación establece como principio la “saturación” de las categorías de investigación. Es decir, se plantea como *“ese punto de la investigación de campo en el que los datos comienzan a ser repetitivos y no se logran aprehensiones nuevas importantes”*, (Glaser y Strauss, 1967, citado en: Taylor y Bogdan, 1987:90) es decir, una condición en que no aparecen nuevos elementos.

Este criterio viene a determinar el número de entrevistas, así como también la finalización y cierre del trabajo de campo, tras haber cumplido con los objetivos planteados para la investigación: se define el momento en que se le comunica a los entrevistados el fin de la entrevista, así como la retirada del campo de parte del investigador.

VI. Análisis de la Información

1. Asociaciones Indígenas Mapuche Urbanas en el Gran Concepción

Con motivo de ampliar la descripción de la realidad asociativa en el área de estudio, el Gran Concepción, se abordarán los principales elementos ligados a la presencia y caracterización de éstas, a partir de la información recopilada tanto en las entrevistas como también proporcionada por la Oficina Regional de CONADI Cañete.

Respecto a la presencia y localización de las Asociaciones presentes en la zona, se constató que, de las seis comunas del Gran Concepción (Concepción, Talcahuano, Hualpén, San Pedro de la Paz, Chiguayante y Penco), en solo cuatro de ellas se han constituido Asociaciones Indígenas, sumando un total de 12. Además, es posible agregar que en la Provincia de Concepción existen 13 Asociaciones, ya que se agregaría una conformada en la comuna de Coronel.

Así mismo, de acuerdo a la concentración a nivel comunal, aparecen Concepción y San Pedro de la Paz como las comunas que concentran la mayoría de las Asociaciones (9 en total), identificándose a la vez las comunas de Hualpén, Talcahuano, y Coronel, a nivel Provincial, quienes concentran un número ostensiblemente menor.

A partir de las entrevistas a miembros de las distintas Asociaciones, se constató que todas ellas serían identificadas como Mapuche Urbanas, además de caracterizarlas como una organización de tipo cultural, desmarcándose todas ellas de un vínculo socio productivo o cualquier otro carácter. Un elemento central, en su caracterización, es que todas ellas poseen nombres en *mapudungün*.

En relación a la temporalidad de éstas, es posible definir que el proceso de constitución de Asociaciones Indígenas en la zona sería un fenómeno reciente, ya que aún cuando la posibilidad de su conformación se remonta a la Ley Indígena de 1993, es desde principio de la década que se comienzan a constituir mayoritariamente, y solo un caso estaría constituido con anterioridad al período mencionado.

De acuerdo a la cantidad de miembros que constituyen estas Asociaciones, se aprecia que, al menos al momento de su conformación, convocarían a medio millar de mapuche miembros en la Provincia de Concepción, superándose en la mayoría de ellas el mínimo señalado en la Ley Indígena (25 miembros).

Es justamente el tema de los integrantes y su participación efectiva en la Asociación, un elemento central a considerar, ya que a partir de las entrevistas realizadas se señaló que la cantidad de miembros y participación “reales”, variaba en cada una de éstas. De acuerdo a ello, se plantea una realidad dual en que para la mayoría de las Asociaciones se reconoce una disminución ostensible de los miembros activos en las reuniones y actividades, sin embargo, también se expresó que la participación, en algunos casos, podía superar los datos oficiales iniciales, dependiendo ello de la realidad de cada Asociación.

Referente a la disminución en la cantidad de participantes, de acuerdo a lo manifestado, esta situación se explicaría por el interés de quienes se han inscrito en las Asociaciones con la finalidad de obtener beneficios, tales como becas, subsidio a la vivienda, etc, y que, una vez obtenidos, hay quienes dejarían de participar en ellas.

En la mayoría de los casos su fundación habría sido por medio a vínculos familiares, manteniéndose aún como un nexo principal y, en segundo término, por vecinos, en que el ingreso de miembros habría sido en función de su apellido.

Este último punto ha permitido una definición territorializada de algunas de las Asociaciones, en que el barrio constituiría un carácter de mucha influencia en la identificación de las mismas, como ocurriría en el caso de Barrio Norte y Lomas Coloradas. Sin embargo, persistiría la relevancia de su accionar a nivel comunal.

De acuerdo a los entrevistados, un elemento central y conflictivo en el funcionamiento de las Asociaciones sería la inexistencia de sedes o espacios físicos de reunión y organización, en la mayoría de los casos. Debido a esta situación han debido recurrir a sedes vecinales, deportivas o espacios públicos para realizar las distintas actividades. Este elemento sería clave al interior de las demandas realizadas por las Asociaciones.

Tabla2

Asociaciones Indígenas en el Gran Concepción,
por comuna y año de constitución y número de miembros³².

Asociación Indígena	Comuna	Año de constitución	N° de miembros
Pegun Dugun	Concepción	2001	28
Ruka Aliwen	Concepción	2003	25
Kuriñanco	Concepción	2006	29
Lief Rakidüam	Concepción	2006	34
Newen Mapu	Concepción	2007	38
Rayen Wenu (*)	Coronel	2007	88
Nehuen Tuiñ pu Peñi	Hualpén	2000	28
Hualpen Waj Mapu	Hualpén	2008	31
Karu Mapu	San Pedro	1998	28
Aliwen	San Pedro	2003	24
Chiwayan Meu	San Pedro	2008	24
Kiñe Millaray	San Pedro	2008	31
Talcahueñu ñi Folil	Talcahuano	2005	40

Fuente: Elaboración propia.

(*) Se incorpora la comuna de Coronel, como dato referencial sobre el proceso conformación de Asociaciones en la zona.

³² La información fue otorgada por la Corporación Nacional de Desarrollo Indígena CONADI, sede regional Cañete, durante el mes de septiembre de 2008.

2. Dimensiones de Análisis

De acuerdo a los objetivos planteados en el marco de la investigación se trabajó con las opiniones, discursos y relatos de los entrevistados a partir de tres dimensiones de análisis, abordando así, la interrogante principal acerca del proceso de construcción de la identidad mapuche en el contexto urbano.

En primer lugar, se aborda la adscripción étnica de los entrevistados y conciencia pertenencia, a partir de procesos de diferenciación e identificación de un “*nosotros*” y de un “*otros*”. Bajo esta conceptualización, se indaga acerca de los elementos identitarios o culturales a partir de los cuales se desarrolla su reconocimiento, en tanto mapuche urbanos.

Un segundo eje aborda la definición de los entrevistados respecto al ser mapuche, su realidad social y simbólica en el contexto urbano. En este punto, igualmente se indaga acerca de la visión y definición de una identidad mapuche en la ciudad.

Y, por último, se incorpora el eje referido al rol y valoración de la asociatividad en el proceso identitario, en el que se consideran las motivaciones y direcciones de la organización en el contexto urbano. Así, incorporando en esta dimensión el componente colectivo, se analiza la importancia de ésta en el proceso de reelaboración y resignificación espacial y sociocultural.

2.1. *El elemento sociohistórico en la construcción de la identidad mapuche urbana*

Un fenómeno de suma relevancia, sino primordial para la definición del mapuche urbano, lo constituye la migración experimentada por los mapuche desde sus comunidades rurales de origen hasta centros urbanos, y su posterior asentamiento en las ciudades.

A partir de estos elementos es que existe una generalizada visión que observa y critica la expulsión de los mapuche hacia los centros urbanos, en que se responsabilizaría directamente al Estado nacional en procesos de usurpación y liquidación de tierras.

“...detrás de nosotros hay toda una historia, no debemos olvidar que el robo de tierras entre 1880, cuando fue la Guerra del Pacífico, fue la gran expropiación de tierras y eso lo vivió mi bisabuelo, y estamos hablando recién de unas pocas generaciones [...] que a mi abuelo le robaron sus tierras, y él le contaba a sus hijos que era mi abuelo y él me lo contó a mí... o sea eso se ha transmitido de generación en generación...” (AM).

Es a partir de estos elementos en que no sólo se analiza la migración o residencia en las ciudades como un proceso gatillante de fuertes transformaciones culturales y sociales de la población mapuche, de origen histórico, sino que a la vez se reconocería el surgimiento y valoración de un nuevo sujeto en el mundo mapuche.

Es decir, se reconoce que la migración y urbanización no anularía el autoreconocimiento o pertenencia étnica hacia el pueblo mapuche, ni supondría la eliminación de la cultura, más bien, ello entregaría un elemento inicial de suma relevancia para comprender la permanencia del mapuche, aún cuando éste viva fuera de la comunidad rural.

Bajo ésta lógica, y a partir de la necesaria comprensión del proceso de construcción identitaria en el caso de los mapuche urbanos, es relevante la consideración del encubrimiento o retrainamiento de su identidad y reconocimiento étnico. Esto se reflejaría en distintas generaciones de mapuche migrantes, los cuales, ante el miedo a la segregación y discriminación étnica, tendieron a ocultar su identidad o procedencia.

Este fenómeno, preponderante en la relación de los migrantes y sus familias, se manifestó no sólo en un encubrimiento a nivel individual, sino que traería importantes efectos al momento en que los padres no habrían transmitido a sus hijos el reconocimiento de su cultura e identidad étnica particular, en el contexto urbano.

“...a mí mi padre no nos enseñó nada, nunca nos habló del tema [de su procedencia mapuche], ¿habrá sido por miedo?, no sé...” (RH).

“...creo que a los niños los discriminan cuando llegan a los colegios, quizás por eso reniegan un poco de su origen... y los padres intentan proteger un poco, entonces no enseñaron [el mapudungun]” (ML).

De esta forma, el miedo al rechazo y la discriminación, serían elementos determinantes al considerar y explicar este retraimiento, el que a la vez sería reconocido como un fenómeno actual, e inclusive, en algunos casos estaría justificado.

Así mismo, este fenómeno de pertenencia, reflejaría, en algunos casos, ser un proceso reciente, en que si bien se establecerían niveles de “acercamiento” o “reconocimiento”, sería extenso y sumamente complejo, y en muchas ocasiones se podría vincular con períodos anteriores de ocultamiento a nivel individual o familiar.

“me hubiese gustado que me hubiese dejado la enseñanza más clara en lo que es el mapuche, esa parte mi padre como que no me la ha dejado, entonces, y yo quiero que a mis hijos..., por lo menos a mi hija le gusta, pero igual de repente a lo mejor, como ya nacida en ciudad y criada en ciudad, le cuesta un poco de ‘¿qué va a decir el vecino si me ve?’...” (DC).

Al interior de la realidad del mapuche urbano, el retraimiento constituiría una constante en las primeras generaciones de migrantes y, hasta recientemente, para el caso de los hijos de migrantes y sus familias (Aravena, 2003). Y es que, el duro proceso de la migración, así como el de adaptación al mundo laboral o educacional en el medio urbano, sería en absoluto complejo, en que persistiría el temor a enfrentar y asumir un reconocimiento que lo haría distinto del vecino, compañero de trabajo, compañero de curso, etc.

Sin embargo, es posible identificar un fenómeno contrario, en que el reconocimiento y la visibilidad estarían presentes como parte de la socialización temprana de los descendientes de mapuche, ya sea migrantes o urbanos. Esto, además de hacerse

parte en la cotidianeidad, muestra el vínculo estrecho respecto a la familia y entorno cercano como componentes y agentes centrales en el proceso identitario.

“La familia es fundamental, mi padre y mi madre son mapuche,... todas las fortalezas que he recibido han sido de mis mayores. He recibido el conocimiento y apoyo psicológico, social y moral [] mantengo los valores de mi padre” (RC).

“...Mi padre no era mapuche, pero sí le gustaba lo que era nuestra cultura, siempre nos hizo entender que nosotras teníamos un origen, y que teníamos que sentirnos orgullosas... a mis hijos les transmito las mismas costumbres” (MC).

A la vez, al interior de dicho proceso, y a lo largo de éste, se destacaría una fuerte valoración de los elementos culturales como lo son el origen común, valores y costumbres mapuche, lo que mostraría la interrelación de los niveles social y simbólico al momento que estos se constituyen como elementos centrales para la definición identitaria.

En definitiva, se definen profundas diferencias en relación a la construcción de la identidad mapuche, identificándose claramente dos fenómenos. El primero de ellos estaría vinculado al ocultamiento de la identidad, por efectos del rechazo y la discriminación étnica proveniente del *otro*, mostrándose así un proceso de identificación actual y emergente, absolutamente mediado por una búsqueda individual y por el medio social y espacial en el que se encuentra inserto el sujeto. Por otro lado, se visualizaría una identidad mapuche internalizada, que se encontraría arraigada en la socialización primaria, proveniente de la familia, y lo cotidiano.

Frente a este análisis, es posible identificar diversos agentes que intervendrían en el proceso de construcción identitaria del mapuche urbano. Dentro de lo cual, y como ya se mencionó, el rol de los padres, abuelos y entorno familiar cercano, serían vistos como centrales en la transmisión y enseñanza de las costumbres, tradiciones y contenidos valóricos asociados a la cultura mapuche.

Sin embargo, también es posible definir el medio colectivo, entendido como la organización o asociación en el medio urbano, como otro importante agente de fortalecimiento de la identidad, a la vez que, para algunos, éste se constituiría como el principal elemento de socialización en el proceso de identificación y reconocimiento.

2.2. Adscripción y conciencia de pertenencia

La identidad mapuche, se produce y reproduce en complejos procesos sociales. En este contexto, el mapuche toma conciencia de su pertenencia, por medio de procesos de caracterización, identificación y comparación dentro del marco social de interacción (Tajfel, 1984), en este caso identificado como el medio urbano.

Así, la adscripción resultaría primordial en la definición de cada miembro a un grupo o pueblo, definiéndose como parte y poseedor de una cultura distintiva y propia (Bonfil, 1991). A partir de esta conciencia de pertenencia, construida y reconstruida al interior de relaciones sociales, cada sujeto se vería a sí mismo y sería percibido por otros como parte del colectivo.

Esta lógica sería parte de un proceso de identificación y diferenciación en que un sujeto, en tanto miembro y parte de un colectivo – el pueblo y cultura mapuche -, identificaría su pertenencia a un *nosotros*, respecto a quienes se compartiría una identidad definida, y también la existencia de un *ellos*, reconocidos como ajenos y distintos a dicha identidad.

Este complejo fenómeno, reflejaría la apropiación de la cultura como parte irreductible de su identificación. De esta forma, la etnicidad mapuche sería un símbolo de su personalidad, de su forma de ser y de ver el mundo social. Así, el mapuche, de la mano a su identificación como parte de un grupo social, se reconoce parte de un discurso colectivo, un *nosotros*, con quien compartiría características y elementos de una cultura propia y distintiva.

2.2.1. La identificación de “nosotros” y “otros”

El proceso de reconocimiento identitario en los mapuche urbanos – e indígena en general–, ha estado profundamente ligado e influenciado por fenómenos de transformación provenientes de la relación con la sociedad dominante, así como por la existencia de un *otro* diferente, históricamente definido como el español, conquistador, y luego por los chilenos (Durán, 1986).

De esta forma, la toma de conciencia y las manifestaciones alcanzadas al definirse y autoidentificarse en función del “*soy mapuche*”, lograría su representación en la diferenciación, al momento en que se identifica a los *otros* distintos y ajenos a su propia cultura o identidad.

“No nos sentimos ni de aquí ni de acá, no eres mapuche de comunidad pero tampoco eres chileno de sociedad... Los mapuche urbanos somos chilenizados, yo me siento chilenizada, pero la sociedad tampoco te acoge como chileno, tú sigues siendo el mapuche estigmatizado negativamente” (IN).

A partir del proceso de auto identificación, parece importante el recalcar la dual diferenciación ocurrida en el contexto urbano, que estaría dada en función del reconocimiento del *otro*, en un primer nivel, haciendo alusión a al chileno/*huinca*, los no mapuche y, por otro lado, la distancia planteada respecto al mapuche rural o al mapuche miembro de la comunidad indígena.

Esta situación es palpable en las definiciones de los entrevistados, al momento en que se identifican elementos diferenciadores de los mapuche respecto a los no mapuche, chilenos y *huincas*. Sin embargo, para el caso de los mapuche urbanos, estaría en absoluto mediado, además, por su adaptación al mundo urbano, a partir de la incorporación de normas y pautas provenientes de la sociedad mayor.

En un primer momento, al interior de la diferenciación es vital la consideración en que el proceso de migración y asentamiento de mapuche en las ciudades, vendría a radicalizar las relaciones de contacto con la sociedad chilena, notoriamente diferente o

más rápido que lo ocurrido en las comunidades, reflejado en una constante interacción en un contexto social, político, institucional, etc.

Tal como se mencionó anteriormente, la discriminación experimentada por el mapuche migrante, a su llegada a la ciudad, y durante su proceso de adaptación al mismo medio, llevó a su retraimiento y ocultamiento. Sin embargo, como un proceso opuesto, los efectos de los estereotipos o estigmatización del mapuche de parte de la sociedad dominante, también vendrían a manifestarse como elementos centrales en la autodefinición.

“...y aquí estamos los mapuche, aquí generando organizaciones urbanas, para dejarles a nuestros nietos, a nuestros bisnietos lo que fue la cultura, lo que han sido nuestros ancestros, que ellos sin saber nada ellos vivieron, pero hoy día se tergiversó, hoy día los mapuche son discriminados... por los compañeros de trabajo, si uno va a alguna parte, ‘ah usted es gringa’ [por el apellido]... y hay gente que se recrimina y dice ‘todo por ser mapuche’, y hay tantos cabros jóvenes que se han cambiado el apellido, porque no quieren ser mapuche...”
(LQ).

De esta forma, el reconocimiento identitario y autoadscripción también se desarrollaría a partir del rechazo, como estableciendo una respuesta crítica a su menoscabo en relación a su diferenciación negativa o estigmatizada. Frente a ello la organización, más bien la acción colectiva, es considerada un factor de suma relevancia frente al proceso de “represión de la identidad”, ya que la identidad mapuche en la ciudad, sería definida como una actitud de respuesta o identificación por reacción que tendría como principal base la exclusión, los prejuicios y, en definitiva, el no reconocimiento étnico de parte del no mapuche.

Así, los entrevistados recurrirían, de forma constante, a definir el ser mapuche en función de una estructura compuesta de rasgos diferenciadores que contribuirían y propiciarían la permanente estigmatización social, como ocurriría con los rasgos físicos, procedencia y, sobre todo, el apellido. Este último, identificado a la vez, como

un elemento de suma relevancia en la categorización y definición de pertenencia al pueblo mapuche, tanto de parte de los mapuche como de los no mapuche.

Una de las lógicas nacidas al interior de la vida de los mapuche en el ciudad, es la denominada “chilenización”. Esta dinámica sería entendida como un efecto y consecuencia de la vida urbana, identificándose como parte del proceso de adaptación y, por supuesto, asimilación sufrida por parte de la población mapuche.

Sin embargo, ésta sería visualizada tanto como, causante del ocultamiento de la identidad mapuche, pero también, invocaría a una diferenciación constate en las relaciones y contacto cotidiano, entre la población mapuche y no mapuche. Es decir, la “chilenización” sería definida como un elemento latente en el proceso de asimilación de la población mapuche, al momento que se transforma en una característica paradigmática al interior de su definición.

Por otro lado, en la definición de la identidad del mapuche urbano, no sólo sería posible identificar su oposición respecto a un *otro* no mapuche, sino que también existiría y se plantearía una marcada diferenciación respecto al mapuche urbano y al mapuche de la comunidad rural.

Sin embargo, más allá de establecer o no una dicotomía al interior del pueblo y cultura mapuche, es necesario hacer alusión a que los mapuche de la ciudad percibirían ciertos rasgos diferenciadores respecto a los mapuche de zonas rurales, viendo la espacialidad o territorialidad, social y simbólica, como un factor determinante en ello.

“Nosotros a diferencia de nuestros peñi, de nuestros lamgen, nuestras hermanas, nuestras hermanas que están en el campo, ellos tienen un círculo súper cerrado. Por todo un tema ancestral de resguardo y respeto hacia las creencias del pueblo mapuche... nosotros acá en la ciudad, es como al revés, es rescatar la cultura, es mostrar la cultura que se ha perdido, que se está perdiendo lamentablemente, así es que no es ningún tipo de problema para nosotros el dar a conocer lo nuestro” (AM).

“las diferencias que se dan entre los mapuche urbanos y los de la comunidades es que ellos actúan de forma más natural y de esa forma no nos dejan vivir a nosotros en la ciudad” (R1).

De esta forma, y aún cuando el tema espacial o del territorio constituiría un inductor en las diferencias, constantemente se recurriría al cambio o las transformaciones culturales, experimentadas en la ciudad, a partir del reconocimiento de la relevancia en la adaptación en su forma, sin embargo no en su contenido. Así, en el mundo urbano, el mapuche reconocería la persistencia de una cultura permeada por las adaptaciones al medio físico, social y simbólico, de forma de constituir un elemento gatillante en su definición específica como mapuche urbano o de la ciudad.

Aún así, resulta central en el proceso de identificación de los mapuche urbanos, el señalamiento a un origen común, haciendo alusión a su relación con un grupo o colectivo sociocultural definido. Sin embargo, para dicha definición las comunidades indígenas constituirían el referente principal de definición cultural.

Es en este contexto el mapuche urbano asumiría una posición de ignorancia respecto al saber, el conocimiento y las manifestaciones de la cultura en las comunidades, entendidas estas como reductos y contenedores de una identidad y cultura mapuche únicas. Ello estaría íntimamente relacionado al reconocimiento de una lejanía espacial y simbólica, en que el medio tradicional rural, sería presentado bajo una lógica esencialista.

De esta forma, se reconocería al mapuche rural y su entorno como un eje central en el proceso de construcción identitaria, a la vez que, esta diferenciación se exteriorizaría fuertemente en razón a la distancia que se plantea respecto a *otro* mapuche rural, reconociéndolo como quien posee un origen en las comunidades tradicionales y que por lo tanto poseería una identificación cultural esencializada.

En esta situación sería posible la definición y conceptualización de lo mapuche, a partir de un esquema urbano/rural, a partir de lo cual no sólo se reconocería una limitante constante en la práctica y manifestación de la cultura en toda su dimensión, en el

medio urbano, sino que también el mundo rural tradicional sería percibido como un referente constante.

Bajo ésta lógica, para los mapuche urbanos, las intenciones de poner en práctica su conocimiento sería un factor transversal al momento de reconocer su pertenencia. En este sentido, serían las organizaciones mapuche urbana las encargadas de lograr una suerte de equiparación, siguiendo el modelo tradicional proveniente de las comunidades, en que la manifestación cultural estaría íntimamente relacionada con su apropiación de espacios públicos, moderando las similitudes respecto a la comunidad.

2.3. Definición del ser mapuche y la identidad en el contexto urbano

En el proceso de identificación y definición del ser mapuche y de su cultura, el sentido o conciencia de pertenencia constituirían el eje central, en función del cual se desarrollaría y manifestaría un conjunto de elementos compartidos e internalizados, a partir de un proceso de reflexividad, en que tanto lo individual como lo colectivo poseerían gran influencia.

Bajo dicha lógica, la identidad mapuche estaría ligada a la apropiación de elementos simbólicos y culturales tradicionales, en que se reconocerían como componentes básicos: el origen, la procedencia, la cosmovisión y una historia común, y en que, además, se haría una alusión constante a la relación equilibrada y ancestral con la naturaleza y la tierra.

“...significa tener una historia, yo digo tener una historia porque hablo de mis ancestros, hay un legado de conocimiento [...] yo tengo que ser, primero que nada, respetuosa de mi madre tierra que me da mis alimentos, protegerla y cuidarla [...] mantener un equilibrio esa es la esencia de ser mapuche” (RC).

La identidad o pertenencia al pueblo mapuche, sería identificada como una suerte de “convicción” y “forma de ser” particular. Así mismo, y muy ligada a esta visión, aparece el tema de la difusión y posesión de una cultura definida, la que además de poseer un fuerte vínculo con la tierra, otorga al mapuche la capacidad de recibir y entregar el

conocimiento referente a la misma: *“hacer cultura”*, logrando, de esta forma, su mantención en el tiempo.

Sin embargo, en esta definición también subyacen elementos objetivos y tradicionales, en muchas ocasiones fruto de un tratamiento esencialista, como lo son los ritos, ceremonias, lengua, etc. como *“parte del conocimiento y la cultura”*, que serían vistos como los principales elementos definitorios y diferenciadores de la cultura mapuche. Específicamente, la definición del ser mapuche, en un contexto urbano, estaría definida por la apelación constante a la relación entre lo urbano y lo rural. Como ya se mencionó, los usos que se harían del esquema rural/urbano suele presentarse en función del valor otorgado a la esfera comunitaria tradicional en el proceso de construcción de la identidad, que igualmente se verían enfocada a las formas cotidianas de vida y socialización.

En definitiva, el mapuche urbano y su definición, se encontraría en una zona crítica, bajo una dinámica constante de comparación y, a la vez, de su posibilidad de reproducción cultural. Esto significa que su identificación no ocurriría en función de diferenciación propia de la adscripción a una cultura definida y particular, sino favorecida por su propio origen urbano.

“ser mapuche de cemento, de edificios... Es extraño, se ha hecho difícil, porque no estamos en nuestro hábitat natural como lo estaban nuestros ancestros, por ejemplo, poder adquirir nuestra cultura en nuestra niñez fue difícil...” (RC).

Como se constató anteriormente, la mayoría de los entrevistados poseen un origen urbano, correspondiendo a primera o segunda generación nacida en la ciudad. A partir de ello, se mencionó que poseerían distintos procesos de apropiación identitaria, que en su mayor parte habría sido reconocida como un proceso de búsqueda actual y de definición reciente.

Así, para los entrevistados, la influencia de su procedencia urbana sería central en la definición del mapuche, siendo esto un proceso de identificación y diferenciación emergente. Así, el mapuche urbano, en un sentido amplio, es visualizado, por los

mismos entrevistados, como un ser dormido, y como quien aún no ha encontrado su “esencia”.

“...Ahora que yo estoy en otro plano, de rescatar las raíces, ahora yo a mi hija tiene dos años y sabe una canción en mapuche, mi hija se viste y toca el kultrún y las kascahuillas, que son instrumentos propiamente de las mujeres, entonces hoy en día ¡nosotros estamos en otra pará!” (AM).

En este sentido, el mapuche urbano sería comprendido en función de dos elementos centrales. El primero de ello haría alusión a una búsqueda de sus raíces y origen “ancestral”, y en segundo orden, el énfasis de dicha búsqueda debiese estar en estrecha relación a su origen urbano.

Sin embargo, en la ciudad existe y persistiría la conciencia de pertenencia a un mismo pueblo, aún cuando éste sea un proceso actual o sea este un proceso reciente de apropiación o fortalecimiento, y es que, a pesar de que se hayan visto obligados a integrar a sus formas de vida sistemas propios de la sociedad dominante, reconocerían explícitamente un “deber” para con el rescate de su cultura.

A partir de ello, se percibe en los discursos de los mapuche entrevistados, una alusión constante del deber y derecho de la preservación y desarrollo de la propia cultura, lengua y tradiciones, identificando en la organización y participación un eje primario para consolidar el aprendizaje, transmisión y difusión de la cultura, en un contexto reconocido como ajeno.

“Bueno, yo desperté acá, porque la misma vida me hizo cambiar, la transculturización... me olvidé de mis raíces, de mi raza [...] yo lo sentía lejano, no que yo renuncié...” (LQ).

Es este último punto el de mayor relevancia para la definición del mapuche urbano, y es que el proceso de aprendizaje y transmisión no sería simple, ya que existiría la constante tensión entre la cultura y el medio en donde se desarrolla, la ciudad.

Principalmente ligado a procesos de asimilación y “chilenización”, como se mencionó anteriormente, y la posibilidad de un retraimiento de la identidad, situación gatillada por la discriminación y estigmatización, vuelve a tener sentido la idea de la búsqueda de la identidad y del reforzamiento de ésta, en el medio urbano, así como también en un sentido específico, para el desarrollo y definición del mapuche urbano.

Frente a este tema, los entrevistados reconocerían la obvia incorporación de elementos no mapuche en su definición, sin embargo esto no sería motivo de renuncia, sino un solo un “alejamiento”, en que en el caso de los jóvenes sería mucho más evidente. Así, se mantendrían temas como la “vergüenza” y miedo al rechazo como situaciones puntuales y de gran importancia en el proceso de construcción identitaria.

2.3.1. Elementos identitarios y culturales

Siendo el rol de la adscripción y autoidentificación centrales en el proceso de construcción de la identidad, también es posible la consideración de elementos culturales capaces de definir esta pertenencia. A partir de ello, se hace referencia a la materialización de la conciencia de pertenencia, en representaciones concretas, en se seleccionarían y utilizarían diferentes elementos de forma de validar dicha pertenencia a una determinada colectividad (Campos, 2008).

De esta forma, se mantiene que durante el proceso de construcción de la identidad mapuche intervendrían ciertos elementos que, de alguna u otra forma, serían determinantes en el proceso reflexivo y relacional que supone el concepto de identidad. Así, a partir de las apreciaciones recopiladas durante las entrevistas fue posible identificar los elementos definidos como característicos de la cultura mapuche, ante los cuales se desarrollaría un proceso de apropiación bajo la condición de adscripción a la cultura y pueblo mapuche.

Un primer elemento lo constituye el origen, entendido como la reflexión en que se identifica la familia, la sangre, la proveniencia física y simbólica que los ligaría a una pertenencia sociocultural e histórica definida, lo cual se vincularía a la tradicional visión en que la filiación sería central en la definición del mapuche (Saavedra, 2002).

A partir de estos primeros aspectos, es posible identificar una estructura vinculada a la memoria histórica, en que para la definición del colectivo, resultaría de suma importancia, a partir de su evocación y suposición del rescate de las formas y contenidos culturales y tradiciones propias, y a la vez, diferenciadoras y contrastantes respecto del no mapuche.

En este contexto, la referencia a los ancestros y a una cultura viva e impregnada en el origen común e inmemorial, aparece como una determinante, en que una vez más la referencia al ámbito rural, y al contacto con las comunidades, es el componente en que se basaría la continuidad histórica de la identidad. Identificándose, a la vez, la transmisión generacional de la historia como herramienta para revivir este origen, en que el rol de la familia, abuelos y padres, poseería un particular simbolismo.

“...tenemos una crianza de niños, siempre nos sentimos mapuche como familia, mi padre sabe chedungun... Siempre fuimos al campo de mis abuelos y desde niños sentimos nuestro origen y la manera de vivir de un mapuche” (RI)

Igualmente, como parte del desarrollo y producción discursiva, aparece el componente territorial como parte de su definición histórica y tradicional, a partir del cual se hace referencia a su procedencia física y simbólica, en que la tierra no tan sólo correspondería a un territorio geográfico, sino que a un elemento constitutivo de su identidad en tanto *mapu che*, gente de la tierra.

“El mapuche siempre miró la madre tierra, la ñuke mapu que le dicen, para que le dé el sustento de la vida, no sólo bienestar si no que para sobrevivir...” (LQ).

Este elemento, tal como se definió anteriormente, incorporaría la noción valórica en que la tierra es vista como la proveedora de vida , así como también, para el mapuche urbano ésta representaría un lugar soñado, siendo el campo o el lugar de los antepasados, su representación fundamental.

El conjunto de elementos descritos hacen referencia a una forma de vida y de ser que diferenciaría al mapuche, principalmente a partir de un sentir con la cultura y con los

orígenes de una forma única. Sin embargo, aún al hacer alusión a una cosmovisión, ésta resulta poseer rasgos estrictos en que la vinculación a la tierra y naturaleza, a los orígenes y linaje, y al ordenamiento particular del mundo, a partir de una postura equilibrada del mapuche con su entorno.

La cosmovisión, es uno de los principales elementos de definición, al momento en que es utilizado por la totalidad de los entrevistados al identificar al mapuche con una forma particular de visión de mundo, que lo distinguiría del no mapuche. A la vez resultaría ser uno de los elementos “conciliadores”, al momento que rompe con el esquema diferenciador urbano/rural que se hace patente en el abordaje de otros aspectos identitarios relevantes.

Sin embargo, a partir de esta conciencia y adscripción de origen étnico mapuche, se establece que existirían elementos y componentes relevantes a partir de la idea del rescate cultural en el contexto urbano, convirtiéndose así en factores sumamente significativos en este proceso.

De esta forma, los elementos visibles, o en mayor medida, “objetivables” de la cultura salen a la luz como principales piezas del constructo social de la identidad, como lo es la vestimenta, la lengua, las comidas, las tradiciones y ceremonias. Siendo relevantes, a la vez, dentro del proceso de aprendizaje, la transmisión del conocimiento y visibilidad de los mapuche urbanos.

“Las actividades que se hacen acá son distintas a las de las comunidades, porque intentamos integrar a la comunidad en general, mostrar nuestra cultura, acercarla a la gente [no mapuche]” (AM).

A partir de estos elementos se constata la relevancia de la recreación de las tradiciones en el espacio urbano como parte del proceso de revitalización y visibilización esperado por quienes participan de ellas.

Una situación en la que se convocarían todos estos, lo constituye la recreación de ceremonias y actos culturales, ya sea en espacios públicos, encuentros organizados

con otras Asociaciones y el “público general” (no mapuche). Y es que, a partir de la realización de estas actividades son reencarnados, en el lecho de la ciudad, estos distintos elementos.

“Central, a parte del mapudungün, es recatar las ceremonias, el mismo año nuevo, los machitunes, los ngillatunes. Ahora, en las ciudades es difícil hacerlo, porque no hay machi, lo que sí podemos es ir al Alto Bío Bío a las ceremonias, o podríamos ir allá al sur, con nuestros hermanos del sur y estar en ceremonias de ese tipo...” (AM).

“... por lo menos a mí me encanta hablar, me encanta el mapudungün, a mí me encanta, pero como le digo, me cuesta mucho hablarlo, me cuesta mucho [...] me encanta vestirme, me encanta la vestimenta, yo me siento feliz vestirme de mapuche pero en este momento no la tengo, la tendremos en algún momento...” (DC).

En el caso de la vestimenta, esta cobra un sentido particular para las mujeres mapuche, identificándose en él un símbolo central de la manifestación y expresión de la identidad: “de la verdadera mujer mapuche”, ya que el poseer el atuendo tradicional, sería una forma de enriquecer su visión de mujer mapuche,. Para ellas este constituiría parte importante de su visibilización, utilizándole en las distintas actividades que se presenten. Por ello, su tenencia es uno de los fines para las mujeres miembros de las distintas organizaciones.

Para este caso particular, en algunos casos, tanto mujeres como hombres entrevistados manifestaron que si bien su uso estaba ya condicionado a actividades específicas, existirían ciertos elementos o accesorios que serían utilizados en la cotidianeidad, ya que serían considerados los elementos centrales de su pertenencia por su mayor visibilidad. Estos corresponderían a *trarilongko* (cintillo), para el caso de los hombres, y joyas para las mujeres.

En una lógica similar aparece el *mapudungün*, constituyendo un tema relevante al momento de definir la pertenencia étnica. Su aprendizaje es visto como un proyecto

particular, ello ya que de los entrevistados solo una manifestó entender algo de la lengua del pueblo mapuche.

De esta forma, su conocimiento es muy valorado, por lo que en distintas Asociaciones se recurre a la búsqueda de instancias en que sea posible la presencia de tutores o de personas que conozcan el *mapudungün* para la realización de clases. Si bien se podría pensar que el no hablarlo o entenderlo constituiría un impedimento, sucede lo contrario, ya que su desconocimiento provocaría su identificación como un elemento identitario importante dentro del proceso de aprendizaje y transmisión cultural. Por lo mismo, éste estaría sumamente restringido a las actividades culturales o su práctica en un círculo muy limitado.

En este contexto, la identidad mapuche urbana se ha desarrollado a partir de la transmisión de los conocimientos y tradiciones, las cuales son expresadas en las distintas ceremonias que lograr ser recreadas en el espacio urbano. La vigencia de estas ha estado acompañada, como puede pensarse, de la aparición de las distintas Asociaciones.

Si bien hay ciertas actividades que son conocidas en el medio urbano del Gran Concepción, como lo es la celebración del *We Tripantü* (año nuevo mapuche), en la cascada del Parque Ecuador en Concepción, a la que acude gran cantidad de participantes mapuche y no mapuche, han sido las Asociaciones las que han desarrollado una gran cantidad de ceremonias y actos culturales, siendo estas relevantes para su organización.

La manifestación de las tradiciones, específicamente en el caso de los mapuche urbanos, estaría íntimamente ligado a la celebración de ritos y ceremonias. Frente a ello, aparecen expresiones como el *We Tripantü* (Año Nuevo Mapuche), *Nguillatün* (rogativa mapuche) y *Machitun* (ceremonia de sanación), el juego del *Palín*, entre otras, todas ellas desarrolladas en el medio urbano, y a partir de los elementos disponibles al interior de cada Asociación o agrupación que la desarrollo, así como con la colaboración de comunidades rurales a las que se les pide ayuda para estos fines.

Igualmente, al interior de estas actividades o de la realización de las distintas ceremonias, aparecen elementos quizás secundarios en los que igualmente se desarrollaría un nexo central, como lo son los instrumentos musicales y la comida.

Estos componentes son definidos, por los entrevistados, como parte del contenido de cada una de las ceremonias, por lo que su uso tradicional no podría ser vulnerado en cada una de ellas, por ejemplo el uso del *Kultrun*, en el caso del *Machitun* o el *Palin*, o el ofrecimiento de comida (abundante, según la explicación de algunos de los entrevistados) en actividades en que se inviten a distintas agrupaciones, sería una de las manifestaciones.

En definitiva, a pesar de que estos elementos tradicionales, costumbres, ritos, elementos del vestuario, etc. puedan ser considerados y visualizados como parte de una definición estática e inmutable, a partir de su recreación en el medio urbano cobra especial valor en la reconstrucción de la identidad mapuche en la ciudad, demostrando su dinamismo.

Ello lograría su manifestación a partir de la apropiación de componentes tradicionales, los cuales serían recreados y expresados en el medio urbano, demostrando su resignificación en distintos niveles: espacial, al plantearse en un contexto físico “ajeno”, como lo es el espacio público urbano; simbólico, al recrearse en función a una nueva valoración, en que es central la apropiación a modo de justificar su pertenencia; y social, al definirse como una manifestación propia y a la vez diferenciada de la realidad mapuche tradicional.

2.4. Rol de la asociatividad en el proceso de construcción identitaria

La asociatividad mapuche en el contexto urbano, pretende dar cuenta de uno de los elementos de mayor relevancia para el abordaje la realidad organizativa del mapuche urbano. Esta idea es planteada en base a la evidencia de que la identidad mapuche se vería fortalecida, en el medio urbano, a partir del desarrollo organizativo en dicho contexto (Varas, 2005).

Mediante el presente eje se supone la constatación de las instancias organizativas funcionales recreadas en el medio urbano, importando de ello el rol que posee en la construcción de la identidad mapuche en la ciudad, y su visibilidad.

2.4.1. Acerca de la participación

Específicamente, el tema de la conformación de las Asociaciones y los motivos de esta, resultan ser materia de discusión debido a que se generaliza en ellas la búsqueda de beneficios en función de la adscripción a un pueblo étnico, tal como es establecido en la Ley Indígena que la encarna.

De acuerdo a los entrevistados, las motivaciones de la conformación de las Asociaciones, si bien en la mayoría de los casos estarían profundamente relacionadas con la naturaleza formal y funcional de su estructura, el carácter fundamental estaría puesto en su conformación, en tanto instancia de organización que les permita lograr un espacio de socialización en el medio urbano.

Sin embargo, resulta necesario establecer la presencia de una dicotómica visión de los motivos de la asociatividad, en donde, por un lado, el interés estaría centrado en la búsqueda de beneficios particulares (becas, subsidios, etc), y por otro, se encontrarían los objetivos ligados a la búsqueda de la revitalización de la cultura mapuche en la ciudad.

Respecto a la dicotomía planteada, los entrevistados manifestaron que, en una primera instancia, la conformación de las Asociaciones habría estado marcada por carácter funcional de la misma, es decir, que quienes la conformaron buscaban los beneficios disponibles. Debido a esta situación, se manifestó la disminución de la participación real en las Asociaciones, luego de pasado poco tiempo de su conformación.

“...ahora en las reuniones no siempre se reúne toda la gente, o sea cuesta un poco reunir al ganado como se dice... porque como dice... la gente como que busca beneficios, pero no quiere trabajar más como que en el tema de la

cultura... Nosotros tenemos que primero enfocarnos en eso, después lo otro...
(DC).

“El objetivo principal, netamente es rescatar la cultura... Como te decía, nosotros no buscamos beneficios o enriquecernos de esto, al contrario, no recibimos ningún tipo de ayuda...” (AM).

De esta forma, al momento de definir los motivos de la participación, como los objetivos de la conformación de las Asociaciones, se plantea explícitamente que la participación habría estado en absoluto mediada, en un inicio, por aspectos instrumentales. Sin embargo, se reconoce que, a partir del tiempo de funcionamiento de cada una de ellas, los objetivos han podido superar dicha situación, de forma de constituirse como organizaciones, en las que se representaría la perspectiva de un proyecto colectivo.

Así, se recalcaría el valor secundario de las estrategias instrumentales, poniendo énfasis en la relación en que el actuar colectivo y la búsqueda de unidad como pueblo mapuche, serían centrales. Además, se presentaría esta nueva instancia organizativa, como una de las principales iniciativas en búsqueda del fortalecimiento, rescate y revitalización de la cultura mapuche.

“Nosotros queremos estar siempre juntos como en comunidad, o sea rescatar lo que es nuestra cultura, que siempre estamos juntos a la familia y esta fue una instancia para que se junten mas familias y veamos en cierta medida conversemos que eran nuestros antepasados, que hacíamos, que éramos, porque estamos siempre como familias...” (LQ).

Bajo dicha lógica, la visión de las Asociaciones estaría centrada en la visibilización, difusión y aprendizaje colectivo, más que en fines particulares, aún cuando éste elemento no es eliminado del accionar de la misma, ya que persistiría la definición de la Asociación como un ente facilitador para su obtención.

Este factor cultural que permearía las motivaciones y objetivos de la constitución de la Asociación, también se refleja en la definición de esta última como el espacio de

socialización y aprendizaje para sus miembros, planteándose como objetivo la generación de un espacio simbólico, de aporte colectivo, en el conocimiento de la cultura.

2.4.2. Reconocimiento y socialización

“[Hay que] organizarse para hacer cosas en conjunto y poder compartir con la demás gente el conocimiento que uno tiene, sin tener limitaciones de territorio” (MC).

“La idea primaria es organizarnos como mapuche, y terminar con la discriminación y con la vergüenza que tienen nuestros hijos, fomentar la cultura y hacer partícipe a la gente” (AC).

La valoración y el rol desempeñado por la asociación, en función del proceso identitario, es asumido como parte de un proyecto, a partir de dos dimensiones fundamentales, las cuales varían a partir de diversos sus niveles de alcance, así como de los procesos que desencadenarían.

La primera de estas dimensiones, se remitiría a los miembros, para quienes, la Asociación, significaría un espacio propicio en que desarrollar el proceso de apropiación, fortalecimiento y transmisión de la cultura e identidad mapuche, en el medio urbano.

Con esto se haría alusión a que, al interior de la Asociación no todos serían poseedores de una identidad totalmente asumida, sino que sólo se definiría de forma parcial. A partir de esto es posible su vinculación con un tema tratado anteriormente, como lo es la constitución de la Asociación en un agente relevante en la conformación de la identidad.

Este rol se vería fortalecido al momento en que a la Asociación es vista como una colectividad encarnada el espacio social privilegiado, para la reelaboración de los elementos culturales que definen la identidad mapuche. Este rol, en definitiva, se

vincularía explícitamente con su consideración en cuanto agente en el proceso de construcción de la identidad.

A partir de dicha consideración, se distingue una segunda dimensión relacionada a la función de la Asociación, a partir de la cual, considerándola como un medio colectivo, constituiría un espacio de visibilización respecto del entorno social y cultural en que se desarrolla.

En consideración a éste último punto, se enfatiza su relevante rol en la realidad mapuche urbana, ya que, al identificarse como un espacio de visibilización colectiva, también lo hace respecto a su capacidad reproductora de la cultura, en donde, necesariamente, sería identificada al ofrecer una importante instancia de sociabilidad, en que se recrearían diversas dinámicas y elementos culturales propios de la tradición mapuche.

Regresando al valor dado, durante al análisis, al espacio de recreación cultural, un tema esencial estaría presente en la constatación de la carencia, de parte de las Asociaciones, de espacios disponibles para el desarrollo de las diversas actividades vinculadas a la reproducción cultural, así mismo, en la dificultad para la realización de las mismas.

En este sentido, nuevamente reaparece la diferenciación entre lo urbano y lo rural respecto a las manifestaciones y actividades realizadas en la ciudad. Principalmente, a partir de la definición de la Asociación como centro de las actividades y espacio social por excelencia para la organización y recreación de éstas, se establece que la diferencia con la comunidad, se desarrollaría al momento que la realidad urbana sería definida en función de “espacios abiertos”, y eminentemente públicos.

Esta condición pública asumida al interior del medio asociativo, contraria en absoluto a la definición de reserva de las comunidades, sería un elemento gatillante en el proceso orientado a la visualización de la realidad mapuche urbana en el contexto urbano. Y es que, contraria a la comunidad, la que sería vista como un medio exclusivo y cerrado en que se encarnaría una identidad y cultura esencializadas, la Asociación plasmaría un

proceso de apropiación cultural y revitalización de la misma, invocando a la integración de distintos actores e instancias mapuche y no mapuche.

En este sentido es que, como elemento esencial, la visibilización, es reconocida como un elemento surgido del proceso de identificación étnica y cultural, y que se refiere a lograr un espacio en el que no tan sólo la cultura pueda ser visible, sino que también lo sea el mapuche urbano, en tanto poseedor de una identidad definida.

“Lo que queremos es salir a la luz pública, no escondernos, no andar atrás de las puertas con miedo de hablar, queremos ser reconocidos...” (AM).

“...actuar juntos nos da más fuerza, podemos luchar por más cosas, y además podemos todos juntos dar a conocer nuestro origen, que es más bonito” (ML).

En definitiva, además del carácter cultural en que se ha centrado su accionar, también las Asociaciones han venido a definir una acción colectiva de tipo “reivindicativa”. Ello debido a que, igualmente, se originaría como un ente crítico frente la desequilibrada relación existente en el tratamiento de la comunidad indígena rural y el mapuche urbano.

La visibilización, tal como se definió con anterioridad, haría referencia a lograr ciertos objetivos a nivel de la realidad del mapuche urbano y su relación con el medio urbano. Dentro de esta idea, la acción colectiva encabezada por los mapuche urbanos, como ocurre en el caso de la Asociación, es el medio predilecto, y no sólo por la posibilidad de difundir la cultura, sino también desde el ansiado reconocimiento.

De esta forma, de acuerdo a las visiones de los entrevistados, la Asociación o la instancia organizativa, es vista como una gran posibilidad de acción, dados los espacios surgidos recientemente, donde el motivo sería reunirse, recrear, promover, difundir y fortalecer la cultura.

2.4.3. Relaciones entre Asociaciones y comunidades indígenas

Las relaciones construidas por las Asociaciones, descritas por los entrevistados, dan cuenta de la ayuda y conocimiento proporcionado por Asociaciones más antiguas. Lo mismo ocurriría con la aparición de sujetos significativos dentro de este proceso de aprendizaje, como lo serían personas específicas dentro de cada Asociación que se constituyen en una suerte de referente al momento de definir este proceso.

Bajo esta lógica, son numerosas las opiniones que vinculan a otros miembros de Asociaciones Indígenas Mapuche respecto a la ayuda prestada por estas, desde el proceso de formulación del proyecto para la constitución como Asociación, así como en las posteriores iniciativas (proyectos, actividades culturales, etc).

Es de suma relevancia destacar que el proceso y fenómeno asociativo, aún cuando correspondería a un proceso de emergencia reciente, ha trascendido la vinculación entre las Asociaciones, lo que se demuestra en una serie de actividades realizadas con cierta periodicidad, como ceremonias y ritos específicos (como lo constituyen la celebración del *We Tripantü*, o la realización del *Trafkintü Paliwe* al que se tuvo acceso durante la presente investigación).

“Hemos tenido actividades aquí, hemos invitado a Asociaciones de otros lados, llegaron de todos lados. En estas actividades uno aprende harto de las organizaciones” (AC).

Así, es posible visualizar la aparición de un tejido asociativo reciente. Sin embargo, esto ha transcurrido a partir de las iniciativas de cada una de las Asociaciones, dirigentes y miembros de las mismas, debido a que la Ley Indígena no reconoce ninguna de las estas formas de acción conjunta de más de una Asociación.

De la misma forma, un papel de suma relevancia en la conceptualización y definición del accionar de las Asociaciones, lo constituye su vinculación a comunidades rurales, a las cuales se les ve constantemente como un referente explícito, en tanto contenedoras de cultura.

Así, se han producido acercamientos, los cuales son identificados y comprendidos como de gran importancia y riqueza para el desarrollo individual y colectivo del mapuche urbano, al momento que serían una “fuente de aprendizaje constante”.

2.4.4. Problemáticas en el contexto urbano

“...si a nosotros no nos respetan, que hemos sido los que pisamos esta tierra. La sociedad chilena tiene una deuda con nosotros, desde que nos arrinconaron, nos quitaron nuestras tierras, digo nuestras porque nuestros hermanos hoy día están ahí luchando en la forma que ellos pueden, están luchando, y que no es la mejor forma, pero ellos están reclamando por algo que se les quitó, y eso no es bueno para nosotros los más pacíficos, eso no es bueno, pero aquí también se está formando, en alguna medida en la ciudad, se están uniendo los mapuche urbanos...” (LQ).

El tema del reconocimiento irrumpe de manera importante en los discursos de los mapuche urbanos, sin embargo, con éste no sólo se criticaría el trato, de parte de la sociedad chilena en general, sino que, también sería analizada la denominada “deuda histórica” y la responsabilidad del Estado en dicha situación, como vinculadas, a la vez, al encubrimiento y a la negación de lo étnico.

A partir de ello, se constata una dual comprensión de los mapuche urbanos respecto a las problemáticas del pueblo mapuche, específicamente rural. En primer lugar, se denotaría el desconocimiento manifestado por los entrevistados ante el proceso de los conflictos de las comunidades con el Estado chileno; y, en segundo lugar, el alejamiento respecto a una situación que es señalada como propia de quienes habitan las comunidades, como ocurre con las reivindicaciones territoriales, aún cuando apoyan a quienes las deciden emprender.

Con ello, la “deuda histórica”, entendida como la usurpación de tierras, sería analizada como un elemento gatillante en las problemáticas actuales de la población mapuche rural, y que se mantendría, se cierta forma, alejada de la problemática urbana, no sin considerarla como un factor determinante en la urbanización de la población.

Aún así, y ahondando en la temática señalada con anterioridad, referente a la relación con el Estado y sus instituciones, resulta interesante su planteamiento respecto a la distancia existente en las políticas indígenas, respecto a su calidad de mapuche urbanos. Es una constante en las problemáticas señaladas por los entrevistados, reconocidas por su residencia urbana, señalando que existiría un trato privilegiado con las comunidades rurales, en desmedro de las necesidades mapuche urbanas.

Frente a ello, tal como lo señalan explícitamente los entrevistados, existiría un trato discriminatorio por el hecho de vivir en el espacio urbano, por lo que se hace referencia a la permanente exclusión de la que son víctimas, como mapuche urbano, frente a las instituciones gubernamentales dedicadas al área indígena, como ha sido el caso del Programa Orígenes y CONADI. Estas instituciones serían identificadas como los aparatos burocráticos en que cada una de sus peticiones se encontraría entrapada, sin recibir ningún tipo de orientación respecto a la realización de distintos tipos de trámites administrativos.

Esta última visión es central al momento en que se especifica que existiría gran diferencia al solicitar algún beneficio u orientación en caso individual, por lo que para todos los casos la conformación de la Asociación vendría a palear, en alguna medida, aquella situación.

VII. Conclusiones

La identidad mapuche, en tanto identidad étnica, se produce en complejos procesos sociales, siendo la adscripción y la diferenciación de *otros*, elementos centrales para su definición. En este sentido, el proceso devendría de un fenómeno a nivel individual y social, en que la reflexividad constante, del sujeto en el contexto cultural específico, sería un factor crítico (Barth, 1976).

Si bien han sido variadas las aproximaciones y abordajes a la realidad de este nuevo sujeto, el mapuche urbano, su visibilización dentro del mundo social y cultural ha tenido gran relevancia en la configuración identitaria de la realidad mapuche, convirtiéndose, a la vez, en un referente en la ampliación conceptual de la definición de lo indígena.

De esta forma, un elemento central, lo constituye la idea de que, a partir de la visualización de dicho actor, es necesaria la definición de la urbanización en función de la realidad mapuche, y no sólo subsumir este fenómeno al sujeto. Ello debido a que correspondería a un proceso colectivo, y que, además, ha significado la transformación social y cultural de los mapuche, en la actualidad.

Así, el proceso de construcción de la identidad sería, en primer lugar, definido en función de una realidad en que el asumirse mapuche y concretar dicho proceso, correspondería a un fenómeno social, en que el aprendizaje y la recuperación de elementos identitarios o culturales se daría en función de constantes y fluidas dinámicas.

En términos generales, aún cuando la identidad mapuche sea ocultada, manifestada y/o transmitida, persistirían, como factores claves, la interacción o interrelación de los sujetos y el contexto en que se desarrollan las relaciones sociales o interétnicas. De acuerdo a ello, la acción resultante del contexto en el que se encuentran los sujetos, determinaría representaciones y acciones (Gimenez, 2002), que para éste caso, serían entendidas como la apropiación o no de la identidad mapuche.

Gracias a lo constatado en el análisis, se aprecia que la identidad mapuche en un contexto urbano, no desaparece, por el contrario, gracias a la exposición urbana, y a un contexto de relaciones con la sociedad dominante, la identidad y la cultura se transforman, redefiniéndose en un proceso permanente de reconstrucción y adaptación.

Sin embargo, también se identificó que este proceso resultaba ser distinto en casos en que el retraining y ocultamiento de la identidad, o la procedencia, constituían un hecho puntual en las familias de los entrevistados. Es a partir de esta constatación en que se fija la atención en otros agentes formadores de identidad, distintos a la familia, como lo sería la organización o Asociación.

Un elemento gatillante de este proceso de ocultamiento manifestado por los mapuche, tendría un correlato histórico, basado en la discriminación y segregación étnica sufrida por la población mapuche migrante, a su llegada al medio urbano. Sin embargo, esta situación se plantea igualmente presente en la actualidad, tendiendo las mismas consecuencias a nivel individual y colectivo.

Ahora bien, ahondando en los distintos niveles que adopta este proceso de construcción identitario, es posible constatar la existencia de una identidad asumida, en que la incorporación de componentes y dinámicas habría estado vinculada al proceso de búsqueda individual, frente a lo cual se podría conceptualizar en una identidad emergente.

Vinculado estrechamente con éste proceso de apropiación, es posible identificar representaciones concretas o materializaciones de distintos elementos que validarían la pertenencia a un colectivo étnico. Ello ocurriría por medio de la selección, construcción, reconstrucción, y finalmente su utilización para los fines señalados (Campos, 2008).

Así, para éste caso, los elementos culturales que definirían la pertenencia mapuche, en base a una cultura diferenciada, y a partir de la cual se establecería su adscripción y autoidentificación (aún cuando emergente), se basaría en una serie de elementos

catalogados como propios de la cultura originaria. En un primer lugar se encontrarían aquellos elementos objetivos de la cultura, ligados a prácticas, tradiciones, ritos y lengua, los que a la vez contribuirían a una definición esencialista de lo mapuche. Y, por otro lado, se encontrarían aquellos componentes subjetivos, a partir de los cuales se haría referencia a un origen, una memoria histórica o colectiva, y en definitiva, a una *forma de ser y estar* distintiva.

Es a partir de estos mismos elementos, que se consolidaría y definiría la adscripción o sentido de pertenencia, que igualmente se constituirían como componentes centrales de la diferenciación, permitiendo así hablar de una identidad mapuche urbana, ya que, desde una perspectiva dual, el mapuche urbano, a lo largo y durante su proceso de definición, establecería el carácter diferenciador tanto con el no-mapuche, como también, con el mapuche de las comunidades.

Así mismo, la dicotomía existente en la definición del mapuche urbano, encontraría un fuerte asidero en el esquema urbano-rural, en que el medio urbano actuaría de receptor de los elementos provenientes de las comunidades, las cuales, en tanto medio rural tradicional, sería visto como un referente y espacio esencial de “patrones” y rasgos culturales.

Aún a partir de aquella constatación, en que la identidad es definida al interior de la dicotomía del reconocimiento y adaptación de la cultura, es posible definir este proceso en función de lo que T. Durán (1986) establece como la identidad mapuche reelaborada, definición mediante la cual existiría un fenómeno de apropiación cultural en que se tendería a la esencialización de los elementos y componentes presentes en este aprendizaje, así como también, se encontraría al interior de un proceso adaptativo y de transformaciones, producto de su “urbanidad”.

Ciertamente, hasta este punto se ha desarrollado en forma amplia descripción del proceso de pertenencia indígena mapuche, a partir de los elementos constituyentes de la identidad y de los componentes que permiten su diferenciación, definiendo así su particularidad. Sin embargo, al interior de la identificación del mapuche urbano existe

un aspecto de suma relevancia, como lo es la resignificación de las dinámicas de identificación.

Es en este contexto a partir del cual aparece otro de los ejes centrales del trabajo realizado, constituido por el proceso de resignificación de las dinámicas socioculturales presentes en la construcción de esta identidad mapuche urbana. De esta forma se hace alusión a la revalorización y revitalización de la cultura, como un punto de suma relevancia en la definición del mapuche, en el contexto urbano. Así mismo, no tan sólo obedecería a un proceso de apropiación de los elementos y componentes, sino que también iría en función del rescate de prácticas y tradiciones y reconstrucción de elementos culturales, que se extenderían a su reelaboración y resignificación en un nuevo espacio, la ciudad.

A partir de este elemento, es posible definir un punto de inflexión respecto al rol de las Asociaciones en el proceso identitario, el cual se vincularía estrechamente a su función en el proceso de visualización colectiva, de la mano a su accionar en el medio urbano, así como también al ofrecer un espacio de socialización en que se evocaría a ésta resignificación. Principalmente, en dicho aspecto, la Asociación sería vislumbrada como un elemento gravitante en la reproducción y transmisión cultural.

El tema de la visualización cobra relevancia en el medio urbano, ya sea a nivel individual, en que el mapuche como sujeto decide dar a conocer su pertenencia a una cultura definida, la mapuche, así como grupal, en circunstancias en que la colectividad se reúne en función de la transmisión cultural. Así, en un primer nivel, el reforzamiento identitario iría acompañado de un elemento discursivo, en búsqueda de su visibilidad y por otro lado su reconocimiento. Es justamente éste último punto el que comporta un fuerte significado en el nivel grupal de la visibilidad, ya que poseería una marcada relación con la reivindicación de la cultura en el espacio público urbano.

A partir de ello, es posible definir que la mantención de la identidad traería consigo no sólo la temática de persistencia cultural, su transmisión y reproducción, sino que también se vería relacionada a la necesaria incorporación y visualización de la identidad. De estos elementos se desprende la definición realizada por Bonfil (1991), a

partir del cual es posible la caracterización de la identidad mapuche urbana en función de una cultura propia, correspondiendo, de esta forma, a sus elementos culturales o identitarios apropiados y resignificados en el espacio urbano, lo que demostraría su existencia y permanencia sobreviviendo así a la asimilación, o “chilenización” como es planteado por los entrevistados.

De esta forma, el papel y valoración de la Asociación estaría íntimamente relacionado con el proceso de construcción de la identidad (Aravena, 2000). Así, se vería enfocada en ser un agente de fortalecimiento de la identidad, vital en el proceso de apropiación cultural; y así mismo, un espacio en que el rescate y resignificación de los elementos y dinámicas culturales sería central, de la mano a su visibilización, en medio del contexto urbano.

A partir de dicha consideración, la Asociación no podría ser apreciada ni catalogada sólo bajo una lógica funcional, ya que resulta ser de suma relevancia en la construcción de la identidad, su fortalecimiento y revitalización cultural. De esta forma, la Asociación se constituiría en un agente que mediaría la adaptación de la cultura, en un escenario específico.

Y es que la Asociación, finalmente resulta ser identificada como un espacio colectivo y social en que se enmarcaría el “sueño” de la comunidad, siguiendo el esquema urbano rural, donde se define que las pautas culturales, que actuarían en la definición de la identidad étnica, serían extraídas del referente histórico de la identidad, la comunidad rural.

Cabe destacar que la construcción de la identidad mapuche, en definitiva, sería descrita a través de tres posicionamientos (Baeza, 2000), característicos para su evocación espacial y emergente. Y es que se presenta en función de un contexto relacional que involucraría y se definiría respecto a un *nosotros* y un *ellos*, a partir de la pertenencia étnica (ser mapuche), y también por su permanencia urbana; un esquema espacial, marcado por las relaciones establecidas en función del esquema urbano-rural y su reelaboración en la ciudad; y temporal, en que la constante referencia a la historia,

también se vincularía al origen en común, que se relaciona al hoy planteándose como un proyecto: un nuevo sujeto individual y colectivo.

A partir de los aspectos señalados, es posible concluir que la identidad mapuche en el contexto urbano, correspondería a un fenómeno de emergencia reciente, y a partir del cual sería posible su consideración en tanto proceso de reconstrucción identitaria, o a modo de Bengoa (2002), definido como la etnogénesis, al adscribir a una identidad que se creía o pensaba perdida.

Bibliografía

Abarca, G. (2002). "Mapuche de Santiago: Rupturas y continuidades en recreación de la cultura". *Revista de la Academia*. N°7 (105-120).

Aravena, A. (1999). "La identidad indígena en los medios urbanos: Procesos de recomposición de la identidad étnica mapuche en la ciudad de Santiago". En: G. Boccara y S. Galindo (eds.) *Lógica mestiza en América*. Temuco, Universidad de la Frontera (165-199).

Aravena, A. (2003). "Los mapuche-warriache; procesos migratorios contemporáneos e identidad mapuche urbana". En: *América Indígena*. N°4 (162-168).

Aravena, A. (2003). "El rol de la memoria colectiva y de la memoria individual en la conversión identitaria mapuche". En: *Estudios Atacameños*. N°26 (89-96).

Aravena, A. (2006). "Identidades étnicas, identidades sociales: la etnicidad de cara al siglo XXI". En: *Proposiciones*. N°35 (336-347).

Aylwin, J. (comp.) (2001). *Políticas públicas y pueblo mapuche*. Serie Seminarios N°6. Concepción: Ediciones Escaparate.

Baeza, M. (2000). *Los caminos invisibles de la realidad: Ensayo de sociología profunda sobre los imaginarios sociales*. Chile: Edic. Sociedad Hoy.

Barth, F. (comp.) (1976). *Los grupos étnicos y sus fronteras*. México D.F.: F.C.E.

Bello, A. (2002). "Migración, identidad y comunidad mapuche en Chile: entre utopismos y realidades". En: *Asuntos Indígenas*. N°3-4 (40-47).

Bello, A. (2004). *Etnicidad y ciudadanía en América Latina: la acción colectiva de los pueblos indígenas*. Santiago: CEPAL.

Bengoa, J. (1990). *Breve Historia de la Legislación Indígena en Chile*. Santiago: Serie Documentos, Comisión Especial de Pueblos Indígenas.

Bengoa, J. (2000). *Historia del pueblo mapuche, siglos XIX y XX*. Chile: Ediciones LOM.

Bengoa, J. (2001). "Políticas públicas y comunidades mapuches: del indigenismo a la autogestión". En: J. Aylwin (comp.) *Políticas públicas y pueblo Mapuche*. Serie Seminarios N°6. Concepción: Ediciones Escaparate.

Bengoa, J. (2002). "La invención de las minorías". En: *Revista de la Academia*. N°7 (9-37).

Berger, P. L. y T. Luckmann (1968). *La construcción social de la realidad*. Buenos Aires: Amorrortu.

Bonfil, G. (1991). *Pensar nuestra cultura*. México D.F.: Editorial Patria.

Cardoso de Oliveira, R. (1971). Identidad étnica, identificación y manipulación. En: *América Indígena*. Vol. 31 N°4 (921-953)

Campos, L. (2008). *Relaciones interétnicas en pueblos originarios de México y Chile*. Santiago: Publicaciones Academia de Humanismo Cristiano.

Castells, M. (2000). *La era de la información: economía, sociedad y cultura*. Vol. II El poder de la identidad (7ª ed.) México D.F.: Siglo XXI.

Durán, T (1986). "Identidad Mapuche". En: *América Indígena*. Vol. 46, N°4 (691-722).

Esteva, C. (1984). *Estado, etnicidad y biculturalismo*. Barcelona: Península.

Giddens, A. (1991). *Sociología*. Madrid: Alianza.

Gimenez, G (2002). "Paradigmas de identidad". En: A. Chihu (comp.) *Sociología de la identidad*. México: Universidad Autónoma Metropolitana (35-60).

Gómez, P. (2000). "Las desilusiones de la identidad. La etnia como pseudoconcepto". En: P. Gómez (Coord.) *Las ilusiones de la identidad*. Valencia: Frónesis Cátedra.

Hernández, R., C. Fernández y P. Baptista (1991). *Metodología de la investigación*. México: Editorial Mc.Graw-Hill.

Halbwach, M. (2004). *Los marco sociales de la memoria*. Barcelona: Anthropos.

INE-Mideplan (2005). *Estadísticas Sociales de los pueblos indígenas en Chile: Censo 2002*. Santiago: INE-Mideplan.

Larraín, J. (2001). *Identidad chilena*. Santiago de Chile: Edit. LOM.

Ley Indígena (1993). Ley N°19.253 "Sobre la Protección, Fomento y Desarrollo de los Indígenas". Temuco: CONADI.

Mideplan (2006). "Encuesta de Caracterización Sociodemográfica CASEN, 2006: Pueblos Indígenas".

Orígenes (2007). "Consulta Nacional Indígena Urbana: Propuesta participativa de una política indígena urbana".

Pinto, J. (2000). *De la inclusión a la exclusión: La formación del estado, la nación y el pueblo mapuche*. Chile: Colección Ideas, Instituto de Estudios Avanzados, Universidad de Santiago.

Reina, L. (comp.) (2000). *Los retos de la etnicidad en los Estado-Nación del siglo XXI*. México: CIESAS.

Rodríguez, G., J. Gil y E. García (1996). *Metodología de la investigación cualitativa*. Málaga: Ediciones Aljibe.

Ruiz Olabuénaga, J. I. (2003). *Metodología de la investigación cualitativa*. Bilbao: Universidad de Deusto.

Rupailaf, R. (2003). *Antecedentes de las políticas indígenas en Chile*. Chile: Orígenes-Mideplan-BID.

Saavedra, A. (2002). *Los mapuche en la sociedad chilena actual*. Santiago de Chile: Edit. LOM.

Samaniego, A. (2002). "Identidad, territorio y existencia de la nación mapuche: ¿Derechos políticos autonómicos?". En: *Atenea*. N°485 (161- 179).

Tajfel, H. (1984). *Grupos humanos y categorías sociales: estudios de psicología social*. Barcelona: Ed.Herder.

Taylor, S.J. y R. Bogdan (1987). *Introducción a los métodos cualitativos de investigación*. Barcelona: Editorial Paidós Ibérica.

Valles, M. (1997). *Técnicas cualitativas de investigación social: Reflexión metodológica y práctica profesional*. Madrid: Editorial Síntesis.

Varas, J. M. (2005). "La construcción de la identidad étnica urbana: Etnificación y etnogénesis del movimiento mapuche urbano organizado en la ciudad de Santiago 1990-2000" Tesis presentada para obtener el grado de Magíster en Antropología y Desarrollo. Universidad de Chile, Chile.

Referencias Electrónicas

Abarca, G. (2006). *Migración indígena a las ciudades: Éxodo mapuche a la capital de Chile*. VII Congreso Latinoamericano de Educación Intercultural Bilingüe. 1-4 de Octubre de 2006, Cochabamba, Bolivia. 2006. Revisado en Octubre de 2007. En línea en: <http://viieib.proeibandes.org/ponencias/AbarcaGeraldine.doc>

Antileo, E. (2006). *Mapuche santiaguinos: posiciones y discusiones del movimiento mapuche en torno al dilema de la urbanidad*. Revisado en Marzo de 2008. En línea en: http://meli.mapuches.org/IMG/pdf/MAPUCHE_URBANOS_PARA.pdf

Aylwin, J. (2002). "Políticas públicas y pueblos indígenas: El caso de la política de tierras del Estado chileno y el pueblo mapuche". En: *Proyecto de Desarrollo Comunitario Autosostenible en una Perspectiva Comparada* (CLASPO), U. de Austin. Mayo, 2002. Revisado en Marzo de 2008. En línea en: <http://www.utexas.edu/cola/insts/lilas/content/claspo/PDF/overviews/chilpolsocpuebind.pdf>

Castro, M. (2003). "Desafíos de la políticas interculturales en Chile: derechos indígenas y el desarrollo económico". En: *Boletín Antropológico*. N°59 (231-252). Revisado en Marzo de 2008. En línea en: <http://www.saber.ula.ve/db/ssaber/Edocs/pubelectronicas/boletinantropologico/num59/articulo1.pdf>

Grebe, M. E. (1997). "Procesos migratorios, identidad étnica y estrategias adaptativas en las culturas indígenas de Chile: Una perspectiva preliminar". En: *Ethno*. N°1. Otoño 1997. Revisado en Julio de 2008. En línea en: <http://www.facso.uchile.cl/publicaciones/biblioteca/docs/ethno/ethno1.pdf>

Gissi, N. (2004). *Los mapuche en el Santiago del siglo XXI: desde la ciudadanía política a la demanda por el reconocimiento*. En: *Cultura-Urbana.cl*, N° 1, Agosto 2004. Revisado en Julio de 2008. En línea en: <http://www.cultura-urbana.cl/los-mapuches-en-el-santiago-del-siglo-xxi-gissi.pdf>

Lavanchy, J. (2003). *El pueblo mapuche y la globalización: Apuntes para una propuesta de comprensión de la cuestión mapuche en una era global*. Trabajo final presentado al Seminario "Desarrollo hacia fuera y globalización en Chile siglos XIX y XX", Universidad de Chile, Agosto 2003. Revisado en Marzo de 2008. En línea en: <http://www.xs4all.nl/~rehue/art/lava4.pdf>

ANEXO 1

Polos Temáticos y Pauta de entrevista

Polos Temáticos	Preguntas
Antecedentes Generales	Nombre, Edad, Comuna de residencia, Asociación Indígena a la que pertenece.
Procedencia Proceso de migración o urbanización, a partir de una visión individual y familiar.	¿Dónde nació, en el campo o en la ciudad? ¿Cómo llega a vivir acá? ¿Por qué? ¿Quién o quienes migraron, y por qué? ¿Cómo fue su proceso de adaptación? ¿Qué fue lo más difícil en ésta?
Identidad y Cultura Sentido de pertenencia y auto adscripción: “qué me define como mapuche” El ser mapuche, quién es, y elementos propios de la cultura: prácticas, tradiciones, el mapudungu.	¿Se considera mapuche? ¿Por qué? ¿Cómo se reconoce como mapuche? (proceso) ¿Qué o quienes intervinieron en su reconocimiento? ¿Cómo define o que significa para usted ser mapuche? ¿Qué cosas o qué elementos son relevantes en la definición del mapuche? ¿Qué lo diferencia del no mapuche? ¿Por qué?
Mapuche en la ciudad Quién es el mapuche urbano Elementos de la cultura mapuche en la ciudad: recreación, resignificación Relación <i>mapuche</i> – mapuche urbano: importancia de la comunidad rural, reproducción de los saberes	¿Existe la identidad mapuche en la ciudad? ¿Cómo la definiría? ¿Quién es el mapuche urbano, qué lo define? ¿Es distinta a la identidad mapuche de las comunidades? ¿Por qué? ¿Considera que es importante la mantención de la cultura mapuche? ¿Habla mapudungun? ¿Es importante el idioma en la transmisión de la cultura? ¿Qué elementos son importantes en la mantención y transmisión de la cultura? ¿Por qué?
Participación en la Asociación Participación en otras organizaciones mapuche con anterioridad Orígenes y formación (cuándo y quienes la forman) Motivaciones y fines primarios para la organización Caracterización y funcionamiento de Asociación: Miembros originarios y actuales, convivencia, estructura/cómo se organiza	¿Por qué participa en una organización mapuche? ¿Cree que es importante participar en organizaciones mapuche? ¿Por qué? ¿Cómo llegó a ser miembro de la Asociación? ¿Cuál cree usted que es la importancia de organizarse en el contexto urbano? ¿Cuáles cree que son los motivos por los cuales los mapuche urbanos se organicen y participen en Asociaciones? ¿Cómo fue el proceso de constitución de la Asociación? (en caso de que haya participado en ella) ¿Cómo funciona o cuál es la orgánica de la Asociación? (miembros, directivas, actividades, etc)

<p>Rol de Asociatividad</p> <p>Significado de la organización en la ciudad: espacios de sociabilidad</p> <p>Objetivos de un actuar colectivo: elementos centrales, participación</p> <p>Relaciones de la asociación: la institucionalidad, comunidades rurales y sociedad mayor.</p>	<p>¿Cuáles son las principales actividades desarrolladas por la Asociación? ¿Cuál es la importancia de estas actividades en la cultura mapuche?</p> <p>¿Existe relación con otras organizaciones o comunidades indígenas? ¿Cómo definiría que es esta relación?</p> <p>¿Existe relación con alguna institución gubernamental o pública? ¿Con cuáles? ¿Cómo definiría la relación?</p>
<p>Opiniones y Visiones</p> <p>Problemáticas a enfrentar ámbito urbano y realidad contemporánea mapuche</p> <p>Ley indígena y mapuche urbano</p> <p>Futuro y expectativas: asociatividad</p> <p>El mapuche en la ciudad</p>	<p>¿Conoce la Ley Indígena? ¿Cuál es su opinión respecto a la Ley Indígena?</p> <p>¿Cómo definiría el abordaje de la población o el tema del mapuche urbano en la Ley Indígena? ¿Por qué?</p> <p>¿Existen problemáticas al interior de la población mapuche urbano? ¿Cuáles? ¿Por qué?</p> <p>¿Cómo visualiza el futuro del mapuche urbano?</p>

ANEXO 2

Totalidad de Comunidades y Asociaciones CONADI

Región	Provincia	Comunas	Comuni- dades	Asocia- ciones	Totales	Asociación Mayor Antigüedad (*)
Maule	Curico	Molina		2	2	s/i
		Licanten		1	1	s/i
	Linares	Villa Alegre		1	1	2004
		Linares		1	1	s/i
	Talca	Constitucion		1	1	s/i
		Talca		1	1	2003
Bío Bío	Arauco	Cañete	56	31	87	1994
		Arauco	24	7	31	1999
		Los Alamos	16	7	23	1997
		Contulmo	15	6	21	1998
		Curanilahue		2	2	2000
		Lebu	16	12	28	1995
		Tirua	43	32	75	1997
	Bío Bío	Mulchen	4	1	5	2003
		Alto Bio Bio	15	26	41	s/i
		Quilaco	2		2	s/i
		Santa Barbara	2	1	3	1994
		Los Ángeles	1	2	3	1994
	Concepción	San Pedro de la Paz		4	4	1998
		Concepción		5	5	2001
		Coronel	2	1	3	2007
		Hualpén		2	2	2000
Talcahuano			1	1	2005	
Totales			196	147	343	

Fuente: Oficina Regional de CONADI, Cañete, Región del Bío Bío
(Información obtenida en el mes de Mayo de 2009)

(*) Se incorpora dicho dato para organizar histórica y geográficamente la constitución de Asociaciones Indígenas en la Región del Bío Bío y provincias de Región del Maule.

s/i: Sin información.

ANEXO 3

Imágenes Trafkintu Paliwe (*)



(*) Fotografías captadas por la investigadora durante la realización de un Trafkintu Paliwe, organizado por la Asociación Indígena Newen Mapu, de la comuna de Concepción, durante el mes de Octubre de 2008.