



Ciencias Sociales Online

revista electrónica

ISSN 0718-1671

URL: <http://www.uvm.cl/csonline>

Email: jgibert@uvm.cl

Ciencias Sociales Online, Marzo 2008, Vol. V, No. 1. Universidad de Viña del Mar – Chile

¿MAPUCHE POR CONVENIENCIA O VERDADERA IDENTIDAD HISTÓRICA? EL USO SOCIAL DE LA CONDICIÓN DE INDÍGENA

¿Mapuche is for convenience or for real historical condition?
The social use of indigenous condition

Felipe Sáez Ardura
Sociólogo U. de La Frontera - Consultor
E-Mail: inti.felipe@gmail.com

RESUMEN

El presente ensayo ilustra brevemente los usos sociales de la condición indígena y discute algunas de sus implicancias sociológicas. La base de discusión es la dicotomía inclusión-exclusión. Se desprenden algunas hipótesis para futuras reflexiones al respecto.

Palabras claves: < Mapuche, identidad histórica, usos sociales >

ABSTRACT

This paper briefly illustrates the social uses of the indigenous condition, and discusses some of its sociological implications. The discussion is based on the inclusion-exclusion dichotomy. Some hypotheses for future reflections follow on the matter.

Key Words: <Mapuche, historical identity, social uses >

Recibido: Diciembre 2007

Aceptado: Marzo 2008

INTRODUCCIÓN

Si se observa la realidad actual de muchos pueblos originarios del continente americano y de nuestro país desde el complejo punto de vista de la cotidianidad de los mismos grupos culturales –situación que es fiel reflejo de lo que pasa hoy por hoy en la gran mayoría de (sino en todos) los sistemas sociales no occidentales que siguen existiendo en la actual sociedad contemporánea–, veremos que los procesos de intervención política y económica que se han aplicado a los pueblos originarios con todas sus facetas (guerras, transculturización, violaciones a los Derechos Humanos, expropiación y reducción territorial, sincretismo cultural, etc.) han traído consecuencias culturales, económicas, políticas y territoriales de amplio impacto en las cotidianidades de los propios grupos. Sobre todo actualmente, esto queda de manifiesto en las diferentes facetas que se pueden investigar de los mismos procesos sociales modernos principalmente desde el plano de lo que significa el gran aumento de la complejidad social que las sociedades nacionales y multiculturales actuales registran en su seno, y que la sociología y otras ciencias sociales han venido diagnosticando desde hace algún tiempo.

Por lo anterior, quiero plantear la siguiente pregunta: *¿Qué implicancias sociológicas posee esta suerte de status quo cultural del pueblo mapuche en relación a la manera mediante la cual se imbrican la sociedad chilena occidental y la mapuche en el plano de la vida cotidiana?* La tesis que sostengo es que, para muchos fines, los propios mapuches *emplean simbólicamente su propia condición como tales en términos de herramienta para lograr la inclusión (exclusión) en ciertos ámbitos –sobre todo económicos.* Sólo comentaré brevemente desde una perspectiva sociológica lo que queda de manifiesto al respecto en un sector del *Lafken Mapu* correspondiente a la comuna de Teodoro Schmidt, en el Borde Costero de la Provincia de Cautín.

DESARROLLO TEMÁTICO

Se sabe lo que históricamente ha ocurrido con el pueblo Mapuche, específicamente en su relación con las otras culturas que la civilización occidental ha traído –pese a que éste posee claros elementos “particularistas” o “exclusivos”–, igual que con gran parte de los pueblos originarios precolombinos de la gran América: choques culturales fuertes donde una cultura se interpenetra con otra constituyendo algo diferente, pero donde siempre uno de los sistemas culturales se torna más “dominante” o “hegemónico” que otro con el cual entra en relación –entendiendo que puede ser esta noción algo determinista respecto del tema del poder– producto de factores civilizatorios tan significativos como lo son la tecnología material y la escritura. Producto de factores como los señalados, por ejemplo, podríamos preguntarnos en nuestro caso particular por qué la cultura occidental chilena y extranjera sometió a la indígena andina –y a la mapuche en particular– y no al revés (Diamond, 1998).

Sea como sea, el estado de cosas actual respecto de la situación social de los pueblos mapuche en la Gran Araucanía se presenta bajo la forma de múltiples procesos sociales que han afectado las relaciones interétnicas en el mismo territorio desde cierto tiempo hasta ahora: todo esto es resultado de un variado número de procesos implementados por ciertos tipos de grupos hegemónicos y que han tenido un correlato directo tanto en el plano religioso como en el económico y en el político-territorial.

Por lo anterior, la experiencia señala que en Teodoro Schmidt es posible comprobar que el pueblo originario mapuche está viviendo una etapa en la cual no solamente existiría otro tipo de vinculación de la mayoría de los mapuche de la comuna entre su *cosmovisión* y la *cotidianidad* que los mismos están experimentando actualmente sino que, además, se insiste en adoptar un estilo en su propia relación con el aparataje estatal-institucional de corte netamente paternalista: actualmente en Chile el “ser mapuche” es una posibilidad de incluirse

en cierto tipo de beneficios estatales que permiten una mejor reproducción a nivel material y familiar. Ahora bien, claramente este “estilo” de algunas familias mapuche, antes que ser eso mismo, es resultado del estilo que los grandes grupos hegemónicos políticos y económicos que han dirigido al Estado han establecido desde el punto de vista de su relación (de dominación) con los pueblos originarios y no originarios histórico-populares.

No estoy negando el hecho antropológico empírico según el cual muchas familias mapuche siguen practicando los rituales sagrados como el *nguillatun* y tantos otros y siguen hablando el *mapudungun* como se hablaba en tiempos históricos; es más: parece haber un renacimiento de nuevas maneras de concebir la cosmovisión del propio pueblo originario en muchas áreas del nivel local, lo cual deja en claro la potencialidad que el re-reconocimiento de la propia cultura histórica trae consigo, por ejemplo en áreas tan importantes como la productividad agropecuaria del territorio o el desarrollo turísticoⁱⁱ.

Pese a ello, la velocidad de los cambios societales de las actuales sociedades nacionales multiculturales, sobre todo en lo que tiene que ver con las realidades cotidianas de las sociedades periféricas del actual sistema-mundo, incitan a aquellos grupos culturales de origen histórico no occidental a reinterpretar su propia cultura y *nepen* como algo que por momentos hay que olvidar y esconder, pero que en otros es bueno usar simbólicamente para determinados fines específicos definidos muy conscientemente por los grupos hegemónicos y castas tecnocráticas que emplean el Estado y su aparato.

Por lo que dice relación a lo observado en la comuna de Teodoro Schmidt, al menos dos facetas de esta nueva concepción de cosmovisión y filosofía mapuche quedan extremadamente claras al momento de cuestionarnos por la manera en la que definen y emplean los propios agentes mapuches su *az mapu* en su relación con la que podríamos llamar la “sociedad total” y especialmente, con el Estado chileno.

La primera dice relación con la *matriz sociocultural* del pueblo originario y sus elementos básicos, tales como el lenguaje y los ritos que se practican cotidianamente, en tanto elementos de definición identitaria de la propia cultura autorreferente. Aquí entramos de lleno a la manera en la que la familia mapuche actual está criando a los sujetos niños y jóvenes del pueblo, puesto que esta especie de asimilación cultural tan característica del choque cultural como lo es el reemplazo de una lengua vernácula originaria por otra sugiere que la tendencia contemporánea es que, al menos, sean los niños y jóvenes más monolingües castellanos que monolingües mapuche, y ni siquiera bilingües pudiendo manejar más que algunas palabras básicas del *mapuzugun*; de hecho, muchos padres adultos jóvenes –y muchas de las políticas y prácticas educativas actuales en Chile– están no inculcando el hábito de hablar en *mapuzugun* a sus hijos, discontinuando una tradición ancestral de un sistema identitario como lo es el de un grupo-pueblo originario.

Pero lo anterior no es generalizable y en ningún caso se le esconde el lenguaje vernáculo a los grupos poblacionales más jóvenes, puesto que existen muchas familias donde es una norma del *az mapu* con mucha validez práctica todavía el hecho de obligar a los niños a hablar su lengua, logrando una cadena cultural de continuidad en este aspecto para que los niños y jóvenes puedan llegar a ser *Chegen* y puedan alcanzar un *rakizum* adecuado a su pertenencia identitario-cultural en base a un kimünⁱⁱⁱ específico. No obstante, en términos sociológicos se acepta que la pérdida del lenguaje es un fenómeno social y cultural muy vigente en los pueblos originarios de América Latina y el “remedio” político y familiar que se hace frente a este asunto es siempre menos efectivo que el propio cambio social.

La segunda faceta que señala la manera en la que muchos grupos de mapuche usan simbólicamente su propia condición de descendientes directos de un pueblo originario – argumento central en nuestra discusión – queda en evidencia en una predisposición

psicosocial respecto de las instituciones de lo público y lo privado en el propio nivel local, y es lo que aquí podríamos denominar como un nuevo *individualismo mapuche* que se deja ver en el nivel local ya señalado. Es evidente que esto también se vincula directamente con los estilos dirigenciales que los ya señalados grupos políticos hegemónicos han establecido en relación a la dominación de los pueblos originarios y no hay que dejar de lado lo determinante que es la reducción sistemática de los *territorios* donde las familias y grupos de familias indígenas han habitado milenariamente^{iv}; se les inculcó a los mapuche por mucho tiempo la perspectiva individual e individualista de la tierra, y una consecuencia cultural directa e históricamente definida de esto es la llamada condición ya señalada del determinismo individualista de muchas personas campesinas al momento de tratar de percibir un recurso económico estatal.

Dos ejemplos pueden ilustrar el fenómeno del individualismo económico, ambos observados reiteradamente entre los mapuche de la comuna de Teodoro Schmidt, a saber, 1) todas aquellas prestaciones monetarias que el Estado de Chile garantiza a integrantes de familias con apellidos indígenas y 2) los conflictos políticos internos a las actuales llamadas “comunidades indígenas” –o *lof mapu* para ser más exactos^v – entre mapuches y *wigkas*, también por los llamados “beneficios estatales”.

Con respecto a la primera problemática, se puede decir que es un problema cultural que pese a ser determinado en sus principios por el Estado occidental y su errada concepción del “indígena”, no deja de estar directamente relacionado con la propia percepción que poseen de sí mismos los mapuches; ya que es evidente que a muchos les atrae ser mapuche por conveniencia práctica al momento de solicitar el ingreso a los programas sociales –como el Orígenes o el Puente, por ejemplo – o al momento de postular a las becas de estudio –como la Beca Indígena –, no obstante la premisa que sostienen en aquellos momentos dice relación con un mayor valor que se le atribuye a la pertenencia étnica, especialmente en los jóvenes mapuches. Pese a esto, nuevamente tengo que recordar que es una opción que el Estado de Chile establece desde el plano de la transferencia de subsidios para personas de “escasos recursos” –en base a una errada concepción del “bienestar social”–, y si a ciertos grupos sociales se les otorga la posibilidad legítima de optar a los mismos producto del “desastre histórico” dirigido o la “desigualdad social” adquirida esos mismos grupos van a optar a lo mismo^{vi}.

La segunda problemática planteada en relación al nuevo individualismo mapuche dice estar vinculada con los conflictos políticos más recurrentes que se suscitan en el territorio, especialmente en el *lof mapu*. No es difícil advertirlos producto de que consisten en conflictos realmente manifiestos entre diferentes *rukaches* y en pleno *nag mapu*, pudiendo identificar sociológicamente hablando por lo menos dos casos, que brevemente se describen a continuación.

Caso 1. Dejar fuera del beneficio de la luz eléctrica a familias sin apellidos mapuche.

La familia del caso 1 vive en el sector de Llaguepulli en la comuna de Teodoro Schmidt, el cual queda en el límite de la comuna ya señalada con Puerto Saavedra. Es un matrimonio de ancianos que han venido de Santiago a habitar el lof mapu ya mencionado, tienen algunas hectáreas de campo que la emplean como sustento para una pequeña crianza de ovinos y el caballero es quien recibe una Pensión de Invalidez de parte del Estado de Chile.

Ahora bien, el matrimonio no posee una mala condición de habitabilidad, mas la ausencia de luz eléctrica se hace evidente al momento de conversar con ellos puesto que el beneficio de ella podría ser la “guinda de la torta” en lo que a materia de bienestar social se refiere. Consultándole al matrimonio en la primera visita que se le hizo al hogar –dentro del marco del programa Puente– respecto a esta situación, señalaron inmediatamente el proceso de exclusión social que sufrieron al momento de tener los dirigentes de la comunidad que

Felipe Sáez: ¿Mapuche por conveniencia o verdadera identidad histórica?

74

El uso social de la condición de indígena

Ciencias Sociales Online, Marzo 2008, Vol. V, No. 1 (71 - 79).

Universidad de Viña del Mar-Chile

seleccionar la nómina definitiva que podría poseer el subsidio; el matrimonio tenía el dinero convenido para lograr la instalación de la electrificación de su hogar, mas se privilegió a aquellas familias que posean el apellido mapuche.

La molestia del matrimonio es grande pero no se quiso ahondar más en el tema, especialmente porque en su momento no era necesario para los fines propios de la visita del profesional –probablemente si se hubiera ido a conversar con los dirigentes de ese proceso otro tipo de información hubiera aparecido respecto al conflicto. De todas maneras este hecho sirve para demostrar que en las comunidades indígenas de la Gran Araucanía, tal y como ocurre en todo grupo social y cultural complejo como un pueblo originario, el hecho de no poseer un apellido indígena y habitar entre ellos nunca pasará inadvertido cultural y políticamente hablando. Bien lo sabe el matrimonio del caso 1, que hasta el día de hoy todavía no puede optar al beneficio de la luz eléctrica.

Caso 2. Dejar fuera del beneficio de la luz eléctrica a familias mapuche pero de religión evangélica.

Un caso similar al anterior se observa precisamente en la misma comunidad ya señalada. La diferencia es que ahora no se trata de una familia wigka la que queda excluida del beneficio de la luz eléctrica, sino que una propiamente mapuche. La casa de la familia del caso 2 es pequeña y son varios hijos; él se desempeña como pescador artesanal del lago Budi y ella es dueña de casa. De hecho, en esta familia el mapuzugun está más vivo que en ningún otro lado siendo hablado incluso por los niños del grupo, por lo que se tornaba al comienzo algo inexplicable el hecho de no tener todavía el suministro de la luz eléctrica –considerando que el jefe de la familia, incluso es dirigente de la posta del sector.

Pues bien, ocurre que la familia individualizada profesa muy fervientemente la religión evangélica –algo cada vez más común en las comunidades y territorios indígenas de la Gran Araucanía–, y colocan este hecho como el más determinante –el único– al momento de decidir excluir a la familia del caso 2 del Comité de Luz Eléctrica del sector. Esta situación es socialmente preocupante más que todo por los menores del hogar, quienes no pueden desempeñar en la noche actividades de estudio debido a razones lógicas, pese a que más preocupante se torna al momento de considerar que la exclusión social de ciertos beneficios monetarios puede ocurrir incluso entre miembros cultural, étnica y legítimamente pertenecientes al pueblo originario, quedando en claro la manera en que se usa el estatus social del “indígena” para hacer un uso simbólico del poder, elemento que atraviesa tanto las propias relaciones entre familias y comunidades como aquellas que tienen que ver con el vínculo que el aparato occidental-estatal establece con los propios pueblos.

Lo anterior muestra cómo es que la pertenencia al *az mapu* y la identidad mapuche pueden ser empleadas por ciertos grupos de poder, también pertenecientes al propio pueblo originario señalado, para establecer procesos de inclusión/exclusión social –se presentaron dos casos referente a la exclusión respecto de determinado beneficio– de forma similar pero a la vez muy diferente si se compara a cómo esos procesos de inclusión/exclusión tienen relevancia cotidiana en la sociedad no indígena más compleja.

En determinantes culturales como la pertenencia parental (apellido) o la adhesión religiosa se encarna el uso simbólico que muchos miembros de un pueblo como el mapuche realizan cotidianamente para poder llevar a cabo procesos interaccionales de “degradación social” a determinados sujetos debido a particularidades que tienen que ver con su condición social, situación que es clave en estas instancias relacionarla a un tema central: la formación de personas de la propia cultura en relación a la misma autoconsideración como “mapuches”, cuyos usos simbólicos mediante tramas de poder se tornan actualmente prácticas sociales

cotidianas (rutinas) en los nuevos elementos que desde las comunidades van aprendiendo a manejarse en este complejo mundo social que por mucho tiempo ha sido ajeno para ellos.

Lo señalado cada vez tiene mayor validez para el pueblo originario mapuche, cuyos ejes parentales desde el plano familiar inculcan a los sujetos más jóvenes, mediante el proceso de socialización^{vii}, estas señaladas pautas de acción para poder emplear simbólica y políticamente su propio estatus de “mapuche”, lo cual es clave hoy en día si es que se quiere hacer frente a un Estado nacional como el chileno que mediante el traspaso de recursos económicos busca no solamente “devolver la mano” a este pueblo después de tanta intervención arbitraria, sino que además intenta mantener a los grupos originarios, en tanto “ciudadanos”, solamente como fuerzas políticas y culturales fragmentadas y fragmentarias sin peso crítico frente al actual *status quo*.

HIPÓTESIS A MODO DE CONCLUSIÓN

En la pérdida del lenguaje vernáculo y en el llamado nuevo individualismo mapuche aparece claramente vinculado cada uno de estos fenómenos con el tema de las pautas de crianza y formación de personas: actualmente se puede apreciar con relativa claridad, tal y como lo ejemplifican los dos casos de “degradación simbólica”, lo que la propia comunidad realizó con dos de sus familias, que muchos grupos parentales del pueblo mapuche han aprendido a emplear el aparataje estatal –sobre todo porque los muy diferentes grupos hegemónicos que han estado en el poder así lo han querido con los pueblos originarios y particularmente con el mapuche– mediante un uso simbólico y político –éticamente correcto o incorrecto no es materia del presente trabajo– de la propia concepción y estatus del “mapuche”. No obstante, puede que este hecho, por objetivo que sea, no esté del todo masificado como práctica en ciertos territorios del *nag mapu*, pese a que es clara la tendencia a que los nuevos grupos de indígenas jóvenes internalicen esta premisa como fundamento lógico de “defensa” en contra de la sociedad *wigka*. Así también, hay que decir que no solamente entre los mapuche puede que se presente esta realidad, sino que también en otros pueblos originarios^{viii}.

Histórica, sociológica y antropológicamente hablando, podríamos pensar que este nuevo estilo indígena respecto a su cada vez más complejo entorno societal es resultado de siglos y siglos de dominación y sometimiento cultural, político y territorial, razón por la cual es lógico señalar lo obvio de este nuevo patrón de comportamiento, adaptativo. Como sociedad debemos pensar en lo complejo del tema y en las cada vez mayores consecuencias culturales que el desarrollo de las naciones modernas ha traído a nuestros pueblos originarios; estamos muy lejos de ser sociedades interculturales^{ix} y las tendencias conductuales de unos y otros, en vez de acercarse, pareciera que están cada vez más “distantes”.

NOTAS

ⁱ Me baso en la conceptualización del sociólogo chileno Fernando Robles (1999) para entender estas nociones de *inclusión y exclusión social*: “El concepto normativo de inclusión dice relación con un conjunto de pautas de acción que hacen posible que desde la orientación de los individuos hacia ellas, pasen a ser aceptados con un estatus determinado en el sistema social, a ser “incluidos” en dichos sistemas y por lo tanto integrados a él Este concepto ... *ilumina la inclusión y oculta la exclusión* ... el que es empujado al vacío ... Cualquier afirmación desde un sistema, excluye “algo” en calidad de entorno. La inclusión indica entonces lo interno de la forma, cuya faz externa es la exclusión, por lo que *sólo se puede hablar de inclusión si hay exclusión.*” (Robles, 1999: 320, con cursivas añadidas). Dentro de esto, el autor que seguimos diferencia la *exclusión primaria* de la *exclusión secundaria*. Por la primera “...se entiende entonces que *no se puede acceder a los sistemas funcionales que puedan significar inclusión a prestaciones de servicios elementales* ... Paralelamente a la diferenciación funcional de las sociedades, que delimita los contornos de la exclusión/inclusión primaria, funcionan (pequeñas y grandes) redes de inclusión, redes de favores, venta de ventajas, de intercambio de influencias, de actividades parasitarias, cuyo recurso básico es *conocer a alguien que conozca a alguien y que el intercambio de favores y acciones impongan relaciones cara a cara*. Esta forma de inclusión ... da lugar a lo que podría llamarse *exclusión secundaria*. Por exclusión secundaria se entiende entonces que *no se puede acceder a las redes interaccionales de influencia.*” (Robles, 1999: 321, con cursivas añadidas). Para una mejor conceptualización de las ideas de Robles al respecto, véanse los cuadros que se presentan en el anexo del presente artículo.

ⁱⁱ En la comuna de Teodoro Schmidt emblemático es el caso de una familia, cuyos integrantes han logrado establecer un polo de desarrollo turístico. Al turista se le ofrece la comida típica *mapunche* en un centro gastronómico que queda a los pies del lago *Budi* en su parte sur, junto con una serie de cabañas donde se recrea la *ruka* o vivienda donde habitaba la *rukache* en el *lof* determinado; también hay un circuito que se hace tanto en bote como en caballo así como diversas recreaciones y manifestaciones artístico-culturales de los ritos practicados por los mapuche. Pese a que es innegable la existencia del contexto medio ambiental y ecológico exacto para desarrollar este tipo de actividades turísticas, ellas no serían posibles sin el apoyo que el municipio otorga a estas actividades. Esto permite que muchas facetas de la cosmovisión mapuche se realicen de manera práctica como un “tipo ideal” en tanto una construcción simbólica-política de una familia influyente en la zona que emplea precisamente esa “cosmovisión” para fines legítimos de desarrollo económico. Sin duda que la iniciativa y la insistencia están detrás de esto, valores que no muchas familias campesinas comparten actualmente.

ⁱⁱⁱ “Es pues el *Kimün*, la ciencia del conocimiento Mapuche, la base de todo. De la existencia, del ser, de la vida, de la muerte, de la vida más allá de la vida, de la clasificación biológica, botánica, química, matemática, física, cosmológica y filosófica de las cosas. (...) La metodología del *kimün* es el *Inarrumen*, aquella capacidad de observación permanente de la naturaleza que el Pueblo Mapuche logró desarrollar al máximo por miles de años.” (Ñanculef, 2003: 38, con cursivas añadidas)

^{iv} “(...) los matrimonios originaban los *rukache*, no así los *reñma* los que se reproducían a través de la compleja vinculación entre los *rukache*. No obstante el matrimonio puede activar y/o recrear *reñma* dependiendo del *az* de los *integrantes* del *rukache*. Así, estos dos últimos niveles constituían instancias a través de las cuales la sociedad mayor cumplían sus fines de asociatividad, reproducía biológicamente a su población y al mismo tiempo culturalmente ciertos valores, orientaciones ético-sociales subsumidas en el concepto de *az* y cuyo proceso se preparaba anticipadamente por los padres, constituyendo el ámbito o área del *kimeltuwün*.” (Quidel *et.al*: 400, con cursivas de los autores).

^v “Otra manera de comprender el *rukache-reñma* es situarse respecto del *lofche* como lo señalábamos anteriormente, contexto que lo vamos a entender como un espacio geográfico en dónde se asienta un grupo humano afín entre ellos ya sea por la línea sanguínea o por la afectiva, superando entonces al *rukache* y al *reñma*. Al mismo tiempo, para entender este concepto, lo vamos a diferenciar del *lofmapu*. En un *lofmapu* puede existir más de un *lofche*. Los *lofmapu* se refieren a espacios territoriales con una demarcación propia, nombre propio y características propias, es decir, un *az mapu*.” (Quidel *et.al*: 400-401, con cursivas de los autores).

Felipe Sáez: ¿Mapuche por conveniencia o verdadera identidad histórica?

El uso social de la condición de indígena

Ciencias Sociales Online, Marzo 2008, Vol. V, No. 1 (71 - 79).

Universidad de Viña del Mar-Chile

^{vi} En sí, el nuevo individualismo mapuche queda en evidencia en este caso sobre todo al momento de solicitar el ingreso a los programas sociales, puesto que si se le niega por necesidad técnica ese mismo ingreso inmediatamente se reclama en contra del ingreso del “vecino”, la “cuñada” o una “familia amiga” que, “teniendo más que yo...”, sí está en el Programa Puente o en el Orígenes –para citar los ejemplos más cotidianos. Hay que dejar en claro que en este nuevo “estilo civil” de los grupos de familias de “escasos recursos” que reciben ayuda estatal no se advierten mayores diferencias entre las conductas comunicativas de los mapuche con los no mapuche que poseen una situación social similar con los primeros; lo que ocurre más bien es que en su gran mayoría son mapuches los que solicitan los beneficios porque en la zona son población mayoritaria–valga la redundancia.

^{vii} “(...) el individuo no nace miembro de una sociedad: nace con una *predisposición hacia la sociedad*, y luego llega a ser miembro de una sociedad. (...) El punto de partida de este proceso lo constituye la *internalización*: la aprehensión o interpretación inmediata de un acontecimiento objetivo en cuanto expresa significado. (...) No sólo vivimos en el mismo mundo, sino que *participamos cada uno en el ser del otro*. Solamente cuando el individuo ha llegado a este grado de internalización puede considerársele miembro de la sociedad. El proceso ontogenético por el cual esto se realiza se denomina *socialización*, y, por lo tanto, puede definirse como la inducción amplia y coherente de un individuo en el mundo objetivo de la sociedad o en un sector de él.” (Berger y Luckmann, 1966: 164, 165 y 166, con cursivas añadidas). Dentro de esto, “... la *socialización primaria* es la primera por la que el individuo atraviesa en la niñez; por medio de ella se convierte en miembro de la sociedad. La *socialización secundaria* es cualquier proceso posterior que induce al individuo ya socializado a nuevos sectores del mundo objetivo de su sociedad.” (Berger y Luckmann, loc.cit).

^{viii} En relación a los pueblos originarios específicamente, Tubino piensa lo siguiente: “La lucha de los pueblos indígenas por el reconocimiento de sus derechos se encuentra actualmente en un momento crucial. Si los movimientos indígenas persisten en encapsularse en sus demandas propias y no desarrollan una visión de país que proponga soluciones que engloben a los otros actores sociales de la sociedad, sus posibilidades de liderazgo continuarán siendo socavadas por ellos mismos. Los movimientos indígenas latinoamericanos, para convertirse en actores políticos inclusivos de la diversidad, *tienen que empezar a incluir en sus agendas de lucha las legítimas demandas de los otros actores de la sociedad* y plantear nuevos modelos de Estado, de participación política y de convivencia de la pluralidad ¿Podrán los movimientos indígenas dejar de ser excluyentes y convertirse en los actores políticos de la interculturalidad?” (Tubino (*), p. 2, con cursivas añadidas).

^{ix} Mujica define la interculturalidad como “... el proceso por el cual las culturas intercambian y construyen patrones culturales comunes de manera consensual o pactada *pero manteniendo sus identidades plurales*. En esta perspectiva cada cultura tiene un valor en sí misma, en tanto se reconoce como a sujetos sociales autónomos, plurales o múltiples, los que se comportan como interlocutores en un campo culturalmente aceptado por los participantes. Según el estado de la cuestión actual, *la interculturalidad resulta ser más una propuesta política con una direccionalidad ética que un hecho real contundente*, pero que se desarrolla con suficientes elementos empíricos; de hecho, si se habla de interculturalidad es porque han existido y existen formas de construcción de identidades sociales y culturales con la participación real de diversos grupos o sociedades.” (Mujica, 2001: 11, con cursivas añadidas).

BIBLIOGRAFÍA

BECK, Ulrich (1986). *La sociedad del riesgo. Hacia una nueva modernidad.* Ediciones PAIDÓS. Primera edición, 1991.

BERIAIN, Josexto (Comp.) (1996). *Las consecuencias perversas de la modernidad. Modernidad, contingencia, riesgo.* Editorial ANTROPHOS. Primera edición.

BERGER, Peter /LUCKMANN, Thomas (1966). *La construcción social de la realidad.* AMORRORTU EDITORES. Décima reimpresión 1991. Traducción de Silvia Zuleta.

DIAMOND, Jared (1998). *Armas, gémenes y acero. La sociedad humana y sus destinos ¿Por qué los pueblos de Eurasia conquistaron, desplazaron o diezmaron a las poblaciones autóctonas de América, Australia y África, y no a la inversa.* Editorial DEBATE/PENSAMIENTO. Primera edición.

MUJICA, Luis (2001). "Aculturación, inculturación e interculturalidad. Los supuestos en las relaciones entre unos y otros". En *Revista de la Biblioteca Nacional del Perú.* Fénix 43-44, pp. 55-78.

ÑANCULEF, Juan (2003). "La cosmovisión y la filosofía mapuche: Un enfoque del Az-Mapu y del Derecho Consuetudinario en la cultura Mapuche". En *Revista de Estudios Criminológicos y Penitenciarios* N° 6, pp. 38-57. Ministerio de Justicia de Chile, Gendarmería de Chile y UNICRIM. Mayo de 2003.

QUIDEL, José/DURÁN, Teresa /CATRIQUIR, José. "Rukache o familia mapunche: Una relación entre reñma y mapu". *

ROBLES, Fernando (1999). *Los sujetos y la cotidianidad. Elementos para una microsociología de lo contemporáneo.* Ediciones SOCIEDAD HOY. Centro de Intermediación Laboral. Dirección de Docencia Universidad de Concepción. Primera edición.

TUBINO, Fidel (2004). "El interculturalismo latinoamericano y los Estados nacionales". Conferencia presentada en el Foro Latinoamericano sobre Interculturalidad, Ciudadanía y Educación (FLAPE), Cuetzalán, México.

TUBINO, Fidel. "Del interculturalismo funcional al interculturalismo crítico". Mimeo.