



**Tipo de documento: Tesis de Maestría**

**Título del documento: Jóvenes mapuche: la construcción de identidad en estudiantes de educación superior de la Araucanía y la Región Metropolitana**

**Autores (en el caso de tesis y directores):**

**María Fernanda Herrera Yáñez**

**Daniela Díaz Bórquez, dir.**

**Eduardo Chávez Molina, co-dir.**

**Datos de edición (fecha, editorial, lugar,**

**fecha de defensa para el caso de tesis): 2021**

Documento disponible para su consulta y descarga en el Repositorio Digital Institucional de la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de Buenos Aires.  
Para más información consulte: <http://repositorio.sociales.uba.ar/>

Esta obra está bajo una licencia Creative Commons Argentina.  
Atribución-No comercial-Sin obras derivadas 4.0 (CC BY 4.0 AR)



La imagen se puede sacar de aca: [https://creativecommons.org/choose/?lang=es\\_AR](https://creativecommons.org/choose/?lang=es_AR)





**Autora: María Fernanda Herrera Yáñez**

**Licenciada en Trabajo Social**

## **TESIS**

**Jóvenes Mapuche:**

**La construcción de identidad en estudiantes de educación superior  
de la Araucanía y la Región Metropolitana**

**TESIS PARA OPTAR AL GRADO DE MAGÍSTER EN INTERVENCIÓN SOCIAL**

**FACULTAD DE CIENCIAS SOCIALES**

**UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES**

**Directora de Tesis: Daniela Díaz Bórquez**

**Co director: Eduardo Chávez Molina**

**Santiago, 2021**

## **RESUMEN**

La presente investigación aborda los procesos que los y las jóvenes mapuche transitan para el reconocimiento y construcción de su identidad, las que son caladas, por una parte, por las experiencias de sus antecesores, y por otra, por lo que se ha instalado discursivamente en la sociedad chilena sobre el pueblo mapuche.

Es por ello por lo que surge la necesidad de poder reconocer y analizar dichos procesos, pudiendo aportar no tan solo a un conocimiento de la temática mapuche, sino reconociendo aquellos nudos críticos que a partir de ella emanan, desde el análisis de los relatos de jóvenes y expertos en la temática.

El desarrollo de la investigación se basa en entrevistas grupales de jóvenes rurales de la Araucanía y urbanos de la Región Metropolitana de educación superior, como también de entrevistas semi estructuradas a académicos mapuches, que, desde su perspectiva personal e investigativa, narran sus reflexiones sobre las construcciones, sentidos y componentes que indican en procesos de construcción de identidad.

**Palabras clave: identidad, jóvenes mapuches, pueblo mapuche, reconocimiento.**

## **ABSTRACT**

This research addresses Mapuche youth trajectories toward the recognition and construction of their identity. On the one hand, these trajectories are permeated by their predecessors' experiences, and on the other, by what has been discursively installed in the Chilean society about the Mapuche people.

That is why the need for recognizing and analyzing these trajectories arises, and to contribute to a knowledge of the Mapuche struggle, while also recognizing those critical knots that emanate from it, using the analysis of Mapuche youth's stories.

The development of this research is based on group interviews of young people in higher education from rural areas in the Araucanía Region and from urban areas in the Metropolitan Region, as well as semi-structured interviews with Mapuche academics, who from their personal and investigative perspective, narrate their reflections on these trajectories that circulate in different directions.

**Keywords: identity, Mapuche youth, Mapuche people, acknowledgment.**

## ÍNDICE

DEDICATORIA.....	6
AGRADECIMIENTOS .....	6
<b>INTRODUCCIÓN .....</b>	<b>7</b>
<b>CAPÍTULO I.....</b>	<b>9</b>
<b>ANTECEDENTES TEÓRICO – EMPIRICOS.....</b>	<b>9</b>
Problematización del Ámbito de Estudio.....	9
Relevancia del ámbito de estudio .....	18
<b>CAPÍTULO II.....</b>	<b>19</b>
<b>OBJETIVOS.....</b>	<b>19</b>
I. Objetivo General.....	19
II. Objetivos Específicos .....	19
<b>CAPÍTULO III.....</b>	<b>20</b>
<b>MARCO TEÓRICO .....</b>	<b>20</b>
1. Identidad en América Latina.....	20
La identidad como proceso y constructo.....	20
Identidad indígena en América Latina.....	23
Identidad mapuche en Chile .....	26
2. Juventudes: la pluralidad de su análisis .....	30
Jóvenes indígenas: desde el contexto rural al urbano .....	32
La experiencia en el sistema educativo chileno .....	36
3. Memoria Popular y Colectiva.....	38
<b>CAPÍTULO IV.....</b>	<b>43</b>
<b>METODOLOGÍA .....</b>	<b>43</b>
1. TIPO Y ENFOQUE DEL ESTUDIO .....	43
2. INSTRUMENTOS Y TÉCNICAS DE ANÁLISIS .....	44
Grupos de discusión: .....	44
Entrevista semi estructurada:.....	45
Observación:.....	45
Categorías de análisis según instrumento .....	46
Técnicas de registro de información .....	46
3. MUESTRA .....	47
Conformación final de la muestra – Grupo de discusión.....	48
Conformación final de la muestra – Entrevista semi estructurada .....	49
4. PLAN DE ANÁLISIS: TIPO DE ANÁLISIS.....	49
5. CONSIDERACIONES ETICAS DE LA INVESTIGACIÓN .....	51
<b>CAPÍTULO V.....</b>	<b>52</b>
<b>ANALISIS DE RESULTADOS.....</b>	<b>52</b>
1. Incidencia de la memoria colectiva en los procesos de construcción de identidad: negación y vergüenza intergeneracional.....	52

Figura 1. Resumen de hallazgos sobre traspaso de la memoria y experiencias de trayectorias Intergeneracionales .....	52
2. Territorialidad e identidad como elemento de diferenciación .....	63
Figura 2. Resumen de hallazgos sobre construcción de identidad y vinculación territorial .....	63
3. Identificación y relación con el pueblo mapuche: un camino de reconocimiento.....	73
Figura 3. Resumen hallazgos sobre relación de los y las jóvenes con el pueblo mapuche según territorio. ....	73
4. Identificación con elementos históricos y culturales del pueblo mapuche: lucha, autonomía y resistencia.....	84
Figura 4. Resumen hallazgos sobre elementos históricos y culturales reconocidos por los y las jóvenes de la Región de la Araucanía y Metropolitana. ....	84
5. Tensiones en la construcción de identidad: estereotipos que se encuentran en el espacio público. ....	90
Figura 5. Resumen hallazgos sobre el reconocimiento de discursos y estereotipos asociados al pueblo mapuche.....	90
<b>CAPITULO VI.....</b>	<b>98</b>
<b>CONCLUSIONES .....</b>	<b>98</b>
<b>ANEXOS .....</b>	<b>114</b>
ANEXO N°1: PREGUNTAS GRUPO DE DISCUSIÓN.....	115
ANEXO N°2 PAUTA ENTREVISTA A EXPERTOS SEMI ESTRUCTURADAS .....	116
<b>REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS .....</b>	<b>117</b>

## **DEDICATORIA**

Esta tesis está dedicada a mi hijo Lautaro, para que jamás deje de luchar, de ir contra la corriente ni deje de resistir, particularmente en los momentos más difíciles y solitarios de la vida. Has sido inspiración y alegría para finalizar este proceso, espero ser siempre lo mismo para ti.

## **AGRADECIMIENTOS**

A mis directores de Tesis, Daniela y Eduardo, por su nobleza, confianza, amabilidad y paciencia.

Gracias profundas a todos y todas las jóvenes que a partir de sus narrativas cruzadas han construido esta investigación y ratifican la necesidad de instalar la memoria al centro de la construcción social.

Agradezco a tantas personas y lugares, que ni diciendo todos sus nombres les haría la suficiente justicia.

## INTRODUCCIÓN

La presente investigación tiene por objeto analizar la construcción de identidad de jóvenes mapuche de educación superior residentes en zonas urbanas de la Región Metropolitana y rural de la Araucanía, identificando los componentes históricos y sociales que indican en este proceso y reconociendo las respectivas diferencias que se presenten.

A partir de lo anterior, la construcción de identidad no puede ser comprendida como un proceso único y estandarizado, sino que debe ser analizada a partir de lo que los y las jóvenes mapuche identifican y relatan como experiencias significativas de su recorrido. Esto complementado con las reflexiones de expertos mapuche en la materia.

Así, acercarse a la construcción de identidad mapuche permite desentrañar y cuestionar una tendencia asimilacionista que se aplica de manera indistinta por parte de los Estados de América Latina para referirse a los pueblos indígenas como “grupos colonizados” (Mendoza,2010) lo que provoca una invisibilización de su cosmovisión, cultura y tradiciones.

Respecto de lo anterior y en términos contextuales, Chile adscribió el año 2008 el convenio internacional 169, siendo uno de sus principales objetivos en materia de legislación indígena el promover y resguardar que los pueblos puedan asumir el control de sus instituciones, ser protagonistas sobre su desarrollo económico y las formas de construir su vida, fortaleciendo así su identidad y lenguaje en el contexto de un escenario intercultural (Biblioteca del Congreso Nacional de Chile, 2021).

Lo anterior, da cuenta de un compromiso vinculante del Estado de Chile con los pueblos indígena para fortalecer procesos de identidad cultural en base a un marco normativo internacional. Sin embargo, dicho compromiso es cuestionado debido a hechos de violencia que se presentan con algunos jóvenes mapuche. Dos ejemplos claros son el caso de Matías Catrileo Quezada, estudiante universitario de 23 años, quien fue asesinado en el año 2008 producto de una bala propinada por la institución

policial de carabineros de Chile<sup>1</sup> mientras se encontraba de espaldas en el contexto del proceso de recuperación de tierras del fundo Santa Margarita, en Vilcún, Región de la Araucanía, y el de Camilo Catrillanca<sup>2</sup> de 24 años, quien también fue asesinado por carabineros cuando manejaba un tractor mientras se encontraba trabajando<sup>3</sup>.

Las muertes de jóvenes mapuche presentan un tipo de relación asimétrica y demandas ancestrales, que se suman a los requerimientos por organismos nacionales e internacionales que solicitan a Chile adecuar su normativa interna para asegurar condiciones de seguridad a niños, niñas y jóvenes mapuche, dejando en evidencia la actual incapacidad estatal para proveerlas. (UDP, 2017)

La relevancia, a partir de lo antes expuesto, es poder identificar que los componentes de una identidad no son inmutables, y se van a influenciar a partir de diversos contextos o circunstancias en las que se desenvuelven (Mendoza, 2010), por tanto, no están ajenas a relaciones sociales y políticas ejercidas hacia el pueblo mapuche. De este modo, las identidades pueden expresarse en distintas formas que vinculan el pasado con el presente en un hilo de memoria y transmisión histórica.

Finalmente, la construcción de identidad debe comprenderse como un proceso personal y social, que está en un diálogo abierto con su propia historia y con la de otros, a partir del ejercicio del reconocimiento. Por lo que, otorgar relevancia a procesos de identidad cultural, permitirá adecuar normativas y también políticas públicas que hagan efectivos los derechos culturales y colectivos de los pueblos originarios.

---

<sup>1</sup> Carabineros es la institución policial uniformada que integra las fuerzas de orden y seguridad pública de Chile

<sup>2</sup> Camilo Catrillanca, es asesinado por Carabineros de Chile mientras se encontraba trabajando junto a un joven de 15 años en su tractor, el 14 noviembre de 2018 en la comunidad de temucuicui, Región de la Araucanía. La noticia generó revuelo nacional dado que inicialmente se justificó el operativo indicando que murió producto de un “enfrentamiento”. Con fecha 19 de noviembre de 2018 se da a conocer un video que ratificó que no hubo enfrentamiento, y que se encontraba desarmado. Murió producto de 12 balas.

<sup>3</sup> Luis Marileo de 24 años el año 2017 fue asesinado por un ex carabinero por un presente delito de robo, Pablo Marchant el 2021 murió tras recibir una bala por un funcionario de carabinero mientras se encontraba en un acto reivindicativo de sabotaje para la forestal Milinco.

## CAPÍTULO I

### ANTECEDENTES TEÓRICO – EMPIRICOS

#### Problematización del Ámbito de Estudio

Actualmente el pueblo mapuche se encuentra territorialmente distribuido en Chile en la Región de la Araucanía, y en su minoría, en las regiones de Los Lagos y Los Ríos. En ese sentido, en el siglo XX, tras un proceso de migración sostenido del espacio rural – a lo urbano<sup>4</sup>, se constituye una nueva forma de comprender a la persona mapuche en el contexto de la ciudad, específicamente en Santiago de Chile, Región Metropolitana.

A partir de datos censales (2017) la población que se considera perteneciente a algún pueblo indígena en Chile corresponde a 2.185.792 personas un 12,8 % de la población total; siendo el pueblo mapuche el que obtiene mayor porcentaje de representatividad, alcanzando un 79,8% de los pueblos indígenas, y un 9,9% a nivel país, lo que corresponde a un total de 1.745.147 personas.

En específico, en la Región Metropolitana las personas pertenecientes al pueblo mapuche alcanzan el 35%<sup>5</sup>, mientras que la Araucanía la cifra llega al 18% (CENSO, 2017). De este modo, la mayor concentración de la población mapuche se encuentra en la Región Metropolitana y la Araucanía.

En relación con los niveles socioeconómicos, los indicadores de pobreza muestran inequidades entre la población indígena y no indígena. La pertenencia a un pueblo indígena es asociada a un porcentaje mayor de pobreza (13,2%) en relación con los ingresos que la población no indígena (10,5%) (CASEN, 2020) <sup>6</sup>

---

<sup>4</sup> De acuerdo con el estudio de “El Pueblo Mapuche del siglo XXI” (2017) del Centro de Estudio Público, el proceso de migración se explica por el proceso de urbanización que vive el país en el siglo XX, pero también debe comprenderse como un efecto de la ocupación del Estado Chileno al territorio ancestral (Wallmapu) a fines del siglo XIX y del proceso reduccionista que provino de este.

<sup>5</sup> UNICEF (2007) realizó un estudio cuantitativo sobre la identificación con el pueblo mapuche en jóvenes: dicha investigación indicó que los/as jóvenes mapuche de la Región Metropolitana (75%) se sienten mayormente identificados con la cultura mapuche que aquellos jóvenes que residen en la Araucanía (60%).

<sup>6</sup> En base a los antecedentes de CASEN (2017) la pobreza en relación con ingresos es de 14,5% para población indígena versus un 8,0% de población no indígena.

Mientras que la pobreza multidimensional que se eleva a un 30,2% para aquellas personas pertenecientes a algún pueblo indígena (CASEN, 2017). Es decir, en el pueblo mapuche se concentran niveles de pobreza más altos que en el resto de la población. Dentro de las variables que inciden corresponden a los niveles de educación alcanzados, horas trabajadas, y los efectos de ramas u oficios (Centro de Estudios Públicos, 2017). Sin embargo, estas variables deben ser entendidas en relación con los sistemas de discriminación y racismo operantes, como se explicará más adelante en detalle.

En la región de la Araucanía las cifras de pobreza se elevan alcanzando un 17,2% por ingresos, mientras que en términos multidimensionales<sup>7</sup> llega al 28,5% (CASEN, 2017), siendo las más altas a nivel país. Así, en los años posteriores esta cifra se eleva a un 17,4% de pobreza por ingreso versus un 10,8% a nivel nacional (CASEN, 2020)<sup>8</sup>. Una de las explicaciones para comprender las altas tasas de pobreza en la región se relaciona con la pertenencia a un pueblo indígena dado que la posibilidad de ser pobre crece un 2,6% cuando se es indígena (Centro Interamericano del desarrollo Rural, 2009), situación que se repite en la tasa de desocupación que es mayor entre las personas pertenecientes a pueblos originarios, la que alcanza un 8,3% versus un 7,4% en personas no indígenas (INDH, 2017).

Debido a lo anterior y en base al estudio “Situación socio económica reciente de los mapuches: 2009 – 2015” (Centro de Estudios Públicos, 2017) que analiza los ingresos por nivel de ocupación de los mapuches de nuestro país, concluye:

los ingresos ocupacionales de los mapuches se encuentran por debajo del promedio nacional –lo que se traduce en tasas de pobreza y de indigencia más altas que el promedio nacional–, situación que se explica, principalmente, por las brechas en educación existentes entre mapuches y no mapuches que, si bien se han ido cerrando con el paso del tiempo, todavía son de enorme magnitud. (p. 43)

En relación con elementos que permiten contextualizar, cabe destacar que el promedio de escolaridad de personas pertenecientes al pueblo mapuche (10,1 años

---

<sup>7</sup> La medición de pobreza multidimensional en Chile considera las siguientes categorías de acceso: educación, salud, trabajo y seguridad Social, vivienda y entorno, redes y cohesión social.

<sup>8</sup> La encuesta CASEN 2020 realizada en pandemia COVID-19 no recoge datos sobre pobreza multidimensional.

promedio) es más baja que el de aquellas no indígenas (11,1 años promedio), al igual que la tasa de asistencia y permanencia en el sistema escolar (CASEN, 2015). Pese a lo anterior, el porcentaje de personas mapuche con estudios superiores ha crecido desde 9,6 a 14% entre los años 2011 a 2015.

Ante este escenario, en su reporte el Centro de Estudios Públicos (2017) concluye que la problemática principal se explica a partir de la brecha económica con la población no mapuche, la cual se ha mantenido estable el transcurso del tiempo. Así, se demuestra que, si existieran políticas enfocadas a disminuir la constante brecha de educación entre población mapuche y no mapuche, se estaría mejorando parte de las diferencias de ingresos, pobreza e indigencia actuales.

Por su parte los jóvenes mapuche en zonas urbanas, en general, se incorporan tempranamente en el mercado laboral para apoyar los esfuerzos familiares para no aumentar condiciones de pobreza, siendo más difícil superar condiciones socioeconómicas estructurales (Molina, 2018). Lo anterior limita las posibilidades de desarrollo de un plan de vida en términos más complejos, como acceso a educación superior, acceso a mejores condiciones laborales o perfeccionamiento de intereses personales.

De acuerdo con lo anterior, es posible indicar que el pueblo mapuche se constituye como una población segregada y sin participación plena de las condiciones de desarrollo y construcción del Estado- nación. Todo lo anterior, impacta y se vincula con la experiencia de sentirse mapuche en un contexto nacional determinado.

Respecto de la legislación indígena vigente, durante el año 2007 Chile adhirió a la Declaración Universal sobre los Derechos Indígenas en donde se abordan y consagran derechos individuales, colectivos, culturales de identidad e idiomas que deben ser resguardados por los Estados firmantes.

En términos prácticos, la declaración se transforma en una recomendación no exigible para los Estados, dado que la adscripción no es vinculante, lo que no significa que se pueda desentender su importancia y la deseable incorporación de sus directrices para la elaboración de políticas públicas en materia indígena (Informe Derechos Humanos UDP, 2011).

Posteriormente, el año 2008, se ratificó el convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo (OIT) logrando entrar en vigor durante el año 2009. A diferencia del primero, este instrumento normativo es totalmente vinculante para los Estados intervinientes. En suma, ambos son los tratados más relevantes en materia indígena con los que cuenta Chile (Informe Derechos Humanos UDP, 2011). Sin embargo, este reconocimiento no se ha traducido en un ajuste normativo interno de la legislación, por lo que el resguardo de tradiciones, cultura, idioma y representatividad social y política no se encuentran materializados en acciones concretas.

Finalmente, esta ausencia se vincula con una visión de posicionamiento de enemigo interno de personas pertenecientes al pueblo mapuche y a la subordinación de su participación en el espacio público, provocando diversas expresiones en la construcción e identidad, tales como: seguir una lucha reivindicativa o la desvinculación con la cultura mapuche.

Uno de los objetivos principales del Convenio 169 consagrados en su artículo N° 3 indica que los pueblos indígenas deben gozar plenamente de los derechos humanos y libertades fundamentales, además de requerir su protección ante la vulneración de derechos en un contexto de autonomía.

Sin embargo, desde organizaciones internacionales y nacionales se alerta sobre diferentes situaciones que ponen en riesgo la condición de jóvenes mapuche, en ese sentido, el Comité de los Derechos Humanos de las Naciones Unidas, expresó su preocupación por la relación entre la pobreza y el origen indígena de niños, niñas y jóvenes, como también situaciones de discriminación y violencia experimentada por ellos, “la información recibida de que jóvenes indígenas han sido víctimas de maltrato a manos de la policía<sup>9</sup>” (Naciones Unidas, 2007, p. 18, párrafo 73).

En ese sentido, el informe de las Naciones Unidas (2007) recomienda que es responsabilidad del Estado velar por que los jóvenes indígenas no sean víctimas de

---

<sup>9</sup> El informe no especifica sobre los casos, puesto que el Estado de Chile no entregó los detalles solicitados “el Comité lamenta que no se haya presentado información detallada sobre los niños indígenas en el informe del Estado Parte” (Naciones Unidad, 2007:18)

malos tratos por parte de la policía, solicitando que en caso de presuntas agresiones se deben adoptar medidas preventivas y correctivas.

De acuerdo con lo anterior y en base al informe de Derechos Humanos del año 2016, se da cuenta de una situación de violencia sostenida en el marco de conflicto intercultural<sup>10</sup> y de violencia en el sur de Chile, propiciadas por agentes del Estado. Por lo que precisa que existe un estado preocupante de convivencia y violencia, además se informa sobre la instalación de un Instituto de Derechos Humanos en la Región de la Araucanía a fin de atender estas demandas (INDH, 2016), quienes declaran:

Nuestra preocupación por el creciente deterioro de la convivencia intercultural que vive la Araucanía y las regiones aledañas. Manifestamos nuestra preocupación también por la incapacidad que ha tenido el Estado, los diversos actores sociales y las empresas forestales para abordar de manera integral una situación que se arrastra desde hace muchas décadas. (p.116)

En ese sentido, en el informe de Derechos Humanos del año 2017, el Instituto Nacional de Derechos Humanos recomienda “al Ministerio de Justicia y Derechos Humanos y al Ministerio de Desarrollo Social, diseñar políticas públicas para con el pueblo Mapuche que promuevan el diálogo intercultural y fomenten la paz en las zonas en conflicto” (p. 218). Desde el año 2002 a la fecha, han fallecido tres jóvenes mapuche por delitos cometidos por agentes del Estado, situación que alerta a organismos internacionales quienes sugieren al Estado de Chile poder resguardar dicha situación<sup>11</sup> así como también solicitan la no utilización de la ley antiterrorista al pueblo mapuche pudiendo garantizar las condiciones de un juicio justo (INDH, 2018).

Sin embargo, desde el año 2000 se ha aplicado la ley antiterrorista con mayor fuerza en la Región de la Araucanía, específicamente para integrantes del pueblo mapuche, quienes han sufrido más tiempo en prisión preventiva producto de esta ley (INDH, 2018). De este modo, la ley antiterrorista N°18.314 tiene por objeto tipificar

---

<sup>10</sup> El Instituto Nacional de Derechos Humanos de Chile, hace referencia a conflicto intercultural y de violencia para las regiones del Bio Bio y la Araucanía, como aquel que involucra hechos de vulneraciones de derechos humanos reiteradas acontecidas en dicho territorio.

<sup>11</sup> Uno de los casos más emblemáticos a nivel nacional y para el pueblo mapuche es la muerte de Matías Catrileo Quezada, estudiante de la carrera de Agronomía de la Universidad de la Frontera, quien en el año 2008 a la edad de 22 años fue asesinado por la espalda por un cabo de Carabineros de Chile en el contexto de recuperación de tierras del Fundo Santa Margarita en Vilcún.

conductas o delitos terroristas que produzcan en la población o en una parte de ella un temor justificado a ser víctima de ellos (Biblioteca del Congreso Nacional de Chile, 2021). Sin embargo, que su aplicación este particularmente dirigida y focalizada al pueblo mapuche, es considerada por Franch (2017) como una estrategia legal para nuevamente realizar un proceso de pacificación frente a un pueblo que vuelve a levantarse y a exigir sus derechos y como un mecanismo de “limpieza étnico- racial” (2017, p. 4)

Por su parte, en el estudio del INJUV (2016) indica que el 80% de los jóvenes que se sienten parte de un pueblo indígena pertenecen al pueblo mapuche; de esa misma manera en los resultados del estudio muestran que las personas mapuche forman parte del grupo que son más discriminados en el país junto con mujeres, gitanos y personas contagiadas de VIH/SIDA<sup>12</sup>.

Dicha información que es ratificada en información proporcionada por CASEN (2015) en donde se indica que el porcentaje de hogares que declara que uno de sus integrantes ha sido víctima de discriminación por su apariencia física en población indígena alcanza un 4,1% mientras que en población no indígena la cifra es de 3,0%.

Al respecto, en el informe de “identidad y discriminación de adolescentes mapuches” realizado por la UNICEF (2006) se destaca que en los sectores rurales las familias mapuches tienen acceso limitado a recursos económicos importantes y cuando éstas se trasladan a la urbe deben vivir en sectores excluidos y empobrecidos. En ese sentido, la localización de las familias mapuches en zonas urbanas segregadas perpetua su condición de marginación, además de provocar una pérdida con lazos culturales con el pueblo mapuche, debido a las experiencias asociadas a la discriminación.

En ese sentido, el estudio constata nuevamente la situación de discriminación que experimentan jóvenes mapuche debido a rasgos físicos y el origen étnico de sus nombres y apellidos, como también una sensación de exclusión para acceder a educación de calidad, trabajo, sistema de salud y a nuevas tecnologías. Lo anterior

---

<sup>12</sup> Esto se complementa con el estudio de la UNICEF del año 2006 donde se indica que la mayoría de los y las jóvenes mapuche se siente discriminado por su apariencia física y su apellido; puesto que han sido víctima de burlas en el sistema escolar.

está dado bajo un proceso de racialización por parte de la población no indígena que será utilizado política y económicamente para instalar un discurso de odio, asociado a acciones terroristas para reproducir estructuras de poder y opresión hacia sujetos que son parte de pueblos originarios (Nahuelpan, et al., 2020).

La juventud mapuche se encuentra inserta desde procesos históricos, sociales, culturales y políticos que el pueblo mapuche ha tenido con el Estado de Chile (Rosales, 2013). Situación que se encuentra presente tanto en jóvenes en zonas rurales provenientes de la Araucanía como también en zonas urbanas. En ese sentido, resulta paradójico que en las zonas de conflicto la percepción de integración al país es más alta y las demandas de autonomía son menores en comparación con las zonas urbanas, no obstante, esto se explicaría, según Francisco Huenchumilla, porque en las partes urbanas se provoca una interacción más directa y conflictiva, siendo más presente la discriminación que en los sectores rurales<sup>13</sup> (Centro de Estudios Públicos, 2017).

Por tanto, esta experiencia relacionada a la discriminación y a relaciones más conflictivas impacta en la experiencia de sentirse mapuche, puesto que provoca por una parte realizar un ejercicio de negación de la descendencia mapuche, y por otra, no querer adentrarse mayormente en su cultura, por lo que la construcción de identidad, que se construye en relación con otros, se ve influenciada e interferida.

Cabe destacar que el territorio habitado por el pueblo mapuche antes de la ocupación del Estado de Chile fue conocido como el Estado de Arauco, la frontera o la Araucanía. Este territorio es entendido como un territorio ancestral y de identidad, que ha sido desagregado y reducido, y además limita la identidad de sus integrantes, dada la estrecha relación que se establece con el territorio que se transforma en una fuente de vida y parte fundamental de su identidad, además de una auto identificación cultural, por lo que la reivindicación territorial tiene que ver con un sentido y con su existencia, lo que provoca una distancia con el Estado de Chile y la ocupación que han realizado de manera histórica de éste.

La relación entre el Estado de Chile y el pueblo mapuche sigue siendo compleja e involucra tanto a jóvenes que habitan en zonas urbanas como también rurales, por

---

<sup>13</sup> Encuesta “Los mapuche rurales y urbanos hoy” CEP (2006-2016): Sentimiento de integración al país 82% de mapuches versus un 73% de los que habitan en zonas urbanas.

lo que se requiere avanzar hacia un entendimiento mutuo que genere un “reconocimiento de derechos, al respeto a las diferencias, a la participación en igualdad de condiciones (...) desde su propia mirada” (Centro de Estudios Públicos, 2017, p. 44).

Para la abogada Nancy Yáñez (2016) los conflictos territoriales e históricos del Estado de Chile con el pueblo mapuche deben ser abordados desde un enfoque de derechos, puesto que las dificultades que hoy se enfrentan incumben tanto a personas mapuche que habitan en zonas urbanas y rurales. Siendo necesario incorporar en los análisis que independiente del lugar geográfico en donde habiten y la edad de sus integrantes, personas mapuche que habitan tanto en zonas como rurales comparten las decisiones por la estrategia política de reivindicación sobre sus derechos territoriales y políticos, solo diferenciándose por trayectorias de vida individuales o familiares.

Durante el año 2017 se ha agudizado el conflicto entre comuneros mapuche y fuerzas policiales, llevando a un uso desmedido de la fuerza manifestado en allanamientos en colegios afectando gravemente a niños/as y jóvenes<sup>14</sup>. En ese sentido, la violencia aumenta en la medida sobre la excesiva presencia militar que provocó en enero del mismo año terminaran siete jóvenes detenidos <sup>15</sup> (UDP, 2017).

Finalmente, los y las jóvenes mapuche se encuentran insertos en un entramado social de representaciones históricas, luchas reivindicativas y demandas sociales, y a la vez, en un proceso de invisibilización, basados en una relación tensa del pueblo mapuche con el Estado de Chile. Estos elementos no son indiferentes a la construcción de identidad, dado que ésta se construye lentamente bajo condiciones históricas, en un proceso individual y colectivo (Aquín, 2003).

---

<sup>14</sup> Caso de Fabiola Antileo, quien el 12 de mayo pasado 2017, junto a otros/as estudiantes del hogar estudiantil Lawen Mapu de la comuna de Padre Las Casas, participó de una jornada de movilización que tuvo por objetivo manifestar su oposición al procesamiento y encarcelamiento de dos personas mapuche. En ese contexto, Carabineros usó gases lacrimógenos lanzándolos al hogar universitario en el que se encontraba Fabiola, impactando un proyectil directamente en su rostro, provocándole el estadillo ocular de su ojo izquierdo. (UDP, 2017: 283)

<sup>15</sup> La agudización de la violencia ha llevado a que incluso, en marzo del presente año, el Alto Comisionado para los Derechos Humanos de la ONU, Zeid Ra'ad Al Hussein, manifestara su preocupación sobre el uso excesivo de la fuerza en contra del pueblo mapuche. (UDP, 2017:275)

Es por lo anterior, que se comprende que los contextos de la Araucanía y la Región Metropolitana, en tanto ruralidad y urbe y sus diversas formas de integración, reconocimiento o exclusión, se manifiestan en la vida de jóvenes, por lo que la pregunta sobre reflexionar respecto de su propia trayectoria vuelve de manera constante ¿Cuáles son los procesos de construcción de identidad de jóvenes mapuche de la Región Metropolitana y la Araucanía?

## Relevancia del ámbito de estudio

Desde el espacio de la intervención social, el presente estudio permite ampliar el escaso marco de conocimiento sobre la construcción de identidad de jóvenes mapuche, pudiendo en palabras de Carballada (2013) recuperar una mirada histórico social que permita poder alejarse de discursos hegemónicos o impuestos por la colonización y consagrados por los Estados neoliberales.

En ese sentido, la intervención social de acuerdo con lo planteado por Carballada tiene un carácter histórico y permite construir relatos. La construcción de estos relatos no se encuentra ajena a la identidad de las personas o de las comunidades, permitiendo que sea elaborado por sus protagonistas e interpretado por el interventor.

Asimismo, la intervención social comprendida “como un proceso epistemológico, políticamente construido y planificado para la consecución de un cambio significado como deseable” (Muñoz, 2011, p. 85) permite instalar una discusión sobre qué lugares teóricos y políticos están pensadas – y ejercidas- las intervenciones con jóvenes mapuche.

En ese sentido, el conocimiento sobre sujetos sociales, es decir, sus relatos y recorridos para construir una identidad, van íntimamente ligados al sentido de la intervención social, que permite develar aquello que, por diversos componentes, ha sido acallado o invisibilizado.

La importancia en términos sociales, por tanto, es terminar con la ausencia y los silencios sobre los contextos, relatos y experiencias de vida del pueblo mapuche, generando conocimiento y circulación de éste. La relevancia del estudio se centra, por tanto, en generar mayor conocimiento sobre la temática y la necesidad de establecer los puentes que permitan pavimentar un camino de ida y vuelta para la generación de acciones más pertinentes en materia indígena en las intervenciones de hoy y mañana.

## **CAPÍTULO II**

### **OBJETIVOS**

#### **I. Objetivo General**

1. Analizar los procesos de construcción de identidad de jóvenes mapuche residentes en zonas urbanas de la Región Metropolitana y rural de la Araucanía, Chile.

#### **II. Objetivos Específicos**

2.1. Describir la construcción de identidad de jóvenes mapuche de zonas urbanas de la región Metropolitana y rural la Araucanía.

2.2. Identificar los componentes sociales e históricos que inciden en la construcción de identidad de jóvenes mapuche residentes en zonas urbanas de la Región Metropolitana y zonas rurales de la Araucanía.

2.3 Comparar las experiencias de construcción de identidad de jóvenes mapuche residentes en zonas urbanas la Región Metropolitana y zonas rurales de la Araucanía.

## **CAPÍTULO III**

### **MARCO TEÓRICO**

#### **1. Identidad en América Latina**

##### **La identidad como proceso y constructo**

El concepto de identidad puede comprenderse como “un intento del individuo por construir reflexivamente una narrativa personal que le permita comprenderse a sí mismo y tener control de su vida y futuro en condiciones de incertidumbre” (Giddens, 2002 en Vera & Valenzuela, 2012, p. 273). Desde esta perspectiva, para Giménez (1997) el concepto de identidad no puede ser analizado ni considerado apartado de la noción de cultura, dado que “las identidades solo pueden formarse a partir de diferentes culturas y subculturas a las que pertenece o en las que se participa” (Giménez, 1997 en Vera & Valenzuela, 2012, p. 273).

Al considerar, por tanto, la identidad inmersa en contextos culturales también puede ser comprendida como aquella consecuencia provocada por interacciones y negociaciones que van a permitir el reconocimiento de una persona y/o comunidad (Taylor, 1993 en Marcús, 2011), como también puede permitir “una comprensión de quiénes somos y quiénes son los demás, y recíprocamente, la comprensión que los otros tienen de sí y de los demás, incluidos nosotros” (Jenkins, 2004 en Vera & Valenzuela, 2012, p. 273).

Así, la identidad no puede ser considerada un concepto estático y homogéneo, al contrario, será producido por diversos acuerdos y desacuerdos entre actores y situaciones. (Vera & Valenzuela, 2012). En relación con la temática de estudio, no se espera que todos los y las jóvenes construyan su identidad de manera similar, al contrario, se comprende como un proceso diferenciado en donde el contexto es determinante.

Para Fearon (1999) la identidad puede ser comprendida desde dos perspectivas; el primer lugar como una categoría social y en segundo lugar como autopercepción. La identidad comprendida como categoría social va a permitir que el individuo sea situado socialmente por sus características y roles en relación con un

otro y que éste también logre ubicarse en dichas posiciones, como, por ejemplo, madre e hijo. A su vez, la identidad entendida como autopercepción permitirá que los componentes de un grupo tendrán atributos que van a poder formar la identidad también de un sujeto. (Fearon, 1999 en Lucca, 2012).

Comprendiendo que la identidad va a ser analizada en su relación con el medio, con otro y enmarcada en un contexto social, ésta tendrá tres niveles “el reconocimiento de sí mismo, el reconocimiento hacia otros y el reconocimiento de otros hacia nosotros” (Vera & Valenzuela, 2011, p. 273). En ese sentido, se genera una interacción que permite reconstruir de manera constante la identidad a través de diversos intercambios sociales (Marcús, 2011). Así, las identidades pueden ser entendidas como aquellos atributos de una persona, en la comparación con otros y de manera colectiva, llevando a las siguientes preguntas: ¿Quién soy? ¿Quién eres tú? ¿Quiénes son ellos? (Lucca, 2012).

Por otra parte, “la identidad es un predicado que tiene una función particular; por medio de él una cosa u objeto particular se distingue como tal de las demás de su misma especie” (Habermas, 1987, p. 145), por tanto, la identidad tiene como característica la capacidad para separar, distinguir y clasificar a personas insertas en culturas y contextos sociales determinados. En ese sentido, “a partir de rasgos objetivos observables desde el punto de vista del observador externo, que es el de la tercera persona. Tratándose de personas, en cambio, la posibilidad de distinguirse de los demás también tiene que ser reconocida por los demás” (Giménez, 1997, p. 11).

Por tanto, se puede generar una tipología de identidades. Desde la visión de Melucci (1991, p. 40-42 en Giménez, 1997, p. 12) identifica cuatro posibles tipologías:

- Identidades segregadas, cuando el actor se identifica y afirma su diferencia independientemente de todo reconocimiento por parte de otros.
- Identidades heterodirigidas, cuando el actor es identificado y reconocido como diferente por los demás, pero él mismo posee una débil capacidad de reconocimiento autónomo.
- Identidades etiquetadas, cuando el actor se autoidentifica en forma autónoma, aunque su diversidad ha sido fijada por otros.
- Identidades desviantes, en cuyo caso existe una adhesión completa a las normas y modelos de comportamiento que proceden de afuera, de los demás;

pero la imposibilidad de ponerlas en práctica nos induce a rechazarlos mediante la exasperación de nuestra diversidad.

De acuerdo a lo abordado por Vera & Valenzuela (2012), el análisis de identidad debe considerar cuatro componentes: el primero dice relación con los procesos subjetivos que vive el sujeto y como éste los experimenta; el segundo indican la experiencia del sujeto sobre su comportamiento a partir de su identidad personal y de la social; el tercer lugar refieren a aquellos comentarios recibidos por otros (observadores) sobre nuestras acciones, finalmente lo que el resto dice sobre nuestros procesos subjetivos. Desde esta perspectiva para los autores se puede analizar cómo se construye, mantiene o transforma nuestra identidad. En ese sentido, para la construcción de identidad mapuche debe incorporar, no tan solo un proceso personal, sino también la importancia que éste otorga a lo que otros dicen o aportan a dicho proceso.

Con relación a lo anterior, la identidad se puede situar y comprender en una historia individual, pero esa historia siempre se recrea en relaciones intersubjetivas de las que se obtiene sus referencias en interacción con el entorno (Marcús, 2011).

Debido a ello, es posible indicar que la biografía conforma identidad y se vincula con el espacio social y relacional. Es, por tanto, una intersección entre estos encuentros, lo que se ve expresado a nivel discursivo. (Battistini et al., 2001 en Marcús, 2011).

En este entendido, la identidad no sería, entonces, un conjunto de cualidades predeterminadas sino “una construcción nunca acabada, abierta a la temporalidad, la contingencia, una posicionalidad relacional sólo temporariamente fijada en el juego de las diferencias” (Arfuch, 2002<sup>a</sup>, p. 21 en Marcús, 2011, p. 109).

De este modo, es posible afirmar que la identidad es una construcción social que se podrá redefinir en una relación comunicacional con el otro (Candau, 2008) y que además permitirá poder situarnos socialmente.

## **Identidad indígena en América Latina**

La identidad étnica se conforma como consecuencia de una estructura ideológica que proviene de aquellas representaciones sociales que separa a “ellos” de “nosotros” (Cardoso de Oliveira en Bartolomé, 2006). Además, se incorpora el término de identidad cultural entendida como el sentido de pertenencia que tienen las personas con un grupo basado o expresado en el idioma, las costumbres y las tradiciones (Wilson, 1993).

Asimismo, Gallo (1988) indica que la identidad cultural dependerá de la perspectiva de cada persona y como éste vive y reproduce una cultura, basándose en su propia ideología de la vida en comunidad. De acuerdo con lo anterior, los pueblos indígenas se desarrollan dentro de una forma de vida, siendo un objetivo de la identidad cultural ser un elemento de cohesión entre sus individuos y las prácticas de la comunidad.

Para Hall & Du Gay (2003) las identidades culturales se construyen dentro de la representación, del discurso y a través de la diferencia. Es decir, se manifiestan en ámbitos históricos y de ejercicios discursivos específicos y también de modalidades de poder, marcando exclusiones y diferencias, por lo que se comprenden en su relación con otro “la relación con lo que él no es, con lo que justamente le falta, con lo que se ha denominado su afuera constitutivo” (2003, p. 18)

Por su parte, Stavenhagen (2002) refiere que las culturas indígenas no deben ser comprendidas fuera de su historicidad, es por ello por lo que, en América Latina, a través de su cosmovisión y costumbres no tuvieron espacio para participar del proceso de configuración del Estado- nación en América Latina.

En ese sentido y a partir de lo abordado por el mismo autor, no es posible analizar la identidad indígena en América Latina sin incorporar la destrucción de su cultura con el arribo y asentamiento de los colonizadores europeos. De este modo, los pueblos indígenas han sido víctimas de discriminación y explotación. Stavenhagen (2002), por ejemplo, argumenta que “las sociedades indígenas fueron objetos de las peores formas de opresión y explotación” agregando que éstas “fueron destruidas o subordinadas al modelo dominante, español y católico” (p. 14). En ese sentido, para los integrantes mapuche la condición de destrucción y subordinación ha impactado

fuertemente a las generaciones venideras, su identidad y el poder que poseen en el espacio público.

Agregando que en el siglo XIX que el período de modernización de la economía y de la sociedad, no se traduce en mayores condiciones de igualdad, sino que, por el contrario, “numerosas comunidades indígenas perdieron sus tierras y fueron forzadas a realizar trabajos dependientes en grandes latifundios” (Stavenhagen, 2012, p. 15). En consecuencia, se encontraron en una situación de desventaja y fueron desterrados de formas igualitarias de participación económica, social y política.

En relación con los elementos que conforman la identidad cultural de los pueblos indígenas tienen que ver con el idioma, auto adscripción, auto determinación vestimenta, costumbres y tradiciones (López, 2014).

En primer lugar, el idioma es mecanismo de transferencia cultural de tradiciones, costumbres, conocimientos e historia, para los pueblos indígenas la mayor parte de esta transmisión se realiza de manera oral (López, 2014). Es por ello que la pérdida de la lengua materna indígena puede traer diversas consecuencias.

De este modo, el idioma se constituye como la forma de transmisión de los elementos que conforman la identidad de los pueblos indígenas, es el medio por el cual un grupo o pueblo se comunica e identifica, de lo que se entiende que para los pueblos indígenas el idioma es base determinante de su identidad cultural (Cojti, 2007 en López, 2014)

En segundo lugar, auto adscripción se comprenderá como todo aquel proceso en el que una persona se siente identificada con una determinada cultura y costumbre que además es utilizada en su forma de vida (Corominas, 1992). En ese sentido, el componente de identificación con un pueblo originario permitirá la convivencia y desarrollo al interior del grupo, como también la mantención de la identidad en el proceso de choque e interrelación constante con otras culturas (López, 2014).

En tercer lugar, la autodeterminación es la posibilidad que tienen los pueblos indígenas para tomar decisiones relevantes sobre su vida, régimen político, incluida una forma de estado independiente. Todo esto a fin de dar solución o intervenir en temáticas que sean importantes y relacionadas con su existencia, de forma autónoma (López Rivas, 1995).

Así la autodeterminación es un principio de los pueblos, que permite sostener que ningún gobierno o grupo tiene el derecho de disponer del territorio de ningún pueblo libre, ni de determinar su restricción política, los pueblos colonizados, tienen derecho a librarse de imposición extranjera (Cuxil, 1997 en López, 2014).

En cuarto lugar, la vestimenta no es solo una visibilización e identificación con un pueblo indígena, sino, es portador de valores y patrones culturales, por lo que se encuentran en el plano de lo simbólico.

En el contexto de la presente investigación, los componentes antes descritos generan un desafío en su análisis, dado que las generaciones actuales han perdido la utilización y conocimiento del mapudungun, puesto que según CASEN 2013 el 11% de personas pertenecientes al pueblo mapuche declara dominar el idioma. También la aplicación del concepto de autodeterminación del pueblo mapuche se ha limitado por el proyecto hegemónico de país, por lo que su situación de acatamiento restringe la circulación de su cultura y afecta la trayectoria de vida de sus integrantes y de su pueblo para decidir sobre temas que los y las afectan.

Finalmente, las costumbres y tradiciones de los pueblos indígenas se transmitirán entre sus integrantes como una manera de preservación de dicha identidad. Por su parte, las tradiciones van a incluir a las costumbres e incluirán a los ritos, valores, normas que han sido históricamente parte de dicha comunidad. (Macías, 2012).

Desde esta perspectiva para Swank (2006) la costumbre son las prácticas que definen la forma de vida de una comunidad, es indudable que la costumbre jurídica de cada pueblo es el mejor instrumento para que la convivencia sea pacífica, pues respetando la tradición jurídica se logra la armonía, el acatamiento de las palabras de los ancianos y la cohesión de la comunidad.

En base al convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo acerca de los pueblos indígenas resguarda el cuidado de todas las formas de identidad cultural de los pueblos indígenas, considerando el uso de vestimenta indígena como un derecho.

Es por lo anterior, que el convenio 169 indica que los Estados deben promover activamente la efectividad de derechos de los pueblos indígenas en términos sociales,

económicos y sociales, garantizando y respetando sus tradiciones, instituciones y costumbres.

Respecto del rol intergeneracional de las tradiciones, es preciso recalcar que “el hilo lineal de la práctica cultural es constante y continuo debido a que es ininterrumpido gracias a que las diversas generaciones se encargan de darle esa permanencia” (Escobar, 2005, p. 74). Lo anterior, entrega dinamismo y poder a la reproducción en ambos sentidos que tienen las distintas generaciones.

### **Identidad mapuche en Chile**

Para Alvarado (2011) el concepto de identidad en Chile ha sido una temática compleja de abordar dado que desde la herencia occidental se ha mantenido distancia con el pueblo mapuche, puesto que la identidad chilena se basa en el proyecto liderado por el mundo europeo.

En ese sentido, los textos y conocimientos generales sobre el pueblo mapuche provienen fundamentalmente de la historia oficial chilena, generando una hegemonía del conocimiento que se tiene y socializa respecto de su cultura. Alvarado explica que:

Estos discursos han sido estratégicamente escogidos para operar como constructores de verdad, bajo estos términos el estereotipo del mapuche, mantenido en el tiempo, crea en sí mismo diferencias jerárquicas, raciales y culturales que mantienen a los mapuches como una sociedad bajo dominio del estado chileno. (p. 17)

Por su parte, el proceso de colonización llevado a cabo en América Latina, y en específico en Chile, estuvo plagado de guerras y resistencias, pero además van a generar la invisibilización y negación de lo denominado “lo indígena”, por lo tanto, desde el período de conquista el indígena va a tener un rol definido y relegado al nuevo contexto (Alvarado, 2011).

En el proceso de “pacificación de la Araucanía”, llevada a cabo durante el siglo XIX por el estado de Chile, el pueblo mapuche perdió en gran medida la autonomía de sus decisiones que ejercían en su territorio por lo que se les impuso un sistema económico, social y político (Aravena, 2001). Correa & Mella (2010 en Jiménez, Pérez Luco & Bustamante, 2017) explican que:

Este proceso se caracterizó por utilizar estrategias violentas que terminaron con la creación de reducciones indígenas, la militarización y despojo de sus tierras y los intentos de eliminar aspectos propios de la cultura mapuche. (p. 2)

Los efectos de la “pacificación de la Araucanía” impactan hasta el presente, dado que se han provocado diversos procesos de marginación traducidas en formas de exclusión social (Jiménez, Pérez Luco & Bustamante, 2017).

De este modo para Aravena (2002, en Vergara, Campos & Farías, 2016) entre 1884 y 1927, después de que el Estado chileno ocupara militarmente el territorio mapuche, surgió sobre la población indígena un proceso de reagrupación en comunidades o reducciones, conocido como radicación mapuche.

Asimismo, existen mecanismos de deculturación impuestos al pueblo mapuche, sin embargo, desde un conocimiento etnohistórico, hay formas de reestructuración y redefinición de identidad, cuya consecuencia fue una nueva identidad étnica mapuche (Boccaro, 1999). Desde esta perspectiva la deculturación es comprendida como un proceso de pérdida de elementos de la propia cultura que provoca una precarización cultural, marginación colectiva y crisis identitaria. (Ghalioun, 1998)

Actualmente, en Latinoamérica de acuerdo con lo abordado por Bengoa (200) existe una “emergencia indígena en América Latina” en donde se intenta contener y exhibir las distintas culturas y etnias. No obstante, en Chile los mecanismos utilizados para manejar la construcción de identidad y memoria no han sido favorables (Alvarado, 2011).

Para Alvarado (2011) estas estrategias políticas utilizan términos tales como memoria o identidad significando una especie de monumento de una ruina, llenándola de imágenes viejas o incluso distorsionadas, para que el presente se jacte de una redundancia constante, todo esto resulta en un bombardeo de retazos, definiciones e imaginarios confusos, engañosos, mentiras que se instalan como verdades formales.

De acuerdo con las investigaciones para jóvenes mapuche el nombre es un indicador esencial de pertenencia, también se destaca que una de las fuentes y relación con las tradiciones mapuche proviene desde la familia, dado que realizan un refuerzo cultural y mantienen con familiares que viven en comunidades rurales. No

obstante, se presenta como dificultad el no ser hablante de la lengua mapuche, mapudungun, que genera una división generacional con aquellos integrantes que más adultos que residen, en general, en el sur de Chile. Por lo que se genera una contradicción, dado que existe un traspaso intermitente de tradiciones.

Para Merino & Tocornal (2011) el proceso de identidad se trata de un proceso contradictorio de afirmación y negación que opera en una relación dialógica entre la categorización ejercida desde la sociedad chilena no indígena y la auto adscripción a la propia cultura que es subvalorada por la sociedad mayoritaria. Ello determina en gran medida el dilema que debe manejar el joven entre 'ser' y 'sentirse' mapuche.

En ese sentido, los y las jóvenes mapuche que residen en zonas urbanas se vinculan de diversas formas con la cultura mapuche, ejemplo de ello es que existe una intención de revitalizar la lengua, especialmente en encuentros de estudiantes mapuche. De este modo, no tan solo se generan canales de comunicación intergeneracional, sino que se permite que se visibilice un actor social que se consideraba ausente. (CEP, 2017).

Otro ejemplo de lo anterior es la organización llevada a cabo en la comuna de Cerro Navia en donde en el contexto de postulación a la vivienda a través de su comité de vivienda se realizaron diversas celebraciones mapuche tradicionales, en ese sentido, los y las más jóvenes pueden encontrar en ese espacio un momento para encontrarse y reconocerse (CEP, 2017).

Contrario a lo anterior, para aquellos jóvenes que no se han involucrado con temáticas propias del pueblo mapuche la posibilidad de encontrarse semejante a un mapuche son distintas, dado que para ellos/as sus ascendientes abandonaron o no mantuvieron la cultura viva, por lo que decidieron integrarse a un proyecto de país – nación y a la sociedad, considerada mayoritaria, desarticulando sus vínculos con las comunidades del sur. De este modo, no dominan aspectos de la cultura, ni tampoco hablan ni entienden la lengua, desconociendo elementos históricos, lo que les impide, por tanto, considerarse mapuche (Rubilar, 2012).

Así, la identidad mapuche en Chile y Latinoamérica es vivenciada desde la marginalidad, basadas en discriminaciones y estigmas hacía el pueblo mapuche por parte del discurso nacional y de no mapuches. Por ejemplo, autores concluyen

(Cardoso de Oliveira 1977, 1992; Seyferth 1983 en Radovich & Balazote, 2009) que ser mapuche es vivenciado en variadas ocasiones como un proceso relacional vergonzoso, lo que es plasmado en las estigmatizaciones y prejuicios negativos asociadas a la población indígena, característica que adoptan algunos procesos de reconocimiento en un contexto interétnico de subordinación y desigualdad. Lo anterior, se presenta con fuerza en sociedades que han promovido la jerarquización social a través de estereotipos raciales.

Lo anterior, de acuerdo con los autores Radovich & Balazote (2009) se debe a que el sustento ideológico de la denominada “cultura nacional” de las naciones puede ser utilizada para fundamentar políticas de aislamiento cultural, negando el derecho a la diversidad. Así, se promovería tener a minorías disminuidas, sometidas y estigmatizadas, promoviendo estereotipos.

Así, para los autores la única imagen aprobada del mapuche actual es aquella que lo observa y analiza con la lente deformada del “racismo cultural” el cual lo refleja cómo alguien “atrasado”, degradado y decadente racial y culturalmente, modelo que durante mucho tiempo actuó como elemento de auto desvalorización y menosprecio entre los propios mapuches.

Es necesario considerar también procesos de segregación urbana de los y las integrantes del pueblo mapuche, que ha influenciado en su asociatividad en la ciudad como también en sus procesos identitarios. Para Lincopi (2016) lo anterior es resultado de un régimen desigual que promoverá la invisibilización, vinculación e identidad del mapuche en la ciudad, como también tensionar y problematizar los componentes que son propios de aquellos que son ajenos. Así, la identidad mapuche debería ser comprendida a partir de experiencias concretas, particularmente, reconociendo a los y las personas mapuche que debieron hacerse paso en la ciudad, cuyo territorio coartó la expresión de una mapuchidad bajo la impronta del racismo. Para el autor refiriéndose a Elicura Chihuailaf, existirán a partir de lo anterior, dos experiencias, una asociada a disimular una morenidad y una sociedad que les atribuía un awinkamiento.

## **2. Juventudes: la pluralidad de su análisis**

Para Brito (1998) la juventud es un concepto de difícil categorización debido a su diversidad y los distintos elementos que la van a componer en su representación social. Por tanto, la primera distinción es identificar la pluralidad de contextos que la van a determinar.

En ese sentido, para este autor la juventud es una condición social que requiere un análisis transversal que incorpore las clases sociales en las que se encuentran las personas y que cruce más de una variable. Ejemplo de ello es ser mujer y joven, dado que se incluye el concepto de género.

Por su parte, para Bourdieu (1990) los límites de edad que sitúan a los y las jóvenes son siempre arbitrarios, dado que en todas las épocas y culturas la frontera con el mundo adulto es materia de disputa y discusión, basado en condiciones de poder a fin de producir orden, desde esta perspectiva da quien debe mantenerse en el lugar que debe ocupar. De igual forma, para Brito (1998) la juventud se ve sumida en relaciones de poder. Lo hace que sea un producto social determinado por el lugar que ocupa dentro de la estructura jerárquica generacional de la sociedad. Su significación y conceptualización se da en términos políticos.

En ese sentido, la edad es un ordenador para la actividad de las sociedades, sin embargo, los límites de la infancia, la juventud o la vejez se consideran difusos, por lo que al abordar la juventud debe considerar marcos sociales que permiten las distintas formas de ser joven, por lo que las situaciones de culturales y sociales van a influenciar e interferir en lo que se considerará como joven (Ariovich, et al. 2008). En ese sentido, Ariovich, et al. (2008) explican que la juventud es una categoría social, que se encuentra constituida y compuesta por fenómenos existentes desde diversas dimensiones, tanto simbólicas, aspectos facticos, materiales, históricos y políticos, en los que dicha categoría y producción social se desarrolla.

Respecto a la diversidad de juventud, la delimitación en base a la edad permite una categoría profundamente manipulable, dado que al referirse a una unidad se establecen criterios de homogenización, construido por ejemplo en intereses comunes (Bourdieu, 1990). Por tanto, es necesario referirse a los y las jóvenes, pudiendo analizar la diferencia entre diversas juventudes.

Al referirse en plural a las juventudes se hace referencia a una comprensión epistemológica que va a necesitar considerar la diversidad y heterogeneidad existente en dicha categoría y permitirá distinguir que, por ejemplo, no es lo mismo referirse a un joven empobrecido que a un joven rico, ni una mujer joven que a un hombre joven. (Duarte, 2000)

Para analizarla se deben incorporar elementos de etnia, raza, género, diversidad sexual, entre otros, a fin de generar conocimiento sobre una categoría social. Respecto de lo anterior, la juventud se re-construye de manera constante a través de un discurso histórico, por lo que cada sociedad determinará como define a su(s) juventud(es) a través de parámetros culturales. (Alpizar, 2003). Debido a ello es necesario considerar las características culturales de su definición.

Así para Alpizar (2003) cada sociedad define a la “juventud” a partir de sus propios parámetros culturales, sociales, políticos y económicos, por lo que no hay una definición única. Por tanto, las perspectivas tradicionales sobre la juventud se pueden transformar, de-construir y re-construir.

Al respecto para Duarte (2000) las y los jóvenes se van construyendo en sujeto en la medida que identifican su proceso identitario, en ese sentido para comprender su complejidad es necesario poder mirar en distintas dimensiones sus vidas, sus mundos y también sus sueños.

Asimismo, existe una percepción de la juventud como problemática y de crisis, sin embargo, desde un enfoque de derecho se debería promover una forma no estigmatizante y reduccionista de entenderla desde el conflicto, donde se instaura un discurso sobre el hecho de ser joven como un problema social, generando reacciones de temor y rechazo. Ambas posiciones contribuyen actualmente a los bloqueos y separaciones generacionales (Krauskopf, 1999). Por tanto, ha sido invisibilizada desde sus aspectos potenciadores y reflexivos, como también como una categoría densa.

Es preciso añadir, que en base a lo expuesto por Bendit (2015) que desde los inicios del siglo XXI que la condición juvenil se ha des estandarizado, ofreciendo posibilidades que permiten un actuar propio.

Es a por ello que el autor indica que el análisis de las transiciones juveniles a la vida “adulta” adquiere un nuevo significado, en donde no se las entiende como una caracterización “esencial” de lo que sería la juventud, exclusivamente como una fase de transición, sino como parte de procesos mucho más complejos en los cuales interactúan condiciones estructurales y subjetivas de manera muy específica a cada sociedad, región y condición social a partir de las cuales se generan diferentes modalidades y formas en las que les toca crecer y desarrollarse a las y los jóvenes.

En relación con las condiciones estructurales, se encuentran presenten la condición socioeconómica como influyente en las trayectorias educacionales y laborales de jóvenes. Al respecto Bendit (2015) refiere que aquellos y aquellas jóvenes de estratos socioeconómicos medios bajos deben tomar decisiones “no personalizadas”, limitándose para adaptarse a las circunstancias que se les presentan y que les permiten integrarse al mercado laboral, mientras que los y las jóvenes de estrato socioeconómico medio alto transitan educacionalmente determinados por sus intereses personales y el capital económico, cultural y social de sus familias.

### **Jóvenes indígenas: desde el contexto rural al urbano**

Es preciso señalar que el proceso de construcción de identidad de jóvenes se fundamenta en experiencias y contextos culturales, políticos, históricos y económicos, así también por factores familiares, personales e interacción con grupo de pares (Calfío, 2006 en Rosales 2013).

En ese sentido, los y las jóvenes mapuche se encuentran inmersos constantemente en un contexto histórico basado en la etnicidad y los conflictos que eso genera en la sociedad. A partir de los años ochenta “la politización de la etnicidad mapuche se erige como una estrategia que permite la construcción de un sujeto colectivo, movilización y enmarque” (Rosales, 2013, p. 25), de este modo se otorga un sentido de identidad e integración a los y las jóvenes.

Sin embargo, la juventud mapuche puede ser considerada “forzada” dado que su situación difiere de la del joven winka<sup>16</sup> que se encuentra dentro de la sociedad capitalista. Reuca (2009 en Rosales 2013) expone que:

---

<sup>16</sup> Winka es el término utilizado por el pueblo mapuche para identificar aquellos/as chilenos que no pertenecen a su etnia.

La juventud mapuche se constituye en base a realidades juveniles diversas, lo cual es reflejo de la dispersión y la heterogeneidad actual y siendo a su vez el producto de procesos histórico-políticos, sociales y culturales que el pueblo mapuche ha tenido con el Estado y la sociedad chilena en general. (p. 70)

En relación con la migración, en 1930 el pueblo mapuche comienza un proceso de migración sostenido a las grandes urbes, lo que genera un proceso de desarraigo, dado que el sentido de territorialidad para el pueblo mapuche es parte de su identidad (Rosales, 2013). Si bien, la migración campo – ciudad opera como un fenómeno a nivel mundial, también se comprende para el pueblo mapuche también tiene relación con el contexto de pobreza de la Araucanía (Vergara, Campos & Farías, 2016).

Desde esta perspectiva, la migración mapuche ha sido silenciosa y masiva, dado que en la ciudad no se abrió un espacio o lugar específico para ellos. A principios de los años 90 el mapuche se integra al trabajo asalariado, viviendo en barrios junto a otros migrantes del campo, las ceremonias tradicionales mapuche en la ciudad son escasas y no se posicionan en el espacio público. Posteriormente y a mediados de los años noventa se inicia una visibilización manifestados en la construcción de parques ceremoniales y se recuperan tradiciones como Wiñoy Tripantü<sup>17</sup> y Nguillatun<sup>18</sup> (CEP, 2017).

De acuerdo con lo anterior, el Centro de Estudios Públicos expone que “en el contexto nacional emerge un renovado movimiento mapuche que cimienta nuevas formas de articulación política y de formulación de demandas por reconocimiento cultural” (CEP, 2017, p. 88). En ese contexto, se experimenta un sentimiento de desarraigo y de nostalgia territorial, lo que se conceptualiza como un pueblo en diáspora “concepto que permite enunciar el sentimiento de expulsión del territorio ancestral por parte de la fuerza externa y que, en cuanto proyecto político, reivindica esa territorialidad” (CEP, 2017, p. 88). En respuesta a ese sentir, desde organizaciones y pensadores mapuche se convoca a recuperar la cultura desde la

---

<sup>17</sup> Wiñoy Tripantü, es un día sagrado ya que es el día más corto del año, por lo que se celebra el año nuevo mapuche.

<sup>18</sup> Nguillatun, es una rogativa y ceremonia religiosa para solicitar por el bienestar o abundancia, se realiza los primeros días de febrero en un lugar sagrado.

ciudad, logrando vincularse con las demandas y reivindicaciones que se llevan a cabo en Wallmapu (CEP, 2017).

En ese sentido para Vergara, Campos & Farías (2016) la migración del pueblo mapuche a las ciudades es comprendida como un proceso histórico y va a rodear al joven mapuche en diversas dinámicas socioculturales, por lo que la memoria colectiva y la construcción de identidad servirán para enfrentar la hegemonía cultural y política. En ese sentido, para los autores una de las consecuencias tiene que ver con la pérdida de vínculos donde “la identidad del pueblo mapuche desaparece en el proceso migratorio” (Aravena, 2002, p. 362 en Vergara, Campos & Farías, 2016, p. 181). No obstante, pese a este antecedente los y las mapuche siguen reivindicando luchas políticas y sociales a través de la participación del pueblo mapuche a nivel país, como también a nivel económico y territorial.

Desde esa perspectiva para Aravena (en Molina, 2008) ser mapuche en la ciudad, y particularmente en Santiago, tiene vinculación con el hecho de tener conciencia y memoria de la pertenencia al pueblo, identificando además que el proceso de diferenciación de los no mapuche se efectúa en un contexto de relaciones desiguales en el plano económico y social. En cambio, en el contexto rural existe mayor posibilidad de transmitir conocimientos e iniciar la educación cultural mapuche desde el hogar, a diferencia del proceso llevado a cabo en la ciudad no se conoce suficiente de sus familiares (ancestros) y se descubre una identidad mapuche a edades más tardías. (Quilaqueo et. Al, 2016).

En ese sentido, un aspecto fundamental para el pueblo mapuche en la enseñanza de niños, niñas y jóvenes tiene relación con incorporar al pasado a la escena de la acción educativa, como también sus experiencias, situación que puede cambiar a la educación occidental promovida por las urbes (Quilaqueo et al., 2016). De acuerdo con el contexto urbano, la educación se diferencia de la rural, principalmente para evitar episodios de discriminación. Quilaqueo et al., (2016) argumenta que “la crianza de los hijos como wigka fue una forma de proteger a los hijos de las actitudes discriminatorias y racistas de los no mapuches” (p. 11). Así, la crianza y enseñanza varía dependiendo del contexto e interacciones sociales donde se incertan las y los jóvenes mapuche.

Es importante contextualiza que, en materia de legislación y en relación a los derechos de los pueblos indígenas, se han priorizado a aquellos/as de los que aún viven en sus territorios de origen, no obstante, el desplazamiento a la ciudad ha sido sostenido y se ha masificado. De hecho, organizaciones aseguran que “los indígenas urbanos terminan constituyendo los grupos más marginados y afectados por la pobreza en las ciudades que migran” (IWGIA 2002, p. 4 en CEP, 2017, p. 276), lo que requiere enfatizar que la migración no se realiza de manera voluntaria, sino precipitada por condiciones de pobreza, marginalidad, conflictos territoriales, pérdida de territorios, entre otros (CEP, 2017).

Es preciso señalar también que en el contexto urbano se producen mayores encuentros entre mapuche y no mapuche lo que puede estar marcado por situaciones de discriminación, al respecto esta relación suele estar cargada de estereotipos que, en general, provienen desde los no mapuche hacía los mapuche (Merino, Quilaqueo & Saiz, 2009 en Urquiza, 2011)

En ese sentido, precisamente aquellos rasgos propios de su identidad han provocado acciones de discriminación y prejuicios basados principalmente en construcciones raciales, además de la discriminación provocada por vivir en sectores empobrecidos. No obstante, se conceptualiza que los actos discriminatorios no tienen relación directa con las acciones y/o capacidades por el grupo discriminado, sino que al grupo que ejerce la discriminación, lo que se atribuye en una relación de poder (Merino, 2009 en Urquiza, 2011).

Respecto de las características de la vida urbana de familias mapuche es preciso señalar que las primeras generaciones de mapuche urbanos generalmente carecen de apoyo y vinculación con redes sociales sólidas, lo que provoca un aislamiento respecto de otros migrantes, sin embargo, las generaciones venideras que nacieron en la ciudad suelen contar con mayor apoyo a nivel de vinculación con redes de apoyo (CEP, 2017).

Con relación a la organización social y política, se genera una relación asimétrica con autoridades públicas dado que hay un debilitamiento en dicha organización y articulación, no obstante, de acuerdo a los datos de CONADI existen 221 asociaciones indígenas funcionales (CEP, 2017). Acerca de ellos, Bello (2002) ilustra que durante el transcurso de varias décadas, el movimiento indígena proveniente de las ciudades

ha promovido y desencadenado acciones de articulación de organizaciones formales e informales, desde tipo gremial, étnico, productivo como también político y social. De este modo, serán un punto de referencia para población migrante, comunidades y territorio, debido a la posibilidad de definir su identidad desde un entramado objetivo.

En ese sentido, para Bello (2002) la denominación acerca del mapuche se comprende solamente una característica demográfica, solo por la condición de haber nacido o residir en la ciudad, no obstante, las problemáticas de derechos, reivindicaciones políticas excede límites territoriales (CEP, 2017).

### **La experiencia en el sistema educativo chileno**

En términos de experiencia el sistema educativo ha significado para los pueblos indígenas un proceso impuesto de asimilación cultural. Lo anterior ha sido una estrategia adoptada por los Estados en América Latina para alcanzar homogeneidad en la población y de este modo, limitar un carácter pluriétnico de la misma (Poblete, 2003). En palabras de Poblete (2003) esto nace a partir de la incapacidad de reconocer al otro como un legítimo otro, es la negación del otro en su identidad, lo que, en particular en Chile, se comprende por la dificultad de poder plantearse como una sociedad diversa.

Desde esta perspectiva, los mecanismos de asimilación que utiliza el sistema educativo chileno con niñas, niños y jóvenes, son autoritarios, discriminadores y homogenizantes respecto de la cultura dominante (Poblete, 2003). Lo anterior, ocurre puesto que el modelo educativo chileno tiene como referente el “primer mundo”<sup>19</sup> no reconociendo las culturas originarias, siendo marginadas otras formas de pensar y comprender el mundo, siendo prioritario el conocimiento occidental (Quilaqueo & Torres, 2013).

Así, para Quilaqueo, et al. (2016) desde la creación del Estado chileno en 1810 la población mapuche se ha ido incorporando de manera progresiva a la educación formal, manteniendo de manera paralela su propia educación, dando como resultado que la educación sea un método de control social de los grupos dominantes y colonizador por parte del Estado, pero también como un componente de integración a

---

<sup>19</sup> El sistema educativo es parte de un proyecto colonizador y de asentamiento, en donde se promoverá un conocimiento eurocéntrico de la realidad, perpetuando paradigmas de exclusión y racismo.

la sociedad chilena que ha permitido su supervivencia. Como consecuencia de dicho proceso, el monolingüismo del castellano ha mantenido marginada la lengua materna mapuche.

Desde la perspectiva de Quilaqueo, et al. (2016) el Estado ha respondido de manera tardía con el programa “Educación intercultural Bilingüe” (EIB) que se implementa en Chile desde 1994, que tiene por objetivo valorar las identidades y las lenguas indígenas del país. En ese sentido, se integra al curriculum una asignatura de lengua indígena (aymara, quechua, mapuzungun o rapa nui) para escuelas públicas de educación básica que tengan una matrícula del 20% o más de estudiantes indígenas (MINEDUC, 2021).

De este modo, desde la investigación de Quilaqueo, et al. (2016) se destaca que es necesario pensar en una educación intercultural bilingüe que se extienda más allá de los criterios actuales y que permita poder comprender una educación intercultural crítica y masiva. Pensarla, por tanto, como un proyecto ético, político y epistémico, que cambien los fundamentos epistemológicos que actualmente sostienen la asimetría y desigualdad que se reproduce a través de la escolarización.

Respecto del monolingüismo impuesto en el sistema educativo, Álvarez – Santullano & Forno (2008) refieren que el uso del Mapudungun fue sancionado de manera enérgica por docentes y también por estudiantes que se burlaban de su utilización. De esta manera, la estigmatización al mapuche en la educación formal se corporizó en la restricción de la lengua, transformándose en un mecanismo de sanción social.

Así, para los autores la EIB<sup>20</sup> presenta una dificultad respecto de los contenidos de la cultura mapuche a tratar y del mecanismo neutro con la que se aborda, lo que impide un proceso de transformación significativo. En ese sentido, se cuestiona que las intervenciones interculturales estén centradas y focalizadas en la población dominada y no en transformar conductas de los grupos dominantes, en donde se promueven las relaciones jerárquicas. De este modo, es relevante que los contenidos se impartan en zonas rurales y urbanas para estudiantes indígenas como no indígenas (Quilaqueo & Torres, 2013).

---

<sup>20</sup> Educación Intercultural Bilingüe

### 3. Memoria Popular y Colectiva

Para Reyes, (2009) la memoria se construye como un elemento de abordaje, puesto que a partir de lo establecido por Halbwachs (1950, 2014), el lugar del pasado y su configuración está dada por los intereses que hay en el presente. Al respecto, Jelin (2002) refiere que, si se trata de ubicar temporalmente a la memoria, se hace alusión a una experiencia en el presente, por lo que el recuerdo se encuentra incorporado en el ahora, pero de manera dinámica.

Respecto de los intereses para traer los recuerdos al presente, se destaca que por parte de las esferas que detentan el poder se buscarían obtener los mecanismos para apropiarse del pasado, como movimientos intencionados para fomentar la cohesión social a través de la creación de nuevas realidades políticas. En otras palabras, existiría una institucionalización del recuerdo (Reyes, 2009).

En el mismo sentido, Hobsbawm (en Traverso, 2007) advierte la presencia de un pasado que puede generar ritualidades a su alrededor para reforzar una cohesión social de una comunidad o grupo a fin de dar legitimidad a ciertas instituciones, como también con el objetivo de instaurar ciertos valores a la sociedad. Es por ello por lo que Traverso (2007) asevera que “es muy evidente que esta construcción de la memoria conlleva un uso político del pasado” (2007, p. 68). Desde esta perspectiva, se constaría de un proceso dialógico en donde se expresa el pasado para poder resolver a una solicitud que ha sido generada por un cuestionamiento o inquietud que debe ser determinado y explicado por un contexto particular (Castelli, et. al. 2013).

La dificultad presentada por Reyes (2009) reside cuando el recuerdo evocado cuestiona o deslegitima lo que se quiere instaurar por parte de un sistema de poder. En ese sentido, para la autora el concepto de memoria y los recuerdos no siguen una lógica de traer al presente la nostalgia, si no que permite encuadrar lo posible y pensable sobre una situación, de una sociedad y por consiguiente de la política.

A contracorriente de lo anteriormente expresado, surge aquella memoria popular, comprendida como aquella que surge desde los subalternos, cuestionando e interpelando un sistema de poder (Reyes, 2009). En este sentido la memoria surge para poder cuestionar una historia instaurada como oficial y permitir que quienes puedan participar sean aquellos que han estado privados de hacerlo.

El acto de hacer memoria también enmarca una forma de relacionarse con los otros y con el mundo (Vázquez, 2001), estableciendo cómo y dónde moverse, contra quiénes y con quiénes, qué es lo deseable y esperable, qué es lo indecible o lo imposible de hacer y pensar (Reyes, 2013, s/p). Dentro de los elementos complejos que constituyen a la memoria en su carácter dinámico, tiene relación con que la incorporación de un recuerdo puede ser posteriormente modificado y además la vivencia de los seres humanos integra recuerdos propios como de otras personas que se los han transmitidos (Jelin, 2002).

Al respecto cabe señalar, que la memoria puede tener un rol relevante para ser utilizado como mecanismo para reforzar el sentido de pertenencia cultural de una comunidad. De este modo, en el caso de grupos subordinados que han sido oprimidos, la relación en torno a recuerdos comunes genera que se comparta un sentimiento de autovaloración y de una confianza más afianzada con el resto de los integrantes de la comunidad (Jelin, 2002).

Respecto de la memoria colectiva, Traverso (2007) destaca que su preocupación y abordaje es reciente, dado que en los años sesenta o setenta se encontraba ausente de los debates del mundo académico. Lo que no se condice con los crecientes estudios realizados en la materia en el Cono Sur, específicamente abocados a dictaduras y violaciones a los Derechos Humanos.

En ese sentido, surgen preguntas en relación con lo que se debe recordar y lo que se debe olvidar. La memoria, por tanto, se asumiría “como una práctica social en tanto proceso intersubjetivo, contingente y contextual” (Halbwachs, 1968, 1925; Middleton & Edwards, 1992; Vázquez, 2001 en Reyes, et al., 2015).

Por lo tanto, la memoria vinculada con el concepto de identidad contiene un contexto histórico que involucra el relato de un territorio o de otras personas, por lo que su carácter social requiere incluir en el análisis sobre la trayectoria de un joven mapuche componentes atinentes a las características del camino recorrido sobre ser indígena en Chile.

En relación con las dificultades presentadas en la transmisión de los sucesos debe ser analizado desde una perspectiva dialógica. Para Reyes (2015) es necesario considerar que lo que una persona recuerda u olvida es parte de una construcción que

se generar a partir de un espacio relacional, en donde las posiciones, afirmaciones e interrogantes son siempre una consecuencia o respuesta a otra posición. Es así que desde la perspectiva colectiva, dialógica e intergeneracional que tiene la memoria para Reyes et al. (2015) se otorga un valor u rol importante a las generaciones que vivieron o no los hechos para poder construirlos y transmitirlos.

Sobre la noción intergeneracional de la memoria, y su carácter relacional, se permite cuestionar el tipo de relación y espacio de esta, así como también, los conflictos, apoyos y aprendizajes que se dan entre las distintas generaciones (Reyes et al., 2015). Asimismo, el carácter dialógico implica reconocer que el discurso propio se constituye también a través del discurso ajeno, del cual no puede huir, puesto que se encuentran entrelazados, respondiendo y anticipando respuestas. Esto requiere poner énfasis en las valoraciones, palabras ajenas que se cristalizaron en el pasado. De este modo, se deben mostrar los conflictos, diferencias, diversidades. Para tomar atención en una memoria intergeneracional, se debería poner un foco central en el tipo de relaciones que se llevan a cabo y el dialogo que se ha llevado a cabo. (Reyes et. al. 2015).

En relación con la memoria colectiva, Traverso<sup>21</sup> (2007) indica que el recuerdo se convierte en memoria colectiva cuando este ha logrado ser reinterpretado a partir de los parámetros culturales, contextos políticos y fundamentos éticos del presente. Profundizando en lo anterior, el autor relata que la existencia de memoria como una representación colectiva permite estructurar las identidades sociales, otorgando sentido y dirección al presente.

La memoria colectiva se constituiría a través de relatos y testimonios que pueden ser puestos y analizados en el espacio de lo público (Castillo & González, 2013). Por consiguiente, la memoria personal toma pertenencia y propiedad a partir de un análisis personal y sobre un nicho de enseñanza otorgada por un tercero y es atravesada en el trayecto que lleva al reconocimiento por memorias que pertenecen a otros. Por tanto, la obtención de testimonios permite que “los primeros recuerdos

---

<sup>21</sup> El autor hace referencia a la relación entre el concepto de historia y memoria, comprendiendo que ambas son esferas distintas que constantemente se van relacionando y encontrando. De este modo, la historia muestra a través de un relato el pasado bajo las reglas de un oficio o “ciencia”. La historia nace de la memoria, pero se emanciparía de ella al hacerla parte de sus abordajes de investigación y al contar con una temporalidad y objetivos que son diferentes.

encontrados son los recuerdos compartidos, los recuerdos comunes que nos permiten pensar que nunca estamos solos” (Recoeur, 2004, p. 158).

Una referencia y ejemplo a esto, para Recoeur (2004) son los recuerdos de la infancia, puesto que transcurren en lugares socialmente marcados como el jardín de infantes, la casa, entre otros. Permitiendo al niño ubicarse desde varios puntos de vistas. En ese sentido, “en el mundo del niño, siempre hay seres humanos, influencias maléficas o benéficas” (Recoeur, 2004, p. 159). Lo anterior, requiere para el autor que el marco social deje de ser considerado en términos objetivos.

Así, para Hobsbawm en Recoeur (2004) la memoria individual permite construir una forma de ver o punto de vista sobre la memoria colectiva, que irá cambiando a partir del lugar que ocupó en la sociedad y que este mismo lugar, no es estático, sino que cambiará a partir de las relaciones que se mantienen con otros medios.

Para Hobsbawm en Florentino (2010) es en el seno de una sociedad que uno crea recuerdos, los sitúa y los expresa, siendo necesario ubicar en uno o más grupos las evocaciones. Estos recuerdos colectivos se manifestarían y realizarían a través de las memorias individuales. Finalmente, el lugar de la memoria es en la política, en la vida pública, no como un escenario de exposición si no de debate y discusión (Martínez de la Escalera 2007, en Reyes 2009).

En relación con el concepto de identidad, se considera a la memoria como un elemento constitutivo de ésta, pudiendo estar también complementada por otros elementos como la comprensión que se tiene del presente y la anticipación que se puede tener del futuro (De Zan, 2008). Debido a ello, las acciones de memoria colectiva pueden generar procesos de identidad relacionados con proyectos de sociedad, en ese sentido, la memoria también puede ser utilizada por agentes de poder para, a través de imaginarios sociales, identificación con relatos y provocando cohesión social.

De acuerdo con lo expuesto por Osorio (2004) en el acto de recordar nos acogemos a un pasado producido y mantenido socialmente, por lo que la memoria se construye socialmente. Si la memoria se construye socialmente los grupos sociales pueden mirarse en el espejo de la memoria y, no sólo ver lo que fueron, sino que lo

son. En otras palabras, muestran lo que son a través de la construcción de la memoria como grupo, que constituye su identidad.

En ese sentido, para Halbwachs el cimiento de la identidad colectiva es la memoria, dado que permite reproducirla y reconstruirla, “lo que son los grupos y su vida social – presente, pasada y futura- se sustenta en su memoria” (Osorio, 2004, p. 32). En ese sentido, para Velázquez (2001) por medio de los relatos y de las historias de vida se accede a la memoria individual, sin embargo, dicho ejercicio permitirá abrir caminos por la memoria social y colectiva.

Asimismo, se puede entender como un ejercicio de “hacer memoria” que se transforma en un nexo que los vincula con otras personas, generando una construcción social del pasado al presente, por tanto, las personas comparten experiencias, diversas relaciones significativas que van aportando y construyendo una identidad (Osorio, 2004).

La memoria comprendida en términos socio–antropológicos permitirá considerarla como un proceso de identidad social de un grupo determinado; sus relatos, experiencias y los significados que han sido compartidos. En ese sentido, la memoria no es una caja de recuerdos ni cumple con el objetivo de almacenar experiencias, sino que permite la construcción intersubjetiva (Osorio, 2004). De acuerdo con lo anterior, “la memoria no es una restitución anacrónica del pasado, sino que es una reconstrucción del presente realizada y actualizada a través del lenguaje y las prácticas sociales” (Velázquez, 2001, p. 29)

## **CAPÍTULO IV**

### **METODOLOGÍA**

#### **1. TIPO Y ENFOQUE DEL ESTUDIO**

La investigación que fue realizada es de carácter cualitativa puesto que se orienta a descubrir el sentido, interpretando los significados y sentidos de las acciones sociales (Sierra Bravo, 2005). Desde esta perspectiva, “la investigación cualitativa se fundamenta en una perspectiva interpretativa centrada en el entendimiento del significado de las acciones de los seres humanos y sus instituciones” (Hernández, Fernández & Baptista, 2010, p. 9).

De este modo, la investigación al indagar y reconocer los significados que jóvenes mapuche le otorgan a la construcción de su identidad permite generar un conocimiento a partir de un proceso dialógico, entre las interacciones de la investigadora y los participantes de la investigación (Hernández, Fernández & Baptista, 2010).

En ese sentido, la investigación cualitativa implica el diseño y utilización de instrumentos de recogida de datos tales como: la entrevista, observaciones, textos históricos, imágenes y sonidos, que generen la posibilidad de describir la rutina y las situaciones problemáticas, como también el significado en la vida de las personas. Por tanto, se puede interpretar fenómenos y situaciones de acuerdo con los significados que las personas implicadas van a realizar (Rodríguez et al., 1996, p. 32).

Finalmente, se vuelven relevante los discursos sobre la construcción de identidad de jóvenes mapuche para hacer un “mundo visible” a través de marcos de referencias y de representaciones en forma de observación (Hernández, Fernández & Baptista, 2010).

El enfoque de la investigación fue la fenomenología, puesto que postula que la conducta humana es lo que la gente dice y hace, mediante la acción de descubrir los significados (Dávila en Delgado, 1995). De este modo, el foco está centrado en la comprensión de la realidad subjetiva de los actores sociales, como también de la realidad subjetiva. Es, por tanto, una perspectiva en donde se puede captar y

comprender los fenómenos desde el sentido que adquieren para los actores sociales de acuerdo con las concepciones que estos tengan del mundo (Martínez, 2011).

De acuerdo con lo anterior, se pudo comprender desde una perspectiva que ha sido construida colectivamente, como también “contextualizar las experiencias en términos de temporalidad, espacio, corporalidad y el contexto relacional” (Hernández, Fernández & Baptista, 2010, p. 516)

En ese sentido, la importancia de la perspectiva fenomenológica es que permitió valorar y profundizar el discurso de jóvenes mapuche, dado que uno de sus objetivos es generar la descripción de los significados vivenciados por las personas, como también comprender dichos significados que son parte de la cotidianidad.

Desde este enfoque la investigación fenomenológica aportó a la presente investigación la comprensión de la experiencia de las personas con respecto a sus procesos de construcción de identidad, pudiendo identificar los elementos comunes y diferenciadores de tales procesos (Hernández, Fernández & Baptista, 2010).

## **2. INSTRUMENTOS Y TÉCNICAS DE ANÁLISIS**

En esta investigación, se utilizaron tres técnicas de recolección de información a fin de triangular los datos obtenidos:

**Grupos de discusión:** Se utilizó la técnica de grupo de discusión en donde se reúne a un grupo limitado de personas, de siete a diez, con características homogéneas de acuerdo con el tema de investigación, manteniendo una discusión guiada en un clima no directivo (Krueger, 1991 en Flores, 1993). Comprendiendo que los sujetos poseen información, que pueden traducir y formular en palabras sus pensamientos, sentimientos y conductas, y que necesitan del investigador y del contexto grupal para que esa información aflore, se encuentran entre las asunciones en que se apoya la metodología de los grupos de discusión (Lederman, 1990, en Flores, 1993).

Desde esta perspectiva, la técnica de grupo de discusión permitió poder conocer y adentrarse hacia los distintos discursos que surgen en torno a la identidad mapuche, logrando complementarse e identificarse con el discurso de otro y así

generar un conocimiento colectivo respecto de la temática. En ese sentido, los grupos a partir de una pauta de preguntas promovieron una conversación y discusión fluida.

**Entrevista semi estructurada:** la entrevista semi estructurada fue utilizada como técnica para acceder a los relatos de expertos en la temática mapuche. En ese sentido, para Alonso (1995), la entrevista es un proceso en el cual la investigadora se acerca a la biografía de la o el interlocutor a través del proceso comunicativo, que en este caso permitirá comprender su abordaje.

Al ser semi estructurada, la entrevista contó con una pauta de preguntas previamente elaboradas, pero abriendo la posibilidad de poder indagar en el momento de la entrevista sobre hallazgos o temáticas que surjan como relevantes de profundizar. En ese sentido la entrevista semi estructurada es utilizada “cuando, a partir de la observación, nos quedan lagunas que requieran una mayor profundización para comprender cierto tipo de acciones” (Munarriz, 1992, p.113). Además, la autora indica que es probable que al final de la entrevista se puedan generar interrogantes que antes no existían o recolección de información delicada que se pueda resolver con él o la entrevistadora.

La entrevista tiene la particularidad de poder observar elementos objetivos y subjetivos del o la entrevistada, así mismo permite poder obtener información, profunda y completa a partir de la interacción social que se realiza entre entrevistador/a y entrevistado/da (Sierra Bravo, 2005).

**Observación:** la observación generó dos procesos: en primer lugar, que la investigadora pueda informar con claridad y precisión sobre los elementos del mundo social que se han escogido para observar y, en segundo lugar, permitió que la investigadora se acerque a un sujeto real, que pueda proporcionar información respecto de sus opiniones, propias experiencias. La rigurosidad estuvo en buscar métodos que permitan registrar adecuadamente las observaciones y las expresiones subjetivas de las personas (Monje, 2011).

## Categorías de análisis según instrumento

Instrumento	Categoría de Análisis
Grupo de discusión	<ul style="list-style-type: none"><li>- Identificación con el pueblo mapuche</li><li>- Significados asociados a ser mapuche</li><li>- Conocimiento de elementos culturales e históricos del pueblo mapuche</li><li>- Incorporación de elementos históricos y/o culturales en la vida cotidiana.</li></ul>
Entrevista Semi estructurada	<ul style="list-style-type: none"><li>- Construcción de identidad mapuche</li><li>- Factores sociales e históricos que indican en su construcción</li><li>- Expresión de identidad mapuche</li><li>- Diferencias intergeneracionales</li><li>- Diferencias territoriales: jóvenes rurales y urbanos</li></ul>
Observación	<ul style="list-style-type: none"><li>- Expresiones verbales y no verbales para referirse a la identificación con el pueblo mapuche.</li><li>- Interacciones con el grupo de discusión</li></ul>

## Técnicas de registro de información

A fin de tomar registro en la ejecución del trabajo de campo se utilizaron los siguientes medios:

- Registro cuaderno de observación: en donde se consagraron elementos relevantes en relación con los grupos de discusión, integrantes, interacción entre ellos u otro elemento significativo para el posterior análisis de la información. Al igual que en las entrevistas semi estructuradas a expertos.
- Grabación de audio: se realizaron grabaciones, previamente informadas y autorizadas por los/as participantes en la investigación, a fin de generar un respaldo que posteriormente fueron transcritos.
- Transcripción de las entrevistas y de lo abordado en grupos de discusión.

### **3. MUESTRA**

Para efectos de la presente investigación se realizó una muestra intencionada, De este modo, se seleccionaron los casos por una o varias condiciones.

Por tanto, los casos son seleccionados cuidadosamente por sus posibilidades de ofrecer información profunda sobre la temática de la investigación, a partir de las características que tenga, dado que la importancia es no es la medición, sino la comprensión de procesos o fenómenos sociales complejos (Salgado, 2012). Lo que para esta investigación se comprenderá como los procesos vivenciados por jóvenes mapuche para conformar su identidad.

La muestra en investigación cualitativa se comprende como un grupo de personas, comunidades o eventos sobre el cual se recolectarán datos, sin tener la necesidad de que sea representativo del universo que se estudia (Hernández, Fernández & Baptista, 2010)

Para la conformación de la muestra de los casos fueron contactados directamente a través de casas de estudio de educación superior, de Región Metropolitana y Araucanía, a partir de los criterios de selección. De este modo, se dieron a conocer dichos criterios con jefes de carrera quienes invitaron a participar a los y las jóvenes que los cumplieran.

Por lo que se establecieron criterios para determinar las características de la muestra.

#### **Grupos de discusión**

Se realizaron cuatro grupos de discusión conformados por siete integrantes, siendo, por tanto, una muestra total de 28 jóvenes.

Los criterios de inclusión para la conformación de la muestra de los grupos de discusión fueron los siguientes:

- Edad: Jóvenes de entre 18 a 29 años
- Región Metropolitana: residentes de zonas urbanas
- Región de la Araucanía: jóvenes que pertenezcan a zonas rurales, pero que por acceso a educación se trasladen a la ciudad de Temuco.

- Estudiantes de educación superior: universitarios o institutos profesionales.
- Descendencia mapuche: jóvenes de hasta tercera generación del pueblo mapuche

### **Conformación final de la muestra – Grupo de discusión**

<b>Región</b>	<b>N° de Participantes</b>	<b>N° de Participantes</b>
Metropolitana	Grupo de discusión N.1: 7 participantes	Grupo de discusión N.2: 7 participantes
La Araucanía	Grupo de discusión N.1: 7 participantes	Grupo de discusión N.2: 7 participantes

En relación con los grupos de discusión se tuvo presente la diferenciación de experiencias que puede existir en la construcción de identidad, reconociendo a priori que la experiencia de ser mujer y de las disidencias sexuales e indígena es distinta a la que tienen los hombres indígenas, dado que el ser mujer y/o disidencia sexual, genera una doble discriminación (1) por género y (2) por pertenecer a una etnia que se encuentra segregada. De este modo, es necesario considerándolas en el relato que puedan establecer y como éstas interactúan en el discurso o reconocimiento que los integrantes hagan de dicha situación. También la diferenciación entre aquellos/as jóvenes pertenecientes a la Región Metropolitana y también de la Araucanía.

Respecto de los grupos llevados a cabo en la Araucanía, si bien son realizados en la ciudad de Temuco, la totalidad de los y las jóvenes provienen de pueblos y comunidades rurales, trasladándose de manera diaria a la ciudad para poder acceder a estudios de educación superior.

### **Entrevista Semi Estructurada:**

Se realizaron cuatro entrevistas semi estructuradas a profesionales expertos en materia indígena mapuche.

Los criterios de inclusión para la conformación de la muestra de los grupos de discusión fueron los siguientes:

- Académicos/Académicas expertos en materia indígena mapuche; que presenten investigaciones y/o artículos en la materia.
- Descendientes de hasta tercera generación del Pueblo Mapuche.

### **Conformación final de la muestra – Entrevista semi estructurada**

Claudio Millacura Salas	Académico Universidad de Chile, director de cátedra indígena.
Sergio Caniuqueo Huircapán	Parte del equipo de investigación del Centro Interétnicos e Interculturales, Pontificia Universidad Católica de Chile
Simona Mayo González	Investigadora CITSE, Universidad Academia de Humanismo Cristiano.
Claudio Alvarado Lincopi	Historiador e investigador del Centro de Estudios Interculturales e indígenas, CIIR.

Es preciso señalar que no hubo transacción económica ni de otro tipo asociada a la participación en la investigación.

### **4. PLAN DE ANÁLISIS: TIPO DE ANÁLISIS**

La técnica de análisis de contenido permite interpretar un relato, cuya fortaleza radica en “su capacidad para albergar un contenido que leído e interpretado adecuadamente nos abre las puertas al conocimiento de diversos aspectos y fenómenos de la vida social” (Andréu, 2002, p. 2). De acuerdo con la investigación se utilizó la técnica de análisis de contenido para poder analizar los procesos de

construcción de identidad de jóvenes mapuche y poder contrastar dichos discursos entre jóvenes de la Región Metropolitana y la Araucanía.

Para Andréu (2002) una de las características distinguible de la técnica de análisis de contenido radica en que combina la observación o producción de datos con la interpretación y el análisis, lo que provoca su complejidad. En consecuencia, se comprenderá como “una técnica de investigación para formular inferencias identificando de manera sistemática y objetiva ciertas características específicas dentro de un texto” (Hostil y Stone, 1969, p. 5).

En relación con los componentes del análisis de contenido, se debe considerar (1) el objeto o tema de análisis (2) las reglas de codificación, (3) determinar el sistema de categorías, (4) realizar inferencias, además de determinar el contexto en el que se desarrolla la investigación y que envuelve a los sujetos (Andréu, 2002, p. 2).

Al respecto, el análisis de contenido contiene intrínsecamente la observación, producción de datos y la interpretación de la información. De este modo, se puede comprender aquellos datos que se presentan de manera evidente en el texto, además se puede extraer el sentido que el autor pretende comunicar o transmitir. Es por ello por lo que “el análisis de contenido es una técnica de investigación para formular inferencias identificando de manera sistemática y objetiva ciertas características específicas dentro de un texto”. (Andréu, 2002, p. 3).

El análisis de la presente investigación complementa e integra las técnicas de recolección de información: entrevista semi estructurada, grupo de discusión y observación con el objetivo de responder a pregunta de investigación y a los objetivos de manera acaba. Se integran, por tanto, los criterios de análisis de cada instrumento de recolección de información antes mencionados.

Para procesamiento de la información se utilizó el programa para investigación cualitativa Atlas Ti, que permitió utilizar documentos primarios como textos para realizar códigos, organizar citas y fundamentalmente analizar los textos en la medida que se asignan citas a distintos códigos.

## 5. CONSIDERACIONES ETICAS DE LA INVESTIGACIÓN

Dentro de las consideraciones éticas se solicitó consentimiento informado a los y las jóvenes de manera oral al iniciar la entrevista, consagrado en las grabaciones, en donde se explicita los objetivos del estudio, la confidencialidad de las identidades de los y las participantes de la investigación y autorización para la divulgación académica de la información proporcionada.

Así, se solicita autorización para que la investigadora tomará nota de aspectos significativa de sus relatos, grabación y transcripción de las entrevistas grupales, como también de las entrevistas a expertos/as.

Cabe destacar que la individualización de las y los expertos entrevistados es exclusivamente para dar cuenta de su relevancia académica en el campo investigado y se encuentra autorizado netamente para dichos fines.

De este modo, en las citas se resguardará el anonimato de la información proporcionada a través de la siguiente codificación, señalando mes y año de la aplicación del instrumento:

**Grupos de discusión:** Grupo de discusión N.º 1, Región Metropolitana, Grupo de discusión N.º 2, Región Metropolitana, Grupo de discusión N.º 1, La Araucanía, Grupo de discusión N.º 2, La Araucanía.

**Entrevista semi estructurada:** Entrevista E1, Entrevista E2, Entrevista E3, Entrevista E4.

Las grabaciones de las entrevistas son para uso exclusivo de la investigación, las que serán eliminadas una vez finalizado el proceso.

## CAPÍTULO V

### ANÁLISIS DE RESULTADOS

#### 1. Incidencia de la memoria colectiva en los procesos de construcción de identidad: negación y vergüenza intergeneracional.

Figura 1. Resumen de hallazgos sobre traspaso de la memoria y experiencias de trayectorias Intergeneracionales



Respecto del resumen de hallazgos presentado, es preciso señalar que existe una vinculación e integración narrativa entre las experiencias intergeneracionales que permite comprender el proceso identitario de los y las jóvenes de zonas urbanas y rurales, como también cuestionamientos a nivel personal y familiar sobre el proceso identitario.

Así, la relación que antecesores de los y las jóvenes tienen con el pueblo mapuche marcará el proceso de identificación y reconocimiento que ellos/as realizan. En el caso de los/as jóvenes de la Región Metropolitana la configuración de una identidad mapuche estará influenciada de manera directa por las experiencias e historias de discriminación, despojo y racismo de la que fueron protagonistas sus padres, madres, abuelos y abuelas, lo que se ve reflejado en la transmisión de vergüenza y negación de su historia, que en la mayoría de los relatos provoca una pérdida respecto de tradiciones y elementos culturales.

Para Radovich & Balazote (2009) ser mapuche es vivenciado en muchas ocasiones como un proceso vergonzoso debido a contextos interétnicos de subordinación y desigualdad que influyen en construcciones de identificación e identidad que se traspasan generacionalmente.

En los siguientes extractos de grupos de discusión, participantes relatan las experiencias de racismo y discriminación directa, donde familiares, para proteger su integridad, esconden o anulan partes de su identidad:

*“Mi papá nació acá en Santiago, en el Félix Bulnes... estuvieron en una toma... y siempre él se sintió avergonzado por el simple hecho de ser mapuche, entonces la estigmatización que había hacía el ser mapuche era tan grande que mi papá sentía temor hasta de ir al colegio”* (Grupo de discusión N.º 1, Región Metropolitana, octubre 2018)

*“Para ella es un tema que no... no conversa mucho... como que hace poco estábamos almorzado y dijo que ella nunca le colocaría un nombre mapuche a su hijo, y yo la quede mirando porque es como contradictorio”* (Grupo de discusión N.º 2, Región Metropolitana, octubre 2018)

*“Venían nuestros papás de un período represivo, un período donde se estaba instaurando un sistema neoliberal donde tenía que ser el hombre blanco, trabajador con corbata y el que era distinto era desmarcado”* (Grupo de discusión N.º 1, Región Metropolitana, octubre 2018)

*“Para que no lo molestaran, no le dijeran ‘indio flojo, tus papas son alcohólicos, cochinos, eres tonto por ser mapuche’. Entonces ese miedo nos traspasó a nosotros con mi hermano”* (Grupo de discusión N.º 1, Región Metropolitana, octubre 2018)

De acuerdo con lo anterior, la migración campo – ciudad y la instalación de integrantes del pueblo mapuche en la periferia de Santiago provocó un quiebre biográfico que requiere una adaptación al escenario social de la época, basado en la homogenización de la población y a los prejuicios respecto de pertenecer a un pueblo indígena, específicamente al pueblo mapuche. A partir de ello, según lo referido por Stavenhagen (2012) numerosas comunidades indígenas perdieron sus tierras,

quedando en una situación de desventaja económica, social y política, que provocó su traslado a las urbes.

En ese sentido, un/a participante comparte que *“para comprender la identidad mapuche hay que comprenderla en clave histórica, partir por analizar los procesos de migración forzada, no solo de Santiago, sino de otras ciudades, todo ese proceso de migración que marca nuestra identidad”* (Entrevista E3, noviembre 2018).

En relación con la utilización del mapudungun como lengua materna, se evidencia una pérdida intergeneracional producto del traslado a la ciudad. Así, en uno de los grupos de discusión, un/a participante describe:

*“a mi abuelo se le olvidó, porque llegó acá a Santiago, y acá en Santiago por la vergüenza o la estigmatización no podía hablar. A mi abuela también, a mi papá no le enseñaron y tampoco él quería aprender por la vergüenza”* (Grupo de discusión N°1, Región Metropolitana, octubre 2018)

A partir del proceso de socialización familiar, para Quilaqueo et al. (2016) la crianza que realizaron descendientes del pueblo mapuche, particularmente en la Región Metropolitana, fue como *wigka* como una forma de protección frente a acciones racistas de los no mapuches.

El tránsito territorial – de lo rural a la ciudad- trae consigo procesos de acomodación, en donde sus integrantes deben adaptarse a la vorágine de vivir en la urbe, la que se encuentra fuertemente definida por experiencias de empobrecimiento. En ese sentido, en términos sociales, pertenecer a un pueblo indígena estructura relaciones sociales desiguales basadas en la discriminación y aporofobia.

Ante este contexto, un/a participante comenta la relación entre sobrevivencia y la importancia de problematizar experiencias políticamente. El/la entrevistada explica lo siguiente:

*“Los abuelos en muchos de los casos no viven una identidad problematizada políticamente y de hecho muchos padres estaban conformes con que los hijos se blanquearan (...) pero ellos lo que fueron es básicamente a sobrevivir, entonces cuando tu estas sobreviviendo no te cuestionas tanto como políticamente, o sea, es*

*más importante para la olla que problematizar políticamente.”* (Entrevista E2, octubre 2018)

A partir de lo anterior, a medida de recordatorio y como se explica anteriormente, la CASEN del año 2017 indica que las personas pertenecientes a un pueblo indígena tienen mayores índices de pobreza que la población no indígena (14,5% versus un 8,0%), cifra que para el 2020, si bien disminuye (13,2% versus 10,5%) mantiene una brecha histórica asociada a una situación económica desfavorable para los pueblos indígenas. Lo que ratifica la condición de empobrecimiento por la que han transitado abuelos y abuelas, madres y padres y también los y las jóvenes.

Respecto de la trasmisión familiar del mapudungun es preciso señalar que, si bien no es transmitida de forma directa por sus integrantes, tampoco es estimulado por otras instancias de interacción social, puesto que se promoverá el monolingüismo de los pueblos indígenas. Ante esto, los/a expertos en materia indígena relatan el proceso que explica la interrupción del traspaso de la lengua materna. Un/a participante entrevistado/a explica:

*“En caso de Santiago de como esa gente se instaló en la ciudad y que consecuencias tuvo eso, en el tema de la lengua el quiebre de la transmisión intergeneracional marca el proceso de identidad, quiebre que viene asociado a otras pérdidas culturales del pueblo”* (Entrevista E4, noviembre 2018)

En ese sentido, se vivencian quiebres en la experiencia intergeneracional, basados en el proceso de traspaso del mapudungun. Según lo expresado por un/a experto/a en la materia, los y las abuelas de los jóvenes es probable que tengan un bilingüismo que no fue traspasado a los y las jóvenes:

*“Es que sus padres, por ser protagonistas de esta historia de empobrecimiento, de migración campo - ciudad, ¿sí? manejan nociones temporales, culturales y del ego que son distintas. Es probable que con cierto grado de bilingüismo mucho mayor en los padres y en los abuelos de estos jóvenes, que los propios jóvenes”* (Entrevista E1, noviembre 2018)

Por su parte, en la Araucanía también se presenta una falta de articulación entre los conocimientos de los ancestros y familiares mapuche, puesto que en los

discursos de los y las jóvenes se presenta un vacío respecto de elementos culturales, producto del débil traspaso intergeneracional de tradiciones y conocimientos de la cosmovisión mapuche. En ese sentido, si bien existen recuerdos respecto de haber participado en actividades en algún momento de su trayectoria vital, estas no logran mantenerse de manera estable en su vida cotidiana.

De esta forma, se reconoce el desconocimiento sobre tradiciones propias del pueblo mapuche, puntualizando en el poco conocimiento del mapudungun. Así lo relataron participantes de los grupos de discusión de la Araucanía:

*“Por lo menos yo nunca he ido a ninguna ceremonia mapuche. Yo soy mapuche pero lo que me da vergüenza es no saber nada acerca de mi cultura, del idioma mapudungun”* (Grupo de discusión N°1, La Araucanía, octubre 2018)

*“Yo tampoco soy muy apegado a las tradiciones del pueblo mapuche, pero he ido y he participado en algunas ocasiones y me siento bien”* (Grupo de discusión N°2, La Araucanía, octubre 2018)

*“Hay un error porque la gente de mayor edad no le va enseñando a sus hijos o digamos nietos sobre la cultura, entonces eso se va perdiendo. Ya no son tan participe de su cultura”.* (Grupo de discusión N.º 2, La Araucanía, octubre 2018)

En relación con el traspaso oral de las tradiciones y particularmente del mapudungun, la interrupción o quiebre se provoca desde la generación de sus padres. Es decir, los abuelos/as de los y las jóvenes utilizan la lengua materna en círculos íntimos, pero no como un proceso continuo y secuencial de traspaso que vaya de generación en generación.

Al respecto, la lengua materna y tradiciones negadas por la violencia colonizadora no son transmitidas de manera continua entre las distintas generaciones. Así, Escobar (2005) indica que la permanencia de tradiciones tiene un hilo lineal de la práctica cultura constante gracias a las diversas generaciones, lo que a partir de los relatos de los jóvenes se ve interrumpido ya desde la generación de sus padres, y puede ser comprendida como un proceso de deculturación, es decir, de disminución de elementos propios de una cultura que genera crisis identitarias.

A partir de lo anterior, jóvenes participantes a los grupos de discusión de la Araucanía refieren que, si bien existe un conocimiento del mapudungun por algún integrante de su grupo familiar o de la comunidad, este conocimiento no ha sido socializado de manera generalizada, prefiriendo interactuar en español para evitar barreras de distanciamiento con población no mapuche, como se presenta a continuación:

*“Por ejemplo mis abuelos saben hablar mapudungun, al revés y al derecho, pero ellos nunca le enseñaron a mi mamá y mi mamá nunca me enseñó a mí. Entonces ahí se va perdiendo todo”:* (Grupo de discusión N. °1, La Araucanía, octubre 2018)

*“Entonces acá son muy pocas las personas que lo hablan. Como algunos los están discriminando prefieren no hablar y hablan en español”* (Grupo de discusión N. °1, La Araucanía, octubre 2018)

*“los papas hablan más español que el mapudungun. Yo creo que es más fácil para ellos traspasar ese idioma porque es el común de toda la gente”* (Grupo de discusión N°2, La Araucanía, octubre 2018)

Sin embargo, también se producen saltos - momentos de silencio y momentos de activación - de esa memoria y traspaso generacional de tradiciones y conocimiento ancestral. Esto se presenta en aquellos jóvenes que tienen hijos/as, particularmente de la Araucanía, que pueden adquirir ciertas tradiciones indígenas impulsados por el programa de educación intercultural bilingüe que reciben en sus establecimientos. Así, la memoria tiene un rol activo para poder vincular y reforzar la pertenencia cultural, particularmente, en aquellos grupos que han sido subordinados u oprimidos (Jelin, 2002).

Debido a lo anterior, el hilo de traspaso cultura se interrumpe y se vuelve a retomar para los hijos e hijas de los y las jóvenes, atribuido al involucramiento de la Escuela, como un nuevo actor, que incorpora y renueva contenidos al curriculum educativo de la Araucanía a través del Programa de Educación Intercultural Bilingüe. Este tiene por objetivo valorar las lenguas indígenas en escuelas públicas, el que se aplica mayoritariamente en zonas rurales – que tienen una matrícula indígena sobre el 20%- presentándose de manera escasa en la ciudad. Para Quilaqueo et al. (2016)

esta medida compensatoria de recuperación cultural es incorporada de manera tardía al sistema educativo.

Lo anterior se ve reflejado en el relato de un/a participante del grupo de discusión de la Araucanía, quien indicó que su madre le ha ensañado a su hija canciones en mapudungun debido a que es un conocimiento que está considerado en el curriculum escolar:

*“Es que mi mamá, como le digo, nunca nos enseñó, pero le enseñó a mi hija. Le enseña a cantar en mapudungun” “Debe ser por eso porque como se lo están impartiendo en el colegio”* (Grupo de discusión N.º 1, La Araucanía, octubre 2018)

En la Región Metropolitana la irrupción de un actor relevante en el proceso de identidad no es la Escuela, sino la presencia de un referente, que permite quebrar la transmisión de vergüenza y colaborar en cuestionamientos respecto de su origen, siendo indispensable su participación para fortalecer un sentimiento de apropiación por portar un apellido y raíces indígenas. La colaboración e influencia de un referente no proviene necesariamente de personas mapuche y significará un primer paso en la biografía de autodescubrimiento de los y las jóvenes.

Así, los y las jóvenes de la Región Metropolitana describen un proceso de quiebre biográfico – de una vergüenza que atravesaba a distintas generaciones- a partir de incorporar en su narración a un referente que permite resignificar su origen:

*“A mí la que me ayudó mucho a no sentir vergüenza de lo que yo era y de ese apellido mapuche que uno cargaba, fue mi mamá. Si, mujer no mapuche, pero si casada con un hombre mapuche que sintió vergüenza siempre”* (Grupo de discusión N.º 1, Región Metropolitana, octubre 2018)

*“Mi abuelo me enseñó a decirle “tú eres chileno, tú no eres de acá, tú eres un inmigrante más, nosotros siempre hemos estado aquí, mucho antes que ustedes llegaran con su Estado imperialista, robándonos las tierras.”* (Grupo de discusión N.º 2, Región Metropolitana, octubre 2018)

*“Ella me decía “hija nunca te tienes que avergonzar de tus raíces” (...) no te tienes que sentir avergonzada, mira, imagínate tú, somos un pueblo que ha resistido, resistió la colonización” entonces me decía “¿Cómo te vas a sentir avergonzada de*

*eso? tienes que sentirte orgullosa*". (Grupo de discusión N.º 1, Región Metropolitana, octubre 2018)

*"Yo siempre doy gracias a los profes, porque también me pasa que en séptimo básico rompo en historia con una profe (...) "pero tú no eres chilena, tú eres Curillan, tú eres mapuche" (...) y yo, así como ya en un proceso de tomar conciencia (...) de mirarme y verme y sentirme distinta a otras niñas*". (Grupo de discusión N.º 1, Región Metropolitana, octubre 2018)

En ese sentido, si bien existe un traspaso intergeneracional de negación o vergüenza, se acompaña con la incorporación de referentes que interrumpen y refuerzan procesos de autoconocimiento y descubrimiento, permitiendo generar interrogantes sobre sus orígenes, que antes no habían estado presentes.

Respecto de los procesos de negación que vivencian los y las jóvenes en su construcción de identidad, un/a participante reflexiona que:

*"Es un proceso de negación constante, un tanto de sus familias de origen como su familia exteriorizada, y sus procesos de adaptación o reincorporación a los diferentes barrios de la ciudad"* (Entrevista E1, noviembre 2018)

A nivel familiar existen diferencias en torno a la experiencia en la que han transitado las diferentes generaciones. Respecto de lo anterior, la narrativa orientada al empobrecimiento estará presente de manera sistemática durante la trayectoria vital de los y las jóvenes, relato que se intentará interrumpir a partir de su incorporación en la educación superior y, por tanto, en la adquisición de mayores recursos sociales y formativos. Lo anterior, también se vinculará con la construcción de un proceso identitario.

De este modo, una de las principales diferencias presentadas en la construcción de identidad es la problematización que se realiza de ella. Desde esa perspectiva, la generación anterior a los/as jóvenes tendrá una preocupación sobre la supervivencia social que anulo procesos de construcción identitaria, según lo relatado por un/a experto/a:

*"Yo creo que no problematizaron o los que problematizaron formaron organizaciones políticas (...) Para los primeros que llegaron problematizar la identidad*

*no era una prioridad, la prioridad era no morir de hambre. Entonces cuando estás en esa lucha por no morir de hambre, tu preocupación por la identidad es la mínima”* (Entrevista E2, octubre 2018).

De este modo, también puede darse una relación invertida de vinculación con el pueblo mapuche, es decir, una que nace desde los jóvenes para revitalizar procesos de identificación de las generaciones anteriores. En nuestra entrevista, un/a participante describe que:

*“Hay familias que no se identifican como mapuches y son los hijos que empiezan a militar su mapuchidad y lo transmiten a sus familias, al revés. Como se ha hecho un proceso inverso”* (Entrevista E3, noviembre 2018).

Por consecuencia, la memoria no puede ser considerada un concepto estático y homogéneo (Vera & Valenzuela, 2012) traspasada de generación en generación, sino también, desde las nuevas generaciones a sus antecesores.

En relación con elementos de memoria, recuerdos y traspaso de valores de los y las jóvenes de La Araucanía, estos poseen nociones respecto de historias y vivencias contadas por sus antecesores, asociados principalmente a la vinculación con el entorno comunitario. Así lo relata un/a participante de los grupos de discusión:

*“Mi papá es mapuche y el me enseñó eso, que uno de los atributos que tenemos que tener era el respeto hacia los demás, hacia los mayores”* (Grupo de discusión N.º 2, La Araucanía, octubre 2018)

*“Para compartir, son muy humildes. Por ejemplo, yo tenía una bisabuela que era machi y siempre venías personas de los alrededores y los invitaba a comer asado y todo eso”* (Grupo de discusión N.º 2, La Araucanía, octubre 2018)

Por otra parte, en la Araucanía también se hacen presentes mitos y recelos por parte de sus mismas familias que limitan la participación de los y las jóvenes en actividades tradicionales realizadas por el pueblo mapuche. De este modo, participantes de grupos de discusión describen las acciones familiares realizadas para desincentivar los procesos de vinculación:

*“se dicen muchos mitos en torno a lo que se hace en un guillatún” “dicen que cuando vas a los guillatunes siempre muere alguien” (Grupo de discusión N°1, La Araucanía)*

*“Son como las cosas que nos dicen nuestros papas para que nosotros no vayamos. A mi muchas veces me intereso, muchas veces quise ir, pero mi mamá me decía que no podía porque podía pasar algo o porque sacrificaban animales” (Grupo de discusión N.º 1, La Araucanía, octubre 2018)*

En ese sentido, se presenta en el relato de los y las jóvenes mapuche nacidos en la Región Metropolitana existen menos recuerdos respecto de tradiciones y valores, y si bien se muestran dispuestos a incorporar en su cotidianidad actividades propiamente culturales, se sienten desincentivados porque estas no están presentes en sus barrios o círculos cercanos. Así, esas diferencias en las experiencias territoriales se pueden provocar porque, la juventud, no es una fase de transición, sino un proceso en donde se cruzan componentes estructurales y subjetivos (Bendit, 2015) que permiten experimentar diversas vivencias y expectativas.

En la Araucanía, respecto a las limitaciones para vincularse culturalmente de una forma más activa, se encuentran integrantes del grupo familiar que rechazan la identificación y cosmovisión mapuche, promoviendo estereotipos que impactan en la vinculación de los y las jóvenes. Así, para Radovich & Balazote (2009) la imagen deformada del mapuche, basada en un racismo cultural, es un componente de desvalorización que puede estar presente entre los propios mapuches, siendo incluso parte de sus familias, como es el caso de los/las siguientes participantes:

*“Pero por el lado de mi mamá nunca le gustó eso, de hablar mapudungun, de la cultura, como que para ella era de otro mundo. Ella siempre fue como racista por decirlo así.” “Es como por la cultura que ellos llevan. En realidad, yo le digo que no debería ser así porque ella igual se casó con un hombre que lleva sangre Mapuche”.* (Grupo de discusión N.º 2, La Araucanía, octubre 2018)

*“La familia de mi mamá es muy racista, ellos también tienen buena situación económica, y... cuando mi mamá se casó con mi papá, a mi mamá la echaron de la casa, y la expulsaron, le dijeron que nunca más ella podía visitarlos porque se estaba casando con un mapuche. Después cuando nació mi hermano, mi abuelo lo fue a ver*

y le dijo que tenía cara de mono, que era un animal” (Grupo de discusión N.º 1, Región Metropolitana, octubre 2018).

Estos componentes de discriminación pueden ser comprendidos como parte de un discurso hegemónico, dado que para Alvarado (2011) dichos discursos fueron estratégicamente escogidos promoviendo estereotipos del mapuche que se han mantenido en el tiempo, provocando jerarquías sociales.

En relación con la experiencia que han vivido los antecesores de los y las jóvenes, sumado a la búsqueda espiritual y cultural, se puede comprender desde el trauma colonial, es decir, desde una historia de empobrecimiento e injusticia. En el siguiente relato, un/a experto/a describe la vinculación de la memoria intergeneracional, a partir de un trauma histórico, en la trayectoria de los y las jóvenes mapuche:

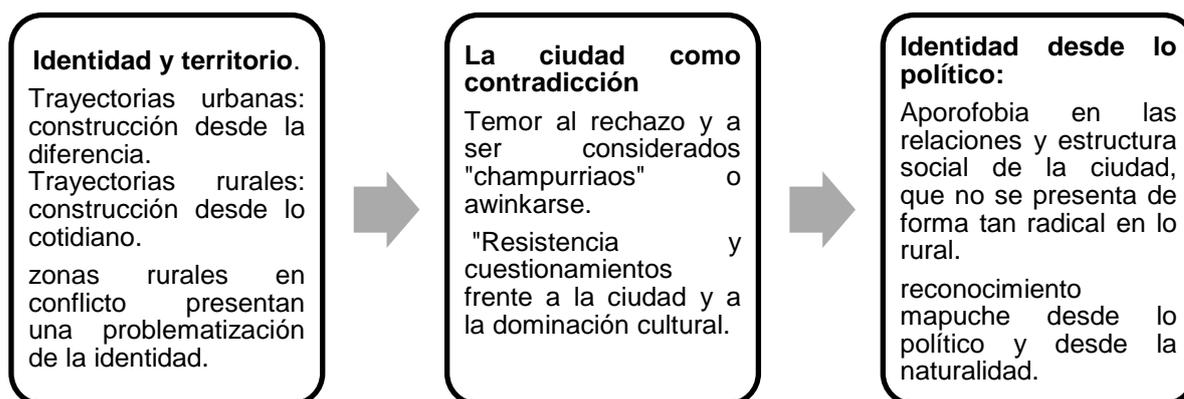
*“Ese trauma colonial, es el trauma del despojo, o sea, hay una memoria política que es de larga data, una memoria que te dice que en algún momento existieron parlamentos, que había un país mapuche (...). Entonces todos estos elementos ellos los articulan y en este trauma colonial de haber sufrido la pobreza, de haber sufrido el racismo y todo lo demás, tratan de darle una explicación, que esto al ser un trauma no es fácil de superar (...) Ahora, lo interesante es que los padres de ellos lo trataron de superar a su forma ¿cómo superaron el trauma colonial? teniendo su casa, teniendo un autito, esa era su forma, a través de los elementos materiales. ¿Por qué? porque ellos sufrieron un racismo extremo y sufrieron la pobreza extrema y la manera mejor de sobrellevarla es enfocarse en lo materia. Estos jóvenes, que no sufrieron tanto racismo, que no sufrieron tanta pobreza y todo lo demás, no haya cómo cerrar y han generado una situación anómala” (Entrevista E2, octubre 2018).*

A partir de los hallazgos expuestos se evidencia que la narrativa sobre la construcción de identidad mapuche está integrada a un entramado de vivencias intergeneracionales basadas en procesos de subordinación que promueven un traspaso interrumpido de conocimiento mapuche, particularmente, del mapudungun, además de diversas experiencias que impiden la expresión plena de una identidad indígena. Sin embargo, por una parte, en los y las jóvenes de la Región Metropolitana ese relato se quiebra a partir de cuestionamientos sobre su origen, generando un proceso de revinculación con el pueblo mapuche. Por otra parte, en la Araucanía se

encuentra presente una serie de mitos en torno a las acciones realizadas por el pueblo mapuche que impiden una vinculación de los y las jóvenes.

## 2. Territorialidad e identidad como elemento de diferenciación

**Figura 2. Resumen de hallazgos sobre construcción de identidad y vinculación territorial**



En relación con el resumen de hallazgos presentado, es posible visibilizar el territorio y a la influencia que éste tiene en los procesos de identidad, se destaca una primera diferenciación entre aquellos jóvenes que residen en zonas urbanas y aquellos que provienen de la ruralidad. En los siguientes extractos, expertos/a describen las diferencias de construcción de identidad existente entre generaciones, como también desde los territorios:

*“Lo que pasa es que ellos presentan la disyuntiva de que ellos nacen en la ciudad ¿sí? son sus padres, o sus abuelos, o sus tíos los que vienen desde las comunidades”* (Entrevista E1, noviembre 2018)

*“No es la misma forma de construir identidad dentro del mundo urbano que construir identidad dentro del mundo rural. Uno, porque en la ciudad no necesariamente, por ejemplo, tú llegas a un curso, ya sea desde pre escolar hasta la universidad, a donde, por lo general, ser mapuche es ser minoría y por lo tanto construyes tu identidad en una relación de minoría, a diferencia del sector rural donde muchas veces no eres minoría, a veces eres la mitad del curso o a veces más de la mitad, entonces es distinto esos factores numéricos de cómo construyes tu identidad”* (Entrevista E2, octubre 2018).

En ese sentido, la diferenciación reside en que para aquellos y aquellas jóvenes que nacen o se encuentran la ciudad, construirán su trayectoria identitaria a través de sentirse y ser percibidos como diferentes, al contrario de lo que sucede en el mundo rural donde pertenecer a una etnia es parte de la estructura social y no se encuentra sujeto a cuestionamientos permanentes.

Así, de acuerdo con los antecedentes entregados por CEP (2017) existe un sentimiento de desarraigo y nostalgia entre descendientes del pueblo mapuche que viven en zonas urbanas. Dicho sentimiento es provocado por ser parte de un pueblo en diáspora a partir de una intervención política. Respecto de lo anterior, la construcción de identidad sobre del territorio determinará encontrarse en una condición de minoría en la ciudad o al contrario como parte de una totalidad en zonas rurales, lo que incide respecto de problematizar o no la condición indígena. En el siguiente extracto, un/a experto/a narra una descripción sobre las diferencias entre construir un proceso de identidad en la ciudad y en zonas rurales:

*“En el sur. O sea, tienen plena conciencia del conflicto y todo, pero ellos no cuestionan su condición de mapuche, no hay un proceso de cuestionamiento. O sea, el ser mapuche para ellos no suma ni resta, ¿sí? En cambio, en Santiago el ser mapuche, dependiendo del contexto, es un valor agregado - dependiendo del contexto-, es algo a ocultar”* (Entrevista E1, noviembre 2018)

Al respecto, cuando se inicia un proceso de construcción de identidad sobre sentirse mapuche, nacer y vivir en Santiago provoca un conflicto en relación con estar alejados del territorio ancestral Wallmapu, dado que la relación que mantiene el pueblo mapuche con la tierra es estrecha y define diversas prácticas que no se realizan en el contexto de la ciudad. Asimismo, se corre el riesgo de adquirir prácticas winkas que pueden separar a los jóvenes de la cultura mapuche.

Este temor puede ser comprendido como una consecuencia del proceso de migración sostenido del pueblo mapuche desde los años 30´a las grandes ciudades, provocando un proceso de desarraigo, comprendiendo la territorialidad como un componente de la identidad mapuche (Rosales, 2013). Así, la identidad no es comprendida tan solo como un proceso de auto denominación, sino un reconocimiento recíproco, que comienza a tensionarse y problematizarse (Vera & Valenzuela, 2012).

En ese sentido, un/a participante describe los cuestionamientos que se presentan para aquellos/as personas mapuche que se encuentran en la ciudad:

*“nosotros, se tiende a pensar que el mundo mapuche hay un dialogo crítico, de hecho, nosotros somos los que más vivimos en la guarria<sup>22</sup> y los que nacimos, dependiendo de cada uno... somos lo más cercano a ser awinkado (...) por eso siempre es peligroso estar mucho tiempo acá, siempre hay un diálogo conflictivo”* (Grupo de discusión N.º 2, Región Metropolitana, octubre 2018)

En contraposición, pese a estar presente este sentimiento de desarraigo, también existe una nueva identificación con el concepto de territorio, dando paso a interpretaciones contemporáneas de la dispersión territorial. Por ejemplo, un/a participante reflexiona sobre la expresión de una identidad indígena más allá del territorio:

*“se puede mapuchizar esta ciudad, romper la dicotomía de estar allá o estar acá, el origen mapuche no cambia por donde este yo, sino como reivindico mi origen”* (Entrevista E3, noviembre 2018)

Asimismo, existe la preocupación de no ser recibidos de buena forma en la Araucanía y en las comunidades donde provienen sus antecesores debido a provenir del contexto urbano y estar awinkado. A partir de ello, para los jóvenes indígenas la construcción de identidad está fuertemente influenciada por interacciones con los grupos de pares (Calfío, 2006 en Rosales, 2013). Por ejemplo, un/a participante, al referirse a los temores que genera ser posiblemente rechazado por vivir en la ciudad:

*“Sí, como que me están aislando de que no vaya, porque van a decir que no voy a ser bienvenido allá, por haber nacido acá en Santiago”* (Grupo de discusión N.º 2, Región Metropolitana, octubre 2018)

Ese temor para sentirse awinkados se basa en que los y las jóvenes también, al igual que el resto del país, son consecuencia del mestizaje, por lo que por una rama de su familia poseen un linaje no indígena, lo que para el pueblo mapuche serían considerados “champurriao”, es decir, mezcla española y mapuche, lo que décadas atrás era considerado una denominación peyorativa. Eso juega un proceso conflictivo

---

<sup>22</sup> Ciudad

y plantea nuevas formas de pensarse mapuche: desde un espacio lejano al tradicional y con una mezcla étnica. Un/a participante lo explica desde una dimensión socio histórica:

*“Por lo que nosotros podemos ser los hijos del colonialismo, porque... por ejemplo, yo soy mapuche por parte de mamá, de hecho, hay un concepto dentro del mundo mapuche que se llama champurriao, es como el mestizaje, pero del mundo mapuche. Antiguamente eran bastante discriminados, pero ahora con lo del movimiento mapuche actual se ha ido a la baja”.* (Grupo de discusión N.º 2 Región Metropolitana, octubre 2018)

En ese sentido, el conflicto de vivir en Santiago se agudiza debido a que, algunos jóvenes, consideran incompatible la vida en la ciudad con el pertenecer al pueblo mapuche, debido a que no hay una relación diaria con la tierra y las tradiciones. Así, para Hall & Du Gay (2003) las identidades culturales se construyen dentro de la representación del discurso, por lo que es comprensible la importancia entregada al territorio, considerando el proceso histórico de despojo y destrucción vivenciado por el pueblo mapuche. (Stavenhagen, 2002). Así lo expresan los/as participantes de grupo de discusión de Santiago:

*“Los ritmos de vida, no pega para nada, tanto cemento tampoco pega para nada, el mismo ser parte del sistema también es incompatible con el ser mapuche, al menos con la identidad mapuche que me estoy formando yo. Todavía me siento muy winka, yo diría que soy así como 70% winka, 30% mapuche”* (Grupo de discusión N.º 2, Región Metropolitana, octubre 2018)

*“Se puede ser, pero en resistencia, siendo consiente que uno es mapuche y que uno está acá siendo mapuche, pero que esto no es el lugar en donde vivirse... y... expresarse como mapuche”* (Grupo de discusión N.º 2, Región Metropolitana, octubre 2018)

Esta discusión presentada por los jóvenes parte de los grupos de discusión de la Región Metropolitana, es cuestionada en relación una interpretación estática del territorio, de este modo un experto/a considera necesario replantear esta discusión:

*“Hay un conservadurismo bien grande de que uno se a winka, quienes hicieron rucas en la periferia de Santiago, hicieron teatro mapuche, empezaron a pensarse*

*desde acá, se ha hecho un trabajo por mantener esa identidad, Santiago se volvió otro territorio*” (Entrevista E3, noviembre 2018)

A diferencia de la estructura de la ciudad, en la vida rural de los y las jóvenes de la Araucanía el pertenecer a espacios indígenas se presenta como un escenario natural que es parte de la cotidianidad y no se muestra de manera directa a procesos conflictivos. Al respecto, al vivir en muchos casos en sectores rurales se comparte comunidad con vecinos que también pertenecen al pueblo mapuche, lo que se repite también en la inserción que tienen en los sistemas educativos, en donde no se identifican ni son identificados como parte de la diferencia. De este modo, la construcción de una narrativa personal que permite comprenderse a sí mismo en todo proceso de identidad (Giddens, 2002 en Vera & Valenzuela, 2012) se vivencia desde el reconocimiento con otros, que son vistos como iguales. Lo anterior, es expresado por los y las jóvenes de la Araucanía de la siguiente forma:

*“Porque allá yo vivo en una comunidad, entonces son todos mapuches, donde yo vivo”* (Grupo de discusión N.º 1, La Araucanía, octubre 2018)

*“En el sector donde yo vivo, no hay nadie que no tenga descendencia mapuche”* (Grupo de discusión N.º 1, La Araucanía, octubre 2018)

*“Porque allá yo vivo en comunidad, entonces son todos mapuches”* (Grupo de discusión N.º 2, La Araucanía, octubre 2018)

Respecto de la vinculación y participación de jóvenes de la Araucanía en actividades culturales, se aprecia en general, que éstos no participan de manera activa y que la asociatividad entre ellos es menor. Por tanto, la preocupación se centra en estudiar para abandonar círculos de pobreza. De este modo, para Quilaqueo et. Al (2016) el pueblo mapuche se incorpora de manera progresiva al sistema educacional chileno, lo que puede ser entendido como un proceso de integración que superar condiciones de desigualdad, puesto que los efectos del despojo de tierras y la marginación impactan el presente de los jóvenes en formas de exclusión social (Jiménez, Pérez Luco & Bustamante, 2017)

Respecto de lo antes mencionado, un/a participante relata la importancia y centralidad que tiene cursar estudios de educación en contraposición a una participación activa en actividades culturales del pueblo mapuche:

*“yo estudio, pero hay algunos que... son como todos estudiantes, no hay como jóvenes que participen mucho en eso”* (Grupo de discusión N.º 1, La Araucanía, octubre 2018)

En relación con lo anterior, surgen dudas respecto de lo que significa ser mapuche en la ciudad, poniendo en duda su condición étnica y la relación de cercanía que deben mantener con el territorio ancestral, así lo expresan los siguientes participantes a grupos de discusión de la Región Metropolitana:

*“Son conflictivos primero, porque no estamos en territorio ancestral, esto no es Wallmapu y eso te genera otra situación en torno a Wallmapu, te genera que siempre vas a estar mirando hacia el sur. Entonces ¿cuál es el papel político que le dejan a los mapuches en Santiago? .... ¿somos mapuches en el exilio? ¿O tenemos que ayudar a nuestros hermanos y hermanas que están en la wicha?”* (Grupo de discusión N.º 2, Región Metropolitana, octubre 2018)

*“La mayoría de los mapuches no estamos en territorio ancestral ¿Y qué hacemos con ellos? ¿Dejan de ser mapuche?”* (Grupo de discusión N.º 2, Región Metropolitana, octubre 2018)

Sin embargo, ante la duda y la dificultad que se presenta sobre vivir en la ciudad surgen posibilidades de pensarse desde este espacio como un lugar válido para expresarse y sentirse mapuche, lo que es relatado por un/a participante como un proceso de reconocimiento:

*“Acá en Santiago, yo también me reconozco mapuche, estando acá en Santiago, cierto (...) como mi territorio. No es culpa mía no haber podido nacer en Nueva Imperial, que es de donde tengo es tugin de mi abuelo. Entonces desde acá, yo igual me paro, me levanto y soy mapuche desde la guarria”* (Grupo de discusión N.º 1, Región Metropolitana, octubre 2018)

Respecto de la distribución al interior de la ciudad que mantienen integrantes del pueblo mapuche se aprecia su concentración y segregación en comunas periféricas de la ciudad, a partir de una segregación urbana, lo que permite pensarse desde la exclusión, precisamente porque el proceso de migración forzado está también asociado a condiciones de pobreza de la Araucanía (Vergara, Campos & Farías, 2016) como también de las zonas en las que actualmente residen. Lo anterior

es presentado por un/a participante, que además visibiliza la expresión cultural que se encuentra presente en la ciudad:

*“Cerro Navia, una comunidad, puras casas mapuche. Y ellos igual como que están tratando de mantener la cultura, hacen todas las tradiciones... los guillatún, que le dicen. Han tratado de rescatar la cultura y enseñarla, porque de verdad, uno si de verdad ve la realidad, uno va de repente a unas poblaciones y más de la mitad de las poblaciones son mapuche, pero a la gente se le olvida”* (Grupo de discusión N.º 2, Región Metropolitana, octubre 2018).

En ese sentido, por una parte, vivir en la ciudad genera un conflicto en la construcción de identidad y dudas respecto de cuál es el rol que ellos o ellas deben tener, sin dejar de reflexionar en torno a que su accionar debe estar vinculado a lo que sucede en la Araucanía. Por otra parte, en la Araucanía este conflicto no se presenta, ni se reflexiona de manera constante en torno al territorio ancestral.

De acuerdo con lo anterior, el ser mapuche no se encuentra en proceso de revisión constante, ni de cuestionamientos en relación con su entorno. Sin embargo, cuando se piensa en el joven de ciudad se establece una diferencia basada en la identidad como un proceso conflictivo, lo que es explicado por un/a experto/a como el valor negativo que se presenta a integrantes de pueblos indígenas en las urbes:

*“En Santiago por estas condiciones de la discriminación o la participación, o la capacidad o incapacidad de meterte en los circuitos que van a proveer que tu familia tenga una mejor o peor calidad de vida, al ser mapuche puede resultar bastante atractivo cuando no hay oro mapuche en tu grupo curso, o en tu barrio, o en lo que sea. Pero cuando en tu barrio o tu grupo curso son todos mapuches ya pasa a ser un problema, porque en la ciudad lo mapuche siempre va sumado a lo negativo y no a lo positivo”* (Entrevista E1, noviembre 2018)

En ese sentido, aparece la ciudad como un territorio en el que la construcción de identidad se vuelve un proceso hostil asociado a condiciones de discriminación y racismo, que hacen visualizar al mapuche en una situación de desventaja social basada en estereotipos y prejuicios. Así, para Merino en Urquiza (2011) los actos discriminatorios no tienen relación con el grupo que ha sido víctima, sino que se basan en una relación de poder que ha sido construida por grupos dominantes. De este modo

un/a experto/a señaló las expresiones racistas que se presentan frente a personas mapuche:

*“Hay que pensar que tu identidad se construye en una relación con un otro y esa relación, por ejemplo, cuando son relaciones asimétricas, como las relaciones que genera el colonialismo, el racismo opera y por lo general, son identidad que se construyen en torno a elementos agresivos. Entonces, por ejemplo, la denostación sobre el color de piel, el pelo, la sonoridad del apellido. Entonces construir en la ciudad es mucho más agresivo y mucho más fuerte que construirla en el campo muchas veces”.* (Entrevista E2, octubre 2018)

Es necesario considerar por tanto los efectos que la creación de discursos racistas y de odio tienen en los y las jóvenes mapuche, porque como ellas/os afirman, *“Los estereotipos pueden ser un espacio de dolor”* (Entrevista E4, noviembre 2018).

Asimismo, el componente político respecto de la causa mapuche es considerado un elemento que se encuentra presente con mayor fuerza en la ciudad producto precisamente de la diferencia que se presenta con los otros y con los componentes que provocan desventajas en ellos. Esto, sumado a que los jóvenes rurales participantes de la investigación no provienen de comunidades en conflicto, por lo que las expresiones reivindicativas no se encuentran tan presentes en su cotidianidad. De esta forma, para Reyes (2013) a partir de los contextos históricos, es probable que exista una politización de la identidad mapuche, construyéndose como un sujeto colectivo a partir de historias compartidas de discriminación. Esto es analizado por un/a experto/a diferenciando experiencias de zonas rurales y urbanas:

*“La identidad como fenómeno cultural se da en ambas situaciones, pero la diferencia, por ejemplo, que se puede dar en la urbe es que la identidad se termina problematizando políticamente muchas veces. Por eso es por lo que, por ejemplo, muchas veces el estudiante mapuche de ciudad tiende a estructurar una identidad mucho más política que el joven del mundo rural”* (Entrevista E2, octubre 2018)

De acuerdo con lo anterior, también se establece una relación diferente con el pueblo mapuche, dado que pertenecer a éste, provoca un conflicto en la trayectoria de vida de los y las jóvenes, por lo que puede manifestar una expresión de reivindicación política respecto de sus demandas.

Respecto de la problematización de la identidad se da principalmente en la ciudad, también puede encontrarse en zonas de conflicto de la ruralidad, que se encuentran fuertemente intervenidos de manera policial y militar, siendo narrado por experto/as como un proceso conflictivo:

*“La problematización política de la identidad es algo muy interesante y que ocurre más en el contexto urbano más que en el rural y como te decía, salvo por las comunidades en conflicto donde la identidad nace conflictuada, o sea, el niño crece con una identidad conflictuada por el otro. Una identidad en contraposición al otro demasiado agresiva y eso establece y forma dicotomías, es lo problemático”* (Entrevista E2, octubre 2018)

*“En el campo es probable que los niños no van a querer ser mapuche, los niños del sector donde mataron a Catrillanca, quizás tengan problemas con su identidad, porque los jóvenes que están en la producción del conocimiento, privilegiados, no estamos expuesto al empobrecimiento del campo o a la falta de agua”* (Entrevista E4, noviembre 2018)

Asimismo, se ratifica por parte de los y las entrevistados/as que el empobrecimiento en el que se encuentran las familias ha afectado no tan solo las relaciones internas sino su vinculación con su entorno social, siendo discriminados por ser indígenas y por su condición social, limitando el desarrollo de una identidad plena. Por su parte para Vergara, Campos & Farias (2016) la migración del pueblo mapuche estará rodeada de diversas dinámicas socioculturales que lo van a impactar, así “los indígenas urbanos terminan constituyendo los grupos más marginados y afectados por la pobreza en las ciudades que migran” (IWGIA, 2002:4 en CEP, 2017:276). Así, la aporofobia se expresa en una dimensión de subordinación de las relaciones sociales que se generan con población indígena, tal como lo señala el/la experto/a:

*“En el caso, por ejemplo, de lo que ocurre en la ciudad, es que en la ciudad se radicaliza el trabajo, el trabajo termina siendo radicalizado, entonces todos los grupos que no componen la elite blanca sean extranjeros empobrecidos, yo creo que aquí el concepto de aporofobia hay que anexarlo, todo el extranjero pobre, todo el indígena que es pobre, termina también en una relación inter-étnica radicalizada laboralmente y radicalizada económicamente y eso también se expresa espacialmente. Entonces,*

*como son pobres, obviamente se tienen que ir a los márgenes, pero márgenes diseñados para que se vayan ahí.” (Entrevista E2, octubre 2018)*

En ese sentido, jóvenes mapuche residentes en la ciudad y que presentan una forma más política de reivindicación en donde pretenden vincularse a espacios rurales desde donde provienen sus familias. Lo que se puede apreciar desde dos perspectivas, por una parte, la necesidad de vincularse territorialmente con sus raíces y por otra ser parte de una lucha reivindicativa. Aquello es relatado por un/a experto/a como una necesidad de algunos jóvenes mapuche de la ciudad:

*“Para ellos es tan importante venir al sur, quieren venir a despotricar acá y todo. Ahora, muchos de ellos han tratado de insertarse en comunidades donde eran de origen y no los pescan justamente porque a las comunidades no les interesa este rollo, ellos tienen sus propias dinámicas y ellos van a enfrentar los mismos problemas, pero de otra forma.” (Entrevista E2, octubre 2018)*

Respecto del territorio rural también aparece una diferenciación entre aquellas zonas de conflicto en donde la lucha reivindicativa política se encuentra más presente y en donde la presencia del Estado se traduce en presencia militar y policial, respecto de las que no presentan estos elementos. Existe, por tanto, diversidad respecto de las vivencias en el mundo rural, lo que es explicado por un/a experto/a a partir del siguiente análisis:

*“sé invisibiliza al resto de identidades que existen, o sea (...) no sé, mira las comunidades en conflicto hoy en día son muy pocas, son menos de 50, de las 6000 que existen y esas 6000 que existen tienen una realidad totalmente ajena a esas comunidades en conflicto” (Entrevista E2, octubre 2018)*

Es preciso señalar, que efectivamente la experiencia de ser joven mapuche se constituye en base a realidades y contextos juveniles diversos, lo que es reflejo de la dispersión y la heterogeneidad actual (Rosales, 2013). Lo que significa una diferencia en cómo se percibe ser joven en dichos territorios no conflictuados, donde *“hay jóvenes mapuches que saben que son mapuches, pero ser mapuche da lo mismo porque es como ser descendiente italiano, descendiente alemán” (Entrevista E2, octubre 2018)*. Debido a lo anterior no se requiere de una búsqueda ni necesariamente

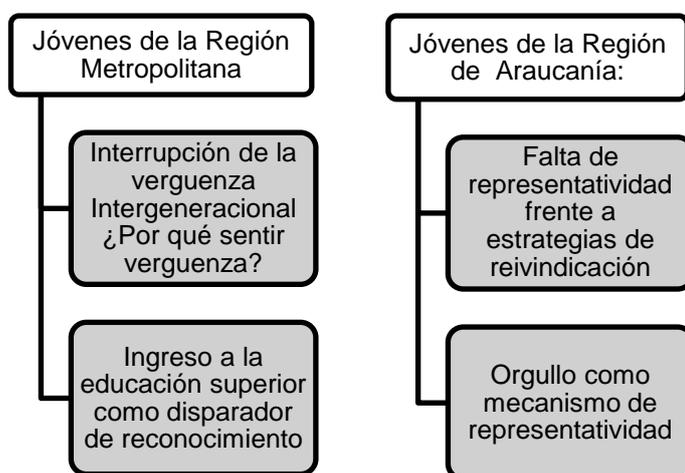
de la reconstrucción de una historia previa, se acepta y se vivencia como una condición inherente.

Desde los hallazgos analizados es posible señalar que en los y las jóvenes de la Región Metropolitana se presentan cuestionamientos contradictorios, que, por una parte, promueven una discusión sobre el territorio y la ciudad como una zona ajena, pero que, por otra, la reconoce como un espacio en donde se puede y se expresa una identidad mapuche. Así, se evidencia en ellos y ellas una identificación indígena desde lo político, lo que no se encuentra presente de manera significativa en jóvenes de zonas rurales.

En base a lo anterior, la diferencia territorial no se da tan solo entre zona urbana y zonas rurales, sino que en zonas rurales también habrá una diferencia entre aquellos territorios que están en conflicto de los que no, manifestada en lo conflictivo que es plantear una identidad indígena en zonas con presencia militar.

### 3. Identificación y relación con el pueblo mapuche: un camino de reconocimiento.

Figura 3. Resumen hallazgos sobre relación de los y las jóvenes con el pueblo mapuche según territorio.



El resumen de hallazgos expone que para los y las jóvenes que residen en zonas urbanas el igual que sus antecesores que viven el tránsito de vivir en la ciudad y ser víctimas de discriminación basada en estereotipos y una cultura que rechaza su aspecto físico y tradiciones culturales, como también experimentan diversas formas

de prejuicios que marcan su construcción como sujetos sociales y políticos, mientras que en zonas rurales se presenta una escasa representación hacia el pueblo mapuche frente a acciones reivindicativas de sus integrantes.

Respecto de la interrupción de una vergüenza intergeneracional se presenta inicialmente por la experiencia educacional racista experimentada por grupo de pares, lo que es explicado a continuación por participantes de grupos de discusión de zonas urbanas:

*“me daba vergüenza como... ser mapuche, porque como yo crecí acá en Santiago, crecí en ese entorno de... como se puede decir... marginación por ser mapuche en mi entorno escolar, igual sufrí bullying”.* (Grupo de discusión N.º 2, Región Metropolitana)

*“india fea, yo recuerdo haber escuchado dos veces hacía mí el negra curiche, por Curillan también, por ser morena, por ser casi negra al lado de ese... de ese común promedio de los niños del colegio, que supuestamente creen que son”.* (Grupo de discusión N.º 1, Región Metropolitana, octubre 2018)

*“Me hacían bullying, pero siempre mis compañeros como que me hacían bullying, pero igual me... eran súper buenos conmigo. Pero siempre he vivido eso como del indio, alacalufe... me molestaban así”.* (Grupo de discusión N.º 2, Región Metropolitana, octubre 2018)

*“Yo cuando era chica... a mí no me gustaba ser mapuche, ¿por qué? porque yo también viví un poco del tema de la discriminación de tú eres mapuche. A mi antes me avergonzaba, ¿me entiende?”* (Grupo de discusión N.º 1, Región Metropolitana, octubre 2018)

Por tanto, esa vergüenza, experimentada principalmente en la niñez en el contexto escolar, se expresa por rasgos físicos, pero también por poseer un apellido mapuche que es identificado por el resto como diferente, lo que puede llegar a otorgar una asociación negativa de este. Para los autores, Radovich & Balazote (2009) esta discriminación se debe al sustento ideológico de la denominada “cultura nacional” que promueve estereotipos para tener a minorías disminuidas, sometidas y estigmatizadas.

Además, de acuerdo con los datos proporcionados en la problematización de INJUV (2016) y CASEN (2015)<sup>23</sup> se indica que personas pertenecientes al pueblo mapuche están dentro de los grupos más discriminados del país, particularmente, por la caricaturización de sus rasgos físicos y apellido indígena, promovido por mecanismos racistas operantes (Nahuelpan, 2020). A esto se suma la escasa tolerancia a la diferencia promovida desde espacios escolares como lo indica el/la siguiente participante de grupo de discusión de zonas urbanas:

*“creo que por la inocencia de uno cuando es chico, que pasaban la lista y te decían de repente el primer y el segundo apellido. Y cuando pasaban la lista yo decía ‘que no me digan el segundo apellido, que no me digan el segundo apellido’, porque de verdad era como súper fuerte. No faltaba el compañero que te decía ‘oye, y tú apellido ¿qué es?’”* (Grupo de discusión N°1, Región Metropolitana, octubre 2018)

En ese sentido, la Escuela se transforma en un entorno en el que se experimentan, y castigan en muchas ocasiones, las diferencias étnicas, físicas y socioeconómicas de sus integrantes, además de la instrumentalización que se puede realizar de dichas características. Para Poblete (2003) la experiencia de integrantes de pueblos indígenas en el sistema educativo chileno ha sido un proceso intencionado de asimilación cultural y homogenización, impidiendo reconocer al otro en su diferencia y diversidad, lo que se evidencia en los relatos de los/as jóvenes entrevistados/as:

*“para los actos del día de la raza siempre me elegían, entonces igual como me sentía media no sé ... ah, ella porque es mapuche... entonces ahora yo digo, chuta, quizás necesité ver otro escenario para poder plantearme, haberme parado con más seguridad”* (Grupo de discusión N.º 1, Región Metropolitana, octubre 2018)

Esto se radicaliza en la ciudad, porque de acuerdo por lo señalado por Merino, Quilaqueo & Saiz (2009 en Urquiza, 2011) en los contextos urbanos existen mayores

---

<sup>23</sup> CASEN (2015) se indica que el porcentaje de hogares que declara que uno de sus integrantes ha sido víctima de discriminación por su apariencia física en población indígena alcanza un 4,1 mientras que en población no indígena la cifra es de 3,0.

intercambios entre mapuches y no mapuches, que están marcados por situaciones de discriminación y también de estereotipos.

No obstante, la experiencia es distinta para quienes vivieron su infancia en la Araucanía y se trasladan de manera posterior junto a sus familias a Santiago, debido que no vivencian ese proceso conflictivo de reconocerse mapuche, es decir, lo vivencian sin una asociación negativa, lo que es expresado de la siguiente forma por un/a joven de los grupos de discusión de zona urbana:

*“En mi caso, nunca fue, significo algo como... yo soy mapuche. Porque todos mis compañeros eran mapuches, mi familia, mi entorno, entonces era de lo más normal. Para mi todos eran mapuche, después ya... salí de allá y llegué acá”.* (Grupo de discusión N.º 2, Región Metropolitana, octubre 2018)

En el tránsito de reconocerse mapuche con estos elementos experimentados en la niñez, el ingresar a la educación superior, se interpreta como un disparador para plantearse una identificación y generación de preguntas sobre su origen. Esto es relatado a continuación por participantes de grupos de discusión de zonas urbanas:

*“Para mi ser mapuche, últimamente ya he conocido más de nuestra cultura, porque anteriormente de entrar a estudiar, yo era súper ignorante en el tema mapuche”* (Grupo de discusión N.º 2, Región Metropolitana, octubre 2018)

*“Toda mi infancia fui ignorante al tema mapuche, mi mamá nunca habló mapudungun, ellos sabiendo nunca me enseñaron, por lo mismo, porque el sistema en el que vivimos le imponían a que no nosotros no viviéramos en nuestra cultura mapuche. Eso es lo que más me ha marcado a mi ahora en este tiempo que llevo estudiando, porque he abierto los ojos”.* (Grupo de discusión N.º 2, Región Metropolitana, octubre 2018)

*“Yo me enteré recién a los 11 de que hablaban de una beca indígena, y yo dije... les pregunte a mi familia si nosotros teníamos un apellido indígena, porque nunca se ha hablado de eso (...) después mi tata me dijo “sí, yo tengo apellido indígena”.* (Grupo de discusión N.º 1, Región Metropolitana, octubre 2018)

*“Para mi ser mapuche es algo bastante nuevo. De hecho, desde el año pasado recién empecé como a profundizar en todo mi origen mapuche”* (Grupo de discusión N.º 2, Región Metropolitana, octubre 2018)

En relación con el acceso e ingreso a la educación superior, estos espacios educativos se configuran como lugares en donde es posible expresar una diversidad que anteriormente se encontraba castigada o silenciada. Dicha diversidad puede ser en términos sexuales, culturales y étnicos, por lo que dota a los y las jóvenes la posibilidad que se encuentren con una forma de expresar su identidad mapuche. Discusión que es presentada por un/a experto, como un espacio de interacción menos violento para sus integrantes:

*“porque con todo lo problemático, y con todo lo mal que funcionan los espacios universitarios, al interior de los espacios universitarios existe la posibilidad que la temática de la etnicidad ¿sí? o de la diferencia sea abordada de una manera un poco menos brutal que esta discriminación que sufren fuera de la universidad. Porque como es un espacio para la reflexión, un espacio para la discusión, este como otros temas”* (Entrevista E1, noviembre 2018)

Una de las razones para que instituciones de educación superior funcionen como un espacio seguro para expresar, conocer o vincularse con el pueblo mapuche es que permite identificarse con otros y otras jóvenes indígenas con los que asociarse. Asimismo, niños, niñas y jóvenes pueden incorporar al pasado a la escena de la acción educativa (Quilaqueo et al., 2016) como también desde que la biografía conforma identidad y se vincula con el espacio social y relacional (Battistini et al., 2001 en Marcus, 2011)

Respecto de identidades politizadas al interior de la educación superior se presente desde el ámbito de la representatividad, como lo indica el/la experto/a:

*“los que se agrupan al interior de la universidad, porque entienden que en la medida que se agrupen y se asocien, también van a tener mayor capacidad de que los temas que les interesen a ellos también sean parte de esa institucionalidad”.* (Entrevista E1, noviembre 2018)

Asimismo, el camino de reconocimiento también parte desde el sentirse e identificarse diferente a partir de aspectos físicos, por lo que constitución de identidad

se conforma desde la diferencia. Es preciso señalar que este proceso se evidencia con más fuerza en la ciudad. De este modo, en la construcción de identidad puede ser comprendida como autopercepción y que, por tanto, el individuo sea situado socialmente por sus características (Fearon, 1999), situación que se presenta en el siguiente extracto de un/a participante en grupo de discusión de zona urbana:

*“desde lo físico, porque claro, yo me miraba mis rasgos y decía, yo no soy, yo no tengo esa belleza establecida, yo no soy parte de esa belleza de estereotipo de una mujer o de una niña adolescente. Yo tengo otros rasgos, yo tengo muchos lunares (...) tengo ojos achinados, tengo una piel que no es clara, es una piel morena, tengo un pelo largo y oscuro”.* (Grupo de discusión N.º 1, Región Metropolitana, octubre 2018)

Por su parte en los y las jóvenes de la Araucanía no se presenta una discriminación directa respecto de su origen, dado que en los espacios en los que se desenvuelven lo étnico no es una excepción, asimismo tampoco experimentan hitos marcados sobre sentirse mapuche que se inicie en una etapa de adolescencia o en el ingreso a la educación superior. Sin embargo, en su proceso de identificación surge una distancia respecto de liderazgos que presentan algunas comunidades mapuche, como también la vinculación a actos de reivindicación territorial. Esto, en términos del conocimiento de la diversidad en experiencias juveniles es relevante, puesto que desde las perspectivas tradicionales sobre la juventud se pueden transformar, deconstruir y reconstruir a partir de sus propios parámetros (Alpízar, 2003).

En las siguientes citas de grupos de discusión de zonas rurales se expresa un rechazo a acciones reivindicativas como toma de forestales y/o protestas por parte de comuneros mapuches, lo que evidencia diferencias en las interpretaciones que jóvenes de ambas zonas realizan de los hechos:

*“Los líderes de los que participan en eso me hace como separarme”* (Grupo de discusión N.º 2, la Araucanía, octubre 2018)

*“Tendría que ser de otra manera, no sé, no ser tan así... haciendo cosas malas, por así decirlo así, porque muchos las hacen y no es bueno. No es bueno ser así. Al menos a mí no me gusta”* (Grupo de discusión N.º 2, la Araucanía, octubre 2018)

*“Algunos no miran así con respeto a los mapuches, porque hoy día como se ven tantas situaciones que hacen uno y que hacen otros y como que les inculcan a todos el mismo... es como que te apuntan con el dedo”* (Grupo de discusión N.º 2, la Araucanía, octubre 2018)

Uno de los componentes que se destaca en las trayectorias de reconocimiento identitarios de los y las jóvenes entrevistados/as, es el orgullo de pertenecer a un pueblo que, pese a las diversas intenciones para su desaparición y criminalización, ha resistido. De esta manera, se considera que está emergiendo una renovación en el movimiento mapuche que conlleva nuevas formas de articulación política y de demandas de reconocimiento cultural (CEP, 2017). Este orgullo se manifiesta en una narrativa que incorpora la resistencia frente a intenciones – de una elite política y económica- por frenar su subsistencia como etnia. Lo que se manifiesta la siguiente forma en los relatos de participantes de grupos de discusión de zonas rurales y urbanas:

*“Soy mapuche... a mí me pasa con varias... a ver, con muchas cosas que me hacen estar, así como bien ligada a esto... me pasa uno con la lucha tanto política como cultural”.* (Grupo de discusión N.º 1, Región Metropolitana, octubre 2018)

*“Yo me siento orgullosa de ser mapuche, porque conozco bien la cultura, conozco bien lo que significa ser mapuche, ser parte de una raza y de una etnia que es única. Creo que todo lo que lleva la cultura mapuche, el ritual y el respeto que se tiene hacia la tierra es algo de lo que uno se siente orgulloso”* (Grupo de discusión N.º 1, la Araucanía, octubre 2018)

*“me llama mucho la atención este resistirse tanto a no desaparecer... somos porfiados”* (Grupo de discusión N.º 1, Región Metropolitana, octubre 2018)

*“Un orgullo, porque es pertenecer al pueblo originario del país. A uno de los pueblos originarios del país”* (Grupo de discusión N.º 2, la Araucanía, octubre 2018)

*“Encuentro que ser mapuche, para mí, es un acto de responsabilidad más que nada, que deberíamos salvar la cultura, la lengua, por eso ya se está perdiendo”* (Grupo de discusión N.º 2, Región Metropolitana, octubre 2018)

*“Me siento súper orgulloso. No me da problema llevar un apellido mapuche, porque igual es un pueblo que no lo pudieron derrotar y eso igual te produce bienestar, pero igual hay gente que no”* (Grupo de discusión N.º 2, la Araucanía, octubre 2018)

*“mis papas son mapuche - mapuche, ellos hablan en mapudungun, en todo, entonces yo dije, porqué tengo que avergonzarme, porqué tengo que sentir eso si es algo que son mis orígenes ¿me entiende? Y para mi ahora significa algo lindo”* (Grupo de discusión N.º 1, Región Metropolitana, octubre 2018)

En ese sentido, los y las participantes de los grupos de discusión de la Región Metropolitana, han podido establecer una identificación diferente al de sus antecesores, marcado por las interacciones con referentes movilizadores y profundizado en el ingreso a la educación superior. Esto puede ser comprendido a partir de lo establecido por Quilaqueo et al., (2016) y es que se descubre una identidad mapuche a edades más tardías, puesto que no existe un conocimiento fluido de sus ancestros y transmisión de conocimiento, lo que se expone en el siguiente relato realizado por un/a participante de grupos de discusión de zona urbana:

*“la generación de nosotros, del 90’ hasta ahora, nos une ese sentirnos dignos de llevar apellido mapuche y de reconocernos también como mapuche. Porque uno siempre dice, es que mi papá es mapuche, es que yo tengo un apellido mapuche...es que nosotros somos mapuche, yo creo que esa es la gran diferencia”* (Grupo de discusión N.º 1, Región Metropolitana, octubre 2018)

Respecto de elementos de identificación indígena, en la Araucanía, se deslizan valores inculcados por sus padres, interpretados como propios de la cultura mapuche. Por tanto, en el contexto rural el respeto por la tierra y por las personas, se presenta como un valor social representativo de ser mapuche. De este modo, se evidencia una identidad cultural, manifestada en el sentido de pertenencia que tienen las personas con un grupo basado o expresado en elementos como las costumbres y las tradiciones (Wilson, 1993). En particular, la reproducción de la cultura para jóvenes de la Araucanía está en la relación que se establece con el entorno, tal como lo señalado en los siguientes extractos de participantes de grupo de discusión de zonas rurales:

*“El respeto hacia los demás...es una cosa que se me inculco desde chico, me dijeron que era parte de la cultura. Que uno debería ser respetuoso con las demás personas”* (Grupo de discusión N.º 2, la Araucanía, octubre 2018)

*“Respetar a los demás, a las personas mayores sobre todo”* (Grupo de discusión N.º 2, la Araucanía, octubre 2018)

*“Mi familia entera es indígena, de apellido indígena (...) siempre se me inculcó el respeto hacia los demás, a través de esa tradición el respeto siempre tenía que ser hacía los demás”* (Grupo de discusión N.º 2, la Araucanía, octubre 2018)

*“El respeto, el cuidado hacia la naturaleza, la humildad, el compañerismo”* (Grupo de discusión N.º 2, la Araucanía, octubre 2018)

*“el vivir en comunidad, pero por lo menos a mí me enseñaron eso, que uno debería ser así”* (Grupo de discusión N.º 2, la Araucanía, octubre 2018)

Por su parte, respecto de la forma de relacionarse e identificarse con el pueblo mapuche por parte de los y las jóvenes de la Región Metropolitana, se presentan formas de manifestación asociadas a elementos políticos que configuran una lucha reivindicativa que involucra a mapuche y también a winkas que adhieren a dichos procesos. Desde esta perspectiva, lo político se relaciona con que los pueblos indígenas puedan tomar decisiones relevantes sobre su vida, régimen político, que incluya también una forma de Estado independiente (López Rivas, 1995) lo que es expresado a continuación:

*“lo tomo bien político igual, porque es más allá de algo cultural”* (Grupo de discusión N.º 1, Región Metropolitana, octubre 2018)

*“es súper importante, el tema de las marchas, de la lucha, de la resistencia... yo una vez escuché a una pantera negra, creo que una feminista de Estados Unidos, que ninguna lucha se resuelve hablando” “hemos hecho como soluciones pasivas, buscando soluciones y no dan cabida a eso... entonces, pero cuando hacemos una manifestación, ahí toman atención”* (Grupo de discusión N.º 1, Región Metropolitana, octubre 2018)

*“Claro, todo lo que ha sido para mí marchas y movimientos, al menos acá en Santiago, ha venido más desde lo político, porque... o sea, no es malo, no es malo*

*estar desde lo político en el movimiento mapuche. Pero siento que llega hasta ahí, solamente hasta ahí”* (Grupo de discusión N.º 2, Región Metropolitana, octubre 2018)

Respecto de la reafirmación de ser y sentirse mapuche se reconoce una necesidad, por parte de los y las jóvenes, particularmente los que se encuentran residiendo en la ciudad, de poder vincularse y experimentar procesos de identificación a través de la recuperación de tradiciones culturales, sin embargo, en dicha revisión se corre el peligro de que la lectura que se realice de la historia sea estática. Lo anterior genera una preocupación, dado que no se traduce esos elementos de acuerdo con el contexto actual. Cabe destacar que la memoria y también las tradiciones siempre está dada por los intereses que hay en el presente, puesto que el recuerdo se encuentra incorporado en el ahora (Jelin, 2002). Sobre lo expuesto, se presenta la reflexión de un/a experto/a:

*“Lo que yo puedo observar es que sí, hay esfuerzos muy notables y destacables respecto a la recuperación de la red al de la lengua, de nociones culturales, del tiempo de organizaciones, pero ahí viene el dilema, y es que gran parte de estos procesos de fortalecimientos adquieren una forma de comprender el pasado que es bastante estática”* (Entrevista E1, noviembre 2018).

En ese sentido, se advierte temor que los y las jóvenes puedan realizar una lectura literal de tradiciones, dado que es posible generar aportes y visiones nuevas a procesos de interpretación cultural, manifestado en los siguientes extractos de entrevistas realizadas a expertos/as:

*“hay una serie de reinterpretaciones de este pasado, ¿sí?, que en el proceso de reinterpretación como que aparecen demasiado tradicionales.”* (Entrevista E1, noviembre 2018)

*“yo tengo un sesgo en la mirada que me hace temer que, si seguimos por esas vías de entender el pasado de una manera muy tradicional, en el mediano y largo plazo vamos a tener un grupo de jóvenes con una visión del pasado muy cerrada, y bastante fundamentalista”.* (Entrevista E1, noviembre 2018)

También hay procesos que son diversos dado que podrán encaminar a realizar acciones asociadas a la participación social política o agrupaciones con inclinación étnica, manifestado a continuación por un/a experto/a:

*“a un sector de estos jóvenes que son los que eligen esta forma tradicional encausada a través de los partidos políticos y de la acción social, pero a los jóvenes que eligen a través de la cuestión mucho más étnica, hay plena conciencia de que esa es una construcción. ¿Sí? porque ese tipo de organizaciones, que son mucho más étnicas, con este riesgo de fundamentalismo, van de la mano de un mayor grado de información, un mayor grado de cuestionar ese pasado y de preguntar de cómo era, y eso implica un proceso de indagación”.* (Entrevista E1, noviembre 2018)

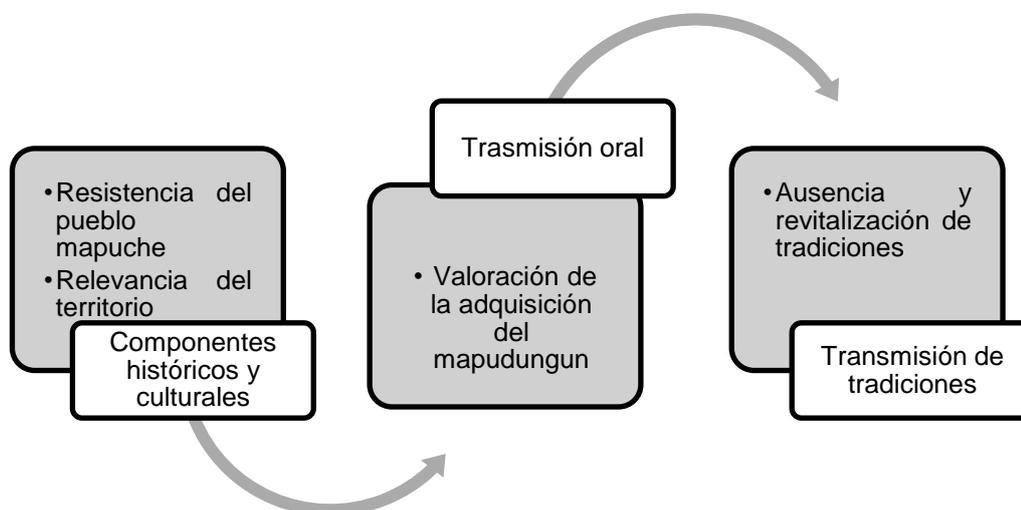
Lo anterior se añade a los y las jóvenes que se acercan al pueblo mapuche desde una perspectiva de comprensión de hechos históricos puedan realizar una interpretación y recreación de hechos que logre involucrar nuevas y actualizadas visiones, lo que es presentado así por un/a experto/a:

*“en este otro grupo, que son los más étnicos, están reconstruyendo el pasado todos en este momento, son los agentes de esa reconstrucción, por lo tanto, tienen toda la responsabilidad de poder contribuir en ese proceso de reconstrucción en circunstancias, en ese proceso de indagación los va a involucrar a todos, y eso va a significar que van a leer más. No sé si van a leer lo correcto, pero están leyendo más, están escuchando más, están asistiendo más, están hablando más.”* (Entrevista E1, noviembre 2018).

En los presentes hallazgos presentados se expone, en primer lugar, una nueva narrativa para jóvenes de zonas urbanas marcadas por la interrupción de la vergüenza intergeneracional por su origen, lo que además se profundiza en espacios asociativos y de reconocimiento a partir de su ingreso a la educación superior, que se presenta como un espacio contenedor. Así, en jóvenes de zonas rurales existirá una distancia con expresiones reivindicativas de integrantes del pueblo mapuche, las que ocurren particularmente en zonas de conflicto.

#### 4. Identificación con elementos históricos y culturales del pueblo mapuche: lucha, autonomía y resistencia.

Figura 4. Resumen hallazgos sobre elementos históricos y culturales reconocidos por los y las jóvenes de la Región de la Araucanía y Metropolitana.



El resumen de los hallazgos refiere a los elementos históricos y culturales que se hacen presente el discurso de jóvenes mapuche de la Región Metropolitana se destacan los elementos políticos y de reivindicación en el que ellos/as se encuentran inmersos. Es por ello, que el reconocimiento que se atribuye a sentirse mapuche está ligado a la fuerza que han demostrado con la colonización, en la denominada pacificación y en la relación histórica con el Estado de Chile. En la Araucanía aparece el concepto de resistencia y lucha de manera menos visible, siendo lo que más bien se aprecia la humildad que tienen los y las integrantes del pueblo mapuche.

Al respecto es preciso señalar que el proceso de identificación o autoadscripción es comprendido como aquel proceso en el que una persona se siente identificado con una determinada cultura y costumbres (Corominas, 1992). De este modo, una visión más política de vinculación puede ser analizada desde el principio de autodeterminación de los pueblos, que sostiene que ningún grupo de poder tiene derecho de disponer de un territorio de ningún pueblo libre, ni tampoco determinar su restricción política, pudiendo librarse de las imposiciones que son extranjeras (Cuxil, 1997, p. 70 en López, 2014) lo que es expresado en los siguientes extractos de grupos de discusión de zonas urbanas y rurales:

*“yo creo que lo que más me motiva más y el hecho de la resistencia (...) han pasado cientos de años y nos han matado como quisieran y seguimos aquí, y van a seguir estando aquí”* (Grupo de discusión N.º 1, Región Metropolitana, octubre 2018)

*“Aprendí mucho de la resistencia del pueblo mapuche con la conquista que hubo acá en el país. Entonces crecí con los dos, con la vergüenza, pero así con el orgullo también de sentirme parte de una etnia que ha sido totalmente resistente hacía la colonización y hacía el sistema que se ha instaurado”* (Grupo de discusión N.º 1, Región Metropolitana, octubre 2018)

*“Yo creo que la humildad, el pueblo mapuche es muy humilde”* (Grupo de discusión N.º 2, la Araucanía, octubre 2018)

*“Yo he conocido personas que son mapuche-mapuche, ósea digamos participes de su cultura. Son muy humildes, siempre te invitan”* (Grupo de discusión N.º 2, la Araucanía, octubre 2018)

*“Por mi parte como la historia de lucha, porque igual he tenido muchas frustraciones y como que uno se pone a recordar y ya tanta gente que luchó porque no nos hieran esto”* (Grupo de discusión N.º 2, la Araucanía, octubre 2018)

*“A mí me hace ruido la lucha... la lucha siempre (...) y esa bandera de lucha también la tengo”* (Grupo de discusión N.º 1, Región Metropolitana, octubre 2018)

Así también, se encuentran presente aquellos componentes que tienen que ver con la fraternidad, vivir en comunidad y el cuidado de la tierra como expresiones fundamentales de ser mapuche en contraposición con acciones competitivas e individualista propias de una sociedad neoliberal. De este modo, la diferencia que se genera con una sociedad occidental y neoliberal es que los componentes de una identidad cultural están relacionados con un idioma, vestimenta, costumbres y tradiciones (López, 2014). Estos componentes se repiten en los diversos discursos de jóvenes de zonas urbanas y rurales:

*“los mapuche tenemos una cosmovisión, tenemos un idioma, tenemos formas de organizarnos y de vivir distintas, de concebir la tierra, de concebir la vida, de todo, desde ahí claro, a mí me toca levantarme en este reconocimiento sola”* (Grupo de discusión N.º 1, Región Metropolitana, octubre 2018).

*“creo que todo lo que lleva la cultura mapuche, el ritual y el respeto que se tiene hacia la tierra es algo de lo que uno se siente orgulloso porque el mapuche para todo necesita pedir permiso a la tierra, ya sea para consumir algún alimento o para forestar”* (Grupo de discusión N°1, la Araucanía, octubre 2018)

*“cuando recordamos nuestros muertos, cuanto también nuestra filosofía propia de ser mapuche. Nosotros igual utilizamos la tierra, pero no la explotamos, no generamos los grandes procesos de extractivismo, sino que aprovechamos de lo que ella nos da”* (Grupo de discusión N.º 2, Región Metropolitana, octubre 2018)

*“Por el hecho que respetan demasiado la tierra. Por ejemplo, se sientan a orar hacia la tierra o piden permiso antes de hacer algo, como que me agrada, me gusta”* (Grupo de discusión N.º 1, la Araucanía, octubre 2018)

*“yo me identifico mucho con el amor a la tierra que le tienen los mapuche (...) el amor a la naturaleza (...) entonces, yo eso es lo que admiro que aman a la tierra, no la sobre explotan”* (Grupo de discusión N.º 1, Región Metropolitana, octubre 2018)

*“A mí me gusta la vida en comunidad que lleva el pueblo mapuche. Me di cuenta hace poco cuando mi tío, que falleció era lonko de la comunidad (...) Me di cuenta de la unión que había ahí entre todos los peñi”* (Grupo de discusión N.º 2, Región Metropolitana, octubre 2018)

*“Todo esto es territorio mapuche y se supone que el mapuche trabaja la tierra en base a lo que la tierra va dando por estaciones (...) y se supone que todo eso se ha perdido porque estamos invadidos” “Entonces pasamos a ser dueños de un territorio y ahora no tenemos prácticamente nada”* (Grupo de discusión N.º 1, la Araucanía, octubre 2018).

Por otra parte, no se destaca tan solo aquella historia que ha sido escrita por el pueblo mapuche en el sur del país, sino también la que se escribe desde la ciudad, que comparten de manera cercana entre los integrantes de sus familias y que los une biográficamente con otros y otras jóvenes. Así, los discursos han sido estratégicamente escogidos para operar como constructores de verdad, bajo estereotipos del mapuche, creando además diferencias jerárquicas (Alvarado, 2011) como se expone en los siguientes extractos de grupos de discusión de zonas urbanas:

*“la historia es que... de sesgo, cierto, que nos une quizás muchas personas mapuche que habitamos a través de esta historia de despojo, cierto, de destitución del territorio ancestral, Wallmapu, que nos hace estar aquí en Santiago, yo creo que nos une esa línea histórica, de la discriminación, del racismo que vivieron nuestros abuelos, que vivieron nuestros papas, nuestras hermanas, nuestros hermanos”:* (Grupo de discusión N.º 1, Región Metropolitana, octubre 2018)

*“y ahí pueden hacer una historia de emigración, que quedaron acá en la guarria (...) mi ñuke fue empleada doméstica, quizás el papá fueron planificadores (...) y cuando llegaron a la ciudad no llegaron a Vitacura, llegaron a las poblaciones”* (Grupo de discusión N.º 2, Región Metropolitana, octubre 2018)

En relación con la presencia de componentes culturales presentes en la vida de los y las jóvenes, éstos se presentarían de manera débil producto de las dificultades de transmisión intercultural, particularmente asociados a la adquisición del mapudungun, puesto que en la ciudad pierde utilidad y valor para desenvolverse socialmente. En ese sentido, el idioma es un mecanismo de transferencia cultural de tradiciones, costumbres, conocimiento e historia, dado que la mayoría de las transmisiones se realizan de manera oral (López, 2014). Lo anterior se explica por un/a experto:

*“En Santiago eso es mucho más categórico porque claramente el mapuzungun no tiene ninguna funcionalidad comunicativa, pero usted va a la Araucanía y todavía hay lugares, hay espacios, hay actividades donde resulta muy conveniente hablar el mapuzungun. ¿Ya? esas cosas son las que van sumando o restando en este proceso de reflexión.”* (Entrevista E1, noviembre 2018)

Ante la falta de transmisión cultural, la relación de los y las jóvenes que se encuentran en la ciudad se vincula más estrechamente a una identificación con la historia de lucha del pueblo mapuche, lo que permite configurar una identidad política. No obstante, el proceso de construcción de identidad tiene hitos y puntos de inflexión que permite poder apropiarse de lo que significa, para ellos y ellas, ser mapuche. Así, “Ser mapuche en la sociedad, y en especial en Santiago, tienen relación con el de tener conciencia de la pertenencia al pueblo, identificando además que el proceso de diferenciación de los no mapuche se efectúa en un contexto de relaciones desiguales”

(Aravena, 2003 en Molina, 2008, p. 62). Lo anterior deviene en muchos casos en una articulación política, lo que se presenta en los siguientes relatos de expertos/as:

*“Esta idea de que hay algo que presagia tu identidad o los hechos, que termina siendo algo muy religioso, algo muy de los sistemas de creencias. Entonces muchos jóvenes tienen un quiebre, hay un punto de inflexión donde ellos, no puedo recordar bien la palabra que es muy precisa, pero en el fondo en ese punto de inflexión ellos detonan la identidad, pero adquieren una identidad política, o sea ellos anterior a esa identidad política saben que son mapuches, saben que no son chilenos completamente”. (Entrevista E2, octubre 2018)*

*“Ellos cuando hacen alusión a ese tipo de aspectos como los hitos de la lucha y todo eso, tiene que ver con el cuestionamiento de la identidad política, pero la ritualización de la identidad, o sea aquí hay un juego que es muy de los sistemas de creencias que es la ritualización, yo ritualizo mi identidad porque yo en algún momento vi la luz y descubrí que era mapuche y tuve una conciencia de mapuche, entonces es ahí donde está la problematización política” (Entrevista E2, octubre 2018)*

De acuerdo con lo anterior y en base a la idea de una identidad política asociada a acciones de reivindicación, provocaría una interpelación hacia los y las jóvenes sobre sobre acercarse al territorio ancestral como una forma de poder colaborar con la lucha o para tener más contacto con sus raíces. Esto debe ser analizado desde el desarraigo y de nostalgia territorial (CEP, 2017), donde esta nostalgia se relaciona con elementos de memoria colectiva, puesto que se construirá a través de relatos y testimonios que pueden ser puestos en el espacio de lo público (Castillo & González, 2013) es decir, pueden ser parte de una búsqueda a partir de un análisis personal y de memorias que pertenecen a otros, de acuerdo con lo señalado por el siguiente experto/a:

*“en este caso los jóvenes lo asumen desde esa lógica, o sea, yo soy Mapuche y tengo que luchar por la causa mapuche y la causa mapuche está en el sur, entonces ellos viajan, vienen para acá, hacen una especie de procesión, como te decía, algo muy religioso, algo de mucha ritualidad. O sea, un joven en Santiago puede sentirse muy bien porque viajó al sur” (Entrevista E2, octubre 2018)*

De acuerdo con los acercamientos que tendrían hacia el conocimiento de la cultura, se abordaría desde una recuperación de la lengua, pero también desde aquellos conceptos históricos sobre cómo fue la colonización, usurpación de tierra y la pacificación en la Araucanía, lo que se contrapone con la versión oficial entregada por el Estado, lo que se expone en los siguientes extractos de entrevistas a expertos/a:

*“muchos jóvenes están diciendo, no, es que yo creo en la región mapuche, yo creo en la lengua y por lo tanto estoy aprendiendo la lengua, yo creo en esto y la historia está mal contada, pero por ejemplo hay muchos pre-supuestos. ¿La historia está mal contada? sí, está mal contada, pero las investigaciones que hemos hecho en historia tampoco nos aseguran hoy en día que tenemos una verdad histórica definitiva”. (Entrevista E2, octubre 2018)*

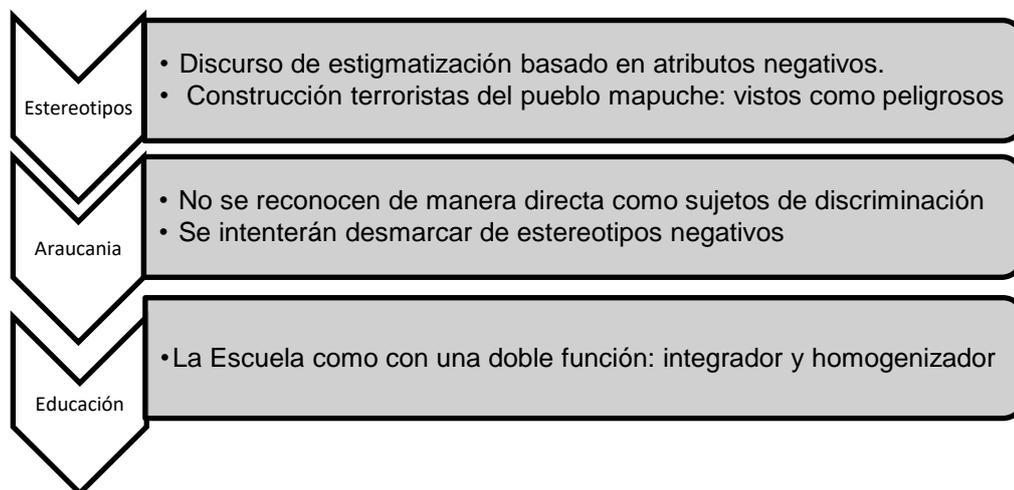
*“Tengo una hipótesis que las organizaciones estudiantiles políticas que existen se forman a partir de la enseñanza de la lengua, empezaron a mapuchizarse aprendiendo mapudungun” (Entrevista E3, noviembre 2018)*

Dentro de los hallazgos presentados se encuentra la preocupación por revitalizar la lengua materna como un mecanismo de integración para jóvenes mapuche urbanos. Así como también el reconocimiento de valores sociales como la humildad en el trato horizontal con la comunidad, resistencia y solidaridad asociadas a prácticas propias de integrantes al pueblo mapuche, lo que difiere del actuar individualista en una sociedad neoliberal.

Así desde los registros de la observación llevada a cabo, se destaca la fraternidad presentada por los integrantes de los grupos de discusión de zonas urbanas y rurales al coincidir con los valores sociales que ellas/os atribuyen al pueblo mapuche desde un espacio de reconocimiento.

## 5. Tensiones en la construcción de identidad: estereotipos que se encuentran en el espacio público.

Figura 5. Resumen hallazgos sobre el reconocimiento de discursos y estereotipos asociados al pueblo mapuche.



En relación con el resumen de hallazgos se encuentra la relación que los y las jóvenes urbanos establecen con su entorno se encuentra marcado por los estereotipos influyen en su trayectoria de reconocimiento mapuche. Estos estereotipos se han ido transformando a partir de las últimas décadas, sin embargo, siguen presentes, operando en las distintas construcciones de identidad de todas las generaciones de integrantes del pueblo mapuche.

En ese sentido, la transformación ha pasado de ser considerados discriminados por temas raciales o asociaciones sobre mitos culturales: flojos, alcohólicos, sucios a ser vistos como peligrosos, específicamente desde la instalación del discurso terrorista para referirse a integrantes del pueblo, lo que se condice con la aplicación de la ley antiterrorista en la Región de la Araucanía desde el año 2010.

Así, tanto los jóvenes como sus antecesores se han visto afectados por estos estereotipos, lo que se configura como parte de una memoria colectiva que incide en la biografía individual. Esto puesto que la memoria individual, es un punto de vista sobre la memoria colectiva, que este punto de vista cambia según el lugar que se ocupa y que este lugar mismo cambia según las relaciones que mantengo con otros

espacios sociales (Hobsbawm en Recoeur, 200). En base a lo anterior, se presentan los siguientes extractos de grupos de discusión de zonas urbanas:

*“Sí, también nos estereotipa del mapuche. Yo creo que ahora ya no somos los cochinos, los hediondos, somos los terroristas, los revolucionarios”* (Grupo de discusión N.º 1, Región Metropolitana, octubre 2018)

*“Porque claro, están súper estigmatizados que son flojos, que son buenos para tomar, que la mujer está llena de hijos”* (Grupo de discusión N.º 1, Región Metropolitana, octubre 2018)

*“Son los que luchan, los que surgen, los que se mantienen... yo ahora así los veo, porque antes estaba ese estereotipo de que era negro, cochino... ahora cuando me molestan, me dicen vaya a quemar arboles”* (Grupo de discusión N.º 1, Región Metropolitana, octubre 2018)

*“Para ellos los mapuches son terroristas”* (Grupo de discusión N.º 2, Región Metropolitana, octubre 2018)

*“Es que, si tú lo ves en la ley, en el artículo tanto estamos definidos como terroristas, de una forma negativa, no como algo positivo”* (Grupo de discusión N.º 1, Región Metropolitana, octubre 2018)

*“Entonces me dijo, porque tengo un hijo de 3 años, ‘vas a llevar al niño a quemar camiones’ y me dio tanta rabia”* (Grupo de discusión N.º 1, Región Metropolitana, octubre 2018)

Es preciso señalar que en su mayoría los y las jóvenes de la Araucanía manifiestan no haberse sentido en la trayectoria de su vida discriminados de manera directa. Sin embargo, reconocen haber escuchado o conocido estereotipos que se tienen en torno a pertenecer a la etnia mapuche, esto influye en la necesidad de querer desmarcarse de dichos prejuicios. De acuerdo con la revisión de antecedentes, esto puede ser comprendido a partir de lo afirmado por Francisco Huenchumilla quien indica que en las partes urbanas se provoca una interacción más directa y conflictiva, siendo más presente la discriminación que en los sectores rurales (Centro de Estudios Públicos, 2017).

De acuerdo con lo anterior, se presentan los siguientes extractos de los grupos de discusión de la Araucanía que manifiestan una diferenciación asociada a estereotipos al pueblo mapuche:

*“A mí nunca me han dicho, pero basta con que me miren y sepan que soy mapuche”* (Grupo de discusión N°1, la Araucanía, octubre 2018)

*“Yo digo que no somos todos iguales. Partiendo por el estereotipo físico y por las tradiciones”* (Grupo de discusión N.º 1, la Araucanía, octubre 2018)

*“Yo no soy un delincuente. Yo no soy una persona floja. No me considera una persona con vicios y con cuestiones así, porque mucha gente dice “los mapuches son alcohólicos, son drogadictos”* (Grupo de discusión N.º 2, la Araucanía, octubre 2018)

*“Las cosas que todos han escuchado, que dicen que el mapuche es flojo, que para que queremos tierra si no la vamos a trabajar”* (Grupo de discusión N.º 1, la Araucanía, octubre 2018)

En relación con la condición social y de pobreza que tienen los y las jóvenes y que se expresa en diversas formas de exclusión social, es posible señalar a partir de lo expuesto por los entrevistados expertos se generan marcas respecto de lo que significa ser indígena, principalmente en aquellos que residen en zonas urbanas. De este modo, las cifras de pobreza en población indígena han sido sostenidamente superiores que del resto de la población no indígena. Ejemplo de ello es que la pobreza multidimensional se eleva a un 30,2 % para aquellas personas que pertenece algún pueblo indígena (CASEN, 2017) manteniendo una subordinación social de sus integrantes. Esto se expresa en el siguiente extracto de entrevista realizada a un/a experto/a:

*“Justamente el tema de migración y el tema de la pobreza sobre la base del proceso de expulsión y el despojo es un elemento característico de estos niños. Ellos saben que son distintos y ellos saben que en algún momento esa situación de pobreza no era tal porque ellos vivían en otros lugares, donde esa pobreza era atendida de otra manera.”* (Entrevista E1, noviembre 2018)

Eso puede traducirse en formas de toma de conciencia de jóvenes urbanos que repercutirán respecto de la visión que tienen sobre la sociedad y como se ha

distribuido su rol en ella. En ese sentido, se relaciona con las experiencias previas que han tenido sus padres o abuelos y abuelas y como estos recuerdos colectivos se manifiestan a través de las memorias individuales (Martínez de la Escalera en Reyes, 2009).

Respecto de la condición de discriminación en las que son expuestos los jóvenes mapuche, éstas se manifiestan de diversas formas, pero se basan principalmente al rechazo que se tiene, en la ciudad, hacia lo distinto, además de excluir aquello que no es parte del proyecto hegemónico de país. Dicha situación no se limita exclusivamente con el pueblo mapuche, sino que se repite con otros pueblos originarios y con población migrante. Lo anterior, se presenta a continuación por lo expuesto por un/a experto:

*“Hay conciencia en los jóvenes mapuches que no siempre fueron pobres ¿sí?, y no siempre vivieron en la periferia, sino que en algún momento de su biografía ellos ocuparon un lugar central en un territorio que era mucho más amplio que el patio de su casa.”* (Entrevista E1, noviembre 2018).

*“la condición de discriminación en la ciudad siempre va a estar determinada por las diferencias ¿sí? el mapuche en las ciudades va a ser discriminado en función de que es distinto porque tiene patrones culturales distintos, tiene lógicas culturales distintas, lógicas familiares distintas, alimentarias distintas”.* (Entrevista E1, noviembre 2018)

En relación con lo anterior, esa diferenciación puede provenir también desde las mismas familias o de personas cercanas a los jóvenes. Por lo que la discriminación se puede dar en dos frentes: desde lo exterior y desde el mismo núcleo familiar. Estos elementos repercuten puesto que lo que el resto dice de nosotros incide en nuestros procesos subjetivos y como este los experimenta (Vera & Valenzuela, 2012). Así, en un extracto de entrevista realizado por un/a experto se señaló lo siguiente:

*“Porque siempre hay un compañero que le dice que son mapuche, siempre hay alguien que se burló de ellos, siempre hay alguien que les haga saber que no son completamente chilenos e incluso dentro de la misma familia hay esos juegos, no sé, entre la familia se tratan de indios: ‘oye indio, como estai’* (Entrevista E2, octubre 2018)

Respecto de lo anterior, un/a experta entrevistado vincula a la Escuela como una institución con doble función, por una parte, integrar a niños y niñas y por otra, como un agente homogeneizador de sus comportamientos:

*“Hay una institucionalidad que es clave entender y es la función de la escuela, como elemento integrador ha hecho su trabajo y lo ha hecho muy bien. Desde el punto de vista de la integración no solo se ha hecho un trabajo con la población mapuche, sino con la población Rapa Nui, con la población aymara, con la población quechua. La escuela como elemento de integrar a la diferencia para ofrecer homogeneidad funciona espectacularmente bien”* (Entrevista E1, noviembre 2018).

En relación con los acontecimientos en donde se asocia al pueblo mapuche a situaciones delictivas y/o terroristas, a los y las jóvenes de la Araucanía resaltan el hecho de no generalizar ni estigmatizar a fin de que no se les vincule con estos hechos, siendo relevante considerar que las identidades culturales se construyen dentro de la representación y del discurso (Hall & Du Gay, 2003). Lo que es expresado a continuación por participantes de grupo de discusión de la Araucanía:

*“Tampoco es como que comparto el hecho de que digan que ‘los mapuches hicieron esto’ o cualquier otra cosa, porque muchas veces se ha notado que las cosas que han hecho son montajes”* (Grupo de discusión N.º 2, la Araucanía, octubre 2018)

*“Ahora mismo, eres mapuche y entonces eres conflictivo. Por ejemplo ‘ah, eres de esta comunidad, entonces sales a quemar neumáticos y a cortar caminos”* (Grupo de discusión N.º 1, la Araucanía, octubre 2018)

*“Muchas veces hablan de los mapuche y nos meten a todos en el mismo saco. Muchas veces no todos participamos. Por la muerte del niño que murió, muchos juzgan a los mapuches”* (Grupo de discusión N.º 1, la Araucanía, octubre 2018)

Por su parte, pese a reconocerse en la ciudad como mapuche awinkado, también se establece una diferencia con la winka, como una relación de tensión respecto de los estereotipos que estos poseen sobre ellos. Asimismo, los y las jóvenes de la Región Metropolitana mencionan como movilizador el sentimiento de resentimiento respecto a los tratos que han recibido y a la carga familiar histórica que poseen, manifestado al Estado y a la sociedad, presente en los siguientes extractos:

*“la otra vez en sociología las chiquillas decían de porqué nosotras hablábamos siempre desde la rabia, siempre enojadas y siempre resentidas ¿y cómo no estar resentidas si hemos vivido de esta manera? ¿Cómo no estar enrabiada con la sociedad, cómo no sentir resentimiento hacia... como nuestros papás fueron discriminados, como nuestros abuelos fueron discriminados, como nosotras hemos sido discriminadas?”* (Grupo de discusión N.º 1, Región Metropolitana, octubre 2018)

*“Me puso ‘oye se nota que tus palabras están llenas de odio’ y yo de verdad después me puse a pensar, y claro, porque qué espera uno... uno ya no puede”* (Grupo de discusión N.º 1, Región Metropolitana, octubre 2018)

*“Entonces no aceptan nuestras diferencias y por qué nosotros tenemos que aceptar la diferencia de ellos. Entonces yo creo que va a haber una revolución grande donde nosotros podemos ganar la batalla”* (Grupo de discusión N.º1, Región Metropolitana, octubre 2018).

Entonces, ese sentimiento de disgusto es reconocido y justificado a partir de las distintas experiencias que se entrelazan entre presente y pasado sobre acciones discriminatorias e injustas en su contra o su comunidad. Cabe precisar que esta memoria transgeneracional, es un proceso dialógico el pasado se expresa por un cuestionamiento o inquietud (Castelli, et al., 2013) que en este caso corresponde a las atribuciones que otros realizan de las conductas de los y las jóvenes.

Se destaca en ambos grupos de discusión llevados a cabo en la Región Metropolitana la interpelación realizada al Estado como garante de derechos y a su vez como responsable de la destrucción cultural y territorial del pueblo mapuche. Esta atribución de responsabilidad hacía el Estado no aparece en los discursos de jóvenes de la Araucanía.

Desde esta perspectiva se presenta al Estado como responsable y por tanto en deuda con el pueblo mapuche. En ese sentido, es preciso señalar que los conflictos históricos que han marcado a ambos actores se mantienen en la actualidad. Así las culturas indígenas no pueden ser comprendidas fuera de su historicidad, por lo que es importante reconocer que su cosmovisión y costumbres no tuvieron espacios para los procesos de configuración del Estado en América Latina (Stavenhagen, 2002).

A partir de ello, se presentan extractos de los grupos de discusión de la Región Metropolitana:

*“Esa manera de violentar al pueblo, ha sido como lo decía, desde la construcción del Estado, siendo que hubo muchos gobiernos que si le dieron como una chance de permitirle que tuvieran sus territorios y darles más autonomía. Pero que pasa, después del 73 en adelante, de nuevo empieza a quedar la embarrada, y de nuevo empiezan a matar... de nuevo empiezan a decir que el mapuche es aquí, que están haciendo esto”* (Grupo de discusión N.º 1, Región Metropolitana, octubre 2018)

*“Desde el Estado se genera el conflicto. Por eso se dice, el conflicto chileno – mapuche no mapuche-chileno, por qué, porque finalmente es el Estado el que funciona como un ente represivo, opresor, asesino, violento... discriminador, racista”* (Grupo de discusión N.º 1, Región Metropolitana, octubre 2018)

*“encuentro que no debería perderse esa cultura, porque el Estado Chileno más que nada lo quiere eliminar (...) porque quiere hacerse ciego al tema, pero es la realidad, la que se ve... los derechos que se le burlan a los niños en el sur, es terrible, por el Estado”* (Grupo de discusión N.º 2, Región Metropolitana, octubre 2018)

Respecto de las muertes de comuneros mapuche durante las últimas décadas y en particular a partir de la muerte de Camilo Catrillanca, se atribuye la responsabilidad que el Estado tiene a través de sus fuerzas policiales ejerce en contra y en criminalización sobre el pueblo mapuche, manifestado en los siguientes extractos de grupos de discusión de la Región Metropolitana:

*“no es solamente ahora en democracia que uno pensaría que no van a pasar estas cosas, porque en todo... mínimo 4 muertes por gobierno, que ha habido en democracia y ninguno ha hecho nada”* (Grupo de discusión N.º 1, Región Metropolitana, octubre 2018)

*“Entonces, pero como nos están matando, ¿Qué sensación nos queda de poder salir libremente a las calles?”* (Grupo de discusión N.º 1, Región Metropolitana, octubre 2018)

*“El Estado de Chile más que nada impuso su Estado mediante la fuerza, ¿cuánto mapuche no exterminó en toda su historia?”* (Grupo de discusión N.º 2, Región Metropolitana, octubre 2018)

En relación con el Estado también se atribuye su responsabilidad en el ámbito de educación y a la responsabilidad que éste ante la pérdida cultural que tienen los pueblos indígenas. Lo anterior, se expresa en los relatos de jóvenes de zonas urbanas:

*“El Estado chileno ha querido tener a la gente como haciéndola creer que no se puede, que no se puede implementar educación tradicional mapuche en los colegios, siendo que eso es mentira”.* (Grupo de discusión N.º 1, Región Metropolitana, octubre 2018)

*“Desde el Estado no hay preocupación por mantener las raíces, y el Estado no tiene esa preocupación por reivindicar la lengua, dentro no solo dentro no solo de la gente que es mapuche, sino como un sistema escolar implementado dentro del Curriculum”* (Grupo de discusión N.º 1, Región Metropolitana, octubre 2018)

En relación con lo anterior, se aprecia una diferencia respecto de lo que ocurre en la Araucanía en torno al programa de educación intercultural bilingüe que se aplica en dicha zona, tal como se presenta a continuación:

*“Yo tengo una prima, que vive en el sur en Temuco, ella fue en un colegio intercultural, y claro, ahí le enseñan todo” ¿Por qué acá en Santiago no? Porque estamos totalmente occidentalizados”* (Grupo de discusión N.º 1, Región Metropolitana, octubre 2018)

Finalmente, de acuerdo con los hallazgos presentados, se visualiza que la incorporación que la educación intercultural bilingüe es un aporte para acompañar procesos de identidad y reconocimiento de la cultura mapuche. Sin embargo, al ser aplicada con mayor fuerza en la Araucanía, genera una invisibilización para los y las jóvenes que residen en la Región Metropolitana. Así, a partir de las experiencias racistas vivenciadas en el espacio educativo por los y las jóvenes de zonas urbanas, es necesario repensar prácticas educativas basadas en la integración intercultural integral.

## CAPITULO VI

### CONCLUSIONES

A partir de la presente investigación se pretende dar respuesta a la pregunta que da origen al estudio acerca de los procesos de construcción de identidad que experimentan jóvenes mapuche urbanos de la Región Metropolitana y jóvenes mapuche rurales de la Araucanía, a fin de comprender sus propios relatos que permitan aportar a nivel de lo interventivo. En ese sentido, es posible señalar que ambos procesos van a estar determinados, por una parte, por experiencias diferenciadas respecto de lo que significa territorialmente ser mapuche en la urbe y en lo rural, y, por otra parte, por una acumulación de trayectorias transgeneracionales y sociales.

Así, las historias de precarización material y de discriminación será un factor preponderante en el reconocimiento que harán jóvenes de la Región Metropolitana a temprana edad, pudiendo generar un quiebre de la negación de sus raíces en la adolescencia e ingreso a la educación superior. Por su parte, los y las jóvenes rurales de la Araucanía verán limitada su interacción con tradiciones y conocimiento del pueblo mapuche, en parte, por las creencias negativas otorgadas por integrantes de su círculo cercano. Así, en ambas experiencias se presenta una asociación a partir de la experiencia de otras personas y/o referentes cercanos.

Es por ello por lo que de acuerdo con al objetivo específico N°1 que pretende describir los procesos de construcción de identidad de jóvenes de zonas rurales de la Araucanía y urbanos de la Región Metropolitana, se puede afirmar que los caminos de construcción de identidad mapuche – particularmente los de la Región Metropolitana- se encuentran relacionados íntimamente con una historia transmitida previamente por los antecesores de los y las jóvenes: relatos de despojo territorial, vergüenza de origen étnico, pobreza y discriminación. En ese sentido, la migración campo- ciudad que se lleva a cabo en Chile trae a familias mapuche a instalarse en comunas<sup>24</sup> periféricas a partir de una segregación urbana y racial, que coincide con un proceso de separación territorial, puesto que la población indígena y migrante

---

<sup>24</sup> Partidos

sudamericana se asienta en la periferia de la ciudad, a diferencia del migrante o descendiente europeo que se ubica territorialmente en sectores centrales y acomodados socialmente.

Las comunas de la Región Metropolitana se organizan a partir de una estructura social que divide territorialmente según el origen socioeconómico de las personas y familias. Así, esta noción de despojo transita discursivamente, con vacíos, comprendiéndose como un hecho traumático a nivel familiar.

Para los antecesores de los y las jóvenes, la instalación en la ciudad también estará marcada por la discriminación racial y basada en estereotipos en su contra por lo que ser, indígena y pobre, será ser considerado ciudadano y ciudadana de segunda categoría, lo que provoca sentimientos de vergüenza y rechazo al apellido mapuche que se porta.

Esa historia de marginación va a generar procesos de negación y la necesidad de adaptarse al contexto de la ciudad, como también de poder resolver esas experiencias de privación a través de asegurar ciertos avances sociales a nivel material. Para los entrevistados/as, expertos/as en materia mapuche, esto se debe a que es una forma de dar cierre a un trauma colonial, que se comprende como aquel reconocimiento que se realiza al pueblo mapuche, en donde se identifica que fue, en otra época poderoso políticamente y que el paso del colonialismo sumado a la posterior instalación del Estado los dejó en condiciones de extrema pobreza y discriminación, siempre en contraposición del sujeto social que la sociedad moderna anhela. De este modo, se pretende dar cierre a ese trauma a través de dos acciones distintas, por una parte, la adquisición material, y desde otra perspectiva a través de la reivindicación de su territorio.

Lo anterior se relaciona con lo abordado por Stavenhagen (2002) quien indica que las culturas indígenas no tuvieron oportunidad para participar en la configuración de los Estado – nación en América Latina, por lo que sus costumbres y tradiciones no tuvieron espacio para ser incluidas, por lo quedaron al margen de procesos de interculturalidad.

En el caso de Chile, se comprende dicho proceso desde una invisibilización que los hace ser vistos como ajenos o, en algunos casos, enemigos al proceso de

homogeneización del país. Al respecto las sociedades indígenas fueron objetos de las peores formas de opresión y explotación y fueron destruidas o subordinadas al modelo dominante, español y católico (Stavenhagen, 2002), lo que permite comprender la instalación de la colonización en Chile y América Latina, pero también esas formas de subordinación se mantienen más allá de la independencia de Chile y el período dictatorial y regreso de la democracia, lo que explica la experiencia que tienen los abuelos y padres de los y las jóvenes.

Asimismo, se provoca una pérdida e interrupción de la transmisión del idioma mapudungun, puesto que la ciudad y el Estado no promovieron su utilización en espacios educativos y de interacción social, siendo, más bien, un mecanismo de discriminación que provocó saltos generacionales en su aprendizaje. Así, de manera vinculativa, una de las primeras acciones organizativas de jóvenes mapuche, es aprender y socializar su lengua. Al respecto, para los pueblos originarios el idioma es la forma de transmisión de los elementos que conforman la identidad, es el medio por el cual un grupo o pueblo se comunica e identifica, de lo que se entiende que para los pueblos indígenas el idioma es base fundamental de reconocimiento de su identidad cultural (Cojti, 2007 en López, 2014). En ese sentido, los y las jóvenes reconocerán esta necesidad y tratarán de vincularse a través del rescate del idioma con sus pares, pero también con otros elementos de la cosmovisión mapuche como su espiritualidad y valores ancestrales.

Es preciso señalar, de acuerdo por lo expresado en las entrevistas con los expertos y visibilizado en los grupos de discusión, que para las generaciones anteriores a la de los jóvenes entrevistados – la de sus padres, madres, abuelos y abuelas de quienes se asentaron en áreas urbanas— no existe una preocupación latente por conformar una identidad, dado que las condiciones sociales de exclusión y pobreza son tan profundas que no se presenta como una prioridad. Lo anterior también contribuye a que no transmitan preguntas, sino más bien miedos respecto de lo que significa ser mapuche en el contexto urbano.

Lo anterior es relevante para los procesos que deben afrontar los y las jóvenes debido a que esta memoria popular y colectiva que se construye a partir de diversos relatos es considerado un proceso dialógico en donde el pasado cobra valor de acuerdo con un requerimiento o cuestionamientos que provienen de un determinado

contexto (Castelli, et al., 2013), en este caso sus orígenes, las historias de sus antecesores, el lugar desde dónde provienen y cómo ha marcado su propia vida. En ese contexto jóvenes nacidos en la Región Metropolitana se van a encontrar con historia silenciada y negada, pero con relatos y experiencias de discriminación que circulan durante su vida, de la que fueron parte sus abuelos, abuelas, padres y madres. Sobre lo anterior, se construyen también ecos y una memoria interrumpida sobre tradiciones, cultura e historias del pueblo mapuche.

En ese sentido su incorporación a la Escuela va a estar marcada por vivenciar, en primera persona, acciones de discriminación basados en ser considerados diferentes, respecto de ciertos rasgos físicos, de portar apellidos con una fonética distinta a las de sus compañeros y compañeras. De acuerdo por lo abordado por los/as expertos/as en materia indígena, lo anterior provoca un conflicto dado que tendrán que conformar una identidad en base a la diferencia, a ser minoraría, la que es vista y considerada desde el prejuicio racial y la aporofobia.

La Escuela se conforma entonces, con una doble función, como un agente homogeneizador en cuanto logra integrar a niños y niñas desde la perspectiva educativa, pero evitando provocar intercambios interculturales profundos y a su vez, como una caja de resonancia en donde se difunden discursos discriminatorios, pero que a su vez se resignifica cuando logra integrar componentes interculturales en su curriculum.

De acuerdo con lo planteado en términos teóricos por Jenkins (2004) la identidad requiere de una comprensión que permita incorporar la visión de quienes somos nosotros/as, quienes son el resto de las personas y como éstas nos aprecian. Por lo que, desde esta perspectiva, la relación conflictiva con una construcción de identidad se inicia desde el rechazo o sentimiento de vergüenza por no encajar en el prototipo estándar de ser un niño o niña, visto y analizado desde la perspectiva de los otros.

Por su parte, los y las jóvenes de la Araucanía presentan nociones distintas respecto de ser mapuche, dado que no experimentan esta trayectoria conflictiva y discriminatoria de ser parte de una minoría étnica, dado que el territorio en el que se encuentran es compartido mayoritariamente por otros/as jóvenes que también pertenecen al pueblo mapuche, por lo que los cuestionamientos sobre orígenes son

menores y no es considerado un hito dentro de su biografía. Por su parte la experiencia en el sistema escolar es distinta, dado que corresponde a un espacio que, sí les proporciona integración, pero que, a su vez, tampoco los cuestiona como sujetos o reivindica su origen.

No obstante, la experiencia que tienen los y las jóvenes de la Araucanía respecto de la discriminación tiene que ver con estar en pleno conocimiento sobre los estereotipos que existen sobre ser mapuche, que, aunque no sean atribuidos como propios, provocan el rechazo para que no sean definidos o asociados a ellos. De este modo, se comprende que hay un valor social negativo otorgado socialmente a los prejuicios sobre el pueblo mapuche.

Para Alvarado (2011) los discursos de discriminación han sido escogidos estratégicamente, por una elite económica y empresarial manifestada en medios de comunicación, para ser enunciados como verdad a fin de seguir manteniendo una relación asimétrica y subordinación con el Estado de Chile, es decir, que mantendrán al pueblo mapuche al margen de decisiones relevantes y promoción de su cosmovisión y derechos.

En relación con el hilo de transmisión cultural este también se interrumpe para los y las jóvenes de la Araucanía quienes, a pesar de estar territorialmente insertos en comunidades mayoritariamente mapuche, sus interacciones son limitadas, no participando de manera activa en acciones comunitarias, desconociendo un traspaso de tradiciones culturales significativas en su proceso de socialización. En ese sentido, esa transmisión cultural intermitente se relaciona con la experiencia de los y las jóvenes que residen en la Región Metropolitana.

Lo anterior, se contrapone con lo indicado por Escobar (2005) quien indica que existe un hilo lineal que es constante e ininterrumpido gracias a las diversas generaciones. No obstante, de acuerdo con lo planteado por las y los entrevistados existen silencios intergeneracionales, provocando que este hilo conductor tome diversos caminos, muchas veces, interrumpiéndose y apareciendo en otros espacios y personas.

Por su parte, los y las jóvenes residentes de la Región Metropolitana experimentan hitos sobre sentirse y reconocerse mapuche que no vivencian los

jóvenes de la Araucanía, y se relaciona con estas previas experiencias de discriminación temprana que los hará pensarse desde un espacio de vergüenza. Sin embargo, a través de la incorporación del relato de otros referentes se provoca un quiebre biográfico: el del reconocimiento, el de cuestionar e interpelar a esa vergüenza, el de sentirse orgulloso de pertenecer al pueblo mapuche. Desde ese punto en más se comenzará un camino de búsqueda, de conocimiento y de apropiación, que se inicia en muchos casos en la adolescencia y tiene su punto más alto en el ingreso a la educación superior, comprendiendo este espacio en donde la diversidad y la diferencia es mejor valorado que en otros espacios de socialización.

Por lo tanto, para Merino & Tocornal (2011) existe un ejercicio contradictorio que lleva a la afirmación y a la negación, toda vez que existe una forma de categorización que es realizada por la sociedad chilena que no es indígena y que desconoce su mestizaje y que provoca el dilema sobre ser y sentirse mapuche. Desde esta perspectiva, el sentirse mapuche es un punto posterior a procesos de autodescubrimiento y que como se indicó previamente, se fortalece en el ingreso la educación superior.

En ese sentido, a la identidad que se conformará por parte de los y las jóvenes provenientes de la Región Metropolitana es más asociada a formas políticas, porque surge desde un escenario conflicto de vivencias, miradas y relacionadas siempre con aquellas que trasladan desde sus antecesores, desde un espacio de memoria reivindicativa.

Ese proceso de una construcción de identidad política tendrá para los y las jóvenes de la Región Metropolitana un carácter territorial relevante, puesto que al estar en la urbe se generan interrogantes respecto de la posibilidad de ser mapuche en la ciudad y el rol que deben tener desde este espacio, dudas que solo son planteadas y que no encuentran formas de respuesta completa aún, pero que se explican en la necesidad de querer estar relacionados con el territorio ancestral Wallmapu.

Para los expertos, está necesidad se forja para dar sentido a su conformación de identidad, pero no necesariamente se vincula con las necesidades o requerimientos que tengan las comunidades en el territorio ancestral. Así, se profundiza en esta disyuntiva, reconociendo que no tan solo se puede ser mapuche

en la ciudad, sino más bien, que pueden existir diversas expresiones mapuche que le dan sentido a un espacio determinado.

De esta forma, como Bonniec (en Morales, 2002) anticipa, el territorio y los procesos de identidad van ligados, por lo que las identidades que destacan lo territorial son denominadas socio- políticas, en donde se realiza una reconstrucción histórica desde la perspectiva indígena.

Además de cargar con una historia y narrativa personal de discriminación por parte de los y las jóvenes de la Región Metropolitana cargan con un miedo respecto de awinkarse, lo que significaría – desde sus miedos- poder ser rechazados por el pueblo mapuche. En ese sentido, la ciudad se presenta desde su discurso con trampas, el de acomodarse demasiado provocaría una pérdida cultural y ancestral. Pese a lo anterior, existen posibilidades de relacionarse y expresar una identidad indígena a partir de la reivindicación política y cultural, de la autonomía y la resistencia. Es posible afirmar entonces que el proceso de construcción de identidad atraviesa fases de cuestionamiento en donde se encuentra doblemente amenazado, uno por el temor a sufrir rechazo por parte del pueblo mapuche y por parte de los winkas.

En relación con el objetivo específico N°2 que aborda los elementos sociales e históricos que inciden en la conformación de una identidad mapuche en jóvenes de zonas urbanas y rurales, es posible afirmar que uno de los factores que incide en la identificación con el pueblo mapuche es la resistencia y lucha que han presentado a lo largo de la historia, manifestadas en la relación que han establecido con el colonialismo, posteriormente con la pacificación de la Araucanía y actualmente con el Estado de Chile.

En ese sentido, principalmente en la Región Metropolitana, se destaca un reconocimiento respecto de antecedentes sobre la capacidad que ha demostrado el pueblo mapuche para no desaparecer y seguir existiendo con fuerza.

Respecto de lo anterior, el concepto de lucha cobra sentido para los y las jóvenes residentes de la Región Metropolitana, puesto que la historia de discriminación que han experimentado durante la trayectoria de su vida y la de sus antecesores, se relaciona también con la relación conflictiva permanente que el pueblo mapuche ha experimentado, por tanto, el despojo de tierras, la migración, pobreza,

estereotipos, asesinatos, son más que los relatos del lugar de donde provienen, sino que son parte también de su identidad. Por tanto, de acuerdo con lo expresado por los expertos, la conformación de identidad que proviene desde la ciudad surge desde un lugar conflictivo, provocando la conformación de una identidad política.

En ese sentido, el sentimiento de vergüenza que atraviesan durante su infancia es seguido por la pregunta ¿Por qué sentir vergüenza? Por lo que el adentrarse a elementos históricos permite pasar de la vergüenza al orgullo de pertenecer a un pueblo plenamente vigente frente a las intenciones de su invisibilización. Así, se comprende también el rol que ha tenido el Estado y la sociedad por no promover instancias interculturales, prácticas sociales y pedagogías anti racistas.

Por parte de los y las jóvenes de la Araucanía se destaca como valor principal la humildad, expresada en la relación horizontal establecido con la comunidad, como valor social relevante del pueblo mapuche, siendo la primera asociación que realizan al abordar la identificación que tienen, relacionado a recuerdos de abuelos y abuelas y también los inculcados por sus padres y madres.

De acuerdo a lo anterior y de cómo se relacionan estos aspectos históricos y sociales con la configuración de la identidad, es necesario destacar a Vera & Valenzuela (2012) que para su análisis es preciso reconocer los procesos subjetivo que experimentan los sujetos, en este caso las historias personales y familiares, también la experiencia que tiene el sujeto a partir de su identidad, además de los comentarios que se reciben de otras personas, en este caso los asociados a estereotipos y finalmente lo que el resto comenta sobre los procesos subjetivos que vivencian, por tanto la validación que dan, las personas y la sociedad, a dichos relatos.

Al respecto, los y las jóvenes de la Araucanía y la Región Metropolitana destacan valores como la fraternidad, la vida en comunidad como formas de organización y cosmovisión del pueblo mapuche. No obstante, uno de los elementos más significativos se relaciona con el cuidado que el pueblo mapuche realiza de la tierra, que se contrapone con la explotación económica que se hace de ella por el Estado chileno bajo un modelo capitalista neoliberal, enraizado en un paradigma colonial de explotación, extractivismo y acumulación.

Es por ello por lo que en los grupos de discusión se subraya que, a diferencia de una lógica económica extractivista imperante, uno de los grandes valores del pueblo mapuche es no considerar la tierra como un medio de producción que debe ser explotado, sino más bien una relación de respeto y vinculación desde la espiritualidad y autoconsumo, haciendo sentido al significado de su historia y de pensar nuevas formas de construir sociedad.

La relevancia que los y las jóvenes otorgan al valor de la fraternidad, de vivir en comunidad para y por otros, respeto irrestricto a la tierra, se contraponen a los ideales que se imponen a la vida de una sociedad profundamente neoliberal, por tanto, todo aquello que admiran y reconocen del pueblo mapuche es lo que rechazan – desde sus discursos- como forma de vida y de socialización actual.

Pese a que lo anterior se comparte por ambos grupos de jóvenes, los y las residentes de la Región Metropolitana destacan discursivamente al Estado como fuente de conflicto y como un antagonista del pueblo mapuche. En ese sentido, la politización de la mirada que se posee desde la ciudad, se vincula por una parte con el carácter represivo que han tenido los diversos gobiernos de turno con el pueblo mapuche a través de la instalación de sus fuerzas policiales, además de la profundización que se provoca desde el regreso de la democracia con aquellos dirigentes y, particularmente jóvenes, que han sido asesinados por agentes del Estado en condiciones de utilización de la fuerza desmedida y desigual, así como también la criminalización que se ha realizado a través de la aplicación de la ley anti terrorista en la Región de la Araucanía para integrantes del pueblo mapuche.

En ese sentido, reconocen y asocian que la instalación de dichas prácticas que provocan violencia se debe a querer instalar un proyecto país que no reconoce su autonomía como mapuche como los tratados internacionales así lo solicitan. Es preciso destacar que la adscripción al convenio 169 solicita a los Estados promover activamente la efectividad de derechos de los pueblos indígenas.

Así, los y las jóvenes de la Región Metropolitana también consideran el trabajo de la prensa y de los medios de comunicación como fuente principal de los estereotipos que hay en torno al pueblo mapuche. Por tanto, el tránsito que ocurre de considerar a los y las integrantes del pueblo mapuche de manera despectiva por la raza o mitos en torno a sus costumbres se transforma a un nuevo discurso que los

hace ser apreciados como peligrosos, específicamente como terroristas, por lo que, ante situaciones conflictivas de criminalización y asesinatos, la presenta siempre apela a dicha categoría, lo que es destacado como mecanismos similares a los que utiliza el Estado. De este modo, la configuración de una identidad indígena política tiene que ver con la reivindicación que hace el pueblo mapuche de su territorio, de su autonomía, pero también de visualizar al Estado y medios de comunicación como fuentes represivas que promueven discursos de criminalización y de estereotipos negativos hacia el pueblo mapuche.

Finalmente, respecto del objetivo específico N°3 que pretende comparar las experiencias de jóvenes urbanos de la Región Metropolitana y rural de la Araucanía, requiere profundizar la diferenciación que provoca la territorialidad como fuente de distinción. Con respecto a ello, como se ha mencionado anteriormente, la Región Metropolitana traerá para el pueblo mapuche una historia de desarraigo respecto del territorio ancestral en donde la aporofobia, como lo indican los expertos, explica el rechazo que existe en torno a la instalación de las primeras generaciones de mapuche a Santiago.

Asimismo, el rechazo racial a aquello que es distinto o se cree que es diferente, genera una serie de acciones de discriminación. Situación que no es vivenciada por los y las jóvenes de la Araucanía de manera tan violenta y brutal. Sin embargo, lo que si pueden identificar es son los estereotipos que existen sobre ser mapuche, pero éstos no los vivencian de manera directa porque hay una intención de desligarse de esas etiquetas negativas por parte de ellos y de sus de sus familias. De esta forma, la discriminación operará desde distintas lógicas para conflictuar procesos identitarios.

En ese sentido, el territorio se interpreta como un elemento clave para entender la conformación de identidad de jóvenes de la Región Metropolitana, puesto que el no estar en la tierra ancestral Wallmapu genera dudas respecto de cómo expresar su identidad mapuche desde la ciudad, considerando este espacio también, como un lugar de contradicción. Pese a ello y a sentirse en un territorio ajeno, existen y promueven formas de organización que reconocen el sentido profundo, de ser y expresarse más allá de un territorio, que, siendo importante, se puede resignificar.

Respecto de lo anterior, como Tilley (2015) indica, no es necesario asociar la identidad a un territorio determinado, sino que también se pueden pensar desde otros

espacios. En ese sentido, el conflicto se debe principalmente al valor que el pueblo mapuche otorga a la tierra.

Por su parte, estos elementos sobre la relevancia del territorio no se presentan como un elemento relevante en jóvenes de la Araucanía, puesto que su preocupación se centra en terminar sus estudios superiores y vivir en compañía de sus familias. Por lo que la necesidad de asociatividad con otros y otras jóvenes mapuche es menor. En ese sentido, desde la perspectiva de los expertos, esa necesidad también puede ser comprendida desde la necesidad de hacer un cierre al trauma colonial, es decir, acceder a una profesión que permita mejoras en la calidad de vida.

Otro elemento distintivo se relaciona con que para los y las jóvenes que residen y se han criado en la Región Metropolitana, existe un hito en donde ellos empiezan a identificarse con el pueblo mapuche de una manera distinta a la de su infancia: a través de la búsqueda de relatos de sus antecesores, de indagar sobre sus orígenes, adentrarse a la historia social, espiritual y política del pueblo mapuche y de la problematización de la trayectoria que realizan de su vida y la de sus antecesores, provocando un traspaso generacional inverso: desde ellos hacía sus padres, madres, abuelas y abuelos.

Por su parte, los y las jóvenes de la Araucanía que provienen de zonas rurales en donde conviven en comunidades mapuche, no viven un tránsito que problematice su condición, por el contrario, las dudas que se realizan sobre sus orígenes son menores, pese a que en su historia familiar hayan existido líderes espirituales y políticos clave para el pueblo mapuche. Esto se debe a que ser mapuche se da en un contexto, en donde posicionarse y pensarse no es un requerimiento necesario, por lo que se da de una manera más natural. Sin embargo, en ambos casos existe una interrupción de conocimientos ancestrales culturales y familiares sobre el pueblo mapuche, por lo que los y las jóvenes de la Araucanía, participantes del estudio, se relacionan de manera escasa con actividades realizadas en sus mismas comunidades, pese a sentir interés por conocerlas. A su vez, en los y las jóvenes de la Región Metropolitana también hay un lapsus familiar en donde no existe la transmisión directa, pero se trata de compensar a través de la búsqueda individual de conocimientos.

De acuerdo con lo anterior, para Tilley (2015) aquellas personas que se encuentran más cercanas al territorio ancestral presentan una cercanía mayor con las tradiciones basadas en su relación con la tierra como base fundamental de su cultura. Sin embargo, lo que se presenta en el presente estudio es que en general la transmisión de tradiciones es escasa, y en particular desde los jóvenes de la Araucanía se presenta en términos discursivos, propio también de cualquier joven que vive en la ruralidad, pero no responde a un mayor reconocimiento de su cultura.

En ese sentido, ser mapuche se transforma en una responsabilidad, porque requiere tener que adquirir y practicar una forma de vivir distinta, luchar de forma reivindicativa y representar a una etnia que se resiste a desaparecer, y por el contrario desea mantener su cultura. Asimismo, existe una apropiación del lenguaje y de las referencias al pueblo mapuche más profunda en los y las jóvenes mapuche de la Región Metropolitana manifestado en el “nosotros somos”, mientras que en la Araucanía se encuentra presente en los discursos “ellos son”, pese a no renegar de su condición ni de reconocerse mapuche. Esto también se manifiesta en la utilización del mapudungun, pese a que todos los y las jóvenes mapuche reconocen no manejar el idioma en su totalidad, los y las residentes de la Región Metropolitana utilizan palabras y frases durante los grupos de discusión, como parte del proceso que han llevado a cabo de encontrarse con su cultura, situación que no se presenta en la Araucanía.

Al respecto, con las diferencias que se presentan en la construcción de identidad en la Región Metropolitana y la Araucanía es preciso señalar que la identidad no puede ser considerada como un proceso lineal y estático, sino que se va a producir de acuerdo con diversos desacuerdos y actores. Por tanto, si bien las experiencias de construcción de identidad en la Región Metropolitana y la Araucanía son distintas, ambas comprenden procesos históricos y formas de ser mapuche en contextos determinados.

En relación con aquellos hallazgos que no forman parte inicial de la pregunta de investigación, se presentan como resultados inesperados, los siguientes elementos:

En los grupos de discusión realizados en la Araucanía se destaca que una de las limitantes que presentan los y las jóvenes para relacionarse con las tradiciones y

cultura mapuche tiene que ver con prohibiciones impuestas por sus padres, también de descendencia mapuche. No obstante, estas limitaciones se realizan debido a la adscripción que dichas familias tienen con ámbitos religiosos como el cristianismo y el catolicismo, otros legados coloniales. En ese sentido, la adscripción a una religión no había sido considerada previamente como un factor que influyera de manera importante en la relación que se estableciera con el pueblo mapuche.

Pese a ello, esto se puede comprender desde la perspectiva histórica, dado que la instalación del Estado y de la denominada “pacificación” en la Araucanía, no tan solo fue a través de la fuerza y la escolarización como forma de homogenización de la población, sino también con el establecimiento de la religión como parte de la organización social. En los siguientes extractos es posible dilucidar la presencia de este componente en los grupos de discusión de la Araucanía:

*“Yo creo que eso viene de familia, porque nos pasa que hay muchas familias que nos apartan de nuestra cultura por la religión, porque mi mamá es cristiana. A veces a las personas cristianas les dicen “los papas te enseñan que no tienes que ir porque es malo” y pienso que eso nos tiene alejados” (Grupo de discusión N.º 1 Región de la Araucanía, octubre 2018)*

*“Yo soy mapuche por parte de papá, y mi abuelo era mapuche – mapuche. Mi abuela no era católica. Mi abuelo falleció y mi papá se crio como de los 10 años en adelante con mi abuela (...) Yo creo que por ese lado se perdió el hecho de participar en las ceremonias” (Grupo de discusión N.º 1 Región de la Araucanía, octubre 2018)*

*“Por ejemplo a nosotros nos bautizaron de católicos y cristianos, entonces somos bautizados por otras religiones que no es nuestro origen (...) Nosotros no tendríamos que ser católicos, ni cristianos, ni evangélicos, nosotros somos mapuches y esa es una religión”. (Grupo de discusión N.º 1, la Araucanía, octubre 2018)*

*“Aunque sea mapuche. A mí no me gusta esas cosas porque encuentro que como que alaban a un solo hombre y la verdad como que no es así” (Grupo de discusión N.º 2, La Araucanía, octubre 2018)*

En ambos grupos de discusión se aprecia, tanto en los realizados en la Región Metropolitana y la Araucanía, una ruptura intergeneracional respecto del conocimiento que se tiene sobre la cultura y apropiación del pueblo mapuche a través de los y las

hijos/as de los/as jóvenes. En ese sentido, inicialmente no se esperaba ni fue criterio de selección de la muestra que los/as jóvenes fueran padres o madres, sin embargo, sus hijos/as aparecen en el discurso como una forma de reivindicar la vinculación que están teniendo con su identidad.

Al respecto cabe destacar que esta nueva vinculación que se vivencia a través de los y las hijas de los jóvenes, en el caso de la Araucanía, se debe particularmente a la instalación de la educación intercultural bilingüe, en donde el aprendizaje del mapudungun, entre otras acciones, permite que se reestablezcan relaciones con los antecesores que por vergüenza o normativa social por su desuso dejaron de transmitir la historia oral. Por su parte, en el caso de la Región Metropolitana, se da desde una perspectiva diferente: no seguir arrastrando una historia de vergüenza y negación, sino que de orgullo.

Cabe destacar entonces que la Escuela sufre una transformación dado que se percibe como un agente de discriminación por aquellos jóvenes de la Región Metropolitana, sin embargo, en la Araucanía, se convierte como un elemento que integra y trasmite conocimientos interculturales, lo que es visualizado por los jóvenes de la ciudad como un aporte, por lo que se requiere que también sea considerado en el curriculum nacional. Lo anterior, permite comprender que las identidades al no ser estáticas pueden cambiar entre las distintas generaciones como se presenta en los siguientes extractos de los grupos de discusión de la Araucanía y Región Metropolitana:

*“Hay niños más pequeños, que como están impartiendo en el colegio, hay niños que saben. Por ejemplo, mi hijo tiene 10 años y sabe mucho más que yo”. En relación con ese conocimiento que adquieren se pueden relacionar de una manera diferente con sus familiares mapuches “Todo lo que es la cocina se lo hemos traspasado. Con mi papá y mi mamá que saben hablar mapudungun, él si puede conversar con ellos, incluso de repente cuando lo mandan a buscar a los animales o las ovejas, lo nombran por cómo se dice en mapuche, entonces él entiende. Pero nosotros no entendemos” (Grupo de discusión Araucanía, N.º 1, octubre 2018).*

*“A mí me toca levantarme sola. Pero en ese caminar sola, también yo fui mamá, entonces en ese ser mamá, me toca ahora hacer con mi hija todo lo que no hicieron conmigo (...) y ella no siente vergüenza de decir que es Curillan, no siente vergüenza*

*de decir “mi mamá es mapuche” (Grupo de discusión N.º 1 Región Metropolitana, octubre 2018)*

*“mi hija, tiene 4 años (...) que ella se siente muy perteneciente a lo que es ser mapuche, de decir “yo sí, soy XXX Cerda Curiqueo y soy mapuche” y eso yo se lo he tratado de inculcar, porque yo me siento súper orgullosa, hoy en día, de lo que somos nosotros” (Grupo de discusión N.º 1 Región Metropolitana, , octubre 2018)*

Finalmente, desde el ámbito de la intervención social y de las políticas públicas, es preciso considerar a los jóvenes a partir de su pluralidad y no desde la homogeneidad de una estructura. No es posible hablar de una forma de ser joven, sino de una diversidad que debe incluir lo étnico, lo cultural, el género, entre otros elementos. Lo anterior, requiere poder superar formas de invisibilización hacía lo que significa ser joven mapuche y de nuevas formas de socialización que permitan superar estereotipos discriminatorios en su contra. Para ello se requiere dejar de criminalizar prácticas y generar comprensión respecto de los procesos actuales e históricos que tienen los integrantes del pueblo mapuche.

Es necesario, por tanto, incorporar diversas formas de vinculación a partir de características diferenciadoras como la historia y memoria de cada persona, comunidad y territorio. También considerar en los procesos reflexivos y de quehacer profesional, la superación colonial que obliga a pensar en una totalidad indígena, sino más bien, considerar los distintos pueblos con sus respectivas historias intergeneracionales y requerimientos, incorporando diversas formas de expresión como el teatro, la música, literatura, que permitan generar instancias interculturales. En relación con lo anterior, es necesario considerar que estas prácticas se desarrollan cuando se acepta la diversidad de culturas y la diferencia como principio fundante de las relaciones sociales, respetando sus tradiciones y generando intercambios entre sus distintos integrantes (Mendoza, 2010) lo que puede ser aplicado en intervenciones micro a macrosociales. En consecuencia, las políticas públicas deben considerar la construcción de identidad cultural, como parte del accionar estatal, que promueva un enfoque de derechos garante para su población.

Así también comprender que las formas de asociación y organización que tienen los y las jóvenes mapuche, en general, suele ser de manera autónoma al Estado, debido a la desconfianza que hay de éste. En ese sentido, se debe respetar

las formas de expresión que tienen y no esperar que se supediten a lógicas institucionales, dado que eso provocará mayor distancia y no responde a las necesidades que los y las jóvenes mapuche manifiestan. En consecuencia, se puede otorgar autonomía desde sus espacios de organización, considerarlos como actor válido y visibilizando sus demandas.

Asimismo, las prácticas educativas a nivel nacional deben incluir en su currículum la educación intercultural, para fortalecer el reconocimiento del pueblo mapuche, pero también del resto de los pueblos originarios que existen en Chile, permitiendo educar y formar en la diversidad. De este modo, la Escuela vista como un espacio de protección es posible que las generaciones que vienen puedan tener experiencias de intercambio sustantivas y una construcción de identidad fortalecida.

Así, en términos de construcción política es necesario plantearse la plurinacionalidad del Estado de Chile bajo los acuerdos que el mismo adscribió en el convenio 169, basados en participación y representación a través de escaños reservados para pueblos indígenas, acceso vinculante al poder político y autonomía, comprendiendo que el nuevo ciclo de construcción constitucional que el país está llevando a cabo así lo ha implementado. Lo anterior, impactará de manera directa la representación que niños, niñas y jóvenes tienen respecto de los pueblos originarios.

Para futuras investigaciones se sugiere poder profundizar en prácticas educativas interculturales en el traspaso de la historia y memoria oral de antecesores como mecanismo de transformación social, generando un enfoque que no tan solo vincule a quienes son parte de un pueblo indígena, sino que además vincule a población no indígena, a fin de provocar una discusión amplia.

También se recomienda profundizar en el impacto de la gratuidad, becas y créditos en el acceso de la educación superior en Chile de estudiantes de pueblos originarios, para conocer las transformaciones que se deben generar desde esos espacios para una integración intercultural efectiva.

# ANEXOS

---

- 1.- Pauta preguntas grupo de discusión.
- 2.- Pauta preguntas entrevista semi estructurada

## ANEXO N°1: PREGUNTAS GRUPO DE DISCUSIÓN

Fecha:

Tiempo de duración:

Integrantes:

- 1.- ¿Qué significa para ustedes ser Mapuche?
- 2.- ¿Cómo se ha conformado su identidad mapuche?
- 3.- ¿Con qué elementos de la cultura/historia mapuche se sienten identificados?
- 4.- ¿Cómo expresan esos elementos en su vida cotidiana?
- 5.- ¿Qué los diferencia del no mapuche

## **ANEXO N°2 PAUTA ENTREVISTA A EXPERTOS SEMI ESTRUCTURADAS**

1. Respectos de los jóvenes mapuche actuales ¿Cuáles cree son los elementos clave que permiten configurar su identidad?
2. ¿Qué elementos crees son importantes a considerar sobre la identidad mapuche?
3. ¿Qué factores sociales e históricos indican en sentirse mapuche?
4. ¿Cómo se expresa esa identidad?
5. ¿Qué diferencias pueden existir entre ellos y sus antecesores?
6. En relación con el aumento de población mapuche en zonas urbanas ¿Qué diferencia pueden tener jóvenes mapuche urbanos con aquellos que viven en zonas de conflicto?
7. ¿Qué elementos del Chile actual inciden en la integración social o aislamientos de jóvenes mapuche?
8. ¿Qué deudas o desafíos se tienen con los y las jóvenes mapuche?

## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Alonso, L.E (1995). *Sujeto y discurso: el lugar de la entrevista abierta en las prácticas de la sociología cualitativa*. In. J. Gutiérrez (Eds.) *Métodos y técnicas cualitativas de investigación en Ciencias Sociales*. Madrid: Editorial Síntesis.

Andréu, J. (2002) *Las técnicas de análisis de contenido: una revisión actualizada*. Centro de Estudios Andaluces, Departamento Sociología Universidad de Granada.

Ariovich, Et Al. (2008) *La juventud es más que una palabra: Ensayos sobre cultura y juventud*. Editorial Biblos. Buenos Aires, Argentina.

Aquín, N. (2003) *El Trabajo Social y la Identidad Profesional*. XII Congreso Colombiano de Trabajo Social. Manizales, Colombia.

Bendit, R. (2015) *Juventud y transiciones en un mundo globalizado*. FLACSO, Argentina.

Bengoa, J. (2000) *Historia del Pueblo mapuche: (siglo XIX y XX)*. LOM Ediciones, Santiago de Chile.

Bourdieu, P. (1990). "*La juventud no es más que una palabra*", en Sociología y Cultura. México D. F., CriJalbo-CNCA (Los noventa).

Bustelo, E. (2012) *Notas sobre infancia y teoría: un enfoque latinoamericano*. Salud Colectiva. Buenos Aires, Argentina.

Brito, R. (1998) *Hacia una sociología de la juventud. Algunos elementos para la deconstrucción de un nuevo paradigma de la juventud*. Centro de Estudios Sociales, Valparaíso: Chile.

Canales, P. (1998) *Peyepuyen, Escuelas Chilenas en contexto Mapuche. Integración y resistencia, 1860-1950*. Última década N°9, CIDPA. Viña del Mar.

Candau, J. (2008) *Memoria e Identidad*. Buenos Aires: Ediciones del Sol

Castillo, P. (2011) *Desigualdad Social y espacio en la infancia. Trayectorias espaciales observadas en el juego infantil en niños de diferentes posiciones sociales*. Revista de Psicología. Vol. 20 N° 1

Castillo, P. GONZALEZ, A. (2013) *Niñez en Dictadura: lo filiativo como espacio de resistencia*. Revista de Geografía Espacios. Vol. 3, N° 6 Pág.117-131.

Carballeda, A. (2013) *La intervención en lo social desde una perspectiva américa*. Algunos Aportes de Enrique Dussel y Rodolfo Kusch. Revista Margen N.º 70. Buenos Aires.

Castelli, Haye, Jeanneret, Moya, Reyes. (2013) *De la subjetividad del objeto a la subjetivación social en Chile*. Revista Teoría y crítica de la psicología N° 3. Pág. 116.145

CEA D'Ancona, M. (1999) *Metodología de la investigación cuantitativa: Estrategias y Técnicas de investigación Social*. Proyecto Editorial: Síntesis Sociológica.

Centro De Estudios Públicos (2017) *El pueblo mapuche en el siglo XXI: Propuestas para un nuevo entendimiento entre culturas en Chile*. Santiago de Chile.

Duarte, K. (2000) *¿Juventud o juventudes? Versiones, trampas, pistas y ejes para acercarnos progresivamente a los mundos juveniles*. Libro Universitario Regional.

Florentino, E. (2010) *Memoria e Historia. Presentación para la cátedra latinoamericana Julio Cortázar*. Guadalajara.

Franch, C. (2017) *Invocación y aplicación de la ley antiterrorista en el Chile democrático. (1990-2015)*. Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Chile. Santiago.

Gaitán, L. (2006) *La Nueva Sociología De La Infancia. Aportaciones De Una Mirada Distinta*. Revista Política Y Sociedad. Vol. 43 Núm. 1 9-26.

Gil Flores, J. (1992) *La Metodología de investigación mediante grupos de discusión*. Departamento didáctico y organización escolar. Universidad de Sevilla.

Ghalioun, B. (1998) *Globalización, deculturación y crisis identitaria*. Revista Afer International, n°43-44 pp 107-118.

Hall, S. Du Gay (2003) *Cuestiones de identidad cultural*. Amorrortu Editores. Buenos Aires – Madrid.

Instituto Nacional De Estadísticas. Servicio Nacional De Menores. *Infancia y Adolescencia en Chile* (2005) Censos 1992- 2002. Santiago de Chile.

Juan, S. & Roussos, A. (2010) *Documentos de trabajo*. Departamento de investigación, Universidad de Belgrano. Argentina.

Krauskop, D. (1998) *Dimensiones críticas en la participación social de las juventudes*. En publicación: *Participación y Desarrollo Social en la Adolescencia*. San José: Fondo de Población de Naciones Unidas.

Alvarado Lincopi, C. (2008) *Mapurbekistan: de indios a mapurbes en la capital del Reyno*. *Racismo, segregación urbana y agencia mapuche en Santiago de Chile*. Universidad Nacional de la Plata: Argentina

Llanquileo, C. (2011) *Familia y cultura mapuche: aportes para un enfoque intercultural en los programas de infancia*. *Protección de derechos a la infancia y adolescencia mapuche*. UNICEF, Santiago de Chile.

Martínez Rodríguez, J. (2011) *Métodos de investigación cualitativa*. Revista de investigación Silogismo N°8. Colombia.

Mendoza, A. (2010) *Interculturalidad, identidad indígena y educación superior*. *IV Encuentro de Latinoamericanistas Españoles: congreso internacional*, Sep. 2010, Santiago de Compostela. pp.2429-2446

Monje, C. (2011) *Metodología de Investigación cuantitativa y cualitativa: guía didáctica*. Universidad Sur Colombiana, Facultad de Ciencias Sociales y Humanas. Neiva.

Molina, N. (2008) *Jóvenes Mapuche en Contextos Urbano-Populares*. Santiago: Universidad Academia de Humanismo Cristiano.

Munarriz, B. (1992) *Técnicas y métodos en investigación cualitativa. Metodología educativa I*. Jornadas de Metodología de investigación educativa. Universidad de Coruña.

Muñoz, G. (2011) *Contrapuntos epistemológicos para intervenir en lo social ¿cómo impulsar un diálogo interdisciplinar?* Revista Moebio, Número 40, Universidad de Chile.

Merino, M. Tocornal, X (2011) *Discursive positioning in the construction of ethnic identity among mapuche adolescents in Temuco and Santiago language*. Revista signos.

Naciones Unidas Comité De Los Derechos Del Niños (2007). *Examen de los informes finales presentados por los Estados parte con arreglo al artículo 4 de la Convención*.

Observatorio Niñez Y Adolescencia (2013) *Primer informe de Violencia contra Niños, Niñas y Adolescentes*. Santiago de Chile.

Observatorio Niñez Y Adolescencia. (2014) *Segundo informe Infancia cuenta en Chile*. Santiago de Chile.

OIT (1989) *Convenio N°169 sobre pueblos indígenas y tribales*. Conferencia General de la Organización Internacional del Trabajo.

Osorio, P. (2004) *La memoria como identidad*. Revista vasca de sociología y ciencia política. N°39. Bilbao.

Quilaqueo, Quintriqueo, Riquelme & Loncón (2016) *Educación mapuche y educación escolar en la Araucanía: ¿doble racionalidad educativa?* Cuadernos de Pesquisa v.46 n.162 p.1050-1070.

Quilaqueo, D & Torres, E. (2013) *Multiculturalidad e Interculturalidad: desafíos epistemológicos de la escolarización desarrollada en contextos indígenas*. Revista Alpha N°37 pp. 285-300

Sautu, R. (2005) *Todo es Teoría: Objetivos y Métodos de investigación*. Buenos Aires, Argentina.

Sierra Bravo, R. (2005) *Técnicas de investigación social: teorías y ejercicios*. Editorial Thomson: Madrid.

Recoeur, P. (2004) *La memoria, la historia, el olvido*. Fondo de cultura económica de Argentina.

Rodríguez, et. Al (1996) *Metodología de Investigación Cualitativa*. Ediciones Aljibe. Granada (España).

Rosales, R. (2013) *Estado, Educación y cultura juvenil mapuche*. Universidad de Chile, Santiago de Chile.

Traverso, E. (2007) *El pasado, instrucciones de uso: historia, memoria y política*. (A. González de cuenca, Trad.) Madrid: Marcial Pons.

UNICEF (2007) *Estudio Identidad y discriminación en jóvenes mapuche*. Santiago de Chile.

UNICEF (2013) *Agenda de Infancia 2014-2017, desafíos y propuestas*. Santiago de Chile.

Universidad Diego Portales (2009) *Informe Anual sobre la situación de los Derechos Humanos en Chile*. Santiago de Chile

Universidad Diego Portales (2011) *Informe Anual sobre la situación de los Derechos Humanos en Chile*. Santiago de Chile.

Urquiza, A (2011) *Construcción de identidad étnica de los estudiantes secundarios mapuche a partir de la implementación de un currículo mono cultural en liceos de la novena región y de la región metropolitana*. Universidad de Chile, Departamento de Educación. Santiago de Chile.

Vergara, A. (2007) *La intervención social como conflicto. El caso de la infancia y juventud en Chile*. Revista Praxis, Año 9, N°11. Pág. 127-131.

Vergara, Campos & Farias (2016) *La persistencia del vivir como mapuche. Una aproximación a la Identidad étnica de la comunidad Mapuche Folil Mapu*, En La Región Del Maule, Chile.

Vergara, Peña, Chavez, Vergara. (2015) *Los niños como sujetos sociales: el aporte de los nuevos estudios sociales de la infancia y el análisis crítico del discurso*. Revista Psico Perspectivas Individuo Y Sociedad. Vol. 14. N° 1 Pp. 55-65.

Williamson, G. Et Al. (2012) *Docentes Rurales, Infancia Y Adolescencia Mapuche*. Psico Perspectivas. Vol. 1.

Documentos publicados en Páginas Web:

Alpizar, L & Bernal, M. (2003) *La construcción social de las juventudes*. Última década vol. 11, N° 19, Santiago de Chile. [https://scielo.conicyt.cl/scielo.php?pid=S071822362003000200008&script=sci\\_arttext](https://scielo.conicyt.cl/scielo.php?pid=S071822362003000200008&script=sci_arttext). [Consulta realizada el 10.06.2018]

Álvarez – Santullo, P. & Forno, A. (2008) *La inserción de la lengua mapuche en el curriculum de Escuelas con Educación Intercultural Bilingüe: un problema más que metodológico*. Alpha N°26. Publicada en [https://scielo.conicyt.cl/scielo.php?pid=S071822012008000100002&script=sci\\_arttext](https://scielo.conicyt.cl/scielo.php?pid=S071822012008000100002&script=sci_arttext) [Consulta realizada el 12.09.2021]

Biblioteca Del Congreso Nacional De Chile. Convenio 169 OIT. Publicada en [www.bcn.cl/leyfacil/recurso/covenio-169-oit](http://www.bcn.cl/leyfacil/recurso/covenio-169-oit) [Consulta realizada el 28.07.2021]

Ministerio De Desarrollo Social. (2013) *CASEN*. Publicada en Observatorio Social - Ministerio de Desarrollo Social y Familia ([ministeriodesarrollosocial.gob.cl](http://ministeriodesarrollosocial.gob.cl)) [Consulta realizada el 24.08.2018]

Ministerio De Desarrollo Social. (2015) *CASEN*. Publicada en Observatorio Social - Ministerio de Desarrollo Social y Familia ([ministeriodesarrollosocial.gob.cl](http://ministeriodesarrollosocial.gob.cl)) [Consulta realizada el 23.08.2018]

Ministerio De Desarrollo Social. (2017) *CASEN*. Publicada en Observatorio Social - Ministerio de Desarrollo Social y Familia ([ministeriodesarrollosocial.gob.cl](http://ministeriodesarrollosocial.gob.cl)) [Consulta realizada el 23.08.2018]

Ministerio De Desarrollo Social. (2020) *CASEN*. Santiago de Chile. Publicada en Observatorio Social - Ministerio de Desarrollo Social y Familia ([ministeriodesarrollosocial.gob.cl](http://ministeriodesarrollosocial.gob.cl)) [Consulta realizada el 1.09.2021]

Nahuelpan, H. (2020) *¿A quién beneficia el odio racial en Wallmapu?* Publicado en <https://www.ciperchile.cl/2020/08/10/a-quienes-beneficia-el-odio-racial-en-Wallmapu/> [Consulta realizada el 28.09.2021]

Poblete, M. (2003) *Discriminación étnica en relatos de la experiencia escolar mapuche en Panguipulli* (Chile) Revista estudios pedagógicos N°29. Valdivia. Publicada en [https://scielo.conicyt.cl/scielo.php?pid=s0718-07052003000100004&script=sci\\_arttext](https://scielo.conicyt.cl/scielo.php?pid=s0718-07052003000100004&script=sci_arttext). Consulta realizada el 10.08.2021]

Reyes, M. J. (2009) *Política de memoria como producción cotidiana: la despolitización y la privatización del pasado reciente en el Chile actual*. Tesis doctoral Universidad Autónoma de Barcelona. Publicada en [http://www.scielo.cl/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S071822282013000200012](http://www.scielo.cl/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S071822282013000200012). [Consulta realizada el 4-10-2016]

Reyes, M. et al. (2015) *Dialogo intergeneracional en la construcción de memorias acerca de la dictadura militar chilena*. Revista Universidad Javeriana, V. 14. PP. 255- 270. Bogotá, Colombia. Publicado en <http://revistas.javeriana.edu.co/index.php/revPsycho/article/viewFile/8241/10612>. [Consulta realizada el 7-10-2016]