

Jóvenes y juventudes indígenas

Vivencias y tensiones
en el Chile contemporáneo

Jóvenes y juventudes indígenas: vivencias y tensiones en el Chile contemporáneo

Instituto Nacional de la Juventud, 2015
Propiedad intelectual

ISBN
9789561417199

Autoridades INJUV

Nicolás Preuss, Director Nacional.
Natalie Vidal, Subdirectora Nacional.

Autoridad CONADI

Alberto Pizarro, Director Nacional.

Coordinación general de la publicación

Instituto Nacional de la Juventud (Injuv).
Corporación Nacional de Desarrollo Indígena
(Conadi).

Dirección Estudios Sociales (Desuc), Instituto de
Sociología de la Pontificia Universidad Católica de
Chile.

Centro Interdisciplinario de Estudios Interculturales
e Indígenas (ICIIS).

Edición de la publicación

Jaime Coquelet (ICIIS).

Responsable técnico del estudio

Dirección Estudios Sociales (Desuc), Instituto de
Sociología de la Pontificia Universidad Católica de
Chile.

Centro Interdisciplinario de Estudios Interculturales
e Indígenas (ICIIS).

Dirección ejecutiva

Magdalena Browne (Desuc).
Jaime Coquelet (ICIIS).

Coordinación del estudio

Josefa Zavala (Desuc).

Contraparte técnica

Marcela Paz Acevedo (Injuv).
María de los Ángeles Rojas (Injuv).
María Isabel Urzúa (Injuv).

Investigadores

Catalina Careaga (ICIIS).
Daniella Leal (Desuc).
Bernardo Mackenna (ICIIS).
Paolo Perasso (ICIIS).
Nicole Segura (Desuc).
Josefa Zavala (Desuc).

Asesores

Helene Risor (ICIIS).
Andrew Webb (ICIIS).

Diseño y diagrama

Nelson Hernández C.

Imprenta

Salviat.

Primera Impresión

Noviembre de 2015.

Índice

5	Presentación	Injuv
7	Presentación	Conadi
9	Introducción	
12	Testimonios	Ximena Curitol Calfuqueo
21	Capítulo 1	Juventudes indígenas en Chile
34	Testimonios	Roberto Paillacol
41	Capítulo 2	Caracterización socioeconómica de los jóvenes indígenas en Chile
54	Testimonios	Aurora y Susan
65	Capítulo 3	Características actitudinales de los jóvenes indígenas en Chile
90	Testimonios	Georgina Elgueta Huinao
99	Capítulo 4	Jóvenes indígenas de la zona norte
116	Testimonios	Kal
123	Capítulo 5	Jóvenes indígenas de la zona centro
146	Testimonios	Germán León Huichaqueo
155	Capítulo 6	Jóvenes indígenas de la zona sur
170	Testimonios	Paula Huenchumil
179	Capítulo 7	Vivencias y tensiones de los jóvenes indígenas en Chile
192	Testimonios	Germán Caniguante
200	Testimonios	Rosmarie López Kanuman
209	Referencias	



Injuv

El Instituto Nacional de la Juventud (Injuv) es un servicio público descentralizado, encargado de colaborar con el Poder Ejecutivo en el diseño, planificación y coordinación de las políticas públicas, referidas a los asuntos juveniles, según lo dispuesto en la Ley N° 19.042. Además, establece las funciones específicas para esta institución, las cuales son:

- Estudiar y proponer al Presidente(a) de la República las políticas y los planes generales que deban efectuarse para diagnosticar y buscar soluciones a los problemas de la juventud, en todas las áreas de las actividades nacionales.
- Proponer e impulsar programas específicos para jóvenes, en todos los campos en que actúa la administración del Estado.
- Estimular el conocimiento y la participación de la juventud, promoviendo y financiando estudios, trabajos, campañas, seminarios y otras iniciativas similares.
- Estudiar y proponer al Presidente(a) de la República iniciativas legales relacionadas con la situación de la juventud.

Dentro de este marco institucional, las funciones que le competen al Departamento de Planificación y Estudios del Instituto Nacional de la Juventud se refieren a la realización de estudios, investigaciones y otros trabajos que sirvan de base para proponer las políticas que diagnostiquen y solucionen las problemáticas de la juventud. Por esta razón, ya se lleva una extensa trayectoria en esta línea, cuyo principal objetivo es generar una mirada integrada del fenómeno juvenil.

Si bien diversas instituciones públicas y privadas realizan investigaciones sobre la juventud, creemos que nuestra tarea principal —como Injuv— no es solo producir información relativa a la realidad juvenil, sino que también ser capaces de procesar

e integrar dicha información, para poder formular intervenciones fundadas que mejoren la calidad de vida de las y los jóvenes chilenos. Debido a esta necesidad, surge a comienzos de 2014 un convenio de cooperación entre el Instituto Nacional de la Juventud y la Corporación Nacional de Desarrollo Indígena (Conadi), que tuvo como objetivo la realización del “Estudio de Caracterización y Políticas de Jóvenes Indígenas en Chile”, cuyo fin fue conocer y analizar percepciones, opiniones y actitudes, así como los principales indicadores descriptivos que permitan caracterizar la situación de jóvenes pertenecientes a pueblos originarios.

Como institución, queremos dar a conocer, con mucho orgullo y satisfacción, los resultados obtenidos tras esta investigación, la que pretende ser, además de una importante fuente de conocimiento en torno a la materia tratada, una herramienta de trabajo útil para todas las personas y organismos públicos y privados interesados en atender problemáticas de la juventud indígena.

Cabe señalar que la ejecución de este estudio estuvo a cargo de la Dirección de Estudios Sociales de la Pontificia Universidad Católica de Chile (Desuc), junto con el Centro de Estudios Interculturales e Indígenas (ICIS) de la misma casa de estudios. En tanto, su contraparte técnica fue el Área de Estudios del Departamento de Planificación y Estudios del Injuv.

La presente publicación es una suma de información, tanto cuantitativa como cualitativa, respecto a la juventud perteneciente a los pueblos originarios de nuestro país. Esperamos que este valioso material contribuya de manera positiva a este segmento de la población, considerándolo como parte fundamental del Chile actual y su multiculturalidad.

Nicolás Preuss Herrera
Director Nacional Injuv



Presentación

Conadi

La Corporación Nacional de Desarrollo Indígena (Conadi) tiene por misión “promover, coordinar y ejecutar la acción del Estado en favor del desarrollo integral de las personas y comunidades indígenas” en Chile. La política institucional de Conadi durante el período 2014-2018 se sustenta, por un lado, en el marco legal que le da origen, el mismo que establece su estructura organizacional y principales ámbitos de acción, y, por otro, en aquellos principios orientadores de la política indígena derivados del programa de gobierno de la Presidenta Michelle Bachelet, el cual dota de una visión de futuro referida a la relación del Estado con los pueblos originarios y establece énfasis programáticos y compromisos específicos a desarrollar durante el período de gobierno.

Uno de los lineamientos de acción del programa de gobierno lo constituye el desafío de “Transversalizar la dimensión indígena en las políticas públicas”, tarea que asume la Conadi al propiciar, bajo un enfoque de derechos, la pertinencia cultural en las políticas públicas sectoriales. En esta perspectiva, y con la participación de la Unidad de Estudios y el Departamento de Desarrollo de la Conadi, se concreta la firma del convenio de colaboración entre el Injuv y la Conadi, que da lugar al “Estudio de Caracterización y Políticas

de Jóvenes Indígenas en Chile” compilado en esta publicación.

Como corporación valoramos sobremanera este esfuerzo intersectorial, el que permitirá establecer líneas de base complementarias que orientarán el debate sobre políticas de acción específicas para la juventud en nuestro país. Un avance que visibiliza una realidad que no se agota en la generación de un diagnóstico, sino que abre campos de nuevas relaciones. Se trata de un aporte para enfrentar un doble desafío: por una parte, el avanzar en políticas con pertinencia cultural y, por otra, aportar a los procesos de inclusión social respecto de un grupo etario clave en la visión de desarrollo de nuestro país.

El compromiso es avanzar hacia un país pluricultural en cuyos cimientos esté inscrita la valorización de las culturas de los pueblos indígenas, reconociendo esa diversidad e incorporando los saberes en la cotidianidad de todo un país. En este sentido, la tarea es contribuir en los componentes de “Desarrollo” desde la visión del “buen vivir”, concepto de profundo sentido en la cosmovisión de los pueblos indígenas latinoamericanos. Es decir, aportar en políticas públicas que releven el equilibrio entre el individuo, lo colectivo y la naturaleza.

Alberto Pizarro Chañilao
Director Nacional Conadi



Introducción

El presente libro ha sido elaborado por la Dirección de Estudios Sociales del Instituto de Sociología de la Universidad Católica de Chile (Desuc) en conjunto con el Centro de Estudios Interculturales e Indígenas (ICIIS) por encargo del Instituto Nacional de la Juventud (Injuv) la Corporación Nacional de Desarrollo Indígena (Conadi) en el marco del "Estudio de caracterización y políticas de jóvenes indígenas en Chile".

El estudio estuvo orientado a conocer y analizar las percepciones, opiniones y actitudes, así como los principales indicadores descriptivos que permitieron caracterizar la situación de los jóvenes pertenecientes a pueblos originarios en Chile. En línea con el objetivo general, se desarrolla una investigación exploratoria de tipo mixta, que se nutre del análisis de fuentes primarias y secundarias. Los hallazgos emergidos en el marco del estudio buscan discutir, complementar y abrir nuevas perspectivas desde la discusión teórica y conceptual en torno a lo juvenil, en tanto la identificación indígena propone una nueva manera de comprender el ser joven en el Chile actual.

La metodología del estudio responde a un diseño mixto: cuantitativo y cualitativo. Por una parte, el aspecto cuantitativo se realizó a través del análisis de bases de datos, tales como Encuesta Casen 2013; Encuesta Nacional de Condiciones de Empleo, Trabajo y Salud 2010; Encuesta de Hábitos de Salud y Actividad Física 2012, y la VII Encuesta Nacional de la Juventud del Instituto Nacional de la Juventud. Éstas fueron analizadas en pos de caracterizar sociodemográficamente

a la población juvenil perteneciente a pueblos originarios en Chile, en relación con las condiciones estructurales, así como también en términos de sus características actitudinales.

Por otra parte, la mirada cualitativa se generó a partir del levantamiento de información *in situ* en distintas regiones a lo largo del país. La estrategia metodológica cualitativa fue desarrollada desde una aproximación etnográfica, con el fin no solo de pesquisar discursos referidos a identidad y cultura, sino también de describir rutinas, situaciones problemáticas, significados y prácticas en la vida cotidiana de las personas. Esto es posible, pues el corte etnográfico privilegia la comprensión del fenómeno estudiado desde su observación en terreno, en un *setting* natural (Rodríguez, G., Gil, J. y García, E. 1996). En este sentido, se buscó profundizar en las percepciones de los jóvenes respecto a temáticas de identidad, discriminación, buen vivir y sus proyecciones, entre otras. El levantamiento cualitativo fue ejecutado durante julio y agosto del presente año en la población joven de pueblos originarios para las zonas norte, centro y sur.

Los resultados del estudio se presentan de manera organizada en este documento, a partir del desarrollo de siete capítulos que concentran el análisis teórico y conceptual, estadístico y cualitativo, así como también las reflexiones analíticas y conclusiones fundamentales del estudio. De tal modo, el primer capítulo busca situar al lector respecto a las principales discusiones teóricas y académicas en torno a la juventud,

indigenidad y buen vivir. El segundo y tercer capítulo concentran los resultados de la fase cuantitativa a la caracterización de la situación de los jóvenes pertenecientes a pueblos originarios en Chile. El cuarto, quinto y sexto capítulo están abocados a la descripción de las principales temáticas emergidas con los jóvenes participantes de las zonas norte, centro y sur del país. Finalmente, el séptimo capítulo concentra las reflexiones analíticas del estudio en torno a las tensiones que presentan los jóvenes indígenas en la actualidad.

Además, junto con la presentación de estos capítulos, se ha dado espacio al testimonio de nueve jóvenes indígenas, quienes —a partir de sus propias historias de vida— exponen su visión y perspectiva particular de lo que es ser joven indígena en Chile actualmente. Cabe señalar que estos testimonios fueron recogidos entre jóvenes de 15 a 29 años de edad, quienes residen en sectores rurales o urbanos en las zonas norte, centro y sur de Chile. Además, responden a determinados perfiles juveniles: mujeres artesanas, participantes de organizaciones o colectivos, figuras de autoridad tradicional o formal, estudiantes universitarios, entre otros. Los testimonios de estos participantes se presentan de manera intercalada entre los capítulos.

A continuación, como modo de síntesis de los capítulos que estructuran el libro, se presenta una breve descripción de cada uno de ellos.

El **Capítulo 1**, “Juventudes y juventudes indígenas, hacia un marco de discusión”, constituye una revisión documental y recopilación de antecedentes relevantes relacionado con temáticas acerca de las definiciones de juventud y antecedentes históricos en Chile. Por lo mismo, comienza con una breve revisión histórica, teórica y conceptual sobre jóvenes y juventudes; para luego especificar la mirada en torno a la temática de jóvenes indígenas en Chile. Luego de ello, se presenta una pequeña revisión de la relación de pueblos indígenas con el Estado, desde las políticas públicas y específicamente las políticas públicas orientadas a jóvenes. A partir de ahí, se sugiere una aproximación desde lo conceptual que observe las categorías de etnicidad, indigenidad y “buen

vivir”, considerando estos últimos elementos en tanto categorías conceptuales que permiten leer lo indígena desde un lugar central que inciden en la temática abordada.

En el **Capítulo 2**, “Caracterización socioeconómica de los jóvenes indígenas en Chile”, se orienta a caracterizar a los jóvenes que se autoidentifican como pertenecientes a un pueblo originario en Chile, en oposición a quienes no se identifican con ninguno, a partir de ciertas condiciones o factores “estructurales” que los afectan. Al respecto, primero se profundiza en la distribución de los jóvenes indígenas en el territorio (dispersión nacional y grado de urbanización) en la actualidad. Luego, se aborda la educación, destacando las dificultades que enfrentan los jóvenes para acceder a ella, situación que ha mejorado en generaciones más jóvenes. En términos socioeconómicos, se muestran los contextos que presentan mayor vulnerabilidad en los jóvenes indígenas. Y, por último, se releva el rol de la autoidentificación étnica en cuanto al acceso a salud, trabajo y salarios para los sujetos estudiados.

En el **Capítulo 3**, “Características actitudinales de los jóvenes indígenas en Chile”, se profundiza en las percepciones que éstos tienen sobre su vida, su entorno y su futuro. Más específicamente, se describirán las formas de administrar el tiempo libre, su percepción de la actividad física y salud, los niveles de participación social, su relación con la política y la democracia, su percepción de bienestar subjetivo y felicidad, así como las proyecciones y expectativas personales en el mediano plazo.

Cabe señalar que los **capítulos 4, 5 y 6** se abocaron a la descripción temática para cada zona: norte, centro y sur, respecto a la percepción de los jóvenes pertenecientes a pueblos originarios. Esta descripción profundizó fundamentalmente en las definiciones del “buen vivir” y bienestar, los discursos y percepciones de los jóvenes en materia de educación, salud y trabajo, así como también respecto a la identidad a partir de las experiencias de discriminación. Por último, desde las formas de participación en que los jóvenes se involucran y la evaluación que realizan de

organismos del Estado y políticas públicas que los afectan.

En específico, el Capítulo 4, "Jóvenes indígenas de la zona norte", estos temas se abordan para jóvenes aymaras y atacameños en la I y II Región, respectivamente. Luego, en el capítulo 5, "Jóvenes indígenas de la zona centro", se profundiza en los discursos elaborados por jóvenes mapuche y rapanuís, en las regiones Metropolitana y de Valparaíso, respectivamente. Y, por último, en el capítulo 6, "Jóvenes indígenas de la zona sur", se da cuenta de jóvenes que se autoidentificaban como pertenecientes al Pueblo Mapuche provenientes de sectores urbanos y rurales.

En el **Capítulo 7**, "Vivencias y tensiones de los jóvenes indígenas en Chile", se analiza cómo el proceso identitario es vivido por los jóvenes de pueblos originarios, profundizando en las tensiones, ambigüedades, expectativas

y diálogos que sostienen respecto a su propia construcción identitaria. En términos generales, ser joven indígena en el Chile actual responde a aspectos adquiridos y adscritos que comportan un llamado a la acción en pos de la resignificación identitaria tanto a nivel individual como colectiva. Este proceso responde a múltiples lógicas y se define de manera particular para cada pueblo y, más específicamente, para cada individuo.

En definitiva, este libro busca aportar a la discusión en torno al tema de la juventud, puesto que el incorporar la autoidentificación indígena genera un aporte particular al campo de estudio. En este sentido, no se trata simplemente de la incorporación de una variable al proceso de construcción identitaria de un segmento poblacional definido en términos etarios, sino que emerge como una manera nueva de observar lo juvenil en tanto opera con una lógica propia y distinta, proponiendo una nueva mirada en lo que respecta al estudio sobre juventudes.

Ximena Curitol Calfuqueo

Estudiante

19 años

“Nunca vamos a poder volver a ser lo mismo que éramos antes porque han pasado muchas cosas entremedio, pero sí podemos rescatar algunos aspectos y crear algo nuevo”.

Estudiante de Antropología en la Pontificia Universidad Católica de Chile, Ximena Curitol ha aprovechado su experiencia al interior de la universidad para difundir el conocimiento y las perspectivas del Pueblo Mapuche, conviviendo con otros jóvenes de la etnia y construyendo una identidad en común.



- **¿Por qué decidiste estudiar Antropología?**

- En primera instancia no era porque soy mapuche y querer investigar la propia cultura, sino porque me gusta mucho el área de la biología y descubrí que en la antropología había un área que se dedicaba al estudio de la biología y la historia del hombre, entonces por eso me tiré un poco. Después me di cuenta de que es como una herramienta también para sacar ciertas cosas de la cultura, como dar a conocer ciertos aspectos. Si bien no es como para la misma cultura porque encuentro que en el caso que llegue a escribir algo, los "chachai" o las "papai" no van a leer lo que yo voy a decir porque ellos tienen otra concepción; les va a servir a quienes no tienen ese acercamiento con la cultura.

- **Me contabas que estás interesada en aprender mapudungún, ¿has hecho algún estudio sobre la lengua?**

- Bueno, todo partió en el colegio, ya en cuarto año me sentí más segura al momento de explicarle al resto sobre la cultura, no porque me sintiera más mapuche que antes. Me encontré con una compañera que estaba en la misma parada que yo e hicimos minitalleres en el colegio en los horarios de almuerzo para dar a conocer a nuestras compañeras sobre la cultura. Entonces ahí empecé y como que sentí el impulso de hacerlo y resultó bueno.

Y ya después acá en la Universidad también me metí a una organización que se llamaba Codecomapu, que ahora se llama Trafkintu, y estaba interesada en establecer lazos con comunidades que estuviesen en conflicto con el Estado para brindarles apoyo. Pero las personas que la integraron en un principio ya estaban fuera de la universidad, entonces estaban en otra y buscaban gente para que se metiera y siguiera la organización. Algunos se quedaron y entre esos entré yo, que era más nueva y que igual tenía mucho interés en hacer algo en la universidad; empezamos a hablar y encontramos importante el realizar iniciativas que impulsaran el conocimiento de los pueblos ancestrales, no solo del mapuche. Entonces, ahora estoy más metida en eso acá en la universidad tratando de sacar foros sobre conocimiento ancestral. En un principio queríamos que fueran de hartos pueblos, no solo del mapuche, pero la mayoría tenemos mucho más acercamiento al mapuche, entonces hemos caído en hacer foros sobre la cultura mapuche.

- **¿Cómo ha sido la experiencia de compartir con otros jóvenes mapuche que también tienen el interés de recuperar cultura?**

- Ha sido tanto enriquecedor como alentador, por lo menos acá en la ciudad no soy la única que quiere hacer eso y si bien conozco jóvenes allá en el sur por mi familia, ellos están en otro contexto, en otra realidad.

Entonces, acá es distinto pero igual me he dado cuenta que con la mayoría de los jóvenes con los que he hablado son también de otras realidades, como en la misma ciudad. Algunos que viven en lugares más periféricos o conozco a hartos que viven en poblaciones, personas que han sido marginalizadas por su situación socioeconómica, a diferencia del lugar donde vivo, yo nunca he tenido esa cercanía, yo vivo en un sector que es tranquilo, donde no hay tanta violencia, no hay robos, nada, hay áreas verdes. Entonces como que mi realidad es muy distinta a la de ellos e igual me ha servido compartir esas experiencias.

.....

- **¿De dónde nace esa iniciativa tuya de enseñarles a tus compañeras en el colegio, de acercarte más a la cultura mapuche?**

- En el 2011 se murió mi abuelita paterna y ella era la única que estaba manteniendo la cultura en su comunidad, y de hecho su esposo era "Ñidol" y ella también quedó con ese cargo. Lo que estaba pasando ahí es que la religión evangélica entró muy fuerte, entonces la mayoría se estaba convirtiendo a la religión católica o a la evangélica. Entonces ella era la única que seguía con la tradición, y también entre mis tíos, mis primos, como que nadie se había interesado en eso. Como que me daba pena que ella fuese la última en seguir con la cultura, entonces me propuse seguir con eso. Ahí tuve el impulso de hacer todo lo que soy hoy día. Fue una herencia. Igual por parte de mamá como que es mucho más activa la revitalización de la cultura. Tengo un tío que está bien metido en el tema y mis abuelos también.

.....

- **¿Y tú recibiste una crianza como mapuche?**

- No, siempre me pregunto por qué mis papás no me enseñaron eso, siendo que mi mamá igual habla fluido. Me decía palabras, pero no como que me estuviese hablando todo el día en mapudungún o que me enseñara ciertas

cosas. Yo siento que mi mamá sufrió mucho en esa época en que la religión católica ya era potente, entonces tiene como hartas costumbres también católicas, igual que mi papá. Entonces ella sufrió mucho el impacto que tuvo la religión católica en su identidad mapuche.

.....

- **¿Los dos son lafkenche del lago Budi?**

- Sí, los dos. Entonces yo creo que eso les afectó hartito en la crianza mía, también era como bien occidental. Ahora como nuestro interés, ella también intenta retomar la lengua; de hecho, ninguna de mis tías sabe telar, pero mi abuela cuando era joven telaba mucho, sacaba muchas mantas, entonces con una prima nos surgió el interés de aprenderlo y después todas se motivaron. Y claro, se preguntaban después: ¿por qué no aprendimos en ese momento? Me podrían haber enseñado a mí o a mi prima también. Entonces ahora somos dos primos que estamos bien metidos en el tema, en revitalizar la lengua, la cultura.

.....

- **¿Qué significa para ti ser una joven mapuche hoy en Chile?**

- Creo que ser una persona que pueda dar a conocer distintas perspectivas del mundo en el que habitamos. Por ejemplo, yo soy bien respetuosa con toda la naturaleza, cosa que muchos de mis compañeros no lo son. Entonces, yo creo que al momento de compartir uno puede dar otra perspectiva del mundo, uno puede ser un agente de cambio en eso. Y más que nada como mujer y joven mapuche somos las transmisoras de la cultura, ya que si no todos tienen conciencia de eso, se puede perder nuestra cultura, entonces tenemos que ser parte de eso y hacernos cargo de lo que está pasando ahora.

.....

- **¿Consideras que las cosas que tú haces, por ejemplo dar a conocer aspectos de la cultura hacia otros, también ayuda a que otros**

jóvenes mapuche o no mapuche conozcan, aprendan, incorporen cosas de la cultura?

- Sí, yo creo que es importante que se puedan dar estos espacios para conocer otra gente; otros jóvenes mapuche se preguntan cuál es su identidad. Me acuerdo que una vez hicimos un foro con los chicos de la FEMAE (Federación Mapuche de Estudiantes) y fue uno de mis compañeros que siempre hacía comentarios discriminatorios contra los mapuche, pero a mis espaldas; nunca supe de eso y después de que hablaron hartito me dijo que eso lo hizo cambiar, que sus pensamientos cambiaron porque él hablaba desde la ignorancia nomás. Entonces creo que igual es importante insistir en hacer estos espacios para que el resto que todavía tiene prejuicios conozca y después hable con conocimiento.

Entonces, como que habría un rol social en eso.

- Sí, completamente, porque no es tan solo para ellos sino también para la universidad, porque creo que muchas veces más de algún especialista profesional se va a encontrar con alguien distinto, con alguien mapuche, entonces tiene que entender su postura, su mirada. El hecho, no sé, de un médico que se encuentra con un mapuche también tiene que conocer un poco de su historia y cómo él entiende el mundo.

¿Cómo definirías tú el ser chileno? ¿Qué valores o características distinguen para ti a los chilenos?

- Sacar la vuelta, el llegar siempre atrasado a cualquier parte, el no dejar las cosas claras, no ser directo.

¿Y tú crees que el mapuche se distingue del chileno o es parte de?

- Ahora es parte de, porque claro, se ha impuesto un sistema, entonces forzosamente también hemos tenido que adaptarnos a él y hemos compartido estas mismas prácticas. Entonces, es como que nunca vamos a poder volver a ser lo mismo que éramos antes porque han pasado muchas cosas entremedio, pero sí podemos rescatar algunos aspectos y crear algo nuevo.

¿Tú sientes que en algún momento aparece más recalcada la identidad indígena que en otros o es siempre igual? ¿Existen ciertos momentos en que te sientes más mapuche que en otros?

- Sí, cuando estoy con otros mapuche, por lo menos aquí en la ciudad, nos juntamos y empezamos a tomar mate y uno se empieza a saludar en mapudungún también, como que soy más mapuche que antes, pero más que nada es estar en comunidad, yo creo que a muchos les pasa, cuando un chileno se va al extranjero se va a sentir más chileno cuando esté con otro chileno porque van a tener cosas en común.

¿Y qué otras cosas hacen cuando se juntan jóvenes mapuche?

- Últimamente no he participado mucho de eso, pero sí he conversado con mi prima y ella me ha contado; por lo que me cuenta, más que nada juegan palín, se juntan a comer, a tomar mate y a conversar. Mi primer acercamiento a los jóvenes mapuche fue acá en Santiago a través de la FEMAE, donde recuerdo que la vez que me junté con algunos de ellos íbamos en la micro, y algunos empezaban a hablar en mapudungún y eso me llamo la atención, porque nunca había estado en ese contexto aquí en Santiago.

Y cuando hablan, ¿tú entiendes algo?

- Ciertas ideas y de ahí empiezo a conectar y capto la idea completa, pero así totalmente no. Igual hago el intento.
-
- **¿Cómo es esta experiencia de estar constantemente yendo en los veranos al lago Budi donde es súper marcada la comunidad? ¿Cómo viviste esa experiencia?**
 - Siempre me pasa que cuando vuelvo es un cambio fuerte, y de hecho me deprimó. Y estoy todo la semana como: "¿qué estaría haciendo ahora en el Sur?". Pero después ya empiezo la rutina, la vida agitada en Santiago. Pero sí, igual es fuerte el cambio, también el llegar allá, el hecho de que uno tiene una vida tan agitada que uno cuando llega allá está tan tranquilo y uno tiene que calmarse y adecuarse a los tiempos, por ejemplo las comidas. Los desayunos empiezan temprano y siguen y siguen porque todos llegan a tomar desayuno a cada instante, y después hay que pensar en el almuerzo y la mesa está todo el día puesta. O las conversaciones de tal persona que estuvo enferma o de tal familia. Entonces, es como escuchar historias que acá en Santiago nunca las vas a escuchar o la historia de tus abuelos que la repiten muchas veces, cómo se conocieron, cómo vivieron o cómo era la vida de tus tíos.
-
- **¿Ya te sientes más parte de ese mundo que de este, estás al medio o transitas?**
-
- Transito, porque igual acá tengo otra vida, también tengo gustos de música europea, me gusta la cultura asiática, entonces como que estoy entre las dos culturas, dos mundos.
-
- **¿Cómo se produce la conciencia de ser indígena? ¿Tú siempre tuviste la idea de que eres mapuche y lo viviste como tal o en algún momento empezaste a averiguar o investigar sobre el tema?**
 - Siempre fui consciente porque desde chica mi mamá me decía que yo era mapuche, mis papás mapuche. Tampoco era como "tú eres mapuche y no tienes que avergonzarte ni nada", sino porque igual me daba cuenta que no era parte tampoco de la cultura chilena; todos los veranos iba a la casa de mi abuela y ella hablaba todo el tiempo en mapudungún, entonces claro, estoy inserta en otro mundo, tenemos otras prácticas, cuando mis tíos iban y mataban un animal y había ñachi y todos comían. Era como ya ser parte de este mundo. La primera vez el acercamiento que hubo a ciertas tradiciones fue en el casamiento de mi tío que fue "mafün", como la primera fiesta que se hizo realmente mapuche, entonces ahí como que todos empezaron a retomar la cultura allá también. A partir de ahí todos tomaron conciencia de que había que seguir la cultura. Después, acá en Santiago, no sentí ninguna discriminación por tener apellido mapuche, y también era consciente de que no debería avergonzarme de ello y que es algo que es parte de mi identidad y también tengo que volver.
-
- **¿Nunca te has sentido discriminada o sentido que tienes que esconder algo?**
 - No, de hecho siempre la gente sabía que yo era mapuche, también me gustaba demostrarlo. Nunca me discriminaron mis compañeros, pero ellos sabían que era algo importante para mí.
-
- **Cuéntame un poco más de FEMAE, ¿hace cuánto tiempo trabajas ahí? ¿Qué objetivo tiene?**
 - No participo activamente, yo solo los conocí, los contacté y hablamos, pero durante el verano caché un poco porque ellos se formaron en el 2011 por las movilizaciones estudiantiles y también quisieron ser parte de este movimiento, porque también hay que colgarse de esto, porque la educación que la FEMAE pide no es solo de los mapuche, sino

que también para el resto. Se juntaron principalmente en Temuco, tuvieron altos y bajos, y ahora de nuevo surgieron. En el verano sacaron un internado lingüístico que iba dirigido a estudiantes mapuche; se hacía en la comunidad donde yo voy, iban a la escuela, entonces yo ahí los conocí porque mi tío es lonko de la comunidad y una tía fue a conversar con ellos, me invitó, la acompañé y ahí los conocí. Después, pensé que solamente estaban en Temuco, pero por Facebook caché que se estaban organizando en Santiago e hicieron una reunión abierta, fui, los pude conocer y tuve un acercamiento. Tampoco hay una federación que tenga presidente, tesorera, sino que también se rigen por prácticas de la cultura mapuche, entonces solo tienen a un aucan que sería como el vocero y las votaciones que ellos hacen no es como lo tradicional, que uno lo baja a las bases y ahí tienen votar porque al final los estudiantes mapuche estamos repartidos en muchas universidades.

- ¿Cómo ves tú tu rol como antropóloga, como joven, como mapuche? ¿Hay un vínculo ahí o no necesariamente?

- No necesariamente, yo creo que ser mapuche siempre va a salir en cualquier profesión y siempre va a estar presente en lo que haga. Si bien tengo como otros gustos, creo que en algún momento también haré trabajos con respecto a la cultura misma dirigidos a otras personas, porque no le encuentro mucho sentido a escribir para la comunidad siendo que ellos ya saben.

- No sé si tienes algún proyecto acá en la universidad, alguna actividad que estén organizando.

- Ahora nada... se vienen las vacaciones... pero igual acá en la universidad como que lo encuentro un poco difícil, porque siento que yo soy la más motivada dentro del grupo...

- ¿Y es un grupo chico? ¿Cuánta gente es?

- Somos seis, uno, soy la más joven dentro de la organización, el resto ya está terminando, entonces tienen otras prioridades y también las motivaciones son distintas porque yo igual quiero que el resto de la universidad aprenda, pero las posturas que ellos tienen son como desde otra mirada.

- ¿Pero ellos no son mapuche?

- No, no son mapuche, entonces ya están como que ellos quieren ser parte...

- Porque les interesa pero no son mapuche...

- Sí, por ejemplo ahora conocí a otro estudiante mapuche de trabajo social y con él he conversado bastante, pero igual falta conocer a más gente acá dentro de la universidad que esté en la misma parada.

- ¿Y tú crees que los jóvenes mapuche tienen un rol en relación con la sociedad?

- Sí, es importante porque como ahora tenemos bastante acceso a la educación estamos en contacto con distinta gente, entonces podemos ser una especie de mediadores de cultura, de cosmovisiones y ahí podemos enseñarle al resto, cosa que igual antes no se podía dar, entonces vivían como dos mundos apartes donde solo se enfrentaban y no había empatía por el otro tampoco, entonces creo que igual siendo joven y mapuche tiene mucho que aportar a la sociedad chilena.

- ¿Cómo ves la relación entre naturaleza, la tierra y la cultura mapuche?

- Sí, yo de a poco me fui dando cuenta de que esta relación con la naturaleza es importante para uno, como por ejemplo

ahora, hace poco, me metí al Bio Huerto, entonces formamos un grupo ahí y uno puede tener un minihuerto acá en la universidad. Entonces es como bacán tener un vínculo con la naturaleza, son tus plantas y como que cada vez que voy, a mí una vez me enseñaron que a cada lugar que uno vaya uno tiene

que respetar a la naturaleza, a las plantas en este caso, y si uno no sabe hablarle así como en mapudungún, uno puede hablarle como tú quieras, desde la mente, desde el corazón; cada vez que voy hago una especie de narrativa a mi modo. Cuando voy a un bosque también, me siento bien.



Juventudes indígenas en Chile

La juventud en Chile ha sido un tema extensamente estudiado durante los últimos veinte años. En este capítulo se abordan los principales desarrollos teóricos e históricos respecto al fenómeno de la juventud, en el que se busca destacar el carácter sociocultural —no meramente demográfico— de la definición de juventud. En esta línea, los jóvenes emergen como agentes constructores de su realidad y no receptores pasivos, destacando el carácter plural e inacabado de la definición de las juventudes.

Ahora bien, en este capítulo también se expone una revisión a los antecedentes teóricos respecto a las juventudes indígenas, constatándose una escasez de bibliografía, dado que los desarrollos teóricos de la noción de "juventudes" fueron realizados tomando en cuenta variables como clase social o género, sin relevar la importancia de la identidad étnica. Es solo en años recientes

que la reflexión en Chile respecto a las juventudes indígenas se inicia. En este capítulo se presentan algunos hallazgos bibliográficos en esta línea, los que pueden ser organizados, por un lado, en torno a temáticas de *identidad y discriminación*, y por otro, sobre *educación, participación social y compromiso cívico*.

Luego se presenta una breve caracterización de los pueblos originarios presentes en Chile, así como también se realiza una revisión de las políticas públicas que los afectan, y la bibliografía fundamental que aborda la relación entre los pueblos originarios y estas políticas. Finalmente, se proponen algunos conceptos clave para abordar lo indígena, y los que constituirán las líneas interpretativas fundamentales: *etnicidad e indigenidad*, además de ello, los desarrollos teóricos actuales en relación con la noción de *buen vivir y bienestar*.

1. Desarrollo teórico y conceptual de las juventudes en Chile

En Chile, durante las últimas dos décadas, la "Juventud" ha sido un tema abordado ampliamente por académicos de las ciencias sociales y como objeto de políticas públicas; y tanto estas como la reflexión académica han sido claves en la construcción de lo que se considera en Chile el *ser joven*.

Uno de los principales aportes de la perspectiva sociológica hacia la juventud es aquel que comprende a los jóvenes como actores sociales situados históricamente, con voz propia y agencia en la construcción de su realidad, alejándose de una visión que define a la juventud como un rango de edad y proceso de maduración (o de transición). La confusión entre lo demográfico y lo sociológico se vuelve problemático al reducir el fenómeno de lo juvenil a solo una de sus manifestaciones. El acercamiento a la juventud desde la edad debe ser ponderado, al entender que la duración es variable individual y social (Brito, 1998). De igual manera, se ha problematizado a la juventud como un tiempo de espera o de preparación hacia algo (maduración biológica y social). Esto implica mirar lo juvenil únicamente desde el mundo adulto asociándole ciertas características ("rebeldía", "futuro de la humanidad", "hedonismo" etc.) desde una matriz adultocéntrica. Lo juvenil es entendido como proceso de adecuación o inadecuación a un ordenamiento preestablecido, a un deber-ser (Duarte, 2001, Feixa, 1999).

Junto con las perspectivas que enfocan la juventud como un período de transición, emerge una categoría que alude a un cierto perfil de joven: moratoria social. La noción de "moratoria social" alude a un plazo concedido que permite a algunos jóvenes gozar de una menor exigencia mientras completan su instrucción y alcanzan su madurez social y económica. Es un período de permisividad, una especie de estado de gracia, una etapa de relativa indulgencia en la que no les son aplicadas

con todo su rigor las presiones y exigencias que pesan sobre las personas adultas. Esta es una etapa que media entre la maduración física y la madurez social, y no alcanza a la totalidad de la población de cierta edad: remite sobre todo a las clases medias y altas cuyos hijos, en proporción creciente, se fueron incorporando a estudios universitarios, incluyendo, en épocas más próximas, la demanda de estudios de posgrado cada vez más prolongados (Margulis, M. En Donas, 2001).

La perspectiva adoptada en este estudio entiende que si bien la juventud se asocia a un rango etario, no es un fenómeno demográfico sino sociocultural; y que si bien es un momento de la vida entre la niñez y la adultez, su duración, definición y características no pueden establecerse de antemano. Los jóvenes no son receptores pasivos de normas y valores del mundo adulto, sino un grupo social a ser entendido en sus propios términos (Goicovic, 2000) y que desarrolla una praxis diferenciada como agentes constructores de su realidad y de la sociedad presente (Duarte, 2001, Feixa, 1999; Brito, 1998).

Por otro lado, la reducción de dicho grupo a una unidad homogénea (Juventud) es problemática. Esta uniformización esconde la diversidad que compone el mundo juvenil, donde el género, la clase social, la etnicidad y el sentido estético (Feixa, 1999) influyen en la constitución de *juventudes*. Los distintos contextos donde crecen y se desarrollan las *juventudes indígenas* en Chile, así como las trayectorias de vida particulares de los sujetos, influyen en la emergencia de identidades diversas. De este modo, el proceso de constitución de identidad es central para entender lo juvenil (Dávila, 2004) y se ancla en contextos históricos y socioculturales específicos, definiendo los referentes, las prácticas, los eventos y los momentos propios de lo juvenil.

2. Antecedentes históricos y desarrollo académico de las juventudes en Chile

Análisis historiográficos sobre la juventud en Chile (Salazar, 2002; Aguilera, 2009, 2014; González, 2011) concuerdan en que su irrupción como actores sociales se vincula al surgimiento y consolidación del capitalismo y los procesos de modernización.

En Chile “la juventud” haría su aparición a inicios del siglo XX de la mano de las primeras organizaciones artístico-literarias y del surgimiento de la Federación de Estudiantes de la Universidad de Chile (Aguilera, 2009). De esta manera, los estudiantes comienzan a formar una conciencia generacional desde el espacio universitario constituyéndose progresivamente como movimiento (Goicovic, 2000). Sin embargo lo juvenil se hallaba aún ligado a un estrato social y un grupo particular dentro de estos (estudiantes), compuesto en lo fundamental por hombres.

Posteriormente, a partir de los años 50 y 60, los jóvenes comienzan a tener un protagonismo cada vez mayor en distintos ámbitos de la vida social (González, 2011) de la mano de las transformaciones que vivió el país en ese período y que los afectaban directamente a ellos, como la migración a las ciudades ligada a los procesos de industrialización, la ampliación de la escolarización y la intensificación de los procesos de transformación social (Goicovic, 2000). Las revueltas estudiantiles de 1967-68 y luego el rol protagónico de los jóvenes en los procesos de “promoción popular” del gobierno de la UP son una manifestación de ello.

En paralelo, los medios de comunicación masivos y las industrias musicales y cinematográficas permitieron la llegada de referentes culturales mayormente estadounidenses, lo que dio paso al surgimiento de culturas juveniles (Aguilera, 2009; González, 2011). Esta masificación del consumo cultural juvenil habría permitido la visibilización

total de “los jóvenes” y el surgimiento de una conciencia generacional fuertemente marcada. Progresivamente lo juvenil se extendería también a las mujeres a medida que se van transformando las relaciones de género y éstas ganan mayor espacio y participación. Luego, por medio de la masificación de los medios y del acceso al consumo, el ámbito juvenil se instalará entre los jóvenes populares (Goicovic, 2000).

Los estudios sobre juventudes, si bien presentes tímidamente a partir de 1950, no se habrían consolidado en Chile sino hasta la década de 1980, enfocándose principalmente en un actor excluido y reprimido durante la dictadura como fue el/la joven popular (Agurto y Canales, 1985). Adoptando un enfoque comprensivo, se pretende visibilizar al joven popular, entregarle voz, alejándose así de una visión del joven como “anómico” (Valenzuela, 1984). Esta tensión entre el joven como actor y joven desviado/desvinculado marcará la discusión teórica de esos años, proyectándose a las décadas siguientes (Aguilera, 2009).

Una vez terminada la dictadura, en pos de integrar a los jóvenes, se decide apuntar a “la juventud” como sujeto particular de políticas públicas (Goicovic, 2000, Rodríguez, 2000; Aguilera, 2009). Se inicia así un proceso de reconocimiento y visibilización de las problemáticas del mundo juvenil a partir del desarrollo de líneas investigativas importantes sobre juventudes impulsadas fundamentalmente por el Centro de Estudios Sociales CIDPA y el Injuv (Instituto Nacional de la Juventud), así como de un esfuerzo por convertirse en objeto de estudio de numerosos investigadores del área de la historia, el trabajo social, la sociología y la antropología. Las políticas públicas de juventud tenían como principal preocupación atender a la deuda con los jóvenes, principalmente de estratos bajos. Vistos como las principales víctimas de la dictadura, el Estado asume la tarea de integrarlos por la vía laboral (a través del Programa ProJoven) y educacional principalmente.

Siguiendo en la línea de los estudios de los años 80, en los años 90 se mantiene un enfoque comprensivo para abordar lo juvenil. Aguilera (2009) plantea que las principales temáticas de

los estudios sobre juventud fueron trabajos sobre trayectorias de vida de jóvenes en situación de vulnerabilidad y “problemas” de integración social (Oyarzún, 2001); violencia juvenil en sectores populares y en colegios (INJUV, 1998); sociabilidad y socialidad juvenil en culturas juveniles, barras bravas, “tribus urbanas”, el “carrete” (Zarzuri y Ganter, 1999; Margulis, 2001); y acción juvenil, orientada al estudio de las iniciativas de participación entre los jóvenes y su relación con el resto de la sociedad (Duarte, 1998, 2001).

El joven de la transición pasa de ser víctima a ser problema, en tanto las dificultades para integrarlo lo convierten en una suerte de amenaza para el orden social (delincuencia, drogas etc.) y la democracia, por su “apatía” frente a la participación política. Se concibe al joven de la transición como “apático” en términos políticos por su escasa participación y valoración de las instituciones y la política formal; y se lo ve como consumista e individualista debido a la influencia de la ideología neoliberal imperante (Contreras, 2002). El mercado es visto como el principal mecanismo de integración a la sociedad y al mundo juvenil en especial de los jóvenes populares (Goicovic, 2000).

Los cambios en las formas de sociabilidad y participación política del mundo juvenil han sido importantes en los últimos años. A partir de los movimientos estudiantiles del año 2006 y 2011 toma fuerza nuevamente la idea de la juventud como motor de las transformaciones sociales. Se pone en evidencia un abismo cada vez mayor entre la política (participación en la política formal) y lo político (participación en la construcción de un mundo en común), ya que si bien la primera se haya fuertemente desacreditada, lo segundo parece ser una preocupación mayor entre grupos significativos de jóvenes.

Un elemento clave en dinamizar estos procesos ha sido el acceso a las nuevas tecnologías de la información y la comunicación entre los jóvenes. En este nuevo escenario de participación política juvenil y su relación con las nuevas tecnologías se han desarrollado líneas de investigación sobre juventudes y movimientos sociales (Aguilera, 2014); jóvenes, tecnología y medios de comunicación, a

partir de los estudios sobre redes sociales (Portillo et al. 2012; Cárdenas 2014), y confianza y cohesión social (Sandoval, 2011; Baeza, 2011). Cabe destacar el escaso desarrollo en el estudio de temáticas relacionadas con la juventud indígena entre los teóricos de las juventudes en Chile.

3. Los estudios sobre juventudes indígenas en Chile: un campo en construcción

Y aunque ha habido avances en la conceptualización de las juventudes, lo juvenil ha sido abordado fundamentalmente a partir de la clase social, el género o la participación en distintas culturas juveniles, desestimando la relevancia de la identidad indígena o étnica. Pese a la creciente relevancia de la cuestión indígena en Chile a partir de los años 90, los pocos estudios relacionados se enfocaron en estudiantes indígenas (mapuche por lo general) y sobre procesos de construcción identitaria en contextos urbanos donde los jóvenes adquieren un papel importante; sin embargo, no hubo mayor reflexión en torno a lo juvenil indígena como tal sino hasta años recientes. A partir de 2006 se produce un vuelco, y desde distintas disciplinas se desarrollan estudios sobre adolescentes y jóvenes indígenas, inaugurando así la reflexión en Chile sobre el tema (Feixa y González, 2006; Terwindt 2009, Merino y Tocornal 2012, Oteiza y Merino 2012, Radcliffe y Webb, 2014; Webb 2013, 2014, 2015).

Sin embargo, a pesar de los importantes avances hechos en los últimos años, no ha existido un diálogo entre investigaciones sobre indígenas jóvenes y la discusión teórica en torno a *juventudes*. Estos estudios han sido un avance de las investigaciones sobre pueblos indígenas en Chile, pero no han sido parte de la discusión teórica en torno a *juventudes* en Chile. El estudio de *juventudes indígenas* no implica simplemente describir un rasgo identitario más entre los jóvenes, sino que permite abrir nuevas miradas sobre lo que es

ser joven. Así cómo los estudios de juventudes abrieron nuevas formas de entender lo juvenil, *ser joven e indígena* en Chile se presenta como una realidad que se construye desde lógicas distintas a las realidades de jóvenes no indígenas y, por lo mismo, el aporte de este subcampo va más allá de lo descriptivo y pretende contribuir a la discusión teórica y conceptual sobre el *ser joven* así como el *ser indígena* en Chile hoy.

3.1. Estudios sobre juventudes indígenas en Chile

Al igual que en los demás estudios sobre juventudes, en la literatura respecto de las juventudes indígenas en Chile existe un peso mayor de estudios sobre estudiantes antes que sobre no estudiantes, y un énfasis hacia lo juvenil urbano antes que rural. Se constata además una ausencia de estudios respecto de jóvenes indígenas y trabajo.

Por otro lado, como lo han mencionado Durston (2001) y Feixa y González (2006), existe una carencia importante de estudios sobre las juventudes rurales en general. En el caso chileno, la juventud indígena rural ha sido considerablemente menos estudiada que la urbana, a excepción de los trabajos de González (2004), sobre los jóvenes de Chahuín; Muñoz (2006), sobre jóvenes huilliches en Chiloé, y recientemente Webb (2013–2014–2015), sobre estudiantes secundarios de la Región de La Araucanía. El peso mayor de las investigaciones se ha orientado hacia procesos de re-etnificación, de aprendizaje y experiencias de discriminación en contexto escolar. Existe además un evidente desequilibrio entre los estudios sobre jóvenes mapuche versus los demás pueblos. Estos concentran la mayoría de los estudios, seguidos por otros sobre jóvenes aymaras y rapanuís. No existen estudios específicos sobre jóvenes collas, quechuas, atacameños, yaganos o kawéskar.

3.1.1 Identidad y discriminación

Uno de los principales temas abordados en las últimas décadas en los estudios sobre indígenas en Chile tiene que ver con los procesos de construcción identitaria en contextos urbanos.

Los jóvenes, en tanto migrantes de primera, segunda o tercera generación, son centrales para estos estudios en tanto reflejan dinámicas de integración a la sociedad chilena y global, así como de resistencia y reafirmación de sus raíces indígenas por medio de la participación política, el arte y la resignificación de prácticas tradicionales. Predominan estudios sobre estudiantes al ser muchos de ellos migrantes recientes, constituyendo un segmento interesante para estudiar los efectos de las relaciones interétnicas en las identidades indígenas juveniles.

Los estudios sobre la experiencia mapuche-urbana han sido sistemáticos en los últimos años (Antileo, 2007, 2010, 2012; Aravena, 2003, 2004, 2006; Bello, 2002; Gissi, 2004, 2013; Imilan, 2010). Aquellos que se enfocan en jóvenes han abordado temas como la discriminación en contexto escolar (Isla, 2003; UNICEF, 2007; Pino y Merino, 2010); discriminación y su efecto en la identidad indígena (Mellor et al. 2009; Merino y Tocornal, 2012; Oteiza y Merino, 2012), y la construcción de identidad indígena en contextos urbanos (Imilan, 2010). Se observa cómo se va constituyendo una identidad *warriache*, o mapuche urbana, por medio de la resignificación de prácticas y sentidos en la urbanidad, pero manteniendo vínculos reales y simbólicos con su lugar de origen. Dicha tensión, expresada principalmente en formas de discriminación, logra tanto la represión como la reafirmación de la propia identidad. Vinculado a esto, encontramos estudios sobre jóvenes mapuche urbanos y formas de expresión artística, especialmente la música (Ovando, 2013; Rekedal, 2014). El involucramiento político y la afirmación identitaria de los jóvenes indígenas urbanos se nutren de referentes culturales diversos, resultando en expresiones sincréticas que muchas veces tensionan las relaciones intergeneracionales.

Para el caso de los aymaras es relevante indagar en las características de sus procesos migratorios desde el campo a la ciudad. En su llegada comienzan a asentarse en zonas marginales o cordones que rodean la urbe, como es el caso de Iquique. La idea de juventud y el concepto de identidad cultural tienen en común su carácter de construcción y maleabilidad en relación con la cultura en donde

se desarrolla. Los jóvenes aymaras que viven en la ciudad no están ajenos a estos procesos. Mantienen vínculo fuerte con sus pueblos de origen donde acuden especialmente en épocas de vacaciones y para las fiestas religiosas. Pero es la ciudad su centro de operaciones (Guerrero, 2006).

Una de las principales motivaciones para la migración se relaciona con los estudios. Si bien se reconoce que ha aumentado el número de jóvenes indígenas que siguen estudios universitarios, existe todavía un número importante de ellos que desertan de la enseñanza media o no prosiguen estudios técnicos o profesionales. Situaciones como embarazo adolescente, formación de parejas jóvenes, dificultades económicas de las familias, fracaso en los estudios y motivación por ingresar al mundo laboral frenan muchos de estos empeños (Gunderman, 2013). Sin embargo, vale destacar que las generaciones más jóvenes de aymaras urbanos han igualado los niveles promedio de escolaridad que presentan los no aymaras de la misma edad (González, 2007).

Con relación a ello, se ha trabajado su posición subordinada frente a la cultura chilena, especialmente en términos lingüísticos y educacionales a través de la imposición de una educación colonialista (Arratia, 1997). La reacción ante la imposición del modelo educativo es doble; por un lado, acomodamiento y por otro, resistencia; el acomodamiento es dado por un deseo de un mejor futuro, la resistencia es pasiva y silenciosa.

El interés por las raíces étnicas se genera en migraciones campo-ciudad, donde se producen alzamientos de voz en zonas urbanas. Desde 1993 comienza una legitimación de la presencia aymara en centros urbanos, lo que comienza a cambiar la posición de minoría cultural y permite a generaciones más jóvenes el comenzar a adoptar tradiciones al medio urbano (Arratia, 1997). Los espacios escolares (aulas de liceos o universidades) y los de esparcimiento y diversión juveniles proveen hoy pertenencia a grupos y redes que están en la base de sociabilidades progresivamente más interétnicas de los jóvenes andinos urbanos. En las etapas siguientes a la adolescencia, los espacios de trabajo entregan nuevas posibilidades de

formación de relaciones interétnicas de amistad, compañerismo o emparejamiento, como también el retorno a grupos y redes principalmente étnicas (Gunderman, 2013).

La realidad de jóvenes aymaras de familias rurales evidencia su necesidad de migrar por motivos de estudio y la desarticulación identitaria que esto les produce al alejarse de sus comunidades. Esta desarticulación, por lo general, los lleva a una existencia urbana marginalizada donde pierden empoderamiento y sufren represión (Arratia, 2009). En estos contextos la juventud suele distanciarse de sus raíces rurales, para hacer frente a la división que genera el acceso a la educación y empleo. Lo más difícil es la nueva relación con la sociedad civil.

En el caso de los rapanuís, las temáticas de identidad y discriminación son tratadas en conjunto con la problemática educativa y la necesidad de migración por motivos de estudios. De ello resulta un panorama que es caracterizado como heterogéneo, marcado fundamentalmente por dos tendencias. Existe un grupo de jóvenes que al recibir educación formal occidental la asimilan y continúan sus estudios superiores en el continente, y se presenta otro grupo que deserta tempranamente del sistema escolar para dedicarse a vivir de los recursos de la isla.

Entre los jóvenes que migran para estudiar se genera en muchos casos dificultad en cuanto a su inserción y participación en la cultura escolar chilena, dadas las diferencias culturales, y en muchos otros se produce deserción. Además surge un doble fenómeno: jóvenes que comparten en un hogar de estudiantes con otros coetáneos de la isla, donde se da un proceso de reflexividad identitaria y politización, y, al mismo tiempo, se percibe una discriminación de parte de la sociedad chilena que se observa en las diferencias en el lenguaje y la forma de vida (Zurob, 2009). Por su parte, los jóvenes que se quedan en la isla fundamentalmente adhieren a una postura frente al mundo y a una forma de vida más natural que los hace ser menos dependientes del sistema de vida moderno, y se plantea que ellos quieren sentirse más cercanos a lo que

fue el modo de vida tradicional polinesio de sus ancestros (Velara, 2014).

3.1.2 Educación, participación social y compromiso cívico

La literatura más significativa la encontramos en torno a la educación, entendiéndola como una instancia que puede ser impulsora de participación política en movimientos indígenas y compromiso cívico entre los jóvenes, así como una herramienta de asimilación que subordina, niega y esconde las culturas indígenas. El carácter monocultural de la educación chilena, la migración y las formas de inserción en la sociedad dominante inciden en si los jóvenes indígenas se hacen cargo o no de sus vínculos con sus comunidades de origen una vez terminados sus estudios.

En relación con la población mapuche, tenemos por un lado estudios sobre hogares mapuche en las urbes de Temuco, Concepción y Santiago en tanto espacios de construcción identitaria, desarrollo de compromiso político y cívico en tensión con la sociedad y el Estado (Neculmán 2010; Álamos y Furnaro, 2012); estudios sobre compromiso cívico y expectativas de jóvenes de enseñanza media (Radcliffe y Webb, 2014) y superior (Ramírez y Fajardo 2012; Álamos y Furnaro, 2012); sobre socialización y vínculos con la sociedad chilena (Webb, 2014), y sobre los efectos del currículum educativo en la identidad étnica (Carimán, 2011). En estos estudios se muestra cómo los estudiantes ven tensionada su identidad como mapuche al insertarse en un sistema educativo y una sociedad que no valora sus particularidades culturales.

Referente a los rapanuís, la literatura indaga en toda la experiencia de los jóvenes isleños al desarrollar sus estudios superiores; ello requiere migrar fuera de la isla, vivir en el hogar ubicado en Viña del Mar, y un importante proceso de negociación identitaria con la sociedad chilena. Por lo general las experiencias de estudio son poco exitosas y muchos de los jóvenes se vuelven a la isla antes de terminar sus estudios (Zurob, 2009).

Para el caso de los aymaras, desde 1993 empieza a darse una legitimación de la presencia de jóvenes en centros urbanos, lo que comienza a cambiar la posición de minoría cultural y permite a estas generaciones el comenzar a adaptar tradiciones al medio urbano (Arratia, 1997). Por otro lado, la ideología incorporada por estudiantes aymaras bolivianos ha enriquecido la filosofía de grupos de estudiantes aymaras chilenos. En este contexto comienzan a alzar sus voces en centros urbanos y aparece una nueva dinámica de negociación (Arratia, 2009).

3.2. Juventudes indígenas en Chile

Caracterización de indígenas en Chile

La Ley Indígena reconoce nueve "etnias" que habitarían el territorio nacional: mapuche, aymara, rapanuí, licanantay, quechua, colla, kawéskar, yámana y diaguita. De acuerdo a la encuesta Casen 2013¹, esta población corresponde a un 9,1% de la población total nacional, lo que equivaldría a 1.560.000 personas. En cuanto a la distribución de esta población en relación con cada etnia, un 84,4% de los indígenas en Chile se reconoce como mapuche; aymara, 7,7%; diaguita, 3,2%, quechua, 1,9%, atacameño, 1,5%; y el resto de los otros pueblos, 1% de la población total indígena. Por otro lado, solo 26% corresponde a población rural, mientras que los demás viven en su mayoría en las ciudades de Temuco, Concepción, Santiago e Iquique. Del total de jóvenes en Chile, alrededor del 10% se define como indígena, lo que equivale a 417.000 personas.

Existe una correspondencia histórica de ciertos pueblos originarios con territorios específicos. Si bien hoy en día esta correspondencia no se presenta de manera tan rígida y se pueden encontrar personas pertenecientes a los distintos pueblos originarios a lo largo de todo el territorio nacional debido a las migraciones, el vínculo con el territorio ancestral es un elemento transversal

¹ Debido a que el INE no considera que el Censo 2012 maneje cifras oficiales, tomaremos como referencia la CASEN 2013.

tanto para indígenas urbanos como rurales. Dichos territorios son espacios de significación social y cultural de los pueblos cuyo control de modo autónomo constituye el núcleo de las reivindicaciones indígenas ante el Estado. Las relaciones conflictivas con el Estado chileno y sus políticas de colonización interna y de homogeneización cultural (la llamada “chilenización”) durante los siglos XIX y XX constituyen también parte de la memoria común de los pueblos. El territorio y la memoria de su despojo material y cultural son ejes centrales en la configuración de sus identidades étnicas.

3.2.1 Políticas públicas indígenas en Chile

Los *pueblos indígenas* en Chile cuentan a partir de 1993 con una legislación que los reconoce como sujetos de derechos particulares, luego de décadas de políticas indígenas asimilacionistas². Si bien son considerados desde la Ley 19.253 o Ley Indígena como “etnias indígenas”, “descendientes de las agrupaciones humanas que existen en el territorio nacional desde tiempos precolombinos” (Artículo 1 Ley 19.253) y no como pueblos o naciones, es innegable que la aprobación de la ley marcó un hito en las relaciones entre el Estado chileno y los indígenas al dar inicio a políticas de “reconocimiento” de la diferencia cultural (De la Maza, 2014).

La Ley crea la Corporación Nacional de Desarrollo Indígena (Conadi), institución cuyas principales herramientas pretenden avanzar en la reparación histórica hacia los pueblos originarios y abordar sus principales problemáticas: la ampliación de la tenencia de tierras indígenas sobre la base de la restitución de las tierras usurpadas y la regularización de derechos de agua a través del Fondo de Tierras y Aguas Indígenas (FTAI); el fomento de la educación y valorización de la cultura indígena a través del Fondo de Cultura y Educación (FCE); y el apoyo productivo a familias y comunidades a través del Fondo de Desarrollo Indígena (FDI).

Esto se ha traducido en la ampliación de los “espacios territoriales”³; el aumento del ingreso a la educación superior por medio de las Becas Indígenas; promoción de programas de salud y educación intercultural; implementación de programas abocados al desarrollo económico como el Programa Orígenes en colaboración con el BID, y los Programas de Desarrollo Territorial Indígena (PDTI) a cargo de Indap, entre otros. Sumado a esto, la ratificación del Convenio 169 de la OIT en 2008 que establece la consulta indígena ha permitido un avance en la protección de derechos al fallar muchas veces a favor de los indígenas en casos de conflictos de tierras (Bengoa y Caniguan, 2011).

La profundización de las políticas indígenas en términos de recursos invertidos y diversificación y ampliación de los programas ha sido una respuesta a las tensiones con los movimientos indígenas principalmente a partir de la radicalización del conflicto mapuche (Bengoa y Caniguan, 2011; De la Maza, 2014). Es decir, tanto las políticas públicas como la acción de las organizaciones políticas indígenas son factores centrales en las transformaciones vividas hoy por los pueblos. Como mencionan Bengoa y Caniguan en relación con los mapuche, “esta emergencia indígena mapuche es producto no del atraso sino del desarrollo del país y las transformaciones que se están dando en sus comunidades” (2011: 13).

3.2.2 Jóvenes indígenas y políticas públicas

Más allá de las debilidades o fortalezas que ha tenido la política indígena en Chile, uno de sus principales efectos ha sido la revitalización de las identidades étnicas. El aumento de la autoadscripción a nivel nacional⁴ junto con la disminución en la sensación de discriminación son en parte efectos de las políticas de reconocimiento cultural (Christian et al. 2010; Bengoa y Caniguan; De la Maza, 2014).

² Todas las leyes post-radicación que afectaban directamente a los indígenas tendieron a buscar la integración o incluso la asimilación de estos a la nación chilena, principalmente a través de la división de las reducciones mapuche. La Ley 17.229 de 1972 de corta duración es una excepción a esta regla.

³ En la ley no se habla tampoco de *territorio* sino de *espacios territoriales*, debido a las implicancias políticas que pudiera tener para la unidad del Estado-Nación-Territorio de Chile (Christian, et al., 2010).

⁴ Según las estimaciones de la Casen 2013, el 9,1% se reconoce como indígena, lo que contrasta con el 4,7% del Censo 2002.

Como señala Wimmer (2008), el reconocimiento estatal de grupos étnicos, sobre todo si se materializan en políticas públicas particulares, tiene *per se* efectos en la configuración de las identidades étnicas de dichos grupos. Uno de los efectos más tangibles de las políticas indígenas en los últimos veinte años ha sido el aumento de escolarización y acceso a la universidad por medio de las Becas Indígenas, generando un impacto importante en el nivel de politización y conciencia étnica de los jóvenes (Bengoa y Caniguan, 2011).

De igual manera, la implementación de la Educación Intercultural Bilingüe en algunas comunas del país, así como el trabajo de iniciativas particulares, prometen un proceso de recuperación y revitalización de las lenguas indígenas entre los jóvenes (PEIB-Orígenes 2011). Sin embargo, las perspectivas más críticas proponen que las lógicas epistemológicas del sistema escolar chileno son contrarias y reacias a reconocer el aporte de las sociedades y culturas indígenas en el currículum educativo (Walsh, 2010). Según Radcliffe y Webb (2014), las concepciones que tienen los jóvenes de su territorio y la forma que adquiere su compromiso cívico demuestran una fuerte socialización en las ideologías neoliberales, fruto de la educación formal entregada por el Estado.

Por otro lado, las Becas Indígenas han impactado en los procesos identitarios y migratorios de jóvenes rurales al facilitar el acceso a la educación superior, generando nuevas expectativas de movilidad social (Bello et al. 1997; Webb 2015). Estudios sobre expectativas de estudiantes indígenas de educación superior han comenzado a indagar en los vínculos entre jóvenes y comunidades de origen (Álamos y Furnaro, 2012; Ramírez y Fajardo, 2012), mostrando los procesos de etnificación producidos por la migración y la vida universitaria, y sus probables efectos futuros en sus comunidades de origen. Esto nos permite avanzar en la comprensión de las implicancias políticas del resurgimiento de identidades étnicas en la diáspora (Antileo, 2012; Aravena, 2003, 2004; Imilan, 2010, Muñoz, 2007;).

Por último, políticas que no se dirigen a jóvenes específicamente, como son las entregas de tierra, las iniciativas de apoyo productivo o de salud intercultural, están transformando las experiencias juveniles indígenas. En el caso de las entregas de tierra a los mapuche, tanto los problemas intra y extracomunitarios que muchas veces generan, como las posibilidades que ofrece para jóvenes que viven en las sobrepobladas y sobreexplotadas "reducciones" (Mallon, 2004; Perasso, 2012) no han sido suficientemente explorados.

Además de las políticas estatales, es necesario considerar los cambios vividos por los procesos de globalización en el Chile neoliberal y especialmente en territorios indígenas. Destacamos en primer lugar el acceso a bienes de consumo, en particular a tecnologías de comunicación e información (Portillo et al., 2012). Segundo, las dinámicas migratorias actuales en el mundo rural basadas en los trabajos de temporada en los sectores mineros y agroindustriales (Canales, 2005). Tercero, los procesos identitarios vividos por indígenas migrantes y urbanos. Por último, la profundización de modelos de desarrollo extractivistas en territorios indígenas y su correlato en la acción política de los movimientos indígenas.

Planteamos que las transformaciones recientes de la sociedad chilena así como los más de veinte años de políticas públicas orientadas al mundo indígena debieran tener un correlato en los procesos identitarios de jóvenes indígenas. Nos interesa conocer sus visiones y experiencias en educación, salud, trabajo, relaciones sociales y participación social. Considerando además la emergencia de los *buenos vivires* como discurso alternativo sobre el desarrollo elaborado principalmente desde el mundo indígena andino, nos interesa explorar las proyecciones a futuro de los jóvenes y los ideales de sociedad a los que aspiran.

A continuación presentamos el marco conceptual que guía esta investigación. Por un lado se aborda el problema de la identidad indígena en tanto identidad étnica, por lo que revisaremos los conceptos de *etnicidad* e *indigenidad*. Posteriormente discutiremos la problemática del desarrollo desde la mirada del mundo indígena a partir de la oposición *Buen*

vivir o buenos vivires / Bienestar. Desde esta perspectiva, propia del mundo indígena, se busca realizar una aproximación a aquellos elementos que son considerados como relevantes para un buen vivir, desde donde se propone una perspectiva completamente distinta a lo manifestado desde el mundo occidental.

4. Conceptos clave para abordar lo indígena

4.1. Etnicidad e indigenidad

A partir de los estudios de juventudes, establecemos que la diversidad de experiencias de los sujetos juveniles influidos por su clase social, género, etnia o estilo supone una diversidad de procesos de identificación (Hall, 1996). La constitución identitaria es una característica esencial de la juventud, sin embargo no es fija ni estable y debe ser entendida desde las historias particulares de la vida del sujeto. De este modo, la *identidad indígena*, entendida como un tipo de *etnicidad* (Eriksen, 2002), puede llegar a jugar un rol más o menos preponderante en los procesos de identificación de los jóvenes.

Los debates sobre etnicidad han tendido a situarse entre definiciones constructivistas versus esencialistas o primordialistas (Jenkins 1997; Fenton 2003; Wimmer, 2008). Las posturas primordialistas enfatizan la postura de actores sociales que ven a los grupos étnicos como unidades definidas en términos de coherencia biológica o cultural, los cuales serían "naturalmente" constitutivos de la identidad de los sujetos (Wimmer, 2008). Las posturas constructivistas en cambio conciben los grupos étnicos y los límites entre ellos como resultado de procesos sociales anclados en contextos específicos, y no como reflejo del contenido cultural. Barth (1969) establece que los atributos culturales compartidos no serían un criterio de definición de los grupos étnicos, sino que lo central estaría en el establecimiento de límites que les permiten la distinción con otros grupos. La etnicidad sería una categoría identitaria

subjettiva que define las relaciones con otros en criterios de inclusión y exclusión, identificación y diferenciación (Aravena, 2006).

Tomando como punto de partida una definición ampliada de *etnicidad*, Aravena (2006) aclara que se han denominado "etnias" y "minorías étnicas" a aquellos grupos minoritarios que habitan los territorios de un estado-nación, atribuyéndoles criterios de definición desde un grupo dominante que se percibe como universal o no-étnico. Las distinciones entre, por ejemplo, nación y etnia tienen que ver con las relaciones de poder entre grupos, donde la relación de dominación del primero sobre el segundo se haya legitimada a través del Estado. Por ende, los estudios sobre nación y "raza" deben entenderse como subcampos de la etnicidad (Wimmer, 2008; Brubaker, 2009).

Entendiendo etnicidad de este modo, la identidad étnica se define a partir de los criterios que ese mismo grupo ha desarrollado para definirse y diferenciarse, fruto de los vínculos que históricamente ha tenido con otros. La etnicidad debe ser entendida como un fenómeno complejo que atraviesa procesos sociales y cognitivos, fruto de desarrollos históricos, políticos y sociales específicos (Wimmer, 2008; Brubaker, 2009), y que según las condicionantes del campo social puede ser utilizada o no de manera estratégica por los sujetos.

Esto nos lleva a preguntarnos por la *indigenidad* como tipo particular de etnicidad. La historia de los pueblos indígenas así como su relación con el Estado y la sociedad chilena nos permiten diferenciarlos de otro tipo de etnicidad. Si bien su aplicación universal como concepto ha sido cuestionada (Kuper, 2004), pensamos que para el caso chileno la *indigenidad* es una categoría socialmente real, y como tal conlleva efectos políticos.

Siguiendo a Saugestad (2001) y Barnard (2006), la *indigenidad* se establece principalmente por una relación desigual de distintos grupos hacia el Estado, el cual se rige por los valores de los no indígenas por sobre los indígenas. Los principios que definen los indígenas serían los siguientes: ser los *primeros habitantes* que estaban en un

territorio antes de los procesos de colonización; asumir la *no-dominación*, es decir, encontrarse inmersos en estructuras estatales foráneas; evidenciar una *diferencia cultural* que los distingue de una mayoría (asumiendo que son una minoría), y optar por la *autoadscripción*.

Para los fines del estudio de juventudes indígenas en Chile, entenderemos la etnicidad como el sentido subjetivo de pertenencia a un grupo social al cual el sujeto se considera ligado por una cultura y ancestralidad comunes (Wimmer, 2008), sin quitar la relevancia de esta categoría en cuanto a políticas públicas o demandas colectivas para el reconocimiento y redistribución de acuerdo a una historia o memoria compartida. El desarrollo histórico de un grupo, junto con los mecanismos de autodefinición y definición hechas por otro a partir de relaciones cooperativas, conflictivas o de dominación, permite la identificación de este desde una memoria común. Como ya hemos mencionado, al ser producto de la historia y no una esencia, las identidades étnicas pueden ser relativas, situacionales y utilizadas estratégicamente. Esto permite que basado en un referente identitario común (como el territorio ancestral) la identidad indígena pueda prevalecer y reinventarse en contextos nuevos (Aravena, 2006).

4.2. Problemáticas del desarrollo: Buen vivir / Bienestar

Al abordar la temática indígena resulta fundamental el observar lo social y lo cotidiano desde una perspectiva que permita comprender la particularidad de cada pueblo. Las distintas cosmovisiones dibujan diversos marcos normativos y modos de vida que requieren tratamientos particulares, pues las necesidades que exigen frente a los organismos de gobierno local y central son múltiples. De ahí que en los variados contextos sociales emergen diversos discursos en torno a lo que cada pueblo o cultura identifica como relevante o problemático, desde donde se articula una visión de lo deseable y necesario para tener una buena vida.

Una de las corrientes principales en torno a esta discusión es aquella desde donde se instala la

categoría de bienestar, que se presenta como clave en el pensamiento político y social actualmente, en especial en campos de la filosofía moral y política, y estudios de desarrollo económico y social (Corsín, 2008). Este concepto, que se instala como hegemónico, se basa en una calidad de vida donde se requiere cumplir con ciertas condiciones mínimas o requerimientos sociales. En este sentido, bienestar como categoría se ha transformado rápidamente en una moneda estandarizada dentro de modelos económicos y políticos de prosperidad y desarrollo; tomando lugar en el andamiaje epistemológico y metodológico de teorías para la justicia global (Nagel 2005, Nussbaum, 2006).

Por tanto, desde esta perspectiva se hace hincapié en el contexto institucional que envuelve a los sujetos, que por lo general se tiende a evaluar desde un punto de vista comparativo. Entonces, esta corriente teórica se encuentra muy estrechamente relacionada con la industria del desarrollo y la visión occidental de la misma. El desarrollo se ha relacionado más con progreso económico y crecimiento, y se presenta como un modelo occidental de juicio y control sobre la vida (Walsh, 2010).

Es importante observar el contexto de emergencia de este constructo en torno al bienestar, dado que surge como parte de una paradoja eurocéntrica relativa al capital industrial, en un contexto geopolítico global que se configuraba en un capitalismo colonial-moderno posterior a la Segunda Guerra Mundial (Quijano, 2012: 46-47). En un principio aparece como discurso virtualmente oficial, pero luego comienza a presentar ciertas contradicciones con relación a un escenario mundial que vive un período de indudables cambios; la revolución científico-tecnológica, un cambio en las relaciones entre capital y trabajo, procesos de tecnocratización e instrumentalización de imaginarios y subjetividades, hegemonía de una versión de modernización que es utilizada como mecanismo de dominación desde donde emerge un nuevo patrón de conflicto estético/ético/político. Sumado a lo anterior, se comienza a atravesar una crisis ecológica y de colonialidad.

Se presenta una urgencia en definir un nuevo sentido común basado en la inclusión y cohesión. En este escenario cobra relevancia una propuesta planteada desde la voz de ciertos pueblos indígenas, que se presenta como una alternativa a la mirada de bienestar y al concepto hegemónico de desarrollo: Buen vivir. Un buen vivir requiere que las personas y nacionalidades disfruten efectivamente de sus derechos, y ejerzan responsabilidades en un marco de interculturalidad, el respeto a la diversidad y la convivencia armónica con la naturaleza (Acosta, 2009). Esta propuesta, que tiene su origen en saberes ancestrales andinos, cobra una nueva relevancia en su articulación con discursos oficiales y la consonancia con políticas estatales de ciertos países andinos (Bolivia y Ecuador).

Este concepto andino asociado a un bienestar colectivo se presenta como un principio rector para otro régimen de desarrollo donde equidad, democracia, participación, protección de la biodiversidad y los recursos naturales, y el respeto por la diversidad étnico-cultural funcionan como elementos clave del entramado que lo compone. Entonces se enfoca en la interconexión de lo económico, político, sociocultural y medioambiental de manera armónica. El *buen vivir* engloba un conjunto de ideas que se están forjando como reacción y alternativa a los conceptos convencionales sobre el desarrollo, y su vínculo con el modelo económico y político imperante. Por lo mismo, desde esta propuesta se desarrolla una serie de reflexiones sobre las consecuencias del modelo económico extractivista de recursos naturales y la imposibilidad de que este provea soluciones que sean positivas para todos. Se puede entender como un desarrollo humano integral y sustentable, donde el bienestar debe ser un consenso que llegue a todos, pues no se concibe que algunos lo mantengan a costa del malestar de otros. Existen diversas perspectivas que proponen un panorama generado en distintos países y desde diferentes actores sociales (Gudyanas, 2011; Walsh, 2010).

Aun cuando el concepto *buen vivir* tiene su génesis en pueblos andinos —Suma Qamaña y Sumak Kawsay, en aymara y quechua, respectivamente—, existen otros pueblos indígenas con conceptualizaciones

similares. Es el caso del *kume moguen* y del *kume felen* mapuche⁵, por ejemplo. En consecuencia, se plantea que más bien se debe hablar de *buenos vivires*, ya que no existe una definición completa ni acabada al respecto (Loera, 2015). Precisamente, según plantea Gudyanas (2011), una de las características del *buen vivires* que es un proyecto en construcción que se dibuja como una plataforma que soporta una gran diversidad de ideas, discursos y proyectos asociados.

Esta gran plataforma ofrece la oportunidad de construir colectivamente una nueva forma de vida. El *buen vivir*, de todas maneras, constituye un paso cualitativo importante al pasar del tradicional concepto del progreso y del desarrollo, y sus múltiples sinónimos, a una visión diferente, mucho más rica en contenidos y, por cierto, más compleja (Acosta 2009). En un sentido general, *buen vivir* denota, organiza y construye un sistema de conocimiento y de vida que está basado en la comunión de seres humanos y naturaleza en una convivencia armónica. Para ello se requiere una interrelación necesaria entre seres, conocimientos, lógicas y racionalidad de pensamiento, existencia y acción (Walsh, 2010). Por ello algunos autores reconocen dentro de este entramado conceptual tres ideas fuerza que lo componen: primero a una crítica al modelo imperante; segundo, como una reivindicación de sabidurías y ontologías históricamente excluidas, y en tercer lugar, como un cambio de paradigma antropocéntrico imperante en los modelos de desarrollo occidental a un paradigma biocéntrico que implica una manera distinta de vivir y concebir la naturaleza (Loera, 2015; Gudyanas, 2011).

Ahora bien, resulta interesante observar esta propuesta no solo como una alternativa al discurso hegemónico imperante, sino también como una voz al margen de un discurso oficial —generalmente versado desde el Estado— donde coexisten

5 *kume moguen* se presenta como un "sistema de vida", que parte de concebir al mismo como una proyección vital desde la cosmovisión mapuche centrada en tres pilares: territorio, autonomía y pueblo. Para lograr un *kume moguen* se interrelacionan distintos aspectos del conocimiento mapuche para alcanzarlo: los sueños, ser sabio, el espacio comunitario, la valoración de la biodiversidad, la naturaleza espiritual, observar y experimentar, resolver problemas, darse cuenta y cambiar, y el buen uso de la palabra. Todo ello relacionado con una serie de normas que rigen el *kume felen*: estar bien.

saberes mediante una constante articulación de diferencias ontológicas (Loera, 2015). Este espacio de margen genera lugares de lucha entre regímenes de verdad, pero también da oportunidad al diálogo entre saberes antihegemónicos donde se plantea la búsqueda por nuevas formas de vida. Esto implica revitalizar la discusión política, ofuscada por la visión economicista sobre los fines y los medios. Al endiosar la actividad económica, particularmente el mercado, se han abandonado muchos instrumentos no económicos indispensables para mejorar las condiciones de vida (Acosta, 2010).

Por otro lado, es importante destacar el aspecto reivindicativo y cultural que refuerza la propuesta de *buen vivir*, que se produce —como ya hemos destacado— desde este lugar extraoficial. Al respecto, resulta interesante que el planteamiento holístico del *buen vivir* incorpora ciertos valores relativos a una buena vida: el conocimiento, el reconocimiento social y cultural, los códigos de conductas éticas e incluso espirituales en la relación con la sociedad y la naturaleza, los valores humanos, la visión de futuro, entre otros (Acosta, 2010). El *buen vivir* aparece como una categoría en la filosofía de vida de las sociedades indígenas ancestrales, a la que los sujetos eligen adscribir.

Es en este margen donde surgen espacios para la renovación de la identidad étnica, que brinda oportunidades de reconocimiento en relación con un saber ancestral que se retoma con tanta fuerza que incluso llega a incorporarse en ciertas

cartas constitucionales (Bolivia, Ecuador). La etnicidad es una forma que tienen los pueblos de identificarse, de definirse a sí mismos, o bien de ser definido por los otros. La etnicidad adscribe e identifica. Sobre ciertos rasgos construidos culturalmente sus miembros se reconocen, y como plantea Barth, trazan límites entre unos y otros. Es decir, son los mismos sujetos quienes trazan culturalmente estos límites, adscribiendo o no a ellos y proyectándolos desde el pasado hacia el presente y el futuro (Guerrero, 2007).

Así, existen proyectos políticos externos propuestos desde la intelectualidad indígena, que desde una perspectiva subalterna presentan orientaciones en torno a qué resulta relevante propiciar desde sus respectivas cosmovisiones. Debido a la falta de un adecuado reconocimiento a lo radicalmente alterno desde una configuración social dominante y de derechos socioculturales y económicos construidos desde el Estado, la discusión desde esa perspectiva surge con fuerza con un discurso que vela por el adecuado reconocimiento y lucha por una perspectiva descolonial (Loera, 2015).

En suma, los *buenos vivires* muestran un balance entre el rescate y preservación de sabidurías y prácticas distintivas de los pueblos indígenas, al tiempo que exhiben una nueva dimensión de relaciones necesarias con Estados y mercados. Enriqueciendo y mostrando directrices en torno a una política interétnica.

Roberto Paillacol

Machi
26 años

“Los huincas, como mapuche, nos tenían en menos, y el mapuche también no tenía mucha lengua, mucha palabra que explicar”.

Desde muy joven, Roberto Paillacol sintió un llamado que no pudo eludir: convertirse tarde o temprano en machi. Una responsabilidad que no solo implica curar a los enfermos de la comunidad, sino ser un sostén espiritual y un consejero personal.



- Me llamo Roberto Paillacol, soy machi, llevo seis años siendo Machi.

.....
- O sea, trabajando seis años, pero formándote de antes.

- Sí, demoré en formarme dos años, un poquito más. Después ya me hice machi.

.....
- ¿Y te podemos preguntar cómo fue para ti el proceso? ¿Cómo empezaste a elegir el camino?

- Bueno, el proceso es complicado por varios motivos; por los recursos, el sufrimiento, porque cuando uno pa' ser machi se enferma, pa' ser machi empieza desde muy joven, o sea, en la adolescencia.

.....
- ¿Y en tu familia había alguien más que era machi?

- En mi familia no, o sea, por parte de mamá sí hay un machi que es primo de mi mamá, él es mayor, pero antiguamente había más personas que también tenían ese don, pero no eran machi, sí tenían un don especial, entonces creo que tengo como esa descendencia...

.....
- Y si tenían ese don, ¿por qué no eran machi?

- Quizás era por los recursos, por la plata, porque

aparte, como se llama, si uno se enferma también se necesitan recursos pa' ser machi, porque es un trabajo grande.

.....
- ¿Porque tienes que viajar a lugares...?

- Viajar por los remedios sí, todo ese tipo de cosas.

.....
- ¿Y esto no es como un don que se pueda rechazar?

- No, no se puede rechazar, si se rechaza uno como persona no está bien, no puede estar bien, viviría enfermo.

.....
- Y cuando a ti te pasó, ¿te sentiste contento?

- Una parte se puede decir contento, sí, pero porque sabía que Dios me había elegido, una cosa así, porque era como algo importante para Dios, y otra parte asombrado igual, porque ser machi no es un tema fácil.

.....
- ¿Y te quedaste acá en la comunidad trabajando?

- Sí, estoy al servicio de las personas.

.....
- ¿Qué es lo que hace un machi, por ejemplo, en la comunidad, por qué viene la gente a visitarlos, por ejemplo?

- Bueno, como machi sano a los enfermos, y aparte de eso, el Machi cumple varias funciones como consejero y psicólogo.

.....

- **¿Y de qué las sanas?**

- De las enfermedades. Bueno, hay algunas enfermedades que son producidas por varios motivos, los mapuche tienen una enfermedad, que se llama "kisu-kutran", eso en el pueblo, en el hospital, no se conoce, los médicos no lo ven. Entonces, una persona fácilmente puede estar muy enfermo o hasta se puede morir porque allá no se conoce eso. Puede ser producto de la fuerza negativa y uno como machi los sana.

.....

- **¿Y ves que tu trabajo es complementario al del hospital?**

- De sanar a las personas sí, complementa, pero la forma de sanar a las personas es diferente.

.....

- **Nos ha pasado en sectores que nos cuentan que hay como "postas interculturales", que tienen al médico y al lado hay una casita o una ruca donde atiende un machi, ¿has escuchado de eso?**

- Sí, he escuchado, por ejemplo, en Imperial hay una, ¿cómo se llama?, un hospital donde trabajan machi y doctores.

.....

- **¿Y qué te parece?**

- Está bien sí, lo ideal sería que los machi o los sanadores mapuche también se puedan tomar en cuenta porque tanto como el hospital con los doctores y los machi cumplen la misma función, sanan a las personas.

.....

- **Te lo preguntaba porque en las conversaciones que hemos tenido con algunos jóvenes nos han dicho, algunos dicen, que es súper bueno,**

y otros han dicho que es raro porque sacar hora para ir a la machi era una figura media extraña.

- En el pueblo hay que hacer eso porque hay mucha gente que está enferma.

.....

- **Y cuando una persona se atiende contigo, ¿qué es lo que te dan, dinero u otra cosa?**

- Sí, me pagan, nosotros cobramos por nuestra atención, no puedo estar perdiendo el tiempo sin que gane nada porque para sanar a una persona hay que dedicarse a eso.

.....

- **¿Participas de organizaciones más políticas o sociales?**

- No, no, de la comunidad estoy como socio nomás...

.....

- **¿Cómo miembro?**

- Sí, y como machi, pero así andar en la política, no, y tampoco me gusta mucho, mucho pueblo, mucho castellano me enferma.

.....

- **¿Y no te sientes como líder acá en el sector por la labor que haces?**

- Sí, puede que sí, o sea, cuando uno es machi sí es como líder, pero de sentirme líder así como "yo soy machi, aquí", no tanto.

.....

- **¿Qué es para ti ser mapuche?**

- Ser mapuche es ser humano igual que todas las personas, quizás, de repente complica un poco; antes me complicaba más por la lengua, o sea, o porque los mapuche no se tomaban mucho en cuenta en el pueblo, quizás de esa manera podía haber sido un poco difícil, pero ahora yo creo que no, los mapuche se toman en cuenta en el pueblo y tienen la misma

facilidad que las personas o jóvenes del pueblo.

- ¿Tú dices que no se les tomaba mucho en cuenta antes?

- Sí. Los huincas, como mapuche, nos tenían en menos y el mapuche también no tenía mucha lengua, mucha palabra que explicar, entonces como que era muy mapuche entonces, no hay comunicación con los huincas, entonces un Mapuche si no tiene palabra qué puede decir, queda ahí nomás. Entonces, ahora como uno estudia, uno ya tiene su conciencia, su kimün como mapuche, conversan los huincas con el mapuche, ambos lados se entienden.

- Hablan más castellano que mapudungún.

- Por eso mismo ahora el habla mapuche se ha perdido un poco.

- ¿Y qué les parece a ustedes eso, que se esté perdiendo eso?

- No, igual está mal poh. No se debería perder eso.

- ¿De quién es la responsabilidad al final de que estas cosas se estén perdiendo?

- Yo creo que, bueno, una parte nosotros los mapuche y la otra parte, la gente del pueblo, claro.

- ¿Y por qué la gente del pueblo?

- Porque la gente del pueblo o los huincas se puede decir, llegaron a este lugar y al momento de llegar los huincas a Latinoamérica, todo se ha puesto diferente, o sea, por ejemplo, ahora mismo los evangélicos rechazan la sabiduría mapuche, lo que los mapuche hacen.

- ¿Te sientes chileno?

- Bueno, según como a uno le pregunten también, si a uno le dicen ¿eres chileno?, uno si es mapuche obviamente dice que no. Pero si a uno le dicen si eres chileno, le están preguntando en el lugar donde vive.

- Por vivir en Chile, tener el carnet, estar reconocido...

- Estar registrado. Si uno ya no vive así nomás poh, está registrado en Chile, sacando su carnet.

- ¿Ser chileno es ser huinca o no necesariamente?

- No es necesario. Yo creo que no, por eso te decía que es según la pregunta que a uno le hagan.

- ¿Quiénes son los huincas? ¿Nosotros somos huincas igual?

- Sí poh, ustedes son huincas, sí. Ustedes, como nosotros mapuche, tenemos un carácter diferente.

- ¿Hay algo en la forma de ser o en los valores, tal vez, que ustedes ven que son diferentes entre la cultura mapuche y los huincas?

- Bueno, los chilenos dejan todo a última hora, pero nosotros como mapuche nos diferenciamos porque, por ejemplo, si se va a hacer un ngillatún, se fija la fecha harto tiempo antes y se prepara con tiempo, y no a última hora. En eso quizás sí tiene razón con lo que dicen, en ese sentido se diferencian un poco.

- También nos han dicho que les importan mucho las relaciones que tienen a nivel familiar y a nivel de la comunidad, como el vecino...

- Cuando la gente chilena se saluda y se dice “—Hola, ¿cómo está? —Bien, ¿y tú?”, se produce una saludo rápidamente, pero el mapuche saluda y pregunta por la salud, cómo está tu gente,

cómo está tal persona, cómo te fue, cómo te ha ido, la pregunta se hace más larga. La pregunta es más amplia, especialmente cuando se trata de machi, los machi, nosotros, tenemos una sabiduría, un kimün, en mapuche, el kimün; nosotros llamamos respeto a preguntarse bien la salud; si no, es como una falta de respeto mía hacia otro machi.

.....

- **¿Y qué piensan del conflicto?**

- ¿El conflicto ese de que las personas hacen atentados, cosas así? Bueno, está mal, las cosas deberían hacerlas de mejor forma, conversando pacíficamente.

.....

- **¿Qué opinas del reclamo de fondo?**

- Creo que tienen razón en eso de reclamar, pero al mismo tiempo deberían hacerlo de otra manera, de la mejor forma posible, pensamos eso todos como familia y como comunidad. El otro día como comunidad fuimos a una manifestación, entonces ahí estuvieron reclamando pacíficamente, conversando y mostrándonos nuestros derechos. Tenemos loncos acá y el lonco tiene un título de tierra, en este papel sale cuántas tierras tiene la comunidad desde la antigüedad y también hay otro título que es actual, de hace como dos o tres años atrás, se compararon ambos títulos y en el actual salía menos tierra. Hay un fundo cerca, salió clarito en el papel que el fundo ahí cerró un poquito más, en la parte mapuche.

.....

- **Y por medio de las conversaciones, ¿crees que se pueda llegar a un resultado?**

- Hoy en día los mapuche se toman en cuenta, hay una ley que dice que toda tierra que le quitaron a los mapuche el Estado tiene el deber de volver. Entonces, conversando se

pueden hacer las cosas, se pueden hacer muchas cosas.

.....

- **¿Crees que como joven tienes una responsabilidad dentro de tu cultura mapuche, una responsabilidad distinta?**

- Sí, como joven, o sea, como machi. Es una responsabilidad de llevar y hacer bien las cosas, porque soy una persona común y corriente como todos ustedes, como todos nosotros, el que es verdadero machi es mi espíritu, entonces mi espíritu me protege, me cuida, pero él, como uno cuando está estudiando, dice "podí" hacer esto, este tipo de cosas, pero no "podí" hacer este otro tipo de cosas".

.....

- **¿Y sientes que tienes alguna responsabilidad de transmitir la cultura, como las tradiciones?**

- Sí, según lo mismo que dijo el machi mayor que tengo, el profesor que nos hizo machi a nosotros, él hace reuniones y dice "un machi no solo está hecho para sanar enfermos, no solo está hecho para salvar a una persona, sino el machi está hecho pa' hacer muchas cosas más", cosas como transmitir, enseñar.

.....

- **Si viene alguien con un problema por el cual en el hospital le dicen que habría que darle pastillas e internarlo, dentro de la cosmovisión mapuche, ¿cómo lo haces tú?**

- Bueno, si me llega una persona de ese tipo, lo primero que tendría que hacer es saber por qué está así la persona, cuál es el motivo de que esté así. Y serán necesarios los remedios correspondientes, según lo que tenga.
- Nosotros, los machis, entramos en trance y nos dice lo que tiene, lo que le pasa, ven le ven lo que le ha pasado, como se ha comportado, cómo se puede sanar, cómo está ahora.



Caracterización socioeconómica de los jóvenes indígenas en Chile

En este capítulo describiremos las principales características de los jóvenes que se autoidentifican como pertenecientes a un pueblo originario en Chile, con especial énfasis en los contrastes entre ellos y sus pares no identificados con estos pueblos, así como con la población general cuando sea pertinente. Para estos propósitos, nos valimos de los pocos datos disponibles que permiten una cobertura satisfactoria de este subgrupo poblacional. Es importante recalcar que debido a su condición de “doble minoría”, por ser jóvenes e indígenas, este grupo no es normalmente cubierto en estudios de representación nacional.

El foco principal en este capítulo son las condiciones “estructurales” en estos jóvenes, mientras el próximo cubrirá sus características “actitudinales”. Dentro de estos factores estructurales primero mostramos la distribución de los jóvenes indígenas en el territorio dando cuenta de dos hechos principales: la alta dispersión de la población indígena joven en el territorio nacional, a nivel incluso de manzanas, y el alto grado de urbanización de este grupo.

De este modo, se pretende mostrar que los jóvenes indígenas viven en entornos muy similares a los de sus pares no indígenas, desmitificando la idea tradicional del indígena en tanto grupos densos y aislados del resto de los chilenos. Luego fijamos nuestra atención en la educación, poniendo en relieve el hecho de que estos jóvenes enfrentan mayores dificultades para acceder a ella, aunque la evidencia sugiere que estas diferencias se han ido matizando en las generaciones más recientes.

De igual manera, se muestran los contextos de mayor vulnerabilidad socioeconómica que enfrentan los jóvenes indígenas respecto al resto de los jóvenes del país, como también se expone cómo los primeros acceden a la salud, al trabajo y salarios, y cómo la autoidentificación étnica puede ser un factor relevante para este acceso. Finalmente, mediante el uso de análisis estadísticos más sofisticados se exploran las relaciones entre autoidentificación étnica y el acceso a oportunidades educativas, intentando despejar qué parte de las diferencias observadas entre jóvenes indígenas y no-indígenas podemos asociar a su identificación con pueblos originarios, y qué parte podemos atribuir a otros factores.

1. Metodología y plan de análisis

En lo que sigue exploramos las principales características de los jóvenes indígenas en Chile. Para estos propósitos, trabajamos principalmente con los datos de la encuesta Casen 2013, realizada por el Ministerio de Desarrollo Social¹, así como algunos datos complementarios de la Encuesta Nacional de Condiciones de Empleo, Trabajo y Salud 2010, realizada en conjunto por el Ministerio de Salud y la Dirección del Trabajo², y la Encuesta de Hábitos de Salud y Actividad Física 2012, desarrollada por el Ministerio de Salud y el Ministerio del Deporte³. Todas las estimaciones presentadas a continuación fueron realizadas tomando en consideración el diseño muestral complejo de la encuesta, donde sea pertinente⁴. Para todos los cálculos de incertidumbre se consideró el nivel convencional de confianza de un 95%.

En las secciones venideras revisaremos la identificación con pueblos indígenas⁵ entre los jóvenes chilenos, comparándola con los niveles nacionales y regionales de identificación étnica. Luego describiremos a la población indígena joven en torno a varios factores relevantes, poniendo énfasis en las diferencias entre aquellos jóvenes que se reconocen como pertenecientes a un pueblo originario con aquellos que no lo hacen. Los factores a analizar son la educación,

situación socioeconómica del hogar, salud y bienestar, y trabajo.

Finalmente intentaremos modelar estadísticamente las relaciones que podamos observar entre la identificación con algún pueblo originario y diversos factores, de modo de intentar explorar las eventuales consecuencias que esta identidad tiene entre los jóvenes, particularmente en torno al acceso a oportunidades.

2. Resultados descriptivos

2.1. Pueblos originarios y juventud en Chile

Según los datos de la encuesta Casen 2013, podemos estimar que el 10% de la población de entre 15 y 29 años se identifica con alguno de los pueblos originarios. Esta cifra no es significativamente distinta de la identificación con grupos étnicos en la población general (9,1%). Basándonos en esta información es posible proyectar que en Chile la cantidad de jóvenes que se identifican a sí mismos como pertenecientes a estos grupos estaría en torno a los 420.000⁶, representando cerca del 2,4% de la población nacional total. El grueso de ellos se identifica con el Pueblo Mapuche (83%), seguido de los pueblos Aymara (7,8%) y Diaguita (3,6%). En su conjunto, los jóvenes rapanuís, quechuas, likanantai, coya, kawésqar y yaganos representan poco más del 5% de los indígenas de entre 15 y 29 años (Figura 1).

Es importante notar, sin embargo, que estos jóvenes no están homogéneamente distribuidos en el territorio nacional. Tal como la población general, se encuentran altamente concentrados en los centros urbanos: solo un 22,5% de ellos reside en zonas rurales, cifra no significativamente distinta a la estimada para la población indígena en general (26%). De hecho, un 30% del total de

1 Más información, incluyendo toda la documentación técnica y la base de datos, puede encontrarse en http://observatorio.ministeriodesarrollosocial.gob.cl/casen_obj.php.

2 Más información respecto a esta encuesta puede hallarse en http://epi.minsal.cl/epi/0notransmisibles/ENETS/INTERINSTITUCIONAL_BAJA.pdf.

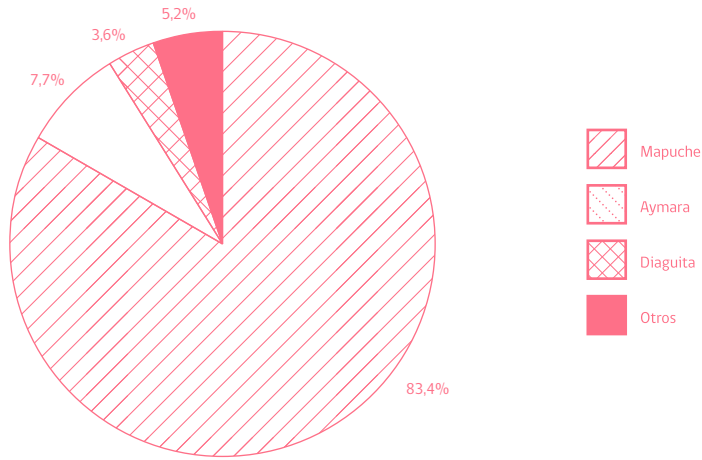
3 Más información, en <http://www.ind.cl/wp-content/uploads/2015/03/Encuesta-Nacional-de-Habitos-2012.pdf>

4 La programación estadística utilizada en los análisis plasmados en este documento puede solicitarse vía correo electrónico a bmackenn@uc.cl.

5 En este documento, los términos "pueblos originarios", "pueblos indígenas", "etnia" e "indígena" se usan indistintamente para designar a quienes se autoidentifican con algunos de los pueblos descritos en la pregunta *r6* de la encuesta Casen 2013, a saber: aymara, rapanuí (pascuense), quechua, mapuche, atacameño (likanantai), coya, kawésqar (alacalufes), yagán (yámana) y diaguita. Entendemos que existe amplia discusión respecto al tratamiento de estos conceptos, sin embargo consideramos que para los propósitos de esta sección no es necesario tal grado de precisión conceptual.

6 La ausencia de datos censales nos obliga a basarnos en proyecciones de muestras como la Casen.

Figura 1. Identificación con pueblos originarios en jóvenes (15-29) en Chile.



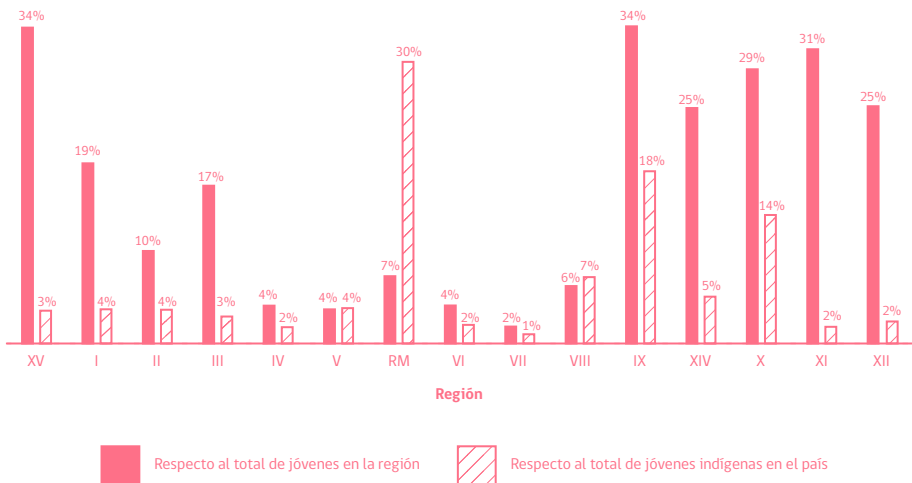
Fuente: Elaboración propia a partir de los datos de la Casen 2013.

jóvenes indígenas reside en la Región Metropolitana, siendo ésta la que concentra la mayor cantidad de ellos. No obstante, los indígenas representan una parte muy pequeña (~7%) del total de habitantes de la RM.

Estos datos muestran (Figura 2) que mientras existen regiones donde los jóvenes indígenas representan hasta cerca del 35% del total de jóvenes en la

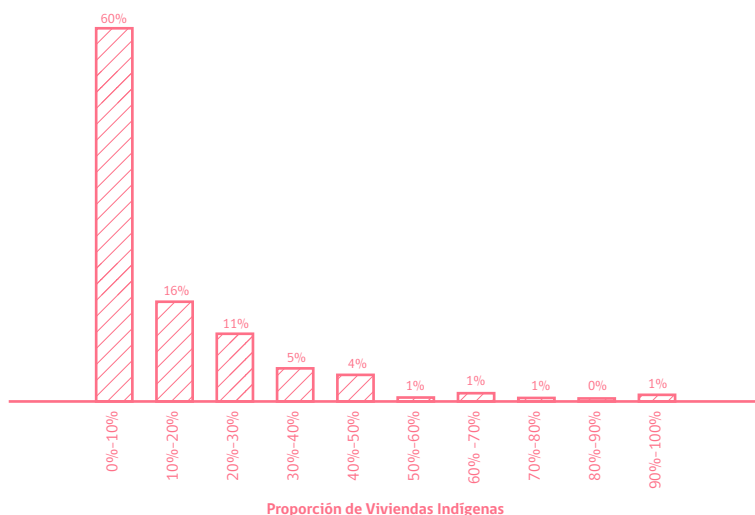
región (XV y IX), en otras apenas alcanzan a ser menos del 5% del total de la población de entre 15 y 29 años de edad (entre las regiones IV, V, VI, y VII). Estos datos nos sugieren que los jóvenes indígenas enfrentan contextos sumamente diversos en relación con su identidad cultural: mientras algunos viven en zonas donde la probabilidad de encontrarse con otro joven "como ellos" es relativamente alta, otros desarrollan sus vidas

Figura 2. Proporción de jóvenes indígenas en cada región respecto al total de ellos en cada una, y al total de estos en el país.



Fuente: Elaboración propia a partir de los datos de la Casen 2013.

Figura 3. Porcentaje de viviendas “indígenas” (con al menos un residente que se identifique con algún pueblo originario) por segmento muestral de la encuesta Casen 2013, para jóvenes (15-29) indígenas.



Fuente: Elaboración propia a partir de los datos de la Casen 2013.

en lugares donde un porcentaje menor de las personas de su edad comparte su identificación con algún pueblo originario. Nuevamente, esta realidad no es demasiado distinta a la que enfrenta la población general perteneciente a los pueblos indígenas⁷.

Este mismo dato lo podemos replicar a una escala más pequeña: si contamos el número de viviendas con al menos un habitante indígena en cada segmento muestral⁸ de la encuesta Casen, veremos que los jóvenes indígenas viven generalmente en sectores donde su vivienda es la única o casi la única donde habitan personas identificadas con los pueblos originarios (Figura 3). La dispersión de los pueblos indígenas en el territorio se exagera cuando miramos unidades de agregación más pequeña. Estos datos sugieren que los contextos donde buena parte de los indígenas (tanto jóvenes como adultos) desarrollan sus vidas están marcados por el contacto intercultural:

solo una minoría muy pequeña vive en sectores donde priman los residentes identificados con los pueblos indígenas, mientras que la gran mayoría de los indígenas vive inserta en entornos donde conviven con mayorías no identificadas con pueblos originarios.

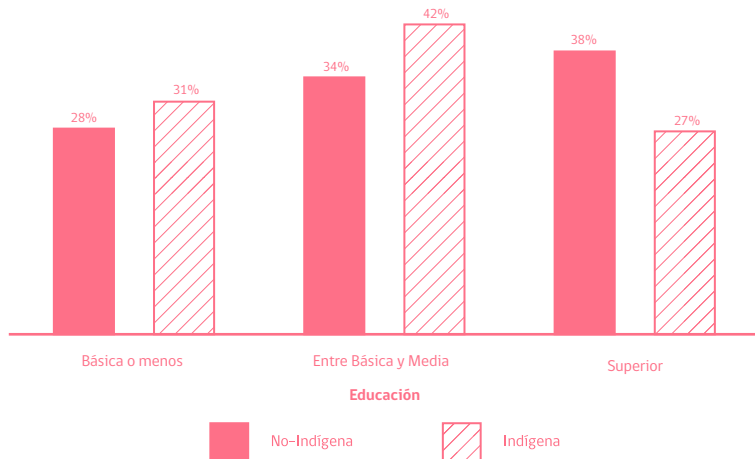
2.2. Educación y jóvenes indígenas

Si bien el acceso a la educación está garantizado como un derecho en Chile, existen grandes desigualdades en el acceso a ésta en el país. La evidencia descriptiva de la encuesta Casen 2013 sugiere que una de las dimensiones de estas desigualdades sería la identificación étnica: en promedio, los jóvenes indígenas poseen menos educación que sus pares no identificados con una etnia (11,6 años de escolaridad contra 12,2, diferencia estadísticamente significativa a un 95% de confianza). En específico, podemos observar que esta diferencia proviene del hecho de que los jóvenes indígenas acceden en una proporción menor a la educación superior, mientras que más jóvenes indígenas se quedan estancados en los niveles obligatorios que los jóvenes no indígenas (Figura 4).

⁷ A partir de los datos de la Casen 2013 es posible replicar estos análisis para la población general, sin embargo aquí se omiten por motivos de espacio, aunque pueden ser solicitados a los autores.

⁸ Segmento equivale aproximadamente a manzana en zonas urbanas y sección en zonas rurales. Es la unidad más pequeña a la que se pueden agregar datos de viviendas en los datos la Casen 2013. Más información disponible en la documentación técnica de la encuesta.

Figura 4. Educación de jóvenes (15-29) según identificación con pueblos indígenas.

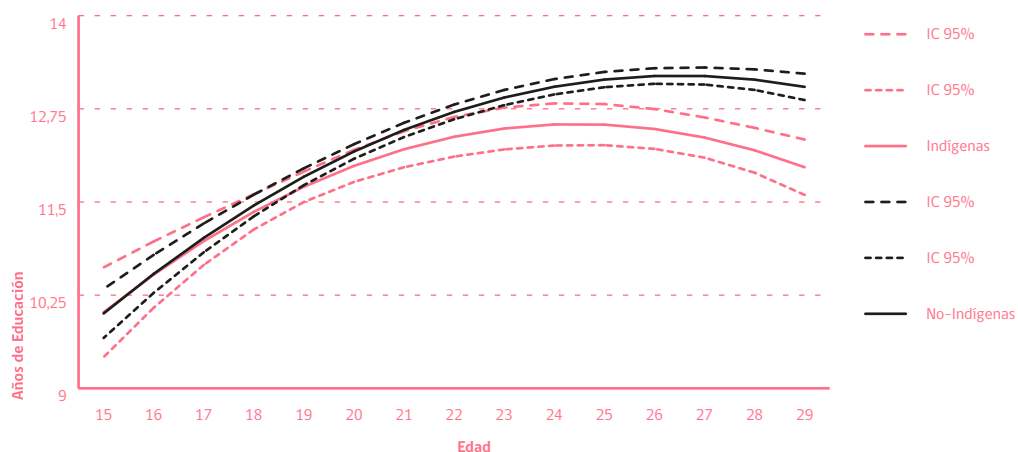


Fuente: Elaboración propia a partir de los datos de la Casen 2013.

Si bien estos datos nos muestran que los jóvenes indígenas están actualmente menos educados que sus pares que no se identifican con una etnia, existe otra evidencia que nos podría llevar a proyectar una disminución en estas brechas con el paso del tiempo. Según los datos de la misma

encuesta Casen 2013, jóvenes indígenas y no-indígenas están asistiendo a la educación terciaria a tasas similares (66% y 64% respectivamente, sin diferencias estadísticamente significativas entre los grupos).

Figura 5. Escolaridades (años cursados de educación formal) para jóvenes indígenas y no-indígenas, estimadas a partir de valores predichos de un modelo de regresión lineal considerando identificación con pueblos originarios (dicotómica), género, zona (rural-urbana), región, ingreso autónomo del hogar (logaritmo), edad y edad al cuadrado. Las líneas punteadas representan intervalos de confianza del 95% aproximado a través del método delta.



Fuente: Elaboración propia a partir de los datos de la Casen 2013.

Es interesante notar que esta igualdad en el acceso se sostiene a pesar de que los jóvenes indígenas viven, en promedio, en hogares con jefes menos educados que aquellos jóvenes que no se reconocen como pertenecientes a uno de los pueblos originarios del país. Parte de esto puede deberse a la relativa penetración de los programas de becas y beneficios estatales a los indígenas: mientras solo un 19% de los jóvenes no-indígenas que estudia lo hace con una beca, esta cifra se eleva a un 28% entre los jóvenes de pueblos originarios. Más aún, un 45% de los jóvenes indígenas que estudian becados un programa de educación superior, lo hace con la beca indígena.

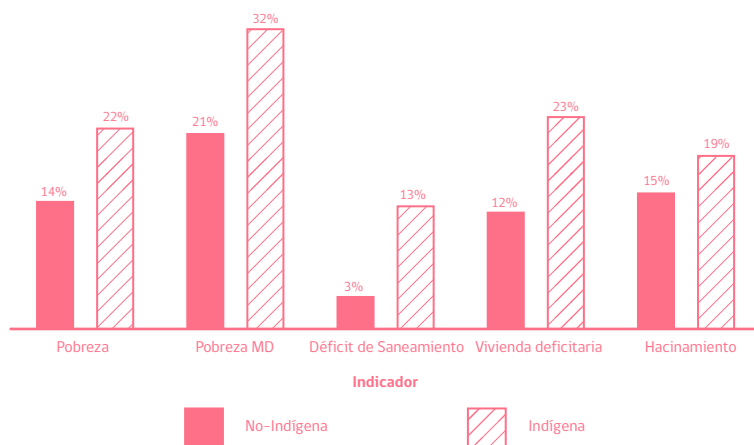
Tomada en su conjunto, toda esta información nos muestra que la brecha educacional asociada a la identidad étnica aún persiste entre los jóvenes, pero que existiría particularmente entre aquellos que ya tienen edad suficiente como para haber obtenido un título profesional (mayores de 23 años), mientras que sería imperceptible entre los jóvenes en edad de estudiar (menores de 23 años). Esta relación se muestra de manera más sistemática en la Figura 5, a partir de los resultados de un modelo lineal multivariado.

2.3. Situación socioeconómica del hogar

Estas diferencias en las oportunidades disponibles para jóvenes indígenas y no-indígenas no solo existen con relación a la educación: la evidencia proporcionada por la encuesta Casen 2013 nos muestra que, en promedio, los jóvenes que se identifican con algún pueblo originario tienden a vivir en hogares con peores condiciones socioeconómicas que aquellos jóvenes no identificados con ninguno de estos pueblos. La Figura 6 muestra que los jóvenes indígenas viven en hogares significativamente más pobres (ya sea tomando en cuenta la línea tradicional o la nueva línea "multidimensional")⁹, con mayores déficits en el acceso a saneamiento y calidad de la vivienda, y además viven en hogares más hacinados que los jóvenes no-indígenas. Además los jóvenes indígenas viven, en promedio, en hogares ligeramente más numerosos respecto al resto de los jóvenes chilenos (4,3 vs. 4,5 miembros promedio por hogar, estadísticamente distintos a un 95% de confianza).

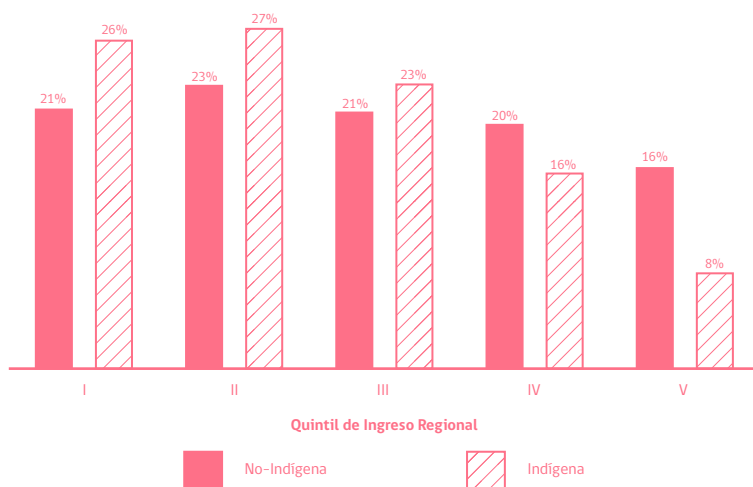
⁹ Más detalles respecto a estos indicadores elaborados por el MDS pueden encontrarse en http://observatorio.ministeriodesarrollosocial.gob.cl/documentos/Casen2013_Situacion_Pobreza_Chile.pdf.

Figura 6. Indicadores socioeconómicos del hogar entre jóvenes según identificación con pueblos originarios.



Fuente: Elaboración propia a partir de los datos de la Casen 2013.

Figura 7. Quintiles de ingreso autónomo del hogar regional en jóvenes según identificación étnica.



Fuente: Elaboración propia a partir de los datos de la Casen 2013.

Por supuesto, es posible relacionar estas peores condiciones materiales de vida con acceso desaventajado a los recursos. En la sección anterior mostramos que los jóvenes indígenas viven en hogares con jefes menos educados, lo que lleva a que estos hogares también tengan menos ingresos. La Figura 7 muestra que los jóvenes no-indígenas se ubican sistemáticamente en mejores quintiles de ingreso autónomo regional que sus pares indígenas, lo que da cuenta de que esta brecha no solo se manifiesta en indicadores absolutos (como lo presentados en la Figura 6), sino que también cuando consideramos medidas relativas de la situación socioeconómica de los hogares. En su conjunto, esta evidencia apunta a que los jóvenes indígenas desarrollan sus vidas en condiciones sustantivamente peores que las que enfrentan aquellos que no se identifican con los pueblos originarios. La gran mayoría de estas diferencias se mantienen cuando consideramos la zona (rural o urbana) de residencia.

Tomando en cuenta que solo un 9% de los jefes de hogar se encuentra en el rango etario de entre 15 y 29 años, podemos ver que buena parte de esta posición desmejorada tiene su origen más allá de los jóvenes indígenas, lo que no implica que esta no afecte su bienestar: de hecho, en

promedio, los jóvenes indígenas se declaran significativamente menos satisfechos con sus vidas que sus pares no identificados con alguna etnia. Como vemos, esta situación de desventaja influye en variados aspectos de la vida de los jóvenes indígenas.

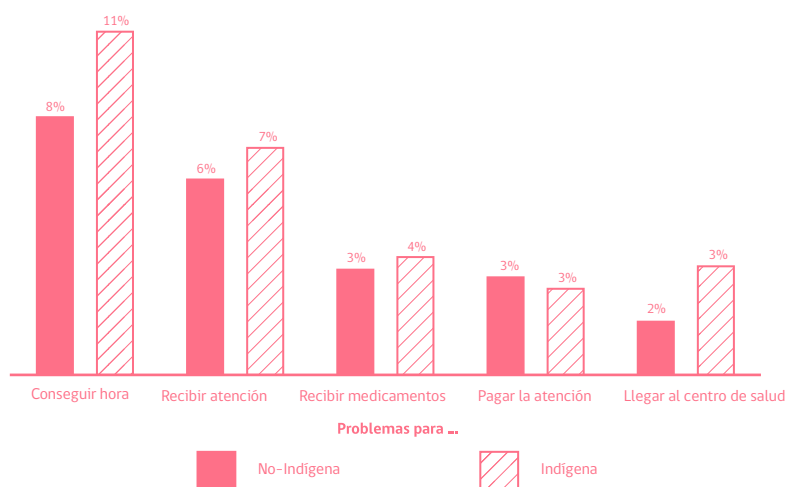
2.4. Salud y jóvenes indígenas

El acceso a la salud es otro de los derechos donde los jóvenes indígenas encuentran desventajas respecto a sus pares: la gran mayoría (62%) obtiene cobertura a través de los dos tramos más bajos del Fondo Nacional de Salud (Fonasa A y B). Entre los jóvenes no indígenas esta cifra es de un 47%. No obstante estas diferencias en acceso y cobertura, los jóvenes indígenas exhiben niveles similares de salud autorreportada¹⁰ y de prevalencias de enfermedades y accidentes que sus pares no indígenas. Del mismo modo, no se aprecian diferencias en el número de consultas médicas generales entre los jóvenes de acuerdo a su autoidentificación étnica¹¹. Lo mismo ocurre en el número de consultas de

¹⁰ Promedio 6, en una escala del 1 a 7 (s14), en ambos grupos.

¹¹ Tal como se espera para población joven, ambos promedios de consulta al año (s22a) son muy cercanos a 0, e indistinguibles desde el punto de vista estadístico el uno del otro.

Figura 8. Problemas en el acceso a cobertura de salud en jóvenes (15-29) según identificación con pueblos originarios.



Fuente: Elaboración propia a partir de los datos de la Casen 2013.

urgencia. Sin embargo, donde existe una diferencia relevante es en el número de consultas de salud mental, el cual es ligeramente superior entre los jóvenes no-indígenas (0,5 vs. 0,3 consultas por año, estadísticamente distintos a un 95% de confianza). Considerando que se trata de autorreporte de consulta, no podemos dilucidar completamente si estas brechas se deben a patrones de morbilidad diferenciados por etnia, o bien diferencias en el acceso.

No obstante, la Casen 2013 nos entrega evidencia de que efectivamente los jóvenes indígenas enfrentan mayores dificultades en el acceso a la cobertura de salud en general (Figura 8). Los jóvenes pertenecientes a pueblos originarios tienen más problemas para conseguir horas de atención y de acceso a los centros de su salud que aquellos que no se identifican con ningún grupo étnico. A pesar de que podría suponerse que buena parte de estas desventajas proviene de las diferencias en las características socioeconómicas de los hogares que conforman, es importante notar que no existen diferencias estadísticamente relevantes en las dificultades para pagar las atención de salud entre los jóvenes de uno y otro grupo, lo que sugiere que estas desventajas en el acceso a cobertura de salud podrían ir más allá de indicadores “clásicos”

de bienestar material, tales como el ingreso del hogar.

Considerando la importancia que marcan los ingresos en cuanto a las características de los jóvenes, y en particular a los identificados con los pueblos originarios, los análisis realizados en materia de percepción se han diferenciado en grupos de pertenencia y estrato socioeconómico.

En cuanto a los problemas de salud que pueden aquejar a los jóvenes, la Encuesta Nacional de Condiciones de Empleo, Trabajo y Salud 2010 evidencia que entre los jóvenes que trabajan y pertenecen a pueblos originarios se percibe mayor prevalencia de ciertos problemas asociados al cansancio, dolores de cabeza, alteraciones de apetito y problemas a la vista (Figura 9).

Figura 9. En el último año, ¿ha manifestado alguno de los siguientes problemas? % que declara "sí".

	Total	Indígena Bajo ingreso	Indígena Alto/medio ingreso	No indígena Bajo ingreso	No indígena Alto/medio ingreso
Le cuesta dormir o duerme mal	20%	17%	20%	22%	19%
Sensación continua de cansancio	27%	30%	38%	26%	27%
Sufre de dolores de cabeza	26%	27%	35%	25%	25%
Sufre mareos	8%	13%	9%	8%	7%
Le cuesta concentrarse	11%	13%	14%	13%	9%
Se siente tenso o irritable	21%	20%	24%	23%	20%
Sufre alteraciones del apetito	16%	20%	28%	15%	15%
Tiene problemas en los ojos	14%	26%	18%	13%	13%
Tos o dificultad respiratoria	7%	6%	11%	6%	7%
Ardor y picazón de la piel	7%	4%	7%	7%	6%
Disfonía o pérdida de la voz	5%	7%	9%	5%	5%
Disminución de la audición	4%	4%	4%	3%	3%

Fuente: elaboración propia a partir de los datos de Encuesta Nacional de Condiciones de Empleo, Trabajo y Salud 2010. Submuestra: jóvenes que trabajan remuneradamente.

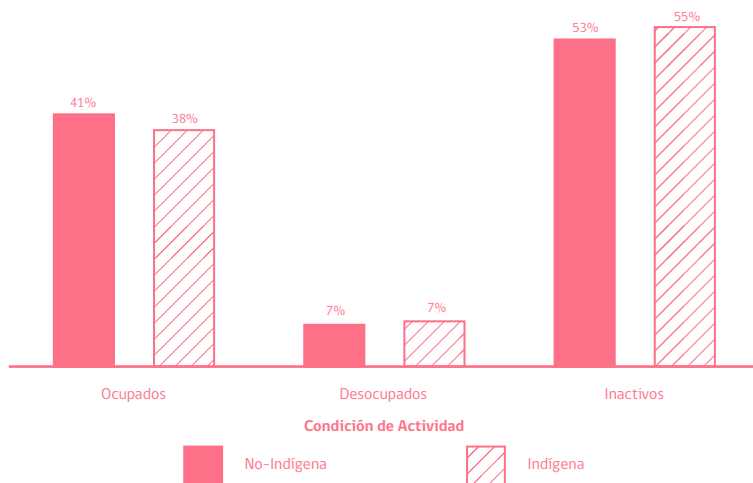
2.5. Trabajo y jóvenes indígenas

La principal manera que tienen los individuos para conseguir los recursos que necesitan para subsistir es mediante el trabajo. En este sentido, es interesante notar que, a pesar de las diversas diferencias entre los jóvenes indígenas y no-indígenas, no vemos grandes diferencias en

términos de actividad: participan del mercado laboral en prácticamente los mismos niveles (Figura 10).

Ahora bien, a pesar de que vemos niveles similares de participación en el mercado del trabajo entre los jóvenes con independencia de su etnia, las diferencias emergen cuando revisamos lo que ellos

Figura 10. Condición de actividad entre jóvenes (15-29) según identificación con pueblos originarios.



Fuente: Elaboración propia a partir de los datos de la Casen 2013.

Figura 11. Ingresos por trabajo (en miles de pesos) entre jóvenes (15-29) ocupados según sexo e identificación con pueblos originarios.



Fuente: Elaboración propia a partir de los datos de la Casen 2013.

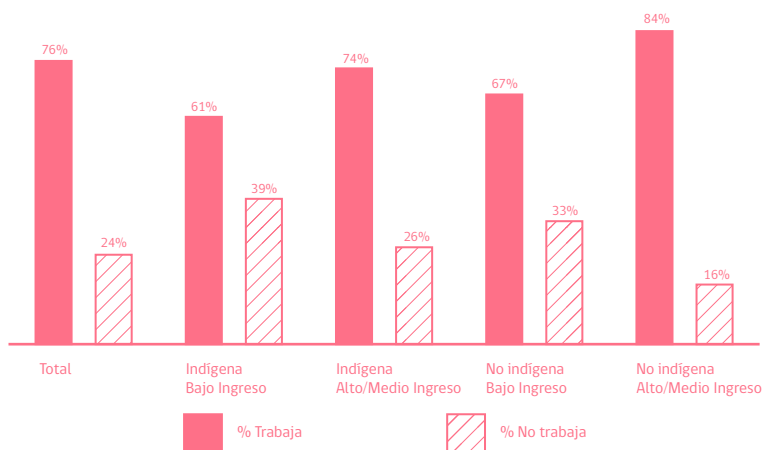
obtienen de este trabajo. La Figura 11 muestra los ingresos promedio por trabajo según sexo e identificación con pueblos originarios entre los jóvenes. De inmediato llama la atención que, en promedio, los jóvenes indígenas reciben ingresos un 18% más bajos que sus pares no identificados con alguna etnia. Sin embargo, si exploramos estas diferencias por sexo, vemos que, a pesar de que persiste una brecha entre hombres, ésta es de una magnitud menor, al punto que deja de ser estadísticamente significativa. No obstante, los datos sugieren que las mujeres indígenas se verían especialmente afectadas por estas brechas en ingreso, llegando incluso hasta un 25% menos del ingreso promedio de una mujer joven no indígena. En su conjunto, esta evidencia nos muestra que a pesar de participar de manera similar en el mercado del trabajo, las diferencias entre jóvenes indígenas y no-indígenas surgen a la hora de analizar sus ingresos asociados a estos trabajos. Buena parte de las desigualdades que hemos descrito en secciones anteriores podrían asociarse a estas diferencias en ingresos vinculados al trabajo.

no hay diferencias en los niveles de ocupación según la identificación con pueblos indígenas, sí se genera una diferencia al distinguir entre pertenencia a estrato alto/medio y estrato bajo: los jóvenes que se identifican con una etnia y viven en hogares de bajos ingresos tienen una menor participación en el mercado laboral, incluso comparándolos con los jóvenes de estrato bajo que no se identifican con una etnia.

Además de la baja participación laboral de los jóvenes de estrato bajo, quienes sí lo hacen se sienten más inestables que los jóvenes de estrato alto o medio (Figura 13). Los jóvenes autoidentificados con algún pueblo indígena y que viven en hogares de alto o medio ingreso son los que en mayor proporción se sienten estables en su trabajo y seguros en el futuro (34%).

Diferenciando la identificación con pueblos originarios y nivel socioeconómico para el año 2010 (Figura 12), es posible observar que si bien

Figura 12. Actualmente, ¿se encuentra realizando alguna actividad remunerada?



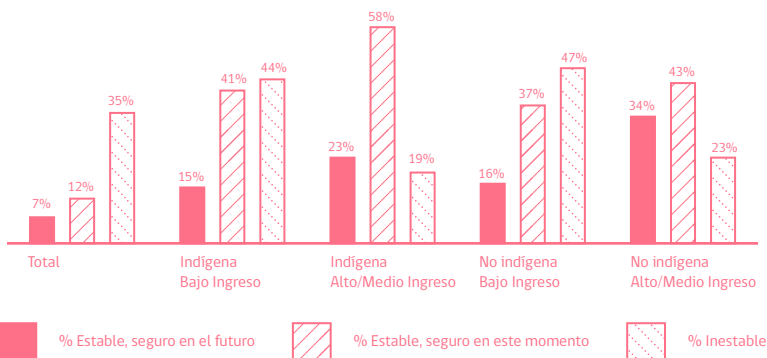
Fuente: Elaboración propia a partir de los datos de Encuesta Nacional de Condiciones de Empleo, Trabajo y Salud 2010.

3. ¿Acumulación de desventajas?

A lo largo de este capítulo hemos discutido en varias ocasiones las diferencias en términos de condiciones de vida entre los jóvenes indígenas y aquellos que no se identifican con ningún

pueblo originario. Vimos diferencias en términos de acceso a la educación, la salud, el trabajo, y otros indicadores tradicionalmente asociados al bienestar personal como los recursos del hogar. Lo que mostramos es que en general los jóvenes indígenas viven en hogares con condiciones socioeconómicas más vulnerables que sus pares no indígenas. Entonces cabe preguntarse: ¿Cuánto

Figura 13. En su trabajo actual, ¿usted se siente...?



Fuente: Elaboración propia a partir de los datos de Encuesta Nacional de Condiciones de Empleo, Trabajo y Salud 2010.

de estas desventajas que enfrentan los jóvenes indígenas se originan por su identidad étnica, y cuánto podría asociarse más bien a una situación de vulnerabilidad social? Sin duda que este desafío es ubicuo en los fenómenos sociales, donde generalmente la causalidad de los procesos es difícil de rastrear y los ciclos de retroalimentación, abundantes.

No obstante, mediante el uso de técnicas de análisis estadístico más complejas, pretendemos ofrecer una primera aproximación a estas preguntas.

A partir de un modelo de ecuaciones estructurales, el cual tiene la bondad de permitirnos testear hipótesis respecto a la relación simultánea entre variables, estimamos la escolaridad¹² lograda por los jóvenes (tomada como un indicador de acceso a oportunidades) a partir de un set de relaciones entre la identificación étnica propia y la del jefe de hogar¹³, la escolaridad del jefe de hogar¹⁴, el ingreso del hogar¹⁵ y el acceso a becas¹⁶. Nuestro modelo fue estimado solo para jóvenes (15 a 29 años) que no fueran jefes de hogar (91,2% del total de jóvenes en la Casen 2013), de modo de poder distinguir las características del jefe de hogar y del joven¹⁷. Testeamos las relaciones entre todas estas variables y la escolaridad del joven para evaluar la influencia de estos factores en el acceso a oportunidades, y además incluimos una serie de relaciones entre los factores, de modo de poder testear efectos indirectos de las variables seleccionadas y la escolaridad del joven encuestado.

En particular, modelamos la identidad étnica del joven como dependiente de la identidad étnica del jefe de hogar; de igual modo modelamos la escolaridad del jefe de hogar como dependiente de su identidad étnica. Estas decisiones están

¹² Medida en años de educación formal cursados.

¹³ Ambas como variables dicotómicas, distinguiendo si el encuestado se identifica con alguno de los pueblos originarios.

¹⁴ También medida en años de educación formal cursados.

¹⁵ Específicamente, logaritmo del ingreso autónomo del hogar.

¹⁶ También como variable dicotómica.

¹⁷ Nuestras conclusiones no varían sustantivamente si realizamos los análisis con todos los jóvenes y excluimos las características del jefe de hogar del modelo.

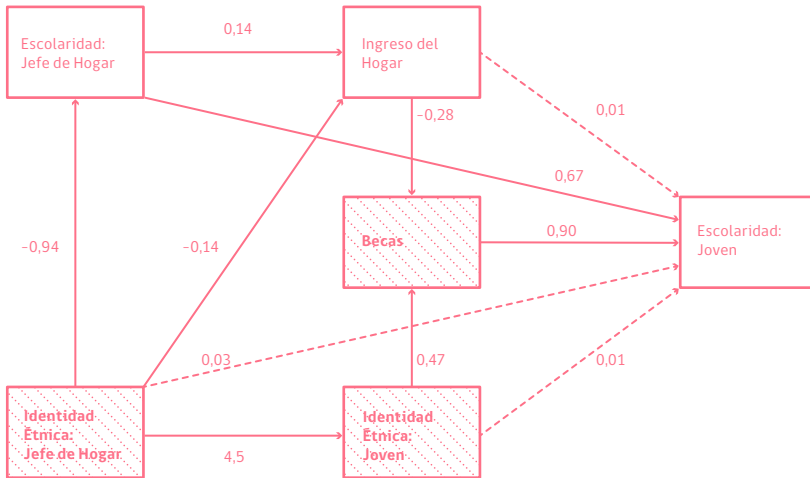
basadas en la evidencia presente en la Casen 2013, la que sugiere que la identidad étnica suele compartirse entre los miembros del hogar (si el jefe de hogar se identifica con algún pueblo originario, la probabilidad de que otro miembro lo haga sube de 4% a 75%, aproximadamente), y que existe una brecha de escolaridad entre los indígenas y no-indígenas (véase sección 3,2 de este capítulo). Asimismo, modelamos el ingreso del hogar como dependiente de la escolaridad del jefe de hogar, pues en buena medida puede interpretarse como un indicador del acceso a oportunidades laborales del principal aportante de ingreso, y de la etnia del mismo, pues nuevamente la evidencia de la Casen indica que la brecha de ingreso es mayor para los pueblos originarios. Finalmente, modelamos el acceso a becas como dependiente de dos factores: el ingreso del hogar y la identidad étnica del joven, pues ambos son factores utilizados en la asignación de estos beneficios.

Con este modelo pretendemos separar los efectos directos e indirectos de estos factores en el acceso a oportunidades (escolaridad) para los jóvenes, de modo de esclarecer cuáles son los principales elementos que inciden (o no) en la vida de los jóvenes. El modelo estimado se resume a continuación:

Como se aprecia en la figura 14, encontramos que solo 2 de los 5 factores incluidos en el modelo inciden *directamente* en la escolaridad de los jóvenes: el acceso a becas, que moviliza los recursos necesarios para cubrir los gastos de la educación, y la escolaridad del jefe de hogar, que entrega al joven de un mayor capital cultural para acceder a las oportunidades que entrega la escolaridad. Notablemente, ni el ingreso del hogar, ni la identificación étnica (del joven y del jefe de hogar) tienen un efecto directo en la escolaridad del joven. Esto no significa, sin embargo, que no incidan en el logro educativo de los jóvenes. De hecho, es importante notar los efectos indirectos de la etnia.

Primero, si el jefe de hogar se autoidentifica con algún pueblo originario, esto incide en una menor escolaridad para él, lo que a su vez

Figura 14. Modelo estructural generalizado de escolaridad en jóvenes. Las casillas grises representan variables dicotómicas que están consideradas en el modelo a partir de una distribución Bernoulli con función de enlace logit. Las líneas punteadas representan relaciones estadísticamente no significativas. Todas las demás relaciones son significativas a un 99% de confianza. N = 48,144.



Fuente: Elaboración propia a partir de la Casen 2013.

reduce la probabilidad de acceder a una mayor escolaridad para el joven (efecto indirecto = $-0,63$, $p < 0,000$). Además, las chances de acceder a una beca aumentan significativamente ($p < 0,000$) para aquellos jóvenes que viven en un hogar cuyo jefe se identifica como indígena, pues aumenta a su vez la probabilidad de que el joven se identifique a sí mismo como perteneciente a alguna etnia (la probabilidad de que un joven se identifique con un pueblo originario sube de 5% a 83% si el jefe de hogar también se identifica entre los jóvenes).

En síntesis, los resultados del modelo sugieren que la identidad étnica tiene efectos ambivalentes en el acceso a oportunidades en los jóvenes: mientras

que vivir en un hogar cuyo jefe es indígena les disminuye el acceso a la educación —pues en promedio los jefes de hogar indígenas tienen una menor escolaridad, la que a su vez incide en menor escolaridad para los jóvenes—, la autoidentificación étnica permite a los jóvenes acceder a beneficios (becas) que mejoran su acceso a las oportunidades que entrega la educación formal. De este modo, vemos que la relación entre la pertenencia a pueblos originarios y el acceso a oportunidades no es de fácil interpretación debido a su complejidad. Es importante destacar el rol que juega la política pública, en este caso las becas, en “nivelar la cancha” en favor de un grupo vulnerable en términos sociales, como lo son los indígenas en nuestro país.

Aurora y Susan

Cocineras tradicionales aymaras

Aurora: "Hay jóvenes que tienen todos los rasgos, pero dicen mi papá y mamá son aymaras porque nacieron arriba, yo nací en la ciudad, no soy aymara"

Aurora y Susan son madre e hija. Ambas se han dedicado a cultivar el arte culinario aymara; no es solo alimentación, sino una forma de cuidado patrimonial y de expresión fundamental de la cosmovisión del pueblo al cual ellas pertenecen.



- Me llamo Aurora Callo, nacida en el pueblo de Chiapas, a tres mil doscientos metros sobre el nivel del mar en la comuna de Huara, soy de descendencia aymara. Estoy radicada acá en Iquique, ya de hace algunos años

- **¿Cuánto tiempo en Iquique?**

- **Aurora:** Mi primera vez estuve casi cinco años, después regresé nuevamente a mi pueblo, después volví a bajar por temas de trabajo, familia, nos fuimos a Arica. Anduve de aquí para acá después de la muerte de mi padre. Ese es un hito importante, la separación de venirme de mi comunidad, lo que yo viví allá, la muerte de mi padre, y salir de mi pueblo, venirme a la ciudad, adonde es un trauma muy fuerte. Actualmente soy mamá, tengo dos hijos, soy soltera, pero no fanática, ja, ja. Tengo dos nietos, soy cocinera tradicional aymara, soy mujer de Atiry Amauta, se puede decir de unas de las pocas mujeres que realizan ceremonias indígenas con las Papipoca que tiene que ver con nuestra espiritualidad ancestral; pertenezco al Consejo de salud de pueblos indígenas de la Seremi de Salud, presidenta de la Asociación de Pueblos Originarios de la Región de Tarapacá.

- **Su:** Mi nombre es Susan, por lo general todos me llaman Su. Tengo 27 años, soy mujer aymara, nací en Iquique, me crié en Huara. Mi identidad es aymara, soy estudiante de

Pedagogía de Educación Básica Intercultural Bilingüe, lengua aymara. Este es mi segundo año, soy presidenta del centro de estudiantes y aparte soy también dirigente de un grupo folclórico. Trabajo en un centro de eventos y ahora también trabajo con la banquetería de mi mamá.

- **¿Estaban de viaje?**

- **Su:** Venimos llegando de la Expo Milán en representación del norte de Chile...

- **¿Cuándo fue la Expo Milán?**

- **Su:** Nosotras viajamos del 21 de mayo al 2 de junio, pero la feria sigue hasta el 31 de octubre.

- **¿Alcanzaron a ver otras exposiciones de otra gente en Chile y todo?**

- **Aurora:** No, solamente fuimos al Pabellón de Chile, igual vimos los otros pabellones, porque eso es una ciudad, ese encuentro, no es una feria sino que una ciudad. Arman esas ciudades con toda la tecnología, que para nosotras fue muy impresionante, al menos para mí fue... yo ya había ido a Italia anteriormente, estuve en Turín el año pasado. Muy receptiva la gente, fue la experiencia más linda que vivimos. Cuando hicimos el primer

día la ceremonia, después que esparcí las hojas de coca, para nosotros la hoja de coca es sagrada, es la más sagrada que tenemos, es un indicio de que los abuelos nuestros los recibieron allá también, entonces con esa conexión, y el poder hablar, dialogar con el público, hablarle de la parte más íntima, de la parte espiritual que nosotras en esta sociedad vivimos totalmente conectadas con otras cosas, y olvidamos la Madre Tierra.

- La gente terminó llorando, se pudieron conectar con sus ancestros, pudieron sentir y que la gente de esa forma te abrace, que te diga gracias por hacerle sentir, por dedicarme a esto, sentir y tocar lo más íntimo de mi espiritualidad, de mi ser. Se pudieron conectar de una forma muy increíble, entonces es un mensaje de estos de *omini* sanos, de preocuparnos, del Suma Camaña, del vivir bien entre nosotros como seres humanos en nuestra Madre Tierra. Nos olvidamos, nos dedicamos a la parte esta y todo lo demás, pero cuando le pedimos tributo a la Madre Tierra, de todo lo que nosotros a diario recibimos de ella, cuando realmente hacemos una ceremonia, es necesario conectarme con esta fuerza, con nuestra fuerza energética de los cuatro elementos de la Madre Tierra.

- Cuando estuvieron en Milán, todo este tema del leer un poco las señales que da la Madre Tierra, ¿es más difícil que en su territorio?

- **Aurora:** Nosotros somos hijos de una sola madre, entonces la madre está allá, claro, territorialmente nuestros ancestros están acá, son de acá, de este territorio. Y a estos abuelos de acá hay que despertarlos, porque en cada uno de nosotros hay un abuelo, hay otros muchos más desarrollados y otros no tan desarrollados, mis manos lo dicen todo, mira mi mano, ¿qué ven ahí?

- Las líneas bien marcadas, bien marcadas...

- **Aurora:** como si tuviera marca con plumones, ¿no cierto? eso significa la edad de mi vida ancestral. Vengo de generación en generación traspasando y he estado en otras vidas y sigue mi proceso. Las personas que vienen con estos signos que se llaman chimpú, es cuando nacen de pie, nacen cuando está cayendo un rayo, cuando el viento sale de una forma, cuando son gemelares engendrados, cuando nacen con dos o tres coronas también, son varios signos.

- Tuvo que nacer con corona, ¿a qué te refieres con eso?

- **Aurora:** Con corona es nacer con ciertos lunares en el cuerpo. Son signos que indican que esas personas son sabias, entonces antiguamente estaba la partera, quien recibía a los niños, y estaba el yatiri. El yatiri es como un elegido, hay que protegerlos, si no las malas energías tratan de sacarte de este contexto. Mi padre me protegía, mi padre y mis abuelos eran personas sabias con estos conocimientos, de alguna forma trataron de protegerme, pero cuando muere mi padre, mi padre dio la vida prácticamente por mí y yo tenía seis años. Me empezaron a pasar varias cosas, sentía, veía y no sabía qué es lo que pasaba conmigo, sentía que curaba en el sueño en la noche, trabajaba toda la noche curando personas con las manos y saliendo fuego de mis manos en forma de luz azul; despertaba cansada, entonces me empezaron a pasar cosas y también dentro de mi vida. Salí marcada con mucho dolor, dolores fuertes del alma, eso es lo que me explicaba a veces un psicólogo. Antes de asumir el rol, lloraba, pero ahora no, porque tengo que dar a conocer el proceso que viví como mujer, como indígena, es difícil como mujer que te acepten un poco, y más cuando tú has vivido una vida y ha sido muy difícil insertarme.

- ¿Y por qué es difícil que te acepten acá?

- **Aurora:** Claro, porque viví una vida, ellos me conocen como dirigente, participé mucho de la Iglesia Católica, pertenecía a una pastoral, entonces siempre fui activa en diferentes campos, pero siempre con algo de indígena. Ahora que me digan que tú eres sabia, que te descubrieron, es muy difícil, y más que todo siendo mujer, porque por lo general estos roles son para varones.

- **En un principio, muy andino...**

- **Aurora:** Sí, entonces qué pasaba con estas mujeres después que fallecían sus esposos, qué pasaba con ellas, entonces no podían seguir haciendo estas cosas. Se dieron cuenta los mismos hermanos que a través de las hojas de coca los abuelos decían que no, que las mujeres tienen que hacer también un *pursurol* en la vida, entonces, te empiezan a aparecer mujeres, porque si en la Isla de la Luna es donde a mí me llevaron los hermanos *lumautas*, porque allá eran puras mujeres las que ofrecían, eran puras sacerdotisas las que estaban ahí, tenían sus parejas, pero quienes oficialmente hacían las ceremonias eran mujeres.

- **Su, ¿cómo resignificar el tema de la misión espiritual que tiene tu madre, cómo lo llevas tú en tu vida, cómo lo haces parte de tu vida cotidiana?**

- **Su:** Fue en un momento en que yo no estaba pasando por buenos momentos, donde una persona me dice "pero si tú eres princesa, reina". Ahí empezó un poco, y ahora que fuimos a Bolivia, una persona me dice "¿sabías que cuando una mujer tiene una misión muy grande, sus hijas mujeres tienen que asumir la herencia que deja ese legado?". Y ahí fue como, paf, también tengo que seguir y mis futuras generaciones y sobre todo si es mujer.

- **Aurora:** Es que es el cambio de vida, un vuelco que te da, total,

- **¿Pero aprendiste a vivir con eso en armonía?**

- **Aurora:** Aprendí a vivir con eso en armonía, aprendí a vivir con las cosas, con todos los procesos históricos que viví desde mi niñez, liberar todo sufrimiento, porque no quiero que esa carga la lleven mis nietos, mis hijos. Ha sido un cambio, un cambio total de familia; mi hijo volvió a mi casa, mis nietos están conmigo, ella regresó, ella tuvo que darse cuenta cuando le dicen "tú no puedes estar con un plebeyo porque tú eres una princesa"; claro, de acuerdo a nuestra generación, nosotros tenemos un linaje, un linaje alto, tendría que estar, prácticamente, dentro de un palacio se podría decir, pero mi palacio es todo, el aire, la tierra, todo. Entonces nuestro linaje es eso, para nosotros. Salir de mi comunidad, llegar a un internado forzosamente, lo religioso, donde el cambio alimentario, el cambio de vestuario...

- **Entraste en el internado y todo cambió...**

- **Aurora:** Claro, yo creo que habré llorado todos los días, todos los días, porque no era mi vida, a pesar de la muerte de mi padre estábamos dentro de la comunidad allá en Chiapas, pero toda la comunidad era mi familia, hasta los animales, todos eran ahí mi familia, por mucho que no estuviera mi padre. Cuando te sacan de ese contexto, llegas a un lugar desconocido, donde no conoces a nadie, no escuchar los pajaritos, no escuchar nada, todo un cambio, la forma de hablar, de levantarse, de comida, de todo, en muchas cosas.

- **¿Y qué edad tenías?**

- **Aurora:** Tenía poco más de seis años...

- **Pero lo tienes como un recuerdo muy vívido...**

- **Aurora:** Sí, súper vívido, fue como una premonición,

sentía ese lugar como que no me gustaba y todo, mi mamá llega y se pone hacer los trámites, todo lo demás, pero como que no me sentía bien; me escapé y me perdí en la ciudad, estuve todo el día perdida en la ciudad, mi mamá desesperada buscándome, y la intuición de decir...

- **Fue pasar de un pueblo chiquito a la ciudad.**

- **Aurora:** Claro, entonces yo buscaba dónde estaba la casa de mi tío, me acuerdo de eso siempre, lo tengo bien presente como la premonición de que era tu cambio de vida, de aquí partía tu dolor, de aquí partía el pesar por la muerte de mi padre, sentía eso, yo creo que lo sentí tanto como cuando se murió mi padre y cuando me trajeron a este lugar.

- **¿Qué fue lo que te costó?**

- **Aurora:** No me gustaban las comidas, las formas de vestir, no estaba acostumbrada a ese ritmo de vida. Aparte que de eso también había un poco de discriminación, porque hacían entrar a los niños de la ciudad primero al comedor, después salían los niños de la ciudad, hacían entrar a los niños de los pueblos.

- **Entraban y comían separados...**

- **Aurora:** Entonces ya había un tipo de discriminación. De día veíamos gente que venía de los pueblos a visitar a los niños, me acuerdo mucho de una familia de Pica que nos mandaba fruta para los niños de los pueblos, cajas de naranjas, alfajores, cosas así. Entonces, de alguna forma, igual recibimos de los pares de nuestros pueblos, esas personas que también ya tenían esa visión de poder ayudar, de esa forma que ellos tuvieran más. Este proceso de chilenización lo vivimos así, pero antes no, porque si me quedaba con mi madrina, mi madrina me cuidaba o la comunidad se hacía cargo, los mayores se hacían cargo, personas con algún rango

dentro de la comunidad. Mi mamá se rebeló contra este sistema.

- **Se vino para acá...**

- **Aurora:** Se rebeló porque ella tenía que quedarse hasta el final con su suegra, porque como ella pasa a ser la hija cuando se casa. Mi mamá se rebeló, la pasó mal, porque quien heredaba en esos tiempos era la mamá, no la esposa. Y la esposa tenía que adherirse a la suegra, entonces, quien se quedó con todas las cosas de mi padre, todo lo que tenía, fue de mi abuela.

- **Su, ¿y tú cómo sientes el heredar este rol que tiene tu madre? ¿Sientes que tiene que haber una continuidad?**

- **Su:** Claro, tiene que haber una continuidad y transmitirlo a las futuras generaciones, a mis hijos, a mis nietos, y así.

- **Y en términos prácticos, ¿cómo te imaginas el poder vivir eso y transmitirlo, haciendo qué cosas?**

- **Su:** Se sufre mucha discriminación por ser indígena, a una la miran en menos, pero mi mamá me enseñó que a pesar de todo hay que estar parada ahí nomás poh, entonces así como me dices cómo lo podría transmitir, creo que por la educación. Como estoy estudiando Pedagogía en Educación Básica Intercultural Bilingüe, y que voy a enseñar una lengua, es esencial transmitir los valores, parte de nuestra cosmovisión, a través de la lengua.

- **Cuando te presentaste dijiste que tenías tu parte aymara, claro, pero también quechua...**

- **Su:** Lo que pasa es que mi papá por territorio es quechua, mi mamá, por territorio, familia y descendencia es aymara; la familia de mi papá es más capitalista, la familia de mi

mamá es más indigenista, entonces por eso yo me identifico más como aymara porque mi mamá siempre me ha enseñado los valores.

- **No es en pasado, es algo que se vive todos los días...**

- **Aurora:** Claro, porque en los libros de historia dice "los aymaras existieron, comieron, vistieron" y yo dije ¡pero si estamos vivos!

- **Y, ¿cómo te ves tú?**

- **Aurora:** Yo soy descendiente, Su también es descendiente, ¿por qué nos están discriminando, si estamos vivos?

- **Su:** Hoy en día, los mismos padres aymaras se discriminan a sí mismos. Discriminan a sus hijos para que no aprendan la lengua, han demandado a no sé cuántos colegios de Alto Hospicio para que los educadores tradicionales o los educadores en lengua aymara no hagan el ramo,

- **Aurora:** Hay jóvenes que tienen todos los rasgos, pero dicen "mi papá y mamá son aymaras porque nacieron arriba, yo nací en la ciudad, no soy aymara". Claro, por el hecho de nacer en un territorio, en una comunidad, eres aymara, y el resto hacia abajo no son aymaras, y cuando nosotros seguimos nuestro linaje, siempre va a seguir siendo aymara, pero los jóvenes ya se están identificando de esa forma, es un proceso que se está viviendo de tratar de borrar, como de que no les pase lo que nos pasó a nosotros.

- **Su, ¿y por qué esta motivación de estudiar educación intercultural, pedagogía en educación intercultural?**

- **Su:** Para aprender la lengua porque mi mamá no sabe, se le olvidó, o sea, en el sentido de que a veces yo voy a hablarle y ella me corrige.

- **Fue un interés por acercarte más a tu cultura y aprender tu lengua...**

- **Su:** Claro, aunque igual hay ahí una discriminación en la universidad por parte de la jefa de carrera, de que una no es indígena y no tiene el mismo pensamiento de nosotros, es una cara, una blanca...

- **Aurora:** Claro, entonces, también nosotros tenemos dificultad con el mismo rector, con el mismo decano, la jefa de carrera. No nos toman en cuenta con el Convenio 169, con la Ley Indígena, con los tratados de DD.HH. Estaba en Milán y cuando llegué, mis compañeros estaban en paro, pero yo no entendía por qué estaban en paro, y ellos tampoco entendían por qué estaban en paro. Se fueron en paro porque las otras carreras lo estaban, pero empezamos a recibir amenazas por parte de la jefa de carrera, que si nosotros no entramos a clases nos quitan los beneficios, la beca indígena y el convenio Conadi y la beca Mineduc. Si nosotros no entramos a clases, les va a pasar esto y esto, y dije pero por qué esas amenazas y persecuciones sobre nosotros.

- **¿Cuántos compañeros son en tu curso?**

- **Su:** 16 quedamos hoy día, somos 14 aymaras, una diaguita y una no indígena. O sea, a diario, durante diez meses convivo con indígenas. Todos los días, de lunes a viernes, y un mes completo, treinta días, en una comunidad. Entonces, sentimos discriminación y también cuando vamos a las comunidades también sentimos discriminación porque la jefa de carrera habla de "cuánta estadísticas hay en estos telares", y no se le puede hablar así a un abuelo. Cuando vamos a las comunidades no pescamos ni al profesor ni a la jefa de carrera, y nos dedicamos a las personas de las comunidades y hacemos el trabajo: agricultura, ganadería, textilería, gastronomía, todo. Todo lo que se hace a diario, a las cinco de la mañana nos vamos

a duchar, comen los animales, regamos, nos volvemos a tomar desayuno, sacamos las hortalizas, todas las cosas. Volvemos nuevamente al pueblo, después nos vamos a Taiquiriri. Es un proceso que se vivía antes y todavía se sigue viviendo en otras comunidades.

.....

- **¿Qué rol juega el tema de la alimentación y de la comida, para ustedes?**

- **Su:** Es un tema importante, porque es vivir bien con uno mismo y vivir bien con la comunidad; no tenemos que alimentar tanto el espíritu como al cuerpo, la alimentación como hablaba mi mamá no viene solamente de preparar un plato, sino viene de limpiar la tierra y colocar las semillas, entonces hay un alimentación espiritual en ese producto, en esa hortaliza, en esa verdura o lo que sea para llegar al cuerpo de uno.

- **Aurora:** Ese es el error fundamental, por eso nosotras también manejamos diferentes efectividades que tienen que ver; son ciclos agrícolas, cuándo sale la primera flor.

- **Su:** Se le canta a la papa, se le hace bailar a la papa, a los mismos llamamos igual se les hace su ceremonia, entonces ya es algo sagrado. Dejar bien en claro de que no solamente las mujeres participan en la cocina sino el hombre también, no el hombre por cocinar, sino el hombre de llevar la leña, decorar la olla, trabajar en la tierra, por eso está el concepto de variedad, trabajo hombre-mujer. Chuagarmí. Ese es el concepto. En la textilería es lo mismo, el hombre no teje, pero el hombre coloca la estaca, para que empiece a tejer la mujer...

.....

- **Es parte del proceso...**

- **Aurora:** Hace lazos, estas sogas que le llamamos nosotros, ellos hacen esas cosas, el telar es de las mismas mujeres, pero ellos también hacen su parte, en otras cosas con lanas también...

.....

- **El trabajo es siempre en conjunto...**

- **Aurora:** Claro, el trabajo en conjunto...

.....

- **No es como una obligación...**

- **Aurora:** Igual a los niños les enseñan a trabajar desde temprano, no es un abuso, ninguna cosa. Tú partes jugando trabajando, te hacen tu espacio; ya, estos son tus animalitos, tienes que cuidarlos, tienes que alimentarlos, entonces te dan el rol de trabajo.

.....

- **¿Chachawarmi?**

- **Su:** Chacha es hombre, warmí es mujer. Hombre y mujer, chachawarmí, entonces ya hay un trabajo de apego, que siempre se ha vivido en el mundo aymara.

- **Aurora:** Porque sienten el corazón, sienten el latido y los niños son más apegados a los padres, conocen los valores, sienten los sentimientos, en cambio los que nacieron y lo dejaron en la cuna, no sienten, por eso son tan fríos.

.....

- **¿Cuál crees tú que es el aporte que hace una banquetera como ustedes tanto a la sociedad como a la ciudad?**

- **Su:** Volver a una alimentación justa y saludable de que solamente los alimentos, o sea, la quínoa no solamente tiene una sola preparación, hay varias formas de prepararla y varias formas de poder alimentarnos con ese producto. Yo creo que es un aporte enseñarles a las demás personas que oye, tomemos conciencia. Nosotros también tenemos cosas ricas y saludables y podemos tener buenas preparaciones. Valorizar lo que tenemos.

.....

- **Hay un tema de recuperación y valorización patrimonial.**

- **Su:** Claro, nosotras cuántas cosas no hacemos con la quínoa. Y la quínoa de acá es muy diferente a la del sur, muy diferente a la que envían a Italia.
- **Aurora:** En hacer esta banquetería, en recuperar los alimentos y dar a conocer los productos que están acá, en la zona, darse cuenta y dar una alerta, esto está en peligro, alerta, esto puede desaparecer si nosotros no tomamos conciencia de lo que tenemos acá, de lo que es bueno y limpio, y junto a la forma de preparar nuestros alimentos, la conexión, porque a través de un plato hay una historia familiar, recuerdos, nostalgia. Vas conectándote, entonces...

.....

- **La comida tiene emociones...**

- **Aurora:** Claro, emociones. Me acuerdo cuando fui el año pasado a un taller a Pica, justamente, como en esta fecha, un taller de gastronomía y que les costó poderme insertar ya que dentro de las exigencias estaba el que yo debía tener título universitario para enseñarle a la gente de mi comunidad. Me sentí discriminada, dije yo no voy a dar a conocer esto. Entonces insistí que me reconocieran como cultora tradicional, tener un carnet, algo que diga que te avalúe, quién te avalúa, En cambio, contratan a uno que ha hecho un magíster en España de esto para hacer telares andinos. Entonces, contra ese sistema estamos fuertemente luchando ahora... Quiénes reconocen a los cultores.



Características actitudinales de los jóvenes indígenas en Chile

Una vez revisados los aspectos socioeconómicos que caracterizan a los jóvenes indígenas y los distinguen del resto, este capítulo busca ahondar en las percepciones que estos tienen sobre su vida, su entorno y su futuro. Bajo la tesis de que los jóvenes con identificación indígena no solo son un grupo particular en cuanto a sus condiciones de vida estructurales, la orientación de este capítulo es indagar en sus características actitudinales. La descripción de estas características entregará información de los jóvenes indígenas sobre temas que ya suelen diferenciar a los jóvenes si los comparamos con el resto de la población: la forma de administrar el tiempo libre, su percepción de la actividad física y de la salud, los niveles de participación social, su relación con la política y la democracia, su percepción de bienestar subjetivo y las proyecciones personales en el mediano plazo son solo algunos de los elementos que este capítulo busca sintetizar en las páginas siguientes.

Como el mismo lector podrá dar cuenta en el desarrollo de este capítulo, los jóvenes indígenas

no solo presentan condiciones estructurales diferentes al resto de los jóvenes, sino que también perciben su vida y entorno de manera distinta. El análisis de estas diferencias podría hacernos plantear la pregunta de si en la definición de estas percepciones existe un vínculo entre identificarse como indígena y tener características estructurales específicas. Parte de esta interrogante también buscar ser despejada con los datos presentados, particularmente, mediante la comparación de los jóvenes indígenas según su nivel socioeconómico.

1. Metodología y plan de análisis

En este capítulo exploramos las principales características actitudinales de los jóvenes indígenas en Chile. Para llevar a cabo este objetivo, se trabajó particularmente con dos fuentes de datos: la Encuesta de Hábitos de Salud y Actividad Física 2012, desarrollada por el

Ministerio de Salud y el Ministerio del Deporte¹, y la VII Encuesta Nacional de la Juventud del Instituto Nacional de la Juventud². La selección de estas fuentes responde a dos razones. La primera está relacionada con la posibilidad de identificar a los sujetos en cuanto a si son indígenas o no³ y la segunda, con los tamaños muestrales asociados al grupo de jóvenes indígenas en cada encuesta⁴. Esta condición de posibilidad es sumamente compleja, pues uno de los primeros hallazgos en el análisis de fuentes secundarias sobre población joven e indígena es la baja inclusión de preguntas asociadas a la identificación o pertenencia indígena en las encuestas a nivel nacional; sumado a esto,

los bajos tamaños muestrales ya hacen difícil identificar a los jóvenes de forma independiente; agregar su identificación indígena le entrega aun mayor dificultad.

Además de identificar a jóvenes indígenas y jóvenes no-indígenas, en cada grupo se distinguió el nivel socioeconómico⁵. Usar este como hito de segmentación obedece al interés de controlar las diferencias actitudinales entre jóvenes indígenas y no indígenas por una característica estructural de peso en los jóvenes indígenas: de acuerdo a los hallazgos realizados en el capítulo anterior, la vulnerabilidad y las condiciones de pobreza marcaban una serie de diferencias entre los mismos jóvenes indígenas. Al incluir tipología “indígena/nivel socioeconómico” dentro del análisis de este capítulo, queremos despejar diferencias que son atribuibles a la identificación indígena de aquellas que pueden tener un vínculo más fuerte con la presencia o no de una condición de vulnerabilidad.

1 Más información respecto a esta encuesta, en <http://www.ind.cl/wp-content/uploads/2015/03/Encuesta-Nacional-de-Habitos-2012.pdf>

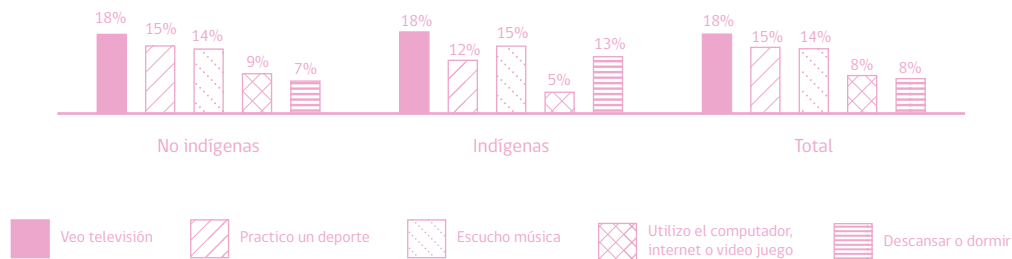
2 Más información con relación a esta encuesta, en http://www.injuv.gob.cl/portal/wp-content/files_mf/septimaencuestanacionaljuventud2.pdf

3 En la Encuesta de Hábitos de Salud y Actividad Física 2012, la pregunta por la identificación indígena señalaba lo siguiente: “¿Ud. pertenece o descende de alguno de los siguientes pueblos indígenas?”, cuyas respuestas podían ser: “No pertenece a ningún pueblo indígena, Aymara, Rapa Nui, Quechua, Mapuche, Atacameño, Coya, Kawésqar, Yagán, Diaguita, Otro”. En la VII Encuesta Nacional de la Juventud la pregunta señalaba lo siguiente: “La ley chilena reconoce la existencia de 9 pueblos originarios o indígenas, ¿pertenece tú a alguno de ellos?”, cuyas respuestas podían ser: “sí o no”.

4 Para la Encuesta de Hábitos de Salud y Actividad Física 2012, la muestra total de jóvenes corresponde a 1.294 casos, de los cuales 127 son indígenas. Para la VII Encuesta Nacional de la Juventud, la muestra total de jóvenes corresponde a 8.252 casos, de los cuales 946 se identifican como indígenas.

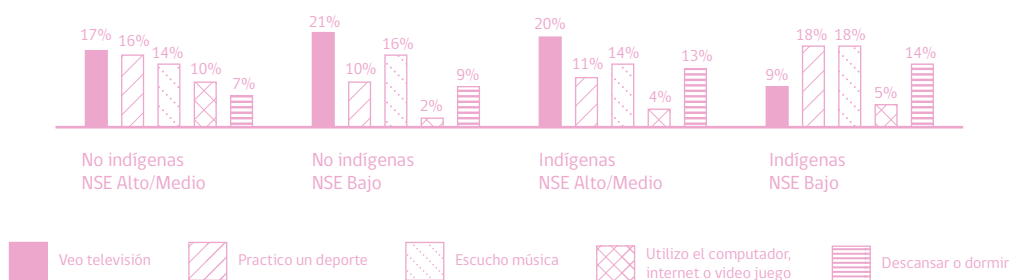
5 Se creó un indicador compuesto que identifica a los jóvenes indígenas y al mismo tiempo son de estrato alto/medio y estrato bajo. Se realizó la misma distinción en los jóvenes no indígenas, generando cuatro grupos de jóvenes para su comparación en las dimensiones de interés.

Figura 1. Habitualmente, ¿qué hace usted en su tiempo libre? Primera mención según pertenencia a pueblos originarios. Se consideran las 5 actividades con mayor mención.



Fuente: Elaboración propia a partir de los datos de Encuesta de Hábitos de Salud y Actividad Física 2012.

Figura 2. Habitualmente, ¿qué hace usted en su tiempo libre? Primera mención según pertenencia a pueblos originarios y nivel socioeconómico. Se consideran las 5 actividades con mayor mención.



Fuente: Elaboración propia a partir de los datos de Encuesta de Hábitos de Salud y Actividad Física 2012.

2. Principales resultados

En las páginas siguientes se desarrollan los principales resultados en los temas posibles de cubrir con la información disponible por las fuentes secundarias sobre jóvenes indígenas. Uno de ellos es el uso del tiempo libre y percepciones hacia la actividad física, percepciones sobre la participación laboral y en organizaciones, así como el interés político que manifiestan. Un segundo aspecto es la felicidad y el bienestar subjetivo medidos a través de la autopercepción de los sujetos; mientras que un tercer aspecto lo constituyen las proyecciones y expectativas de los jóvenes acerca del futuro, tanto propio como el de la nación, los motores de movilidad social y la importancia de la educación en el logro personal y social.

2.1. Jóvenes indígenas, el uso del tiempo y la actividad física

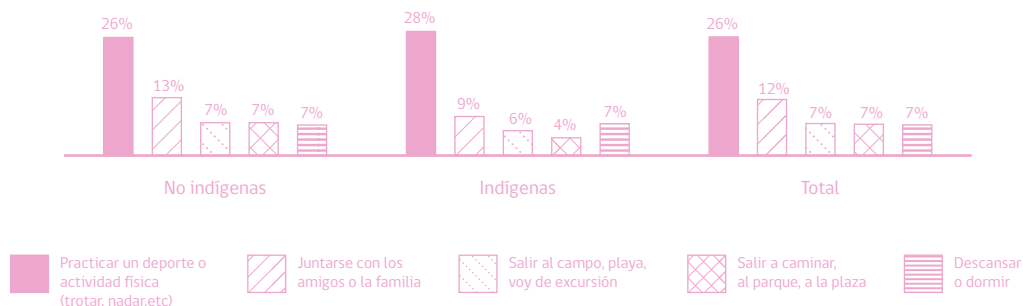
Considerando el uso del tiempo libre (Figura 1), los jóvenes se inclinan por actividades como ver televisión, practicar algún deporte o escuchar música. Distinguiendo entre jóvenes indígenas

y no indígenas, la distribución de actividades más importantes no cambia sustantivamente, aunque de forma leve en los primeros hay mayor importancia del descanso en el tiempo libre, en comparación con el uso de tecnología o la práctica de algún deporte.

Cuando se realiza la distinción por nivel socioeconómico (Figura 2), es posible observar que “ver televisión” es significativamente menor entre los jóvenes indígenas y que son de estrato bajo. Además, entre ellos hay diferencias en cuanto a las actividades referidas al deporte: los de estrato bajo declaran mayor práctica deportiva entre sus actividades en contraste con jóvenes indígenas de estrato alto y medio. El descanso tiene una proporción de mención similar en los jóvenes indígenas, independiente de su estrato socioeconómico.

En un escenario ideal (Figura 3), los jóvenes dedicarían tiempo para practicar deporte o realizar actividad física: a 26% le gustaría en su tiempo libre practicar algún deporte o actividad física. Comparando entre jóvenes indígenas y no indígenas, las diferencias son menores en cuanto al deseo de práctica deportiva; no obstante, jóvenes no indígenas mencionan más que les

Figura 3. Si dependiera solo de usted, ¿qué le gustaría hacer en su tiempo libre? Primera mención según pertenencia a pueblos originarios. Se consideran las 5 actividades con mayor mención.



Fuente: Elaboración propia a partir de los datos de Encuesta de Hábitos de Salud y Actividad Física 2012.

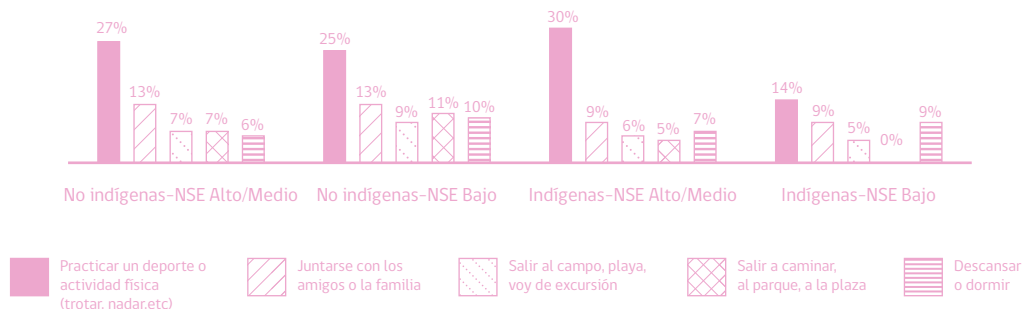
gustaría juntarse con amigos o con la familia en su tiempo libre.

Al distinguir por nivel socioeconómico de los jóvenes (Figura 4), el interés en la práctica deportiva no se ve reducido en todos los jóvenes indígenas: quienes pertenecen al estrato bajo consideran esta actividad con menor interés que sus similares de estrato alto y medio (30% en los de estrato Alto/Medio en contraste con 14% de interés en aquellos de estrato Bajo).

No obstante, cuando se pregunta por la práctica y el interés en la actividad física (Figura 5), más de la mitad dice estar interesado en el deporte pero no lo practica. Este rasgo está presente tanto en los jóvenes indígenas como en los jóvenes no indígenas.

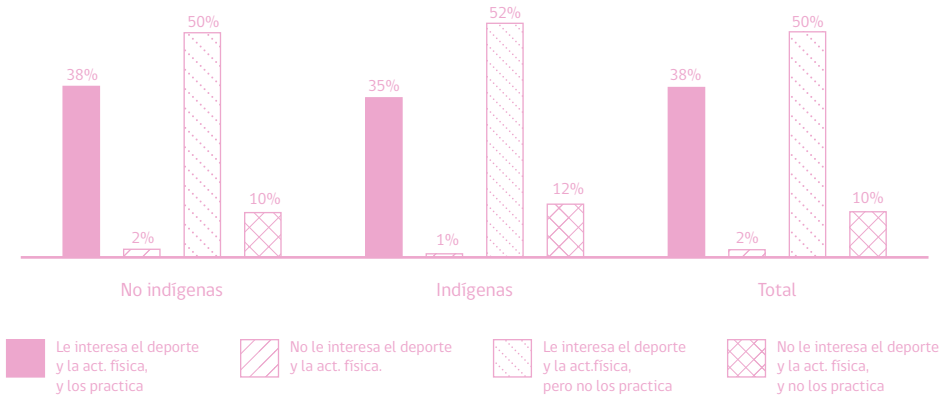
Aun así, en esta materia es posible advertir diferencias marcadas de acuerdo al nivel socioeconómico de los jóvenes (Figura 6). Son los jóvenes indígenas de estrato bajo los que declaran significativamente

Figura 4. Si dependiera solo de usted, ¿qué le gustaría hacer en su tiempo libre? Primera mención según pertenencia a pueblos originarios y nivel socioeconómico. Se consideran las 5 actividades con mayor mención.



Fuente: Elaboración propia a partir de los datos de Encuesta de Hábitos de Salud y Actividad Física 2012.

Figura 5. De las siguientes alternativas que aparecen en la tarjeta, ¿con cuál de ellas se identifica más usted? Según pertenencia a pueblos originarios.



Fuente: Elaboración propia a partir de los datos de Encuesta de Hábitos de Salud y Actividad Física 2012.

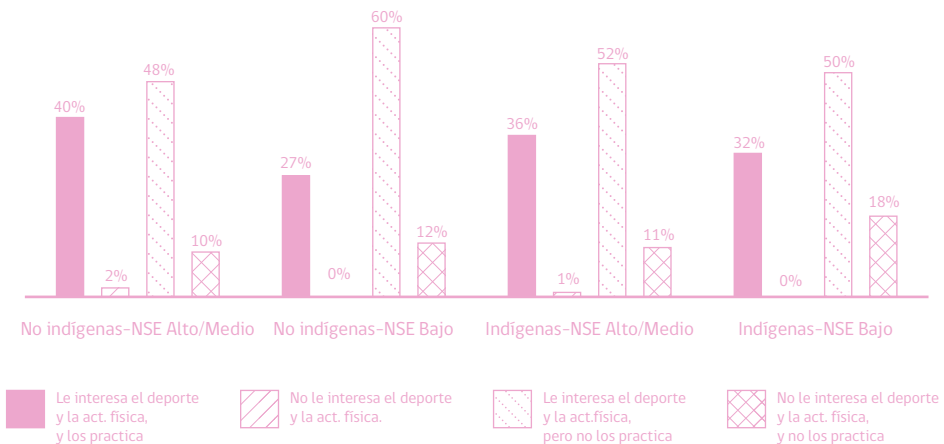
menor interés y práctica deportiva o de actividad física.

que no practican un deporte o realizan alguna actividad física.

Dentro de las razones por las cuales no realizan actividad física (Figura 7), la falta de tiempo es lo más frecuente. Esta tendencia se repite tanto en los jóvenes indígenas como en los no indígenas. La flojera y falta de gusto son menciones residuales a la hora de justificar la razón por la

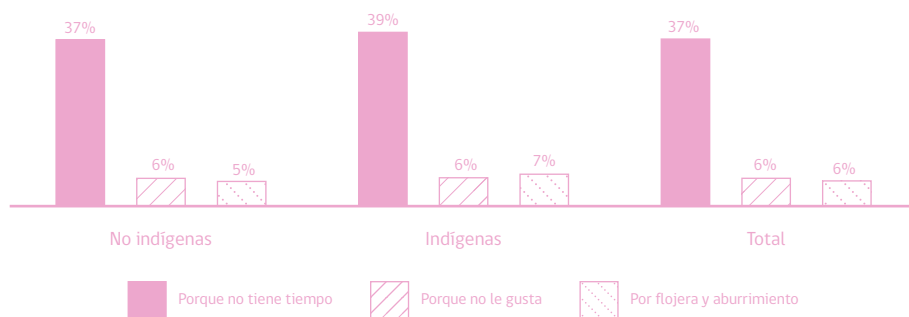
Nuevamente el grupo de jóvenes indígenas de estrato bajo destaca en cuanto a las razones por las cuales no practican actividad física (Figura 8): son ellos los que señalan en mayor proporción que la flojera y el aburrimiento son motivos para no practicar deporte o actividad física. En el caso

Figura 6. De las siguientes alternativas que aparecen en la tarjeta, ¿con cuál de ellas se identifica más usted? Según pertenencia a pueblos originarios y nivel socioeconómico.



Fuente: Elaboración propia a partir de los datos de Encuesta de Hábitos de Salud y Actividad Física 2012.

Figura 7. ¿Cuáles son las principales causas por las que no practica deporte o actividad física? Primera mención según pertenencia a pueblos originarios.



Fuente: Elaboración propia a partir de los datos de Encuesta de Hábitos de Salud y Actividad Física 2012.

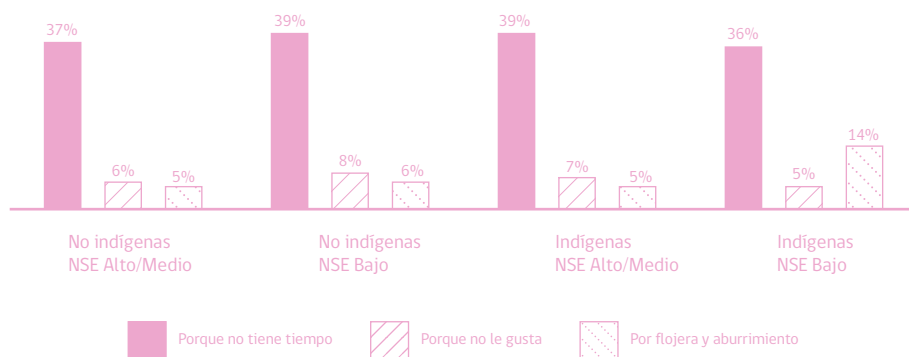
de los jóvenes indígenas de estrato alto o medio, es la falta de tiempo la razón mencionada con mayor frecuencia que justificaría la falta de práctica deportiva o de actividad física.

Del mismo modo, evaluando la condición física personal (Figura 9), la mayoría de los jóvenes la considera buena (36%) o regular (37%). Solo un 10% declara una condición física "muy buena" y un 4% cree que su condición física es "muy deficiente". Al observarlos, es posible advertir

que su opinión se inclina a una condición física más "regular" que "buena" si es que se la compara con la de los jóvenes no indígenas.

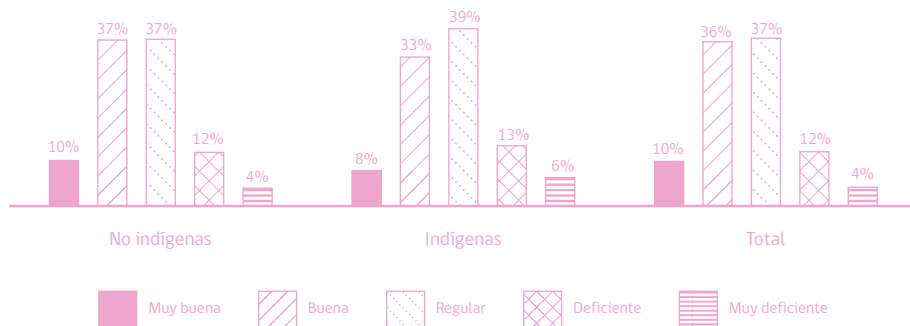
La diferencia que se hace presente en la figura anterior resulta más evidente cuando se observa a los jóvenes indígenas de estrato bajo (Figura 10): son ellos quienes advierten una condición física más "regular" (45%) que "buena" (32%) en comparación con sus similares de estrato alto y medio.

Figura 8. ¿Cuáles son las principales causas por las que no practica deporte o actividad física? Primera mención según pertenencia a pueblos originarios y nivel socioeconómico.



Fuente: elaboración propia a partir de los datos de Encuesta de Hábitos de Salud y Actividad Física 2012.

Figura 9. En términos generales, ¿cómo diría usted que es su condición física? Según pertenencia a pueblos originarios.

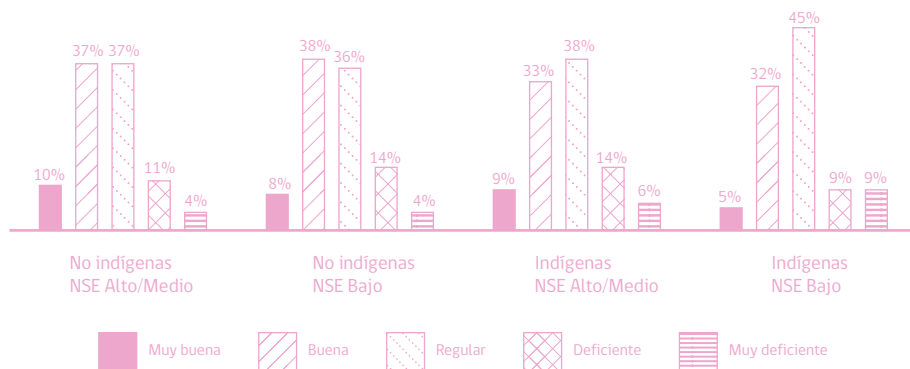


Fuente: Elaboración propia a partir de los datos de Encuesta de Hábitos de Salud y Actividad Física 2012.

En consonancia con la baja práctica deportiva declarada por jóvenes en general, estos consideran que la importancia que ocupa el deporte y la actividad física en las prioridades de nuestro país es “poco importante” (Figura 11). Solo 8% piensa que es algo “muy importante”, mientras que 52% cree que la práctica deportiva y la actividad física son algo “poco importante”. Este escenario resulta transversal entre los jóvenes, ya sean indígenas o no.

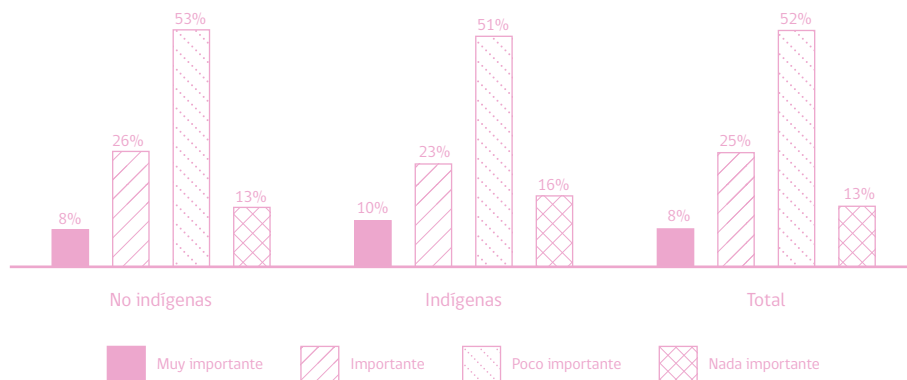
Probablemente asociado a la baja práctica e interés, los jóvenes indígenas de estrato bajo tienen una mayor percepción sobre la importancia que ocupa el deporte y la actividad física en el país (Figura 12). De hecho, un 36% de este grupo dice que ocupa un lugar importante en las prioridades del país, versus un 25% del total de jóvenes consultados. Del mismo modo, en este mismo grupo, solo un 9% considera que para el país la práctica deportiva y la actividad física son

Figura 10. En términos generales, ¿cómo diría usted que es su condición física? Según pertenencia a pueblos originarios y nivel socioeconómico.



Fuente: Elaboración propia a partir de los datos de Encuesta de Hábitos de Salud y Actividad Física 2012.

Figura 11. ¿Qué lugar cree usted que ocupa el deporte y la actividad física en las prioridades de nuestro país? Según pertenencia a pueblos originarios.



Fuente: Elaboración propia a partir de los datos de Encuesta de Hábitos de Salud y Actividad Física 2012.

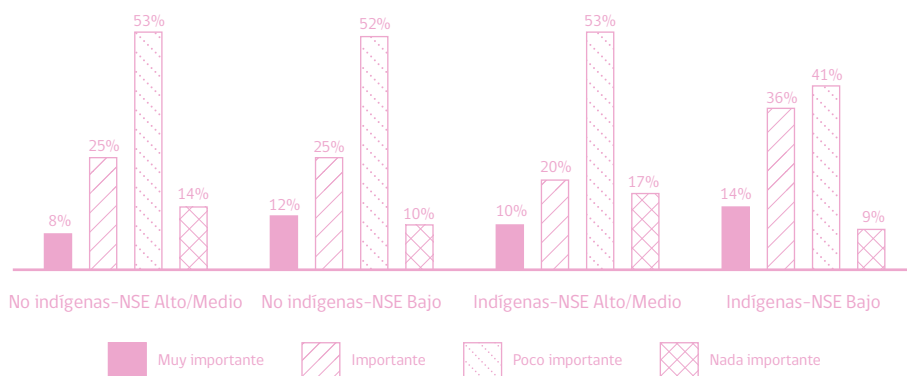
“nada importante”, al tiempo que 14% de ellos cree que la práctica deportiva y la actividad física resultan ser algo “muy importante” en el país.

El grupo de jóvenes indígenas de estrato alto o medio tienen percepciones en torno a la importancia de la práctica deportiva similares a los jóvenes no indígenas, incluso distinguiendo entre jóvenes no indígenas de estrato alto o medio y de estrato bajo.

2.2. Jóvenes indígenas, participación y política

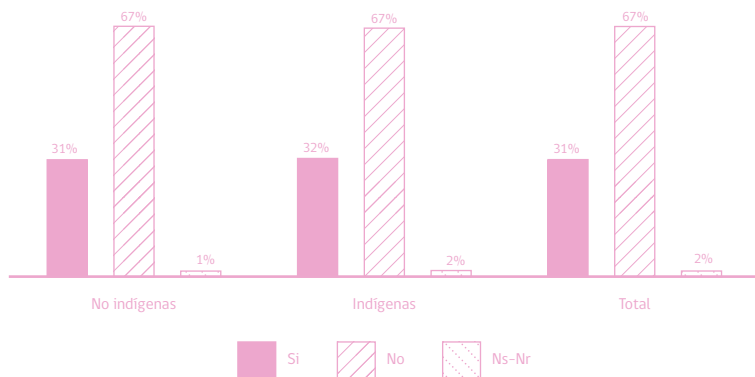
¿Hay diferencias en la participación social de jóvenes indígenas? De acuerdo a los datos de la VII Encuesta Nacional de la Juventud, su participación en organizaciones resulta ser baja (Figura 13). Un 31% del total de jóvenes ha participado de alguna organización en los últimos 12 meses, y este escenario es prácticamente idéntico entre jóvenes indígenas y no indígenas. Si bien la cifra puede resultar superior a lo esperado entre

Figura 12. ¿Qué lugar cree usted que ocupa el deporte y la actividad física en las prioridades de nuestro país? Según si es joven indígena o no, y nivel socioeconómico.



Fuente: Elaboración propia a partir de los datos de Encuesta de Hábitos de Salud y Actividad Física 2012.

Figura 13. En los últimos 12 meses, ¿ha participado de alguna organización? (A partir de respuesta múltiple) según si es joven indígena o no, y nivel socioeconómico.



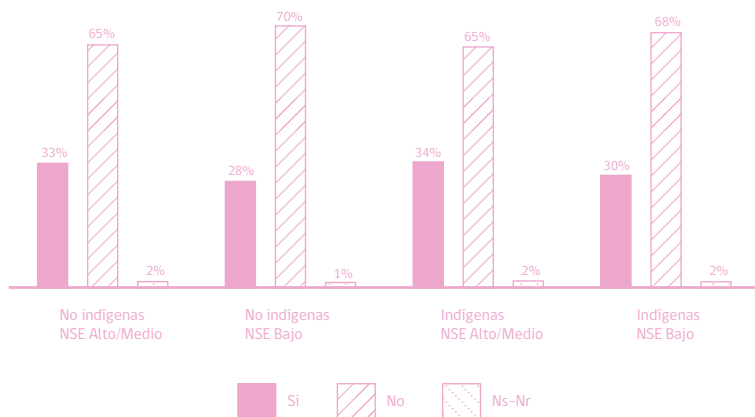
Fuente: Elaboración propia a partir de los datos de VII Encuesta Nacional de la Juventud.

personas adultas, la variedad y heterogeneidad de actividades consideradas mejora la probabilidad de una mayor prevalencia. Lo interesante es que bajo el mismo tipo de medición no se observan diferencias entre jóvenes indígenas y no indígenas.

Llama la atención que la participación entre jóvenes se vea mayormente diferenciada por su condición socioeconómica que por la identificación indígena (Figura 14). Un 34% de los jóvenes indígenas de estrato alto o medio declara haber participado en alguna organización en los últimos 12 meses. Esta

cifra es similar entre los jóvenes de los mismos estratos y no indígenas (33%). No obstante, entre los jóvenes de estrato bajo, la participación decae a un 28% entre los jóvenes no indígenas y a un 30% entre los jóvenes indígenas. También se podría señalar que si bien el comportamiento de los jóvenes de estrato bajo (indígenas y no indígenas) es similar en cuanto a la participación, una mayor brecha se observa en los jóvenes no indígenas (28% de participación versus 70% de no participación).

Figura 14. En los últimos 12 meses, ¿ha participado de alguna organización? (A partir de respuesta múltiple) según si es joven indígena o no, y nivel socioeconómico.



Fuente: Elaboración propia a partir de los datos de VII Encuesta Nacional de la Juventud.

Figura 15. En primer lugar, ¿bajo qué condición estarías dispuesto a participar o volver a participar en una organización? (80% declara no participar) según si se identifica como joven indígena o no.

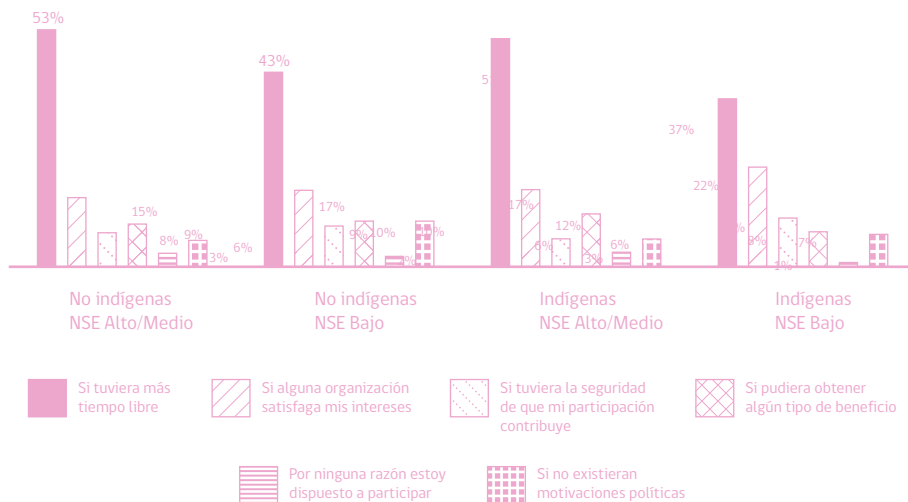


Fuente: Elaboración propia a partir de los datos de VII Encuesta Nacional de la Juventud.

En un escenario donde casi un 70% de los jóvenes declara no participar en alguna organización, las razones para estar dispuesto a hacerlo (Figura 15) se asocian principalmente a la disponibilidad de tiempo (48%), siendo considerada en menor medida la existencia de organizaciones que satisfagan los intereses de los jóvenes (16%).

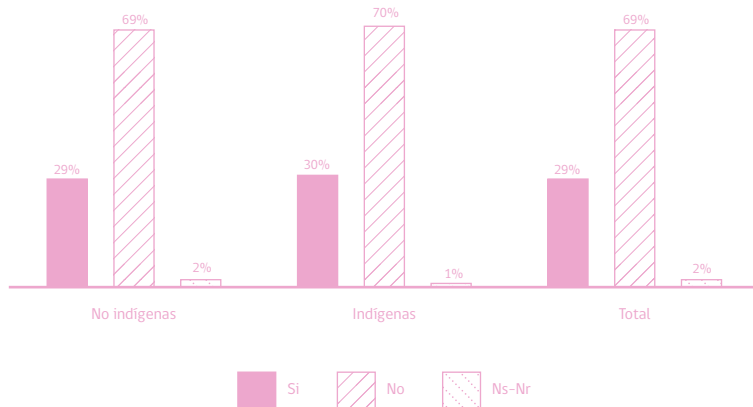
Comparando a los jóvenes indígenas y no indígenas, estos últimos aducen en mayor proporción la falta de tiempo como condición para participar (49%) que los jóvenes indígenas (42%). Otras razones como la existencia de organizaciones que satisfagan intereses resultan ser más importante entre los jóvenes indígenas que entre los no indígenas.

Figura 16. En primer lugar, ¿bajo qué condición estarías dispuesto a participar o volver a participar en una organización? (80% declara no participar) según si se identifica como joven indígena o no, y nivel socioeconómico.



Fuente: Elaboración propia a partir de los datos de VII Encuesta Nacional de la Juventud.

Figura 17. ¿Has tenido alguna vez una idea nueva para mejorar las vidas de la gente de tu comunidad? Según si se identifica como joven indígena o no.



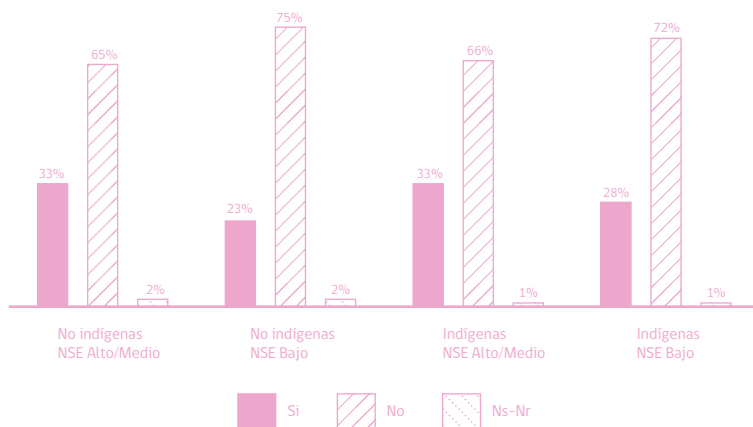
Fuente: Elaboración propia a partir de los datos de VII Encuesta Nacional de la Juventud.

Estas diferencias entre jóvenes indígenas y no indígenas se ven remarcadas cuando se distingue por nivel socioeconómico (Figura 16). El tener más tiempo resulta ser una razón preponderante en los jóvenes de estrato alto y medio, independiente de si se identifican como indígenas o no. Para el caso particular de los jóvenes indígenas de

estrato bajo, esta razón aparece con menos frecuencia (37%), aumentando las menciones en torno a la existencia de organizaciones que satisfagan sus intereses.

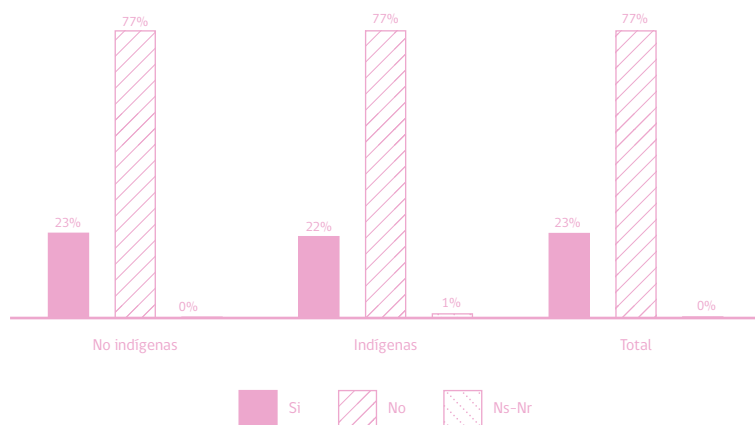
A pesar de la baja participación juvenil en organizaciones, eso no está asociado directamente

Figura 18. ¿Has tenido alguna vez una idea nueva para mejorar las vidas de la gente de tu comunidad? Según si se identifica como joven indígena o no, y nivel socioeconómico.



Fuente: Elaboración propia a partir de los datos de VII Encuesta Nacional de la Juventud.

Figura 19. En los últimos 12 meses, ¿has realizado alguna de las siguientes acciones?: Participar de una marcha según si se identifica como joven indígena o no.



Fuente: Elaboración propia a partir de los datos de VII Encuesta Nacional de la Juventud.

a un desinterés en la comunidad (Figura 17). Es más, 29% de los jóvenes declara haber tenido una idea nueva para mejorar las vidas de las personas de su comunidad, y este porcentaje no difiere de manera importante entre los jóvenes indígenas y no indígenas.

Al segmentar a los jóvenes por nivel socioeconómico (Figura 18), es posible observar un mayor porcentaje de quienes han tenido alguna idea nueva para mejorar las vidas de la gente de su comunidad en jóvenes de estrato alto y medio, tanto indígenas como no indígenas. El grupo que marca una diferencia relevante es el de aquellos no indígenas de estrato bajo: solo 23% de ellos declara haber tenido alguna vez una idea para mejorar las vidas de la gente de su comunidad. Para los jóvenes indígenas el nivel socioeconómico no los diferencia de forma significativa como sí lo hace en los no indígenas.

En cuanto a la participación efectiva en actividades masivas como una marcha (Figura 19), solo 23% de los jóvenes ha participado, por ejemplo, de una marcha. Este porcentaje no difiere de manera significativa entre los jóvenes indígenas y no indígenas.

No obstante, considerando el nivel socioeconómico (Figura 20), la mayor participación en una marcha se constata en los jóvenes de estrato alto y medio: 25% de este grupo en jóvenes no indígenas y 28% en jóvenes indígenas. Por otro lado, son los jóvenes de estrato bajo los que declaran menor participación en este tipo de actividades masivas (19% en jóvenes no indígenas y 18% en jóvenes indígenas).

Además de la participación en organizaciones o manifestaciones, otro aspecto relevante de abordar en esta área es el interés de los jóvenes en política y si este interés presenta diferencias dependiendo de si son jóvenes indígenas o no (Figura 21). De acuerdo a los datos de la VII Encuesta Nacional de la Juventud, 47% de los que tienen entre 15 y 29 años se declara "nada interesado" en política. Este porcentaje es similar entre jóvenes indígenas y no indígenas.

El mayor desinterés en política es característico de los jóvenes de estrato bajo, independiente de si se identifican como indígenas o no (Figura 22). A pesar de lo anterior, la brecha entre el total desinterés y el poco interés resulta más amplia en jóvenes no indígenas de estrato bajo (55% de "nada interesado" y 32% de "poco interesado") que en jóvenes indígenas

Figura 20. En los últimos 12 meses, ¿has realizado alguna de las siguientes acciones?: Participar de una marcha según si se identifica como joven indígena o no, y nivel socioeconómico.



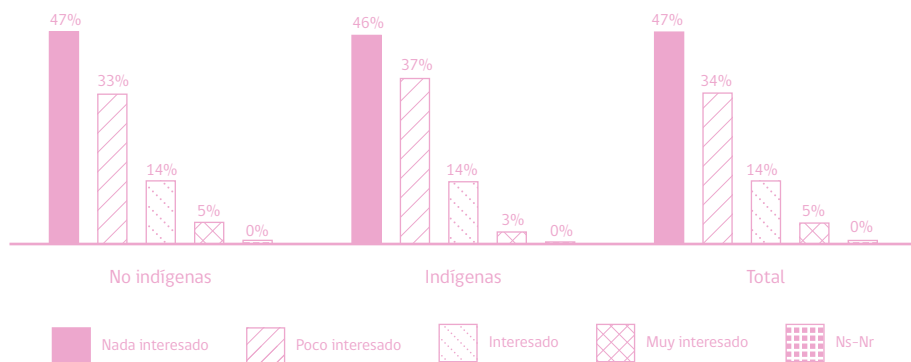
Fuente: Elaboración propia a partir de los datos de VII Encuesta Nacional de la Juventud.

de estrato bajo (51% de “nada interesado” y 35% de “poco interesado”).

A pesar del bajo interés en la política, los jóvenes tienen una alta valoración de la democracia como forma de gobierno (Figura 23). Un 55% declara que la democracia es preferible a cualquier otra forma de gobierno, siendo una idea compartida tanto por los jóvenes indígenas (58%) como no indígenas (54%).

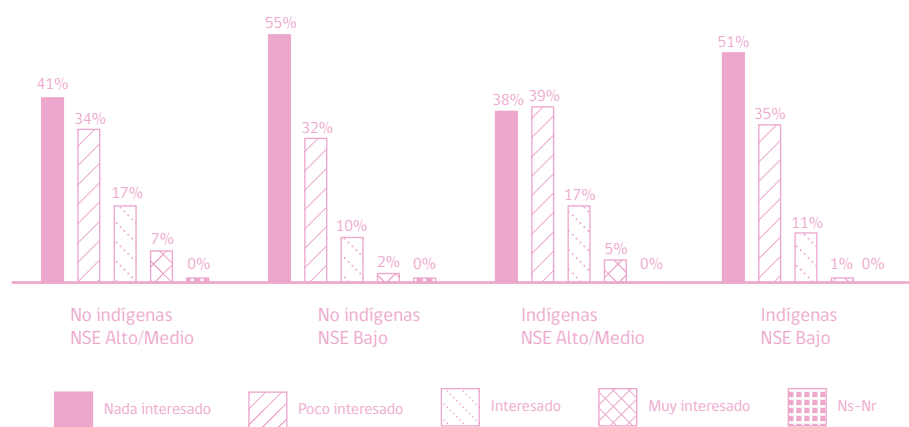
Las diferencias observadas en la figura 23 podrían ser atribuidas al nivel socioeconómico (Figura 24), especialmente en los jóvenes no indígenas: un 49% de este grupo, y que son de estrato bajo, dice que la democracia es preferible a cualquier otra forma de gobierno, mientras que este porcentaje se eleva a 59% en los jóvenes no indígenas y que son de estrato medio o alto.

Figura 21. ¿Qué tan interesado estás en la política? Según si se identifica como joven indígena o no indígena.



Fuente: Elaboración propia a partir de los datos de VII Encuesta Nacional de la Juventud.

Figura 22. ¿Qué tan interesado estás en la política? Según si se identifica como joven indígena o no indígena y nivel socioeconómico.

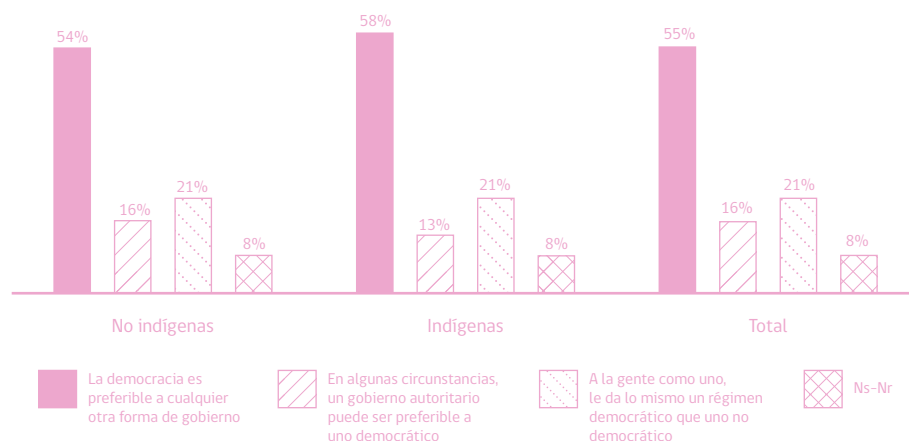


Fuente: Elaboración propia a partir de los datos de VII Encuesta Nacional de la Juventud.

La indiferencia, no obstante, respecto del tipo de régimen político es detectable en el estrato bajo, tanto en jóvenes indígenas como no indígenas: entre 24% y 26% cree que a la gente como uno le da lo mismo un régimen democrático que uno no democrático. A pesar de esta visión, la preferencia por la democracia está igualmente presente en los jóvenes indígenas, independiente de su nivel socioeconómico.

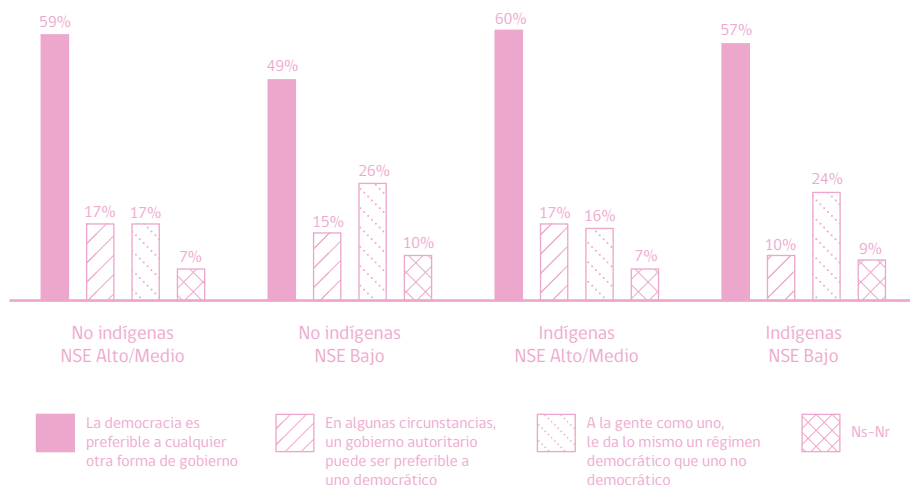
Ante la pregunta por el nivel de satisfacción con la democracia (Figura 25), se repite el patrón observado anteriormente: en general, los jóvenes declaran estar ni insatisfechos ni satisfechos (42%). Esta posición intermedia resulta más evidente en los jóvenes indígenas (47%), mientras que aquellos no indígenas reportan una mayor falta de respuesta ante esta pregunta.

Figura 23. ¿Con cuál de las siguientes frases estás más de acuerdo? Según si se identifica como joven indígena o no.



Fuente: Elaboración propia a partir de los datos de VII Encuesta Nacional de la Juventud.

Figura 24. ¿Con cuál de las siguientes frases estás más de acuerdo? Según si se identifica como joven indígena o no, y nivel socioeconómico.

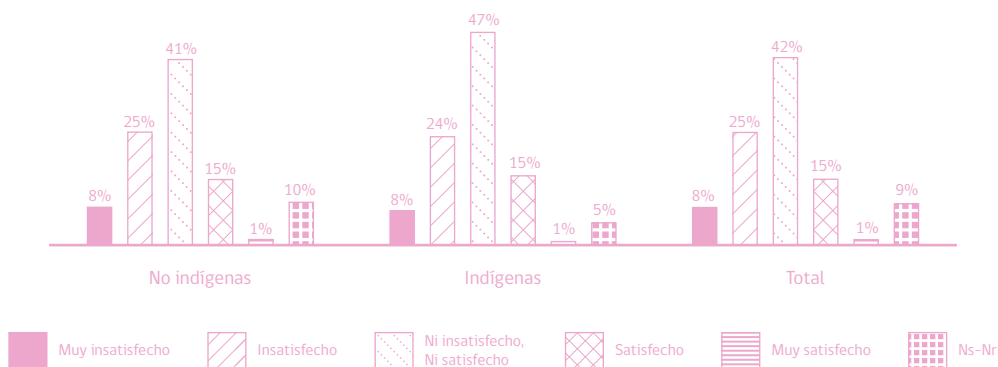


Fuente: Elaboración propia a partir de los datos de VII Encuesta Nacional de la Juventud.

Ahora bien, en esta misma materia, mayores niveles de insatisfacción con la democracia son detectados en los jóvenes de estrato alto y medio (Figura 26), aunque la brecha entre niveles socioeconómicos respecto a la satisfacción con la democracia resulta ser más amplia en los jóvenes indígenas: mientras 28% de los jóvenes indígenas de estrato bajo se encuentra

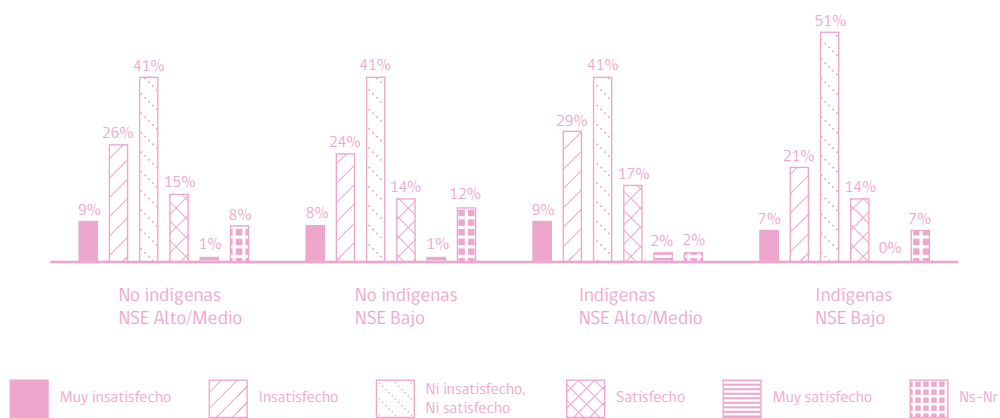
insatisfecho o muy insatisfecho con la democracia, este porcentaje se eleva a 38% en los jóvenes indígenas de estrato alto y medio.

Figura 25. ¿Cuán satisfecho estás con la democracia en Chile? Según si se identifica como joven indígena o no.



Fuente: elaboración propia a partir de los datos de VII Encuesta Nacional de la Juventud.

Figura 26. ¿Cuán satisfecho estás con la democracia en Chile? Según si se identifica como joven indígena o no, y nivel socioeconómico.



Fuente: Elaboración propia a partir de los datos de VII Encuesta Nacional de la Juventud.

3. Jóvenes indígenas, bienestar subjetivo y felicidad

¿Qué tan felices son los jóvenes? Ante esta pregunta, las respuestas se orientan hacia un alto nivel de felicidad (Figura 27). Es así que 38% se declara muy feliz y 46%, bastante feliz. No obstante lo anterior, es posible observar diferencias entre los jóvenes: los altos niveles de felicidad se ven disminuidos entre los jóvenes indígenas. Así, 25% de los jóvenes indígenas consultados declara ser ni "feliz ni infeliz", disminuyendo este porcentaje a un 13% en los jóvenes no indígenas.

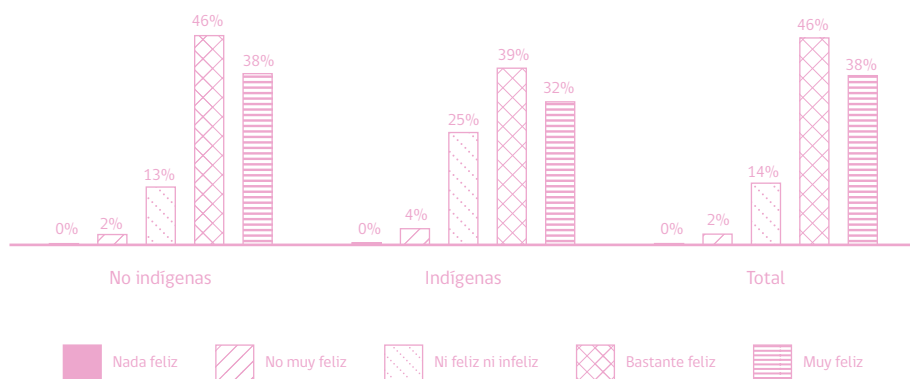
El autorreporte de la felicidad resultaría estar asociado tanto al nivel socioeconómico como a la identificación indígena (Figura 28). Los niveles de "menor felicidad" son declarados consistentemente por jóvenes indígenas: 22% de los jóvenes indígenas de estrato alto y medio se declara "ni feliz, ni infeliz", mientras que esta percepción sube a 27% en los jóvenes indígenas de estrato bajo. Al mismo tiempo, niveles altos de felicidad son posibles de observar tanto en jóvenes no indígenas como en

los que son indígenas de estrato alto y medio (en torno a 37% y 38%), mientras que en los de estrato bajo niveles altos de felicidad llegan solo a 28%.

Estos datos plantean que además del componente de identificación indígena que marca diferencias entre los jóvenes, estas brechas se ven remarcadas en el grupo de jóvenes indígenas de estrato bajo.

Considerando las cosas que pueden hacer felices a los jóvenes (Figura 29), destaca el tener un trabajo o profesión que sea de su gusto (32% en el total de jóvenes). Esta mención resulta ser mucho más frecuente en los jóvenes indígenas, pues 38% de ellos cree que una de las cosas más importantes para ser felices es tener un trabajo o profesión de su gusto, mientras que en los jóvenes no indígenas esta mención disminuye a un 32%. Otra diferencia entre estos grupos es la mayor importancia que le atribuyen los jóvenes no indígenas al construir una buena familia o relación de pareja: 27% de los jóvenes no indígenas, mientras que en los indígenas esta mención llegó a 23%. El desarrollo personal también resulta ser levemente más importante en los jóvenes no indígenas (16% en comparación con un 12% en los jóvenes indígenas).

Figura 27. En general, ¿tú dirías que eres...? Según si se identifica como joven indígena o no.



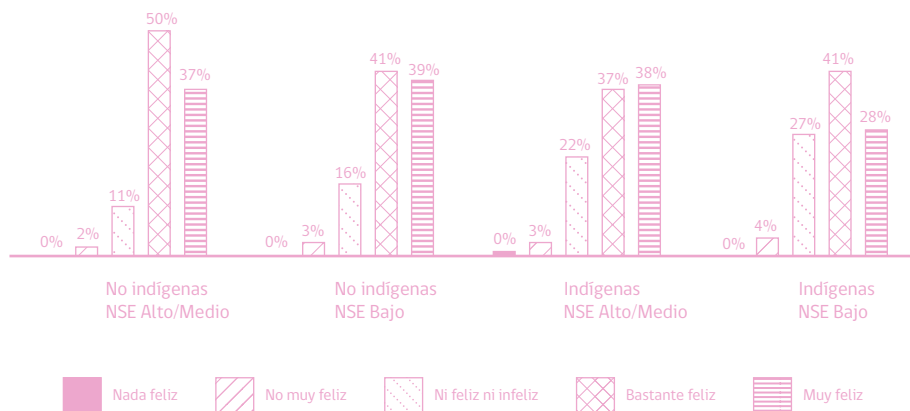
Fuente: Elaboración propia a partir de los datos de VII Encuesta Nacional de la Juventud.

El tener un trabajo o profesión que sea de su gusto es una opinión mucho más frecuente en los jóvenes indígenas de estrato bajo (Figura 30). Un 42% de este grupo considera que un trabajo o profesión de su gusto es una de las cosas más importantes para ser feliz, en comparación con el 33% de los jóvenes indígenas de estrato alto y medio que cree lo mismo. El desarrollo personal y construir una buena familia o relación de pareja tiene una mayor mención en los jóvenes

indígenas de estrato medio y alto, y en los jóvenes no indígenas, indistintamente de su nivel socioeconómico.

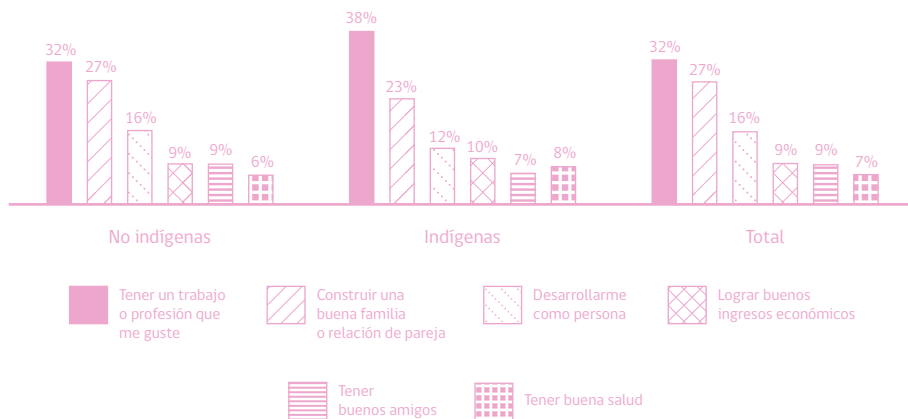
Como clave para tener éxito en la vida (Figura 31), los jóvenes destacan la constancia y el trabajo responsable (47%). Esto es transversal entre los jóvenes indígenas y no indígenas. No obstante, en los últimos también aparece como importante el tener una buena educación

Figura 28. En general, ¿tú dirías que eres...? Según si se identifica como joven indígena o no, y nivel socioeconómico.



Fuente: Elaboración propia a partir de los datos de VII Encuesta Nacional de la Juventud.

Figura 29. ¿Cuáles consideras tú son las 2 cosas más importantes para ser feliz? Primera mención según si se identifica como joven indígena o no.



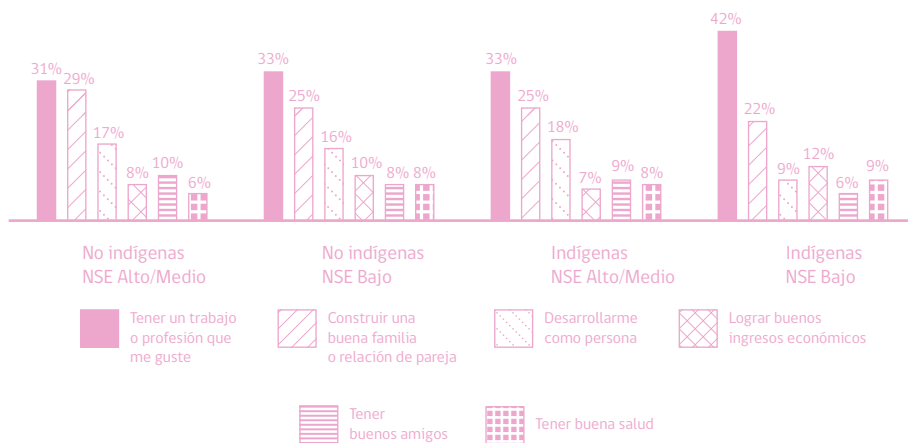
Fuente: Elaboración propia a partir de los datos de VII Encuesta Nacional de la Juventud.

(20%) y tener el apoyo de los padres y la familia (13%).

La importancia de la constancia y del trabajo responsable es mencionada por 45% de los jóvenes no indígenas, versus 42-43% de los jóvenes que se identifican como indígenas (Figura 32). Si bien las diferencias no resultan

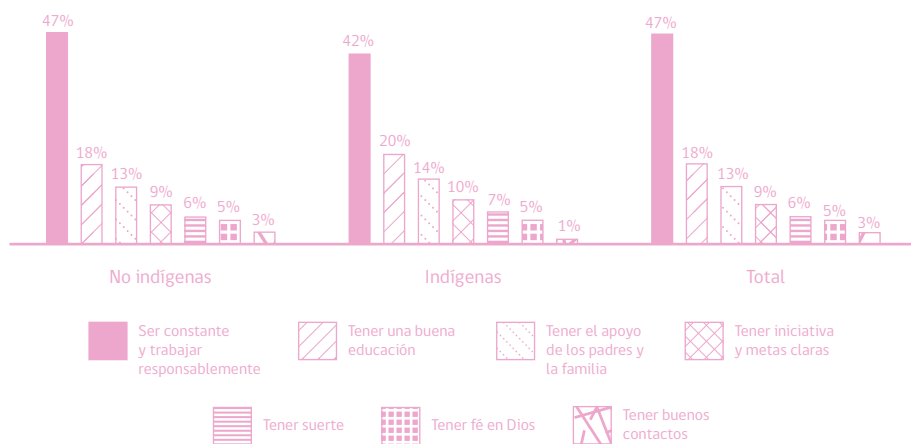
importantes a nivel estadístico, destaca que en los jóvenes indígenas de estrato bajo la importancia del apoyo de los padres y la familia es más frecuente incluso que en los jóvenes indígenas de estrato alto y medio. La buena educación es lo segundo que los jóvenes declaran como más importante para tener éxito en la vida.

Figura 30. ¿Cuáles consideras tú que son las 2 cosas más importantes para ser feliz? Primera mención según si se identifica como joven indígena o no, y nivel socioeconómico.



Fuente: Elaboración propia a partir de los datos de VII Encuesta Nacional de la Juventud.

Figura 31. Según tu opinión, de esta lista, ¿cuáles son las condiciones más importantes para que te vaya bien en la vida? Primera mención según si se identifica como joven indígena o no.



Fuente: Elaboración propia a partir de los datos de VII Encuesta Nacional de la Juventud.

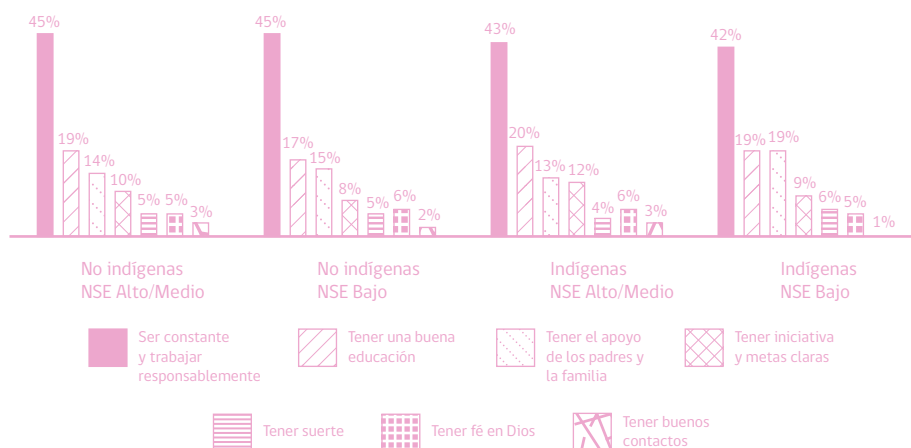
4. Jóvenes indígenas, proyecciones y educación

ellos estarán mejor que ahora de aquí a cinco años (88%). Esta percepción es compartida tanto por los jóvenes indígenas como por aquellos no indígenas: ambos proyectan una situación futura mejor que la actual.

En términos de proyecciones futuras personales (Figura 33), los jóvenes declaran que en general

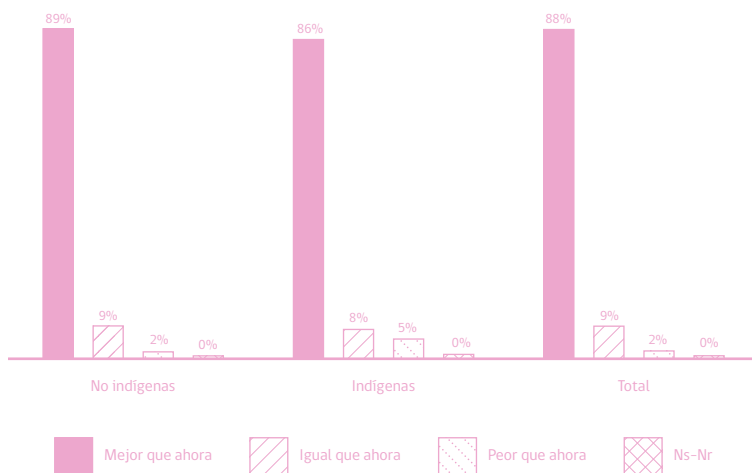
Al distinguir por nivel socioeconómico (Figura 34), quienes tienen una percepción más negativa

Figura 32. Según tu opinión, de esta lista, ¿cuáles son las condiciones más importantes para que te vaya bien en la vida? Primera mención según si se identifica como joven indígena o no, y nivel socioeconómico.



Fuente: Elaboración propia a partir de los datos de VII Encuesta Nacional de la Juventud.

Figura 33. En términos generales, ¿cómo crees que vas a estar tú en 5 años más: mejor, igual o peor que ahora? Según si se identifica como joven indígena o no.



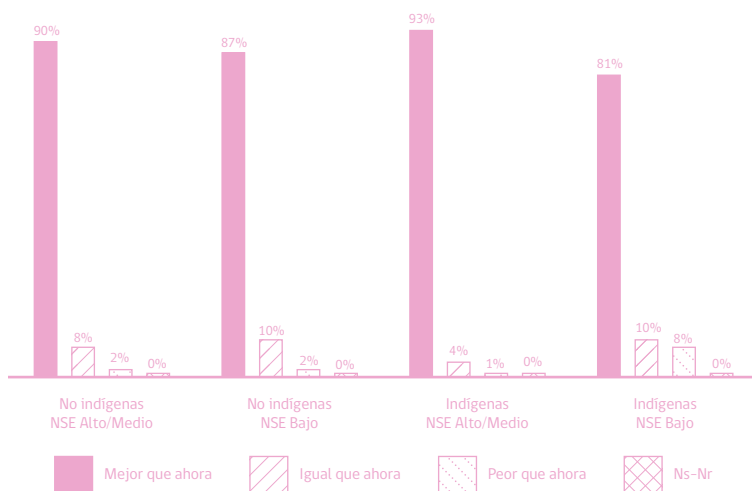
Fuente: Elaboración propia a partir de los datos de VII Encuesta Nacional de la Juventud.

respecto a su situación futura son los jóvenes indígenas de estrato bajo: 8% de ellos cree que va a estar peor que ahora en cinco años más, mientras que este porcentaje baja a 1% en los jóvenes indígenas de estrato alto o medio.

Ahora bien, cuando se consulta a los jóvenes sobre la situación futura de Chile en cinco

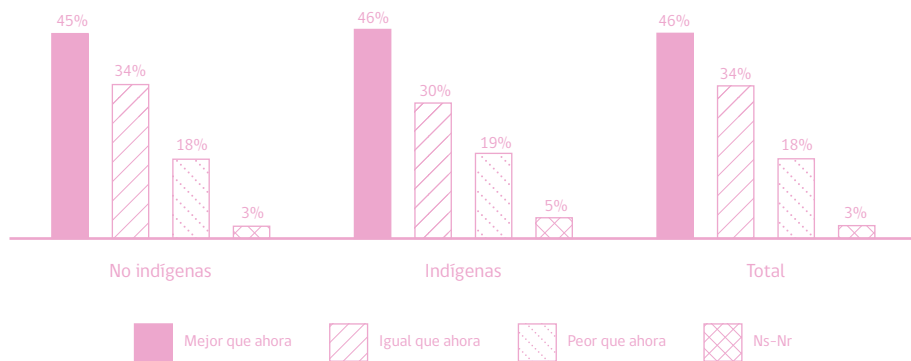
años más (Figura 35), la postura general de ellos es más conservadora. Un 46% cree que el país estará mejor que ahora de aquí a cinco años más, mientras que 18% piensa que el país estará peor que ahora de aquí a un lustro. Esta visión no difiere entre los jóvenes indígenas y no indígenas.

Figura 34. En términos generales, ¿cómo crees que vas a estar tú en 5 años más: mejor, igual o peor que ahora? Según si se identifica como joven indígena o no, y nivel socioeconómico.



Fuente: Elaboración propia a partir de los datos de VII Encuesta Nacional de la Juventud.

Figura 35. ¿Y cómo crees que va a estar Chile en 5 años más? Según si se identifica como joven indígena o no.



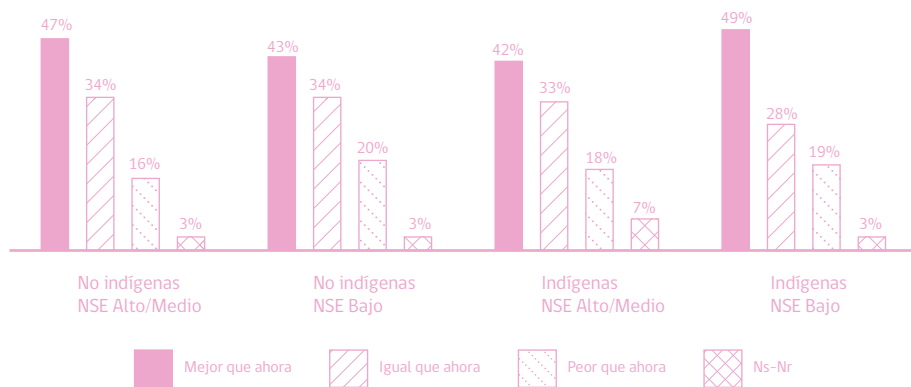
Fuente: Elaboración propia a partir de los datos de VII Encuesta Nacional de la Juventud.

No obstante lo anterior, cuando se segmenta a los jóvenes de acuerdo a su nivel socioeconómico (Figura 36), es posible detectar que un grupo particular tiene una percepción algo distinta al resto. Los jóvenes indígenas de estrato bajo tienen una proyección del país más positiva que el resto de los jóvenes: 49% cree que el país estará mejor que ahora, mientras que entre los jóvenes

indígenas de estrato alto o medio un 42% cree que el país estará mejor de aquí a cinco años.

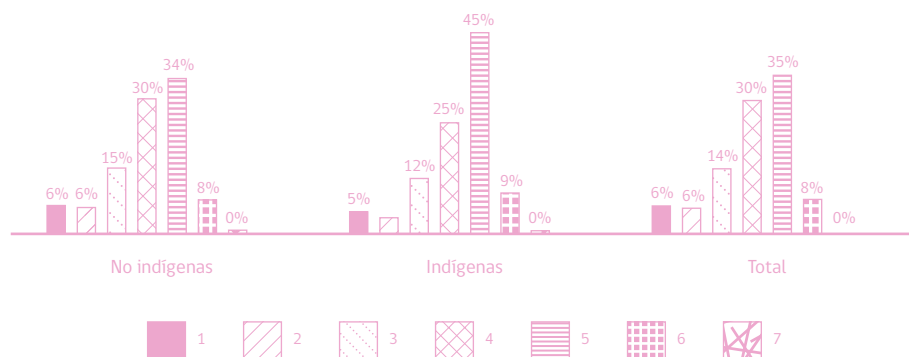
Siguiendo en el área de las percepciones sobre el presente, el futuro y el país, y basados en los aspectos críticos que distancian a los jóvenes indígenas y no indígenas, se comparó la opinión de ellos respecto a la calidad de la educación

Figura 36. ¿Y cómo crees que va a estar Chile en 5 años más? Según si se identifica como joven indígena o no, y nivel socioeconómico.



Fuente: Elaboración propia a partir de los datos de VII Encuesta Nacional de la Juventud.

Figura 37. Utilizando una escala de 1 a 7, donde "1" es pésima y "7" es excelente, ¿cómo consideras que es la calidad de la educación en Chile? Según si se identifica como joven indígena o no.



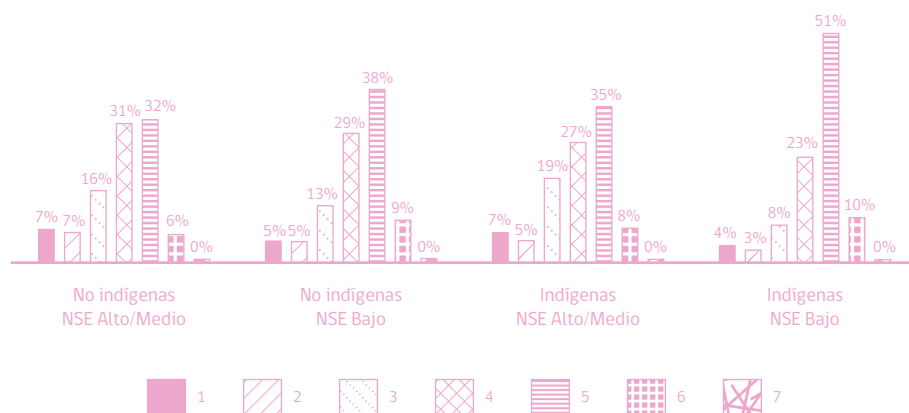
Fuente: Elaboración propia a partir de los datos de VII Encuesta Nacional de la Juventud.

en Chile (Figura 37). En este tema, del total de jóvenes consultados, 65% evalúa la calidad de la educación en Chile con nota entre 4 y 5.

Pensando en esta misma evaluación y comparando entre jóvenes indígenas y no indígenas, los primeros tienen una percepción de calidad mejor que los

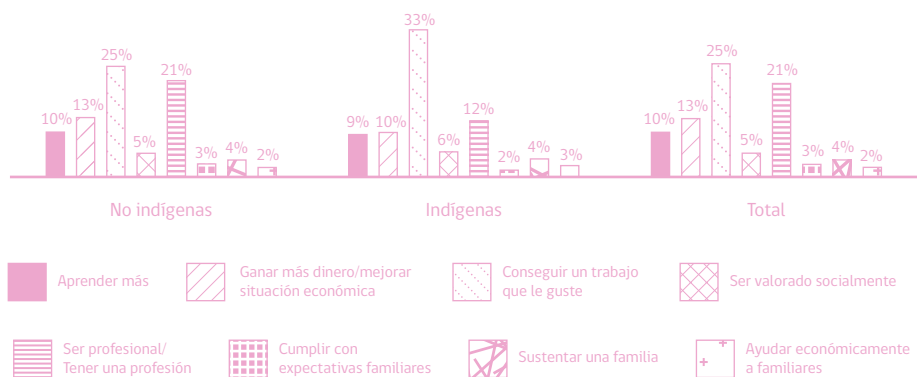
segundos: el 70% de los jóvenes indígenas evalúa con nota 4 o 5, mientras que el 64% de aquellos no indígenas califica con estas notas la calidad de la educación en Chile. Esta idea podría reforzar las diferencias entre los jóvenes indígenas sobre la percepción del entorno donde se encuentran y sus propias proyecciones: mientras hay mayor cautela

Figura 38. Utilizando una escala de 1 a 7, donde "1" es pésima y "7" es excelente, ¿cómo consideras que es la calidad de la educación en Chile? Según si se identifica como joven indígena o no, y nivel socioeconómico.



Fuente: Elaboración propia a partir de los datos de VII Encuesta Nacional de la Juventud.

Figura 39. Según tu opinión, ¿cuáles son las 2 cosas más importantes que tú crees puedes lograr en la vida con la educación que recibes o has recibido? Según si se identifica como joven indígena o no.



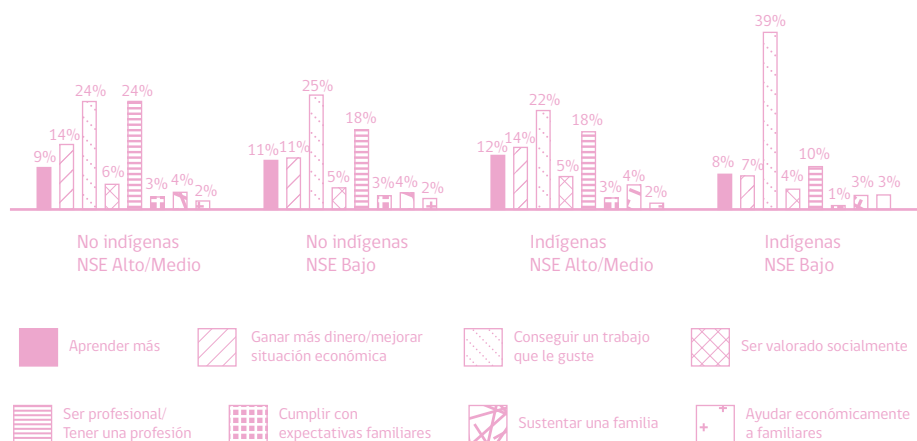
Fuente: Elaboración propia a partir de los datos de VII Encuesta Nacional de la Juventud.

respecto del futuro personal, en los aspectos que atañen al país se observa un escenario positivo tanto en el presente como en el futuro.

Precisamente, hay un componente adicional a la identificación indígena que marca una diferencia sobre la percepción de la calidad de la educación

en Chile: el nivel socioeconómico (Figura 38). Son los jóvenes indígenas de estrato bajo los que perciben una mejor calidad en la educación. Un 51% de este grupo evalúa la calidad con nota 5, mientras que de los jóvenes indígenas de estrato alto o medio solo un 35% evalúa con nota 5 la calidad de la educación. Este es el mismo grupo

Figura 40. Según tu opinión, ¿cuáles son las 2 cosas más importantes que tú crees puedes lograr en la vida con la educación que recibes o has recibido? Según si se identifica como joven indígena o no, y nivel socioeconómico.



Fuente: Elaboración propia a partir de los datos de VII Encuesta Nacional de la Juventud.

que percibe un futuro más auspicioso para Chile, pero no mejor para sí mismo.

Además de la percepción de la calidad de la educación, otro elemento que diferencia a los jóvenes indígenas de los no indígenas es la utilidad de la educación para alcanzar determinadas metas en la vida (Figura 39). En general, los jóvenes declaran que la educación permite conseguir un trabajo que sea de su gusto (25%) y ser un profesional/ conseguir una profesión (21%). Ahora bien, para los jóvenes indígenas aparece de forma más frecuente la idea de conseguir un trabajo que sea de su gusto (33%), y con menor importancia el ser profesional o tener una profesión (12%). Para los jóvenes no indígenas, estos dos elementos resultan igualmente importantes (25% y 21%, respectivamente).

La importancia de un trabajo que guste no solo resulta importante para los jóvenes indígenas en general, pues aparece como más crítico en los jóvenes indígenas de estrato bajo (Figura 40). Un 39% de los jóvenes que se identifican como indígenas y son de estrato bajo considera que lo más importante que se puede lograr con la educación es conseguir un trabajo que sea de su gusto, y solo un 10% cree que tener una profesión es lo más importante.

Para el caso de los jóvenes indígenas de estrato alto o medio, sus opiniones en esta materia son más similares a las de los jóvenes no indígenas. Si bien es importante conseguir un trabajo que sea de su gusto con la educación recibida, también lo es ser profesional o tener una profesión.

Georgina Elgueta Huinao

Artesana textil Mapuche Williche
29 años

“Para mí eso es ser Mapuche, ser libre viviendo en la tierra”

Fue un viaje a Osorno, al final de su adolescencia, lo que conectó a Georgina Elgueta Huinao con su ancestría mapuche. Allí aprendió el arte del telar mapuche, hallando una forma de que su espíritu y sus sueños se expresasen a través de sus manos.



.....

- **Haces telar mapuche.**

- Sí, en realidad vestimenta mapuche, porque hago telar para la vestimenta como las fajas, el trarilonko, vestimenta para la comunidad mapuche y, bueno, para algunos no mapuche que les gustan las cosas de nuestro pueblo, todavía no he hecho una innovación con el tema del telar. Soy de la idea de que hay que rescatar lo antiguo y ojalá que todos los mapuche se vistan como se vestían antes; sé que en el diario vivir y en sus trabajos es difícil acá en la ciudad, pero que vayan a una ceremonia y que todos tengan su vestimenta, con pantalones, no es la idea. Entonces para mí ese es el objetivo de tejer, que todos volvamos a ser mapuche, adquirir el conocimiento antiguo y hacer lo que hacían nuestros ancestros.

.....

- **¿Y tú cómo aprendiste?**

- Yo me fui a vivir al sur, y aprendí este arte, mirando a varios lamguen (hermanos). Nací en Santiago, soy de los mapuche que nacieron acá, lejos de su tierra, mi mamá se vino a trabajar cuando era joven y conoció a mi papá, él no es mapuche; tuvieron tres hijos y nos criamos acá en Santiago. No me siento santiaguina en realidad, inclusive hasta me pierdo porque no salí mucho, mi mamá nos protegió mucho de todo esto, de hecho siempre vivimos en poblaciones, pero yo no

me siento parte de la ciudad de Santiago en realidad. Entonces, después me fui a vivir a Osorno a los dieciocho años.

.....

- **¿Tú tienes familia en Osorno?**

- Sí, mi mamá es de allá, yo me fui a vivir en la casa de mi abuelita, Felicinda Loy Cumilef, con mi hermana nos fuimos a estudiar a Osorno y entonces fue otro mundo, porque a los dieciocho pasamos de niñas a la adultez allá en Osorno, el crecimiento personal fue allá...

.....

- **¿Y allá estaban con tus abuelos?**

- Mi abuela, porque mi abuelo falleció cuando era chica, entonces mi abuela, mis primos, mis tíos, y además conocimos una amiga que tenía trabajo de machi. Ahí conocimos el mundo mapuche...

.....

- **¿Te hablaba tu mamá sobre la cultura mapuche?**

- No mucho, porque en el sur hubo más represión, por decirlo así, con el tema del español y los alemanes, se reprimió nuestra lengua y creencias, a mi abuela no le enseñaron, mis bisabuelos hablaban nuestra lengua a escondidas, allá se habla chedungun, así que desde mi abuela se perdió, dos generaciones desraizadas.

.....
 - **¿Cómo es el chedungun?**

- Es más antiguo dicen, mapudungún significa: lengua o palabra de la tierra, y chesungun es la lengua o palabra de la gente, entonces cambia la forma de pronunciar algunas palabras, algunas palabras de por sí cambian totalmente su significado. Completamente. Y allá igual, es por el territorio, cada territorio tiene su forma de relacionarse entre sí y con los demás.

.....
 - **¿Existía discriminación por hablar diferente?**

- Sí, de parte de los huinca (no mapuche), porque al final nos obligaron a negar nuestra propia cultura y espiritualidad, esto afectó a los hijos de los hijos, por el hecho de las sanciones recibidas por los curas, porque allá es muy fuerte el tema de las misiones y el cristianismo, existió discriminación y racismo. Entonces, creo que mis bisabuelos no quisieron que sus hijos pasaran por eso aunque hoy en día igual sucede.

.....
 - **¿Esta reflexión sobre la identidad mapuche estaba en ti desde chica?**

- Tenía algo de noción del tema porque tengo mi tía que es poeta y relatora, Graciela Huinao, entonces de chica me acuerdo algo de que ella hablaba... Mi abuelo que es Huinao, que es su tío, no le gustaba mucho, yo creo que él se avergonzaba de ser mapuche. Me sentí mapuche allá en el sur con mi abuela, yo sé que a mi abuela tampoco le gustaba, ja, ja, es la realidad, ella trabajó de empleada desde muy chica con los alemanes y le gustaban las costumbre y cómo hablan los alemanes...

.....
 - **Las formas de ser...**

- Sí, entonces como que era alemana y mapuche, una mezcla rara. La conversación que tuve con ella siempre fue del pasado, siempre fue

de cuando ella era niña e iba a los nguillantun, ella me contaba sus historias de campo, que cruzó el río y casi se ahogó, era bien valiente en ese sentido, le gustaba andar arreando animales. Ella no me enseñó a telar porque no sabía bien, aprendió y no le gustó porque eso significaba quedarse en la casa y a ella le gustaba estar por ahí buscando ovejas, le encantaba andar en el monte. Ella me transportó a su infancia en el campo, entonces ahí yo me encontré con mi püllü (espíritu)... para mí eso es ser mapuche, ser libre viviendo en la tierra.

.....
 - **¿Y qué es ser joven mapuche?**

- Creo que es positivo reconocerse mapuche; para ser mapuche primero tenemos que darnos cuenta que somos gente, y es difícil ser gente porque hay cosas y parámetros para ser gente; he conversado con viejitos y uno tiene que ser una persona de buen corazón (kumeche), una persona fuerte de espíritu (newenche), sabia (kimche), y una persona correcta (norche) que a mi parecer es lo más difícil. Entonces igual es difícil adquirir esas cuatro características para ser gente. Yo lo veo de esa manera, porque estamos mezclados con el español y ya estamos viviendo la cultura de otros lugares más que la mapuche. Antiguamente se ayudaban entre comunidades a sembrar, se hacían mingas allá, por ejemplo si quiero sembrar papas, yo sola no voy a poder, pero toda la gente que vive alrededor me viene a ayudar y yo también devuelvo, y eso igual es como un acto de igualdad, el equilibrio.

.....
 - **Entonces, hay un vínculo con el tema de la tierra, un mapuche no se puede separar de estar vinculado con la tierra...**

- No, no se puede separar porque si tú no sientes por ejemplo que va a llover, hasta que te mojas sientes; entonces, ¿qué mapuche eres? Yo creo que ser mapuche es darte cuenta que uno no es aquí el gran animal

de la tierra, el hombre no es el centro de la tierra, ni el animal perfecto como le llaman los estudiosos... cuando logras ver la inmensidad de la tierra desde la altura de la montaña te das cuenta que uno no es nadie, con suerte el granito de arena de la playa, entonces ahí también va el respeto y humildad, darse cuenta que no somos más que el pájaro o el ratón o la araña que matamos de repente y que no nos damos cuenta de que todos tienen vida igual o más importante que nosotros, como los ríos, el fuego, la tierra. Para nosotros los mapuche todos tenemos espíritu y vida.

- **Volver a la tierra.**

- Como jóvenes tenemos harto camino por delante y así es esto de ser joven, nos damos cuenta de lo que pasa, a veces tarde, pero logramos ver la verdad y poder seguirla. Para mí es forjar el camino y volver a la tierra, eso es lo más importante.

- **¿Y cómo ves la dicotomía entre el joven mapuche y el joven huinca?**

- Bueno, a grandes rasgos el joven mapuche tiene ese instinto de volver a la tierra y a todo lo de nuestro pueblo, le llama, ve la tierra con respeto y algo de rebeldía de las resistencias antiguas, más hombres que mujeres en algunas zonas, entonces algo que uno está buscando siempre es un respaldo que es lo antiguo, yo creo; en cambio, el joven wuhuinca está más perdido, busca una identidad en cualquier lado y no se siente feliz, ya que la sociedad entrega culturas vacías que a mi parecer son sin contenido, como los videojuegos, la televisión, las fiestas, etc.

- **¿Y tú crees como joven, como joven mapuche, que tienes como un rol social?**

- Sí, yo creo que todos los mapuche tenemos que hacer algo, rescatar nuestro pueblo ante lo que viene. Hoy en día existen tres luchas

como pueblo nación mapuche. La primera es la recuperación de nuestra cultura y forma de vida, ya sea organización y espiritualidad. La segunda es la recuperación de tierras que fueron usurpadas por los colonos extranjeros (huinca), y la tercera es una lucha más poderosa, a mi parecer, que es el tema de defender la naturaleza, defender los espíritus que viven en la llamada naturaleza, no nos toca a nosotros defendernos de la nueva invasión, que vienen en forma de centrales hidroeléctricas, forestales, mineras, pisciculturas, etc. O sea, viene con nombre de empresas extranjeras, respaldadas por las leyes chilenas. Ya existen varias luchas que han llevado nuestros hermanos por las defensas de los ríos y tierra, algunas han sido victoriosas en la expulsión y otras no, como en Ralco, la más emblemática, sin contar que en el territorio mapuche existen grandes cantidades de tierra sembradas de pino y eucalipto de las forestales Arauco, Anchile, Forestal Valdivia, etc. Que trae problemas de sequía allá en San Juan de la Costa y otros territorios hacia el norte. Esto afecta a nuestra espiritualidad directamente, ya que sin los espíritus de la tierra no tendríamos razón de existir, no existiría cultura mapuche, no existiría Nguillatun, esto significaría la extinción de nuestro pueblo antiguo. Así que como jóvenes nos toca defender los ríos, la montaña, los árboles, la tierra, la vida, para nuestros hijos, nietos y futuras generaciones, yo creo que ese es el objetivo más grande que tenemos nosotros como mapuche joven y anciano, mujer y hombre. Sin espíritu no somos nada, ¿me entiendes?

- **Cuéntame un poco del tema de los telares, cómo lo aprendiste, por qué vino el interés.**

- Desde chica tuve facilidades manuales, siempre me llamó la atención, mi única expresión era dibujar, no tejía y mi mamá no me quiso enseñar a tejer con palillos, ella quería que estudiara. Después, cuando me fui al sur con mi abuela, ella me enseñó a hilar, a escarmenar, a hacer todo el trabajo de la lana y a tejer medias...

.....

- ¿Todo?

- Todo con excepción de sacarle la lana a la oveja, a esquila no, pero sí escarmenar, hilar, torcer y todo. De hecho me traje el huso acá a Santiago, esa técnica antigua. Entonces me incentivó la lana; yo, y aprendí a hacer medias, que es lo que mi abuela hacía. Una tía abuela sabía telar pero nunca pude ir al campo... nunca se pudo y yo siempre quise, entonces se dio la oportunidad de que en Los Hualles, San Juan de la Costa, fuimos con mi hermana a ayudar a un machi, Cristóbal Tremihual, él le enseñó a mi hermana, entonces le pregunté a mi hermana por qué no me enseñaba telar, y me enseñó. Así que llevo como tres años tejiendo telar. Como uno maneja las redes sociales, me hice una página en Facebook y entonces empecé a tener contactos, me empezaron a pedir, tenía este conocimiento con los machis y los significados de los colores y dibujos ñimin, me fue más fácil decir y orientar a la gente.

.....

- Me decías al principio que para ti hacer los telares es también como recuperar el conocimiento antiguo. ¿Y cuál es como esa motivación, como que fue también de ese lado como de conectarte con tu cultura...?

- Creo que todo va en la mente de las personas. En mi caso pasé por un momento de tristeza, mi cabeza (lonko) no estaba muy bien, el lonko es la mente, me refiero al pensamiento, la mente, el yo, el ser. Entonces ya con esa tristeza traté de bloquearme, busqué un refugio para mis pensamientos negativos y lo encontré en el witrál (telar); yo vivo en el telar, lo que hice fue colocar mi ser en el telar y aprendí, porque lo sentí propio y ahí yo me di cuenta que con eso puedes tener una conexión con tus antiguos, porque con el telar puedes entender qué hicieron y cómo vivían los antiguos, y fue una sanación de espíritu muy genial.

.....

- Está en los genes, uno lo olvida, y cuando lo práctica vuelve a recordar, uno no lo aprende, es natural...

- Sí, así me recordé, y por ejemplo lo mismo de los diseños que no sabía qué significaban, yo antes tejía, yo creo que muchas ñañas que empiezan a tejer pero no saben por qué están tejiendo y yo igual, no quería vender con dibujos porque no sabía lo que significaba. En cambio, en el telar cuando vas tejiendo y ya tienes un tiempo tejiendo, te puedes dar cuenta qué significa cada dibujo: por ejemplo, hay un rombo con una pelotita al medio y es el universo y la tierra, y tiene relación con todo, con cómo funciona la tierra, entonces todo tu discurso, toda la vida cambia, cambia cuando tú empiezas a entender cómo funcionamos como personas.

.....

- No tiene mayor interpretación y a la vez es compleja...

- Es que eso es lo entretenido, o por ejemplo igual está el primer hombre, el lukutuwe, o la primera mujer, y hay hartos debates en cuanto a ese dibujo, pero es gente más allá de hombre o mujer; es una persona que está haciendo una rogativa de rodillas, que es lo que nos dejaron nuestros antiguos y que yo le he escuchado a viejitos decir, cada cual tiene su forma de hablarle a la tierra, pero hay una forma de hablarle a la tierra en este territorio sur y no la puedes cambiar. Entonces, ahí está representada, en ese lukutuwe está dicho el cómo... de cómo se contacta con esta parte de la tierra.

.....

- Entonces, de alguna manera los telares te conectan con la sabiduría ancestral del pueblo mapuche.

- Sí, sí.

.....

- **Y la idea es que cuando tú le haces un telar a alguien, tenga ciertos símbolos y colores y formas...**

- Sí, lo importante es rescatar la familia, el kupalme o kulme, porque uno tiene una raíz y eso es lo más importante, naciste de alguna parte de esta tierra (tuwun), por eso uno es orgulloso de ser mapuche, porque nosotros sabemos de dónde venimos, tenemos nuestra raíz, algunos más clara que otros, pero aun así tienes tu raíz, porque sabes qué significa tu apellido y de dónde viene tu familia; sabes de dónde vienes, de qué territorio.

.....

- **¿Cómo es eso?**

- Porque en nosotros corre esa sangre, y por eso uno se siente orgullosa de ser mapuche, porque tus antiguos están... te recorren todos los días en las venas por dentro y por fuera en la naturaleza.

.....

- **Y por eso no te gusta hacer telares como modernizar, como adaptar...**

- No, porque pierde el sentido esencial, el trasfondo.

.....

- **O sea, aplicar una técnica, pero hacer otra cosa...**

- Es que se pierde, igual es bonito, pero no me gusta hacer las cosas por bonito, no me gustan las cosas simples, tienen que tener un por qué, con justificación, bien pensado.

.....

- **¿Sientes que hay o te parece que hay ciertos momentos en que tu identidad como mapuche, de joven Mapuche y de mujer, aparece más fuerte o está siempre presente?, ¿cómo lo vives?**

- Aquí en la ciudad es diferente, obviamente cuando hago actividades mapuche me siento más mapuche, me siento bien, contenta, pero claro, en la sociedad normal uno ya empieza a trabajar en algo nada que ver con lo tuyo y como que pasamos a ser uno más. No me complica tampoco, no me siento menos porque igual como nací aquí, me reconozco santiaguina, igual agradezco haber estado en estos dos mundos, porque aunque me discriminan no me siento discriminada, toda sociedad discrimina, no sé por qué, seas mapuche o no seas mapuche, porque eres flaute, porque eres poblacional, por miles de cosas, aquí hay discriminación. Pero estaría mejor en el campo. Acá, cuando ando con mi vestimenta, la gente me mira como bicho raro, es gracioso, porque aquí existe mucha diversidad, pero así es la vida de ahora.

.....

- **¿Cómo ves la relación entre tecnología y la cultura tradicional mapuche?**

- Fue algo bien contradictorio a lo que yo pienso y a lo que yo quiero, pero uno tiene el tema del conocimiento y los valores, donde los valores serían tus creencias. Por ejemplo, el telar es un conocimiento, muchas cosas son conocimiento; Internet es un conocimiento, es una herramienta, pero si tienes los valores bien marcados, si tienes tu espiritualidad bien clara, tu cultura, tu sabiduría, qué es lo que quieres y qué es lo que tienes que hacer, no lo vas a perder nunca, aunque ocupes muchas herramientas que son de otras sociedades. Cambiamos las herramientas, las utilizamos y las llevamos a nuestro conocimiento, así funciona, como Leftrarú, gran estrategia mapuche, que ocupó el caballo a nuestro beneficio en guerra y otras técnicas de los españoles, la idea es no perder la identidad, y el Internet, Facebook, WhatsApp, etc... no me va hacer perder mi identidad como mapuche.



Jóvenes indígenas de la zona norte

La formación y el asentamiento en la zona norte está marcado, principalmente, por el paso de una sociedad cazadora (5000 a 2000 a.C) a una sociedad agrícola, dada la concentración de espacios habitacionales con el objeto de “proteger las áreas cultivadas (...) la domesticación de animales y la organización de los pueblos, junto con la especialización laboral” (Informe Comisión Verdad Histórica y Nuevo Trato, 2008, 62). Desde el 2000 a.C en adelante, los nuevos elementos culturales van a enriquecer el modelo de vida de las poblaciones existentes —cazadores, recolectores y pescadores.

Dicho período formativo generó, a su vez, enclaves locales y pueblos identificados con la tradición tarapaqueña y atacameña, quienes entraron en contacto con la colonización Tiwanaku (Informe Comisión Verdad Histórica y Nuevo Trato, 2008, 63). El Estado de Tiwanaku se expandió en territorios que corresponden, en la actualidad, a zonas de Perú, Bolivia, noroeste argentino y norte de Chile (600 y 1000 d.C.), específicamente en Arica, Tarapacá y Atacama.

Tanto para el caso de aymaras como de atacameños, la integración de las poblaciones altiplánicas en los valles fue clave para distinguir ciertos elementos en común entre las comunidades andinas. Desde la vereda contextual, existen componentes naturales que favorecieron el desarrollo de una cultura común que permiten entregar una comprensión general sobre las formas en cómo, en la actualidad, se perciben a sí mismos las juventudes aymaras y likanantay de la zona consultada para este estudio.

El Informe de Verdad Histórica y Nuevo Trato (Comisionado Presidencial de Asuntos Indígenas, 2008) consigna que la relación entre gradiente altitudinal y acceso a recursos naturales —con potencialidad productiva— será quizás uno de los elementos constitutivos de todas las culturas andinas: “Se trata de una ocupación del territorio que permitió organizar y complementar la producción, generando un buen manejo de los recursos. Por ejemplo, el desierto (...) será aprovechado como vía de comunicación entre los valles y las tierras altas; así como también las aguas provenientes de las altas cumbres que podrían ser utilizadas (...) a

través de sofisticados métodos para el beneficio de la comunidad. De este modo, también, las ceremonias y rituales se ordenaron en torno a esta necesidad vital" (Informe Comisión Verdad Histórica y Nuevo Trato, 2008, 94).

Como se verá en los apartados a continuación, la cultura andina actual es heterogénea, pero reúne elementos transversales que atraviesan la mirada de jóvenes atacameños y aymaras. Desde luego, y a modo de consideración para la interpretación y alcances de este estudio, la literatura sobre estos pueblos ha establecido que la diversidad actual de los sujetos andinos, ha dejado entrever una correspondiente pluralidad de repertorios de sentido en la vida social. Desde ya, la perspectiva analítica sobre este punto pone de suyo que —antes que culturas "andinas"— es necesario hablar también de repertorios culturales andinos (Gunderman y González 2009, 133).

Teniendo en cuenta la historia de los pueblos indígenas del norte y considerando las fases del expansionismo chileno, la asimilación forzada y las políticas integracionistas desde finales del siglo XIX hasta la actualidad (Informe Comisión Verdad Histórica y Nuevo Trato, 2008), existen ciertos hitos fundantes de un proceso de formación de sujetos sociales que abrirán la reflexión sobre qué es ser indígena andino en la actualidad. Es más, la chilenización de Tarapacá (1880-1992) (Gonzalez, 2002 en Morales 2013, 149) y San Pedro de Atacama (Mercado, 2007 en Morales 2013, 149) son algunos de los antecedentes que explicarán el proceso de aculturación de las zonas ocupadas o incorporadas por Chile, tras la Guerra del Pacífico, con la finalidad de instalar tradiciones y valores culturales chilenos en las poblaciones locales de esa zona del país (Morales 2013, 150).

La migración juvenil, por otro lado, ya en los años 80 fue parte de una dimensión analítica en Chile, donde se caracteriza a aquel joven indígena que se apronta a bajar a la ciudad y las condiciones de la urbe que le permiten desarrollar en la actualidad su perfil real. Hacia finales de esta década, algunos académicos consignan, como antecedente, que "el joven aymara presenta un cuadro ambiguo de creencias y valores, que

empiezan a ser cimentados en su entorno social de la infancia, en la cordillera" (González 1987, 13).

Desde ya, estos procesos son parte fundamental de los discursos de los jóvenes consultados y entregan un marco desde donde se entiende la disposición de los mismos a una etnogénesis¹ o reculturización y, con ello, una nueva apropiación identitaria con diversos marcadores culturales: la adscripción a la lengua ancestral, las actividades económicas tradicionales o la preservación de ritos simbólicos.

En ese contexto, la presente investigación ha buscado ahondar en los discursos, construcciones conceptuales, significados y percepciones de jóvenes de los pueblos aymaras y atacameños (o likanantay) sobre el *buen vivir* y el bienestar, su identidad y su participación social.

Lo anterior se ha abordado principalmente a través de técnicas cualitativas, en particular dinámicas grupales (o *focus groups*). En la zona norte se trabajó con jóvenes aymaras y atacameños de las regiones de Tarapacá y Atacama, respectivamente. Se realizó un total de tres dinámicas. La primera fue realizada en la localidad de Matilla a la que asistieron jóvenes aymaras de entre 15 y 19 años; la segunda se desarrolló en Iquique con jóvenes estudiantes universitarios, y finalmente la tercera en San Pedro de Atacama con jóvenes likanantay, de entre 20 y 29 años, trabajadores y estudiantes de educación superior. Con todo, el total de jóvenes consultados a través de dinámicas grupales en la zona norte corresponde a 23, con un balance homogéneo en la presencia de hombres y mujeres.

A lo anterior se suma la realización de entrevistas en profundidad de dos tipos. En el primer caso se escogieron a participantes de los mismos grupos focales, con el fin de ahondar en temas específicos

¹ Entendida como emergencia de un sujeto social en el marco de un proceso de transformaciones identitarias (Abercrombie, 1991; Boccara 1992, 2002; Albó, 2000 en Morales 2013, 150). Para Morales (2013), el entendido de etnogénesis para los pueblos aymaras y atacameños responde a una paradoja entre la emergencia de un sujeto social, producto de un pacto triunfador de la Guerra del Pacífico en Chile y los grupos campesinos propietarios, los cuales de hecho se harán parte de la campaña de integración y chilenización de la Atacama Boliviana (Morales 2013, 146).

como salud, trabajo y educación a través de una segunda instancia de conversación. Algunas de estas entrevistas correspondieron a encuentros individuales y otras entrevistas se llevaron a cabo como abordajes dobles dependiendo del tema a profundizar. Por ejemplo, en el caso de los consultados atacameños, una de las entrevistas dobles se efectuó con dos jóvenes que trabajaban como guardaparques en sectores de gran afluencia turística, pero que compartían visiones contrapuestas sobre la particularidad de cada una de sus experiencias. En razón de ello, fueron seleccionados en este tipo de abordaje con el objetivo de obtener narraciones profundas, pero resguardando cierta interacción en el *setting* conversacional. En total para la zona norte, se efectuaron cuatro entrevistas de este tipo abarcando un total de seis consultados entre atacameños y aymaras.

Por otra parte, se aplicaron dos *entrevistas testimoniales* a jóvenes aymaras con perfiles inducidos. La selección de estos casos se enmarcó en la pretensión por dar a conocer historias de vida de jóvenes indígenas que llevaran su etnicidad de una manera particular en distintos ámbitos. Para el caso de la zona norte, uno de los casos correspondió a un joven artista, inventor aymara quien, a partir de sus obras, encuentra una forma de (re)significar el ser joven indígena en la actualidad. Por otro lado, se abordó a una mujer aymara quien la, junto a su madre, monta una banquetera con comida típica andina.

1. El *buen vivir* desde la voz del norte

El *buen vivir*, como categoría analítica y conceptual, ha sido trabajado en este estudio desde una doble perspectiva. Desde una visión analítica, reúne una serie de ideas que los jóvenes consultados en las diversas zonas estudiadas tienen en torno a una buena vida, o "buenos vivires". Desde una perspectiva conceptual, el *buen vivir* funciona como una plataforma que reúne las visiones tradicionales de ciertos pueblos indígenas en

torno a un marco normativo que orienta la vida cotidiana, alternativa a los conceptos occidentales.

Buen vivires un tema que presenta riqueza discursiva en el abordaje sostenido con los consultados de la zona norte, lo que podría relacionarse con los orígenes del concepto en la cosmovisión andina. Aun cuando solo en uno de los tres grupos focales realizados se habló literalmente de *Suma Qamaña*², las dimensiones que lo constituyen van apareciendo sistemáticamente en el discurso de los jóvenes en esta zona. Ya sea desde la conceptualización consolidada, así como desde la atención a ideas que lo conformaran de manera implícita, en todos los casos se recurre constantemente a la conexión con la comunidad y el bienestar, de la misma forma en cómo se introyecta a la idea de bienestar individual. Desde las distintas visiones aparece en los discursos una serie de "máximas" que caracterizan la forma de ser de cada uno de los pueblos indígenas, ciertos valores respetados (y legitimados por generaciones) en las respectivas comunidades, e ideas que aluden a estilos de vida específicos.

Desde la teoría académica sobre *buen vivir*, existen tres condicionantes contextuales que permiten comprender la aparición del término propiamente tal. En primer lugar, los movimientos latinoamericanos indigenistas contra el paradigma neoliberal. Segundo, la convergencia entre estos movimientos y las ideologías antiglobalización, alterglobalización y ambientalistas. Y tercero, el desencantamiento del ideal de desarrollo (Vanhuslt y Beling 2013, 3). Como ha señalado la literatura, en tanto discurso alternativo al modelo occidental, el concepto de *buen vivir* se define como una "oportunidad para construir otra sociedad sustentada en la convivencia del ser humano en diversidad y armonía con la naturaleza, a partir del reconocimiento de los diversos valores culturales existentes en cada país y en el mundo" (Gudynas y Acosta 2011, 103 en Vanhuslt y Beling 2013, 4). Tomando en consideración la

2 Se usará el término de "buen vivir" para designar un discurso emergente en América Latina, que abreva en la cosmovisión de muchos de los pueblos originarios de América del Sur, y se asimila habitualmente al *Sumak Kawsay* quechua o al *Suma Qamaña* aymara (Vanhuslt y Beling 2013, 4). En el caso del concepto mapuche, el término de "buen vivir" en lengua mapudungún será *Kume Moegen*.

teorización que existe al respecto, el trabajo del levantamiento cualitativo sobre este punto rescata los matices que otorgan los jóvenes de los pueblos consultados de la zona norte en las formas en cómo los mismos caracterizan aquello que compone una *buen vida*.

Las orientaciones culturales de cada uno de los pueblos (aymaras y likanantay) apuntan a esquemas cognitivos y morales que determinan modos de vida específicos, tal como lo relata cada uno de los jóvenes consultados. Desde la realidad cotidiana aymara y atacameña, existen ciertas pautas que rigen cómo debe ser una *buen vida*. Estos preceptos son socializados desde pequeños a través de la crianza, y permiten reflexionar sobre las eventuales diferencias que se perciben entre *ser joven indígena* y *ser joven no indígena*.

Ahora bien, la intensidad y la forma en que los componentes que constituyen el *buen vivir* (o más bien los *buenos vivires*) inciden en las prácticas cotidianas, varían en cada caso. En primera instancia, se observa un primer acercamiento asociado a la participación en la *comunidad*. Luego, existe una perspectiva donde se destaca que el *buen vivir* es también una *construcción personal* que está sujeta al mérito de cada persona. Ambas perspectivas toman mayor o menor notoriedad dependiendo del grupo indígena consultado y, en muchos casos, también de la edad o ciclo de vida del hablante. En el grupo aymara consultado aparece con fuerza el componente comunitario y la apelación directa —en algunos casos— a la noción de *Suma Qamaña*. En el caso de los likanantay, existe mayor predominancia discursiva de comprender la buena vida como aquella que se construye individualmente, o —en sus dichos— como “aquella escalera que cada uno elabora y transita”. Esta visión es muy similar a las apreciaciones generales sobre bienestar subjetivo o calidad de vida, donde la elección propia es fundamental en la definición de lo que constituye una buena vida.

Además se pueden nombrar ciertas especificidades en relación con grupos etarios: el grupo de aymaras de entre 20 y 29 años declara un concepto de *buen vivir* (*Suma Qamaña*) asociado a dimensiones

de política y organización social. Se debe tener en cuenta que para este segmento (también en atacameños) la experiencia de migración y la vivencia en la urbe por motivos de educación, son factores claves para comprender las formas en cómo desarrollan su caracterización sobre aquello que compone la buena vida. Esto se traduce en la tensión descrita entre contextos socioculturales de origen que friccionan los valores que cada grupo hace parte sobre los *buenos vivires*, especialmente en lo referido a la vida en el campo.

1.1. Oposiciones en torno a los buenos vivires

De acuerdo a lo relevado tanto a nivel espontáneo como a nivel inductivo, aparece una serie de oposiciones discursivas en torno a buenos vivires: *buen vivir/vivir bien*, *pueblo/ciudad*, *individualismo/comunitarismo*. Estos pares de opuestos funcionan como puntos de partida desde donde caracterizar el *buen vivir* al momento de estudiar a los jóvenes indígenas considerados en la zona norte.

A partir del análisis, se pueden extraer dos visiones respecto a tener una buena vida, que —aunque no necesariamente excluyentes— sí aparecen con distinta priorización relativa si se compara el caso de aymaras y likanantay. Una primera idea fuerza se vincula con el concepto de *Suma Qamaña*. Esta plataforma contiene —como en parte se ha enunciado— una serie de elementos relacionados con el *buen vivir* que destaca valores, cuidado personal y de la naturaleza, vínculo con la comunidad y premisas que indican que el bienestar personal no es posible si no existe un correlato con el bienestar comunitario. En algunos casos se utiliza el concepto de *Suma Qamaña* propiamente tal, y en otros se articulan los elementos que lo componen sin denominarlo específicamente. La otra perspectiva es la de “vivir bien”, que se asocia más a un constructo occidental de bienestar o calidad de vida. Desde esta noción, se concibe la buena vida en función del cumplimiento de ciertas condiciones mínimas (materiales o sociales) para el logro de una meta: la felicidad o el bienestar subjetivo.

Por otro lado, se observa una distinción patente entre las percepciones sobre el estilo de vida que se puede llevar en la ciudad y en los pueblos del interior en el norte. Los jóvenes destacan esta diferencia especialmente a partir de la experiencia migratoria que algunos han tenido, cuando deciden continuar estudios superiores. Este tránsito se describe como un cambio drástico, donde el ritmo ciudadano desafía los patrones tradicionales de la vida en comunidad del interior y los enfrenta a nuevas situaciones y experiencias a las cuales no habían estado necesariamente expuestos. El “irse” a estudiar no solo implica el aprendizaje de nuevos contenidos formales, sino también la recreación de experiencias que los instan a reconocer todo aquello que estaba dado por sentado, a saber: el *buen vivir* indígena. No es sino en la experiencia del contraste, donde los jóvenes se dan cuenta del valor de su comunidad y del estilo de vida que desean tener.

La educación formal superior es, sobre todo, una instancia para proyectarse respecto a ellos mismos, pero también para lo que quieren o no para su comunidad. Se reconoce de igual manera que en la ciudad prevalecen principios y valores occidentales, con todo lo bueno y malo que esto implique. Al mismo tiempo se reconoce que el desplazamiento constante ha terminado por “occidentalizar” a gran parte de la población indígena. La llegada a la ciudad se relaciona con estilos de vida marcados por el intercambio mercantil, la globalización, el capitalismo y —por qué no— los “nuevos vicios” de los cuales el campo —en sus miradas— se exime. Esto es observado por varios jóvenes, quienes consideran que con estas alertas es posible reforzar el sentir indígena, como forma de perpetuar aquello que se conoce.

“Bueno, les voy a hablar de mi caso, (...) de que cuando yo llegué a la ciudad uno vive en esto del capitalismo, del neoliberal, con todas las comodidades y todo, pero hace ya varios años atrás me he encontrado con mi propia identidad, con yo misma, y creo que ahí viene el tema del Suma Qamaña para uno. O sea, uno puede vivir acá en una ciudad, pero no

perdiendo la identidad” (Mujer, 20-29 años, Región de Tarapacá, Grupo Focal).

La última oposición encontrada en torno a la temática de buenos vivires se extrae de la oposición individualismo y comunitarismo. Si bien esta es una distinción que establece el segmento de mayor edad y se presenta de manera explícita solamente en el grupo aymara, es interesante analizar que algunos de estos jóvenes destacan los aspectos de la vida en comunidad como distintivos de los valores asociados al progreso individual, el desarrollo económico capitalista y el bienestar subjetivo (felicidad).

“Hay un ‘Suma Qamaña’ (...) Claro, entonces son ciertos pensamientos que nosotros como indígenas, al menos yo los fui descubriendo hace como tres años atrás más o menos, porque antes como te digo nacemos en esta sociedad y estamos insertos en esto y nos creamos con una visión y después ya todos quieren trabajar, vivir de las comunidades y todo el tema, pero ya con el tiempo me di cuenta que no, que en realidad la felicidad era otra cosa y que está dentro de nuestra cosmovisión, nosotros como aymaras” (Mujer, 20-29, Región de Tarapacá, Grupo Focal).

Esta toma de posición por parte de algunos jóvenes, especialmente mujeres, se enmarca en el cuadro conceptual a propósito de los buenos vivires. Esto, porque se asume una postura indígena de *buen vivir*, y se reivindica la cosmovisión propia, distinguiéndose de la del bienestar subjetivo, felicidad o calidad de vida en el entendido de la dimensión evaluativa de procesos vitales (personales) que en su conjunto permiten construir y otorgar sentido en la vida. Es entonces cuando se reflexiona en torno a los determinantes del bienestar, donde se destaca el aspecto *colectivo* (y comunitario) de la identidad indígena por sobre la satisfacción personal. Esta valoración de la comunidad es un tema relevante, en tanto aparece en ambos grupos originarios y denota una preocupación que parece ser propia de los jóvenes indígenas de la zona norte.

Es así como estas oposiciones muestran un proceso reflexivo que se realiza en torno al *buen vivir*, y que permite pensar sobre las eventuales diferencias que pudiesen existir entre la mirada de los jóvenes indígenas y no indígenas a este respecto. Tanto para el grupo likanantay como aymara (especialmente) existe una idea de vivir la vida que, con ciertos matices, los posiciona como distintos de aquellos no indígenas. Sobre este punto, se marca una distinción respecto a la identidad indígena que interpela, constantemente, a la tensión entre las identidades individuales y aquellas colectivas.

1.2. La importancia de “estar tranquilo” en el concepto del *buen vivir*

Como ya se ha esbozado anteriormente, se pueden identificar algunas diferencias asociadas a los distintos grupos indígenas consultados, y la atención del rol que juega la “comunidad” en el concepto de buen vivir para unos y otros. Para los consultados aymaras, la construcción del concepto de *buen vivir* siempre es parte de una construcción conjunta. Sin embargo, para aquellos atacameños jóvenes entrevistados, el *buen vivir* es también una construcción propia e individual, la cual no se opone necesariamente a otras reflexiones sobre el lugar del comunitarismo en las formas de conceder buenos vivires indígenas.

Como se ha señalado, parte de esta forma de entender el *buen vivir* atacameño podría tener raigambre en las nuevas formas de trabajo de la zona. Al iniciar la conversación con estos jóvenes, muchos verbalizan sus asociaciones espontáneas a la buena vida como construcción propia en la idea de “cada quien tiene su propio camino”. Pero, como se ha dicho, esto se hace sin desconocer el rol de la naturaleza, tal como se caracteriza en el imaginario andino bucólico de la vida pastoril y agricultora.

Aparece como punto en común la importancia de “estar tranquilo”. ¿Qué implica, entonces,

“estar tranquilo” en la mirada de los jóvenes atacameños? Desarrollarse en un ritmo pausado, relacionarse armónicamente con la naturaleza, acceder a una sana alimentación y tener presentes los valores culturales de la etnia. Pero, al igual que otros jóvenes indígenas, la conciencia al respecto se da con la llegada a la ciudad. Por lo mismo, esta idea se hace mucho más presente en el grupo etario de entre 20 y 29 años, puesto que ya algunos son parte de un tránsito migratorio, en razón de sus estudios.

“Para mí, el buen vivir es estar acá, la tranquilidad, la naturaleza, no salir de lo que uno es. Porque, ponte tú, cuando yo llegué a la ciudad a lo primero que me ligué fue a esto, acá uno no vive con esto, al cable. Entonces para mí el buen vivir es estar acá y aprovechar esto, la tranquilidad, la forma de vida, la forma de alimentarse. Porque, ponte tú, yo iba a Iquique y el McDonald’s lleno, Doggi’s lleno, el patio de comida del mall, lleno. O sea, para mí, eso no es comida” (Mujer, 20-29, Región de Tarapacá, Entrevista).

1.3. *Buen vivir* como llamado a la transmisión identitaria

En general, la discusión sobre el concepto de *buen vivir* implica necesariamente una reflexión, tanto respecto a la identidad de cada uno de los pueblos indígenas como a la de cada una de las personas que adscribe a dicha reflexión. Por ello, abre una discusión imbricada en el origen, la vuelta a los antepasados y a la cosmovisión cíclica del mundo. O bien, la misión de preservar *aquello que dejan los abuelos*.

Esto se encuentra en sintonía con la visión de identidad como aquella progresiva, construida y no dada por sentado. La identidad es algo con lo que se nace, pero que también se construye y se descubre. Especialmente en el caso de los aymaras, el ambiente del campo es fundamental en la visión de *buen vivir* y el llamado es —siempre— a recordar el origen de cada cual.

"Matilla es tranquilo, pueblo chico (...) para ver el mundo uno tiene que salir, conocer otras culturas (...) pero con conciencia de que soy matillano" (Hombre, 15-25 años, Región de Tarapacá, Grupo Focal).

Asimismo, se destaca la crianza a partir de sistemas de valores tradicionales. Desde los primeros años de vida, los consultados consideran que se establecen las distinciones fundamentales en el modo de ser indígena versus aquello no indígena. Por lo mismo, en el caso de los jóvenes que son padres o madres existe la fuerte impronta por transmitir dichos principios a su descendencia. Así, el lugar común donde se pueden llevar de mejor forma dichos ideales de crianza es el campo.

"Entonces, la educación es diferente, el trato es diferente a las personas, los valores son diferentes. Nosotros como aymaras tenemos que no mentir, no ser flojos, no robar. Esos son valores que a nosotros nos inculcan desde chiquititos" (Mujer, 20-29 años, Región de Tarapacá, Grupo Focal).

Así, varios jóvenes en la zona norte destacan los valores y principios en torno a los cuales fueron criados. Reconocen que este tipo de socialización los distingue de otros jóvenes y, por lo general, quieren perpetuarlo en la crianza de sus hijos. Destacan elementos valóricos como el respeto, la cordialidad y la cercanía con la naturaleza. Todos estos elementos son parte de una identidad compartida dentro de sus respectivas comunidades. Estas ideas se encuentran más instaladas en el grupo etario de 20-29 años, principalmente en razón de su ciclo de vida, su calidad de estudiantes o trabajadores, y la experiencia de contraste entre los valores tradicionales y los presentes en aquellos contextos ciudadanos.

2. Salud, trabajo y educación

2.1. Salud

La buena salud en la visión de los jóvenes indígenas del norte tiene estrecha relación con la idea de "estar bien". Esta noción pasa por estar física y espiritualmente bien. Desde luego, esta concepción no tiene necesariamente un asidero en estándares de belleza definidos ni patrones culturales a los que se suele aspirar en contextos occidentales, sino que más bien con un estar bien *para con otros*. Con ello, "comer bien", "dormir bien", pasan a ser parte importante del discurso en torno a buenos vivires, ya que implica un *estar en equilibrio*, que se traduce en la armonía con los elementos que los rodean.

En relación a qué significa tener una buena salud, se desprenden dos ideas principales. La primera, el vínculo de la buena salud con la alimentación. Y la segunda, el lugar de la sanación y la espiritualidad como forma vinculante al interior de las familias de los pueblos indígenas del norte.

Como estado basal, la salud es asociada espontáneamente a "la buena alimentación" (comer bien). En sus miradas, comer bien implica acceder a los alimentos de suyo natural (sin intervención transgénica) y con una cadena sostenible de producción.³ Es, por tanto, un comer bien asociado a un acceso natural y privilegiado a los recursos comunes. Es también otro elemento para comprender la dimensión de bienestar, ya que implica la alimentación del cuerpo y —como se muestra en las citas a continuación— la alimentación del alma.

³ Para el caso de una de las jóvenes aymaras, quien junto a su madre montaban una banquetera andina, estos preceptos se vinculan con el concepto de *slow food* (o comida lenta). Esto nace de un movimiento internacional que se contrapone a la estandarización del gusto en la gastronomía, y promueve la difusión de una nueva filosofía que combina placer y conocimiento. Opera en todos los continentes por la salvaguarda de las tradiciones gastronómicas regionales, con sus productos y métodos de cultivación. Se destaca dentro de sus preceptos el otorgar dignidad cultural a las temáticas relacionadas con la comida y la alimentación, así como individualizar los productos alimenticios y las modalidades de producción ligados a un territorio. Más detalle en <http://www.slowfood.com>

"(...) nosotros tenemos que alimentar tanto el espíritu como el cuerpo. La alimentación juega un rol importante. La alimentación, como hablaba mi mamá, no viene así solamente de preparar un plato, sino que viene de limpiar la tierra y colocar las semillas... entonces allá hay una alimentación espiritual en ese producto, en esa hortaliza, en esa verdura o lo que sea para llegar al cuerpo de uno" (Mujer, 20-29 años, Región de Tarapacá, Grupo Focal).

Vale destacar que una de las jóvenes aymaras en el norte declaró administrar una banquetera andina con su madre. El objetivo del negocio, para ellas, era recuperar la alimentación tradicional local, enseñando al resto en qué consiste y reforzando saberes tradicionales relacionados con lo culinario en actividades de pueblos originarios, bajo la consigna de una "alimentación justa y saludable".

"Ya, de una alimentación justa y saludable... eso como el aporte de volver a... O sea, de que solamente los alimentos, o sea, la quínoa no solamente tiene una sola preparación, de que hay varias formas de preparar la quínoa, y varias formas de poder alimentarnos con ese producto. Yo creo que es un aporte de enseñarles a las demás personas que tomemos conciencia (...) que sea de nuestra propia identidad, porque nos van a colocar una botella de Coca-Cola, nos van a colocar un jugo Watts, si nosotros también tenemos cosas ricas y saludables que podemos tener buenas preparaciones" (Mujer, 20-29, Región de Tarapacá, Grupos Focal).

Esta visión de la alimentación no solamente pasa por ingerir cierto tipo de alimentos y evitar otros, sino que propone tener una relación cercana con la tierra. Una relación que está marcada por la reciprocidad y la armonía. Por eso comienza desde el cultivo. Este aspecto fue especialmente destacado por la población aymara consultada, y fue un discurso de mayor notoriedad entre mujeres del grupo de 20-29 años.

El segundo punto enunciado sobre las dimensiones que adquiere la buena salud, es respecto a la *sanación* al interior de las comunidades indígenas del norte

y que está introyectado en los roles familiares. Para ambos pueblos consultados aparece la figura del *qollir / yatiri* (médico / sanador aymara) y, por otro lado, la curandera atacameña. En la actualidad, localizan la atención de ambos tipos en centros médicos o consultorios de cada uno de los pueblos, luego de que durante muchos años se hiciera como práctica clandestina o en lugares destinados especialmente a la ejecución de ciertos ritos. Sin embargo, por estos días, los jóvenes declaran que se ha incorporado, sin mayores problemas, a los lugares de medicina occidental, en la medida en que permite el tratamiento de aquellos no indígenas que quieran optar por rituales de sanación indígenas. En sus palabras, es una medicina natural, pero "sin efectos secundarios".

"En el caso de mi papá, como es qollir (...) De hecho dice "oye, ya estoy bien", ellos salen de su consulta casi saltando o cosas así, así que ven que la medicina alternativa o la medicina de nosotros, del pueblo indígena, es mucho más efectiva, mucho más natural. No tiene, como dice mi papá, efectos secundarios" (Mujer, 20-29 años, Región de Tarapacá, Grupo Focal).

Frente a la pregunta sobre qué se hace cuando se tiene una dolencia o malestar, gran parte de los jóvenes entrevistados menciona que, en primera instancia, recurren a curanderos o sanadores indígenas. Si es que se ven enfrentados a enfermedades más complejas, se asiste —como segunda instancia— al consultorio o al centro asistencial de sus respectivos pueblos. Sin embargo, en el relato de los mismos jóvenes, se menciona que —especialmente para aquellas generaciones de mayor edad— el tratamiento de la salud se agota en los curanderos y no se recurre a otras instituciones destinadas a los cuidados de la salud.

Para el caso de los jóvenes, llama la atención cómo se conjugan ambos elementos de la tradición medicinal indígena y occidental sin ser problemático. Vale destacar al respecto que cuatro de los jóvenes consultados de ambos pueblos tenían relación de parentesco con curanderos, incluso una joven *likanantay* estaba siendo entrenada por su abuela para ser la posible heredera de este *don*.

2.2. Educación y trabajo

Para los jóvenes abordados de la zona norte, la decisión en torno a la elección de una carrera profesional o técnica, y el sentido que se le da a la misma, implica una reflexión vinculante sobre la identidad. Al igual que en jóvenes indígenas de otras zonas del país, los participantes consultados del norte eligen un tipo de formación superior en razón del aporte que significará en sus respectivas comunidades. El sentido que le brindan a esta elección está vinculado a la manera en que entienden la figura del comunitarismo como uno de los valores eje.

Como ya se ha descrito, la entrada a la educación terciaria implica un tránsito desde el campo a la ciudad. Esto conlleva una serie de experiencias nuevas que, en muchos casos, complementan el proceso de reflexión identitaria en el encuentro con otros jóvenes. Por otro lado, las tensiones valóricas y las conciliaciones morales los hace reconocer con mayor claridad aquello que conforma su sentido de pertenencia y, en buena medida, el contenido simbólico que se organiza bajo la identidad indígena.

Respecto a lo anterior, el sentido del trabajo y sus proyecciones en torno al mismo, vincula el desarrollo y el logro personal con el de la comunidad y sus necesidades. Desde sus diagnósticos, existe una necesidad de profesionalizar a los jóvenes locales para que sean agentes de cambio positivo en las comunidades y así reforzar y rescatar la identidad propia de los pueblos indígenas. Sobre este punto, los atacameños, por ejemplo, entregan expectativas concretas respecto a cómo esperan que sean los trabajos que se realicen una vez finalizados sus estudios. Una de las propuestas elaboradas por los mismos apunta a un "ecoturismo", no desde la explotación pintoresca y autóctona de lo indígena como algo exótico, sino que más bien en la línea de un turismo que resguarde cadenas sostenibles de producción, a partir del trabajo de mano de obra local.

"Me gustaría que el turismo en San Pedro, en pocas palabras, sea un turismo sustentable, sea

un turismo cultural que, más que paisajismo, que se respete más que nada a la gente de aquí y a la cultura que hay acá. Con eso yo sería feliz" (Hombre, 20-29 años, Región de Antofagasta, Entrevista).

Sobre este punto, se enmarcan los juicios asociados a su identidad (ser atacameño/likanantay) desde la presión por dar a conocer su pueblo a otros, así como el desafío que representa esta forma de trabajo a la preservación de la naturaleza, la cual es uno de los elementos de mayor notoriedad, específicamente al hablar de buen vivir. Por otro lado, el turismo implica también comprenderse a ellos mismos en referencia a un chileno que, a su vez, se puede comparar con la diversidad de nacionalidades que visitan San Pedro de Atacama. Finalmente, el papel del turismo aparece como resignificación de la actividad que "tradicionalmente" fue atacameña (a saber, la agricultura y ganadería). De aquí se desprende el principal hallazgo de cómo estos jóvenes indígenas se desmarcan de los "jóvenes en general", relevando su misión para con la comunidad y la necesaria "vuelta de mano" a la madre tierra (*patt'ahoirien* en lengua kunza) en todo aquello que constituye la "nueva explotación" de la naturaleza.

3. Lo político

3.1. Relación con el Estado

La relación existente entre los pueblos indígenas y el Estado se encuentra marcada por tensiones en distintos aspectos. Si se pregunta por las atribuciones de responsabilidad respecto al reconocimiento indígena en la actualidad, por lo general es el Estado chileno quien aparece como principal agente, y de manera secundaria, las empresas o los propios indígenas. En términos de diferencias de género no se perciben distinciones, pero en relación con grupos etarios, el segmento de entre 20 y 29 años despliega discursos más críticos. Esto puede deberse al propio proceso de reflexividad vinculado a la consolidación del proceso identitario, pero también puede

tener relación con experiencias de migración a la ciudad y la entrada a la educación terciaria.

Desde los inicios de la educación formal, los distintos consultados identifican un distanciamiento entre el Estado y los pueblos indígenas. En los relatos se alude a una imagen caricaturesca sobre los pueblos originarios y, siempre, desde su presencia pasada (y no en el presente), alejada de la realidad actual, parcial o folclórica. Por otro lado, se percibe que el Estado no reconoce el valor cultural y la sabiduría ancestral indígena como fuentes de tradiciones también chilenas. En términos concretos, los consultados mencionan que esto se debe a una baja incorporación de programas de educación intercultural, o poca socialización de estos cuando los hay. Identifican, además, un modo político centralizado en su operación y políticas públicas alejadas de las realidades locales.

“Soy aymara, cómo no sentirse orgullosa de un pueblo que tiene gran sabiduría, gran conocimiento que muchas veces no es valorado por las mismas personas, el mismo Estado no te valora los conocimientos que tiene. Creó políticas públicas parche” (Mujer, 20-29 años, Región de Tarapacá, Grupo Focal).

Según los jóvenes, la historia de los pueblos originarios en el norte no ha estado exenta de problemas con el Estado. Desde ya, la historia de los pueblos originarios en general es consustancial a la cronología de la historia de Chile y tiene de suyo la reflexión sobre el Estado de Chile: “A partir del siglo XIX, todos los pueblos indígenas que habitaban el territorio nacional enfrentarán las mismas políticas estatales y tendrán como interlocutor al mismo Estado. Es en ese momento en que podemos decir que las historias de los diferentes pueblos indígenas empiezan a reconocerse en un relato común, en cuanto van a estar influidas en su desarrollo particular por las acciones y políticas delineadas por el Estado” (Informe Comisión Verdad Histórica y Nuevo Trato, 2008, 36).

Tal como se dieron otros procesos de “asimilación forzada” durante la década de los ochenta del

siglo XIX hasta la década de los treinta del siglo XX en cada uno de los pueblos indígenas, los jóvenes consultados mencionan que el proceso de “chilenización”⁴ se dio como una síntesis pacífica, pero desde donde —en sus juicios— se invisibilizó el componente indígena y se tendió a la homogenización. El carácter de “pacífico” en sus miradas responde al contrapunto que hacen los mismos respecto a la situación que aún sostienen otros pueblos indígenas en Chile, especialmente mapuche, respecto a la cuestión sobre las políticas de reducciones territoriales. En el caso likanantay no se releva de manera muy patente una etapa histórica de conflicto con el Estado en relación con la notoriedad del tema para aquellos consultados aymaras, pero sí está presente —a nivel discursivo— el relato colonial vinculado a los españoles.

“Entonces, eso hace que igual uno vaya creciendo pensando que es chileno y no así como viendo al indígena como algo que fue hace mucho tiempo atrás y no hay una historia clara al respecto de lo que se nos cuenta... cómo fue de alguna forma, de “chilenización” brusca que se produjo con una generación de indígenas originarios” (Hombre, 20-29 años, Región de Tarapacá, Grupo Focal).

De todas formas, y de manera más inducida, se menciona el reconocimiento civil de los derechos indígenas desde la Ley y que incide en los grados de autonomía que tienen los pueblos originarios. En sus miradas, Chile al ser un Estado unitario desconoce el carácter plurinacional del territorio, y por tanto la pertenencia étnica. Como se ha anunciado en la caracterización de este grupo de consultados, se debe tener en consideración que el referente andino ejemplifica a Bolivia como caso ilustrador.

4 La “asimilación forzada” se caracteriza por la aplicación de políticas del Estado hacia los pueblos indígenas con el objetivo de transformarlos “en ciudadanos chilenos, bajo un concepto de identidad nacional homogénea, sin consideración a la diversidad cultural existente en el territorio. En el norte, la política oficial será conocida como ‘chilenización’, de aplicación compulsiva en las primeras décadas del siglo XX, dado los conflictos fronterizos existentes” (Informe de Comisión Verdad Histórica y Nuevo Trato, 2008, 38).

“Es más bien una forma que está imponiendo el Estado partiendo desde su base, porque por ejemplo, el Estado de Chile es un estado unitario, a comparación de Bolivia que es un Estado plurinacional, entonces eso te puede abarcar muchas cosas desde la educación hasta otros ámbitos más. Y el tema de la educación, sí, se nos está imponiendo una educación, pero desde un punto de vista chileno, yo igual ahora me identifico como aymara, no como chilena” (Mujer, 20-29 años, Región de Tarapacá, Grupo Focal).

3.2. Participación cultural: actualizar la identidad en el mundo

Como se ha descrito, el *ser indígena* para aquellos consultados de la zona norte implica una forma de ver el mundo, relacionarse, así como una forma de *estar en el mundo*, o “hacer”. Así, podemos entender los esquemas de obrar, pensar y sentir asociados a la posición social del individuo. Como reflexión analítica, se presume que cada una de las máximas y premisas indígenas se entiende en razón de un entorno social homogéneo que tiende a compartir estilos de vida parecidos entre cada uno de los sujetos que componen dicho entorno. En la zona norte, lo más característico del quehacer indígena se vincula a la participación en tradiciones y ceremonias, así como hablar la lengua. Es sin duda la forma en cómo se actualiza de mejor forma la identidad indígena.

El hablar la lengua es una declaración de sentido de pertenencia importante en la cultura étnica de la zona norte: esta permite comunicación con los mayores —en algunos casos— y compenetración con la visión de mundo de cada pueblo indígena. Asimismo, es valorado positivamente por todos los jóvenes entrevistados. Incluso algunos manifiestan la importancia de transmitir estas tradiciones a sus hijos en el futuro.

“Mi familia también por parte de mi abuela... ellas son bien ligadas a las tradiciones de

bautizo y corte de pelo que se hace a los dos años, las ceremonias para el Año Nuevo aymara, la que se hace para los difuntos el primero de noviembre, entonces eso es como lo que más me ha acercado a mí” (Mujer, 20-29 años, Región de Tarapacá, Grupo Focal).

A modo de síntesis, existe una caracterización que se relaciona con el estilo de vida y las dinámicas hacia el entorno. Ser indígena —como se ha establecido desde la data cualitativa referida a este estudio— tiene una manifestación en la forma de *ser y estar* en el mundo: respeto a la comunidad, reciprocidad con la tierra y códigos de conducta. Dentro de estos elementos, el más recurrente y de mayor peso es la relación con la tierra.

“Al menos yo, de todo lo que representa el likanantay, o sea los animales que hay en la naturaleza, sea el río, sean las plantas, sea la propia comunidad atacameña que hay acá, sea la familia, eso para mí, eso sería lo importante. Eso para mí es ser likanantay (...)” (Hombre, 20-29 años, Región de Antofagasta, Grupo Focal).

Por lo mismo, se alude fundamentalmente a la participación en tradiciones culturales, como aquellas fiestas y ritos en donde destacan los elementos de baile y música. Esto se encuentra presente tanto en población aymara como likanantay.

4. Discriminación

4.1. Desde chilenos

Para trabajar este tema, se utilizaron categorías que distinguen la discriminación negativa que sufren los pueblos indígenas por parte de chilenos, de aquella vivenciada desde pares indígenas, y, finalmente, los elementos de discriminación positiva. Para el caso de la zona norte, se pueden destacar ciertos elementos intervinientes asociados a este aspecto.

En primer lugar, las experiencias más difíciles de discriminación que han sufrido los jóvenes se relacionan con la etapa de niñez y preadolescencia (edad escolar). En segundo lugar, existe un vínculo declarado entre la frecuencia e intensidad de prácticas discriminatorias, la zona (urbano-rural) y las experiencias migratorias. Por último, se encuentran diferencias entre los distintos grupos étnicos. Respecto a otras posibles distinciones, se debe consignar que no se observaron juicios específicos marcados por género respecto del tema discriminación, mientras sí se encuentran ciertos matices asociados a los segmentos etarios.

Dado que existe una relación entre la discriminación y la etapa de desarrollo, para el grupo de 20-29 años las experiencias negativas están más lejanas en el tiempo, afectas a recordación y relegadas. Es más, la mayor parte de las veces, relegadas en el relato anecdótico. Además, según lo que mencionan los consultados de este segmento, los episodios de discriminación son menos frecuentes a medida que van creciendo. Sin embargo, cuando se evalúa la relación intergeneracional con los adultos mayores, se comparte la idea de que las situaciones discriminatorias se experimentaron de manera más intensa, en comparación con la realidad que ellos, como jóvenes indígenas, han vivido.

Por otra parte, las experiencias de discriminación no solo se generan entre personas, sino también desde los regímenes institucionales existentes. Una de las discriminaciones negativas enunciadas por los consultados tematiza la visibilidad que adquieren los pueblos indígenas desde el Estado y las políticas públicas orientadas al tema de identidad. Respecto a la discriminación negativa en general, en la zona norte se observan tres fuentes en torno a las cuales se producen exclusiones: color de piel y aspectos raciales, uso de vestimenta tradicional y formas de comportamiento. De estas tres situaciones, la más nombrada fue la señalización de fenotipos indígenas, como alusión a discriminación física.

En términos generales, los consultados apuntan a los chilenos como principales agentes de las discriminaciones padecidas. En todo caso, se debe

tener en cuenta que, para la población aymara y likanantay abordada, los relatos de discriminación son caracterizados como episodios más que como una situación de exclusión y hostigamiento permanente en el tiempo.

“Digamos, la diferencia va de, va de igual a igual poh, digamos, acá en la básica son discriminadores, algunas les siguen el juego, le hacen bullying al cabro por decirlo así, después cuando llegó a la U, así, molestan a un cabro, ya como que nadie como que lo pesca así, lo dejan nomás poh así, como cabro chico así, una cosa así, como que se ve. Pero en la básica así, en la media” (Hombre, 15-19 años, Región de Tarapacá, Grupo Focal).

Uno de los puntos que llaman la atención es respecto a la discriminación experimentada en la dualidad mayoría-minoría. Como se menciona, cuando los indígenas son mayoría en sus espacios, no existe —como es de esperar— un conflicto problematizado en tanto discriminación propiamente tal. Ideas como *“es que acá somos todos morenos”* (Mujer, 15-19 años, Región de Tarapacá, Grupo Focal) o *“somos mayoría...”* (Hombre, 15-19 años, Región de Tarapacá, Grupo Focal) ilustran la situación contextual donde se producen —o no— las discriminaciones. Mientras, se reconoce también que es parte de las dinámicas de la niñez y preadolescencia, lo cual es notado en los acosos arraigados en otros motivos. Se instala así la idea de que a esa edad cualquiera que sea “distinto” sufrirá en alguna u otra medida hostigamientos: puede ser por “negro”, “gordo”, “indio”, etc.

Ahora bien, en relación con los ejes en torno a los cuales se articulan los episodios de discriminación, destaca el elemento racial y el color de piel como principal motivo de discriminación en la población consultada en la zona norte. Se caracteriza además al chileno como racista, y el color de piel se instala como elemento diferenciador. Sin embargo, para muchos, el proceso de “chilenización” también ha trascendido este tipo de prácticas y ha tendido a reproducirse en los mismos discursos de los indígenas.

“No, yo creo va más por el tema de racismo que hay acá, la gente es muy racista e insultan mucho a los negros, entonces aquí la misma gente no asume que este es un pueblo indígena, tú le preguntas a una persona adulta y eso es un insulto, pero esa es la realidad” (Mujer, 20–29 años, Región de Tarapacá, Entrevista).

Existe un elemento interesante respecto a aquello que apela a la identidad “dada” y que dice relación con la forma en cómo los indígenas se presentan ante el mundo. Es necesario, por tanto, cumplir con cierto estándar físico, ya que define —en buena medida— cuán “indígena” se es. En algunos casos se relata, de hecho, que aquellos jóvenes que tienen la piel más blanca son percibidos como “menos” indígenas. Incluso entre los mismos aymaras los rasgos físicos que no corresponden al prototipo tradicional indígena (tez morena, pelo liso oscuro y ojos rasgados) generan extrañeza. Tal es el caso de una consultada aymara que es mestiza, pero que, por tener predominancia de rasgos blancos, fue interpelada por otros jóvenes en relación con su indigenidad.

“Yo era la más blanca, y ahí como que me sentí rechazada igual, porque cuando yo me paraba adelante y dije que era aymara, todos me quedaron mirando; pucha, dónde está la pluma en esa niña, jajaja, por decirlo donde está. Pero el tema es que yo no soy directamente, yo soy de tercera generación, mi abuela es boliviana, entonces de ahí vengo yo, si mi mamá ya es chilena, yo vengo de ser chilena, pero más que nada es un tema de querer investigar un poco más allá” (Mujer, 20–29 años, Región de Tarapacá, Entrevista).

Asimismo, los entrevistados mencionan que al terminar esta etapa se pasa por un proceso de fortalecimiento identitario que hace que esta situación se vaya volviendo cada vez menos significativa. Es más, cuando se pasa a iniciar los estudios superiores, existen varios casos en los que se comienza a vivir un proceso distinto en torno a la identidad y que —en la diferencia— se valora lo único, lo propio y, desde luego, lo positivo.

Junto con la finalización de los estudios secundarios, se debe señalar que la gran mayoría de los entrevistados en la zona norte inician un proceso de migración desde los pueblos rurales del interior a la ciudad. Este nuevo contexto los enfrenta a situaciones de discriminación de distinto tipo —positiva, negativa y desde distintos actores sociales— y donde se hace sentido plenamente de aquello que comporta ser “otro”. Esto denota una diferencia que se observa desde lo cotidiano y que en muchos casos refuerza el elemento identitario desde la misma distinción, o, en otros casos, se refuerzan aquellas características propias de la cultura en oposición (o falta) de lo que se observa.

“No siempre eso, sino que ellos yo creo que más toman por educarse y tener su vida independiente y tener sus cosas, pero de ahí ir más allá, no creo, porque en la ciudad no hay cultura, digamos, no hay pequeña urbanidad donde te dejen... tenemos tal descendencia y tenemos que practicarla: los rituales, cosas así, por tal motivo. Mientras ellos [los chilenos] no poh, están todos revueltos y no saben de qué cultura vienen, más que todo eso” (Hombre, 15–19 años, Región de Antofagasta, Grupo Focal).

Dentro de los grupos étnicos presentes en los entrevistados de la zona norte, los relatos asociados a la discriminación tienden a ser más predominantes entre aymaras que en atacameños. Resguardando los alcances metodológicos para los juicios comparativos, los aymaras dan mayor notoriedad y visibilidad a los temas de discriminación con relación a sus pares atacameños.

Otros ejes que articulan la discriminación hacia indígenas se relacionan con la vestimenta y uso de ropa tradicional, así como la adscripción a ciertos elementos actitudinales como la manera de hablar y comportarse. Aparece entonces una tensión entre el primer elemento como condición física (que no se elige ni se puede cambiar), y por otro lado, la adscripción a la cultura desde las prácticas y el comportamiento.

“Por lo menos para mí sí fue así, porque uno sufre un poco de discriminación. Entonces, te discriminan por el tema de la piel o como tú hablas, cómo te comportas o por qué no te vestís como ellos, por qué no hablas como ellos [chilenos]. Entonces, tal vez existe todavía en la mente de las personas como de elite, pero nosotros tenemos otra visión, por eso tendemos a asociarnos con nuestros pares, porque son las únicas personas que nos van a entender” (Mujer, 20-29 años, Región de Tarapacá, Grupo Focal).

Así como se presentan ciertas diferencias en los perfiles de consultados de la zona norte, también es clave consignar que este tema encuentra bastantes puntos en común en los jóvenes indígenas, tanto del centro como del sur. En términos comparativos, existe la percepción de que las generaciones mayores sufrieron la discriminación con mayor intensidad y frecuencia en comparación con lo que les ha tocado vivenciar a ellos mismos. Desde luego, esto encuentra razones en las formas en “cómo la sociedad ha cambiado”, especialmente en aquello que en un pasado se naturalizó, así como también ellos —como indígenas— gozan de mejores y mayores herramientas para hacer frente a eventuales situaciones de abuso.

“Entonces son generaciones que van pasando y que van sufriendo la discriminación o que en unas generaciones se vio más y en otras no tanto, pero eso no quiere decir que actualmente no existe, porque sí existe y es como que “ya te discrimino, pero de otra forma” (Mujer, 20-29 años, Región de Tarapacá, Grupo Focal).

¿Y sobre la discriminación institucional? Como era de esperar, la relación con el Estado sigue siendo una fuente de cuestionamientos. Y la educación es uno de los ámbitos que reciben críticas. Desde sus miradas, si el pueblo chileno es discriminador, la responsabilidad atribuida reside en la falta de educación y conocimiento en torno a los indígenas. Y en esto toma parte el Estado y la política gubernamental. Para los entrevistados, todo lo relativo a lo que se enseña

sobre pueblos originarios todavía se hace de manera anecdótica y folclórica, como si fueran civilizaciones extintas.

“El mismo Ministerio de Educación discriminaba en los libros diciendo que los aymaras existían, los aymaras comían, los aymaras... o sea, con el verbo en pasado. Hoy eso ha cambiado y ya “los aymaras viven en cierto territorio, comen tanto, tanto” (Mujer, 20-29 años, Región de Tarapacá, Grupo Focal).

Sumado a lo anterior, también se nombraron casos puntuales de discriminación desde organismos estatales o agentes del Estado hacia pueblos indígenas. Para los aymaras entrevistados, algunas de estas prácticas abusivas tienen lugar en los controles fronterizos, donde son tratados de modo distinto por su aspecto o vestimenta.

4.2. Discriminación entre pares

Si bien la dinámica más común de discriminación se produce desde los chilenos hacia pueblos indígenas, se pudo relevar que para ciertos casos de la zona norte también existen prácticas discriminatorias dentro de los mismos grupos étnicos. En la zona norte se identificó que tales dinámicas se relacionan con el elemento de mestizaje, por un lado, y con la pertenencia a los países vecinos.

El tema de la discriminación hacia indígenas mestizos se encuentra presente también en otros grupos étnicos, si bien no es un elemento que cobre excesiva saturación a nivel discursivo. Para el caso atacameño es aún menos evidente, ya que la población likanantay se encuentra bastante más mestizada.

La discriminación por mestizaje, según lo observado en el territorio norte, se produce con mayor frecuencia en relación con el aspecto físico. Dentro de los jóvenes mestizos hay algunos que tienen más apariencia de “blanco” y, por tanto, se discriminan en función de su no ajuste al fenotipo predominante (o similitud racial).

Otra dimensión que aparece en la zona norte respecto de discriminación en grupos étnicos es la asociada a la pertenencia a un Estado-nación. Dentro de los relatos relevados se identifica que en la I Región —tanto en pueblos rurales del interior como en Iquique— existen relaciones con los aymaras bolivianos y peruanos. Ahora bien, es importante destacar que esta relación no siempre es conflictiva. En algunos casos Bolivia se constituye como referente político en términos de su constitución como Estado plurinacional, y también existen varios aymaras bolivianos o peruanos que actualmente viven en Chile. Si bien no conflictiva, en algunos casos se aludió a que sí existen diferencias asentadas, especialmente en disquisiciones territoriales entre aymaras bolivianos y chilenos.

“Mi abuela es boliviana, entonces de ahí vengo yo, si mi mamá ya es chilena, yo vengo de ser chilena, pero más que nada es un tema de querer investigar un poco más allá” (Mujer, 20-29 años, Región de Tarapacá, Entrevista).

El conflicto territorial y marítimo con Bolivia y Perú también destaca como uno de los aspectos que generan discriminaciones dentro de los aymaras. Existe una división clara que se percibe en la relación con indígenas de Perú y Bolivia donde se marcan distancias.

“Al menos yo no lo he vivido, así esa división, porque he compartido con hermanos peruanos, hermanos bolivianos, y no he sentido por parte de ellos así como que “yo chilena, tú peruano” (Mujer, 20- 29 años, Región de Tarapacá, Grupo Focal).

En otras prácticas cotidianas discriminatorias entre “tipos” de aymaras, la cita a continuación —declarada por una mujer joven de ese pueblo— ilustra lo anterior a partir de uno de los espacios que conforman una de las principales ocupaciones de ellos junto con la agricultura: el comercio. En este intercambio comercial, como es de esperar, es común la movilidad transitoria y permanente hacia (y desde) Perú y Bolivia. Es por ello que este

tipo de episodios de distinción entre aymaras suele darse en el contexto de negocios, y es algo que se encuentra presente —al menos a nivel discursivo— entre los jóvenes de este pueblo originario.

Este tránsito también se encuentra presente en San Pedro de Atacama, y genera ciertas tensiones donde la presencia de otros extranjeros provenientes de Bolivia, Perú y Argentina es un elemento a considerar. Según los entrevistados, estos grupos de población foránea toman mayor presencia en el territorio, ocupan puestos de trabajo que podrían estar destinados a población local y, al mismo tiempo, debilitan la presencia likanantay en el pueblo.

“Sí, porque por ejemplo en la nueva población, la likanantay, si tú vas a ver allá la gente que hay es muy difícil pillar atacameños, hay pura gente afuerina. Bolivianos, peruanos y algunos likanantay. Por eso yo digo que ahora si tú sales a la calle te vas a topar con mucha gente de cualquier otro lugar menos likanantay, hace 20 años era todo al revés porque no era tanto el turismo, obviamente. Tú salías y te saludabas con todos, pero ahora tu salís y es muy difícil ver a la gente atacameña” (Hombre, 20-29 años, Región de Antofagasta, Entrevista).

4.3. Discriminación positiva como puente en el proceso de identificación étnica

Como se ha indicado, la entrada a la educación terciaria muchas veces permite que los jóvenes conozcan a otros pares indígenas, ya sean de su etnia o de otra. Es este un punto de inflexión que, también, marca cambios en términos de ciclos vitales y se alcanzan mayores niveles de “madurez” identitaria. Es, asimismo, la puerta de apertura a la racionalización de la propia identidad, puesto que consolida un proceso de (auto)reconocimiento, cuyo elemento común es la reflexividad en torno al *ser indígena*. Este encuentro con un igual indígena refuerza el sentido

de pertenencia al pueblo en la conformación de un “nosotros” que se experimenta positivamente y que permite reconocer elementos comunes.

En una radicalización del interés por un otro distinto es donde aparece aquello que se ha llamado “discriminación positiva”, en tanto se marca la particularidad de ser parte de un pueblo originario. Estas experiencias refuerzan la identidad y, por lo general, llevan a los jóvenes a acercarse más a las tradiciones de sus pueblos, a aprender más sobre su cultura y participar de instancias académicas, rituales y políticas relativas a la cuestión indígena.

Por otro lado, la entrada a la educación superior gatilla un proceso que se relaciona con un refuerzo de la identidad étnica al compartir con jóvenes no indígenas. En algunos casos —tanto aymara como likanantay— los compañeros chilenos presentan interés por la particularidad cultural étnica. En ese proceso, los jóvenes indígenas atienden a esto y lo resignifican desde la revalorización de su propia cultura.

“Porque cuando yo llegué y me presenté, porque típico que cuando tu erís nuevo te hacen presentarte (...) Y me decían ‘¿Y cómo se dice? ¿Y cómo es eso? ¿Y cómo yo puedo decir te amo en aymara?’ y yo les decía ‘No, que esas cosas son occidentales nomás’, son cosas que nos trajeron los demás para nosotros y es más, me iban preguntando cómo se dice, que querían aprender, que querían conocer un poco más de mi pueblo y cosas por el estilo. Nunca me dijeron ‘ah no, porque tú erís morenita’, es más, estaban más cerca de mí, así que en ningún sentido me sentí discriminada en mi curso ni en ninguna parte” (Mujer, 20-29 años, Región de Tarapacá, Grupo Focal).

En el dominio laboral, algunos entrevistados mencionan que la pertenencia indígena —al menos en el norte— “les abre puertas” en términos de postulación a trabajos o explotación de nuevos nichos ocupacionales. En esta línea, una joven aymara de la Primera Región relata que en el proceso de búsqueda de práctica profesional,

y persuadida por una amiga indígena, incorpora en su currículo la pertenencia a la etnia aymara. Como resultado de ello, la joven aduce mayores oportunidades laborales para trabajar en el sector minero.

“Para bien, para bien, como que de repente hay más oportunidades; ponte tú, igual ahora para el tema de mi práctica, en mi currículum puse que era indígena, que era aymara, entonces se me abrieron muchas más puertas sin saber yo que eso era como... no sé si las empresas mineras tendrán algún compromiso con los pueblos, no lo sé, ahora creo que Quebrada Blanca se acercó a Matilla, Collahuasi. Pero que en el currículum vaya la identidad de uno, a mí nunca se me hubiese ocurrido ponerlo, porque por ejemplo en interno no sale que uno tiene que poner su identidad, entonces ahora que lo puse fue mucho más fácil para mí” (Mujer, 20-29 años, Región de Tarapacá, Entrevista).

Para el caso de los likanantay se presentan ciertas situaciones en las que otros se acercan o muestran interés por aprender sobre su pueblo. Por otro lado, se destaca el potencial cultural de la zona, que para los jóvenes indígenas se encuentra relacionado con el sector del turismo. Por lo mismo, es clave para ellos rescatar y revalorizar(se) a través de la promoción de guías locales.

“Eh, yo ahora que estoy afuera no sé si discriminación, pero pucha, como que yo cuando llegué y me presenté, ‘hola me llamo Carlos, soy de San Pedro’, igual como que tú ahora así como de San Pedro, pero la mayoría en vez de... no sé cómo que se me acercaron y llévanos para San Pedro así como igual, como que me tomaron de otra manera, igual como que me sentí más acogido que rechazado” (Hombre, 20-29 años, Región de Antofagasta, Grupo Focal).

A modo de conclusión en torno al tema de la discriminación en la zona norte, se puede decir que existe una amplia diversidad de experiencias

tanto negativas como positivas asociadas a los ciclos vitales, así como a los grupos étnicos con los que se trabajó. Destaca el elemento racial y físico como ejes en torno a los cuales se generan prácticas discriminatorias. Aun así, desde las voces consultadas, la discriminación que experimentan los jóvenes de pueblos indígenas en el norte cobran menos visibilidad discursiva

que en el caso de otros pueblos originarios del país (especialmente mapuche). Para el caso de la zona norte, y reguardando la intención exploratoria de esta técnica de levantamiento de información, las experiencias de discriminación se enmarcan en un registro episódico que, en términos generales, no determina situaciones permanentes de exclusión o marginación.

Kal

Artista plástico
24 años

“La gente no quiere profundizar los temas de ser indígena, ellos están conformes con lo que somos tal cual ahora y seguimos la cultura como está, no ven cómo lo era anteriormente”.

De forma autodidacta, Kal fue cultivando desde niño su pasión por el arte visual y plástico. Hoy, su obra es un reflejo de su mirada como joven aymara y lo que representa ser indígena en un contexto posmoderno y virtual.



- Me llamo Kal, soy un artista autodidacta en artes visuales y plástica y en otros campos artísticos que están en proceso. Nunca tuve un profesor, sino que simplemente he obtenido los estudios e información por el Internet, buscando tutoriales por Google o YouTube. Siempre avanzando con lo que es el dibujo, la pintura, el tallado en madera y escultura, así también de diseño y carpintería.

.....

- **¿Qué significa kal?**

- Kal es mi apodo que me han dado desde niño, proviene de una serie de dibujo animado, en el que uno de los personajes se asemejaba a mí.

.....

- **¿Qué edad tenías?**

- Como unos siete años.

.....

- **¿Cómo definirías tu estilo de arte?**

- Aún mi arte está en proceso, pero lo definiría como realismo, aunque también me gusta el arte oscuro, el arte flamenco, además de eso también me llama la atención la imaginería religiosa por su complicado proceso de elaboración.

.....

- **¿Cuándo empieza como esta inquietud tuya o esta cercanía hacia el arte, este proceso**

de formarse como un artista autodidacta...?

- En realidad, el gusto del arte, comenzó con algo jocoso. Porque yo estaba, si mal no me acuerdo, era en segundo o tercero medio. En plena adolescencia, estaba en el salón de clases con todos mis compañeros, cuando llega el director a darnos una charla acerca de la drogadicción, pero a mí no me interesa nada del tema, por lo cual me sentía bastante aburrido. Al ver que el director marchaba de un lado a otro, lo veía atentamente. Porque nuestro director era un tipo digamos de caricatura, de aspecto obeso, con una papada gigante, y con un rollo de grasa en vez de nuca. Así que lo plasmé en un dibujo, en la hoja de un cuaderno cuadriculado normal y resultó bueno, ya que a todos los que se lo mostré se mataron de la risa... De ahí partió el gusto de hacer arte. Comencé con lo que es animación japonesa.

- Empecé a dibujar lo que es el animé, copiando algunas portadas, cosas así, algo simple en lo que hoy en día me digo oh, qué mal dibujante era...

.....

- **Al comienzo nos mencionaste este tema del arte colonial.**

- Sí, quiero tratar de rescatar el arte colonial, el que hoy en día se está perdiendo más y más, ya que la mayoría de este arte se encuentra en casas antiguas. Estas con

el tiempo van siendo deshabitadas por su deterioro y derribadas por nuevos dueños... Trayendo con ellos un estilo modernista, lo cual en mi opinión no tiene ningún gusto artístico y ese gusto es urbano, no encaja con lo rural.

- Cuando me hablas del arte colonial, estoy pensando en el arte mestizo, en el arte indígena, es un arte propio como acá de Matilla.
- El arte colonial siempre lo he visto desde mi niñez al caminar por las calles, por eso me debe llamar la atención rescatarlos.

.....

- **¿Y lo indígena cómo entra acá?**

- Lo indígena, en realidad, no conozco mucho lo indígena, trato de buscar lo que es la identidad indígena, pero bueno, para ser sincero, no le tomo mucho interés, yo no me formé en cultura indígena, mis padres trabajaban mucho y obviamente uno queda al cuidado de sus hermanos mayores, por lo cual el único medio de aprender cultura fue el televisor. A veces veíamos documentales, porque de chico siempre me ha gustado el arte, la ciencia y la historia.

.....

- **Tu ser aymará, ¿cómo se relaciona?**

- Aymara, sí. Lo tengo en cuenta, o sea, no me declaro aymara propiamente tal, pero obviamente que está presente como herencia sanguínea, o sea, en la actitud, pensamiento y el aspecto físico.

.....

- **En lo reflexivo...**

- Sí, siempre se me ha dado lo de reflexionar ideas o acciones, creo que se debe por querer reforzar mis debilidades en el trabajo o estudio.

.....

- **Pero también hay una parte que tiene que ver con el hacer.**

- Sí, siempre estamos avanzando, trabajando, manifestando nuestra inquietud en algo que nos llama la atención. En mi caso, yo no carreteo, no disfruto como ortos jóvenes, no tengo ni amigos, mis únicos gustos son avanzar con las artes.

.....

- **¿Por qué es importante para ti reivindicar esta cosa del origen?**

- Digamos que se va perdiendo, evitamos la vuelta atrás, o sea, la gente no quiere profundizar los temas de ser indígena, ellos están conformes con lo que somos tal cual ahora y seguimos la cultura tal cual como se pretende, sin pensar que esta se haya alterado con el tiempo. Por ejemplo, las civilizaciones que hemos tenido antes y creencias religiosas, hoy en día no se conoce de los dioses aymarás como se debería.

.....

- **¿Por qué dices que la gente no quiere profundizar?**

- Porque se excusan diciendo que la cultura me gusta tal cual esta, no me gusta porque es mucho trabajo aprendérselo, me gusta pero no demasiado.

.....

- **Ponerse logros y metas, ¿por dónde pasa, por la educación de las casas, por la educación en el colegio?**

- En el colegio creo que perdí bastante tiempo, no tenía ninguna aspiración. No hace mucho tuve acceso a internet en mi casa, habría aprendido mucho buscado más, aparte de animé, información útil y educativa. Creo que hubiera sido mejor haberme quedado en la casa y haber estudiado por Internet, desarrollando pequeños proyectos que busco en él. Aplicando matemáticas,

ciencias, que luego podría haber puesto en exposición.

 - **¿El colegio no te despertaba interés?**

- No, no tenía ningún entusiasmo, no había nada como para despertar el ánimo, o sea, te enseñan cosas que no sabes cómo ocuparlas en el día a día, pero ahora me doy cuenta que son bastante necesarias. Ejemplo, las matemáticas sirven bastante, todo se puede calcular, con lo que me doy el lujo de crear, diseñar y construir mis propias guitarras eléctricas, crear inventos o resolver alguna problemática. ¿Qué mejor manera de despertar el entusiasmo puede haber para un joven? Porque en el arte también entra la mitología, arquitectura, física, química, mecánica, entran muchas cosas que uno no se imagina.

 - **Y el colegio no te dice esas cosas.**

- No, no te dice, no hay un taller donde se aplica lo aprendido. Si antes me hubieran dicho con la carpintería, si sacas estos cálculos con procedimientos técnicos y, según tal tratamiento, puedes tener una guitarra eléctrica, no lo habría pensado más y me habría puesto a estudiar, ahora yo lo hago a mi manera, y nadie me lo ha dicho, ¿será que lo he visto por Internet, y me gustó?...

 - **¿Quieres seguir estudiando? ¿Te quieres ir de Matilla?**

- Sí, quiero seguir estudiando lógicamente, pero en realidad estoy estudiando igual. La gente me pregunta que en qué está estudiando o ya terminaste tus estudios, yo respondo que artes en mi casa, los que me observan con una mirada de interrogación al parecer se cree que la educación solo se da en una escuela, academia o universidad. Me topé con unos españoles graduados de la universidad de bellas artes, compartimos todo el día y

hablamos mucho de arte, y al momento de mostrarles y decirles mis metas y logros, se asombraron, además de eso me sentí bastante acogido por ser de las pocas personas que pude hablar más profundamente del arte.

 - **¿Estudiaste la educación media en Iquique?**

- No, en Pozo Almonte.

 - **¿Ibas para allá todos los días o te fuiste a vivir allá ese sector?**

- Viajaba todos los días.

 - **¿Y cómo se toma tu familia todo el tema de tu arte, tu manera de hacerlo, que estés estudiando, pero no desde la educación formal?**

- Sí, en realidad mi familia lo acepta, me dan el apoyo, aunque no esperan mucho de mí, pero con lo que estoy haciendo también colaboro con algún dinero o quehaceres en la casa, no quiere decir que esté viviendo a costa de ellos para todas mis necesidades, ya el arte es bastante costoso, ellos me aportan lo que es la alimentación y hospedaje, y el resto me lo costeo yo: las maquinarias, materiales, herramientas y otros según mi trabajo, que obviamente a veces gano bien, a veces no gano. Además mi familia me apoyó cuando estaba estudiando diseño gráfico, con el tiempo no me gustó, porque no era lo que esperaba.

 - **¿Estuviste estudiando?**

- Sí, en Iquique, estudie en Inacap.

 - **¿Y por qué no te gustó?**

- Me aburrí porque yo esperaba que el diseño gráfico era crear a través del dibujo técnico,

que es algo parecido al arte, pero en el computador, pero en ello solo se editaban fotos o imágenes, se montan, retocan, perfilan o estilizan, además que los trabajos en físico son bastante simples como taller de manualidades en la enseñanza básica. No me gustó para nada.

.....
- ¿Estuviste un año?...

- Un semestre y nada más...

.....
- ¿Y tienes pensado irte en el corto plazo?

- Sí, me encantaría salir de este pueblo lo antes posible, pero hay que ser realista, no tengo dinero ni el nivel artístico para darme ese lujo de hacerlo, teniendo en cuenta que debe haber artistas mucho pero mucho mejor yo según la categoría del arte realista.

.....
- ¿Sientes que debes irte de acá como para seguir aprendiendo?

- Absolutamente. En Internet se puede apreciar a diferentes tipos de artistas que tienen unas técnicas que hacen parecer que el arte fuese tan fácil, pero al ponerse a intentarlas cuestan demasiado.

.....
- Esta idea del progresar, ¿cómo ves eso en los aymaras por ejemplo, en la cultura indígena?

- Los indígenas nos organizamos solos. La mayoría de ellos somos ambiciosos, buscamos la manera de tener nuestros bienes por nuestros propios esfuerzos, trabajando demás con un bajo sueldo, aunque actualmente ese esfuerzo se ha debilitado, o ¿será que se emplea de otra manera? En fin, en mi caso insisto e insisto tras varias caídas. Pero aunque eso es parte de la vida, y al final nos hace crecer como personas. Yo creo que todos somos jugadores de nuestras vidas, no hay nada concreto. Tantas buenas y malas experiencias que están en el ayer, hoy y el mañana, y sin embargo aún debemos avanzar con la mayor de las fuerzas posibles.



Jóvenes indígenas de la zona centro

La zona centro es el principal destino de migrantes indígenas desde principios del siglo XX en busca de mejores condiciones de vida, trabajo y estudio. Si bien la migración a las ciudades ha sido un fenómeno transversal a la sociedad chilena, entre los indígenas este no puede entenderse sin considerar el proceso expansionista en el marco de las políticas de concesiones para la explotación extractiva de recursos naturales ubicados en los territorios ocupados por la población desde finales del siglo XIX (Aravena, 2003; Comisión Verdad Histórica y Nuevo Trato, 2008, 41; Antileo, 2012).

Durante el período correspondiente a las últimas décadas del siglo XIX y las tres primeras del XX, se dio paso a la llamada “asimilación forzada”, época marcada por la mayor indefensión de los pueblos indígenas (Informe de Comisión Verdad Histórica y Nuevo Trato, 2008, 42). Es acá donde se producen las ocupaciones en la zona de La Araucanía y el sometimiento —especialmente de la población mapuche— a “reservaciones” o “reducciones”. Por su parte, durante esta fase, Isla de Pascua se incorpora soberanamente a

la República de Chile (1888), dando paso a la transformación de Rapa Nui en estancia ovejera (Informe de Comisión Verdad Histórica y Nuevo Trato, 2008, 42) hasta mediados del siglo XX. A pesar de la serie de políticas estatales que se desarrollaron en pos del reconocimiento civil de cada uno de los pueblos indígenas afectados por el proceso expansionista durante el siglo XX, el Informe de Comisión Verdad Histórica y Nuevo Trato con los Pueblos Indígenas en 2008 (Comisionado Presidencial para Asuntos Indígenas) señala que la historia ha generado marcas y grietas en la forma de vida chilena santiaguina y su relación con los pueblos originarios.

Por su parte, el proceso de migración hacia la Región Metropolitana ha estado marcado por movilidad espacial y patrones de desplazamiento que encuentra diferencias en las generaciones de indígenas. Tal como se vio en el presente estudio, los jóvenes rapanuís y mapuche de la zona centro representan una generación caracterizada por un mejor acceso a opciones educativas y laborales en relación con los grupos etarios que los antecedieron. En el caso de los mapuche urbanos, por ejemplo,

entrada la década de los 80 se empezó a legitimar una identidad mapuche urbana. Esta se convirtió en una realidad que se instaló a la par de los movimientos nacionales indígenas que fueron surgiendo (Informe de Comisión Verdad Histórica y Nuevo Trato, 2008, 625):

“Fueron los propios mapuches quienes derrotaron las visiones que presagiaban la imposibilidad de una cultura mapuche en las ciudades. En este marco sobresale el rescate del We Xipantu o Año Nuevo; la realización cada vez más numerosa del Gijatún; la socialización cultural de la mano de las organizaciones; la resignificación de espacios ceremoniales como los Rewe de Machi; el desarrollo y ampliación del patrimonio cultural impulsados por músicos, artistas plásticos, escultores, poetisas, realizadores audiovisuales, radialistas; educadores bilingües y muchos más” (Informe de Comisión Verdad Histórica y Nuevo Trato, 2008, 625 - 626).

Así, hacia el fin de un largo período de “integración frustrada”, crecientemente empiezan a surgir movimientos y organizaciones de pueblos originarios que plantean la demanda por el “reconocimiento” (Informe de Comisión Verdad Histórica y Nuevo Trato, 2008, 52). El capítulo a continuación pretende explorar algunas de las percepciones mapuche y rapanuí de la zona centro, en razón de su propia comprensión sobre los procesos históricos y cómo ellos se perciben en tanto *jóvenes indígenas en el marco del Chile contemporáneo*.

Los lugares en donde se efectuó el abordaje cualitativo para los mapuche y rapanuí fueron las regiones Metropolitana y de Valparaíso, respectivamente. Entre los mapuche urbanos se realizaron tres grupos focales según rango etario (15-19; 20-24 y 25-29 años) y cinco entrevistas en profundidad (entrevistas testimoniales) a jóvenes destacados en distintos ámbitos (académico, político, cultural). Para el caso rapanuí se realizaron dos grupos focales con estudiantes de educación superior (19-29 años) y cuatro entrevistas en profundidad derivadas del levantamiento en grupos focales. Cabe consignar que algunas de estas entrevistas

se realizaron a pares de jóvenes (entrevistas dobles), a partir de los contactos derivados del hogar estudiantil de Viña del Mar. Como se verá a continuación, el presente capítulo se estructurará a partir de dos grandes apartados. Por un lado, se tratarán los discursos asociados a los jóvenes mapuche de la Región Metropolitana y, por otro, los resultados referidos a las percepciones de los jóvenes rapanuí abordados en la Quinta Región.

1. Mapuche urbanos

Muchos autores han señalado la política de reducciones de tierras (sistema reduccional) como una de las medidas que generaron mayores cambios en el proceso de colonización española en América (Bengoa y Valenzuela, 1984; Aravena, 2003; Imilan, 2009; Antileo, 2012). Este antecedente conforma una de las condicionantes clave para enmarcar el discurso de los pueblos indígenas y cómo sigue presente en sus relatos hasta la actualidad.

La zona centro y en particular Santiago se convirtieron desde principios del siglo XX y hasta hoy en el destino principal de los mapuche migrantes. De panaderos y asesoras del hogar principalmente (Antileo, 2012), en la actualidad los mapuche urbanos se desempeñan de modo transversal en distintas actividades productivas, si bien la discriminación sigue aún condicionando sus posibilidades de movilidad social (Aravena, 2003).

La existencia de “cadenas de migración” y mutuales de apoyo que facilitan la acogida de nuevos llegados (Foerster, 1983; Imilan, 2009) así como la mantención de una “memoria colectiva” por medio de la cooperación entre parientes y la participación en organizaciones han permitido la continuidad de la sociedad mapuche, contribuyendo a la formación de una identidad mapuche-warriache o mapuche urbana (Aravena, 2004).

En este apartado se abordará la visión de una “buena vida” entre los jóvenes de este grupo. Este

concepto, desde sus miradas, se ve atravesado por nociones de bienestar y calidad de vida, así como también preceptos fundamentales asociados a valores y principios indígenas. También se dará cuenta de la visión de los jóvenes respecto a las políticas de reconocimiento indígena y las formas de participación que se desprenden. Por último, se mostrará cómo las vivencias traumáticas de discriminación parecen tener un efecto importante en los procesos de identificación étnica entre jóvenes mapuche urbanos.

1.1. Buenos vivires: de la noción de bienestar a “ser persona”

Los jóvenes mapuche urbanos definieron en un primer momento una “buena vida” desde la tenencia de buena salud, bienestar económico y posibilidades de trabajar o estudiar, en tanto mínimos necesarios para alcanzar la “felicidad”. Sin embargo, una vez que estos mínimos están garantizados, los jóvenes se refieren a aspectos valóricos propios de la cultura mapuche, tales como la cercanía y cuidado de la naturaleza, el respeto y la importancia de los vínculos familiares. A continuación, se abordarán ambos discursos: primero aquel que releva elementos materiales en la definición de buena vida y luego aquel referido a elementos valóricos asociados a “*ser persona*” en el mundo mapuche.

La clave metodológica sobre este punto reside en que —en la lógica del grupo de discusión— la posición discursiva parte desde un “yo” narrativo (las expectativas personales asociadas a la satisfacción de necesidades para la felicidad) para luego —al comentar intersubjetivamente— perfilar de mejor forma un “nosotros” representativo desde la identificación como mapuche.

En primer lugar, los consultados entregan una definición de lo que constituye una “buena vida”, la cual está fuertemente asociada a nociones de felicidad, calidad de vida y bienestar. Para ellos existe una serie de medios que permiten alcanzar la “felicidad”: la salud, el trabajo, los estudios y, con ciertos matices, el bienestar económico. A diferencia de lo observado en

los demás segmentos, las nociones de “buena vida” tienden a partir desde una perspectiva centrada en el individuo y no en un “nosotros” (familia, comunidad, pueblo etc.).

“Para mí, ser feliz es como estar tranquila con mi carrera, por ejemplo, que la voy a sacar, y estar completa en la buena vida” (Mujer, 20–24 años, Región Metropolitana, Grupo Focal).

“Para mí, desde mi perspectiva, tener una buena vida es cumplir tus metas, estar con tu familia, poder cubrir ciertos gastos; ser feliz es fundamental” (Mujer, 20–24 años, Región Metropolitana, Grupo Focal).

Específicamente, para el grupo de edad intermedia (20–24 años) el bienestar y la felicidad se definen individualmente, es decir, existe una visión de “logro personal” orientada al cumplimiento de ciertas necesidades, estándares y metas intrínsecas que se entrecruzan con la definición que entregan del “vivir bien”.

“Es que va muy ligado con el bienestar que tiene cada uno. Por eso es que es complicado definirlo, porque cada persona es un mundo distinto; y como cada uno, como dije, cada uno tiene ciertas necesidades que a lo mejor lo que me hace feliz a mí no la hace feliz a ella” (Mujer, 20–24 años, Región Metropolitana, Grupo Focal).

Por otro lado, los jóvenes también destacan la importancia del bienestar familiar, entendido como la estabilidad económica para los hijos y la pareja. Cabe señalar que en el segundo grupo (24–29 años) nos encontramos con una mayor presencia de jóvenes padres o madres. Así, en primera instancia los consultados destacan la salud y el bienestar económico, como también los estudios y el trabajo como requisitos mínimos para “satisfacer necesidades” y, de esta manera, “obtener una buena vida” no solo para ellos mismos, sino que también para aquellos que se tiene a cargo (hijos).

“El tener buena vida o el adquirir una buena vida en realidad para nosotros, yo por lo menos, en mi caso, día a día uno trata de tener algo, satisfacer necesidades. Por ende quieres tener una mejor vida y eso también te hace feliz, porque si uno no trabaja, si no estudiái, no vai a obtener dinero, y si no tenís dinero, es súper superficial lo que voy a decir, pero si no tenís dinero quizás no vai a poder cubrir muchas cosas, ni hobbies, ni poder viajar, ni poder a lo mejor regalarle un regalo a tu mamá en su día, no sé, una vacación, que eso también no es algo que uno se lo pueda dar...” (Mujer, 20-24 años, Región Metropolitana, Grupo Focal).

“No es tema decir ‘vivir bien’ teniendo la millonada de plata, es un tema de que no tengái la preocupación de cómo vai a llegar a fin de mes o cómo vai a tapar el hoyo que tenís por una deuda. Entonces, por ejemplo, en mi caso, si yo no tuviera ninguna tarjeta, yo sería feliz, porque yo tengo a mi mujer y soy feliz con ella” (Hombre, 25-29 años, Región Metropolitana, Grupo Focal).

En el discurso de los consultados, a nivel transversal, la “buena vida” aparece como un ítem alcanzable: se puede “adquirir” u “obtener” a través de la satisfacción de necesidades materiales. Es clave tener en cuenta que gran parte del grupo de jóvenes mapuche en la zona centro articula su discurso desde su postura de *clase*, para luego posicionarse desde la diferencia *étnica*. Resguardando las generalizaciones a este respecto, existe alta visibilidad de juicios asociados a alcanzar una base material para lograr otro tipo de metas (simbólicas, espirituales, entrega de valores, etc.).

A partir de un malestar asociado a la sensación de abuso, los jóvenes manifiestan frustración por la falta de respeto y de consideración por no ver garantizados sus derechos sociales (salud, educación, trabajo, etc.), ni tampoco sus derechos particulares como indígenas (reparación material y simbólica). Desde el llamado a las garantías de los pueblos originarios, los jóvenes enfatizan la noción de respeto a la diferencia y diversidad, en términos de su pertenencia cultural.

“Es importante tener una postura y que sea respetada, es importante que tus derechos no sean vulnerados, como mujer, como indígena, como... perteneciente a una comunidad, o por ser, solo por ser hija de trabajador, esas cosas. Yo creo que eso es importante, que la gente te respete, y no te mire tan solo por el apellido o por una cara o por cómo andas vestido, sino que es un derecho, yo creo que los derechos son súper importantes como persona” (Mujer, 25-29 años, Región Metropolitana, Grupo Focal).

De la mano de la reflexión sobre el respeto, los jóvenes espontáneamente atendieron a la importancia de otros elementos valóricos que también constituyen una “buena vida”, y que están relacionados con *ser persona* mapuche. Es aquí donde se observa un punto de inflexión en la dinámica discursiva grupal, pasando de las experiencias individuales que —al encontrar recepción en otros— permite perfilar un “nosotros” que empieza a cobrar sentido identitario recreado en lo metalingüístico.

En esta línea, la emergencia de los conceptos de respeto y equilibrio permiten profundizar en una definición más integral y comprehensiva de lo que significa tener una buena vida a partir de ser “una buena persona” o “hacer bien las cosas”, a saber: seguir los principios y valores mapuche. El *respeto* como noción central se entiende de una manera amplia, referido no solo a las relaciones familiares, sino también a las relaciones con la comunidad, con otros fuera de esta, con la naturaleza y los seres espirituales que en ella residen. El equilibrio armónico entre cada uno de estos elementos consolida la concepción de respeto como eje articulador de aquello que permite *ser persona* mapuche.

“Por una cuestión tan simple que tu papá te diga que no hay que estar quieto, que siempre hay que estar haciendo algo, que la persona floja es mal vista, ayudar en la casa, ayudar en los quehaceres, el colaborar con el trabajo de mi papá, etc. Esas cosas son tan mapuche que quizás la sociedad en su conjunto no sabe que son mapuche. O el

tema del núcleo familiar. Siempre son los ancianos, los abuelos. Y hoy tenemos una sociedad enferma que manda a los abuelos a un asilo. Hacer eso para un mapuche es un delito, es como un delito mandar un abuelito al asilo, porque los abuelos son portadores de conocimiento y cultura. Todas esas cosas fueron silenciosamente forzando mi identidad. Desde chico, cuando uno le decían: “tú tienes que llegar a la universidad”, “formar una familia”, “titularse”, los valores de la cultura mapuche, es llegar a ser una persona buena, sabia y ejemplar. Son palabras que están en la constitución del comportamiento de cómo debería ser un mapuche individualmente, colectivamente y con el territorio. Todas esas cosas me las dijeron mis papás” (Hombre, 20-29 años, Región Metropolitana, Entrevista).

“La buena vida, usted se refiere al ‘kume mogen’ en mapuche. Que es como... a ver, el modo de vivir. Es como, tiene relación, pucha, es difícil explicarlo, pero tiene relación con cumplir ciertas tradiciones dentro de una comunidad mapuche como, no sé poh, qué complejo es hablarlo así como tan acotado, pero claro, es como disfrutar como de los ritos, del ser mapuche. (...) es algo fisiológico, es algo espiritual, no es algo mental. Es como una especie de equilibrio (...) es como vivir con tus condiciones” (Mujer, 20-24 años, Región Metropolitana, Grupo Focal).

Vemos entonces que la pregunta sobre la “buena vida” parece encontrar dos momentos en las respuestas de los consultados y que generan una aparente contradicción. Por un lado, la buena vida es entendida desde el aseguramiento de una cierta forma de calidad de vida asociada a condiciones materiales y logros individuales. Por otro, la buena vida encuentra fundamento en la definición de principios valóricos mapuche, tales como el vínculo con la naturaleza, el respeto por cada una de las esferas que componen la vida en comunidad y la preservación de las tradiciones. La primera visión es posible concebirla en el marco de las necesidades cotidianas que, posiblemente, tiene cualquier residente de la

ciudad. La segunda visión se enmarca en una serie de aspiraciones e ideales que —desde el marco de lo Mapuche— guían la forma en cómo se enfrenta la vida diaria. En este sentido, el ideal de vida proyectado tiende a encontrar un lugar en la vida rural y en la tierra mapuche. El campo, así, es entendido como lugar de origen así como de llegada en el futuro. De hecho, la mayor parte de los entrevistados dice estar en contacto con sus parientes en el sur e ir periódicamente de visita, mientras que otros manifestaban, al menos, la intención de conocer los orígenes geográficos de sus familias.

En sus discursos, Santiago concentra las oportunidades laborales, una mayor oferta de servicios de salud y la posibilidad de percibir ingresos más altos. Sin embargo, los aleja del ritmo y estilo de vida que anhelan para sí mismos y sus familias, y también es el *locus* de exposición a experiencias de discriminación. Inversamente, el sur provee de menores servicios, pero es un buen lugar para cumplir con la premisa de “estar tranquilo”, ya que —en el imaginario que tienen de la vida rural— es aquí donde se encuentran los espacios libres de vicios asociados a lo urbano. En el encuadre entre expectativas y realidad, a pesar del anhelo por la vuelta al sur con sus familias de origen, señalan sin embargo que las posibilidades reales son escasas.

“Yo creo que no estaría aquí, me gusta la vida del sur. La tranquilidad, el no estar corriendo. Yo creo que es más que nada eso, vivir tranquila. Mis papás son del sur, mis abuelos están en el sur. Entonces es como que me gusta la tranquilidad, sentir que el tiempo no pasa tan rápido. Como que uno no aprovecha nada” (Mujer, 20-24 años, Región Metropolitana, Grupo Focal).

“O sea, igual como que tuve un mes para aguantar y por mí solo así como que ya me quedo. La pensé harto igual. Pero igual no tengo pensado vivir aquí, me proyecto más vivir en el sur” (Hombre, 25-29 años, Región Metropolitana, Grupo Focal).

1.2. La actualización identitaria en la educación: “mapuchizar” la ciudad

Enlazado al malestar declarado respecto a la garantía de derechos sociales mínimos —desde su posicionamiento como ciudadanos de Santiago, así como desde su identidad indígena—, hablar de participación encuentra, generalmente, un discurso crítico asociado a las relaciones del Pueblo Mapuche y el Estado, así como su rol como jóvenes en todas aquellas formas de participación en pos de las reivindicaciones culturales y políticas.

Encontramos que si bien las opiniones se hacían presentes en la mayoría de los segmentos abordados, la participación concreta encontraba mayor fuerza entre estudiantes universitarios o jóvenes profesionales, quienes habían llevado a cabo iniciativas desde el contexto de su formación educativa en casas de estudio.

Entre los distintos segmentos de jóvenes existe amplio consenso en torno a la falta de reconocimiento y garantía de derechos del Pueblo Mapuche en términos educativos, territoriales y culturales. Esta falta se engarza a la crítica sobre el aseguramiento de derechos sociales, enmarcado en un contexto de desconfianza institucional generalizada hacia las instituciones de gobierno, modelos políticos y económicos.

“De la economía aquí en Chile, porque ya está decayendo mucho y están subiendo demasiado los precios, en toda situación: en el petróleo, en las mercancías, en todo, y el sueldo que dan el mínimo, es una miseria” (Hombre, 15-18 años, Región Metropolitana, Grupo Focal).

“Es más que nada porque cada vez que paso por un lugar siempre hay personas que tienen que sobrevivir con las miserables monedas que obtienen en la calle y no poder optar para una educación gratuita y un trabajo que los mantenga” (Hombre, 15-18 años, Región Metropolitana, Grupo Focal).

“Hoy en día no veo un futuro muy promovedor con las políticas que hay. Al final nos meten el dedo en la boca en muchos sentidos. No solo para mí, igual en ese sentido, es como una lucha de clase. ¿Por qué molestamos tanto? Porque somos los pobres, los que luchan contra no sé; al final, ¿qué es una lucha contra la hidroeléctrica?, al final es una lucha contra los más poderosos de este país. Me gustaría que quedara claro en la entrevista que hay mucha injusticia, hay mucho sufrimiento, por ejemplo en la comunidad donde fui. No solo el allanamiento es una injusticia absoluta, por ejemplo en esta comunidad los niños ven esto y yo sufro con esto” (Mujer, 20-29 años, Región Metropolitana, Entrevista).

En este marco, el malestar asociado a las temáticas indígenas, para los jóvenes, dice relación con la falta de reconocimiento desde las iniciativas de organismos del Estado, así como desde la sociedad chilena en general. El “racismo” del chileno es sindicado como un síntoma del arraigo histórico de la subordinación social y cultural de los pueblos originarios.

“Hoy el chileno es racista por naturaleza. El chileno se cree gringo. El chileno que critica al inmigrante. Aquí mismo en Santiago, todo el día: “Peruano pa’ allá”, “Peruano pa’ acá”, “Negro pa’ allá y acá, Mapuche acá y allá” (Hombre, 20-29 años, Región Metropolitana, Entrevista).

“Yo quería decir dos cosas. Primero, a mí me parece que una de las cosas que ha hecho el pueblo chileno, en contra de los mapuche y como para exterminar a los mapuche y hacer sentir mal a los mapuche, es meter un montón de cosas (...) La culpa de que nosotros no hablemos mapudungún no es solo de nuestros papás, ¿cachái?, sino que hay todo un contexto en el que nosotros nos hemos visto tan fuertemente discriminados, ¿cachái?, onda cuando fue la ocupación de La Araucanía” (Mujer, 20-24 años, RM, Grupo Focal).

En el marco de la relación con el Estado, el ámbito educativo es donde se concentran las críticas más duras, así como también las mayores esperanzas de cambio. Desde sus miradas, la educación escolar muchas veces ha terminado por limitar el aprendizaje de los mapuche urbanos respecto a sus orígenes. Con ello, en sus opiniones, la educación formal ha tendido a folclorizar al mapuche, a partir de una integración forzosa en donde ha primado la corrección política, con el costo de invisibilizar ciertos hechos esenciales para la historia y cultura de este pueblo originario.

“En el fondo, el tema de educación, como decía ella, en tu educación y en la educación que se imparte a los demás; eh, según estos programas en los libros de educación, no hay mucha influencia de la historia mapuche. Te cuentan la historia de Cristóbal Colón, de Pedro de Valdivia, pero no se cuenta la verdadera historia. Por ejemplo, ponen a O’Higgins como un héroe, pero en verdad no fue tan héroe, entonces todos dicen ‘no, los mapuche se defendieron 500 años’. ¿Pero saben lo importante que fue eso en la historia de un país? ¿Por qué no dicen que realmente llegaron y arrasaron con ellos, por qué no se les dice a los niños desde chicos eso?” (Hombre, 25-29 años, RM, Grupo Focal).

“En la escuela lo veo más en el discurso que tienen los profesores en cuanto a los mapuche. Que caen en lo folclórico, de ver al mapuchito para recordarlo pa’l 12 de octubre, o el 24 de junio, que es la celebración de los pueblos originarios. Este mapuchito que vive en el sur, y siempre hablándolo en pasado. No lo ven como alguien que existe, que vive en Santiago, lo ven como algo lejano y que en la práctica docente no toman medidas para que los chicos que son mapuche o que tengan apellido mapuche se puedan reidentificar” (Hombre, 25-29 años, RM, Entrevista).

A pesar de esto, los jóvenes reconocen el rol que estarían cumpliendo algunas iniciativas de educación intercultural en la escuela primaria y secundaria para la revalorización de la historia

y cultura del pueblo mapuche. Actualmente, si bien reconocen que los proyectos en esta línea son escasos, se distinguen ciertos programas de educación intercultural en los que el mapudungún tiene un papel predominante. Sin embargo, puntualizan que las iniciativas más relevantes para la revitalización de la lengua y de las tradiciones no vienen de la política pública estatal, sino que del trabajo de las mismas organizaciones mapuche.

A nivel universitario se observan organizaciones de mapuche estudiantes vinculadas a la lucha por el reconocimiento, valorización e incorporación del conocimiento indígena en la educación formal, en pos de la construcción de una instrucción pluricultural real. La Federación Mapuche de Estudiantes (Femae) es, sin duda, uno de estos ejemplos. La idea de construir una educación territorializada ha sido una de las improntas *más importantes* impulsadas por esta organización al interior del movimiento estudiantil actual.

“Al hablar de educación mapuche hay que pensar el territorio. Sin eso es infértil. Por ejemplo, yo como huilliche y del Puel Willi Mapu voy a querer rescatar lo mío, lo de mi territorio. Otra persona como lafkenche va a querer rescatar lo suyo. Los huilliche van a querer rescatar el chedungun, que es distinto al mapudungún. (...).. Entonces todo está relacionado al territorio. ¿Qué estamos proponiendo nosotros en relación a interculturalidad de la educación? Justamente abrir el debate en relación al territorio y cómo el colegio está ligado al territorio. Esta es una demanda territorial y educativa” (Hombre, 20-29 años, RM, Entrevista).

La estrecha vinculación entre lo cultural y lo político en el mundo indígena se expresa fuertemente entre los mapuche urbanos. Es decir, avanzar en la recuperación y fortalecimiento de la cultura mapuche es entendido como un acto político en sí mismo, en tanto permite visibilizar la temática, “mapuchizar” los espacios cotidianos, entablar la discusión. Otros se han involucrado políticamente desde la vereda académica.

“Aprovechemos los espacios de la toma para tener patio, internet, y comencemos hacer cosas mapuche. Coloquemos un lienzo en mapuche para que la gente diga ‘qué onda’, veamos un documental, hagamos un taller de lengua de mapudungún. U organicemos un taller de filosofía latinoamericana. Entonces todos los cabros de mi carrera del rollo súper académico, vinculémonos a lo latinoamericano, puede interesarte, porque es importante y puede ser bueno para tu ego intelectual. Invitamos a los profes y comenzamos a trabajar el tema a partir de poesía andina, después leímos a Elicura Chihuailaf. Es un libro que tiene muchas historias y cultura mapuche. Después leímos a Pascual Coña. Luego una serie de cosas pequeñas y luego el taller de lengua” (Hombre, 20–29 años, Región Metropolitana, Entrevista).

“Yo partí integrándome al principio por los libros, pero al final no es lo mismo. Comencé a compartir de a poco, a actividades que eran abiertas, generalmente en Santiago. Se hacen varias ceremonias abiertas a la comunidad y poco a poco comencé a asistir. Y me crucé con gente sabia, por lo demás. También hice un diplomado de lengua y cultura indígena, de la cátedra indígena”. (Mujer, 20–29 años, Región Metropolitana, Entrevista).

1.3. Las experiencias de discriminación

1.3.1 Desde chilenos

De manera transversal, los jóvenes mapuche consultados en la Región Metropolitana relatan experiencias de discriminación que los han acompañado desde muy temprana edad y que han marcado sus vidas, así como le ocurrió anteriormente a la generación de sus padres y abuelos. Los jóvenes mapuche urbanos son los descendientes de migrantes marcados por condiciones de pobreza y que, al llegar a la ciudad, se encontraron con una sociedad que los obligó a integrarse desde la negación del ser indígena. La discriminación hizo que muchos no transmitieran la lengua a sus

hijos, y que renegaran directa o indirectamente de sus raíces. Los jóvenes mapuche urbanos, en particular quienes se encuentran entre los 20 y 29 años, se visualizan como una generación que tiene la responsabilidad de revalorizar su identidad y rescatar la cultura mapuche desde el relato asociado al rechazo y discriminación por parte de la sociedad chilena.

“En general, nuestros abuelos emigraron, y nuestros padres que no se les enseñó la lengua, que por la dictadura, por discriminación, y la generación de nosotros que busca una identidad perdida. Y eso tiene que ver mucho con lo que quiere hacer el Estado y quiso hacer. Mientras menos mapuche, menos indígenas, hagámoslos desaparecer, en una forma de chilenizar a todo, que le funcionó, pero esta generación se ha ido reivindicando” (Mujer, 20–29 años, Región Metropolitana, Entrevista).

De acuerdo a sus miradas, a los padres o abuelos de los jóvenes les *tocó enfrentarse con un contexto en donde* era bastante más difícil reivindicar la identidad indígena y la discriminación era un problema de mayor alcance: desde ya, mencionan, más normalizado y generalizado que ahora. La gran mayoría de los jóvenes consultados ha tomado conciencia de la carga que les deja ese pasado, y se ven interpelados a reconstruir esa historia. Siendo un tema tabú en algunas familias, dicen los entrevistados que incluso algunos padres desconocen la lengua y los orígenes de su familia. Los abuelos que migraron muchas veces no les enseñan a sus hijos o nietos preservar lo que, suponen, los “huincas” o las nuevas generaciones (“ahuincadas”) pueden no entender o tergiversar.

“Además que siempre está el tema del recelo con lo mapuche aquí en Santiago, porque creen que puede haber malas intenciones con el aprender para tergiversar lo mapuche. Me di cuenta que los abuelos tienen esa doble dinámica de preservar la cultura entre ellos, pero no difundirla. Porque dicen ‘Ah, estos huincas, que van hacer esto, esto’, pero entre ellos se mantiene” (Hombre, 20–29 años, Región Metropolitana, Entrevista).

“No sé si es difícil para él [padre], pero he tratado de ser respetuosa en ese sentido. Así como fue con mi identidad, quiero ser cautelosa en ese proceso. O sea, porque yo sé que no fueron años fáciles. Fue mucha pobreza, era, o sea él no viajó porque quiso... entonces no es como llegar y hablar el tema para mí. Tal vez me falta un poco de valor. Pero es mi deuda conmigo misma” (Mujer, 20-29 años, Región Metropolitana, Entrevista).

“Mis abuelos eran del sur, entonces tenían que venirse acá como ese tema de campo-ciudad, entonces ahí los jefes eran... bueno, en verdad todos los chilenos eran discriminadores, y mis abuelos no sabían hablar castellano” (Hombre, 15-18 años, Región Metropolitana, Grupo Focal).

Los jóvenes, por su parte, han sido víctimas también de episodios de discriminación a lo largo de sus vidas. Estas experiencias se asocian fuertemente a la etapa escolar, pero también está presente en el ambiente laboral o incluso en la “calle”. De ahí que muchos jóvenes busquen esconder su identidad indígena para no ser discriminados. Sin embargo, son los rasgos físicos los que, según ellos, los delatan ante los demás volviéndolos fácilmente identificables. La discriminación racial a los mapuche —expresada en el menosprecio de los rasgos que según ellos los distinguen del resto (color de piel, color de pelo)— es la forma más común y extendida. De allí que se da una suerte de “blanqueamiento” para no ser reconocido como mapuche.

“Sí, cuando era chico, en la básica sufría discriminación y me ponía a llorar y todo, hubo un medio enredo ahí... por mis apellidos, por mis rasgos, si se dan cuenta, yo soy sumamente moreno...” (Hombre, 15-18 años, Región Metropolitana, Grupo Focal).

“Por ejemplo, en el trabajo me pasa que hay una niña que se sienta al lado mío y ella es de apellido mapuche, pero ella dice “ay, los indios” porque ella es blanca, no es regia,

pero es blanca. Y ahí yo le dije ‘Feña...’, porque yo me llevo súper mal con ella, le dije ‘¿tú, qué apellido eres?’, y se puso roja, pero roja porque ella decía ‘Solís’, y yo le decía ‘no, pero tu primer apellido poh, Feña’, así como dejándola en vergüenza frente a todos, y yo le dije ‘¿por qué tú me estás discriminando a mí? y tú eres de la misma condición mía, aunque llevés un apellido que no es mapuche, tú igual eres mapuche’” (Mujer, 25-29 años, Región Metropolitana, Grupo Focal).

En las experiencias de los jóvenes, la discriminación los interpela directamente a enfrentarse con su proceso identitario, forzándolos a posicionarse ante la mirada muchas veces peyorativa de algunos chilenos y el silencio de sus mayores. En este punto, la identidad se convierte en una fuente de ambigüedades y conflictos con los que deben lidiar y que, en algún momento, se revuelve. Los jóvenes afirman que el período de definición identitaria ocurre generalmente al final de la adolescencia, terminando la enseñanza media o empezando la educación superior.

“Por ejemplo, en ese aspecto, ¿qué haces, cachái? Onda, se supone que yo soy mapuche, entonces, ¿es malo que yo sea mapuche? ¿Cachái?, a los seis años tienes ese conflicto, entonces decís ‘es malo que yo sea esto, ¿cachái?’ (...) Entonces el cuento es ese, ¿cachái?; yo viví así el tema de mi identidad” (Mujer, 20-24 años, Región Metropolitana, Grupo Focal).

La manera de resolver las ambigüedades asociadas a este proceso está relacionada con la movilización de acciones que buscan desmitificar y revalorizar sus identidades. Algunos actúan defendiéndose de las discriminaciones, otros deciden aprender y vivir sus vidas en la ciudad como mapuche, asumirse y trabajar en pos de que lo que es tema hoy, no lo sea mañana. El momento de reconocimiento identitario va de la mano con acciones para validarse ante los demás como mapuche. Como se verá más claramente en el caso de los indígenas de la zona sur, el ser mapuche no va solo por la sangre, sino por una forma determinada de ser y estar en el mundo.

“Entonces el tema va por reconocerse en el lugar donde estés. Si eres trabajador, trabaja desde tu sindicato; si eres estudiante universitario, organízate con tus peñis. Si volviste a tu comunidad, contribuye con tu disciplina; si ya está la disciplina, comienza a reivindicar territorio. Reforesta. Nosotros en Valparaíso quisimos reforestar con nativo las quebradas, pero para hacer esto primero tenís que reconocerte. Por ahí va el tema. Eso me diferencia, reconocí y asumí. La cultura mapuche está abierta a toda esta gente” (Hombre, 20-29 años, Región Metropolitana, Entrevista).

“Es como algo, es poéticamente, me acuerdo que leí un poema de Libertad Manque, que es poeta mapuche, que ella decía, como muchas personas que tienen ese redescubrimiento, ese que te quema, es algo que es difícil explicar con palabras, pero uno sabe que dentro de uno no hay algo que encaja. No era identidad en sentido del joven, pero sabía que era esto, siempre supe. En la universidad tuve el valor para empezar a buscarlo. Yo no sabía si decir ‘soy mapuche’, ‘soy chilena’, ‘soy mestiza’, me fui integrando poco a poco. Me pareció patudo llegar y decir ‘soy mapuche’ si no sabía muy bien de mi cultura, no sé, alguien tiene que irse validando poco a poco, porque eso es lo más importante, es el respeto a los mayores, a las tradiciones” (Mujer, 20-29 años, Región Metropolitana, Entrevista).

“Entonces fue ahí cuando dije si estoy en la universidad, tenís que ir amapuchado y amapuchar a todos lados. Si la iglesia fue a evangelizar, tú tenís que mapuchizar. Si se robaron tierras, tú tienes que retomarlas en la universidad. Después en la universidad me fui vinculando a lo político. Así que me fui a involucrar en el mundo político, metiendo lo mapuche por abajo”. (Hombre, 20-29 años, Región Metropolitana, Entrevista).

1.3.2 Discriminación entre los mapuche

Los jóvenes consultados de la Región Metropolitana, a diferencia de aquellos en la zona sur, distinguen la discriminación proveniente de otros mapuche por no ser “lo suficientemente mapuche”, ya sea por residir en sectores urbanizados, por ser *champurrias*¹, o no conocer las tradiciones o el idioma. Esta doble discriminación dificulta los intentos de algunos jóvenes por validarse ante sus pares, haciéndolos sentir muchas veces desarraigados.

“A mí me pasó, en lo personal, con mi familia; nosotros participábamos en lo que eran rogativas, íbamos en febrero a las comunidades en el sur, cuando se hacían las juntas y todo, y nos hacían partícipes. Pero mi familia por parte de papá tuvo que pedir un permiso especial para que mi mamá ingresara, porque no la iban a dejar entrar por ser huinca, y dentro de la comunidad, nosotros nos sentimos súper discriminados, yo me sentí súper discriminada, yo quería ser partícipe y me gustaría ser partícipe, pero me sentí discriminada, yo, al fin y al cabo, me siento como en el aire, porque, por un lado, el chileno común y corriente, un Soto, un González, me discrimina por ser mapuche, soy india, no dice mi nombre bien, no lo escribe bien... y también por el otro lado” (Mujer, 19-24 años, Región Metropolitana, Grupo Focal).

Al igual que la discriminación de chilenos a mapuche, son muchas veces los rasgos físicos y los apellidos los que son recalcados para distinguir a miembros del grupo étnico ante quienes no lo son. Este y otros esencialismos son aparentemente fenómenos corrientes entre los mapuche urbanos, quienes habrían adoptado ciertas posturas rígidas como una forma de resistir la asimilación. Los jóvenes toman una distancia con las generaciones anteriores al no anclar lo mapuche únicamente a un pasado, sino también permitiendo que la cultura vaya integrándose a un modo propio en sus dinámicas urbanas.

1 “Champurrias” es un término utilizado por los mapuches para referirse a quienes son mestizos, pues poseen a uno de sus padres mapuche y otro no.

“Creo que el mestizaje es una buena instancia de lo intercultural. Pero lo que llama la atención es que dentro de los grupos mapuche acá en Santiago cuando te expresas como mestizo te miran mal, o te miran con recelo, porque en Santiago, creo que por la necesidad de reivindicación, caen en esencialismo. Entonces, para mí, ser mapuche es el nexo con la tierra, pero para ellos es el tema de la lengua, tener los dos apellidos, que tengan cara de mapuche, rasgo mapuche. Entonces, claro, como yo rompo el esquema y varios amigos que son mestizos también rompen el esquema, porque tienen los ojos claros, o tienen piel clara o tienen un solo apellido mapuche” (Hombre, 20–29 años, Región Metropolitana, Entrevista).

“Está la visión nostálgica que creen que si tienen que preservar y difundir la tradición que fueron hace cien o doscientos años que son válidas, pero ya están carentes de un sentido actual, ¿cachái? De que estas tradiciones rompen parte, o no comparten la realidad de que estamos en Santiago. Aquí para un Nguillatún hay que ir hasta Lampa o Tiltil para traer ramas de canelo, de foye. Tiene que pegarse el pique hasta allá. Claro, por la tradición, se requiere para la ceremonia tener esa rama, pero es complejo. Al igual que el tema de la vestimenta, es tradicional, pero —siendo práctico— no es funcional usar eso en la ciudad. Entonces, para el contexto de la ciudad, de la vida urbana, no es funcional. Pero sí puedo mantener mi cultura con otras cosas, por ejemplo aprender el idioma. Que haya espacio para celebrar nuestra fecha conmemorativa” (Hombre, 20–29 años, Región Metropolitana, Entrevista).

2. Rapa Nui

La isla Rapa Nui se incorporó a la soberanía de Chile a partir de 1888. Desde esta fecha, Isla de Pascua contó con una serie de decretos, reglamentos y leyes que permitieron establecer una normativa inicial, pero que —hasta el año 1966— no reconoció los derechos civiles de la población (Comisión

Verdad Histórica y Nuevo Trato, 2008, 262). El Acuerdo de Voluntades entre el Estado y los jefes rapanuís firmado en 1888 establecía que —en tanto acuerdo— el Estado chileno contaría con la cesión de soberanía, en la medida en que este proveyera educación y desarrollo a los isleños, mantuviera sus derechos de propiedad sobre la tierra y respetara las investiduras de los jefes rapanuís (Comisión Verdad Histórica y Nuevo Trato, 2008, 262; Muñoz, 2007).

No obstante, el no cumplimiento de este acuerdo llevó a que la isla fuera arrendada a terceros y funcionara como hacienda ovejera. Adicionalmente, muchas de las tierras se inscribieron a nombre del fisco. Por su parte, las nuevas actividades económicas condicionaron fuertes cambios en la isla, de cara al control social de quienes ejercían el mando de las actividades productivas. Esto provocó una serie de procesos de modificación cultural, adaptación y reelaboración de cientos de isleños afectados por las situaciones de explotación en la isla (Comisión Verdad Histórica y Nuevo Trato, 2008, 263). No es sino a partir de la aprobación de la Ley Pascua (Ley N° 16.441) en 1966 cuando los isleños son reconocidos como sujetos de derecho. De este modo, se les reconocen derechos civiles a los habitantes y se norman las administraciones civiles de una serie de servicios públicos, así como el traslado regular de pascuenses al continente.

Como se ha establecido en el documento elaborado por la Comisión Verdad Histórica y Nuevo Trato con los Pueblos Indígenas (Comisionado Presidencial para Asuntos Indígenas en 2008), desde entonces un gran número de chilenos continentales ha llegado a residir a la isla (funcionarios gubernamentales, profesores, Fuerzas Armadas y civiles, entre otros). No obstante, las relaciones entre chilenos continentales e isleños “no han estado exentas de dificultades y malentendidos, muchas veces debido a prejuicios, ignorancia y supuestos incorporados en el inconsciente colectivo de los continentales acerca de los rapanuís” (Informe Comisión Verdad Histórica y Nuevo Trato, 2008, 263).

Durante la década del 70 se implementó un sistema de becas de residencia para aquellos

jóvenes isleños que quisieran continuar sus estudios superiores una vez finalizados los secundarios en Isla de Pascua. Con ellos, otros jóvenes iniciaron un proceso de migración que llevó a que muchos isleños residieran en Santiago, Valparaíso o Viña del Mar, donde serán alojados en hogares de estudiantes o en algún hogar familiar (Zurob, 2009).

A partir de la información recolectada en el levantamiento de este estudio, se recogerán aquellas percepciones de los jóvenes rapanuís que, actualmente, residen en un hogar de estudiantes en la V Región (Viña del Mar). Entre los puntos que se revisarán, se abordarán los ideales que conforman una buena vida para los jóvenes isleños, contruidos a partir de sus experiencias como migrantes en el territorio continental. De igual manera, se abordarán las concepciones de salud y corporalidad, así como las reflexiones sobre el sentido de la educación, y temáticas que emergieron de manera espontánea en los discursos de los jóvenes rapanuís. Tal como se revisó en el apartado de mapuche urbanos, se desarrollará también aquello referido a las experiencias de discriminación en el *Conti*, así como en la isla.

2.1. Buenos vivires: la isla como referencia real e ideal

Para los jóvenes rapanuís del hogar visitado en Viña del Mar, la *buena vida* se entiende como la experiencia de vivir en la isla manteniendo los valores y prácticas propios de su cultura. Situándose desde una perspectiva colectiva antes que individual, ellos establecen la idea de *equilibrio* como noción central para vivir bien. Ubicando en la base de sus prioridades la mantención de vínculos familiares y comunitarios, refieren además al equilibrio medioambiental y la mantención de la cultura y estilo de vida como elementos centrales. Los jóvenes construyen así su relato sobre sus ideales de vida a partir de la comparación entre sus vivencias en Isla de Pascua y el *Conti*, marcando distancia frente a la sociedad chilena.

Para los jóvenes rapanuís, la buena vida se cimienta en una base sólida de vínculos sociales de confianza y cercanía. Como fuente de fortaleza, consideran primordial compartir con los cercanos, así como contar con fuertes redes de apoyo en caso de necesidad. Cultivar las relaciones con la familia, la comunidad y los amigos se plantea como condición necesaria para alcanzar cualquier objetivo, o lograr ciertos niveles de “bienestar” en la vida. Los distintos grados de parentesco que dicen compartir, junto con la condición de insularidad que los reúne, facilitaría el sentimiento de hermandad entre ellos.

“Y encuentro que tener relaciones, buenas relaciones en familia, comunidad, te hace más, te fortalece al final. Creo, porque no te sientes solo y el hecho de que siempre nosotros en la isla nos mantenemos así como en contacto, siento que eso como que me gusta mucho y hace feliz mi vida” (Mujer, 20-29 años, Región de Valparaíso, Grupo Focal).

“Es que yo creo que la relación de amistad en la isla es como más de hermandad. Por ejemplo, yo con ella es como mi hermana, porque la conozco de toda la vida y hasta nos vinimos a estudiar juntas. Ella es mi hermana de sangre, y ella es mi hermana de hermandad” (Mujer, 20-29 años, Región de Valparaíso, Grupo Focal).

Frente a la importancia de los vínculos sociales, el bienestar material no es considerado prioritario. Los jóvenes dicen no tener mayores ambiciones materiales y abogan por una vida simple, sin mayores lujos. Además, las condiciones medioambientales de la isla jugarían un rol importante en facilitar la satisfacción de necesidades básicas (alimentación y salud). Considerando además el auge del turismo en la zona, y el hecho de contar con tierras suficientes para vivir, los jóvenes sugieren que “lo económico” no es un problema mayor para ellos. Consideran que la estabilidad pasa principalmente por la búsqueda de equilibrio entre lo social, lo material y las metas personales.

“Tener una estabilidad y un equilibrio, tener una estabilidad económica también. En la isla son más humildes entonces, es lo común, tener una casa, pa qué estamos, una moto o un auto [risas] y quedamos felices [ríe] más las amistades... Bueno, ir cumpliendo eso de las escalas de más logro para satisfacer cada necesidad y tener un equilibrio con eso, eso te va a dar una buena vida” (Mujer, 20–29 años, Región de Valparaíso, Grupo Focal).

“En lo material no necesitamos mucho, en tu casa podís tener lo básico y estar hecha con los materiales básicos, y [lo material] no es lo que te llena” (Mujer, 20–29 años, Región de Valparaíso, Grupo Focal).

Junto con lo anterior, los jóvenes valoran la forma de vida que mantienen en la isla considerándola un referente de vida saludable: alimentación sana, actividad física cotidiana, ritmo de vida pausado y participación en actividades y tradiciones culturales (curantos, bailes, etc.). La importancia de preservar su estilo de vida ante el agotamiento y la contaminación de los recursos se vincula a la idea de *equilibrio medioambiental*. Los jóvenes dicen ser conscientes de los desafíos ecológicos presentes y futuros de la isla, identificando el crecimiento demográfico y la falta de protección de la biodiversidad marina como los principales peligros.

“Ya, eh, también lo del resguardo de la zona marina que también es algo importante de nuestro mar, el reciclaje, el medio ambiente y también cuidar la naturaleza, que es algo que nos da vida también, que es algo pilar igual que tener una buena salud” (Mujer, 20–29 años, Región de Valparaíso, Grupo Focal).

“Aparte de la degradación y todas esas cosas que una isla tiene por naturaleza y por efectos de corriente y todo que trae basura y todo, creo que también el consumismo de nosotros, de las mismas personas, y como dice mi amiga, del aumento de la población (...) al ser de la

isla como que uno no sabe por ejemplo que esto se separa y esto otro también” (Mujer, 20–29 años, Región de Valparaíso, Grupo Focal).

En directa relación con el aumento de la población no rapanuí en la isla, los jóvenes critican la influencia de “Occidente” y en particular de la cultura chilena, considerándolos muchas veces amenazas para la mantención de su forma de vida. Dicha influencia es percibida negativamente cuando entra en tensión con principios de la sociedad rapanuí. Insisten en la influencia negativa de fenómenos que asocian a la sociedad chilena, como el consumismo y el clasismo. Específicamente, refiriéndose a la experiencia de convivencia con chilenos en la isla, se considera que estos no dan un adecuado tratamiento al cuidado del entorno y patrimonio del lugar.

“De aquí de Chile, de Occidente, como la isla vive de turismo está en constante relación con gente poh, de todos lados que vienen, y a veces, lo que pasa, sí, yo creo, lo que pasa en todos los grupos étnicos, es como que al final el (...) rapanuí va igual adoptar esa influencia, entonces eso daña, daña y repercute mucho en lo que es la cultura en la isla” (Mujer, 20–29 años, Región de Valparaíso, Grupo Focal).

¿Cuáles serían entonces los valores que los rapanuís dicen querer preservar y en qué medida entran en contradicción con principios asociados a la sociedad chilena? La franqueza, la honestidad, el respeto por los mayores y el principio comunitario (generosidad, respeto por los demás, etc.) son algunos de los valores y actitudes con los cuales se identifican. La isla condiciona una cercanía física y social que motiva el cultivo de vínculos solidarios con otros. Esto explicaría —en sus opiniones— un temperamento generoso y cálido, y una disposición a compartir con los demás.

“Eso es lo que yo encuentro, que el rapanuí es súper directo, súper directo, te lo va a decir todo en la cara. No andái con rodeos y cuestiones” (Hombre, 20–29 años, Región de Valparaíso, Grupo Focal).

“Lo que más me gusta de ser rapanuí es que no somos, no somos mezquinos. Eso es lo bueno, que siempre damos y no esperamos recibir nada a cambio” (Mujer, 20-29 años, Región de Valparaíso, Grupo Focal).

“La gente allá es súper unida, no sé poh, te voy a dar el ejemplo. Si vamos a carretear, vai a carretear, no sé, hay trago en la mesa, te vai a acercar y te van a invitar, ¿cachái? En cambio acá tú vai y te vai a acercar y van a decir “quién es éste”, y van a pensar que vai con otras intenciones, no sé poh, de robar o de armar pelea... Es más solidario el sistema [en la isla]” (Hombre, 20-29 años, Región de Valparaíso, Grupo Focal).

A partir de sus experiencias en la isla —pero en particular en el *Conti*— los jóvenes identifican formas de ser de los chilenos que consideran dañinas para la convivencia. Por ejemplo, la honestidad y el cumplimiento de la palabra empeñada son esenciales; en su contraparte, la sensación de “deslealtad” por parte del chileno explicaría gran parte de las desconfianzas que se tienen hacia las personas en el continente. Otro punto esencial es el respeto por los mayores, elemento clave que estructura las relaciones al interior de la sociedad isleña.

“Sí, porque el rapanuí es confiado y no traiciona, y la palabra es muy importante. Aquí no se valora eso. Por eso que el rapanuí odia tanto al chileno” (Mujer, 20-29 años, Región de Valparaíso, Grupo Focal).

“Aquí y allá. Aquí no tienen respeto, eso les falta mucho, el respeto, la consciencia. Porque no tienen respeto al mayor, por ejemplo. Tú veis a un joven aquí agarrando a garabatos a un adulto, en la isla tú no ves eso” (Hombre, 25 años, Región de Valparaíso, Grupo Focal).

En síntesis, la distancia con la isla y las vivencias cotidianas permiten un proceso reflexivo a partir del cual se construye el ideal de vida de los jóvenes

rapanuís. La buena vida se concibe viviendo en Isla de Pascua junto a sus familias y comunidades manteniendo un equilibrio ambiental, económico y social que permita sostener en el tiempo su forma de vida basada en ciertas prácticas y valores. Los entrevistados perciben la llegada de población que se instala en la isla como una amenaza a la sustentabilidad ecológica, así como al ideal societal que esperan construir en el futuro.

2.2. Salud y educación

Mencionados como los temas emergentes más relevantes, la salud y la educación para la juventud rapanuí van asociadas al equilibrio medioambiental y a la importancia de los vínculos sociales antes mencionados. Por un lado, se observa que el estilo de vida de los jóvenes rapanuís es la base para lo que consideran una “buena salud”, derivado de la importancia atribuida a la actividad física. En paralelo, los jóvenes manejan prácticas de autocuidado basadas en el uso de hierbas medicinales, y relegando a la salud pública como última estrategia frente algún tipo de dolencia o malestar. Se observa cómo el principio de “hacerse cargo de sí mismos” parece ser herencia, entre otras cosas, de la crianza y socialización que reciben desde niños. Por otro lado, la preeminencia de principios comunitarios hace que el sentido de la educación sea aportar al desarrollo de la isla antes que un medio para alcanzar metas personales. Con ello, el objetivo de la instrucción superior busca, en sus miradas, empoderar a estos jóvenes indígenas para lograr mayores niveles de autonomía política y económica en el futuro, pero siempre atendiendo a la vuelta a su lugar de origen: la Isla.

2.2.1 Salud: corporalidad y crianza

Según los *jóvenes entrevistados*, la vida que llevan en la isla les garantiza una buena salud. Describen que se vive de modo saludable gracias a factores culturales, como la importancia atribuida a la actividad física (práctica de danzas y deportes), y factores naturales como las condiciones medioambientales de la isla. Los estilos de vida sedentarios y poco sanos que observan entre los chilenos chocan

con el ligado a la vida al aire libre, el deporte y la comida saludable del isleño. A diferencia de lo que observan en la ciudad, hacer deporte está incorporado en sus actividades cotidianas y es de suma importancia para los jóvenes. El ritmo acelerado de la ciudad, así como el difícil acceso a alimentos de buena calidad, han terminado por denostar los ideales de salud que describen los jóvenes como premisa para la buena vida pascuense.

“Hacía mucho deporte, hacía canotaje, fútbol, surf, body, básquet. Todos los deportes que se podían hacer. Tenía como Play Station, pero nunca me gustó, entonces yo siempre hice esas cosas, entonces el cambio de venir acá y estar encerrado, te levantái, después te vai al colegio, después del colegio, encerrarte de nuevo. Pa mí me produjo... fue un cambio muy brusco. En la isla, terminái el colegio y estaban las tablas esperándome allá abajo para surfear. Entonces fue un cambio muy brusco para mí” (Hombre, 25 años, Región de Valparaíso, Entrevista).

“Y aparte también es un poco complejo, porque nosotros igual nos alimentamos, entre comillas, bien allá en la isla, en comparación de acá, no estamos propensos a tener muchas enfermedades. Yo, por lo menos, no me enfermo casi nada, así una vez al año me resfrío, y yo creo que los chiquillos igual también, porque tenís otro sistema inmunológico mejor, tenís más defensas por tu alimentación” (Mujer, 20-29 años, Región de Valparaíso, Grupo Focal).

Según los jóvenes, la actividad física constante moldea los cuerpos y la actitud de los rapanuís. Desde las pautas de crianza y socialización primaria se insiste en la postura corporal y su proyección como forma de encarnar la actitud pascuense. La postura reflejaría además una actitud “orgullosa” que, según los jóvenes, se asocia a la seguridad y el “amor propio” como rapanuí, y que contrastaría con la postura más bien “agachada” del chileno.

“El rapanuí cuando camina, como te digo, es su calle, va él caminando, como que... más encima el rapanuí tiene algo característico. Los papás siempre te dicen ‘tu estái mal sentao, mal parao, caminái mal’, y te retan, poh. Siempre la postura ahí. El chileno siempre está encorvado, si te dai cuenta... y también eso es por el tema del celular y de otras cosas, pero es como la forma del chileno poh, que tiene como más encorvado, una caminata más encima diferente. (...) En Rapa Nui vos vai y decís ah... tú cachái quién es. Más encima, como hacen deporte, el cuerpo que tienen se ve así, con pectorales y toda la cuestión. Tienen la actitud. Una actitud fuerte” (Hombre, 25 años, Región de Valparaíso, Grupo Focal).

“Pero a una niña de primero básico le encanta bailar; segundo básico, está bailando; primero medio, es una experta en bailar; son niñas sueltas con buen físico la mayoría; como bailan de chiquititas, tienen buenas piernas, gruesas, fuertes, por eso tú ves la estructura de las rapanuís como las mujeres bien de cinturones, los hombres bien marcados de chicos, tienen... esa es como la... por eso por el tema del baile y del deporte, de chiquitito te van... esa es la base” (Hombre, 20-29 años, Región de Valparaíso, Grupo Focal).

De igual manera, los jóvenes relatan que los niños son educados para ser independientes y proactivos, debiendo valérselas por ellos mismos desde pequeños. Los padres les otorgan una libertad de movimiento que no observan entre los niños chilenos y que marcaría el carácter de los rapanuís al crecer. La mayor libertad que tienen los jóvenes desde temprana edad, junto con las condiciones ambientales de la isla, permitiría que las actividades al aire libre ocupen la mayor parte de su vida cotidiana. El desarrollo de la autonomía entre los niños junto con la actividad física cotidiana serían elementos esenciales de la crianza.

“Es más común de que los jóvenes se independicen antes por la crianza de los papás. Cuando son

rapanuís, de madre y padre, tienden a ser más autónomos desde chicos, porque te crían para eso. No, a diferencia de acá, que yo me he dado cuenta que hay mucho, los padres e hijos son muy de piel quizás, muy cariñosos para la isla. En la isla no son así, no son, por lo que yo puedo observar; te llevan a que tú sepái desde más chico cómo desenvolverte solo. (...) Entonces yo encuentro que una persona rapanuí se puede adaptar a cualquier situación, y los niños chicos de la isla empiezan a crecer y la gente los educa de una manera diferente, les enseñan a sobrevivir, hacer fuego, plantar, andar a caballo, de todo" (Mujer, 19 años, Región de Valparaíso, Grupo Focal).

"El niño crece embarrándose, cayéndose, deporte, es una vida sana así hasta cierta edad. (...) Entonces lo que más pide un niño es una bicicleta; eso es lo que mejor le puede regalar, una bicicleta, un surf, body. Así crece un niño, con esas cosas. Aire libre, los papás son despreocupados" (Hombre, 25 años, Región de Valparaíso, Entrevista).

Ahora bien, en cuanto a las prácticas de salud propiamente tales, se observa que —a diferencia de lo otros pueblos abordados— entre los rapanuís no se identificó una figura de médico tradicional. Más aún, los *jóvenes indicaban que los* rapanuís eran reticentes a acudir al consultorio y preferían antes lograr sanarse por ellos mismos, partir productos naturales como plantas y extractos marinos. Entre los entrevistados fueron las mujeres quienes más se interesaban y manejaban el tema, demostrando conocimientos específicos según el tipo de dolencia o enfermedad a tratar.

"Bueno, allá se ocupan mucho los productos naturales. Te duele la guata, toma siete venas; tenís una quemadura, pónete aceite de tiburón" (Mujer, 20–29 años, Región de Valparaíso, Grupo Focal).

"Aparte que allá no se va tanto, es más fácil el acceso al hospital, pero no se puede, no se

va tanto. Por ejemplo, si hay un resfrío, por lo menos en mi casa vamos a buscar hojas de eucalipto, lo hacemos en una olla y cerramos todas las puertas y las ventanas, y hacemos, aplicamos a lo natural; o si tenemos tos, vamos a buscar hojas de palta y hacemos agua de palta, y tomamos todos" (Mujer, 20–29 años, Región de Valparaíso, Grupo Focal).

2.2.2 Educación: sentido de responsabilidad antes que bienestar individual

Los jóvenes rapanuís explican el sentido de su educación desde los elementos anteriormente definidos para lograr una buena vida: la necesidad de lograr equilibrio ambiental y social que permita preservar una forma de vida culturalmente apropiada, y la importancia de los vínculos sociales. De ahí que sientan la responsabilidad de convertirse en un aporte para su pueblo como profesionales. Los jóvenes residentes en el hogar consultado en Viña del Mar manifestaron la voluntad de regresar tarde o temprano a la isla y aportar con nuevos conocimientos para resolver las problemáticas que identificaron, principalmente asociadas a la preservación medioambiental y la continuidad de la cultura rapanuí.

En primer lugar, los jóvenes mencionan que las características medioambientales y el desarrollo del turismo en Isla de Pascua permiten mantener un nivel de vida adecuado sin la necesidad de tener que migrar por trabajo o educación. Los jóvenes afirman que sin trabajar largamente ni precisar estudios, los rapanuís alcanzan a satisfacer sus necesidades, por lo que es más probable que el joven isleño no cuente con mayores incentivos a emigrar al continente para continuar con estudios superiores.

"En Rapa Nui, no, eh, aquí dicen que es flojo, mucha gente los mira así, que son flojos. Pero no son flojos, la cosa es que no tienen la necesidad de sacarse la cresta trabajando diez o doce horas al día para llevar comida a la casa, para criar a tu familia. No es necesario.

Allá un hombre puede ganar, vender artesanía, plantas, tiene sus animales y vive bien, y tiene casa en el pueblo, tiene casa en el campo, tiene camioneta" (Hombre, 25 años, Región de Valparaíso, Entrevista).

"Por ejemplo, no querís venirte a estudiar, ándate a pescar, con un atún, dos atunes, te hacís un millón y algo, te hiciste el sueldo del mes y quedate ahí. A quién le importa. Allá reclaman mucho que entra mucho chileno continental a trabajar, pero también el rapanuí tiene que aprender a reconocer que no le gusta trabajar, no le gusta trabajar en una empresa, ser un subordinado, sabiendo que puede ganar mucho más que lo que le están pagando, solo, con mi horario, sin que nadie me mande. Son muchos factores que hacen que no te vengái a estudiar en realidad" (Mujer, 19 años, Región de Valparaíso, Grupo Focal).

Los entrevistados afirman que quienes deciden estudiar lo hacen por un compromiso con su pueblo antes que por la búsqueda de una satisfacción puramente individual. Estudiar y formarse no implica tampoco un ascenso en niveles de prestigio social. En este punto, el sentido de la educación terciaria se enraíza en un fuerte compromiso cívico. Expresan la voluntad de volver a la isla una vez terminados sus estudios para hacer que esta "surja".

"Nosotros, jóvenes, nuestro rol es llegar a hacer surgir a la isla" (Mujer, 20-29 años, Región de Valparaíso, Grupo Focal).

"Yo también opino eso que la mayoría de los jóvenes que vienen a estudiar, venimos a estudiar, es, venimos, no creo que venimos por, para trabajar y ganar plata, sino que venimos pensando en ayudar a la isla" (Hombre, 20-29 años, Región de Valparaíso, Grupo Focal).

Pero ¿qué significa "hacer surgir la isla"? ¿Cómo pretenden hacer que surja? Los jóvenes rapanuís estiman que los profundos cambios que se han

vivido en la isla a partir del auge del turismo y de la creciente llegada de residentes continentales han generado problemas nuevos que no pueden ser solucionados por las generaciones mayores (quienes encarnan la autoridad moral y política) con los recursos que actualmente disponen. Los informantes mencionan que, a partir de la identificación de una serie de problemas reales o potenciales, encuentran la motivación para migrar. Expresan la voluntad de buscar "ser su propio jefe" o poder —en la medida de lo posible— tener una agencia en el trabajo local en beneficio de los rapanuís. Existe un estrecho vínculo con la mantención de la cultura local en la medida en que haya —de acuerdo a sus opiniones— la posibilidad de asumir cargos que hoy son ejercidos por chilenos continentales.

"Tú hacís un sacrificio, tus papás allá, tu familia, que igual es fuerte y somos conscientes de eso, eso es lo importante. A mí, igual lo que más me dijeron que yo tenía que estudiar para yo ser mi propia jefa" (Mujer, 20-29 años, Región de Valparaíso, Grupo Focal).

"Más encima todos venimos con una visión de estudiar algo, todos queremos estudiar algo que sirva pa' la isla porque queremos hacer que la isla surja, entonces venimos a estudiar pa' hacer una inversión pa' llegar a la isla a hacer un buen aporte, y lo bueno es que somos nosotros mismos, los mismo niños rapanuís y que no venga gente de afuera si nosotros podemos" (Hombre, 20-29 años, Región de Valparaíso, Grupo Focal).

"Yo me proyecto trabajando o en la municipalidad como con proyectos ya más para las personas, para el habitante, más que como proyectos individuales, porque si no me quedo y hago puros planos de casas y listo poh. (...) No sé, diseño de vías públicas o recuperación, siempre he tenido esa idea de recuperar. Mi papá sabe mucho de historia, tiene un conocimiento de palabras, terminaciones, y de lugares que antiguamente tenían otro nombre que ahora

no, porque se ha ido modificando a través del tiempo" (Mujer, 20-29 años, Región de Valparaíso, Grupo Focal).

Para entender la misión de los jóvenes, es central tener en claro los roles que se espera que cada segmento etario cumpla en la sociedad rapanuí. El respeto que tienen los rapanuís por sus mayores es parte central del funcionamiento social, donde son estos quienes tienen la última palabra a la hora de tomar decisiones de relevancia para la isla. Por ende, los estudios que los jóvenes están haciendo hoy en día son —en sus miradas— una inversión a futuro, cuando asuman protagonismo político como autoridades. La forma para hacer que la isla surja radica en la formación profesional y así poder cambiar las relaciones de asimetría que observan entre isleños y continentales. Por un lado, pretenden llegar a emprender y ser ellos quienes tengan un rol económico importante en la isla; y por otro, lograr tener las herramientas suficientes para poder negociar a la par con las autoridades del Estado e influir en las políticas gubernamentales que norman su relación en Chile.

"Estaban haciendo todo bien un grupo de jóvenes rapanuís acá en los trámites legales, todo eso, pero cuando llegó la hora de ejecutar esto, los ancianos como que tienen mucho poder, no quieren ceder a los jóvenes profesionales tomar las riendas. Ellos quieren tener su pensamiento, su idea, 'esto se hace así, nosotros somos los adultos'. Eso es algo interno de allá" (Mujer, 19 años, Región de Valparaíso, Entrevista).

"No es que el problema no es que seamos pertenecientes de Chile, sino que ellos tienen que decidir por nuestras cosas, eso es lo que a mí me molesta" (Mujer, 20-29 años, Región de Valparaíso, Grupo Focal).

2.3. Lo político: las diferencias etarias y la autonomía comunitaria isleña

La postura política declarada de los jóvenes rapanuís entrevistados es alcanzar mayor poder de decisión sobre temas que les conciernen directamente. Buscan alcanzar más autonomía, pero sin una desvinculación total con el Estado chileno. En términos generales, valoran las políticas públicas dirigidas hacia ellos (becas indígenas principalmente), considerándose incluso "privilegiados" en comparación con otros pueblos originarios y, en especial, con los otros chilenos continentales.

A pesar de este reconocimiento, los entrevistados consultados apelan a disminuir los niveles de presencia en la intervención de las políticas isleñas. Las diferencias entre los jóvenes y las generaciones mayores se manifiestan claramente en la valoración relativa que tiene cada grupo respecto al rol del Estado. Mientras, según ellos, los mayores se inclinan por una postura más radical, los más jóvenes demandan una mayor autonomía, pero sin una completa independencia.

"Aquí estamos influenciados por diferentes versiones, diferentes caras de la moneda, es como hablar de religión así, porque en la isla en este momento está como dividido entre los que quieren la independencia y los que quieren autonomía, y los que quieren total soberanía del Estado chileno, y los que no están ni ahí" (Mujer, 20-29 años, Región de Valparaíso, Grupo Focal).

De acuerdo a lo manifestado por los jóvenes, la visión de los mayores encuentra asidero en los inicios de la anexión de la isla a la República de Chile. Si bien el proceso expansionista chileno en Isla de Pascua fue el único caso en que la propagación fue por medio de un acuerdo y no por la vía militar (Informe de Comisión Verdad Histórica y Nuevo Trato, 2008, 280), las sucesivas explotaciones por parte de la estancia ovejera (Compañía Explotadora inglesa) llevó a una

ola de sucesivos conflictos y enfrentamientos, muchos de los cuales se enraizaron en despojos y abusos para con la población rapanuís (Informe de Comisión Verdad Histórica y Nuevo Trato, 2008, 280). Por su parte y hasta la década del 60 en el siglo XX, la Armada de Chile representó por largo tiempo los intereses del Estado chileno. Sujetos a las autoridades, leyes y reglamentos de la Armada, los nuevos contratos de arrendamientos a comienzos de 1900 no mejoraron las condiciones de los isleños y se alzaron violentas querrelas entre marinos y nativos (Informe de Comisión Verdad Histórica y Nuevo Trato, 2008, 284) que tendieron a recrudecerse durante 1953 y 1965 (previo al gobierno civil instaurado en 1966).

Todos estos antecedentes históricos son los que definen, según los jóvenes consultados, la mirada de las generaciones mayores, quienes todavía no olvidan los atropellos que obstaculizaron el desenvolvimiento de la autonomía comunitaria pascuense que tradicionalmente los ha caracterizado.

“Porque cuando llegó el Estado de Chile, se trató a toda la gente de la isla como si fueran animales y los separaron (...) son cosas del pasado más que nada lo que tiene la gente” (Mujer, 20-29 años, Región de Valparaíso, Grupo Focal).

“Entonces, ellos no están ni ahí con razonar con temas, ni de educación, y que no están ni ahí con que el Estado me dé cosas, porque antes de que aquellos vinieran existía gente en la isla que había sobrevivido a nuestra manera, cazando, pescando, como sea, pero había sobrevivido, y dicen: ‘No estoy ni ahí con lo que entregue el Estado, porque lo único que yo vi es que hicieron daño a mi gente’”. (Mujer, 20-29 años, Región de Valparaíso, Grupo Focal).

En la contracara, los jóvenes reconocen que sin la ayuda del Estado chileno el abastecimiento de la isla sería problemático y, en sus casos particulares, les sería difícil ir a estudiar al continente. Con vasta conciencia sobre la

situación experimentada en el pasado por sus abuelos (generaciones mayores en la Isla), reconocen que actualmente las políticas de compensación estatales y las oportunidades para seguir estudiando los ha hecho reflexionar sobre los límites de la autonomía.

“Que se den cuenta de que nosotros como estudiantes estamos viviendo en una casa que la paga la Junaeb, que tenemos beca que nos da la Junaeb, y la Junaeb es del Estado, y toda la plata viene del Estado. Entonces, tampoco como que se dan cuenta de la situación de nosotros, como estudiantes. Porque estamos estudiando por un bien de la isla, y yo en mi caso no me gustaría la independencia total, yo creo que sería mejor una autonomía en la isla a una independencia, porque la ropa que estamos ocupando viene de acá [risas], lo que estamos comiendo viene todo de Chile” (Mujer, 20-29 años, Región de Valparaíso, Grupo Focal).

Si bien los beneficios que reciben de parte del Estado son valorados muy positivamente, admiten no entender por qué a ellos les otorgan un trato “diferente” en relación con los demás chilenos, o incluso en relación con otros pueblos originarios. En las citas a continuación se muestran algunas de las reflexiones de los jóvenes en torno al porqué del trato preferencial hacia los pascuenses.

“Yo estudio todo eso de las becas y es todo por pertenecer a una etnia. Hacían mucha referencia a las personas indígenas que, por ejemplo, el tema del subsidio, les daban más beneficios a becas y a un montón de cosas más, y yo me pregunto: ¿Por qué el Estado se preocupa tanto de los indígenas?, y tiene como favores hacia ellos. Los hospitales del sur, la misma isla, tienen un sistema como más adaptado hacia lo que es el indígena, y yo me pregunto: ¿Por qué el Estado se preocupa mucho del indígena?, y yo digo que quizás es un grupo social más chico, se hacen cargo de algo que es más chico y no se preocupan del resto, porque igual se lo deben” (Mujer, 20-29 años, Región de Valparaíso, Grupo Focal).

No obstante sus valoraciones, los jóvenes isleños siguen estableciendo que el vínculo con el Estado chileno es estratégico: para abastecerse o poder estudiar. De hecho, gran parte rechaza que la isla sea considerada como un territorio chileno cualquiera, siendo la centralización de los recursos del Estado uno de los temas más controvertidos. Otro elemento mencionado de modo reiterado fue la falta de control sobre la entrada e instalación de afuerinos en la isla debido a los problemas que, como vimos, asocian al aumento demográfico.

“No hay ni un control con gente que entra a trabajar y que tiene que volver a salir, porque si quedan ahí y está lleno, está sobrepoblada la isla. Está llena de autos, porque aparte que se traen el perro, el gato, el auto, la moto y más encima hay gente ambiciosa de la isla, el mismo rapanuí que se viene pa’ acá y cambia su mentalidad así: ‘Negocio, negocio en la isla’. (...) no ven el daño que le están haciendo a la isla” (Hombre, 20-29 años, Región de Valparaíso, Grupo Focal).

Para concluir, los jóvenes estudiantes rapanuís conciben su formación universitaria como una forma de empoderarse —económica y políticamente— para adquirir legitimidad en la toma de decisiones que les conciernen. Observan que la distancia geográfica y cultural de Isla de Pascua respecto a Chile continental hace que el vínculo entre el Estado y el Pueblo Rapa Nui sea principalmente funcional: geopolíticamente permite que Chile extienda su soberanía sobre el Pacífico, y a los rapanuís les facilita el abastecimiento a la vez que amplía sus mejoras educativas. En una nueva forma de reflexión respecto a la cuestión sobre la autonomía, los jóvenes abogan por establecer sus prioridades como pueblo, especialmente en lo referido a la protección de su ambiente natural y a la preservación de su modo de vida. Sobre este punto, y desde las expectativas futuras, esperan ser ellos mismos quienes definan los límites de lo que se puede hacer o no en la isla.

2.4. Discriminación

2.4.1 Desde chilenos

A diferencia tal vez de otros pueblos originarios, la declaración de los jóvenes rapanuís sobre su ser indígena desborda emocionalidad asentada en el orgullo. Es por ello que el conflicto con “ser chileno” se hace menos patente. Ellos no se sienten chilenos, a excepción de quienes se declaran mestizos, pero incluso estos ubican su identidad chilena en segundo lugar.

Los isleños entrevistados hablan de experiencias de discriminación, pero que —en los relatos de los mismos jóvenes— no comportan prácticas que se traduzcan en exclusión. En los relatos de los jóvenes isleños estas experiencias de discriminación sucedían durante su llegada a la universidad, donde su apariencia física y su manera de comunicarse los hacía distinguirse del resto. No obstante, en las miradas de los jóvenes pascuenses, esto más bien responde a relatos anecdóticos: los chilenos a veces los molestan o los llaman “cavernícolas”, “indios” sin que ello los afecte mayormente. Observan la tendencia del chileno a “ser racista” y estar constantemente en proceso de “blanqueamiento”, buscando distanciarse de sus propias raíces indígenas.

“Yo al principio cuando llegué a estudiar acá yo igual como que te miraban raro, decían ‘ah no, que este es indio’, me decían, ‘tú viví en cueva, cómo se transportan allá, o qué hacen’ (Mujer, 20-29 años, Región de Valparaíso, Grupo Focal).

“Igual eso, de lo que, del pensamiento chileno es raro, porque ya el centro de Chile es un pensamiento, al sur de Chile es otro, al norte es otro, entonces se arma un enredo tremendo y... Por ejemplo, yo he escuchado a chilenos decir ‘ya, si tú eres negro, no eres chileno’, entonces yo les quedo mirando y les digo ‘chuta’, y en el norte está lleno de morenos, pa’l sur está lleno de morenos, pero uno no lo entiende” (Hombre, 20-29 años, Región de Valparaíso, Grupo Focal).

Reconocen, por otro lado, que se percibe una especial atracción por parte de los chilenos respecto a la cultura rapanuí y sus tradiciones, anclada en el exotismo que representan. Incluso en algunos relatos los consultados manifiestan que los chilenos presentan mayor interés por la cultura rapanuí que por la propia. Para ellos esto es visto como positivo y síntoma del orgullo que proyectan hacia el resto.

“También me he dado cuenta, no sé por qué también ven que los rapanuís criticamos a los chilenos y todo si yo he escuchado muchas veces desde que he estado acá a los mismos chilenos criticarse a ellos mismos. Por ejemplo nosotros, yo así como rapanuí, ustedes si se dan cuenta tenemos el medio ego, nos amamos como rapanuís y todo, pero escucho a un chileno y un chileno no dice ‘ay, mi cultura, me amo’, no, se tira pa’ abajo, se hunde” (Mujer, 20–29, Región de Valparaíso, Grupo Focal).

De este modo, se observa que, a diferencia de otros pueblos, la mayor parte de sus experiencias de discriminación han sido ‘positivas’, ya que en vez de rechazo parecen generar simpatía y curiosidad entre los chilenos continentales. Los jóvenes relatan cómo en reuniones sociales las personas muestran interés por conocerlos, por conocer sus tradiciones y su modo de vida. Ahora bien, esta situación se puede observar también desde aquella perspectiva que relaciona a los pueblos de la Polinesia con “lo exótico”, e incluso con la sensualidad y el erotismo.

Paradójicamente, esta atracción de los chilenos terminaba por cansar a los jóvenes rapanuís, y finalmente buscaban ocultar su identidad en algunas instancias con el fin de no ser asediados con preguntas. Por otro lado, se percibe por parte de estos jóvenes que algunos chilenos se acercaban a ellos y presentaban interés por conocerlos con el objetivo de —en un futuro— poder ir a la isla como invitados.

“Porque le caí bien y porque tiene interés en conocernos como personas, porque quiere

ir a la isla. ‘Ah, eres de la isla’, y se quedan al lado, y: ‘¿Conocí a Uri Uri? ¿A Hotuiti?’. O nos inventamos nombres con mi hermana, ella se llama Marcela yo me llamo Pancracia, no me acuerdo cómo era, pa’ decir: ‘¿De a dónde son?’. “De Viña”. “No tenís cara de Viña”, “Pero soy de Viña”. (Mujer, 20–29 años, Región de Valparaíso, Grupo Focal).

“A veces como que hostiga de repente que te estén preguntando, pregunta, pregunta, pregunta. No es que a uno no le guste decirlo, sino que prefiero omitir” (Mujer, 20–29 años, Región de Valparaíso, Grupo Focal).

En breve habría que recalcar que la situación de los rapanuís respecto de la discriminación difiere de la de los demás pueblos consultados. Si bien algunos mencionan haber sido discriminados por compañeros de universidad, la mayoría de los casos de discriminación no habrían sido experiencias particularmente negativas. Llama la atención que, contrariamente a lo que ocurre con otros pueblos, confiesan haber tenido que esconder su identidad rapanuí para evitar atraer el interés de los chilenos.

2.4.2 Discriminación entre pares indígenas

Si bien este tema en el caso de los rapanuís presenta diferencias en relación con otros pueblos indígenas, sí se presenta una constante en lo que respecta a la discriminación existente dentro de la misma comunidad. Al igual que en otros pueblos originarios, existen ciertos casos donde el mestizaje no es bien visto y se generan prácticas discriminatorias al respecto.

“Allá hay un tema complejo con eso, allá hay discriminación incluso a los mestizos rapanuís. Así como ‘tú no eres rapanuí, eres chileno’, de los mismos rapanuís” (Mujer, 20–29 años, Región de Valparaíso, Entrevista).

Se observó que entre los jóvenes existe la preocupación por mantener el apellido y así

dar continuidad al linaje. El tener apellido rapanuí permitiría “mantener la raza” al encontrarse en peligro de “extinción” debido al mestizaje. En este sentido, y a diferencia de otros pueblos originarios abordados, existe una fuerte impronta asociada a la preferencia por emparejarse y reproducirse con otros pares pascuenses, lo cual da pie a que los mestizos sufran algún tipo de discriminación.

“Porque de verdad nos estamos extinguiendo, se está perdiendo la... ahora tú veís rapanuís que son, por ejemplo, González Pérez, eso porque el papá era González y la mamá Pérez Hei. Entonces el primer apellido es el que vale y así nacen y se mantienen en el tiempo, y ellos dicen que son rapanuís y son rapanuís, pero no tienen el apellido. Entonces se busca por general si tú tenís un apellido rapanuí y eres varón, se busca tener un hombre, más que estar con alguien que no es de la isla...” (Hombre, 25 años, Región de Valparaíso, Entrevista).

Sin embargo, existe una variable cultural que relativiza esta discriminación, dado que —en la medida que se participa de las actividades de la isla y de su cultura— existe la posibilidad de que las exclusiones disminuyan y los mestizos sean considerados parte del grupo sin problemas. Dentro de estas prácticas tradicionales, lo más valorado es hablar la lengua rapanuí. El hablar la lengua define un respeto desde la comunidad hacia la persona, incluso para el caso de los chilenos.

“Claro, claro. Sí. ¿Qué es lo que marca la diferencia según yo?, qué tan apegado tenís pegado lo rapanuí. Porque hay mucho rapanuí-rapanuí que no saben ni hablar rapanuí, o no tienen inculcado nada de la cultura, son más chilenos. O hay mestizos que sí, en realidad, yo lo podría ver y decir ‘tú no eres rapanuí, eres chileno’, y pensé altiro en una persona [ríe], altiro se me vino alguien que es así; yo pienso que sí, es rapanuí, pero es chileno. ¿Cuál es la diferencia?, que sepas hablar, importante, ahí tú marcas respeto de primera. Yo creo que es lo principal. Y después viene todo lo demás, de que tengas instauradas las costumbres, la tradición, de que te guste bailar y estás metida en un conjunto, que estás ahí, o estás ahí metido con la comunidad. Entre más metido con la comunidad, más rapanuí te volví” (Mujer, 20-29 años, Región de Valparaíso, Entrevista).

Como se ha expuesto, la situación de los rapanuís en torno a la discriminación es bastante particular en comparación con otros pueblos indígenas. Las prácticas discriminatorias que se vivencian durante sus estudios universitarios son más bien aisladas y se encuentran menos problematizadas. Además, se observa que la discriminación es por lo general positiva y ello se condice con el atractivo exótico que ejercen sobre muchos chilenos. Finalmente, se expuso la situación de discriminación desde los mismos rapanuís hacia los mestizos, y cómo ello se relativiza en función de “comportarse” como rapanuí (estilo de vida, participación en tradiciones, ejercicio de la lengua).

Germán León Huichaqueo

Profesor de Educación General Básica
24 años

“Un mapuche vive con unas nuevas dinámicas tanto en el sur como en Santiago, u otras ciudades. Pero siempre tiene que estar ese vínculo con la tierra para identificarte como mapuche”.

Cómo asumir la identidad Mapuche desde el mestizaje, la ciudad y la diversidad sexual. Esta es la apuesta de Germán León Huichaqueo, la tarea a la cual se aboca desde su profesión y su participación en distintos movimientos pro derechos.



- Me llamo Germán León Huichaqueo, tengo 24 años. Actualmente estoy ejerciendo pedagogía general básica. Soy profesor. Estoy trabajando en el Colegio Carlos Prats, en el sector de La Pincoya.

.....
- ¿Vives con tu familia, solo?

- Vivo con mis abuelos maternos, no tengo hijos. Vivo en el sector norte de Santiago, en Recoleta. Vivo en la Población 20 de Mayo, con orgullo, una población bastante combativa de la historia de Chile.

.....
- ¿Tus abuelos son mapuche?

- Sí.

.....
- ¿Ellos nacieron en Santiago o migraron?

- Ellos vienen del sur. Son de la zona de Temuco. Llegaron jóvenes a Santiago, igual que la gente mapuche de su edad. Me contaban que la principal razón de venir a Santiago fue el sustento. Decían que en esa época había mucha pobreza, las familias estaban constituidas por muchos hijos. Ellos tenían siete hermanos.

.....
- ¿Guardas alguna relación con el lugar de origen de tu familia?

- Intentamos ir aunque sea una vez al año al sur. Ahora por cuestión de plata no hemos podido como queremos, pero tenemos un contacto, tenemos el contacto telefónico. A veces nos contactamos con el hermano de mi abuelo y la hermana de mi abuela.

.....
- Y cuando vas, ¿hay alguna relación con la tradición o la cultura mapuche?

- Es más por la visita, porque puede haber temas familiares, recuerdos que no quieren traer al presente, entonces son más visitas para saludar. O sea, no hay actividades con el resto de la familia, el resto de la comunidad. Allá con la familia, no. Más bien han sido las actividades aquí en Santiago que en el sur.

.....
- ¿Qué tipo de actividades?

- Participar en las actividades del Wetripantu que hacen algunas organizaciones cerca de la comuna donde vivo. Ahí me han acompañado mis abuelos de repente, pero la actividad mapuche la estamos viviendo más aquí en Santiago. Igual en el sur, independiente de participar o no, es por el lado de mi abuelo materno donde aún se desarrolla el tema mapuche. Donde vivía mi abuela no es tanto, porque igual fue mucha la influencia del cristianismo y la Iglesia Pentecostal, los evangélicos. Pero por el lado de mi abuelo paterno sigue habiendo tradiciones. Pienso

en mi tía abuela que aún sigue trabajando el telar y es algo que es bien escaso. Aún se hacen los matrimonios tradicionales mapuche. Pero como te decía, más la actividad mapuche en la familia es en Santiago.

.....

- **¿Y desde cuándo ustedes comenzaron a participar?**

- En ese caso yo los he obligado a participar. Yo creo que hace unos seis o siete años, pero siempre estuvo en la familia el tema mapuche. Con ciertas tradiciones o costumbres en las casas, o la crianza familiar. Cuando desperté mi identidad mapuche, igual ellos han participado, con recelo, pero igual han participado.

.....

- **¿Qué significa ser mapuche?**

- Una persona que es parte de esta tierra. Entendiendo la tierra como el ambiente, la naturaleza, la fuerza que hay en el entorno. Ser una persona que carga con una historia fuerte, de conflicto, de recuerdo, de memoria. Eso es principalmente pa' mí ser mapuche.

.....

- **O sea, identificamos el tema de la tierra y la tradición. ¿Crees que se puede concebir un mapuche sin tierra, sin el vínculo con la tierra?**

- No se puede reconocer a un mapuche sin ese nexo con la tierra. Entendiendo que a lo mejor ya no es como el mapuche de 100 o 200 años atrás. Un mapuche vive con unas nuevas dinámicas tanto en el sur como en Santiago, u otras ciudades. Pero siempre tiene que estar ese vínculo con la tierra para identificarte como mapuche.

.....

- **¿Qué parte de tener una vida buena y plena es también esa relación con la tierra?**

- Se requiere eso. Incluso reconocerte con la tierra aquí. Ir al cerro por ejemplo. Porque

en Santiago igual hay naturaleza, hay que buscarla, está. De alguna manera resalta y le da más fuerza a la identidad en el momento que hay una conexión con la tierra. Esa idea está integrada con lo mapuche. Eso puede pasar con los otros pueblos indígenas, que tiene que estar ese nexo con la tierra para sentir igual. No se puede concebir esa idea de que los pueblos originarios no tengan ese nexo con la tierra. Tiene que estar.

.....

- **¿Hay algún hito en tu vida que haya marcado tu identidad como mapuche? Tú dijiste que hace 6 o 7 años tu identidad despertó. Cuéntame algo de eso.**

- Hubo un hito que ahora le estoy tomando el peso. Muchos de los que somos jóvenes le estamos dando peso, sobre todo los que vivimos en un contexto occidental o no mapuche, que te traten de indio por el apellido o por los rasgos. En el colegio me trataron varias veces como indio por mi apellido.

.....

- **¿Tú lo sentiste como discriminación?**

- No sé si discriminación, pero fue chocante, porque están ellos y tú. Yo creo que a lo mejor, además del apellido, hubiera tenido los rasgos propios, habría sido peor. Por ejemplo, si me ves yo no tengo tantos rasgos mapuche como otras personas, pero si a lo mejor si hubiera tenido esos rasgos, tal vez sería mucho más fuerte para mí.

.....

- **¿Cómo manejabas ese tema? Porque decías que eras el único de tu curso, o tu colegio...**

- En primero o segundo básico recuerdo que había tres compañeros que tenían apellido mapuche. Era el momento en que la profesora pasaba lista y nombraba por los dos apellidos. Entonces comenzaban las burlas, el Huichaqueo, el indio. El otro hito fue cuando estaba en tercero medio, con una profesora amiga mía. Ella quería que hiciéramos un acto tomando

los poemas de Neruda, el "Canto General", y ahí habla de los pueblos originarios y la conquista de América. Entonces quería hacer un acto que mostrara la cosmovisión mapuche dentro del poema de Neruda. Ahí me pidió ayuda, pero yo era pollo en esa época, entonces comencé a consultar a mis abuelos. Ahí descubrí más cosas. Ahí en el momento mismo del acto, fue bastante fuerte. De mostrar esa cosmovisión, cómo se representan las fuerzas de la naturaleza. Eso fue revelador.

 - **¿Cómo dices que fue una revelación?**

- Fue una puerta que se abrió tardíamente y que abrió una parte de mí y de mi historia. Como dice una amiga, un kultrunazo de los mapuche aquí en Santiago. Eso despertó mi curiosidad. Eso es parte de mí. Si bien soy mestizo, eso no te quita la potestad de investigar sobre tu cultura y hablar sobre tu cultura.

 - **¿Qué pasa con este ser mestizo mapuche? Con tu familia, con otros mapuche.**

- A mí me agrada, porque las culturas en algún momento tienen que encontrarse. Yo soy parte de ese encuentro explícito entre culturas, lo mapuche y lo no mapuche. Al final igual enriquece a ambas culturas en este diálogo. Creo que el mestizaje es una buena instancia de lo intercultural. Pero lo que llama la atención es que dentro de los grupos mapuche acá en Santiago, cuando te expresas como mestizo te miran mal o te miran con recelo, porque en Santiago, creo que por la necesidad de reivindicación, caen en esencialismos.

 - **¿Eso tiene una implicación directa, como participación en actividades, o trato distinto?**

- Creo que por el mismo tema de la discriminación los mapuche se aíslan. En cambio, nosotros

los mestizos mapuche que somos criados en la ciudad, estamos más interesados en que la gente mapuche y no mapuche conozcan.

 - **Entonces, ¿hay un tema de mostrarle al resto?**

- Sí, queremos que nos respeten también, tenemos que dar las instancias para que nos conozcan.

 - **¿Y en qué va ese respeto?**

- Principalmente en conocer la cultura, para eliminar ese prejuicio de que somos terroristas, que somos flojos, que somos borrachos. A mí me llaman la atención los mapuche que dicen "ay que la lengua se está perdiendo", "que la cultura se está perdiendo", pero si no lo hacen saber al resto de la población, al resto de la gente, ni siquiera con los propios mapuche.

 - **¿Tú has vivido en un proceso de conocer más de tu cultura con gente fuera de tu familia?**

- Sí, yo participo con unos amigos que jugamos palin, chueca, eso nos ha permitido conocer más la historia mapuche. La cultura es súper rica en cuanto a la costumbre porque difiere de lugar en lugar. Así, las tradiciones de mi abuelo, que son de la zona de Temuco, de la zona central de La Araucanía, son muy distintas de la gente que vive en Traiguén o de la costa, o del sur, o de los que vienen de Argentina. Entonces eso es rico, pues no es solamente el indiecito como está vestido de tal forma.

 - **¿Qué significa para ti ser un joven mapuche?**

- Ser joven mapuche y de ciudad. El mapuche de ciudad, el mapurbe. Como te decía una persona que expresa este encuentro de culturas, aquí vas a encontrar distintas personas de Santiago, con distintas realidades.

.....
 - **¿Por qué es un valor agregado?**

- Porque es más que un valor agregado, lo puedo considerar desde cuando te sientes parte de una identidad. Puede no ser solo con el tema indígena, por ejemplo partido político o minoría sexual o religión, pero que lo defiendes y lo profesas.

.....
 - **¿Entonces lo refuerza y le da una orientación?**

- Una razón. Además el joven mapuche urbano también se va a identificar con otros aspectos. Trabajo en una organización de diversidad sexual, ya que me interesa ese tema por mi orientación sexual. Además, se menoscaban en cuanto a la orientación sexual sus demandas, lo que exigimos. Y en el caso mapuche, cuando se cruzan estos dos temas, hay un nodo de conflicto. Eres joven mapuche, eres de ciudad, eres cola. Ahí está el tercer hito de construir lo mapuche desde el punto de vista desde otra identidad, en este caso desde la homosexualidad.

.....
 - **¿Tú crees que los mapuche son más discriminadores con los homosexuales que los winkas?**

- No necesariamente. Ahí está el sesgo cultural que da a entender que los mapuche son más discriminadores con lo homosexual que el no mapuche, pero encuentro que es igual. Me dices que esto de ser Mapuche en términos identitarios puede ser homologable o parecido a militar en un partido político o a una orientación sexual. Debes defenderla para reidentificarse. Buscas formas para poder solucionar problemas que afectan a esta diversidad. No quedarte en el mero nombramiento, habría un rol, un algo que hacer. Hay un tema político. Este tema del solucionar, no tanto el tema de la ideología política.

.....
 - **¿Crees que es más fácil o difícil ser mapuche como una constitución identitaria?**

- Un ser humano puede tener varias identidades al mismo tiempo. Pero el tema de la identidad mapuche es bien complejo si lo trabajas con las otras identidades, porque hay una carga histórica, de los perjuicios, las cargas de ser mapuche.

.....
 - **¿Y tú crees que habría momentos en lo que esta identidad indígena aparecería con más fuerza o siempre se mantiene igual?**

- Principalmente cuando te relacionas con las tradiciones mismas del mapuche, el nguillatún, el palín. Pero en el machitún se da mucho más lo mapuche.

.....
 - **Ah, se exagera. ¿Y cómo crees que los jóvenes viven eso? ¿Cómo lo has visto tú?**

- Ese aspecto varía dependiendo de los chiquillos, dependiendo de lo que conciben respecto a lo mapuche. En el grupo donde estoy siempre se valora mucho la participación en esas instancias.

.....
 - **¿Cómo ven los chicos mapuche ese tema de la continuidad y el cambio?**

- Es otro conflicto porque está la visión nostálgica que sí tienen que preservar y difundir la tradición que fue hace 100 o 200 años, pero están carentes de un sentido actual. Aquí para un nguillatún hay que ir hasta Lampa o Tiltit para traer ramas de canelo, de foye. Tiene que pegarse el pique hasta allá. Claro, por la tradición se requiere para la ceremonia tener esa rama, pero es complejo. Al igual que el tema de la vestimenta, es tradicional, pero siendo práctico, no es funcional usar eso en la ciudad. Pero sí puedo mantener mi cultura con otras cosas, por ejemplo aprender el idioma.

- **¿Consideras que el ser joven indígena tiene un rol particular hacia la sociedad, por ser joven indígena?**

- Nosotros vamos a continuar la historia. Y por eso para nosotros es importante aprender el idioma, por ejemplo. Es importante el tema del idioma, porque es el reservorio de las relaciones que tiene el ser humano con el ambiente. La cultura mapuche está en peligro porque los hablantes en su mayoría son de 60 o 70 años. Entonces va a desaparecer la cultura si no se hace nada. Es un rol sumamente importante. La mantención del idioma.

- **¿Cómo ves tu rol como educador?**

- Es sumamente importante para que los chicos no tengan vergüenza de sus rasgos. Mediante algún modo que los chicos se sientan orgullosos y empiecen a buscar su camino.

- **¿Esa es para ti una misión?**

- Sí, y en La Pincoya hay muchos chicos mapuche. En los años 60 mucha gente indígena llegó ahí. O sea, yo tengo familia ahí, ¿te fijas? Hay mucho mapuche, pero que se sienten avergonzados. Y no debiera ser así.

- **¿Crees que hay derechos, deberes y responsabilidades de los jóvenes mapuche o indígenas?**

- Hay deberes morales que pueden llegar a lo político. Aprender el idioma, aprender la cultura. A lo mejor no vas a hablar de la noche a la mañana, pueden pasar diez años, pero eso igual va a valorizarte. En cuanto a lo político, organizarte en la forma que sea, como nosotros que tenemos el tema del palín. Eso ya tiene una incidencia cultural y política, porque estamos instaurando ese tema en la sociedad.

- **¿Esta organización de la diversidad sexual es más política?**

- Es una ONG, MUMS para la diversidad sexual, así se llama. Es una organización de la izquierda. Nos consideramos de la izquierda. Es formal y tiene un componente político fuerte. Actualmente estamos por la demanda de una ley de género, para los chicos y las chicas trans, para que el Estado les facilite el trámite de los cambios de sexo en todos los documentos legales. También para la instalación de un instituto contra la discriminación y que no solo aborde el tema sexual, sino también el étnico, religioso.

- **¿Qué pasa con ser chileno?, ¿te sientes chileno?**

- Es complejo, yo no me siento chileno. Por ejemplo, a los colegas les llama la atención que yo no canto el himno y con la mano en el pecho. Está bien, es su identidad. Pero yo no, me mantengo con respeto. Si los chiquillos quieren cantar, que lo canten.

- **¿Y eso es distinto del modo en que el mapuche se siente mapuche?**

- Sí, porque ya tenemos la carga sanguínea. Además la nacionalidad es una imposición cultural. El tema del Estado nación es una imposición y si analizas bien, es un Estado multicultural, pero cuando se instaura, se intenta homologar.

- **¿Crees que ser mapuche ha influido respecto a tu vida laboral y tus intereses?**

- Claro, veo en la educación una trinchera. Así como puede haber otros que tienen la lucha en la salud, en las protestas, en otras carreras, o que sucede en el sur. Son trincheras válidas de lucha. Yo elegí educación porque tenís a los chiquillos para desarmar en la escuela los discursos sobre lo mapuche, o sobre la diversidad.



Jóvenes indígenas de la zona sur

Las transformaciones vividas por la sociedad mapuche a partir de la ocupación de sus territorios y la consolidación del sistema reduccional a finales del siglo XIX y principios del XX han sido profundas (Faron, 1961). Desde ese momento, la falta de tierras como fenómeno transversal ha hecho inviable para muchas familias la vida en el campo, forzando la migración a las ciudades de modo más o menos constante hasta el día de hoy (Bengoa y Valenzuela, 1984; González, 1986; Aravena, 2004). En paralelo, la necesidad de integrarse a la sociedad chilena, evitando la discriminación, hizo que muchos buscaran ocultar su condición de indígena, lo que influyó en la pérdida progresiva de la lengua, y el abandono de prácticas y conocimientos tradicionales, generando un impacto importante en la cultura e identidad mapuche actual (Aravena, Gissi, Toledo, 2005).

Estos elementos emergen espontáneamente en los discursos de los jóvenes mapuche de este sector, quienes hoy en día lidian con las consecuencias heredadas de este doble proceso de empobrecimiento por la pérdida territorial, como

también con la falta de reconocimiento social y político de su diferencia. Ante esta situación, ellos viven su proceso identitario manifestando un alto sentido de responsabilidad que se traduce en formas de participación política o cultural, o en la búsqueda de mejorar las condiciones de vida de sus familiares o comunidades de origen. Respecto a este último punto, la adquisición de herramientas educativas o económicas es clave para desenvolverse en la sociedad global.

En esta zona el trabajo de levantamiento cualitativo estuvo concentrado en la IX Región de La Araucanía, específicamente en las ciudades de Curarrehue, Galvarino, Nueva Imperial, Vilcún, Temuco y Lonquimay. A través de dinámicas como el grupo focal y la entrevista se abordó a hombres y mujeres jóvenes de entre 15 y 29 años de edad, provenientes de sectores urbanos y rurales, quienes correspondían a diferentes perfiles, de acuerdo al ciclo de vida en el que se encontraban: estudiantes escolares, universitarios o trabajadores. Cabe señalar que todos los consultados se autoidentificaban como pertenecientes al Pueblo Mapuche.

A continuación, se profundizará en las definiciones que estos jóvenes realizan respecto a lo que constituye un "vivir bien", y en esta línea, algunas temáticas que emergieron frecuentemente en referencia a demandas y cuestionamientos respecto a la educación, así como también con relación al trabajo, en tanto condicionantes fundamentales para alcanzar "una buena vida". También se ahonda en las experiencias de discriminación mencionadas por los jóvenes y cómo estas influían en la forma de vivir actualmente la identidad étnica. Para, por último, abordar las formas de participación que los jóvenes destacan, en tanto constituyen una manera de realizar la identidad.

1. Buen vivir

En primera instancia, cabe señalar que el uso conceptual del "buen vivir" fue clave en las dinámicas grupales, en tanto actuó como una herramienta analítica que permitió profundizar en las definiciones y comprensiones de los jóvenes respecto a lo que constituye una "buena vida" o "vivir bien", y sus proyecciones a futuro a partir de esta perspectiva. En esta línea, fue posible distinguir que los discursos elaborados por los jóvenes permeaban una manera de comprender y ordenar el mundo, dada por la manera de vivir la identidad indígena para este segmento en particular. En otras palabras, en los discursos se identificaron valores y principios propios de la cosmovisión mapuche que tendían a orientar las acciones cotidianas, así como también las expectativas futuras de estos jóvenes, en una versión actualizada de acuerdo a las necesidades y tensiones que enfrentan de manera diaria. En este sentido, para los consultados en el zona sur, las definiciones del "vivir bien" están íntimamente cruzadas por la identidad étnica en tanto criterio de pertenencia.

A continuación se desarrollan, en una primera sección, las definiciones espontáneas elaboradas discursivamente por los jóvenes respecto al "vivir bien", para luego profundizar en la noción de equilibrio y la relación con el entorno, en tanto categorías emergentes; finalmente, se abordan

las proyecciones de los jóvenes en virtud de las definiciones desarrolladas. Esto se abordará considerando las distinciones necesarias para cada grupo etario.

1.1. "Vivir bien" desde los jóvenes mapuche

Al ser preguntados por sus impresiones respecto a lo que constituye una "buena vida", los jóvenes espontáneamente lo asociaban a nociones de "felicidad", mas no definida en términos de mínimos necesarios a alcanzar para obtener una mejor "calidad de vida", como fue posible distinguir para los jóvenes mapuche en la R. Metropolitana, sino que en sus discursos los consultados, de manera transversal, desarrollan una mirada integral. En esta definición destacan la relación con el entorno como un elemento clave, así como también la noción de equilibrio que debe existir entre los diferentes ámbitos que componen la vida. Cabe señalar que si bien esta mirada era compartida por todos los jóvenes del sector sur, se especificaba de manera diferenciada para cada grupo etario.

Para el grupo de entre 19 y 24 años de edad, esta definición holística respecto a la buena vida se encontraba de manera más predominante. Este grupo destacó la importancia de la noción de equilibrio, como el involucramiento de distintos ámbitos de la vida que deben estar en una relación armónica y balanceada. Para ello se debe tener en cuenta la relación de codependencia entre los diferentes ámbitos. De acuerdo a esta percepción, el estar bien con la naturaleza es o implica estar bien de salud o estar bien con la comunidad. Y, por defecto, una buena vida no es aquella donde existe una bonanza económica lograda a costa de alguna otra esfera, como la naturaleza, familia, tiempo libre u otra, sino la sincronía entre cada uno de estos elementos.

"Pal mapuche preservar la cultura o las tradiciones implica varias cosas que están en la vida diaria en realidad, porque por ejemplo si uno preserva sus tradiciones, su lenguaje, su idioma, eso lleva a que también uno va a saber que si está

enfermo, va a saber qué remedio poder tomar (...) También implica preservar tradiciones, no sé poh, tener condiciones económicas suficientes para poder buscar alimentos, qué se yo, por el tema de la tierra, porque la tierra finalmente da, si uno tiene tierra le da todo lo demás, solamente hay que buscarlo y si uno mantiene las tradiciones, o sea, yo encuentro que es todo, es todo lo que uno necesita pa ser feliz nomás poh" (Hombre, 19-24 años, IX Región, Grupo Focal).

"Imagínense que la pregunta es sobre vivir bien, pero vivir bien no es vivir mejor, vivir bien no significa lucas, significa estar en equilibrio, y ahora se rompió. Eso es vivir bien. Yo creo que nadie vive bien ahora. Imaginen ese peñi empresario, yo a veces lo veo trabajando a las 12 de la noche, eso no es vivir bien poh. Y si el peñi vive en la ciudad, ya rompió la conexión hace rato..." (Mujer, 20-29 años, IX Región, Grupo Focal).

Como fue señalado anteriormente, esta comprensión orgánica del "vivir bien" está profundamente relacionada con las definiciones identitarias propias del Pueblo Mapuche. En específico, en el discurso de los jóvenes el ser persona mapuche es entendido como algo que debe realizarse de manera cotidiana, y que en cuyo desarrollo el respeto actúa como un valor fundamental, en tanto refiere al respeto por el entorno en un sentido más amplio (naturaleza, familia y comunidad). Desde lo declarado por los jóvenes consultados, "vivir bien" es "vivir con identidad".

"Es sentirse digno, digno en la casa, digno con la familia, con los abuelos... Y sentirse mapuche. O sea, hacer lo que nosotros somos, no por imposición ni nada, sino que porque nos gusta ser así. Dignidad y libertad yo creo que son los pilares para llevar una buena vida" (Hombre, 20-29 años, IX Región, Grupo Focal).

"Lo que es uno como mapuche, o sea siempre me enseñaron que ser mapuche implica respeto,

no solamente por mí, también para la gente que nos rodea y es como una construcción social que abarca estas cosas más que nada poh, que uno quizás, no sé, el respeto o no que va de la mano con un poco del orgullo y (...) la naturaleza también es importante... o sea, va dentro de lo mismo, respetar, o sea, más que nada respeto, respeto, valor, honor en general..." (Hombre, 19-24 años, IX Región, Grupo Focal).

Ahora bien, en los discursos del grupo de jóvenes de entre 25 y 29 años (generalmente trabajadores) emerge de manera importante la vida familiar, por un lado, y la estabilidad económica y laboral, por otro, ambos aparecen como necesarios para "ser felices". Al respecto, cabe tener en cuenta que los discursos de los jóvenes están enmarcados por el ciclo de vida en el que se encuentran, por lo que "hacer familia" figura dentro de las prioridades y emerge de manera espontánea entre aquellos que han alcanzado cierta madurez.

"Tengo hermanos más mayores, ellos se juntaron y casaron, y ellos tienen que trabajar, esté lloviendo o no, tienen que llegar con el alimento a su casa (...) Yo sé a lo que me tengo que enfrentar algún día, y si llego a encontrar una esposa, sé que tengo que comprar cosas para mi casa, tener un hogar y llevar una familia, porque uno cuando se casa, lleva a una familia adelante" (Hombre, 25-29 años, IX Región, Grupo Focal).

Los elementos destacados por los jóvenes de este grupo —vida familiar y estabilidad económica o laboral— son interpretados por los mismos con base en la noción de equilibrio presente en las definiciones de una "buena vida" que aparece de manera transversal en los consultados. En este sentido, en los discursos de los jóvenes de este grupo se señala implícitamente la relación armónica y equilibrada que debe existir entre trabajo o estabilidad económica y el desarrollo de la vida familiar. Actualmente ellos declaran contar con una buena vida familiar, sin embargo la escasez de trabajo es una preocupación constante que amenaza la estabilidad cotidiana.

“Hay que estar conforme con lo que uno tiene, yo creo que mi vida no es tan mala al final, tengo mis problemas, pero como decían, no todas las cosas se mueven con el dinero, la felicidad no se puede comprar con el dinero, la armonía que hay en la casa, tampoco. Y yo creo que una de las cosas que acá no se han perdido en las casas es la armonía, la paz, y eso es lo que más se valora en el fondo, pero también tiene un sentido para mí trabajar, acá se vive con la plata, se come con eso” (Mujer, 25-29 años, IX Región, Grupo Focal).

“Y tener buena relación con la familia igual; ejemplo, yo estoy casada con mi esposo, si yo tengo una discusión y estamos sentados en la mesa, no se va a poder comer bien, contento, porque hay algo que va a estar atajando eso. Pero si tiene una valoración buena con su esposa, esposo, va a poder disfrutar aunque sea un pan con mantequilla, pero usted se lo va a comer bien, porque va a estar bien con su pareja, o con su familia” (Mujer, 25-29 años, IX Región, Grupo Focal).

En esta definición, la educación aparece como herramienta clave para mejorar sus situaciones económicas actuales. La mayoría de los jóvenes de este grupo declara que, para iniciar una familia, se debe tener una situación económica estable y, por ende, la educación es fundamental para ello. No obstante, como muchos de ellos no han finalizado sus estudios, se muestran pesimistas respecto al futuro y sus proyecciones.

“Uno sin profesión ni estudio casi no es nada; a mí me ha pasado, yo no estudié, no terminé cuarto ni nada, solo terminé el octavo nomás y... tengo posibilidades para tener trabajos así como operador de retroexcavadoras, pero me piden 4o, y tengo que tener también una capacitación. Si no lo tengo, no puedo nomás. Pero ahora estoy pensando en terminarlo en la nocturna, porque me conviene (...) Yo no tengo ni en mente casarme, quizás cuando tenga una casita, no sé, cuando tenga dinero para llevar una familia adelante, porque acá es

tan difícil hacer eso. Acá no hay recursos, no hay, no sé, una empresa, y que uno diga “esa me va a recibir estable un año o dos años”, no poh, acá hay solo por temporada trabajos” (Hombre, 25-29 años, IX Región, Grupo Focal).

Por *última*, los jóvenes de entre 15 y 19 años definen una “buena vida” a partir de la satisfacción de necesidades materiales referidas fundamentalmente al bienestar económico. En sus visiones, la educación tiene un rol clave para alcanzar niveles proyectados de estabilidad laboral y situación económica. En este sentido, el tener una buena vida es contar con una buena educación, pues incrementa las posibilidades de alcanzar una situación económica estable. De esta forma, los estudios no adquieren —necesariamente para el segmento más joven— un sentido en sí mismo, sino más bien opera como medio para el logro de un fin particular.

“Un buen trabajo con un sueldo bueno. Yo creo que los estudios es lo principal para tener trabajo” (Mujer, 15-18 años, IX Región, Grupo Focal).

“Que pueda salir adelante, por ejemplo, mis hermanas que puedan salir adelante, igual como lo estoy haciendo yo. Porque a algunas de mis hermanas les cuesta estudiar y algunas no siguen estudiando. Yo digo que, para mí, es importante estudiar, porque mi papá con mi mamá se sacrifican para darle estudio a una, y después defraudarlos es malo” (Mujer, 15-18 años, IX Región, Grupo Focal).

Así también, en sus relatos ponen énfasis en las expectativas que los padres tienen sobre el futuro de los jóvenes. Muchos relatan que sus padres no tuvieron oportunidad de terminar los estudios secundarios y, por tanto, sus posibilidades laborales han estado marcadas por condiciones precarias. Es por ello que, en sus miradas, muchos de estos padres han introyectado —en ellos— el anhelo por encarnar mejores oportunidades. Los jóvenes hacen eco de estas preocupaciones y proyecciones. En este sentido, la educación es percibida por padres e hijos como el motor de

la movilidad social, la cual permite alcanzar una mejor situación y estabilidad económica.

Así, los jóvenes realizan una definición más integral respecto a lo que constituye la buena vida, enfatizando el rol del equilibrio como valor a alcanzar. En sus visiones, la educación y el trabajo emergen como elementos cruciales que cruzan sus discursos y que actúan como motores de mejoras en las condiciones de vida personal, familiar y comunitaria.

1.2. Profundizando: equilibrio, respeto y entorno en el “vivir bien”

Una vez desarrolladas las impresiones espontáneas de los jóvenes respecto a sus definiciones de lo que constituye una “buena vida”, a continuación se abordan los tópicos que emergieron de manera predominante y transversal en sus discursos, como son la importancia del territorio y la relación con la naturaleza, las relaciones con la comunidad y el preservar o mantener las tradiciones culturales; estos elementos son constituyentes del “entorno”, definido de manera amplia por los jóvenes.

En la descripción de estos vínculos establecidos con el entorno, el respeto emerge como un valor crucial a realizar de manera cotidiana. El kimche (persona sabia) es quien —a través del respeto como principio básico— mantiene una relación de equilibrio con su entorno.

“El ser mapuche... uno tiene que ser respetuoso, ser sabio, ser una persona correcta; son los ideales de una persona mapuche. Cosa que no se ve en la ciudad con la sociedad winka” (Hombre, 20–29 años, IX Región, Grupo Focal).

“Tener un equilibrio espiritual. Tener un equilibrio. Y también ser como el ejemplo a seguir de las personas chicas. Ser un kimche, un sabio. Eso sería ser una persona correcta para mí” (Hombre, 20–29 años, IX Región, Grupo Focal).

El equilibrio, referido a la exigencia de mantener relaciones armoniosas con el entorno, aparece en línea con la visión integral desarrollada por los jóvenes respecto a lo que constituye una buena vida. A continuación se abordan los tópicos que emergieron de manera predominante y transversal en sus discursos relativos a la exigencia de mantener relaciones armoniosas con el entorno —el territorio, la naturaleza y la comunidad— y el preservar las tradiciones culturales.

1.3. Importancia del territorio y relación con la naturaleza

En primer lugar, es preciso destacar la importancia que atribuyen los jóvenes en sus relatos de la tierra y el territorio, dado que la relación con la naturaleza es clave en la constitución de la persona mapuche y, por tanto, de lo que constituye tener una “buena vida”. En sus miradas, la naturaleza comprende el entorno natural y las fuerzas o entes que en ella residen. Como tal, los consultados destacan que la tierra actúa como una fuente de sustento económico (ganadería, agricultura o recolección) así como un referente en términos de la organización social y cultural (comunidad política y tradicional de acuerdo a las divisiones territoriales), y también en tanto espacio de significación simbólica y ritual (ceremonias y ritos). Por otro lado, la tierra es también una fuente de conocimientos tradicionales relacionados con la salud (entendida de manera holística). En este sentido, mantener nexos con la naturaleza y la tierra es una forma cotidiana y natural de “*ser mapuche*”¹ y, por ende, de alcanzar una “buena vida”.

“Y desde el punto de vista mapuche, yo creo, igual, que estar bien con las cosas que lo rodean, como es creyente, entonces estar bien con los montes, con los dueños de los montes, de los ríos. Mientras está bien su territorio, uno está tranquilo, está bien su espíritu” (Hombre, 19–24 años, IX Región, Grupo Focal).

1 El Admapu o derecho mapuche es un concepto clave. “Ad” (costumbres) y “mapu” (tierra): conjunto de ritos, mitos y preceptos que definen el vínculo naturaleza/sociedad en el mundo mapuche (Foerster, 1993).

"Preservar las tradiciones también implica tener las condiciones económicas suficientes para poder buscar alimentos, qué sé yo, por el tema de la tierra, porque la tierra finalmente da, si uno tiene tierra le da todo lo demás, uno va a saber qué remedios tomar si está enfermo, o solucionar los problemas que enfrente" (Hombre, 19-24 años, IX Región, Entrevista).

¿Es lo mismo hablar de la tierra y del territorio? Como fue señalado en el párrafo anterior, "la tierra" es entendida en términos culturales y simbólicos como vital para la constitución de la identidad mapuche. Los jóvenes también se refieren a ella en términos políticos y, para ello, introducen una diferencia conceptual entre "la tierra" y "el territorio". Este *último actúa como un criterio de pertenencia jurisdiccional, es decir, como una superficie terrestre que pertenece a una nación y que, por tanto, trae consigo derechos y deberes asociados a la nacionalidad adquirida por derecho de suelo (lus solis)*. En estos términos, el territorio es visto como un elemento positivo de inclusión, pues permite que una población se reconozca como perteneciente a este lugar. En otra arista, también constituye un elemento negativo en la connotación de exclusión, ya que pone de manifiesto la existencia de fronteras y límites: pertenecer a un territorio implica no pertenecer a otro.

"Pal Mapuche es importante el territorio, y la tierra no es lo mismo que el territorio. Tierra tiene que ver con un tema de consumo, tiene que ver con un tema material. Un territorio tiene que ver con un ámbito más de nacionalidad, más cultural" (Hombre, 19-24 años, IX Región, Grupo Focal).

"Es como la creación de la identidad a partir de un territorio como se construye; el mar, el centro, la cordillera, el Puelmapu, en la Argentina. Es que hay sectores que, por ejemplo acá, mapuches, que son todos mapuches poh, pero hay como, hay personas que se distinguen de otros mapuches, por ejemplo: le decía la Lafkenche, que era el lafken mar, cerca del

mar, y hay otras personas que son de, que son más central, son del territorio más central (...) y desde años han tenido diferentes formas de... pequeñas cosas que los diferencian del otro territorio y siempre ha habido así como diferencias, mínimas en realidad, pero hay como una identidad que los caracteriza por el territorio en donde viven" (Hombre, 19-24 años, IX Región, Grupo Focal).

1.4. Relaciones con la comunidad

El valor del respeto como una disposición al vínculo social, implica buscar reconocer al otro como un igual, como un hermano (*peñi*) o hermana (*lamien*). Desde ahí se busca construir y mantener relaciones armoniosas con la comunidad, pues el bienestar personal está constituido por el de la comunidad, y viceversa. Cabe señalar que si bien esta temática aparece de manera predominante en los jóvenes de entre 15 y 19 años, este elemento es compartido de manera transversal por los jóvenes.

Además, los entrevistados señalan que es importante mantener buenas relaciones de vecindad, en la medida en que facilita y promueve la organización y coordinación interna de la comunidad. En el juicio de los participantes, una comunicación fluida al interior de los grupos les permitiría acceder a proyectos o gestionar actividades rituales, instancias que son vistas como una posibilidad para mejorar la calidad de vida de la comunidad en su conjunto. Por ejemplo, el *Nguillatún* es señalado como la experiencia comunitaria por excelencia, en la medida en que permite el encuentro de las familias en torno a los elementos simbólicos comunes (espacios rituales, antepasados, etc.), donde el compartir con otros cobra suma importancia (Faron, 1964; Foerster, 1993).

"Es que en el Nguillatún podés compartir con otras personas nomás, personas de afuera. Porque se junta toda la comunidad. Toda la comunidad. (...) O sea, la mayor parte es una manera de compartir con las otras personas.

Todos comparten contra todos" (Mujer, 15-18 años, IX Región, Grupo Focal).

"Sí, hay familias que tienen ramadas y comparten con otros familiares que van, a veces a los espectadores no sé, se les va a dejar un plato de comida, a los conocidos". (Hombre, 15-18 años, IX Región, Grupo Focal).

En este sentido, el fomentar relaciones armoniosas al interior de los grupos mapuche también es señalado como fundamental para "estar bien con uno mismo". En este sentido y en línea con lo señalado en el párrafo anterior, el bienestar del grupo —y en ocasiones la asociatividad— es parte también del bienestar personal de los indígenas.

"Lo mismo que ocurre con las buenas relaciones con los amigos, los vecinos, la comunidad, porque en este caso el entorno en el que uno se desenvuelve influye bastante en lo que uno va a hacer a futuro, en las metas u objetivos que se propone también, entonces mantener buenas relaciones con ellos implica mucho en el desempeño que uno puede tener en el día a día" (Hombre, 19-24 años, IX Región, Grupo Focal).

"Para uno es importante el tema cultural, pero teniendo buenas relaciones con los vecinos, con la comunidad, eso se va dando solo, pero, como le decía antes, el apoyo de la familia y las buenas relaciones con la comunidad, el sector, van generando más cosas: se pueden tratar temas culturales, económicos, sociales, un montón de cosas. Entonces esas cosas son fundamentales" (Hombre, 15-18 años, IX Región, Grupo Focal).

La mantención de las relaciones equilibradas al interior de la comunidad se juega de manera cotidiana. Implica, por tanto, el cumplimiento de expectativas para cada uno de los roles que se definen: por ejemplo, aquello que constituye "ser buen vecino". Si bien los vínculos vecinales se tienden a reconocer como vínculos blandos en

general, la relación al interior de las comunidades mapuche implica cumplir con ciertas exigencias: es aquí donde las relaciones cordiales (saludos, p.ej.) son un punto fundamental. Sin que se amenace el espacio de privacidad, así como los dominios del hogar, para el joven mapuche este tipo de redes informales generan apoyos y visibilizan el respeto que se inculca en cada una de las familias. En sus miradas, la relación con los vecinos evidencia sin duda un indicador "de buena crianza".

"Si no lo saludamos no sería algo así como faltarle el respeto, pero sería como que a uno no le han enseñado bien, como que la otra persona puede sentirse mal, puede pensar que a uno no lo educaron bien y todo eso" (Mujer, 15-18 años, IX Región, Grupo Focal).

"En el campo si no saludamos, nos encuentran sin respeto. Sin respeto nos encuentran a nosotros así. Y como que se creen más que otros. O igual, una persona que la conozca y no se da cuenta y uno pase al lado sin saludarlo, es como que la otra persona se siente mal. Se siente mal al no saludarlo" (Mujer, 15-18 años, IX Región, Grupo Focal).

1.5. Preservar o mantener las tradiciones culturales

A nivel transversal, los jóvenes comparten un diagnóstico respecto a la creciente pérdida de elementos tradicionales asociados a la identidad mapuche, como el hablar mapudungún o participar de ceremonias. Al respecto, los consultados señalan que la pérdida de las tradiciones va de la mano con la merma identitaria. Como ya fue explicado en secciones anteriores, las definiciones de la "buena vida" están intrínsecamente relacionadas con lo que significa "ser mapuche"; por tanto, la buena vida también se ve amenazada por la pérdida de estos elementos tradicionales.

De acuerdo a lo señalado por los participantes, son las experiencias de discriminación, como también aquellas relacionadas con la crianza

de los hijos, las que enfrentan a estos jóvenes a reencontrarse con lo que significa ser mapuche, revalorizándolo y transmitiéndolo a las generaciones venideras. Ahora bien, este desafío pasa fuertemente por la sensación de exclusión experimentada cotidianamente; en este sentido, el rol de los jóvenes en la preservación de tradiciones no solo apunta a la reivindicación de prácticas, sino que también al sentido social de desmitificación de estigmas y el reposicionamiento —desde la inclusión— del Mapuche en la sociedad chilena.

“Es como, por ejemplo, si yo pierdo mi cultura y dejo que pasen a llevar mis derechos, es como que yo dejara que pasaran a llevar mi apellido, mi sangre, algo muy propio y entonces no, no lo permito. A veces me reprochan cosas que na que ver o sacan conclusiones que no deberían, entonces por eso. Cuando veo que alguien se equivoca, y yo sé que no es así, yo defiendo lo que realmente me parece correcto” (Mujer, 15-19 años, IX Región, Grupo Focal).

“A mí sí, porque no me gustaría que se pierda la tradición, la cultura, es que es como nuestra identidad ser mapuche, porque si fuera mapuche y me dijeran: ‘Oye, ¿cómo se hace esto del mapudungún?’, o sea no tenís idea ni siquiera de donde viene, y tienes que saber de todo, de los orígenes y estar consciente” (Hombre, 15-19 años, IX Región, Grupo Focal).

Así también, los jóvenes subrayan la importancia de la relación con el entorno, el que es entendido de manera amplia integrando a la naturaleza y el territorio, la comunidad y la mantención de tradiciones culturales. Estos elementos son clave en la comprensión del “vivir bien” como “vivir con identidad”, en tanto marca una manera de vivir la pertenencia étnica en ellos. Cabe señalar que sus relatos están cruzados por las experiencias de discriminación, que cumplen un rol crucial en la pérdida de las tradiciones culturales en la transmisión intergeneracional. En este sentido, los consultados señalan que ellos son quienes encarnan, como jóvenes, la fuerza de la revalorización y recuperación identitaria.

2. Proyecciones: trabajo y educación

En términos de las proyecciones a futuro, a la luz de las definiciones del “vivir bien”, los jóvenes de los distintos grupos etarios anhelan asentarse en sus comunidades ubicadas en sectores rurales en la IX Región. Desde sus discursos emerge una valorización del “campo” como el lugar donde se puede “vivir tranquilo”, en tanto es posible llevar un ritmo de vida más apacible, carente de los vicios de las grandes urbes y que goza de mayor seguridad. También destacan que es posible llevar una vida saludable, pues en el campo se encuentran en mayor contacto con la naturaleza, alejados de la contaminación y las enfermedades presentes en sectores urbanos. Todos estos aspectos obtienen una alta valoración y se encuentran en línea con sus proyecciones de desarrollo familiar y crianza de los hijos.

“Yo creo que eso sería, como dice el peñi de, no sé poh, como digo que nosotros somos un pueblo alejado de muchas contaminaciones, de muchas enfermedades porque estamos rodeados de cerros, entonces, ¿qué es lo que pasa?, que nosotros como gente de acá, yo pienso que para nosotros una buena vida es aquí” (Hombre, 25 -29 años, IX Región, Grupo Focal).

En este sentido, el *locus* del “buen vivir” es representado en la imagen del “campo” y sus virtudes. Sin embargo, los mismos jóvenes sostienen una mirada pesimista al respecto, dado que las posibilidades de concretar este anhelo son escasas. De acuerdo a lo señalado por los consultados, la escasez de las tierras no solo merma sus opciones de residir en estos sectores, sino que también las alternativas de trabajo y el desarrollo de sus carreras profesionales o técnicas.

“Nuestros compañeros de colegio, los que teníamos en ese tiempo, la única opción que vieron fue irse a Santiago, la mayoría no siguió estudiando, se quisieron asimilar, porque el

campo es triste y es duro. Y yo me atreví a creer que no era solamente irse a Santiago la única opción, sino quedarse. Y así que igual, si por ejemplo empiezo a trabajar o a ganar un poco de plata, igual me quiero ir para el campo" (Hombre, 20-29 años, IX Región, Grupo Focal).

"O sea, siempre, ahora estamos alejados y después quizás vamos a estar más alejados, pero siempre volver, retornar a la comunidad, a su tierra. Quizás yo estoy acá ahora, quizás más adelante, uno nunca sabe por temas de trabajo igual esté acá o esté tanto en el campo en sí, pero siempre sueño con tener mi casa ahí, en el campo y quizás después vivir ahí, siempre volver a donde salí" (Hombre, 19-24 años, IX Región, Grupo Focal).

Considerando que las posibilidades de desarrollar una vida a futuro en el campo son complejas, los jóvenes de los distintos grupos etarios destacan el rol de la educación como movilizador de sus proyecciones así como fuente de mejora de vida para sus familiares, especialmente para aquellos que aún residen en comunidades. En este sentido, y como ya fue señalado anteriormente, para "vivir bien" y proyectarse a futuro, la educación es una herramienta fundamental que permite —en sus miradas— mejorar la situación de las nuevas generaciones.

Por otra parte, en relación con las proyecciones laborales, tanto el segmento de estudiantes escolares y universitarios como el grupo de trabajadores coinciden en un diagnóstico que se aplica de manera transversal al mundo mapuche rural en la Región de La Araucanía: la escasez de tierras dificulta el trabajo agrícola predial a nivel familiar o comunitario, lo que fomenta la migración forzada, ya sea temporal o permanente, hacia los centros urbanos que concentran las oportunidades laborales, en agroindustrias principalmente.

"Bueno, en el campo es lo mismo, la gente trabaja en las forestales, los chicos se van a estudiar y se van pa allá... todos viajan

por trabajo o estudios, se van a trabajar de temporeros... están todos ocupados. Uno no puede hablar en la comunidad porque están todos afuera, están solo las personas más adultas" (Hombre, 20-29 años, IX Región, Grupo Focal).

"Todos mis hermanos trabajan, porque en el campo no hay trabajo, no hay como trabajar en el campo. Mis hermanos se fueron a Santiago a trabajar" (Mujer, 15-19 años, IX Región, Grupo Focal).

En específico, algunas de las dinámicas realizadas con jóvenes trabajadores en la IX Región ilustran las problemáticas que enfrenta la juventud mapuche debido a la falta de tierras y la migración. Las citas a continuación describen las posibilidades laborales a desarrollar en comunidades rurales y también destacan la migración como una alternativa para el sustento familiar:

"Yo trabajo en lo... acá, por temporada, haciendo leña, cuando mi papá tiene que cosechar piñones, yo voy, y ¿qué más? Eso es lo más principal acá, la leña, la cosecha de piñones en la temporada, también cuando salen los digüeños, salgo a buscar digüeños, cilantro y cosas así, cosas naturales que hay en la naturaleza. Y hongos, los vendo y pa consumo también, los prepara mi mamá y quedan ricos. También voy pa'l norte" (Hombre, 20-29 años, IX Región, Grupo Focal).

"Uno para sustentar sus animales para el invierno... por ejemplo mi papá tiene una hectárea, en esa hectárea siembra un poquito de alfa, entonces no nos alcanza para hacer nada más. Entonces solamente para mantener a los animales para el invierno. Y el alfa ahora con la sequía dio poco. Y uno tiene que estar... tiene que salir a trabajar para el norte, traer sus buenas luquitas para ir venir a comprar pasto para los animales, para las ovejas, para las chivas" (Hombre, 20-29 años, IX Región, Grupo Focal).

“Y ahí es donde uno tiende a salir afuera a trabajar, a buscar las monedas. Y después vuelve aquí y después vuelven a faltar los recursos de nuevo y ahí de nuevo hay que salir y es como una rutina constante la que hay” (Hombre, 20-29 años, IX Región, Grupo Focal).

Las posibilidades de empleo en sectores rurales se ven disminuidas, así como también el sustento familiar cotidiano a partir del trabajo con las tierras comunitarias. De hecho, los jóvenes perciben que esta situación emergió durante la generación de sus padres, y que será heredada a las nuevas generaciones. La escasez de tierra genera conflictos familiares y también limita las posibilidades de los jóvenes de postular a beneficios ofrecidos por el Estado, como apoyo a la pequeña agricultura o postulación a subsidios habitacionales.

“Claro. Por lo menos mi abuelo le tiene dado una hectárea a mi papá. No dado, sino arrendado. Y entonces, ¿qué hago yo para postular a Indap o a la PDTI? ¡Nada! Porque él no tiene su terreno propio, mi papá, no tiene, no es de él, entonces no me puede dar a mí como arrendatario. Y mi abuelo le tiene dado a todos sus hijos, entonces uno no tiene donde meterse” (Hombre, 20-29 años, IX Región, Grupo Focal).

“Por no tener un pedazo de tierra. Si ahora los padres de uno, ¿cuánto tienen para criar un animal? Serán cinco metros cuadrados y la vaca ahí se te da vuelta. Ahí es feliz, la vaca poh. Cinco metros cuadrados. ¡Más de uno no tiene poh!” (Hombre, 20-29 años, IX Región, Grupo Focal).

Ante la situación descrita, se refuerza nuevamente la percepción positiva de la educación como una herramienta que posee un rol determinante en las posibilidades de aspirar a mejores y más estables posiciones laborales. Esta visión es compartida por los jóvenes consultados de los distintos grupos etarios, y, en sus visiones, también por sus propios padres.

“Según lo que me han dicho mis papás también, ellos me dicen que quieren que termine de estudiar y que después ya, empiece a trabajar, gane mi plata y pueda formar mi propia vida” (Mujer, 15-18 años, IX Región, Entrevista).

En conclusión, en los jóvenes mapuche de la zona sur predomina una mirada integral respecto a la comprensión de lo que constituye una “buena vida”, destacando la importancia de cada uno de los ámbitos que la componen y que deben estar en una relación de equilibrio. En esta definición, los jóvenes señalan el rol de la educación y el trabajo como motores fundamentales de la mejora en la situación de sus familiares y comunidades.

3. Relatos de discriminación

El relato de las experiencias de discriminación emerge de manera espontánea a lo largo de las conversaciones sostenidas durante el trabajo de campo. Las narraciones de estas experiencias provienen desde generaciones anteriores (padres, abuelos y bisabuelos), como también se encuentran en el discurso de los mismos jóvenes participantes, quienes destacaban “haber nacido” recordando este tipo de situaciones. En general, la discriminación es vivenciada desde la “sociedad chilena” y actúa como una forma de exclusión que representa una fuente de conflictos, tensiones y ambigüedades en el proceso identitario de los jóvenes.

“Tiene un montón de dichos, así como que siempre dicen los mapuche, ‘los mapuche agresivos’, y así lo escuchamos desde cuando nacimos” (Mujer, 15-18 años, IX Región, Grupo Focal).

En sus discursos, la discriminación emerge particularmente referida a los apellidos o características físicas, en tanto evidencias de la identidad y fenotipo mapuche. Esto es manifestado por los jóvenes de los distintos grupos etarios de manera transversal, si bien especialmente destacado por los consultados que estaban en entornos donde ellos representaban una minoría.

“Sobre todo en los colegios, porque uno ya nace mapuche y todo eso, pero te recuerdan que: “Oh, india, tú eres mapuche...”, no sé, cosas, y uno personalmente no lo toma así poh, uno es como, si uno es chileno, nadie: ‘¡Uy! Tú eres chileno, ¿cachái?’. Uno no anda así poh, pero ellos sí nos tratan de esa manera, incluso hay muchos que quedan muy traumatados con eso. Nos tratan como que somos otra gente, somos extranjeros” (Mujer, 19-24 años, IX Región, Grupo Focal).

Los jóvenes destacan el rol de los padres en la relación que ellos van desarrollando con su propia identidad, en tanto estos también adoptan estrategias para protegerlos de la discriminación de la que son objeto. En este sentido, mientras algunos padres optaron por reforzar positivamente la identidad mapuche, otros invisibilizaron u omitieron la transmisión identitaria. La decisión tomada por los padres va en línea con la forma en que ellos mismos resolvieron desarrollar su identidad y abordar este tipo de problemáticas.

“Igual como estábamos en un ambiente que no, ella (mamá) no estaba con otras mapuche o con otra gente así como ella. Al final nunca me dijo, o sea, siempre que no le hiciera daño a nadie, cosas así, como que no dijera nada, nada, siempre callaíta, siempre andaba callaíta comparado con mi compañero, jajaja, ese es mi problema” (Mujer, 19-24 años, IX Región, Grupo Focal).

“Nuestros papás vivieron más discriminación que nosotros, y creo que por esa razón que los papás, para hacernos un bien, para no ser discriminados como ellos fueron, simplemente no se enseñó el mapudungún, pero a esta altura creo que fue un error de los padres. Porque ahora igual se está valorizando más que antes la lengua indígena, porque en la escuela ya se está enseñando, así como el inglés, hay mapudungún” (Mujer, 25 a 29 años, IX Región, Grupo Focal).

Las experiencias de discriminación se convierten en un elemento crucial en las definiciones identitarias de los jóvenes mapuche del sur, en tanto la identidad se desarrolla desde una postura defensiva que se expresa de diferentes maneras. De manera transversal señalan haber desplegado estrategias para lidiar con las prácticas discriminativas que han enfrentado en diferentes episodios.

“Yo la verdad no sé, porque desde que era chico mi mamá siempre me enseñó a defenderme en contra de la discriminación prácticamente, porque siempre me decía: “Tú cuando vayái a la escuela quizás te molesten, no sé, por ser mapuche poh”, y por eso entré tarde a la educación y me asustó harto igual... viví discriminación poh, pero como mi mamá me enseñó a defenderme, me dijo: “Ya, si te defendí, como soy chico, pégalas nomás” (Hombre, 19-24 años, IX Región, Grupo Focal).

“Y yo dije, bueno, no importa si no me pescan, yo voy a estudiar”, y fui la primer lugar de primero a cuarto medio, pero no iba a pescar a nadie. No era como ahora que hablo y converso, no, yo era más retraída, puro estudio, puro estudio, para que no me molestaran, yo quería auto protegerme, porque igual era bajita, morenita, chiquitita, no muy agraciada... Pelito no muy dócil (risas). Claro, y con apellido de ‘¿Cuál es? ¿Cómo se escribe?’. Claro, eso se vive” (Mujer, 20-29 años, IX Región, Grupo Focal).

Ahora bien, por lo general, al comentar los episodios de discriminación vividos, los jóvenes hacen uso de términos como “sentirse menos”, “estar abajo”, “ser menos gente” o “estar desprestigiados”. En este sentido, las situaciones de exclusión asociadas a la discriminación marcan un punto de inflexión respecto a la búsqueda de identidad étnica, forzándose a sí mismos a considerar la posibilidad de negarla u ocultarla. Si bien ninguno de los consultados lo señala explícitamente, la mayoría señala tener amigos o conocidos que reniegan su pertenencia mapuche.

En la línea de los impactos asociados a la declaración sobre sentirse “menos persona” o “no ser personas”, dichos juicios resultan fundamentales en el contexto mapuche, donde el énfasis está puesto en el desarrollo de la persona y el reconocimiento como tal. De alguna manera, los jóvenes no solo se ven negados respecto a la posibilidad de actualizar su identidad, sino que también a la condición misma de ser considerados “personas”. Estas declaraciones emergen de manera más predominante en el grupo de jóvenes de entre 15 y 18 años de edad, quienes se encuentran cursando la etapa escolar.

“Es que miran a los mapuches como que los mapuches solamente saben poco, porque saben solamente sobre su idioma y su vestimenta y no saben del mundo del otro exterior poh, pero así como que lo miran como si nosotros fuéramos poca cosa. O sea, que no fuéramos, no se poh, ser más, y que no podemos llegar lejos, como llegan otras personas que son, por ejemplo, alejados de ser mapuches” (Hombre, 15-18 años, IX Región, Grupo Focal).

“Dicen que los mapuche son borrachos y cosas así, en verdad a mí no me afecta mucho eso, porque yo soy mapuche y no soy así, y no creo lo que dicen los demás, cada uno tiene su opinión, y mi opinión no es así, somos gente igual” (Mujer, 15-18 años, IX Región, Grupo Focal).

“Creen que son superiores, creen que por ser mapuches somos ignorantes y na que ver, ellos se fijan mucho en su sangre y na que ver, somos personas igual, con derechos todos” (Hombre, 15-18 años, IX Región, Grupo Focal).

La pregunta aparejada a lo anterior es si existe un diferencial respecto a con quién se comparan los consultados en esta identidad referida a otros. Como es de esperar, los mapuches de esta zona señalan sentirse “menos” que los chilenos, de manera que la discriminación es vivida como una forma de exclusión respecto a otros. En esta línea, el ocultar o negar la identidad mapuche actuaría

como un recurso para borrar las diferencias y poder incluirse desde aquello que no los hace “otredad” respecto a los chilenos, sino “mismidad”. Uno de los jóvenes lo explica señalando que al negar la identidad es más fácil insertarte a la sociedad “como otro chileno”, antes que incluirse “siendo mapuche”. De aquí la siguiente reflexión: ¿cómo insertarse desde la exclusión?

“Yo creo que les da vergüenza ser mapuche, porque es el querer ser parte de la sociedad, y que la sociedad no te acepte como tal es como, pucha. Aunque uno diga ‘no, a mí me da igual lo que digan los demás’, a veces igual influye, por más que digamos ‘no, no estoy ni ahí’, igual influye” (Mujer, 15-18 años, IX Región, Grupo Focal).

“O sea, conocemos más la historia externa que la propia. Y yo creo que el avergonzarse, que muchos jóvenes lo hacen, tenía compañeros en el liceo y en la básica que lo hacían, era porque existía un gran vacío dentro de sus vidas por no conocer el porqué de las cosas. Y yo no culpo a las familias, que obviamente querían alejarlos de la cultura mapuche para que pasaran el proceso de asimilación, para que fueran iguales al huinca” (Hombre, 20-29 años, IX Región, Grupo Focal).

Como se ha reiterado, los jóvenes consultados buscan maneras para lidiar con las tensiones y ambigüedades vividas durante el proceso identitario. En este sentido, las experiencias de discriminación y los conflictos territoriales son recursos que los acercan a su identidad, pero los alejan de la sociedad chilena. En esta línea, surge la pregunta respecto a cómo incluirse/insertarse desde la exclusión. A partir de lo señalado a nivel discursivo, se puede observar que los mapuche tienen que reflexionar y resignificar, por medio de sus prácticas cotidianas, lo que significa para ellos ser jóvenes mapuche viviendo en Chile actualmente. Desde acá, se releva la misión de reencontrarse con su identidad, resignificándola de manera positiva, y movilizar acciones que la reivindiquen, desde la generación de proyectos

comunitarios, el desarrollo de iniciativas de ejercicio de la lengua o la defensa en espacios cotidianos.

“Hubo un momento en que llegó mi hijo, y ahí es donde le digo que ahí hice clic, y ahí también se dio la oportunidad, las circunstancias de venirme a vivir acá al sur. Y fue mi oportunidad de renacer, de reinventarme, y encontré... nada, estupendo, súper bien, no ando volando como antes, sino que estoy clara de lo que quiero, de lo que voy a hacer, ahora estoy de dirigente de la planta de salud y de educación intercultural, que son lo que me interesa y en eso estoy. Y haciendo un proyecto de mejoramiento de la infancia, y así...” (Mujer, 20–29 años, IX Región, Grupo Focal).

Siguiendo esta línea, las formas de participación señaladas por los jóvenes deben ser comprendidas a la luz de la misión identitaria, y su traducción efectiva es a través de organizaciones culturales, sociales, vecinales, entre otras, lejos de formas de participación entendidas de manera convencional. A continuación, se profundiza en las formas de participación de estos jóvenes en el sector sur.

4. Formas de participación

Si bien los jóvenes manifiestan una apatía generalizada por las formas de participación política entendida de manera convencional como política partidista, esto no implica la ausencia de opiniones respecto a la contingencia nacional o una visión marcada frente a las problemáticas que enfrenta su pueblo. En el caso mapuche esto se hace más evidente, ya que los jóvenes declaran estar habituados a organizarse para fines particulares (mantenimiento del hogar estudiantil o financiamiento de organizaciones territoriales) de forma autónoma y autogestionada. Es por esta razón que —en el caso de los informantes mapuche— el elemento político, a nivel discursivo, se hace más patente.

Algunos jóvenes, sobre todo los universitarios, participan en organizaciones estudiantiles, o de agrupaciones de base autónomas. Ante lo que consideran como un fracaso histórico de negociación entre el Estado y el Pueblo Mapuche debido a lo que han llamado “la colonización interna” desde hace más de un siglo, no confían en que las instituciones políticas formales puedan atender a sus demandas.

“Nuestra organización lucha por una mayor participación, que se generen los mecanismos legales para que eso pueda suceder. Son desafíos que sin duda hay que dar, pero la lucha para los pueblos indígenas es difícil, pero no imposible. Yo creo que hoy día es un comienzo, nosotros somos una de las organizaciones que estamos liderando estos procesos. Digamos de cómo trabajar en tratar de descolonizar, en tratar de sacar el colonialismo que se nos ha impuesto, la doctrina de la liberación de nuestros derechos. Que hoy día como pueblos indígenas se puedan generar mejores espacios de participación” (Mujer, 20–29 años, IX Región, Grupo Focal).

En síntesis, la participación y valoración de la política en jóvenes indígenas no parece ser diferente a la tendencia de los jóvenes en general: se observa una fuerte crítica al sistema político actual y una baja disposición a participar formalmente en él. Pero entre jóvenes estudiantes indígenas de nivel superior especialmente, ello no implica que no haya disposición a participar, sino al contrario. El tema sobre este punto, desde sus miradas, es cómo oficializar instancias de participación (de cualquier tipo) que sean suficientemente motivadoras para generar adhesión y donde exista un nicho de restitución de confianzas políticas, que —por lo pronto— se observan deterioradas.

En cuanto a la participación cultural, los jóvenes participan en ceremonias tradicionales: rogativas por cambios de ciclos, tradiciones de bautizo, funerarias, de matrimonio, etc. Las consideran muy importantes en términos personales y

como una forma de mantener viva su cultura. En el caso de los indígenas urbanos, se observó mayor participación en organizaciones culturales (baile, artesanías, música) o de patrocinio de la lengua (e.g. estudios de mapudungún). Estas formas de participación cultural deben ser entendidas como formas de hacer/ser su identidad étnica, pues les permite encauzar la misión de recuperación y revalorización identitaria.

“Me gusta ir a los Nguillatún, aunque haya que hacer como muchos trabajos, pero igual uno va porque para conservar la cultura más que nada, para conservar las creencias”
(Mujer, 15-19 años, IX Región, Grupo Focal).

Este último tipo de participación —en su forma cultural— es fundamentalmente social y, como nuevo hallazgo de cara a la data cualitativa levantada, dice relación con una reapropiación de la identidad colectiva como jóvenes-indígenas que permite dar cumplimiento a aquello que ellos definen como su misión. En este grupo se sitúan todas aquellas participaciones asociadas a la identidad colectiva indígena propiamente tal, especialmente en la forma de preservación de tradiciones culturales: participación en grupos de baile indígena, comunidades espirituales y religiosas, asociaciones para mantener la lengua, etc. En todos estos casos, la gestión autónoma posibilita un trabajo exento de cualquier lógica estatal y permite el desarrollo de prácticas en los códigos y regímenes locales étnicos.

Paula Huenchumil

Periodista
24 años

“El hecho de que Chile no reconozca a los pueblos indígenas es la base de lo mal que estamos, que se considere que toda persona que vive en territorio chileno es chileno, no es así”.

Mientras realizaba su tesis de grado, Paula Huenchumil trabajó relaciones con comunidades mapuche del sur de Chile. Esto le permitió reconstruir una historia personal y una identidad. Hoy, desde la investigación académica, contribuye a diseminar la cultura de su pueblo.



- Soy Paula Huenchumil Jerez. Nací en Santiago, somos cinco hermanas, yo soy la cuarta. Tengo 24 años. Estudié Periodismo en la Usach. Me titulé el año pasado. Actualmente trabajo en las comunicaciones del Plan Transversal de Pueblos Originarios y Nuevas Etnicidades, de la Universidad de Chile.

.....
- **¿Y es un proyecto de la facultad?**

- Sí, es parte de la Iniciativa Bicentenario. Son proyectos transversales que reúnen a profesores de diferentes departamentos. Este específicamente está liderado por la profesora Sonia Montecino. Y está ligado con la Cátedra Indígena. Hemos tenido buena aceptación del público.

.....
- **Entonces tú trabajas como periodista en este programa.**

- Claro, a través de las redes sociales y el contenido que se genera en www.uchileindigena.cl.

.....
- **Tu familia también es de Santiago, ¿o viene de otro lugar?**

- Mi abuelo viene del sur. Él es Huenchumil Painel. Se vino a Curacaví, que es cerca de Santiago, pero a una localidad rural, Patagüilla. No sé bien la razón, a mucha

gente de la generación de él, fue por temas de pobreza, de buscar oportunidades. Y él viajó hacia Santiago bien joven. Tuvo siete hijos con mi abuela y todos nacieron en Curacaví. He pasado gran parte de mi vida allá, y sin forzar nada, siempre me gustó ese contacto con la naturaleza, cada vez que puedo me escapo a Patagüilla para compartir con mi abuelo, mis tías, tíos y primos, y desconectarse de la ciudad.

.....
- **¿Se perdieron los lazos?**

- Nosotros tenemos una concepción importante del apellido, de dónde tú vienes, qué significa. Conocí a dos Huenchumil aquí en Santiago, mayores que yo, y tenían una historia muy parecida. Entonces no sabemos de qué lugar específicamente venimos, pero yo tengo igual hartas relaciones con el sur, con otras comunidades que no son específicamente de mi apellido, pero tengo esa deuda pendiente conmigo misma y a pesar de tener una relación cercana con mi abuelo, es un tema que uno no puede abordar así como así.

.....
- **¿Cómo iniciaste esas relaciones con la comunidad del sur?**

- Comparto con lamienes de Santiago, pero nunca antes había tenido la oportunidad de viajar al sur. Lo que pasa es que hice mi tesis de periodismo sobre la cobertura y

tratamiento que dan los grandes medios, en mi caso eran El Mercurio y La Cuarta, al denominado "conflicto mapuche". Por la tesis hicimos hartos viajes, conocimos a un lonko de una comunidad y hasta hoy mantengo una buena relación con ellos. Nuestro reportaje estaba basado en la historia de ellos. A mí me impactó mucho, fue súper fuerte. Escuchar sobre los allanamientos es súper fuerte, es muy diferente escucharlo a verlo, esa historia y esa familia me marcaron mucho y ellos me acogieron bien; entonces nunca quise tener una relación periodista-entrevistado e irme, sino mantener la relación hasta hoy día, porque ellos son el ejemplo de lo que le sucede a mucha gente en el sur, es súper fuerte la persecución. Ese es el tema más importante en relación a la reivindicación en la actualidad.

.....

- **¿Antes tu conocías sobre el conflicto, pero no de tan primera mano en el fondo?**

- Cuando entré en la universidad, siempre estuve en la búsqueda de la identidad, pero con mi carrera me di cuenta de las injusticias que había, porque hay un tratamiento periodístico totalmente inescrupuloso hacia este tema. Entonces, desde primer año hice este vínculo. Siempre supe sobre qué iba a hacer mi tesis. Para mí, uno de los temas más importantes es el de la relación de los medios de comunicación con el "conflicto". Y lo uso con comillas, porque está mal utilizado el término "conflicto mapuche". Así que ahí fui vinculándome más. Además estudié en una universidad que históricamente reivindicativa las luchas sociales, entonces también es una formación crítica que se va potenciando. Tuve un profesor de un ramo de Periodismo Interpretativo que siempre me dijo que ese era mi tema. Él estaba convencido de que yo podía hacer algo bien ahí.

.....

- **Tú dijiste que estabas buscando tu identidad, pero ¿crees que se relaciona con tu historia o una búsqueda de la juventud?**

- Cuando chica sufrí hartas burlas por el apellido. En general desde los mismos compañeros. Esto fue muy chica, primero, segundo básico, que te deforman el apellido. Además los profesores aportan en esto, porque no saben pronunciar los apellidos mapuche. Siempre tenía miedo de cómo el profesor iba a pronunciar el apellido. "Siempre pensaba, profe nuevo, ¿lo pronunciará bien?". Porque nunca sabían pronunciar, o les costaba y eso causaba risa, y eso cuando más grande te das cuenta que es un resultado de esta sociedad que tiene tan invisibilizado este tema. Entonces, son pequeños sufrimientos, pero es una realidad que se ve en todas partes.

.....

- **¿Eso marcó tu búsqueda identitaria?**

- A pesar de que me molestaba, me sirvió porque de eso mismo saqué valor, fuerza, no tenía miedo a las burlas después.

.....

- **¿Compartías esto con tus papás?**

- No, cuando era chica, no. Me lo dejaba más pa' mí. Eso me hizo enfocarme más, quería ser fuerte. Era aplicada, estudiosa. Entonces uno intenta que nada te pueda molestar. Ese fue mi método de defensa. Y ya más grande, siempre tuve la inquietud. Me acuerdo que leí un poema de Libertad Manque, que es poeta mapuche, en que decía cómo muchas personas que tienen ese redescubrimiento, ese que te quema, pero uno sabe que dentro de uno hay algo que no encaja. No era identidad en sentido del joven, pero sabía que era esto, siempre supe. En la universidad tuve el valor para empezar a buscarlo.

.....

- **¿Hay un hito en tu vida que marque ese cambio? Tú dijiste que en la media empezaste a tomar conciencia, ¿hay algo particular, una experiencia?**

- La inquietud la tuve siempre, nunca sentí vergüenza de mi apellido, nada. Como te dije

antes, lo que realmente marcó un hito fue cuando entré a estudiar Periodismo. Me daba mucha impotencia lo que veía. No era normal, tenía que hacer algo. Una vez que estuve allí, el proceso se me dio natural. Nada es casual. Me he topado con gente maravillosa dentro de nuestro pueblo, en el conocimiento de la lengua y la tradición. Tengo mi identidad clara, definida, pero para mí siempre sigue siendo un proceso constante de crecimiento y aprendizaje.

– **¿Y para tus papás?**

– Mis papás son separados. Se separaron cuando iba en la media, eso me hizo crecer bastante. Mi papá era futbolista, jugaba en el equipo llamado Ferroviarios, era bien conocido en esa época en Santiago. Y a él lo molestaban, también le pasaba mucho que siempre le deformaban el apellido y los futbolistas le decían “el indio no sé qué” o que “era bonito para ser indio”, y él se reía para ser aceptado también. Mientras que mi mamá nos cuenta que cuando tuvo a mis hermanas mayores, que son más blancas, la gente le daba una connotación positiva a ello, diciéndole, ‘que bonitas, con sangre mapuche, pero blanquitas’. Conociendo gente mapuche de mi generación, me he dado cuenta de que no son casualidad las historias que tenemos, es un común, es una cuestión histórica, como resultado de estos procesos. En general nuestros abuelos emigraron, y nuestros padres, que no se les enseñó la lengua, por la dictadura, por discriminación, y la generación de nosotros busca una identidad perdida.

– **¿Y respecto a las políticas nacionales?**

– Mira, yo no soy especialista en temas de políticas específicas. Pero uno recibe los resultados de eso. Son bastante ineficientes. El hecho de que Chile no reconozca a los pueblos indígenas es la base de lo mal que estamos, que se considere que toda persona que vive en territorio chileno es chileno, no

es así. Bolivia en ese sentido es buen modelo, con un Estado Plurinacional que puede tener deficiencias, pero parte con reconocimiento de sus pueblos y sus lenguas.

– **Mencionaste a Bolivia, pero ¿conoces otra experiencia internacional?**

– Bolivia es un buen ejemplo, la figura de Evo yo la admiro mucho. Encuentro que en Chile se sataniza la figura boliviana, se simplifica en el tema del mar. Para mí Evo es un indígena que llegó a ser presidente, lo cual es un gran valor, porque el indígena está marcado con la pobreza. Lo veo como una persona que vino desde abajo y que conoce lo que necesitan los pobres, los indígenas u otros grupos a quienes vulneran sus derechos. Tal como lo dijo Juan Cristóbal Guarello: “Este es el problema que tiene este país. Un ciego como Coco Legrand cree que puede reírse de Evo Morales porque es indio. Veamos si algún día se pone a discutir con él, cómo le va a ir, a ver si podría replicar en un 10% su carrera política”.

– **¿Es como si defendiera lo indígena desde dentro?**

– Porque lo indígena es una cosa del día a día. Es una cosmovisión que no solo se practica en diferentes ceremonias, el kúme mongen, que se podría explicar estar en armonía con uno mismo y el entorno, como el que otras culturas llaman el “buen vivir”. En lo cotidiano, hechos como el de respetar al de al lado, valorar la biodiversidad, observar, asumir tus errores y corregirlos, compartir tu alimento, que parecen cosas tan simples, pero que la humanidad ha perdido, algo que se nos olvida y cuesta llevar a la práctica. Hay gente que va al psiquiatra, o que realiza disciplinas como el yoga, algo que me parece muy válido, conocimientos de culturas milenarias muy ricas, pero a lo que voy, es que eso también es un reflejo de lo que no estamos viendo. Para que se entienda la idea: veo que Chile es un

país muy empobrecido de manera espiritual, absorbiendo todo lo que viene desde afuera, y no solo por el tema indígena, sino que el capitalismo que está ahí consumiéndonos, eso no es calidad de vida.

.....

– **¿Cómo defines tu buen vivir?**

- En primer lugar, hay que destacar que en el sistema económico y las políticas públicas en los que estamos insertos no cuentan con una lógica de un “buen vivir”, sino que prima el método Occidental capitalista. Por lo que creo que finalmente se convierte en un aprendizaje diario, vamos creciendo como seres humanos con las diferentes dificultades y situaciones que nos pone el camino, tratando de estar en equilibrio, en armonía, el estar bien. Hace poco vivimos el Wetripantu, la llegada del nuevo sol. Todos almorzamos juntos, todos llevan su aporte, conversar frente a frente. Pero esas cosas las hemos perdido. Hay mucho individualismo. La gente en la ciudad, en el transporte público, pasa al lado tuyo y no te ve. Para mí igual es conflictivo, es un conflicto porque uno trabaja en el sistema. Yo trabajo en una institución pública, tengo celular u otras comodidades. Pero uno trata, también le debe pasar a muchos indígenas que tratan de compatibilizar eso, quién es uno y de dónde viene, y no olvidarlo. El buen vivir es respetar, ser sabio, es decir, ir aprendiendo para ser más completos en lo intelectual, en lo físico y en lo espiritual, pero para compartir, no para competir, algo muy olvidado.

.....

– **Quería preguntarte sobre el ser indígena urbano. ¿Cómo lo vives tú? ¿Cómo lo has vivido con la gente con la que te reúnes? ¿Cuáles serían las problemáticas?**

- Quizás llevar las cosas que uno va aprendiendo en lo diario. Es difícil ser consecuente todos los días, cada momento, yo creo que es una de las tareas más complejas del ser humano. Trato de que ese sea mi intento, de no ser

egoísta, de hablar con la verdad, de luchar de frente. Asimismo, creo que esto es una lucha de clases, por eso hay que intentar estar también en la lucha intelectual, que se hace visibilizando las cosas. Eso lo vivo yo a través de las comunicaciones, y en lo cotidiano, me pasa que si me paro frente a la gente y digo: “sí, soy mapuche”, hay gente que le choca y eso, con pequeños granos de arena, lo podemos cambiar.

.....

– **Al principio de la entrevista señalabas que tenías un conflicto en que eras chilena, eras mapuche y como que tuviste que ir resolviendo en el camino. ¿Cómo lo resolviste?**

- Yo siento que lo resolví, pero el aprendizaje es continuo. Hoy me paro y digo: “soy mapuche”, tampoco lo ando gritando al mundo, jajaja, pero cuando es necesario, hay que hacerlo. Me eduqué en una escuela como todo el mundo, una educación lamentablemente monocultural. Como dije, también soy parte de este sistema, pero las identidades juegan un papel fundamental en la cohesión social. Creo que finalmente la identidad es una construcción permanente, para mí es una confluencia, soy mujer, soy futbolera, soy indígena con conciencia étnica, hoy son joven y con ganas de aprender.

.....

– **Actualmente, ¿la decisión de decir a viva voz “soy mapuche”, eso significa al mismo tiempo: “no soy chilena”?**

- No, mi madre es chilena y siempre me ha apoyado en esto, la admiro y nos enseñó muchas cosas que valoro aún más el día de hoy. ¿Cómo renegaría mi parte chilena? Por supuesto que yo también tengo mucho de chilena, celebré con todo la final de la Copa América, y eso también es parte de nuestra cultura como país. Me molesta cuando las personas miran el fútbol por encima de hombro. Es un deporte hermoso, que es parte de nuestra identidad, que a través de sus simbolismos, publicidad e hinchada nos

muestra nuestras fortalezas y debilidades. Una de mis grandes pasiones es ir al estadio, herencia netamente de mi padre, es un momento único para nosotros, y claro, somos hinchas de la Universidad de Chile, de "Chile", y así todo podemos ser mapuche. De todas maneras sí soy muy crítica con las políticas nacionales, con el poco respeto hacia los pueblos indígenas, con el actuar de los parlamentarios que se burlan del pueblo chileno; crítica también con lo que han hecho los medios de comunicación, y la educación sesgada que recibimos desde pequeños. Pero como te dije anteriormente, somos personas con múltiples identidades.

- **Entonces, ¿lo vives simultáneamente?**

- Claro, es imposible decir que no soy chilena. La identidad étnica se lleva dentro, se aprende, se practica, cultiva y se comparte.

- **Y respecto al hecho de ser joven, digamos, y también Mapuche, ¿crees tú que tienes alguna responsabilidad por ser joven y mapuche?**

- Sí, creo que uno tiene una responsabilidad muy grande. El hecho de ser joven ya te da como condición tener más fuerza, más fe, apegarte a tus valores y si uno está convencido, no creo que se quite con los años. Sin embargo, creo que debería ser una responsabilidad de todos, pero uno no puede obligar a nadie, porque también he conocido gente con apellido mapuche pero que no tiene una relación con el tema, ni identidad. También se entiende por qué puede ser. Pero para mí es una gran responsabilidad en el sentido de que entrar a la universidad fue un gran sueño; nosotros somos la primera generación de profesionales en mi familia, éramos varias, tuvimos situaciones económicas difíciles, y uno ve lejano el tema de la universidad. Se me metió en la cabeza que quería entrar a una institución pública porque es muy caro educarse en Chile, y siendo varias hermanas, entonces pude estudiar becada, también

gracias al esfuerzo de mis papás pudimos estudiar las cinco carreras universitarias, y en especial la motivación de mi madre que desde pequeñas nos inculcó que "los libros son tesoros". Muchos jóvenes mapuche no tienen la oportunidad para ingresar a una universidad, entonces para mí la responsabilidad es mucha.

- **¿Y qué piensas de la situación de los jóvenes indígenas hoy? ¿En que están? Las cosas que están sucediendo, sobre el futuro.**

- En general, la gente joven está súper empoderada con el tema. O sea, hoy en día hay muchos artistas, dirigentes jóvenes, mujeres jóvenes que también se destacan por su fuerza y liderazgo como la Machi Millaray Huichalaf o Juana Cuante, la primera mujer lonko huilliche. Hay una generación súper buena, con potencial, jóvenes que han tenido más herramientas, que si se utilizan, es lo fundamental. Pero también creo que hay muchos jóvenes, muy individualistas; creo que falta mucha conciencia política, conciencia ciudadana. Yo, por ejemplo, en la Usach, que es "combativa", se daba mucho vicio de competencia, entonces fue decepcionante en ese sentido. El tema es tener una convicción y luchar por esa convicción; creo que eso tiene que ver mucho con nuestro pueblo mapuche, porque a lo largo de la historia ha sido así, porque si no fuese por eso no se mantendría tan viva la cultura como está hoy en día.

- **¿Cómo te imaginas que va a ser el tema indígena y de los mapuche a futuro? ¿Cómo te gustaría que fuera la situación para los pueblos originarios?**

- No veo un futuro muy distinto con las políticas que hay. Al final nos meten el dedo en la boca en muchos sentidos. ¿Por qué molestamos tanto? ¿Por qué los indígenas son pobres, por qué son grupos que margina la sociedad? Al final, ¿qué es una lucha

contra la hidroeléctrica, contra los más poderosos de este país? En una lucha de clases.

Me gustaría que quedara claro en la entrevista que hay mucha injusticia, mucho sufrimiento. Puede sonar poco polémico, pero entiendo por qué algunos puedan reaccionar con decisiones más radicales. Yo creo en la paz, pero te violentan de todas partes, hay comunidades que están en la lucha de la reivindicación, a ellos los violenta el municipio, las fuerzas especiales, los medios de comunicación, todo. Entonces, ¿qué te queda? Justifico que mucha gente reaccione en la toma de caminos, pero también hay que dejar súper claro que han existido muchas manipulaciones en actos relacionados con la violencia. En ese sentido es difícil el panorama. Pero en lo positivo creo que hay gente que está valorando el tema. Hay mucha iniciativa. Hoy se están utilizando mucho las redes sociales, son iniciativas desde adentro, pero falta apoyo y siempre una política paternal termina siendo subsidiaria y no da resultado.

.....

- ¿Cómo te gustaría que fuera?

- Primero, reconocimiento a los pueblos en la Constitución. El respeto a los derechos colectivos y derechos políticos de los pueblos indígenas. Una autonomía que les permita a los pueblos poder enseñar su lengua, que les permita su derecho territorial, que por ejemplo no pueda ser invadido por empresas nacionales e internacionales.

.....

- Hablabas de la tecnología, veías que la gente estaba pegada, pero en general, ¿qué pasa, aparte de la tecnología, con lo que podríamos llamar la globalización y los pueblos indígenas? ¿Cómo crees que los puede estar afectando?

- Creo que es bueno en el sentido, que a veces pasa, que, por la cantidad de estímulos que te ofrece el capitalismo, las comunidades se vuelven más fuertes para conservar su cultura, es decir, se convierte en una resistencia cultural. Y también como te mencioné, Internet y redes sociales han permitido crear grupos de mapuche y personas interesadas en la temática indígena, que comparten en línea documentos, información, se genera debate, algo muy positivo, pero, por ejemplo, a mí me pasó que una vez estaba en Temuco, en una de las comunidades había jóvenes como yo que sus papás eran hablantes y ellos no. Entonces ocurre como un fenómeno que quieren salir de eso, por el tema de "oportunidades", y también por el tema de la globalización, el acceso al TV cable, el Internet, hay otras inquietudes. Yo pensé que si mis papás fueran hablantes yo estaría feliz tratando de aprender. Pero este joven no estaba interesado, no sabía, y se quería venir a Santiago. Pero claramente eso no es casual, el sistema no te permite generar ni vivir desde tu cosmovisión, entonces te empobrece. Eso fue lo que hizo el Estado chileno hace tiempo.



Vivencias y tensiones de los jóvenes indígenas en Chile

La participación de los jóvenes pertenecientes a pueblos originarios en la sociedad chilena requiere ser analizada desde una perspectiva transcultural (Feixa y González 2006), en tanto hay vivencias cotidianas compartidas en un contexto social neoliberal: existen cruces con las experiencias de otros jóvenes en Chile, quienes manifiestan preocupaciones cotidianas parecidas en cuanto a ingreso familiar, ubicación de residencia, condiciones de vivienda y acceso restringido a servicios públicos de calidad, así como también presentan prácticas de consumo, usos de tecnologías y redes sociales transversalmente compartidas.

Ahora, si bien poseen experiencias comunes, en estos jóvenes la identidad étnica emerge desde una diferenciación consciente, en donde sus condiciones sociales, culturales y políticas permiten su propia designación como indígenas. En este sentido, ser joven indígena en Chile —en ciertos aspectos— pareciera ofrecer o facilitar posibilidades de conceptualizar y experimentar la vida y sus propósitos en forma diferente a los chilenos no-indígenas, mientras en otros

momentos conlleva desafíos que tienen que ser manejados con la pluralidad de sus orígenes.

Los hallazgos cualitativos emergentes en este estudio confirman la diversidad de vivencias, valores y expectativas de los jóvenes indígenas respecto a su desenvolvimiento en la sociedad chilena, aportando a la comprensión de su posicionamiento, agencia e identidades.

En definitiva, ser joven indígena en Chile constituye un elemento diferenciador de identidades juveniles e identidades étnicas. En este capítulo profundizamos respecto a las tensiones generadas por estas vivencias en lo cotidiano para los jóvenes indígenas, y cómo desde allí se van construyendo definiciones identitarias singulares.

1. ¿Qué es ser joven?

En el juicio de los consultados, la juventud es vista como una etapa que está marcada por un proceso constante de aprendizaje y formación,

pero que —en su referencia— se distingue de la adultez y de la niñez. Es el tránsito de una etapa de la vida y el desarrollo de un constante aprendizaje y formación para el futuro. Sin embargo, conscientes del abanico de posibilidades que esta fase comporta, los entrevistados mencionan que la toma de decisiones es, probablemente, el mayor desafío al cual se le debe hacer frente. En este sentido, ser joven implica una toma de consciencia, conocimiento de sí mismo en tanto sujeto, pero también reflexividad respecto a proyecciones futuras.

La tematización de este ciclo vital es compleja y es por ello que las dificultades para hablar al respecto residen en la visibilización de aquello que está naturalizado. Sin embargo, en los juicios de los consultados, la juventud es también asociada a una capacidad estructural (físico-biológica) que permite la realización múltiple de actividades, que en otros momentos de la vida serían difíciles de realizar.

Al mismo tiempo, existen características que hacen que esta etapa sea única como proceso. Aquello propio de ser joven es, en sus miradas, todo aquello que se puede hacer (o se deje de hacer): las alusiones a la energía, las libertades y las responsabilidades, aquello que es permisible, así como las licencias o el sinfín de posibilidades. Estos son algunos de los lugares comunes que se esbozan para dar entendimiento a las implicancias de ser joven en la mirada de los indígenas abordados. Así, aparecen ideas como *estar empezando*, *tener más tiempo para aprender* y *tener todo a tus pies*, *tener todas las posibilidades*.

“Ser joven es aprender, igual poh, de nuestros errores. Aprender de la vida. O sea, si uno comete errores, yo creo va aprendiendo de sus propios errores. Y la familia me va corrigiendo” (Mujer, 15-19 años, IX Región, Grupo Focal).

“Porque nosotros estamos recién empezando a tener nuestra propia opinión y nos estamos recién dando cuenta qué pasa alrededor de nosotros” (Hombre, 15-19 años, Región Metropolitana, Grupo Focal).

Como último elemento, lo juvenil se comprende también desde lo estructural: si se quiere, desde lo biológico y lo físico. El cuerpo, dotado de energía, posibilita el despliegue de actividades que son propias de este ciclo. Como parte de estas características, aparecen ideas de agilidad, vigor o vitalidad. Varios de los entrevistados destacaron el dinamismo de la juventud asociado a una capacidad de hacer tareas que no ponen en entredicho la potencia física para llevarlas a cabo.

Otros de los valores mencionados por los indígenas a propósito de lo que significa “ser joven”, dice relación con ser idealista: creer en los sueños, sentirse empoderados o —en sus palabras— “ser atrevidos”. Esto constituye una licencia en la medida en que, frente a un mundo de oportunidades, las condiciones están dadas para sentirse habilitados para intentar hacer aquello que se propone.

En resumen, la juventud es entendida por los jóvenes como una etapa en donde es deseable estar en constante aprendizaje. También se distingue de otras fases por sus diferencias respecto a otros ciclos vitales o grupos etarios: desde luego, según los mismos, se cumplen roles distintos a los de los adultos. Por otro lado, ser joven es tener capacidad física para poder emprender actividades que —en contraste con los segmentos mayores— son actividades propias y únicas. Pero es sobre todo una identidad colectiva que se encuadra, transversalmente, en todos los grupos indígenas consultados. Si bien yuxtapuesta al sentir originario, encuentra espacios y lugares comunes en un discurso particular articulado en un “nosotros los jóvenes”.

2. ¿Qué es vivir con identidad?

Desde la mirada de los jóvenes consultados en distintas zonas del país, la identidad debe ser entendida de manera procesual y dinámica, en tanto se va construyendo y constituyendo a lo largo del tiempo. En esta línea, es posible distinguir dos ámbitos que nutren este proceso:

por un lado, elementos identitarios adscritos y, por otro lado, elementos adquiridos.

La primera mirada sobre la reflexión identitaria destaca aquello que, para los jóvenes, se asocia a todo lo que, como identidad, está “dado”. Este punto está marcado por relatos en donde se señala el talante adscrito de lo que implica ser indígena a partir de aspectos valóricos, culturales y simbólicos, que son heredados y aprendidos por medio de sus familias, a través de la socialización primaria. Como tal, la crianza emerge como un elemento clave para dar sentido a los elementos que entrega la identidad étnica.

“Yo tuve la suerte de siempre saberlo; ponte tú, a mí me contaban que cuando yo era guagua mi tío me hacía dormir y me cantaba en mapudungún, onda... no sé poh, participé en nguillatunes desde muy chica. ¿cachái? Mi papá militó en una organización y mi mamá era la presidente, entonces son muchas cosas” (Mujer, 20-24 años, Región Metropolitana, Grupo Focal).

Ahora, cabe señalar que si bien estas definiciones varían de acuerdo al pueblo de origen, a grandes rasgos los diferentes pueblos originarios hacen énfasis de manera transversal en elementos como la pertenencia a una comunidad, las tradiciones culturales heredadas, la importancia atribuida a la relación con el entorno y los rasgos físicos y corporales. Todos estos aspectos son caracterizados como señalizadores del carácter adscrito de la identidad indígena. A continuación, se abordan de manera detallada:

En primer lugar, los jóvenes pertenecientes a los diferentes pueblos originarios abordados señalan ser herederos de tradiciones culturales específicas, que vienen de la mano con sus identidades étnicas. Cabe señalar que si bien la mayoría declara que su participación en estas instancias se inicia desde muy pequeños, y continúa en la actualidad, algunos de los consultados también declaran haberlo aprendido tardíamente y por iniciativa propia. Entre las tradiciones mencionadas aparecen las ceremonias tradicionales, tales

como en Nguillatún (Mapuche), Tapatí (Rapa Nui), la ceremonia de pago a la tierra (Aymara), entre otras. Así también, el uso de la lengua ancestral (lengua aymara, kunza, mapudungún y rapanuí), pese a la paulatina pérdida constatada por los jóvenes en sus discursos; y, por último, también se destacan aspectos valóricos propios de cada cosmovisión.

“Porque nosotros los mapuche, nosotros tenemos nuestra religiosidad, nosotros tenemos nuestro idioma, nosotros tenemos nuestro ad mapu que es en el fondo como nuestro ‘Manual de Carreño’, nuestras tradiciones y un montón de cosas más que quizás los chilenos es difícil que comprendan” (Mujer, 20-24 años, Región Metropolitana, Grupo Focal).

Por otra parte, también es posible destacar la importancia y el rol atribuido a la comunidad para cada uno de los pueblos originarios. Como ha sido señalado en capítulos anteriores, el bienestar individual se completa en la medida en que se mantenga una relación armoniosa con la comunidad a la cual se pertenece, ya sea en una forma abstracta (pertenecer a un pueblo) o en su forma más concreta (pertenecer a una comunidad específica). En este sentido, si bien tiene un componente subjetivo, no implica individualismo en su acepción negativa, sino que es un modo de complementar las formas de relaciones comunitarias.

“El sentirse bien es sentirse bien en comunidad, en el pueblo mismo como donde uno, donde uno pertenece. Vivir en armonía es vivir en comunidad, es que todos, la comunidad es todo el pueblo” (Mujer, 20-29 años, I Región, Grupo Focal).

Por último, en los discursos de los jóvenes el entorno y la naturaleza emergen de manera predominante. La relación que se establece con estos conceptos refiere a estilos de vida y dinámicas particulares, así como también a una dimensión simbólica asociada a la relación con la tierra y los animales. De suyo, se debe tener

en consideración que la intensidad de esta relación adquiere significados e implica prácticas específicas para cada pueblo originario.

“Entonces esas sabidurías que son relacionadas con la naturaleza, relacionadas con la tierra, más con las medicinas... esas son sabidurías que tú adquieres con la experiencia, y esa sabiduría es algo que muy difícil que, por ejemplo, nosotros, como estamos acá, la vayamos a adquirir, porque ni siquiera tenemos tierra, ni siquiera tenemos árboles, ni siquiera tenemos las hierbas” (Mujer, 20-24 años, Región Metropolitana, Grupo Focal).

“En las comunidades mapuche existen muchas fuerzas: fuerzas espirituales de los ríos, de los cerros, de nuestros propios ancestros y que todavía están ahí poh. Y el tema de las religiones es que los ignoran. Ignoran ese mundo. Solo ven un solo mundo; que es el mundo que está usted, estamos nosotros, y podemos hablar y armar una cosa; pero el otro mundo, otros mundos, no los ve, y esos mundos igual influyen en nosotros y en lo que creemos”. (Hombre, 20-29 años, IX Región, Grupo Focal).

En este sentido, a partir de los discursos de los jóvenes consultados, cabe señalar que el ser indígena se manifiesta en formas particulares de *ser y estar* en el mundo, que se expresan en elementos como el respeto a la comunidad, la mantención de tradiciones culturales, la relación establecida con el entorno, así como también aspectos valóricos que se realizan de manera cotidiana.

En segunda línea sobre la reflexión identitaria, los jóvenes se refieren a aquello que como identidad se construye. Desde la revisión bibliográfica fue posible distinguir el carácter inacabado y múltiple de la identidad como un proceso que está en constante construcción y definición. En línea con los antecedentes revisados, en los discursos de los jóvenes indígenas emerge una mirada procesual respecto a su propia identidad étnica. Esto está vinculado al proceso de toma de conciencia respecto a su indigenidad.

Los jóvenes pertenecientes a pueblos originarios señalan tener un mayor o menor conocimiento sobre las tradiciones e historia de los respectivos pueblos, en virtud de las vivencias experimentadas y la crianza recibida. Si bien algunos crecieron siendo socializados en las prácticas y valores propios de cada cosmovisión, otros jóvenes señalan que en sus familias primó la invisibilización y omisión de sus historias de origen.

Ahora bien, independiente de la crianza recibida, existe un elemento transversal que se presenta en la gran mayoría de los casos y que tiene que ver con el proceso de reconocimiento de los jóvenes indígenas en relación con su etnicidad. Desde aquí es posible concebir la identidad indígena como una gradualidad (proceso), en tanto los jóvenes distinguen los momentos de acercamiento que viven respecto a sus propias identidades. En este sentido, la “toma de conciencia” refiere a la adopción de una mirada más reflexiva respecto a sus orígenes. En ella los jóvenes se informan respecto a sus historias y van resignificando sus prácticas y procesos identitarios.

“...yo antes participaba de las tradiciones de acá, pero nunca preguntaba por qué y qué significaba (...) claro, y después que empecé a cuestionarme eso tuve un poco de más claridad en mi vida y supe a qué debía ser, cómo enmendar un rumbo, al menos eso pienso yo” (Hombre, 20-29 años, II Región, Grupo Focal).

Alrededor de los 17 a 21 años y por diversos motivos, los jóvenes comienzan a despertar al interés de conocer sus raíces y cultura. Entre estos motivos se pueden encontrar, por ejemplo, la entrada a la educación superior o la mera curiosidad que se despierta al estar en contacto con generaciones de personas mayores. En algunos casos existe un interés patente por investigar. En otros, se produce como respuesta a episodios de discriminación. No obstante, en todos estos casos, el proceso se vive como resignificación de la propia identidad y toma de conciencia respecto de su etnicidad.

“Uno tiene que saber de dónde viene y a dónde va, y no puedes hacer la segunda si no tienes la primera (...) lamentablemente yo desde que era chico nunca nadie me dijo así como ‘sabías que tú tenías once mil años de historia, tu descendencia tiene once mil años de historia, venís de una etnia indígena, tenís tradiciones’, nadie me lo dijo y por las mías, hace como unos cuatro años, empecé a tomar un poco de conciencia y ahí fue un viaje que nunca va a terminar, porque me gustó saber de mis orígenes, aparte que abrí los ojos...” (Hombre, 20-29 años, II Región, Grupo Focal).

“Yo cuando empecé en la media, cuando empecé a informarme de las cosas por mi lado, ahí yo cambié el switch. Como que ya no lo oculté más o me daba más orgullo el tema. Así que por ese lado me empecé a informar yo: qué significaba mi apellido, de dónde venía, dónde estaban las tribus, entonces yo ahí empecé a informarme y obviamente se te infla el pecho al descubrir lo importante que pudo haber sido” (Hombre, 25 a 29 años, Región Metropolitana, Grupo Focal).

En este proceso de acercamiento a sus identidades, los jóvenes adoptan una mirada reflexiva y crítica, a partir de la cual van aprendiendo y analizando los conocimientos adquiridos. Desde aquí, van definiendo de manera particular el cómo será experimentada la identidad, resignificando prácticas y estigmas. En este sentido, cabe señalar que la vida indígena en identidad constituye un hacer constante: a partir de una serie de prácticas características de cada etnia, la identidad se actualiza y adquiere un cariz de inscripción. Es importante señalar que este proceso es vivenciado de manera particular para cada pueblo originario.

Para los jóvenes en la zona norte, la identidad aymara y likanantai aparece vinculada a la participación cultural y social en instancias ceremoniales y tradicionales, como también referida a la vigencia de la lengua de cada pueblo. Ambos emergen como elementos heredados que se actualizan (o no) en virtud de las definiciones y construcciones identitarias de los jóvenes indígenas. En este

sentido, cabe subrayar el rol de las experiencias de discriminación presentes en sus relatos, que van delineando el proceso identitario.

La gran mayoría de los jóvenes entrevistados declara haber vivenciado episodios discriminatorios, principalmente acontecidos durante la etapa escolar primaria y secundaria. Si bien poseen recuerdos negativos al respecto, también son enfáticos en señalar que las generaciones anteriores (padres y abuelos) fueron víctimas de formas de discriminación más frecuentes y con mayor intensidad. En sus relatos, los jóvenes aymara y likanantai no verbalizan estos episodios en términos de sensaciones de exclusión, sino que más bien hacen sentido de ello en tanto forma parte de prácticas típicas asociadas a un período de preadolescencia. De cierta manera, los jóvenes naturalizan la discriminación recibida, asociándola a bromas y juegos.

Una vez finalizada la fase escolar, los jóvenes de la zona norte señalan el comienzo de un proceso de fortalecimiento identitario, relacionado con el inicio de los estudios de enseñanza superior y el encuentro con “otros” distintos. Cabe señalar que gran parte de los consultados había migrado desde sus pueblos rurales hacia la ciudad por motivos de estudio, por lo que viven un encuentro con la diferencia que los vuelve hacia sí mismos, motivando el desarrollo de una relación de valoración respecto a sus orígenes e identidades. Ahora bien, en esta fase, los jóvenes aún distinguen formas de discriminación, tanto positivas como negativas, que los fuerzan a comprenderse desde la diferencia.

En este sentido, el proceso de conciencia respecto a la identidad étnica va en línea con una dotación de sentido en el que se toman decisiones asociadas a prácticas que lo refuerzan. El acercarse y recuperar sus tradiciones implica resignificarlas por medio de un acto reflexivo de desnaturalización de su pertenencia étnica. Por tanto, el proceso identitario vivido por los jóvenes indígenas en la zona norte tiene un componente que concentra también un “deber ser”: como decisión, debe existir una intención explícita por preservar la cultura y transmitirla a los pares. Esto se entiende como

un legado cultural que debe ser transmitido, e incluso recuperado.

En la zona centro y sur, el proceso identitario de los jóvenes mapuche está marcado por ambigüedades y conflictos que se viven de manera cotidiana, y que viene de la mano con las experiencias de discriminación vividas por ellos mismos o generaciones anteriores. Al respecto, ellos enfatizan el carácter procesual de su construcción identitaria, en tanto está constituido por un antes y un después marcados por la decisión de aceptar o rechazar el “ser mapuche”.

“El contexto político en que nos encontramos hoy día que ha hecho encontrarnos más felices con nuestra identidad y que yo creo, en mi caso personal, la encontramos cuando nos vemos en un contexto urbano... yo supe que era mapuche cuando me trataron de indio, no cuando me dijeron o hablaron de Lautaro, sino que uno se encuentra con su identidad a partir de eso, como discriminación. Yo siempre lo supe, siempre supe que era mapuche, pero ese es el tema poh...” (Hombre, 19–24 años, IX Región, Grupo Focal).

“Los mapuche hemos sido discriminados, sí, es verdad; nosotros nos hemos tenido que chilenizar, mi papá tuvo que chilenizarse, mis abuelos tuvieron que chilenizarse, o sea, tuvieron que buscar un nombre, antes su apellido era su nombre, entonces esas cosas yo las reconozco...” (Mujer, 20–24 años, Región Metropolitana, Grupo Focal).

La identidad como fuente de ambivalencia está intrínsecamente relacionada con las experiencias de discriminación y violencia sufrida por generaciones anteriores y heredada por las generaciones actuales. Esto fuerza a los jóvenes mapuche a tomar una decisión respecto a su pertenencia indígena, marcando un camino a seguir respecto a cómo experimentar la pluralidad identitaria.

En este proceso, la chilenización —entendida como el disimulo de la pertenencia indígena—

aparece, para algunos, como una alternativa para insertarse en la sociedad sin ser discriminados. En este sentido, los jóvenes ven la identidad como un desafío que debe aceptarse y enfrentarse: es hacerse cargo de la herencia identitaria con los aspectos positivos y negativos que conlleva.

“Sí, existe discriminación, entonces, por lo mismo, tú tratas como de no hablar de esa realidad... ¿Cómo le explicas tú al chileno que fuiste a un nguillatún? ¿Cómo le explicas a un chileno que tus abuelos solo hablan en mapudungún?, ¿cachái...? (Mujer, 20–24 años, RM, Grupo Focal).

Para ello, inician una búsqueda de sus raíces familiares en la historia del Pueblo Mapuche, que les permite resignificar su identidad. De este modo, reconocerse indígena implica asumir un rol activo en la revitalización identitaria, así como también de desmitificación de todo tipo de prejuicios asociados.

“Cuando uno tiene que estudiar la media le toca venir al pueblo, entonces ahí se encuentra con esta diferencia poh, y que nos miran mal de repente y tuve problemas con la identidad, pero después de reencontrarme conmigo mismo como que uno ya lo asimila y lo entiende, que es una construcción histórica también y que valora también la identidad y se construye más la oposición hacia ellos, no tampoco hacer un racismo a la inversa, pero sí valorar lo que uno es” (Hombre, 19–24 años, IX Región, Grupo Focal).

En sus relatos, el proceso identitario es vivido de manera reflexiva y crítica por estos jóvenes, ya que hasta hoy siguen viéndose interpelados hacia su búsqueda como proceso inagotable: la identidad se mantiene y renueva cotidianamente, así también sus definiciones. En ello, los jóvenes se refieren a las actividades que se llevan a cabo para actualizar la identidad. Distintos elementos son identificados como señales culturales, a partir de las cuales fueron aprehendiéndose en la autoidentificación y la asimilación identitaria. En esta línea, si bien

estos jóvenes ya tienen sus identidades más definidas, el proceso nunca termina por agotarse. La búsqueda de sus raíces e historia continúa y las experiencias de discriminación vividas de manera cotidiana los siguen enfrentando e interpelando respecto a su identidad. En este sentido, ser joven indígena en Chile actualmente implica un actuar constante e inacabado, que es una manera de construir y defender permanentemente sus identidades. En sus miradas, la identidad étnica debe ser realizada, y como tal comporta una misión, un llamado a ser y a hacer.

Por último, los jóvenes rapanuís experimentan sus identidades de manera referida a elementos específicos, antes que como un proceso. En este sentido, el cómo se define el ser indígena rapanuí se basa en tres criterios fundamentales: el parentesco, el manejo de la lengua y los códigos culturales. Estos jóvenes nacieron y crecieron en Isla de Pascua, siendo socializados cotidianamente en las formas propias de ser rapanuí. Por ello su identidad étnica se vive como algo resuelto, como una certeza desde la niñez.

La sangre, el manejo de la lengua y la forma de vida acorde con los preceptos culturales son esenciales en la definición identitaria personal y en la caracterización de estos indígenas. En este punto, los lazos sanguíneos son clave y observa algunas diferencias por género: entre los rapanuís hombres se distingue una preocupación patente por la mantención de los apellidos que permitirían proseguir la herencia y dar continuidad al linaje. Por esta razón, los entrevistados consideran que se hace necesario tener hijos varones antes que mujeres. El énfasis que estos jóvenes realizan respecto a la mantención y transmisión de los apellidos rapanuís constituye un modo de enfrentarse al proceso de mestizaje creciente que perciben actualmente en la isla y que está asociado a la pérdida de elementos propios de la identidad isleña. En línea con ello, los jóvenes indígenas subrayan la importancia de entablar relaciones de pareja con otros iguales pascuenses.

En segundo lugar, indican que es muy importante saber hablar la lengua para ser reconocido como rapanuí. Se marca una distinción relevante entre

quienes saben y quienes no, lo cual señala grados de indigenidad. Si bien solo algunos se consideraban hablantes expertos, todos decían manejar al menos ciertos conceptos y poder entender las conversaciones de los mayores. En la práctica hablan una mezcla de rapanuí con español, lo que revela un sincretismo importante que es problematizado por los entrevistados como un síntoma de “pérdida cultural”.

“No sabís hablar rapanuí. No eres poh” (Mujer, 20–29 años, Región de Valparaíso, Grupo Focal).

Por último, el conocimiento de los códigos culturales pascuenses, las tradiciones, el estilo de vida y los valores son de suma importancia para el reconocimiento entre pares. De hecho, a pesar de la relevancia de la consanguinidad para la definición étnica, los jóvenes afirman que una persona con linaje, pero que no vive “como rapanuí”, puede perder el reconocimiento como par. Inversamente, un chileno o extranjero que sobre la base de la experiencia ha incorporado la cultura a su vida cotidiana, puede llegar —aunque con dificultades— a ser reconocido como uno más.

“Y después viene todo lo demás, de que tengái instaurado las costumbres, la tradición, de que te guste bailar y estái metida en un conjunto, que estái ahí, o estái ahí metido con la comunidad poh. Entre más metido con la comunidad, más rapanuí te volví. Hay chilenos–chilenos que llevan muchos años en la isla y son un rapanuí más, y los rapanuís los reconocen como rapanuís; ‘sí, es chileno, pero más rapanuí que un mismo rapanuí’, los reconocen, pero llevan años y hablan rapanuí fluido” (Hombre, 20–29 años, Región de Valparaíso, Grupo Focal).

En síntesis, el ser rapanuí se define por el linaje, el manejo de la lengua y la incorporación de códigos culturales. La consanguinidad es un tema relevante en la cultura debido a la importancia de los linajes que, en la actualidad, parece haber cobrado mayor relevancia entre los jóvenes como respuesta al proceso de mestizaje vivido por las generaciones precedentes. Del mismo

modo, la lengua se ha vuelto un asunto clave para la identificación como rapanuí por parte de los jóvenes debido al peligro de su extinción. Por último, se observa que la identificación originaria se define por códigos aprendidos, los cuales no están dados de antemano, sino que requieren de una puesta en práctica cotidiana. Esto permite ciertos niveles de adscripción entre aquellos no indígenas, en la medida que se incorporen las formas de ser y hacer pascuense.

En síntesis, es posible señalar que el carácter dinámico e inacabado de la identidad se presenta de manera transversal para los jóvenes de todos los pueblos originarios abordados en este estudio. Esta construcción permanente conjuga diversos elementos de la historia personal de cada joven, la experiencia y la crianza, aquello que identificaremos como lo “dado”, pero a su vez la adscripción a un modo (indígena) de ser y estar en el mundo, una disposición particular frente a los demás y frente al entorno. En esta línea, los balances entre lo dado y lo que se construye adquieren matices distintos por pueblo: para algunos, la sangre juega un rol preponderante en la vida en y con identidad. Para otros, el habla y la lengua originaria conforman formas representativas de *hacer y ser* indígena. Sin embargo, en todos los casos, la conjunción entre los elementos dados y construidos perfilan el carácter procesual de la identidad indígena. Por esta razón, *ser indígena* es siempre un reconocimiento de aquello con que se nace, pero a la vez una decisión que no siempre tiene un resultado evidente o definitivo. Así, la identidad entendida de manera procesual es vivida como una decisión en constante definición.

3. Entonces... ¿qué es ser joven indígena?

Al respecto, es posible señalar que existe una forma de “ser joven” que se distingue, efectivamente, de aquello que define “ser joven” y “ser indígena”. De manera transversal, ser jóvenes indígenas es, sobre todo, tomar conciencia respecto a una misión, un legado o un rol. O, si se quiere,

dos misiones: por un lado, ser joven indígena es preservar aquello que actualiza la identidad étnica desde los espacios que los conforman (p.e., la vida en comunidad). Pero también es hacerse cargo, con el dinamismo juvenil, de la transmisión a terceros: otros no indígenas o las generaciones venideras.

Al respecto, los resultados cualitativos obtenidos permiten abrir también la reflexión sobre dos perfiles identitarios que —para el caso indígena— se interpelan constantemente. Por un lado, aquella *identidad individual* de los jóvenes indígenas, ejemplificada en los juicios sobre bienestar subjetivo, y, por otro, aquella *identidad colectiva* que tiende a cristalizarse en el sentir indígena con las variantes correspondientes para cada uno de los pueblos sondeados. Es también, lo que se observa —a nivel discursivo y en especial en los grupos mapuche— respecto a la tensión entre los “yos” interiores como sujetos que hablan, y los “otros” / “nosotros” (representativos) exteriores e interiores de los sujetos situacionales (jóvenes e indígenas).

Sin embargo, la reflexión sobre la identidad (individual y colectiva en los consultados) no es sino la “fuente de sentido y experiencia para la gente” (Castells 1997, 28). En la misma línea, las identidades yuxtapuestas de los jóvenes del estudio permiten organizar dicho sentido en torno al *ser indígena*. Es más, la experiencia y construcción de ambos tipos de identidades interpela no solo a quienes declaran compartir este sentido de pertenencia, sino también a quienes se encuentran fuera de ella: “Quien construye la identidad colectiva, y para qué, determina en buena medida su contenido simbólico y su sentido para quienes se identifican con ella o se colocan fuera de ella” (Castells 1997, 28).

La pregunta sobre el reconocimiento indígena y las problemáticas asociadas se enraízan en la tensión suscitada por ambos tipos de identidades, especialmente en el caso de los jóvenes, donde —como se ha desarrollado— el dominio procesual de esta es aún un proceso en construcción. En este ejercicio de encuentro, los jóvenes indígenas se encuentran con el

proceso individual identitario, a la vez que con una serie de supuestos cognitivos (socialmente “consensuados”) que les permite dividir, categorizar y hacer sentido respecto del mundo social y, en particular, el sentido del buen vivir indígena: “La identidad colectiva radica en la conexión de lo cognitivo, individual, moral y emocional con una comunidad, categoría, práctica o institución” (Polletta y Jasper 2001). La importancia de hacer conjugar sus identidades individuales como jóvenes y las colectivas como indígenas, da pie a la conformación de sentidos morales y emocionales para con una comunidad, a saber: la mapuche, aymara, atacameña y rapanuí.

Es sobre el entendimiento de los sentidos mapuche, aymara, atacameño o rapanuí donde se abren oportunidades. La misión y el llamado a la retribución comunitaria y la reivindicación de tradiciones culturales para actualizar el *ser joven indígena* deben ser entendidos en el contexto del Chile actual. De acuerdo a la literatura, en las democracias latinoamericanas recientes prevalece el multiculturalismo neoliberal como forma de gobierno, lo cual promueve la diversidad cultural al mismo tiempo que perpetúa la marginalización de los pueblos originarios. En este sentido, los pueblos originarios y sus miembros son reconocidos en tanto no se presenten de manera problemática, es decir, la diferencia es reconocida mientras esté constituida por “indios permitidos” (Richards, 2007; Hales, 2000). Esto es señalado de manera explícita por los consultados, quienes perciben que el Estado acepta y promueve una imagen de los pueblos originarios en términos “folclóricos” y arcaicos, a través de los programas de educación monocultural, iniciativas de política estatal y actos públicos. Es por esta razón que, en los juicios de los informantes y especialmente en el caso mapuche, esta incorporación es artificiosa: existe —aún patente— una sensación de exclusión y de prácticas discriminatorias instaladas que, aunque heredadas de generaciones anteriores, siguen siendo vivenciadas no solo por otros chilenos, sino también por el Estado.

4. Sobre la participación

El ser joven indígena implica un hacer que se relaciona con distintos tipos de participación: ser joven indígena y hacer conciencia de ello, es ante todo, una premisa de integración y los interpela, indefectiblemente, a hacer algo al respecto. Ahora bien, las formas de encarnar la misión de recuperación y resignificación identitaria, así como retribuir a las comunidades de pertenencia, tiene su traducción en diferentes formas de participación. Los jóvenes declaran en su mayoría— no participar en ninguna de las formas de política convencional, manifestando un evidente desencanto y decepción de la política formal, a partir de la desconfianza y el rechazo hacia las figuras políticas y los partidos. Esto no implica que no tengan opiniones en relación con la contingencia nacional, una posición respecto a los aconteceres de la esfera pública, o una visión frente a las problemáticas que enfrentan sus respectivos pueblos. En este sentido, desde ya, se observa —y resguardando la intención exploratoria y descriptiva del levantamiento cualitativo a este respecto— tres tipos de lógicas de participación social y política en los distintos perfiles de jóvenes consultados.

En el primer tipo, la despersionalización de la política se traduce en la participación en movimientos puntuales, sin generación de redes partidistas y donde se posicionan como “consumidores” de la cultura popular en formas más abiertas de activismo político desde la asistencia individual. Por ejemplo, algunos indígenas del norte declaran haber asistido a marchas por la legalización de la marihuana. Corresponde a un tipo de participación política que no compromete vínculos por asociatividad, con un carácter transitorio, pero que apela sin duda al individualismo como puntapié inicial para la construcción de la identidad colectiva de estos jóvenes indígenas. Este tipo de participación se manifestó principalmente en los discursos de los entrevistados de la zona norte.

En un segundo perfil de participación, se encuentran aquellas formas más “tradicionales”, fundadas en la organización política sobre cuestiones de

orden local. Este corresponde, principalmente, al caso mapuche de la zona sur. Como mencionan algunos consultados, existen organizaciones orientadas a participar en lo político (desde los códigos mapuche) y, con ello, aumentar el potencial cívico de la comunidad. Por lo general, y como es de esperar, este tipo de participación política trabaja en las demandas territoriales y de autonomía mapuche, para lo cual se evidencia un sentimiento de comunidad y participación con mayor confianza en la resolución cooperativa de problemas, así como la autogestión política.

Finalmente, aparece un último tipo de participación que en su forma cultural es fundamentalmente social. Este tipo, como nuevo hallazgo de cara a la data cualitativa levantada, dice relación con una reapropiación de la identidad colectiva como jóvenes indígenas y que permite dar cumplimiento a aquello que ellos definen como su misión. En este grupo se sitúan todas aquellas participaciones asociadas a la identidad colectiva indígena propiamente tal, especialmente en la forma de preservación de tradiciones culturales: participación en grupos de baile indígena, comunidades espirituales y religiosas, asociaciones para mantener la lengua, etc. En todos estos casos, la gestión autónoma posibilita un trabajo exento de cualquier lógica estatal y permite el desarrollo de prácticas en los códigos y regímenes locales étnicos.

Especialmente sobre este último caso, lo clave radica en lo que se ha desarrollado en este documento como identidad indígena y la consolidación de aquello que se puede entender como identidad colectiva indígena. Asumiendo los límites de esta metodología para efectuar cualquier tipo de generalización, de manera indagatoria los datos permiten observar —vía participación social— una forma de cristalización de aquellas identidades individuales para los jóvenes indígenas de las zonas consultadas en un constructo de tipo colectivo (identidad indígena y juvenil).

5. Cambios y continuidades intergeneracionales

Las afiliaciones y fuentes de identidad del siglo XX se caracterizaban principalmente por las fronteras locales y nacionales, pero hoy —en una era de globalización más intensa— los posiciona en la frontera, sea como espectadores o como agentes de cambios sociales más diversos (Hall, Coffey, y Williamson 1999). Consecuentemente, lo que significa ser un(a) joven indígena en Chile hoy en día contempla nuevas experiencias cívicas, políticas y culturales, así como nuevas interacciones con instituciones y jerarquías sociales. La posibilidad de articular nuevas definiciones de indigenidad, por tanto, está directamente conectada con los significados y experiencias previas.

Al respecto, las relaciones intergeneracionales permiten que los jóvenes conozcan con mayor detalle su propia identidad. De manera transversal en los discursos de los jóvenes indígenas, la generación de abuelos ha sido fundamental, ya que —mencionan— son quienes se han mantenido más cercanos a las tradiciones. Dentro de los relatos orales de los jóvenes consultados, gran parte de ellos menciona que los abuelos debieron vivir una discriminación mucho mayor en relación con su cohorte generacional. Ser indígena hoy está marcado, según los jóvenes, por las experiencias que sus abuelos tuvieron en tiempos pasados. Desde lo que comentan, las identidades indígenas de sus antepasados estuvieron encuadradas en hitos discriminatorios de mayor notoriedad.

De acuerdo a lo que los entrevistados mencionan, las vivencias problemáticas de los mayores se traducen en el menor acceso al sistema educativo y la prohibición de hablar su lengua nativa. En sus discursos, los jóvenes explican que la vulneración sufrida por sus abuelos y padres se encuentra enraizada en las prácticas de exclusión. Además, añaden, la situación de vulnerabilidad socioeconómica de los mismos los privó de contar con mejores recursos para

“defenderse”. Esta discriminación, reconocen, ha ido decreciendo en el tiempo.

En este sentido, los jóvenes indígenas se perciben a sí mismos como aventajados respecto a la situación de las generaciones anteriores, pues encarnan actualmente un proceso de recuperación cultural con mayores recursos a su disposición: más oportunidades laborales y mejores proyecciones educativas. Así, los entrevistados distinguen que su posición actual dista efectivamente de la forma en cómo se pertenece a un pueblo originario, en relación con los indígenas mayores.

De lo anterior surge un elemento importante de ser joven e indígena, que dice relación con lo que se señala como el rol de los jóvenes indígenas. A propósito de esta percepción sobre sus antepasados, ellos sienten que tienen la misión de encarnar el proceso de recuperación y revalorización de sus identidades indígenas, como también transmitir las a las nuevas generaciones. Esto, desde la posición más privilegiada que señalan sostener en relación con generaciones anteriores, discursos que se presentan de manera transversal a los distintos grupos étnicos consultados, y toman mayor fuerza en el grupo etario de entre 20 y 29 años.

Pero pese a la percepción de ventaja educativa sobre las generaciones anteriores, en vez de promocionar una asimilación a un modelo homogéneo de ciudadanía nacional, los jóvenes articulan un proceso de recuperación cultural dentro de las instituciones educativas. Aquí, un punto interesante es que, si bien el estudio formal empodera a los jóvenes indígenas, dicho empoderamiento no conduce automáticamente a una identificación con la cultura hegemónica y a una asimilación cultural. Es también utilizado como instancia desde donde se reafirma la identidad indígena y se cuestionan las bases sobre las cuales se funda la educación adquirida. Desde el discurso de los jóvenes mapuche, aymara y rapanuí emergieron críticas respecto a los contenidos y construcciones de conocimiento en las instituciones educacionales. Enfatizan que las escuelas presentan una mirada folclórica y antigua de la cultura indígena que lleva a la comunidad escolar a reproducir formas históricas de discriminación.

Uno de los aspectos de tensión que mencionan es aquel respecto a la transmisión de conocimientos, lengua y sabiduría. En varios casos, las experiencias traumáticas de discriminación sufridas por los padres había llevado a la supresión de transmisión cultural. Sin embargo, el rol no solo de las organizaciones urbanas indígenas, sino también del internet y medios de comunicación han permitido nuevos canales de información y nuevos imaginarios politizados, tal como en otros contextos en otras partes del mundo (Landzelius 2006).

“Y también ese bichito que uno tiene por detrás de seguir investigando más allá de... en internet, en libros, empezar a recaudar información de familias antiguas de nosotros... eso es lo otro que me llama la atención y que acá no se le da mucho realce, porque acá dicen ‘ya es aymara’ y listo, en la universidad pasa lo mismo” (Mujer, 20-29 años, I Región, Entrevista).

“Yo que estoy haciendo un curso online por YouTube por una cosa súper proactiva mía nomás, y porque soy orgullosa de ser india poh, tener..., soy orgullosa, soy una mina que mide 1,70 m, y no soy una mina petiza como todo el mundo cree, que porque eres india, eres petiza, gorda y fea, no poh... pero es que, es que aparte hay que saber que los mapuche se dividen, porque en los mapuche más hacia los cerros son más altos y yo vengo de la familia que estaba en los cerros” (Mujer, 20-24 años, Región Metropolitana, Grupo Focal).

Si bien los jóvenes entrevistados dan cuenta de una indiferencia o inclusive de un desprecio por la participación política tradicional y partidaria, también identificamos una preocupación por la necesidad de generar reconocimiento en torno a los pueblos indígenas y por facilitar formas de vida identificadas desde el espacio propio de realización cultural. Aun en la ausencia familiar de ciertos saberes, los jóvenes enfatizan, a lo largo de los casos en cada zona del país, la reproducción de los valores y morales tradicionales que permitan una reflexión y reapropiación de una identidad distinta a la sociedad chilena. Para varios de los

jóvenes indígenas, y a diferencia de la generación anterior, esto se torna una misión por cumplir en cuanto a fomentar y empoderar al pueblo indígena, así como asegurar el reconocimiento y una redistribución socialmente justa. Por otro lado, al igual que en el caso de la juventud chilena, en general, la participación política se escapa de los cánones clásicos del quehacer político al realizarse en el ámbito cultural desde donde se busca revitalizar prácticas propias.

El Estado y la relación con éste mediante políticas públicas de reconocimiento a los pueblos indígenas es un tema importante para la generación actual. En algunos casos se expresa simpatía con la idea de que el Estado deba intervenir mínimamente en asuntos que se consideran propios y, en otros casos, se busca dialogar con el fin de generar instancias de reconocimiento real. La percepción y relación con el Estado es, por lo mismo, una de incomodidad y, en algunos casos, un modelo de gobierno y organización que se pone en tela de juicio, en cuanto no considera la pluralidad de los orígenes que lo componen (Estado unitario versus Estado nación). De manera similar, los entrevistados reflexionan sobre las escasas instancias de interculturalidad real en los servicios públicos y cómo esto termina por ser parte de la sintomatología de una política de integración que no ha agotado su quehacer.

“El registro civil, claro, pero, por ejemplo, imagínate, una vez mostraron en el registro

civil que un mapuche se puso el trarilonco y fue noticia nacional. Y tu decís: ‘Oye, pero si está bien poh. Y estaba dentro del criterio de la persona del registro civil. ¿Y por qué tiene que estar dentro del criterio de él? Si él se siente identificado con eso, tiene que salir así y es así, si lo único que no puedes salir es tapándote la cara en el carnet o en la foto de carnet o con cosas encima que no sean visibles, que molesten” (Hombre, 25-29 años, Región Metropolitana, Grupo Focal).

Tales opiniones evidencian las formas y direcciones que los proyectos políticos de los jóvenes indígenas van tomando actualmente en Chile. En línea con los hallazgos bibliográficos, se reafirma el que las juventudes indígenas son agentes autónomos y expresan identidades en devenir: no son imitaciones de las generaciones anteriores ni tampoco de la población juvenil general en Chile. Al contrario, el presente estudio provee claves analíticas para entender cómo los jóvenes indígenas en Chile expresan, generan y navegan las posibilidades actuales. Si bien las restricciones socioeconómicas y las experiencias de discriminación marcan sus trayectorias y proyecciones, tampoco las definen del todo. Las expresiones de un patente orgullo por ser indígena y la búsqueda por instalarse en plataformas que den a conocer dicho orgullo muestran que, crecientemente, la identidad indígena joven abre caminos propios en el seno de una generación particular.

Germán Caniguante

Estudiante de Filosofía

22 años

“Yo pertenezco a esos Mapuche que hacemos resistencia desde la ciudad”

Hay un deber fundamental que Germán Caniguante aprendió al ingresar a la universidad: “mapuchizar”. Vivir a tiempo completo como Mapuche y como Germán señala, “mapuchizar” tu entorno. Una actitud en torno a cuidar tu historia, descartar prejuicios y de ayudar a otros a encontrarse con su origen.



- Mi nombre es Germán Caniguante, tengo 22 años, estoy cursando estudios de Filosofía en la Universidad de Chile. Siempre me declaro como mapuche estudiante antes que estudiante mapuche. Y desde ahí se desprende todo lo que hago como persona y como colectividad con mis demás hermanos en la universidad. Yo soy del Puel Willi Mapu, sector cordillerano más hacia el sur del Ngülu Mapu, en lo que hoy se conoce como Chile, específicamente el territorio de Riñihue, cercano de Panguipulli. Allá está mi tuwün, el territorio de donde uno es. Ahí está mi origen. Bueno, mi küpalme, es Caniguante, mi linaje está de acuerdo a mi tuwün. Eso es por el lado de mi papá. Por el lado de mi mamá también soy mapuche, soy Maulén, pero por ahí la historia está menos reconstruida, porque mi abuelito vivió en Chillán Viejo, cercano a la cordillera; es pewuenche, ese es el lado de mi mamá. Bueno, cuando me presento para cualquier actividad siempre hago el respeto a mi küpalme, porque lo tenemos bien arraigado, nuestra identidad está bien firme. Siempre uno parte haciendo un pentukun o pentukuwün, el saludo protocolar, cuando uno va a una actividad mapuche, hay un saludo protocolar, además del saludo normal. Con las demás personas lo hago en castellano, porque no se entendería, porque nuestra lengua, el mapuzungun, es una lengua que está perdiéndose, lamentablemente.
- Me crié en Valparaíso, pertenezco a la gran masa de mapuche que crecieron en grandes

ciudades por despojo territorial que sufrió el Pueblo Mapuche. Ese antecedente siempre tratamos de dejarlo en claro. También como rompiendo los estereotipos de los mapuche de la ciudad, como si uno debería estar a pata pela' o cazando. Nosotros somos los mapuche víctimas del despojo, de familias que fueron perseguidas, violentadas y fueron arrastradas a las grandes ciudades, no por voluntad propia, sino en busca de mejor vida, entre comillas, por la pobreza a la que fueron sometidos nuestros abuelos. Yo pertenezco a esos mapuche que hacemos resistencia desde la ciudad. Me crié en Valparaíso con mis papás y con una de mis abuelitas. Y ahora estoy en Santiago, por motivos de estudio.

.....

- Actualmente estás viviendo en Santiago. ¿Mantienes vínculo con tu comunidad en el sur?

- Aquí hay dos temas. El primer tema es que tuve la suerte tal vez, no sé, pero se dio que en mi infancia tuve cercanía a una comunidad mapuche, en Valparaíso, una comunidad hoy llamada urbana, con registro bajo la Conadi, con toda esta validez occidental, pero que trabaja como lof, entonces digamos que ahí fue que tuve toda esta formación en lo Mapuche. Y por el lado del sur ha sido más complicado, porque cualquier mapuche aspira en el futuro a volver a su tierra, al territorio, volver a su lof, pero después de tres generaciones, de muchas décadas, las cosas

han cambiado. Este verano estuve donde está mi tuwün, donde están las forestales y las hidroeléctricas amenazando los lagos de mi territorio. Digamos Pertermann, un empresario, de Huilo-Huilo, amenazando el territorio. Las cosas han cambiado, ha sido más difícil el rescate histórico de mi lof. Porque además por el lado de mi papá, mi abuelo fue hijo único, ahí cuesta un poco escalar en el tronco familiar, además falleció cuando yo tenía un año.

- Por el lado de mi mamá es difícil también porque a mi abuelito le cambiaron el apellido. Entonces hay una serie de circunstancias que han dificultado esta reconstrucción. Sin embargo, viaje hartito y siempre trato de ir en busca de eso que me arrebataron. Por otro lado, como comentaba, en la ciudad tuve la suerte de tener cercanía con una comunidad mapuche, donde rescaté los elementos de mi identidad. No consiguieron arrebatarnos todo. Aunque me despojaron del territorio, no me despojaron de mi mapuche ngen, del ser mapuche.

.....

- ¿Es una comunidad que se constituyó con migrantes, en Valparaíso o viene del mismo tronco?

- Esta comunidad se constituye hace varias décadas. Bueno, la historia mapuche dice que el sector del Pikunmapu, sector que corresponde a este territorio: Santiago, Quinta Región hacia el interior y Sexta Región al interior, fueron territorios atacados por la corona española también. Nosotros como mapuche, cuando hablamos de Wallmapu, es lo que entendemos por el territorio mapuche. Vemos que hay distintas reivindicaciones. Hay mapuche que hablan de Biobío al sur, pero a mí me enseñaron que el Wallmapu parte desde la Cuarta Región hacia el sur, llegando a lo que hoy se conoce por Quellón, y pasando por todo el territorio -hoy llamado- Argentino, hasta el Atlántico. Por nombrar solo en Santiago, Vitacura, Macul, Peñalolén, son palabras en mapuzungun. Por ejemplo,

en la Quinta Región, también hay nombres mapuche: Quilpué, Cabildo, La Ligua, Catemu, etc. Además, la misma historia dice que en este territorio central hubo un toqui que inició la resistencia contra la corona española, Michimalonko. Estos territorios resistieron, vencieron y también fueron vencidos. Lo importante es que hoy, nuevamente, los mapuche nos levantamos aquí, donde corrió sangre mapuche.

- Sabidos estos antecedentes históricos, difícil encontrar lof pikumche, que pertenezcan a este territorio, que el tuwün sea este territorio, que no vengan del sur. Con la comunidad, con la que tuve acercamiento, eran llegados a la ciudad, de muy al sur. Si me preguntan qué es el territorio mapuche: parte de Coquimbo hacia el sur, hasta Quellón, cruza la cordillera y sube hasta Buenos Aires, por todo el atlántico. Como todo el cono sur del continente. El Wallmapu ancestral se conforma por el Puel Mapu y el Ngulu Mapu. Esto es conocimiento e historia mapuche, es bueno que la gente se entere de primera fuente. El conocimiento mapuche siempre es oral, el mapuzungun fue una lengua ágrafa. Félix de Augusta, que era un misionero Capuchino, gramatizó la lengua cuando vino a evangelizar. Entonces, independiente de que este mismo estudio vaya a ser leído, igual se rescata que se está elaborando a través de la conversación, el nüttramkan, la conversación y el diálogo.

.....

- ¿Identificas algún hito que haya marcado tu identidad? ¿O siempre estuviste creciendo con eso? ¿Hubo algún momento de ruptura que te define como tal?

- Desde chico, en lo personal, nunca sufrí discriminación. Pero estudié en un Colegio Alemán en la básica, nos cortaban el pelo a lo militar, nos formaban todo el día, los himnos: alemán, chileno, y de la escuela todos los días. A pesar de eso, nunca me sentí discriminado. Y creo que parte desde la enseñanza de la casa. Si vas a Valparaíso, mis papás viven con mi abuela, uno ve mi abuelita y ve una

papa y, ella siempre conversa de las hierbas. Ella fue partera, acomodaba huesos, tenía secreto para curar el mal de ojo, el empacho. Muchos conocimientos, mucho kimün. Todas esas costumbres que se siguieron manteniendo en mi casa, eso de dar mucha comida al invitado, siempre la buena mesa. Esos pequeños gestos. Por ejemplo, en mi casa la lengua se perdió con mis papás. Yo la estoy retomando, es una lucha personal que debemos asumir todos, tanto Mapuche como chilenos. En mi casa ya se practica poco la religión católica, yo llegué solo hasta el bautizo, ahí hubo un quiebre. Mi identidad se fortaleció desde chico. Mi papá siempre me decía que no me debía dar vergüenza si era muy moreno, mis rasgos, cuando dijeran mi apellido, nunca avergonzarme. Eso mismo me lleva, aunque uno esté desarraigado de su territorio, silenciosamente refuerza tu identidad. Ahora bien, un hecho que me marcó, fue cuando falleció mi abuelita que no era mapuche (de apellido), aunque ella se amapuchó completamente por mi abuelo. Cuando fallece ella, hay un cambio total en mi vida. De partida me cambié de carrera, cambié amistades, cambié un poco el cómo uno se enfrenta al mundo. Ese hito me marcó mucho. Y fue acompañado por algo bonito en la cultura mapuche, los pewma, los sueños, algo sumamente importante en la cultura mapuche.

- Uno puede ver cosas en el sueño, las enfermedades, recibir conocimiento. Yo mediante mi abuelita tuve un pewma con mi abuelito Caniguante que lo conocí poco, porque falleció cuando tenía un año. Él me hablaba. Y andaba en un caballo blanco, otras cosas que prefiero guardármelas. Me hablaba y me decía que tenía que retomar seriamente la lucha, lo mapuche. Lo tomo como una misión dada por los antepasados de mi familia, que hoy renacen en mí. El mapuche no muere, renace. Ahora estoy soñando súper poco, cuando era chico soñaba hartito, se supone que soñar poco es indicio de enfermedad, no físicamente, sino espiritual.

.....

- ¿Qué estudiabas en ese tiempo?

- Ingeniería, y después me cambié a Filosofía. Y ahí uno entra a las universidades, un mundo nuevo. Uno pone su disciplina al servicio de nuestros intereses. En la universidad puedes hacer más cosas, y conoces más gente, se encuentra con gente que no pertenece a donde uno es, que tiene otra forma de hablar, de vestirse, otra interpretación de la realidad, hay mucho arribismo, eso es negativo. Pero igual encuentras personas buenas, que pudieron tener una infancia parecida a la mía. Entonces fue ahí cuando dije, si estoy en la universidad, tenés que ir amapuchado y amapuchar todo. Si la iglesia evangelizó, tú tenés que mapuchizar. Si te robaron tierras, tú tienes que retomarlas en la universidad. Después me fui vinculando a lo político. Ahí partió todo. Participé de las asambleas, de los plenos, de los consejos de facultad, me acerqué a los profesores. En ese tiempo estudiaba Ingeniería en Estadística, una carrera muy científica, pero si la dominas podés colocar esa herramienta a disposición de lo que sea, no necesitas trabajar toda la vida en el banco, sino aplicarlo en investigaciones. Entonces tuve vinculación con los profesores y así fue que conocí a mucha gente. Así me hice conocido.

.....

- ¿Y este interés inicial de vincularse a lo político fue con esta idea de meter lo mapuche por abajo o había interés en lo político?

- No, fue por mi familia, ellos eran políticos. Mi abuelo militó en un partido que no voy a nombrar, fue de un partido de izquierda. Mapuche, poblador, dirigente sindical de los feriantes, anduvo arrancando de los balazos, fue perseguido. De allí viene todo.
- Ahora bien, cuando estaba en el liceo, no se podía profundizar tanto en lo político, porque te limitan mucho. En esa época pensaba si lo mapuche tenía que tocar lo estudiantil o no.

-

- ¿Esto tú lo comenzaste en Valparaíso? ¿No existía una organización de estudiantes indígenas allá?
- Se dio todo junto, porque en el 2011 se dio la movilización estudiantil grande, yo estuve nueve o diez meses en toma; se bajó la movilización, ganamos un par de enchufes y confort en el baño. Se dio todo esto junto, lo de mi abuelita, lo de mi abuelito, el sueño, lo político y las movilizaciones. Aquí es cuando nace una organización mapuche estudiantil que hoy nos aglutina. Nos vinculamos con esta gran plataforma que se pone a disposición del Pueblo Mapuche y de la reivindicación de nuestros derechos educativos. En Valparaíso, el principio de año entré, a la primera semana ya quería hacer algo, pero también estudié, nunca descuidé los estudios, hasta hoy.
-

- **Claramente había una cuestión circunstancial, pero también había un ímpetu tuyo de que tenías claro lo que querías hacer.**
- Claro, tanto lo que hice en Ingeniería y Filosofía fue orientado en el tema mapuche. Es sumamente complicado, porque todas las carreras son muy eurocentristas. Mi carrera actual es Filosofía, y es eurocentrista y patriarcal. Todos los autores que estudiamos son hombres y todos son de Europa. En Ingeniería no me fue muy bien con ese tema, tratamos de hacer algo. Sin embargo, se armó un grupito grande. Casi todos, nunca habían tenido experiencia en torno a lo mapuche, todos venían de regiones. Partimos haciendo un matetun, hacer algo simple: tomar mate y conversar. De ahí nos pasamos a lo político. Me acuerdo que organizamos mingako en la comunidad. A esta gente la empezamos a vincular a lo mapuche. Cuando comenzamos, pasaron dos o tres meses y se vinieron las movilizaciones. Aprovechemos los espacios de la toma para tener patio, Internet, y comenzamos a hacer cosas mapuche.
- Coloquemos un lienzo en mapuche (mapuzungun) para que la gente diga: “¿Qué onda?”, veamos un documental, hagamos un taller de lengua mapuche u organicemos un taller de filosofía latinoamericana. El problema es que todas las actividades se hacían, pero quedaban como hito, no concretábamos nada. Entonces surge este movimiento que colocó en discusión el carácter colonial, colonialista y asimilador de la educación. Si tiene que ser más democrática o no, más inclusiva o no, y una serie de interrogantes.
- ¿Por qué no podemos tener como Bolivia centros de estudiantes donde se organizan de forma paralela los indígenas, o las federaciones? ¿Por qué en otros países hay universidades indígenas? ¿Por qué en otros países los gobiernos son autónomos? ¿Por qué en otros países las primeras naciones se organizan en relación a la autodeterminación? Entonces nos tenemos que sumar a la discusión sobre la educación, si no, nos vamos a quedar abajo, hasta el siguiente gobierno, o la siguiente reforma. Entonces fue ahí cuando dijimos ya, y se formó nuestra organización. Somos una organización horizontal, no creemos en la verticalidad porque nunca existió en la cultura mapuche. Por algo el Pueblo Mapuche sigue resistiendo hasta nuestros días.
-

- **Es algo que tiene que ver con todas las demandas del Pueblo Mapuche, pero ustedes la enfocan al tema educativo. ¿A ustedes les interesa que se integre o se considere qué cosas? ¿Qué quieren aportar al proyecto de ley y todo eso?**
- Cómo nosotros podemos, con las políticas públicas que existen, materializar nuestros trabajos en algo concreto. Un proceso de reforma lo tomamos como un espacio de disputa donde podemos incidir en cosas concretas. Para nosotros no es un espacio trascendental, pero no se debe abandonar. Bajo ese análisis se articula el trabajo, tanto político de disputa como práctico territorial. Van de la mano. Por nombrar algunas experiencias,

- hay vinculación con escuelas mapuche, con proyecto educativo mapuche autónomo. Lo que se refuerza es la identidad territorial. Todo apunta a la reconstrucción del Pueblo Mapuche como nación.
- Empezamos a tener relaciones con las autoridades de las universidades, para conseguir espacios, tener espacios para lo propio, como por ejemplo el wüñol tripantü (el mal llamado Año Nuevo Mapuche) en la universidad, un espacio de encuentro, articulación y acumulación de fuerzas. Comenzamos a tener vinculaciones con federaciones, para levantar espacios interculturales. Entonces todas estas cosas chiquitas se toman como cotidianas y se avanza. Nuestra organización hoy reúne como pliegue de exigencias todo lo que hemos hecho estos cuatro años. Voy a explicarlo de forma sintética: reconocimiento y la reparación por parte del Estado de Chile, a todos los atentados contra el Pueblo Mapuche: territorial, asesinatos, violaciones a los derechos humanos. Sobre todo las desapariciones. ¿A qué apunta esto? Durante la dictadura ya es sabido de toda la gente ejecutada y desaparecida, hay un listado, pero ¿qué sucede con los mapuche asesinados? La mayoría no estaban inscritos en el registro civil para ese período, o sea, se mueren y se mueren nomás. En el mismo sector de Neltume, cercano de donde está mi tuwün, a la gente se le asesinó durante la contrarreforma agraria del dictador Pinochet. El DL 701, donde Conaf regula el tema forestal y se abren las puertas a las transnacionales para que se enriquezcan y depreden la madre tierra en base al monocultivo.
 - El segundo punto va a la implementación de la lengua mapuche en los espacios educativos y la oficialización en territorio mapuche. Ahora la pelea que estamos dando es para que el proyecto de implementación sea serio, que no sea algo simplemente simbólico sino concreto. Hay que avanzar en esto en La Araucanía, porque si sale todo bien, por lógica, Santiago debería ser la siguiente ciudad donde oficializar la lengua mapuche.
-
- **¿Por la cantidad de gente mapuche?**
 - Claro, la idea es ir en ese camino. Santiago es la segunda ciudad con más población mapuche. No sé, Bolivia tiene 39 lenguas oficiales, hay que seguir ese ejemplo. El tercer punto está relacionado con la interculturalización de la educación, ¿pero qué significa intercultural, multiculturalismo, plurilingüismo? Nosotros llegamos a la conclusión que no es importante la palabra, sino lo que está detrás, el contenido. El otro día leía una definición de multiculturalismo y decía que significa cuando dos o más culturas pueden vivir de manera armónica dentro de un mismo territorio. Pero ¿qué pasa con las asimetrías de poder? ¿Qué pasa con los procesos forzados de asimilación disfrazados de sincretismo cultural? ¿Qué pasa con la autonomía y la territorialidad? Cuando hablamos de la interculturalización de la educación apuntamos a esto último. Hablar de educación mapuche sin vincularlo al territorio es un concepto infértil. Por ejemplo, yo como mapuche del Puel Willi Mapu, voy a querer rescatar lo mío, lo de mi territorio. Otra persona como lafkenche va a querer rescatar lo suyo. Los huilliches van a querer rescatar el chedungun, variante del mapuzungun.
-
- **¿Esto puede ser extrapolable a otras demandas de otros pueblos?**
 - Claro, para cada territorio habrá su particularidad. Lo ideal es que los demás pueblos se sumen a estas exigencias, que trabajemos por ello, todos. Ahora, volviendo a lo de interculturalizar la educación, creo que esto se concretaría de forma efectiva con el traspaso de los colegios a las comunidades mapuche. Es más, hay comunidades que están dispuestas a ceder territorio para la construcción de escuelas mapuche. Que sean controladas por los lof. Hay que discutir ahora bien si tienen que ser financiadas por el Estado o no; lo que es un hecho, es que deben ser administradas por los lof. Un traspaso, donde podamos,

libremente, enseñar historia de nuestro territorio, vinculado a un currículum propio, pero siempre teniendo la identidad territorial y la lengua como eje central. Lo bueno de esto es que vas desarrollando tu territorio y formando gente. Eso es interculturalización de la educación. Además se rompe con las lógicas asimétricas del poder ante el Estado. Yo sueño con un colegio que no obligue a mis hijos a cortarse el pelo. Sueño con un colegio donde llegue mi hijo y lo reciban con un saludo en nuestra lengua.

.....

– **¿Qué significa para ti ser mapuche estudiante universitario?**

– Significa resistencia, lucha, nuevas generaciones, significan pasos, porque nosotros como mapuche estudiantes universitarios queremos dejar una huella en la U, porque en algún momento vamos a egresar. Resistencia, porque los conocimientos que se imparten son eurocentristas, donde lo tuyo no tiene importancia. Es resistencia porque estás llevando a la práctica la autodeterminación, porque te reeducas con tu gente, bajo tus parámetros. Significa recambio generacional porque los mapuche estamos entrando en la universidad y nos transformaremos en profesionales al servicio de nuestro pueblo. No conozco mapuche que le vaya mal académicamente, somos muy inteligentes. Yo sueño con volver a mi territorio, como profesional y como weychafe.

.....

– **Con respecto a ser joven y mapuche, ¿cómo crees que son tus responsabilidades y deberes respecto a tu pueblo, y qué te distingue de los jóvenes chilenos?**

– Creo que me diferencia que yo me he reconocido, porque la identidad mapuche está dentro de todos nosotros. Cuando hablamos nuestra lengua, estamos recordándola, no aprendiéndola, porque los antepasados hablan a través de nosotros, es algo que está dentro de nosotros. La discusión hoy es grande entre lo que es mapuche y no es mapuche. Aquí lo importante es reconocerse. Nuestra responsabilidad es seguir viviendo, en las ciudades, en las universidades, seguir renaciendo. Mientras haya mapuche, habrá defensores de la tierra.

– Cuando me toca ir a una conferencia de prensa de la Confech, voy con mi makuñ y mi trarilonko. Porque en eso también parte el reconocerse y reivindicarse. Aquí está lo propio. Hay que decidir por uno mismo, en la práctica, así se ejerce la autonomía. Si hoy en la reforma educacional no están contempladas nuestras demandas, vamos a seguir haciendo, fortaleciendo, nuestros proyectos autonomistas; si hay que rehacer nuestra educación desde fuera de la institucionalidad, lo vamos a hacer. Educaremos a nuestra gente, educaremos a nuestros futuros liberadores.

Rosmarie López Kanuman

Cientista política
27 años

“Ser mapuche está ligado con el tema de pertenecer al territorio, tienes una identidad propia, y el decirlo y el reconocerte como tal te diferencia del chileno. No se puede ser mapuche y chileno”

Patagona y mapuche, Rosemarie López Kanuman se ha involucrado en el proceso de reconocimiento mapuche a través de la militancia en el partido político Wallmapuwen, discutiendo de qué modo su pueblo refuerza su restitución de derechos y convive con la modernidad.



- Me llamo Rosmarie López Kanuman. Vengo de Coyhaique y vivo en Temuco hace varios años ya. Soy mapuche, cientista política de formación; milito en Wallmapuwen hace por lo menos un año.

.....

- **Me dices que antes vivías en Coyhaique, ¿naciste allá?**

- Sí. Nacida y criada en Coyhaique.

.....

- **¿Tus papás eran de allá?**

- Claro. Entonces me vine a estudiar y acá en Temuco descubrí que era mapuche, o sea, no lo descubrí, era algo que sabía pero al final terminé aceptando y abrazando la cultura que llevo en mí.

.....

- **¿Y antes lo sabías por tu apellido? ¿O por tus papás?**

- No, claro, por mis apellidos yo sabía que mi mamá era mapuche, pero hasta ahí nomás, porque en realidad yo soy de allá, tenemos otro tipo de cultura, pero al final cuando me vine acá y empecé a estudiar Ciencia Política dije "bueno, el tema investigativo mío siempre va a ser la interculturalidad". Y ahí empecé a ver el tema de que sí, soy mapuche; empecé a asistir a cursos de cultura mapuche...

.....

- **¿Y en algún momento te acercas a la Conadi?**

- Claro, seguí una línea investigativa sobre interculturalidad y necesitaba datos que solo los tenía la Conadi; hablo de mi tesis de grado. Después empecé a meterme un poco en el tema de los proyectos de tierra, en este cuento de saber "¿en qué está el proceso de recuperación de tierras?", y eso.

.....

- **¿Qué opinas del certificado que acredita la calidad de indígena?**

- Claro, te dan un papel que dice que eres mapuche cuando en realidad el ser o no ser mapuche es algo que uno siente, algo que uno decide vivirlo. Hay mapuche que nunca lo van a decir, nunca van a decir "sí, soy mapuche, vivo mi cultura, la voy a rescatar". Hay gente que jamás va a decir eso. Y hay otras personas como yo que decidieron abordarlo. Yo decidí vivir en La Araucanía y por lo tanto, como mapuche, recuperar mi identidad, la cultura, lucha política.

.....

- **Vivir acá en La Araucanía, ¿tiene que ver con temas de trabajo o también como una cosa de identidad?**

- Ambas cosas. Obviamente me vine a estudiar. Me quedé porque hice familia, tengo mi

marido que también es mapuche. Tengo mi identidad y quiero que mis hijos tengan esa misma identidad. Quiero recuperar esa cultura para mis hijos. Porque cómo les enseño una lengua que no hablo, cómo les enseño una cultura que no se vive diariamente porque en Temuco somos urbanos y en esa urbanidad tenemos que generar los espacios en donde la cultura se pueda vivir. Esto es lo que intento recuperar.

Entonces como que de alguna manera entiendo, por lo que me estás diciendo, que la cultura quizás está más ligada a lo rural y en lo urbano tienes que buscar espacios.

Hay gente más fundamentalista que dice que hay que vivir la cultura tal como los antepasados y hay otros como nosotros, que creemos que la modernidad hay que irla adaptando y en ese adaptar viene el rescate. El rescate de la lengua, por ejemplo, que es la gran bandera que tenemos en estos momentos.

¿De qué se trata reconocerse mapuche?

Aprendí que, por ejemplo, a mi pareja se le dice mapuche altiro porque tiene el primer apellido. Como yo tengo el segundo, de repente... o las personas que no tienen el apellido pero en su tercera generación tienen sangre.

Conadi da los certificados basada en el apellido.

Sí, creo que tienen una base de datos, no sé muy bien el tema. Pero qué implica para mí, es el tomar ciertas luchas. Pelear espacios de participación que sean reconocidos para el pueblo mapuche, generar un Estado plurinacional que no sea un espacio de participación sólo social sino que también político.

¿Por qué crees que hay gente que niega la identidad o no se reconocen o no se reconoce como indígena?

Yo creo que es un rollo medio histórico. Antes, durante la “pacificación”, entre comillas, de La Araucanía, el ser mapuche era mal visto. Mi suegro hablaba mapudungún y lo dejó de hablar porque le daba vergüenza.

Porque era discriminado...

Sí. La gente lo trataba mal, se burlaban de él. Entonces dijo “yo no quiero que se burlen de mis hijos y no les voy a enseñar mapudungún”. Nosotros sí queremos que nuestros hijos hablen mapudungún.

¿Existe alguna demanda o hay algo que esperar de la sociedad?

O sea sí, pero todo esto es a base del Estado. Nos ha pasado que las personas vienen como a hacernos un reportaje y “ya, pero que se vista de mapuche”, y la machi no anda vestida con su traje todo el día. Se lo ponen para la tele. Entonces ese es el folclor que hace que las personas creen que es un chiste, y no es un chiste. El mismo hecho de que se haya prohibido hablar mapudungún en el momento de la pacificación de La Araucanía, o sea, la usurpación de las tierras, no es como lo cuenta la historia de Chile. Tampoco somos mapuche terroristas. Y digo somos, porque al final somos un pueblo, todos juntos.

Decías que la idea de recuperar tierras no es para poner una casa.

O sea, sí, pero que no la casa de veraneo. A eso voy yo, ¿cómo va a haber un mapuche sin tierra? ¿Cómo celebras un nguillantún en tu casa? Yo creo que hay comunidades que se sienten en desmedro y ante eso quieren recuperar las tierras que les corresponde,

que por años han sido de ellos y que vino alguien y se las usurparon de forma violenta.

- **¿Y en tu caso tú te sientes chilena?**

- No. O sea después.

- **¿Cómo?**

- Como te dije, antes de ser chilena soy patagona.

- **¿En tu caso sería primero mapuche o huilliche, después patagona y tercero chilena?**

- Claro. Patagona, mapuche, chilena.

- **¿Cómo llevas esto de la identidad mapuche-chileno?**

- Es un tema de conceptos, porque al final la educación te insta a un tema de patriotismo, a que todos los lunes hay que cantar el himno nacional, poner la bandera y todas esas cosas. Y eventualmente cuando ya sales del colegio y te das cuenta en la universidad que no es tan así y que da lo mismo, te das cuenta de que el Estado, el sistema en general te agobia, no te responde. Y por lo tanto no te identifica.

- **Alguien más urbano podría pensarlo.**

- Podría ser. Pero yo creo que no, yo creo que no se puede ser ambas cosas.

- **¿Por qué no?**

- Porque la identidad y la cultura se viven. La cultura se vive, entonces si tú te sientes mapuche lo vas a vivir como mapuche. Te vas a presentar como mapuche, vas a hablar en mapudungún, vas a saludar en mapudungún. En cambio el ser chileno es una generalidad. ¿Qué es lo que te distingue de un chileno de

otro? Nada poh. Es muy parejo. En cambio ser mapuche te da otra identidad, te da un sentido de pertenencia. Ser mapuche está ligado con el tema de pertenecer al territorio, tienes una identidad propia y el decirlo y el reconocerte como tal te diferencia del chileno. No se puede ser mapuche y chileno.

- **¿Tu crees que el santiaguino, el chileno del norte, tiene una imagen negativa del mapuche?**

- Sí, yo creo que sí. Eso lo han producido los medios de comunicación. Lamentablemente está monopolizado el rubro de la comunicación; la gente tiene un mal concepto. Que el mapuche es flojo porque lo ven cuidando las ovejas, porque les entregan la tierra y las 100 hectáreas no las tienen producidas como un fundo. Al final es un tema de entender la cosmovisión.

- **¿Cuáles podrían ser los principales valores de esta cosmovisión?**

- Yo creo que un tema de equilibrio con la naturaleza. Es vivir en armonía. Tú tienes que sembrar lo que la estación te dice, no sembrar un fundo y producirlo y producirlo y producirlo, que es lo que han hecho las forestales, porque al final se agota. La gente no anda pidiendo devolución de tierras para sembrarla y hacer forestales de pino para vender leña. Ellos la quieren para vivir en la tierra, para recuperarla, para que descansa y para que produzca yerbas medicinales.

- **Y respecto a esta deuda histórica, mi pregunta es: ¿El Estado puede hacer algo? ¿Quién se puede hacer cargo de esa deuda histórica?**

- Por supuesto, siempre ha tenido el sartén por el mango para poder solucionar o para poder entregar herramientas que sea legítimas, que sean vinculantes, como el caso de la Conadi que al final se transforma en un

servicio asistencial y no es la idea, la idea es que sea vinculante. Entonces los indígenas no son vinculantes. Siempre ha tenido la posibilidad de hacerlo y han elegido no seguir eso. Pueden crear todos los ministerios que quieran, pueden crear todos los servicios que quieran, pero si al final no contienen este enfoque vinculante, identitario y participativo, no va a tener ningún resultado.

.....

– **¿Cómo ves la relación del Estado con el mapuche versus la relación del Estado con los aymaras o con los rapanuís, ¿es diferente?**

– Yo creo que sí. Mira en la generalidad, es igual, porque al final somos todas consideradas etnias dentro de Chile, los mapuche somos los que, según datos del censo, más se reconocen mapuche. Si uno ve las estadísticas, hay más mapuche que cualquier otra etnia o pueblo, perdón, y su relación puede que sea diferente porque al final las problemáticas van a ir dependiendo de los territorios.

.....

– **Pero esta relación más conflictiva.**

– Yo creo que es porque tenemos demandas más fuertes.

.....

– **Ha sido violenta...**

– O sea, ha sido violenta por ambas partes, más del Estado desde mi opinión personal. Porque es más una respuesta de diferentes formas, no estoy hablando de militarizar comunidades, estoy hablando desde proyectos hidroeléctricos que han inundado comunidades enteras, estoy hablando de generar derechos de agua a una empresa y no a una comunidad, de emitir permisos forestales para el monocultivo de pino eucaliptus que secan el territorio, que echan a perder la tierra. En La Araucanía llueve todo el año y aun así estamos con déficit de agua, o sea, hay comunidades rurales que no tienen agua y que dependen de camiones municipales para vivir. Y el agua

es vida. Entonces estoy hablando de ese tipo de enfrentamientos, y eso lo que genera es una demanda de mayor participación. El tema de vivir la cultura y poder vivirla como visión.

.....

– **¿Y tú crees que hay discriminación al interior del pueblo mapuche entre los propios mapuche?**

– A veces la gente que vive en comunidad de repente puede ser más fundamentalista. Por ejemplo, hay gente que dice que si tú no estás viviendo en comunidad no eres mapuche, o hay gente que dice, claro, que como tú eres mezcla, entonces no eres mapuche. ¿Qué te hace más o menos mapuche? ¿Vivir en comunidad o no? De repente, aceptar la identidad y buscar los espacios para recuperarla, ¿me hace menos mapuche no haber nacido aquí? Cuando en realidad yo trabajo todos los días para que el mapudungún sea oficializado o para que como pueblo tengamos un espacio participativo dentro de las políticas públicas.

.....

– **Perfecto. Y así a grandes rasgos, el proyecto que ustedes planteaban, ¿en qué consiste?**

– Nosotros consideramos que este sistema político y social está por el piso, consideramos que la solución es generar una asamblea constituyente en donde todas las organizaciones sociales tengan el espacio para poder tomar decisiones. Y que esta asamblea constituyente sea por territorio, y ahí viene la idea de autonomismo, el autonomismo como una idea de poder ser parte activa de esa toma de decisiones.

.....

– **Esto que mencionaste de ser mujer joven y mapuche era otro tema. ¿Cómo lo vives tú?**

– Las mujeres en la generalidad de la sociedad y en Chile somos bien discriminadas y susceptibles a la violencia de género. Además de eso, dentro del patriarcado de la estructura mapuche, a veces la mujer queda relegada un poco... pero al final son espacios que se

están peleando también. Se está luchando.

- En particular, respecto a la cultura mapuche tú dices que es más patriarcal. Ahí, ¿qué se puede hacer? ¿Qué están haciendo?

- Bueno, en general la sociedad chilena es machista patriarcal y la cultura mapuche no se queda fuera de eso. Eso se llama fundamentalismo. Yo creo que las nuevas generaciones somos las que estamos encargadas de ir cambiando eso.



Referencias

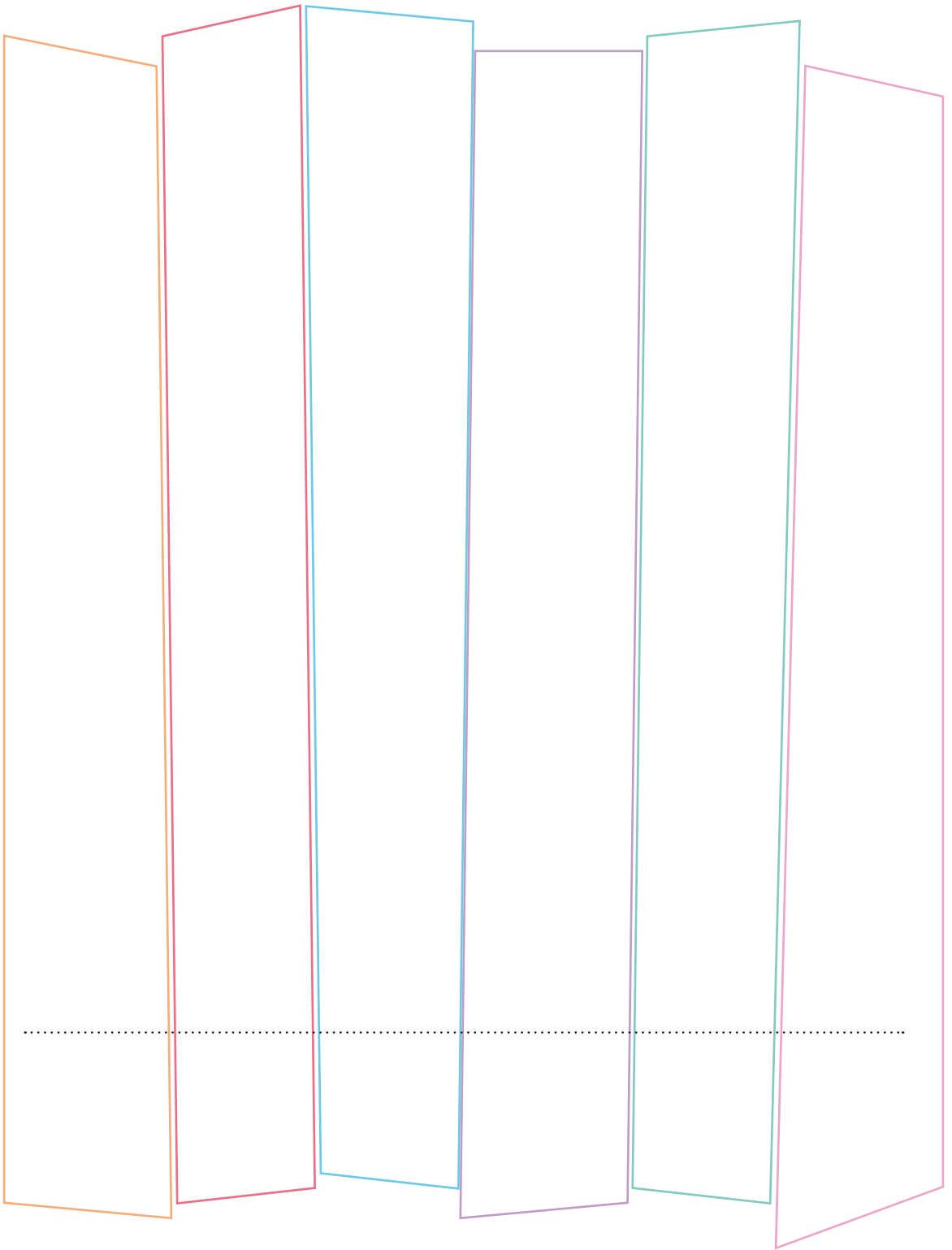
- Acosta, A. (2009). *El buen vivir: una vía para el desarrollo*. Quito: Abya-Yala.
- Aguilera Ruiz, Óscar (2009). *Los estudios sobre juventud en Chile: Coordinadas para un estado del arte*. Última Década 17, Nº 31, 109-127.
- Aguilera Ruiz, Óscar (2014). *Generaciones: movimientos juveniles, políticas de la identidad y disputas por la visibilidad en el Chile neoliberal*. CLACSO, Buenos Aires.
- Álamos, Vicente y Furnaro, Andrea (2012). *Repensando el lugar de origen: Estudiantes de hogares Mapuche en Temuco y Santiago*. ISEES, Nº 12, 59-86.
- Antileo, E. (2007). *Mapuche y Santiaguino: El movimiento mapuche en torno al dilema de la urbanidad*. Working Paper Series 29.
- Antileo, Enrique (2010). *Urbano e Indígena: Diálogo y reflexión en Santiago Warria*. Santiago, Ñuke Mapuforlaget.
- Antileo, Enrique (2012). *Nuevas formas de colonialismo: Diáspora mapuche y el discurso de La multiculturalidad*. Universidad de Chile.
- Arratia, Maria-Inés (1997). *Daring to Change: The Potential of Intercultural Education in Aymara Communities in Chile*. Anthropology & Education Quarterly, Vol 28, Nº 2, 229-250.
- Arratia, Maria-Inés (2009). *Interpreting the Declaration on the Rights of Indigenous Peoples in Chile, and assessing its advantages and potential hindrances*. LASA, meetings in Rios de Janeiro, November 14.
- Aravena, Andrea (2003). *El rol de la memoria colectiva y de la memoria individual en la conversión identitaria mapuche*. Estudios Atacameños, Nº 26, 89 - 96.
- Aravena, Andrea (2004). *Los mapuche - Warriache: Procesos migratorios contemporáneos e identidad mapuche urbana*. América Indígena, Nº 4, 162-188.
- Aravena, A., Gissi, N., & Toledo, G. (2005). *Los mapuches más allá y acá de la frontera: Identidad étnica en las ciudades de Concepción y Temuco*. Sociedad Hoy (8-9), 117-132.
- Aravena, Andrea (2006). *Identidad étnica, identidades sociales: la etnicidad de cara al siglo XXI (...a propósito de la identidad étnica en los jóvenes indígenas urbanos)*. Revista Observatorio de Juventud, Nº 12 (3), 5-14.
- Barnard, Alan (2006). *Kalahari revisionism, Vienna and the "indigenous people"*. Social Anthropology, Nº 14, 1, 1-16.
- Barth, F. (1969). *Ethnic groups and boundaries: The social organization of culture difference (Results of a symposium fed at the University of Bergen, 23rd to 26th February 1967)*. Universitetsforlaget.
- Bello, A., A. Wilson, S. González and P. Marimán eds. (1997). *Pueblos Indígenas: Educación y desarrollo*. Santiago. Centro de Estudios para el Desarrollo de la Mujer (CEDEM) y Insitituto de Estudios Indígenas.
- Bengoa, José y Valenzuela, Eduardo (1984). *Economía mapuche*, PAS, Santiago de Chile

- Bengoa, José y Caniguan, Natalia (2011). *Chile: Los mapuche y el Bicentenario*. Cuadernos de Antropología Social, N° 34, 7-28.
- Brito, Roberto (1998). *Hacia una Sociología de la Juventud*. Última Década N° 9, 10-25.
- Brubaker, Rogers (2009). *Race, Ethnicity, Race and Nationalism*. The Annual Review of Sociology N° 35, 21-42.
- Canales, M. (2005). *La nueva ruralidad en Chile: apuntes sobre subjetividad y territorios vividos*. PNUD, Seminario Chile rural: Un desafío para el desarrollo humano. Temas de Desarrollo Humano Sustentable, N° 12, 33-39.
- Cárdenas, Camila (2014). *Representación de la acción política de los estudiantes chilenos. Movilización de significados en redes sociales*. Última Década, N° 40, 57-84.
- Carimán, Alejandra (2011). *Construcción de identidad étnica de los estudiantes secundarios mapuche a partir de la implementación de un currículo monocultural en liceos de la novena Región y de la Región Metropolitana*. Tesis para optar al grado académico de Magister en Educación, mención Currículo y Comunidad Educativa, Universidad de Chile.
- Castells, M. (1997). *La era de la información: Economía, Sociedad y Cultura*. Segunda edición, Vol. II. Madrid, España, Alianza Editorial.
- Christian et. Al. (2010). *Política pública indígena en Chile: una mirada desde la antropología del Estado*, Simposio Antropología del Estado, VII Congreso de Antropología Chilena.
- Cristino, C, entrevista de M Abarzúa y C Careaga. *Revalorización de la Identidad Cultural Rapa Nui* (5 de Junio de 2009).
- Comisionado Presidencial para Asuntos Indígenas. (2008). *Informe sobre la Verdad Histórica y el Nuevo Trato*. Santiago: Editado por el Comisionado Presidencial para Asuntos Indígenas.
- Contreras, Rodrigo (2002). *Las imágenes del paraíso: Juventud popular, liberalismo, sociabilidad*. Última Década, N° 16, 157-169.
- Corsín, A. (2008). *Culture and Well-being: Anthropological approaches to freedom and political ethics*. Pluto Press.
- Dávila León, Óscar (2004). *Adolescencia y juventud: De las nociones a los abordajes*. Última Década 12, N° 21, 83-104.
- De la Maza, Francisca (2014). *Between conflict and recognition: The construction of chilean indigenous policy in the Araucanía region*. Critique of Anthropology, Vol. 34, 346-366.
- Donas, Solum (2001). *Adolescencia y Juventud en América Latina*. UCOL, 200 1.
- Duarte, Klaudio (1998). *Juventudes populares: el rollo entre ser lo que queremos ser o lo que nos imponen...: tensiones, rechazos y propuestas de jóvenes pobladores*. Tierra Nueva, Quito, Ecuador.
- Duarte, Klaudio (2001). *¿Juventud o Juventudes? Acerca de cómo mirar o remirar las juventudes de nuestro continente*. Adolescencia y Juventud. Costa Rica, LUR.
- Durston, John (2001). *Juventud rural y desarrollo en América Latina*. Adolescencia y Juventud, Costa Rica, LUR.
- Eriksen, TH. (2002). *Ethnicity and Nationalism*. Segunda, London - Sterling, Virginia: Pluto Press.
- Faron, Louis, (1969). *Los mapuches, su estructura social*, Instituto Indigenista Interamericano, México.
- Feixa, Carles (1999). *De jóvenes, bandas y tribus*. Editorial Ariel, España.
- Feixa, Carles, y González, Yanko (2006). *Territorios baldíos: Identidades juveniles indígenas y rurales en América Latina*. Revista de Sociología, N° 79, 171-193.
- Feixa, C., & González, Y. (2006). *Territorios baldíos*. Revista de Sociología, IV (2), 190-195.
- Fenton, Steve (2003). *Ethnicity*. Cambridge: Polity Press.
- Foerster, Rolf. (1983). *Martín Painemal Huenchual. Vida de un Dirigente Mapuche*. Grupo de Investigaciones Agrarias, Santiago.
- Foerster, Rolf, (1993). *Introducción a la religiosidad mapuche*, Universitaria, Santiago.

- Gissi, Nicolás (2004). *Los mapuche en el Santiago del siglo XXI: desde la ciudadanía política a la demanda por el reconocimiento*. Disponible en <http://cultura-urbana.cl>, Nº1.
- Gissi, Nicolás (2013). *Fricción interétnica, movilidad rural-urbana y el desafío de la articulación mapuche en el siglo XXI: el Ngillatún como rito político-religioso*. Revista Geo Sur 3(1), 113-127.
- Goicovic Donoso, Igor (2000). *Del control social a la política social: la conflictiva relación entre los jóvenes populares y el Estado en la historia de Chile*. Última Década 8, Nº 12, 103-123.
- González, Julián (1987). *Los hijos de la desintegración cultural. Jóvenes emigrados aymaras*. Iquique, Chile. Cuaderno de Investigación Social, Nº 23.
- González, Héctor, (1986). *Propiedad comunitaria o individual: las leyes indígenas y el Pueblo Mapuche*. Nüttram, Nº 3, 7-13.
- González, Yanko (2004). *Óxidos de identidad: Memoria y juventud rural en el sur de Chile (1935-2003)*. Tesis de Doctorado, Universidad Autónoma de Barcelona.
- González, Yanko (2011). *Primeras culturas juveniles en Chile: Pánico, malones, pololeo y matiné*. Atenea, Concepción, Nº 503, 11-38.
- Gudyanas, Eduardo (2011). *Buen vivir: Germinando alternativas al desarrollo*. América Latina en Movimiento Nº 462.
- Guerrero, Bernardo (2007). *Identidad sociomusical de los jóvenes aymaras: la música sound*. Última Década (CIDPA), Nº 27, 11-25.
- Gunderman, Hans, y Héctor González (2009). *Sociedades indígenas y conocimiento antropológico. Aymaras y atacameños de los siglos XIX y XX*. Revista de Antropología Chilena, 113-164.
- Gundermann, Hans, Héctor González, y John Durston (2014). *Relaciones sociales y etnicidad en el espacio aymara chileno*. Chungara, Revista de Antropología Chile 46, Nº 3, 397- 421.
- Hale, C. R. (2004). Rethinking indigenous politics in the era of the indio permitido. *Nacla report on the americas*. Report on race, (Part 1), 16-21.
- Hall, Stuart (1996). *Questions of cultural identity*. SAGE Publications.
- Hall, T., A. Coffey and H. Williamson (1999). *Self, Space and Place: Youth identities and citizenship*. British Journal of Sociology of Education 20(4), 501-513.
- Imilan, Walter (2009). *Urban ethnicity in Santiago de Chile: Mapuche migration and urban space*. Technischen Universität Berlin.
- Imilan, Walter (2010). *Warriache-UrbanIndigenous: Mapuche migration and ethnicity in Santiago de Chile*. Volumen 15. LIT Verlag Münster.
- Irene, Agurto, y Canales Manuel (1985). *Razones y subversiones*. Primera edición. Santiago de Chile, Eco/Folico/SEPADE.
- Isla, José (2003). *Jóvenes mapuche: Elementos para la acción*. InterJoven.
- Jenkins, Richard (1997). *Rethinking Ethnicity. Arguments and Explorations*. London: SAGE Publications.
- Kuper, Adam (2003). *The Return of the Native*. Current Anthropology 44, Nº 3, 389 - 402.
- Landzelius, K. (ed.) (2006). *Native on the Net*. London, Routledge.
- Loera, Juan. (2015). *La construcción de los buenos vivires: entre los márgenes y tensiones ontológicas*. Revista POLIS Nº40, 1-15.
- Ovando, Mónica (2013). *Participación de niños, niñas y/o jóvenes mapuche en las orquestas de música indígena y música tradicional occidental*. Tesis para optar al grado de Magíster en Educación con mención en Currículum y Comunidad Educativa, Universidad de Chile.
- Perasso, Paolo (2012). *Efectos de la entrega de tierras de Conadi en una comunidad pehuenche de la comuna Lonquimay*. Tesis para optar al Título de Antropólogo Social, Universidad de Chile.
- Margulis, Mario (2001). *Juventud: hacia una aproximación conceptual*. Adolescencia y Juventud. Costa Rica, LUR.

- Margulis, Mario (2001). *Adolescencia y juventud en América Latina*. Cartago, Costa Rica, EULAC - GTZ. Libro Universitario Regional.
- Mallon, F. (2004). *La sangre del copihue: La comunidad mapuche de Nicolás Ailío y el Estado chileno 1906-2001*. Lom Ediciones, Santiago de Chile.
- Merino, M.E. Mellor, D., Saiz, J.L. & Quilaqueo, D. (2009). *Perceived discrimination amongst the indigenous Mapuche people in Chile: some comparisons with Australia*. *Ethnic and Racial Studies*, 32 (5), 802-822.
- Merino, María Eugenia, and Tocornal, Ximena (2012). *Posicionamientos discursivos en la construcción de identidad étnica en adolescentes mapuches de Temuco y Santiago*. *Revista Signos* 45, Nº 79, 5-6.
- Ministerio de Educación - Programa Educación Intercultural Bilingüe (PEIB-Orígenes, 2013). *Estudio sobre la implementación de la Educación Intercultural Bilingüe*. Publicaciones MINEDUC, Santiago: Ministerio de Educación.
- Morales, Héctor (2013). *Construcción social de la etnicidad: Ego y Alter en Atacama*. *Estudios Atacameños. Arqueología y Antropología Surandinas*, 145-164.
- Muñoz, Luis Eugenio (2007). *Rapanuís translocales: configuración de la etnicidad rapanui en Santiago de Chile*, Universidad Academia de Humanismo Cristiano.
- Muñoz, Manuel (2012). *Jóvenes y autoridades tradicionales Mapuche*. *Revista Observatorio de Juventud*, Nº 12 (3), 27 - 35.
- Nagel, T. (2005). *The problem of global justice*. *Philosophy and Public Affairs* 33, 113-147.
- Neculmán, Andrea Reuca (2010). *Construcción semántica del discurso de la identidad étnica en varones adolescentes Mapuche urbanos de la ciudad de Santiago*. Tesis de Magister, Universidad de Chile.
- Neculmán, Andrea Reuca (2010). *Hogares estudiantiles mapuche y centros de desarrollo socioculturales: El ejercicio de la autonomía educativa de un pueblo en su proceso de inclusión*. ISEES, Inclusión social y equidad en la educación superior, Nº 8, 57-70.
- Nussbaum, Martha (2006). *Frontiers of justice. Disability, nationality, species membership*, Cambridge Mass, The Belknap Press, of Harvard University Press.
- Oteiza, T., y Merino, M. E. (2012). *Am I a genuine Mapuche? Tensions and contradictions in the construction of ethnic identity in Mapuche adolescents from Temuco and Santiago*. *Discourse & Society* 23, Nº 3, 297-317.
- Oyarzún, Astrid et al. (2001). *Entre jóvenes re-productores y jóvenes co-constructores: sentidos de la integración en la cultura escolar*. Viña del Mar, Ediciones CIDPA.
- Pino, A. y M. Merino (2010). *Discriminación e identidad étnica en el discurso oral de adolescentes mapuches en contexto escolar de la ciudad de Temuco*. *Discurso & Sociedad* 4(1): 103-119
- Polletta, F., & Jasper, J. (2001). *Collective Identity and Social Movements*. *Annual Review of Sociology*, 27, 283-305.
- Portillo, Maricela, Maritza Urteaga, Yanko González, Óscar Aguilera, and Carles Feixa (2012). *De la Generación X a la generación @: trazos transicionales e identidades juveniles en América Latina*. *Última Década* 20, Nº 37, 137-174.
- Quijano, Anibal (2012). *Pensamientos y prácticas de(s) coloniales. "Bien vivir": entre el "desarrollo" y la des/colonialidad del poder*. *Revista VIENTO SUR*, Nº 122.
- Richards, G. (2007). *Global trends in cultural tourism*. In *Cultural tourism: Global and local perspectives* (pp. 1-24).
- Radcliffe, Sarah, and Webb, Andrew (2011). *Mapuche youth between exclusion and the future: Protest, civic society and participation in Chile*. *Children's Geographies*, 1-19.
- Ramírez, Eduardo and Victoria Fajardo (2012). *Proceso de formación universitaria de estudiantes mapuche de la Universidad Católica de Temuco y sus expectativas de inserción en sus territorios de origen*. Documento de Trabajo Nº 1, Serie Estudios Territoriales, RIMISP.
- Rekedal, Jacob (2014). *Hip-Hop Mapuche on the Araucanian Frontera*. *Alternativas*.
- Rodríguez, Mauricio (2000). *Reflexión sobre la experiencia de política de juventud en Chile*. *Última Década* Nº 12, 91-102.

- Rodríguez, G., Gil, J. y García, E. (1996). *Metodología de la investigación cualitativa*. Ediciones Aljibe, Archidona, Málaga.
- Sandoval, Mario (2011). *La confianza de los jóvenes chilenos y su relación con la cohesión social*. Última Década, N° 34, 139-165.
- Salazar, Gabriel y Pinto, Jorge (2002). *Historia de Chile V.5. Infancia y Juventud*. Lom Ediciones.
- Saugestad, Sidsel (2001). *The inconvenient indigenous. Remote area development in Botswana, donor assistance and the first people of the Kalahari*. Uppsala, Nordiska Afrika Institutet.
- Terwindt, Carolijn. "The Demands of the "True" Mapuche: EthnicPoliticalMobilization in the Mapuche Movement » ,Nationalism and Ethnic Politics,15:2 (2009) :237-257
- Unicef (2007). *Pu Wechekeche ÑiZugu: La voz de los adolescentes Mapuche. Identidad y discriminación en adolescentes mapuche*. Ver en www.unicef.cl.
- Valenzuela, Eduardo (1984). *La rebelión de los jóvenes*. SUR Ediciones, Santiago.
- Vanhulst, Julien, y Adrian E. Beling (2013). *Buen vivir: la irrupción de América Latina en el campo gravitacional del desarrollo sostenible*. Revista de la Red Iberoamericana de Economía Ecológica, 21, 1-14.
- Walsh, Catherine (2010). *Development as Buen Vivir: Institutional arrangements and (de)colonial entanglements* Development 53, N° 1, 15-21.
- Webb, Andrew (2013). *Negotiating optimum distinctiveness: cognitive tendencies toward primordialism among Mapuche youth*. Ethnic and Racial Studies, 36(12), 2055 - 2074.
- Webb, Andrew (2014). *Re-Working everyday concepts of civic virtue and ethnic belonging among indigenous youth in Chile*. Journal of Youth Studies 17, N° 6, 717-732.
- Webb, Andrew (2015). *Indigenous schooling grants in Chile: the impacts of an integrationist affirmative action policy among mapuche pupils*. Race ethnicity and education, N° 18 (3), 419-441.
- Webb, A. & Radcliffe, S. (2015). *Whitened geographies and education inequalities in southern Chile*. Journal of Intercultural Studies, 36 (2), 129-148.
- Wimmer, Andreas (2008). *The making and unmaking of ethnic boundaries: A multilevel process theory*. American Journal of Sociology, Vol. 113, N° 4, 970-1022.
- Zarzuri, Raúl, y Ganter, Rodrigo (1999). *Tribus urbanas: por el devenir de nuevas sociabilidades juveniles*. Revista Perspectivas N° 8. Universidad Católica Silva Henríquez, Santiago.
- Zurob, Camila (2009). *El hogar estudiantil Hare Rapa Nui de Viña del Mar: Una mirada a la educación, la emigración y la diversidad en el contexto estatal*. AIBR, Revista de Antropología Iberoamericana 4, N° 1, 84-112.



DESUC
Dirección de Estudios
Sociales

ICIIS
Centro de Estudios
Interculturales e Indígenas

 **BSERVATORIO**
DE JUVENTUD
●●● INJUV