



UNIVERSIDAD ACADEMIA DE HUMANISMO CRISTIANO
ESCUELA DE ANTROPOLOGÍA

MAPUCHE URBANOS Y GOBIERNO LOCAL

ETNOGRAFÍA DE LA OFICINA DE ASUNTOS INDÍGENAS
COMUNA DE LA PINTANA

Alumna: Rosario Carmona Yost

Profesor Guía: Claudio Iván Espinoza Araya

Tesis para optar al grado de Magíster en Antropología
Santiago, 2014

Si sentimos que no hay nada que «nosotros» podamos hacer –pero ¿quién es ese «nosotros»?- y nada que «ellos» puedan hacer tampoco –y ¿quiénes son «ellos»?- entonces comenzamos a sentirnos aburridos, cínicos y apáticos.

Susan Sontag

Agradecimientos

Inicié el año 2012 los estudios que me condujeron a la realización de esta investigación sin tener muy claro hacia dónde me llevarían las decisiones tomadas en ese entonces, menos con quiénes me encontraría. La finalización de esta tesis guarda relación con un proceso personal de aprendizaje y modificación, por lo tanto, quiero agradecer a quienes además de hacerla posible, me presentaron la antropología como un camino a recorrer.

En primer lugar, agradezco la confianza de los funcionarios de la OAI, José, Carolina y Evelyn, que siempre manifestaron una excelente disposición y estuvieron dispuestos a compartirme sus percepciones y experiencias.

Quisiera agradecer a mi profesor guía, Claudio Espinoza, que fue parte primordial de este proceso y del trabajo que en estas páginas se presenta. Agradezco su capacidad de transmitir su experiencia y los conocimientos que poco a poco fueron dando forma a este proyecto, su generosidad y confianza al invitarme a conformar un equipo de trabajo y el tiempo destinado a todas las conversaciones que enriquecieron esta tesis.

A Mayarí Castillo quien, un poco por azar y fortuna mía, siguió de cerca este proceso, en sus momentos optimistas y los que no, estando siempre dispuesta a ayudarme y orientarme. Sus consejos, conocimientos y claridad fueron esenciales para estructurar las páginas que ahora se presentan.

A mis profesores de magíster, Consuelo Laso, Luis Campos y Francisco Vergara, que más allá de la sala de clases me han seguido transmitiendo sus enseñanzas.

A mis queridas amigas, especialmente a Paula y Javiera, que a través de múltiples experiencias y conversaciones compartidas me han regalado la posibilidad de pensar el contexto de una manera crítica, concibiéndolo a la vez como un lugar a disfrutar.

A mi compañero Cristián, que se sumó a este proceso alentándolo desde un comienzo. Su apoyo, paciencia y amor fueron fundamentales.

A mi mamá, por su soporte y comprensión incondicional.

Finalmente, agradezco a quien me atrajo hacia estos lugares, mi hermano Javier. Quizás he escrito esta tesis respondiendo a aquella invitación que, conscientemente o no, él me extendió.

Tabla de Contenido

Índice general

Agradecimientos.....	3
Índice General.....	4
Índice de Fotos, Gráfico, Mapas y Tablas.....	5
Introducción.....	7
1. Presentación.....	8
2. Itinerario Metodológico.....	13
3. Sobre el enfoque del Estado en la Sociedad.....	26
4. Estructura de esta tesis.....	30
Capítulo Primero.....	33
Doble Transición en Chile, expectativas de participación y políticas públicas. Construyendo una nueva relación con el Mundo Indígena.....	34
1. Nuevos Gobiernos Locales. Proceso de Descentralización en Chile.....	34
2. Proceso de Democratización y Políticas Públicas.....	40
3. Una aproximación al movimiento indígena. Políticas Públicas y Multiculturalismo	48
4. Interculturalidad y Enfoque de Derechos.....	57
Capítulo Segundo.....	62
Procesos Migratorios. Indígenas en el medio urbano.....	63
1. Población Indígena y Región Metropolitana.....	63
2. Migraciones Mapuche desde el campo a la ciudad.....	65
3. La Política Indígena en el marco de la Ley 19.253 y el Programa Indígena Urbano.....	67
Capítulo Tercero.....	78
Procesos de reafirmación étnica. Cultura y Política en la ciudad.....	79
1. Imágenes ancestrales. Centros ceremoniales en la Región Metropolitana	80
2. <i>Rukas</i> en la ciudad.....	87
3. Gobierno Local y Población Indígena.....	93
4. Oficinas de Asuntos Indígenas.....	97

5. Mujer Indígena y Participación Política.....	101
Capítulo Cuarto.....	105
Reactivación Cultural y negociaciones en el contexto local. El caso de la Oficina de Asuntos Indígenas de La Pintana.....	106
1. La Pintana. Conformación de la comuna y administración municipal.....	106
2. Población Indígena local.....	107
3. El primer <i>nguillatun</i> en Santiago. Primeras negociaciones y conformación de la Oficina.....	113
4. Trayectoria y relación con las autoridades.....	120
5. Avances y reconocimiento.....	129
6. Encargado.....	136
7. Relaciones fuera del contexto municipal.....	140
8. Financiamiento.....	145
9. Limitantes.....	148
10. Aspiraciones.....	154
11. Observaciones preliminares.....	156
Capítulo Quinto.....	159
Conclusiones.....	160
1. Cultura y Política. Imágenes ancestrales, promesas de nuevas prácticas.....	162
2. Apertura del Gobierno Local. La intromisión de la burocracia en la cotidianeidad.....	168
3. Pensando el Estado como un proceso: el rol de la Antropología	174
Bibliografía.....	182

Índice de Fotos, Gráficos, Mapas y Tablas

Fotos

Foto 1. Parque de los Pueblos Originarios <i>Mahuidache</i> , comuna de El Bosque.....	14
Fotos 2 y 3. Celebración del día de la mujer indígena en la ruka de <i>Inchiñ Mapu</i>	16
Foto 4. Jóvenes <i>palifés</i> frente al Cerro Huelén en Santiago Centro.....	83
Foto 5. Fotografía tomada durante la marcha por la resistencia indígena.....	87
Foto 6. Ruka Parque de los Pueblos Originarios, <i>Mahuidache</i> , comuna de El Bosque.....	88
Foto 7. Ruka <i>Kuyen Rayen</i>	89
Foto 8. Ruka asociación <i>Kiñe pu liwen</i> , La Pintana.....	91

Foto 9. Encuentro de educadores latinoamericanos en <i>ruka</i> Kiñe pu Liwen.....	91
Foto 10. <i>Trawun</i> con <i>werkenes</i> . <i>Ruka Kuyen Rayen</i>	92
Foto 11. <i>Ruka Kiñe pu Liwen</i>	111
Foto 12. Juego de <i>Palin</i>	111
Fotos 13 y 14. <i>Rukas Tain Adkim</i>	111
Fotos 15 y 16. Centro Ceremonial <i>Mapu Lawen</i>	111
Fotos 17 y 18. Centro Ceremonial <i>Mapu Lawen</i>	112
Foto 19. Actividad organizada por la OFASIN.	112
Foto 20. Grabación de programa para canal de televisión local en la <i>ruka</i>	113
Foto 21. Celebración de <i>we tripantu</i> en <i>Kipai Antu</i>	113
Foto 22. Celebración de <i>we tripantu</i> en Mapu Lawen.	126
Fotos 23 y 24. Celebración de <i>we tripantu</i> en Mapu Lawen, organizado por la OAI.....	127
Foto 25. Noticias sobre el <i>we tripantu</i> en el diario local “A La Pinta”, Julio 2014.....	131
Foto 26. Tarjeta de presentación del alcalde.....	131
Fotos 27 y 28. Seminario sobre Convenio 169 en la <i>ruka</i> de Mapu Lawen,	151

Cuadros

Cuadro 1. Porcentaje de población Indígena y mapuche.....	17
Cuadro 2. Cantidad de población Indígena y mapuche.....	17
Cuadro 3. Comunas con Oficinas de Asuntos Indígenas en la RM.....	98
Cuadro 4. Población Total, Indígena y Mapuche de los municipios que cuentan con OAI.....	99
Cuadro 5. Adscripción étnica por comuna.....	108
Cuadro 6. Población Comuna La Pintana, bajo etnia declarada.....	108
Cuadro 7. Asociaciones Indígenas de La Pintana.....	110

Gráficos

Gráfico 1. Asociaciones mapuche activas en la RM.....	18
Gráfico 2. Cantidad de habitantes por pueblo indígena.	64
Gráfico 3. Porcentaje población indígena urbano-rural.....	64
Gráfico 4. Comunas de la Región Metropolitana con mayores índices de pob. mapuche.....	66
Gráfico 5. Encargados Oficinas de Asuntos Indígenas según género y apellido indígena.....	100
Gráfico 6: Población Indígena de la comuna de La Pintana según nivel educacional.....	108
Gráfico 7: Población Indígena de la comuna de La Pintana según situación laboral.....	109

Mapas

Mapa 1. Mapa de <i>Rukas</i> en la comuna de La Pintana.....	18
Mapa 2. Mapa de las <i>rukas</i> en la RM.....	90
Mapa 3. <i>Rukas</i> construidas en la comuna de La Pintana.....	110

Introducción

1. Presentación.

Esta investigación tiene por objeto analizar la relación entre los procesos de reactivación cultural y la participación política de actores indígenas en la Región Metropolitana (RM) y su repercusión en la conformación de Oficinas de Asuntos Indígenas (en adelante OAI), a través del estudio de un caso en particular, la primera oficina, creada en la comuna de La Pintana el año 1996.

Producto de los procesos migratorios desde el campo a la ciudad, específicamente desde la zona sur a la Región Metropolitana, durante la segunda mitad del siglo XX se ha conformado una gran población indígena reconocida como urbana, que en su relación con el Estado chileno ha desencadenado profundos cambios en las estructuras políticas, económicas, sociales y culturales del pueblo mapuche (Antileo, 2008). Actualmente, en la RM reside el 27,7% de la población indígena del país, es decir, 191.737 personas, de las cuales 183.118 son mapuche (Censo 2002). La situación de los mapuche urbanos, denominados por algunos intelectuales

como *warriache* (*Warria*: Ciudad, *Che*: gente) (Aravena, 2003) o *mapurbe* (Aniñir, 2009)¹, se ha caracterizado precisamente por la falta de lugar, no solo una falta material, producto de la usurpación de los territorios del sur, sino también una falta de lugar emocional² y cultural, acrecentada por el comportamiento racista y discriminatorio que caracteriza a la sociedad chilena e, incluso, por el rechazo de una parte de la población mapuche que se quedó en las comunidades y sostuvo durante la década de 1980 una fuerte crítica a la opción de emigrar y la adopción de costumbres *winkas*³. Esta situación ha promovido la conformación de un movimiento indígena urbano que, alineado a la emergencia indígena que se gesta en Latinoamérica los primeros años de la década de 1990, ha activado fuertemente su identidad étnica (Bartolomé, 2006) y llevado a cabo un proceso de asociatividad que, promovido por el Estado a través de la institucionalidad inscrita en la Ley 19.253 del año 1993, ha posicionado progresivamente demandas referentes a su condición específica, la vida en la ciudad. A la fecha, se han constituido en la RM alrededor de doscientas asociaciones mapuche.

Los procesos de doble transición (Assies, 2003) en Chile, junto a las políticas públicas de enfoque multicultural implementadas por el Estado, que diferencian al sujeto indígena en relación a su cultura y condición socioeconómica –aunque a veces manteniendo la discriminación–, han influido para que muchas de estas asociaciones se acerquen a los gobiernos locales, ya sea a través de alguna dirección, como DIDECO, o negociando directamente con los alcaldes, los cuales han respondido a estas demandas a través de la conformación de Oficinas de Asuntos Indígenas, apareciendo la primera el año 1996 en la comuna de La Pintana. Consideramos que este proceso es expresión de una fuerza social (Migdal, 2011) y representa la adaptabilidad del pueblo mapuche en su relación con el Estado chileno, por lo tanto, es un asunto que guarda relación con su comprensión como totalidad, sin embargo, no ha sido lo suficientemente documentado ni analizado como otras expresiones urbanas.

¹ *Mapu*: tierra, *che*: gente. Mapuche quiere decir gente la tierra.

² Un hecho que ha llamado la atención durante la realización del trabajo de campo se refiere precisamente a esta carencia, resulta común que muchos mapuche migrantes señalen que a su llegada a la ciudad: “algo me faltaba, pero no sabía qué”.

³ *Winka*: Algunas interpretaciones señalan que esta palabra viene de *pu inca*, que hace referencia a los incas en cuanto extranjeros e invasores. Posteriormente se le habría dado la connotación de *winka tregua*, perro ladrón o similares. Actualmente esta palabra ha pasado a significar ladrón y es utilizada por los mapuche para referirse al chileno.

Al día de hoy estas oficinas se han multiplicado, existen en 27 de los 52 municipios de la región y en comunas de otras regiones del país. Algunas, insertas en su mayoría en otras áreas o programas municipales, han cobrado protagonismo dentro del Municipio, transformándose en articuladores entre el gobierno local y la población indígena urbana de la comuna. Abriendo a la vez, un espacio institucional para la participación de nuevos actores políticos en el marco del Municipio, los mismos dirigentes indígenas que, como encargados, se encargan de ejecutar políticas públicas específicas, orientan a la población respecto a la institucionalidad en materia indígena, difunden la educación de la lengua y la salud intercultural y apoyan la tramitación de los certificados de calidad indígena y el proceso de postulación y renovación de la Beca Indígena en conjunto a JUNAEB, descentralizando, en gran medida, las funciones de la Oficina de Asuntos Indígenas de Santiago (OAIS) de CONADI. Todo esto, junto a la organización de actividades culturales como celebraciones de carácter ancestral, juegos de palin, ferias, conversatorios, entre otros. Estas oficinas obtienen su financiamiento directamente del presupuesto municipal o a través de fondos concursales y negociación con otros organismos del Estado, como CONADI, Ministerio de Desarrollo Social, Consejo de la Cultura, etc.

No obstante, y en sintonía a la precariedad de las políticas públicas en materia indígena, especialmente hacia el sector urbano, estos espacios no cuentan con un marco legal ni normativo que las regule, ni la Ley Indígena ni la Ley Orgánica de Municipalidades hacen mención sobre la necesidad de estos espacios, siquiera en lugares de gran población indígena. Vislumbramos un intento de reconocimiento a estos espacios en el informe de la Comisión Asesora (2006) convocada por el ex presidente Ricardo Lagos, que tuvo como objetivo diseñar una nueva política pública urbana, que, entre otras cosas, recomendó una “institucionalización y fortalecimiento de las Oficinas de Asuntos Indígenas Comunes. Implementación de una política de gestión local y regional que asegure la participación indígena en los municipios y en los gobiernos regionales”, y en los resultados de la Consulta Nacional Indígena Urbana llevada a cabo entre los años 2006 y 2007. Estas dos instancias son los únicos precedentes que determinan, primero, el anuncio por parte de Michelle Bachelet de una nueva Política Urbana y, luego, la creación del Programa Indígena Urbano (PIU) en el gobierno de Sebastián Piñera, programa que rápidamente se desarticuló.

Por otro lado, al estar sujetas a una voluntad política –básicamente, la del alcalde-, estas oficinas comúnmente se encuentran sometidas a una vulnerabilidad respecto a la continuidad, tanto de sus funciones, como de su presupuesto. Muchas de estas oficinas han sido cerradas más de una vez, han sufrido el congelamiento de su presupuesto o han pasado a depender de una a otra dirección municipal (como Dirección de Cultura, Gerencia de familia o DIDECO) que las sitúa en espacios reducidos de infraestructura precaria.

A pesar de lo anterior, el surgimiento de la OAI, inscrito dentro de los movimientos etnopolíticos contemporáneos (Bartolomé, 2006), marca un hito particular en la RM (Román, 2010), debido a esto, se ha posicionado como un modelo a seguir por diversos municipios de la región y luego del país. Aunque no exista una legislación respecto a su funcionamiento, las OAI se han multiplicado, especialmente durante el transcurso de los últimos cinco años, representando la capacidad de agencia de los propios actores locales para gestionar y desviar recursos, reorientar la política en espacios institucionales y posicionar la identidad étnica como centro de su accionar político. Pero también, aquella identidad mapuche a la que se adscribe ha debido reconfigurarse en función de la institucionalidad, apropiando y desviando, a su vez, tal institucionalidad hacia las demandas propias de estas nuevas identidades.

Este proceso, no obstante aún no puede ser evaluado en cuanto es reciente y se está reestructurando constantemente, resulta una instancia idónea para reflexionar sobre las variaciones que configuran tanto al mundo mapuche que vive en la RM, como la relación del Estado con los Pueblos Indígenas, y que por lo tanto amerita ser puesta en valor, pues ha logrado revertir en gran medida la discriminación en muchas comunas. Si bien podemos afirmar que la distribución del poder sigue siendo enormemente desigual, que la participación en el marco de estos espacios se encuentra limitada por las estructuras del gobierno local y que las condiciones en las que estos espacios se desarrollan son profundamente vulnerables, del mismo modo, podemos afirmar que el poder deja siempre intersticios, espacios posibles para su resistencia (Gledhill, 1999). Es nuestra intención comprender la evolución política de estos espacios en cuanto se construyen desde una interrelación, los gobiernos locales luego del retorno de la democracia se han constituido en escenarios de disputa por el poder (Espinoza, 2011), abriendo la posibilidad para que otros sectores, aun siendo concebidos como minoría, sean capaces de introducirse en sus organismos. Concretamente, en esta investigación observaremos un espacio

abierto por actores mapuche producto del posicionamiento de un discurso y demandas específicas.

Debido a lo anterior, esta investigación busca conocer cómo se llegó a configurar la primera Oficina de Asuntos Indígenas en la comuna de La Pintana y analizar el papel que tiene dentro del municipio, como lugar de articulación entre éste y la población indígena local, y su relación con las expresiones de carácter ancestral desarrolladas en el espacio urbano. Resulta de interés analizar esta evolución desde las percepciones y motivaciones de quienes lo han venido forjando durante los últimos veinticinco años, dirigentes mapuche y funcionarios. Sabemos que las orientaciones políticas y visiones de futuro siempre son diversas para un sector o grupo humano. El pueblo mapuche, y sus integrantes que residen en la Región Metropolitana, no resulta una excepción, por lo tanto, la diversidad de apreciaciones con respecto a este proceso político e, inclusive, lo que se concibe como *lo mapuche* dentro de esta esfera amerita ser puesto en discusión por medio de las percepciones de quienes administran, directa e indirectamente, este lugar.

Observaremos este proceso en relación a otras expresiones que el pueblo mapuche ha materializado, a los marcos legales que han moldeado y legalizado a las agrupaciones indígenas, las reivindicaciones culturales y los discursos etnopolíticos que se han posicionado durante la últimas dos décadas y, por sobre todo, a través de las motivaciones, las percepciones, los logros y limitantes desde las voces de sus actores. Ahondar en estas voces significa la comprensión de una pluralidad que intentaremos afrontar, por un lado, supone un discurso que se ha construido desde las organizaciones mapuche que contribuyeron directamente a la conformación de la OAI, pero que a la vez mantienen una mirada crítica sobre este proceso por inscribirse dentro de las lógicas del Estado-nación. Por otro lado, analizaremos las voces de funcionarios que adoptan los lineamientos municipales e institucionales, así como también las voces de las autoridades implicadas en este proceso. A su vez, observamos la interacción de la OAI con sus usuarios, quienes perciben, a través de las políticas públicas que ésta ejecuta, una relación con el Estado. Esperamos poder generar una discusión sobre el rol de estos lugares, contribuyendo a una mirada crítica respecto a los modelos multiculturalistas propuestos por el Estado y las políticas públicas de enfoque indígena, específicamente urbanas.

Diversas interrogantes motivan esta investigación, estas hacen referencia al origen de este espacio y sus modos de financiamiento, a las políticas públicas que ejecuta y las demandas de la población local, al rol que han cumplido entre ésta y cómo es percibida desde el municipio. Para abordarlas nos centraremos en una ¿puede concebirse la Oficina de Asuntos Indígenas de La Pintana como un espacio que promueve la reactivación cultural y repercute en la identidad étnica en el contexto local?

2. Itinerario Metodológico.

La asistencia a distintas actividades en torno a pueblos originarios realizadas en la Región Metropolitana durante el año 2012, que tuvo por intención una aproximación a la población mapuche residente en ésta, entregó la posibilidad de acceder a lugares anteriormente desconocidos: *rukas* construidas en la ciudad. La primera experiencia en una de ellas fue durante la celebración de un *nguillatun* en la comuna de La Pintana, una gran rogativa que tuvo dos días de duración. Para una persona no habituada a este tipo de expresiones, este acontecimiento resultó grandioso, la realización de esta actividad en una ciudad contemporánea era sorprendente, todo en ella parecía conducir a otro espacio y tiempo, por su parte, los actores que la hacían posible se posicionaban como prueba de un valor inconmensurable. Este hecho resultó determinante para abrir una serie de interrogantes sobre las condiciones que habían motivado y permitido la construcción de un lugar así, una vivienda de carácter prehispánico y ancestral, en el entorno urbano y, específicamente, en una comuna periférica del Gran Santiago, ¿existían otras en la región? Esta inquietud impulsó una travesía alrededor de la ciudad en búsqueda de espacios similares, exploración que luego se fortaleció junto al Núcleo de Estudios Étnicos de la Universidad Academia de Humanismo Cristiano y que dio inicio a la realización de una

cartografía de carácter etnográfico, con el propósito de poner las *rukas* en valor a través de las voces de sus actores y resaltar el gran atractivo visual que representan.

Poco a poco, la ciudad fue abriéndose, dejando aparecer ante nuestros ojos espacios que no imaginábamos, *rukas* construidas entre autopistas, viviendas sociales, poblaciones, parques, universidades, el escenario era diverso y los datos reveladores: hasta la fecha se han construido más de veinte espacios ceremoniales que contienen una, dos, incluso cuatro *rukas*, además de una serie en jardines infantiles y algunos centros de salud que también cuentan con una, más pequeña pero igual de valiosa. Estas *rukas* no surgieron solas, sino gracias a sujetos con propósitos bien claros, son portadoras de múltiples historias y producto de diversas negociaciones, fricciones y desencantos, pero, por sobre todo, de un sentimiento de profundo orgullo. Actualmente la mayoría de ellas se encuentra activa y cumple un papel primordial para la asociatividad y reunión de los integrantes de las organizaciones en Santiago, recibiendo a mapuche y chilenos en torno a la cultura y la historia de todo un pueblo, visibilizando la situación específica de la población urbana.



Foto 1. Parque de los Pueblos Originarios *Mahuidache*, comuna de El Bosque.

A medida que la investigación fue avanzando, las voces de quienes las habitan evidenciaron un hecho que llama profundamente la atención, las *rukas*, a la vez que permiten la

aparición de un sentimiento de autonomía para aquellos que interactúan dentro de ellas, no se encuentran aisladas, se inscriben en las dinámicas de la ciudad y tienden lazos directos con el Estado y sus instituciones. Estos espacios no solo requieren de una negociación previa para conseguir el sitio que las aloja en comodato –que a su vez porta una historia- y el financiamiento para su construcción, sino también un constante diálogo con el Estado para sostener su continuidad, este diálogo tiene diversos matices, dependiendo si es directo con las autoridades o a través de concursos públicos. En primer lugar, en varias ocasiones reconocimos la postulación y adjudicación de fondos, tales como FONDART⁴, Fondos Culturales de CONADI, Fondos del Ministerio de Medio Ambiente, etc., que han permitido la construcción y remodelación de las *rukas*. Luego, advertimos que dentro de las *rukas* se administran y ejecutan políticas públicas dirigidas a los pueblos indígenas, tales como el Programa de Educación Intercultural Bilingüe (PEIB) y el Programa Especial de Salud para Pueblos Indígenas (PESPI), de tal manera, que se han convertido en espacios que convocan a educadores tradicionales, *lawentuchefes*⁵, *machis*⁶, mapuche comprometidos con la salud intercultural y muchos otros vinculados con la cultura y las tradiciones como tejedores, cocineros, orfebres, artesanos, artistas, *ulkantufes*⁷, *palifes*⁸, *werkenes*⁹, y, por supuesto, *rukafes*¹⁰. De este modo, las *rukas* en la RM se configuran como lugares que hacen confluir el patrimonio material e inmaterial del pueblo mapuche y a la vez, como lugares de alto valor patrimonial en sí mismas, ya que, independiente de su materialidad y tamaño, todas están hechas en referencia a la *ruka* de carácter ancestral construida en la zona sur del país.

Pero además, en las *rukas* convergen actores realmente fundamentales para la conformación de un movimiento mapuche urbano que ha adquirido fuerza y presencia a nivel nacional, los dirigentes, quienes, sorprendentemente, son mayoritariamente mujeres. Estos dirigentes y dirigentas concatenan las aspiraciones de las organizaciones a las que representan, aunando sus voces e inquietudes, con otras esferas de carácter político, fundamentalmente, los

⁴ Fondo de Desarrollo de las Artes y la Cultura.

⁵ Quien trabaja con plantas medicinales.

⁶ Médico.

⁷ Cantores.

⁸ Jugador de *palin*.

⁹ Mensajeros

¹⁰ Quien construye *rukas*.

gobiernos locales. Con distintos matices, la mayoría de las historias en torno a las *rukas* portan una negociación con alcaldes que, en mayor o menor medida, han debido prestarle atención a una población que anteriormente se encontraba profundamente invisibilizada y reconocer sus demandas de carácter específico, que habitualmente no son muy comprendidas por el resto del contexto municipal. Es innegable que esta situación se puede prestar para clientelismos y oportunismos, pero como asistentes a las actividades que estas *rukas* realizan, preferimos observar el aspecto positivo de esta negociación, ya que ha abierto un espacio en el contexto municipal que antes no existía y ha empujado a los alcaldes a considerar las necesidades particulares de una población previamente excluida. A medida que ha pasado el tiempo, las *rukas* han demostrado ser un significativo aporte para las comunas, transformándose en espacios que convocan a la comunidad en general y le entregan un matiz intercultural al municipio.

A través de la etnografía, a su vez, accedimos a otro nivel de complejidad dentro de este escenario local, que se hizo visible el año 2013 para la celebración del día de la Mujer Indígena en la Comuna de La Pintana: la presencia de la *ruka* determina en algunas ocasiones un desplazamiento del espacio municipal. Muchas actividades de carácter institucional, algunas en directa relación con los pueblos indígenas y otras no, son realizadas en ellas. En aquella oportunidad, nos encontramos con toda la Dirección de Desarrollo Comunitario, alrededor de treinta y tres funcionarios, almorzando en la *ruka* de la asociación *Inchiñ Mapu*. La presencia de DIDECO



Fotos 2. Celebración del día de la mujer indígena en la *ruka* de *Inchiñ Mapu*, La Pintana, 2012.



Fotos 3. Celebración del día de la mujer indígena en la ruka de *Inchiñ Mapu*, La Pintana, 2012.

tenía una explicación, es la dirección que circunscribe a la Oficina de Asuntos Indígenas de la Municipalidad, espacio que tuvo su origen gracias a la agencia de los dirigentes de esta asociación y fue creado, específicamente, para atender los requerimientos de la población indígena de la comuna. Ese día, Municipio y asociación mapuche se manifestaron como entrelazados, y el lugar que materializaba ese encuentro era, justamente, la *ruka* (fotos 2 y 3).

Esta reflexión le entregó un vuelco a la investigación, esta apertura del municipio en democracia, en cuanto lugar de disputa por el poder, que posibilitó el posicionamiento de demandas y la agencia de los actores mapuche locales para la construcción de *rukas* en La Pintana, tenía un precedente, la constitución de un espacio institucional.

De esta manera, a la par que se siguió avanzando en la cartografía, se fue conociendo en mayor profundidad el rol que tenía esta oficina en la construcción de las *rukas* y, a la vez, mediante la aproximación a las *rukas* en otras comunas, se fue observando cómo este fenómeno se replicaba en la región. Observar esta relación –que, en todo caso, no es una regla- fue incentivando la realización de esta tesis.

En particular, la investigación que en esta tesis se presenta se focalizó en la comuna de La Pintana, esta selección es producto de diferentes factores. En primer lugar, la Oficina de Asuntos Indígenas de la comuna es la más antigua a nivel regional y nacional, su instalación, por tanto,

puede comprenderse como un referente en materia de política municipal indígena. En segundo lugar, esta comuna se encuentra, por un lado, entre las tres comunas que cuentan con mayor porcentaje de población indígena y, por otro, mayor cantidad de habitantes indígenas, según el Censo del año 2002. Específicamente, La Pintana cuenta con el segundo porcentaje de población más alto de la región, un 6,6%, y con la tercera cantidad más grande de personas indígenas, que asciende a 11.850 de 178.235 habitantes que residen en la comuna (ver cuadros 1 y 2). De la población indígena total de la comuna 5.996 son hombres y 5.854 mujeres, y 11.647 personas son mapuche, es decir, casi la totalidad.

Comuna	% pob. Indígena	% pob. Mapuche
Cerro Navia	7,1	6,9
La Pintana	6,6	6,5
Peñalolén	5,2	5

Comuna	Población Total	Población Indígena	Población Mapuche
Puente Alto	477.545	15.370	14.729
Maipú	455.910	12.480	11.913
La Pintana	178.235	11.850	11.647

Cuadro 1. Porcentaje de población Indígena y mapuche. Elaboración propia. Fuente: Censo 2002

Cuadro 2. Cantidad de población Indígena y mapuche. Elaboración propia. Fuente: Censo 2002

En tercer lugar, el nivel de asociatividad indígena también es significativo, La Pintana se encuentra dentro de las cinco comunas que cuentan con mayor presencia de asociaciones indígenas, se han constituido 14 asociaciones mapuche y una diaguita, de éstas actualmente 10 asociaciones mapuche tienen su personalidad jurídica vigente (ver gráfico 1).

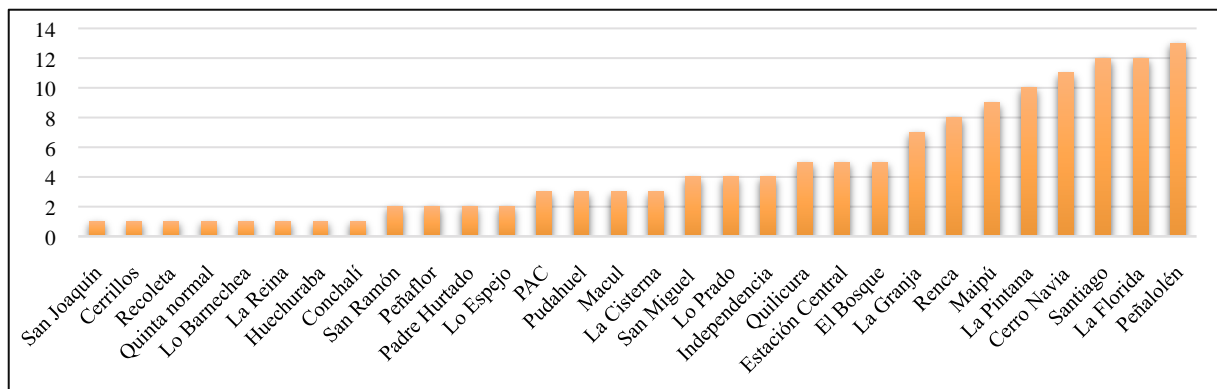


Gráfico 1. Asociaciones mapuche activas en la RM. Fuente: CONADI y Zúñiga (2013).

Esto último repercute en un cuarto factor relevante, La Pintana es la comuna que cuenta con la mayor cantidad de espacios ceremoniales y *rukas* construidas, específicamente, existen tres espacios ceremoniales, dos de ellos tienen dos *rukas* y uno tiene una, además, se construyó una *ruka* en un jardín intercultural y otra en un consultorio, es decir, actualmente en La Pintana hay siete *rukas* construidas (mapa 1).



Mapa 1. Mapa de *Rukas* en la comuna de La Pintana. Elaboración propia.

Hipótesis

Durante las últimas dos décadas se ha producido una progresiva activación de la identidad mapuche en el contexto urbano, en donde la revalorización de la cultura –ligada a una concepción de lo ancestral y lo rural- ha tenido un papel fundamental como elemento articulador de una nueva asociatividad que, a su vez, ha sido fomentada desde la institucionalidad del Estado a través de su legalización y políticas públicas de enfoque multiculturalista. En este escenario, originado gracias a los procesos de descentralización y democratización de las últimas décadas del siglo XX en Chile y la emergencia indígena en América Latina, diversos actores indígenas han tenido que negociar, a través de las dinámicas impuestas por el Estado, las condiciones y recursos para poder visibilizar esta reactivación. Esta situación originaría un intercambio constante entre las expresiones de carácter cultural y la negociación con el Estado, desencadenando procesos políticos de mayor alcance. Específicamente, en la comuna de La Pintana ha sido el gobierno local el que se ha emplazado como interlocutor entre los actores indígenas y el Estado, esta disposición ha instalado un proceso de negociación que se concreta con la instalación de la Oficina de Asuntos Indígenas, espacio que repercute en la reconfiguración de la identidad étnica a nivel local.

Objetivos

Para abordar esta hipótesis esta investigación tiene como objetivo general analizar la relación entre los procesos de reactivación cultural y la participación política de actores indígenas en la comuna de La Pintana y su relación con la conformación de la Oficina de Asuntos Indígenas.

Y como objetivos específicos:

- i. Indagar sobre los procesos de participación política de actores indígenas vinculados con la OAI.
- ii. Conocer el proceso de conformación de la oficina e identificar a los principales actores que participaron en él, analizando la importancia del despliegue de expresiones culturales ancestrales.
- iii. Conocer cuáles son y cómo se ponen en práctica los principales objetivos de la OAI, así como también sus logros y limitaciones, a través de la percepción de sus funcionarios.
- iv. Conocer cómo se articula el gobierno local, a través de la OAI, con la población indígena de la comuna.
- v. Analizar los procesos de adscripción étnica ocurridos en la comuna de La Pintana a partir de la existencia de la OAI.

Metodología

Esta investigación se llevó a cabo por medio del enfoque del estudio de caso. Este enfoque se comprende como una estrategia metodológica mixta y exploratoria que integra información otorgada por diversas fuentes, investigando e interpretando un fenómeno contemporáneo en tiempo real y de modo flexible (Yin, 1994), con el objeto de producir conocimiento en profundidad. El estudio de caso articula las experiencias y percepciones de los actores, perspectivas teóricas, y una inquietud temática, permitiendo así la construcción de una nueva perspectiva de análisis. Metodológicamente, este enfoque se abordó de un modo mixto, es decir, conjugando información de fuentes analítico-descriptivas, como fuentes bibliográficas e investigaciones realizadas sobre el tema, información censal, bases electorales, etc., y fuentes recogidas a través de una metodología cualitativa-interpretativa de carácter etnográfico.

La etnografía constituye una concepción y práctica de conocimiento que busca comprender los fenómenos sociales desde la perspectiva de sus actores (Guber, 2011), para esto, resulta clave la participación del investigador en las actividades que tales actores realizan. Por lo tanto, el método etnográfico es concebido como un método investigativo abierto, el investigador busca acceder a los significados que construyen los sujetos, a las motivaciones y apreciaciones que determinan sus acciones, como así las interpretaciones que hacen de ellas y sus procesos,

proponiendo luego su propia interpretación (Geertz, [1987]1973); Stake, 199). Producto de lo anterior, la etnografía fue el método que estructuró la investigación, y fue desarrollada, fundamentalmente, a través de las siguientes técnicas: observación participante; entrevistas estructuradas, semi-estructuradas y en profundidad; y grupo de discusión.

Específicamente, la etnografía del gobierno local, enmarcada en el enfoque de la etnografía del Estado, tiene por objeto la comprensión y análisis de las múltiples interpretaciones que establecen quienes llevan a cabo los programas y políticas municipales (Shore, 2010). Esta metodología permite acceder a los modos en los que el Estado se representa a través de sus instituciones y funcionarios, debido a que se sitúa en la relación que ambos establecen entre sí y con los usuarios, para así conocer y analizar las implicancias que tienen los procesos políticos en el ejercicio y difusión del poder, percibiendo “desde adentro” los mecanismos con los que el Estado se construye “desde arriba” y la adaptabilidad de los sujetos “desde abajo” (De la Maza, 2007; Gupta 1995). Para alcanzar este objetivo, se requiere la observación de las prácticas cotidianas que articulan ciertas agencias y ciertos discursos con la construcción de formas de identidad local (Bolívar, 2007). Esta articulación genera un discurso de construcción del Estado, es decir, cómo éste es presentado por los funcionarios y la sociedad en general (Gupta, 1995), discurso al que el investigador accede por medio de las narrativas que se construyen a su alrededor: expresiones, relatos, apreciaciones, etc. “Etnografiar el Estado supone capturar las interacciones de diversos actores sociales, funcionarios, políticos, y pobladores en un momento determinado” (Bolívar, 2007: 55). Sin embargo, esta metodología implica una dificultad: la naturaleza elusiva de aquello que se propone estudiar (Rivas, 2007).

Con relación a lo anterior, durante el trabajo de campo se realizó observación de las prácticas cotidianas, buscando acceder al discurso de la construcción del Estado en el quehacer político de los funcionarios y autoridades. La investigación se focalizó en los encargados y funcionarios de esta oficina y en las autoridades involucradas en su funcionamiento; esta información se complementó con el conocimiento y expectativa que tiene CONADI de las Oficinas de Asuntos Indígenas. Se indagó, a través de entrevistas estructuradas y semi-estructuradas, sobre las motivaciones iniciales, aspiraciones, percepciones, actividades, alcances, limitaciones y proyecciones de la oficina. Se observaron también las interacciones entre la OAI, sus encargados, y la población indígena de la comuna.

Técnicas de investigación

Concretamente, la selección de las técnicas utilizadas se definieron de acuerdo a los objetivos específicos, que consideramos tienen una base metodológica similar. Estas fueron:

- a. **Observación participante.** Comprendida como “una serie de actividades que el investigador lleva a cabo en el campo para obtener información” (Guber, 2004: 226) y que consiste en observar y registrar todo aquello que se percibe de una manera sistemática y controlada, participando de las actividades que los mismos actores determinan como observables o participables. La observación participante permite aportar perspectivas tanto “desde fuera” como “desde adentro” de los fenómenos que se estudian, debido a que los códigos en los cuales se enmarcan las actividades pueden coincidir o no con los del investigador. Debido a su carácter vivencial, entrega información cualitativamente diferente, constituyéndose como un “modo particular de acceder a lo real” (Guber, 2004). Para llevar a cabo esta investigación, los espacios e instancias observadas tuvieron que ver con aquellas actividades desarrolladas por la oficina, tales como conversatorios, seminarios, ferias culturales, actividades de difusión y realización de prácticas ceremoniales. Todas estas actividades fueron

realizadas principalmente en la *ruka* que pertenece a la OAI, y son consideradas relevantes en cuanto permitieron observar las interacciones de la oficina con la población local, identificando quiénes participan y quiénes se restan dentro de la comuna, así como también conocer a las autoridades que asisten, locales y de gobierno, y a otros participantes, provenientes de diversos sectores, como universidades, instituciones extranjeras, organizaciones diversas y habitantes de otras comunas, entre ellos, otras personas mapuche. Paralelamente, se realizó observación participante en el contexto municipal, con el objeto de acceder a las dinámicas de interacción cotidianas de la OAI.

- b. **Entrevistas estructuradas, semi-estructuradas y en profundidad.** La entrevista antropológica se caracteriza por “ser un proceso en el cual el investigador necesita, ante todo, conocer el universo de significaciones del mundo social que estudia, universo que determinará el modo cómo se especifica el objeto teórico de conocimiento” (Guber, 2004: 208). Esta técnica permite al investigador superar la perspectiva “etno y sociocéntrica” de la que es portador. Para ello, apela al marco interpretativo de los actores a través de una “atención flotante” que promueve la “asociación libre” y la “categorización diferida” de sus expresiones, esto conlleva focalizarse en temáticas que, desde el saber local, “parecen dar cuenta del objeto de investigación propuesto” (Guber, *Ibíd.*). Estas entrevistas fueron dirigidas para conocer la historia de la oficina, sus principales actividades e interacciones, y abordar la perspectiva del encargado y los funcionarios que en ella se desempeñan. También se realizaron entrevistas a la Directora de la Dirección de Desarrollo Comunitario, dirección a cargo de la oficina a nivel administrativo, al alcalde y a dos concejales, quienes fueron seleccionados producto de su participación en actividades organizadas por la OAI y realizadas durante los meses de trabajo de campo, entre las que se tuvo la oportunidad de asistir. Paralelamente, con objeto de analizar la gestión de la OAI en el contexto general de la región, también se realizaron entrevistas al director y a un funcionario de la Oficina de Asuntos Indígenas de Santiago de CONADI, con objeto

de indagar sobre las apreciaciones que tiene esta institución respecto al rol de las OAIs de la RM en el marco de la política pública de enfoque indígena, específicamente urbana. En total, se realizaron entrevistas a ocho personas.

- c. **Grupo de discusión.** Esta técnica propicia que los hablantes interpreten y sometan a valoración lo que entienden por realidad de una manera colectiva, la palabra individual de los actores se orienta a la palabra del grupo. A través del direccionamiento por parte del investigador se promueve la producción de un “sentido común” o consenso sobre el tema en discusión (Canales, 2006) que propone los significados que portan los hechos. “El grupo de discusión es esencialmente una ‘discusión’ que desarrolla un tema propuesto por el investigador” (Canales, 2006: 270). En este caso, se realizó un grupo de discusión con los funcionarios de la OAI, el tema propuesto fue el análisis sobre el rol de la oficina, los avances de la investigación y sus conclusiones preliminares en el marco de esta tesis.

El trabajo de campo se realizó entre los meses de enero y octubre de 2014.

3. Sobre el enfoque del Estado en la Sociedad.

Uno de los objetivos implícitos de esta investigación, más allá de la especificidad del caso que nos propusimos analizar, radica en el intento por comprender al Estado y su relación con los pueblos indígenas, intentar acceder a cómo se construye en el discurso de los actores y se sustenta a través de prácticas cotidianas. Debido a esto, consideramos pertinente operacionalizar el concepto de Estado a modo de introducir al lector en el enfoque que se ha adoptado durante el curso de esta investigación.

Diversas definiciones del Estado que han entregado las Ciencias Sociales lo sitúan como un actor orgánico diferenciado (Migdal, 2011), para lo cual, hacen referencia a su carácter institucional, su desempeño en la ejecución de funciones específicas y ponen acento en su recurso a la coacción (Weber, [1967] 1999). Una definición de este tipo da por sentada su soberanía, guarda relación con una posición burocrática, que tiene la capacidad o no de alcanzar los objetivos que se propone, y lleva implícita la noción de dominación, las instituciones se vinculan con el resto de la sociedad esperando que sus reglas sean legitimadas, en caso de lo contrario, pueden llegar a ejercer la violencia. Esta comprensión, si bien no es distante al Estado, corre el riesgo de concebirlo como una suerte de “culminación o destino de la vida política” (Bolívar, 2007) y pasa por alto un aspecto fundamental: la reformulación y transformación constante de sus objetivos.

Según Joel Migdal (2011), este proceso de reformulación y transformación se compone de tres partes que, a la vez, se están reestructurando constantemente: la sociedad, el Estado y las articulaciones, éstas comprendidas como los compromisos y los desacuerdos que se dan entre las primeras dos.

En la sociedad se articulan las diversas fuerzas sociales que contienen un potencial asociativo y, por ende, constituyen organizaciones tanto informales –desde grupos de amigos a movimientos sociales-, como formales –desde juntas de vecino a empresas transnacionales. Estas fuerzas, por supuesto, no operan aisladas, lo hacen en diálogo permanente con las otras,

disputando muchas veces el poder, y no tienen límites tan claros entre sí, quienes las conforman puede pertenecer a varias a la vez.

Por su parte, el Estado, mediante la captación de estas fuerzas sociales, desarrolla sus objetivos y materializa una dinámica constante. Muchas fuerzas sociales pueden resistirse a sus objetivos, u otras pueden ser cooptadas, sin embargo, todas estas fuerzas van modificando el modo en que el Estado se construye y percibe a sí mismo. A su vez, este “Estado transformativo” organiza a las personas en “mapas de importancia” que señalan quién importa en función de qué importa. El objetivo común de los dirigentes de estos Estados transformativos ha sido la búsqueda de una presencia hegemónica en los múltiples escenarios de la esfera social, para así lograr penetrar en la sociedad y configurar los mapas de importancia. Este objetivo, por cierto, reorganiza las fuerzas sociales, activando nuevas luchas de resistencia y nuevas organizaciones.

Finalmente, las articulaciones entre el Estado y la sociedad materializan los acuerdos y desacuerdos entre estas dos partes, alterando la disposición de los recursos, la estratificación y el carácter de sus relaciones y el contenido de las identidades colectivas incesantemente, volviendo difusa la frontera entre el Estado y otras partes de la sociedad.

Entonces, de acuerdo a lo anterior, el Estado no significa una entidad ideológica fija. Ni el Estado ni la sociedad pueden delimitarse o separarse de una manera tajante, ni menos permanente, ya que, por un lado, quienes componen el Estado, desde las máximas autoridades a los funcionarios locales, desempeñan múltiples roles entre la sociedad civil, y la sociedad civil, a su vez, representa una multiplicidad de intereses que se redirigen permanentemente. Por lo demás, en gran medida estos intereses son unificados producto de los marcos legales que son reafirmados cotidianamente, limitando la autonomía de la sociedad civil y permitiendo que el Estado gobierne sin necesidad de ejercer la coacción.

Para Migdal, tratar al Estado como un actor orgánico diferenciado significa separarlo de la sociedad, minimizando el rol de la dinámica de disputa por el poder y la dominación entre las fuerzas sociales, en la que el mismo Estado puede adoptar papeles divergentes en múltiples escenarios. Para evitar esta minimización, el autor propone una definición de Estado que ponga énfasis en el proceso constituido por “luchas en curso entre coaliciones cambiantes” (2011: 27). Estos procesos, en los distintos Estados, determinan el modo en que las sociedades y el Estado crean y sostienen mecanismos que estructuran la vida cotidiana; la naturaleza de las reglas que

gobiernan la conducta de la gente, beneficiando a unos y a otros no; los elementos que unen o dividen a las personas; los significados que comparte la gente acerca de sus relaciones; así como también las formas que cambian tales situaciones.

A la vez, conviene recordar que ni el Estado ni la sociedad civil interactúan solo en el escenario que arriba se describe, sino también en el marco de un segundo más amplio y complejo, constituido por el contexto internacional en donde se encuentran otros Estados y otras sociedades, como también corporaciones, organizaciones internacionales y actores transnacionales. Este escenario le impone limitaciones al Estado –como por ejemplo, la valorización de las monedas y recursos o las normas de derecho internacional- y, a la vez, engloba a las sociedades que éste pretende gobernar. Por lo tanto, en la relación Estado-sociedad, ambas partes no se construyen de manera aislada o solo en relación a sí mismos, lo hacen en un contexto en donde las complejidades e influencias internacionales son asimiladas por las fuerzas sociales de una manera cada vez más rápida.

Al no ser el Estado una entidad ideológica fija “no genera una única respuesta homogénea; ni siquiera, necesariamente, produce un conjunto de respuestas diversas pero organizadas” (Migdal, 2011: 152). Es decir, la desarticulación es propia al Estado. Esta desarticulación es el motivo de que habitualmente sus políticas no alcancen los objetivos que se proponen quienes las diseñan, y no simplemente la corrupción e ineptitud de autoridades y funcionarios. Habitualmente, las políticas son diseñadas en esferas del poder central, por fuerzas sociales lejanas a la realidad de los contextos en que serán implementadas, contextos que, además, no son homogéneos en todo el territorio nacional¹¹. Los encargados de poner en práctica estas políticas, de convertir sus pautas en “reglas del comportamiento cotidiano”, son los funcionarios, y estos generalmente no se encuentran a la vista de los superiores que encabezan las instituciones que están a su cargo. Sin embargo, estos burócratas son “actores cruciales del proceso político” (Ibíd.: 107), imprescindibles para reafirmar a las autoridades y determinar la reformulación de las reglas, pues, son “la cara visible del Estado” (De la Maza, 2007). Así como la organización de la sociedad afecta la política del Estado en sus niveles más altos, el funcionario afecta la política del Estado en los niveles más bajos. El funcionario establece un

¹¹ Un ejemplo gráfico de esta contradicción resultan las políticas indígenas de enfoque productivo, diseñadas en la zona central de manera homogénea para ser implementadas tanto en la zona norte, desértica, como en la zona sur, lluviosa.

diálogo directo con las autoridades superiores, que lo hacen responsable de que el impacto de la política sea el planificado, y también con los clientes, que le demandan la implementación de la política de acuerdo a su realidad local, manteniéndose en una constante tensión entre quienes se encuentran “arriba” y quienes están “abajo”, inclusive, a veces en oposición. Comprendiendo lo anterior, podemos afirmar que el éxito de una política no se encuentra aislada a esta interacción, no depende completamente de su diseño y de las técnicas de administración, tampoco depende solo del funcionario.

Para estudiar estas relaciones en flujo se requiere una comprensión del Estado y la política como realidades etnografiables (Bolívar, 2007). La etnografía del Estado, como ya señalamos, propone el estudio de las partes que constituyen al Estado y la relación que establecen entre sí (Migdal, 2011), en este caso, esta tesis se concentra en realizar una investigación en torno a aquella parte del Estado constituida por la Oficina de Asuntos Indígenas, inscrita en un contexto particular, la comuna de La Pintana. Por lo tanto, proponemos un análisis de la relación entre las distintas fuerzas sociales que se interceptan en ella, el Estado a través de CONADI, el gobierno local, DIDECO, los funcionarios, la población indígena local, que nos permita comprender cómo en este escenario los sujetos interpretan y configuran al Estado y cómo éste se hace presente en sus vidas.

Examinaremos los efectos del Estado sobre la población indígena local, sus prácticas y las políticas llevadas a cabo. Estas políticas, como veremos, se inscriben en los lineamientos del multiculturalismo, organizan a los sujetos en una diferenciación que mantiene, y no cuestiona, las estructuras de poder, por lo tanto, muchas veces son interpretadas como un mecanismo de control del otro que reproduce elementos coloniales (Antileo, 2013). El Estado, a través de estas políticas, ha sido un actor central en los procesos de construcción étnica y reactivación cultural durante los últimos veinticinco años, ya sea activando nuevas resistencias o legitimando a ciertos grupos dentro de la institucionalidad (Agudelo y Recondo, 2007). Sin embargo, aunque resulta importante prestarle atención a esta diferenciación étnica que se ve afectada por el poder, incluso, inyectada por el poder (Hoffman, 2007), también es fundamental comprender cómo estas políticas son apropiadas, desencadenando procesos que permiten el acceso a sujetos que antes se encontraban excluidos a tales estructuras de poder, entregándoles derechos estratégicos que, consecuentemente las modifican.

4. Estructura de esta tesis

Además de la presente introducción, esta tesis se estructura en cinco capítulos.

El primero aborda los procesos y el contexto que ha dado pie a la configuración de un movimiento étnico, fundamentalmente mapuche, en donde sus dirigentes han tenido que negociar mejores condiciones de participación con los gobiernos locales. Este capítulo se divide en cuatro partes que analizan: 1. El proceso de descentralización desde 1980 en adelante y el rol que adquieren los gobiernos locales a partir de la transferencia de recursos y la elección a través del voto del alcalde. Esto se analiza en relación a los procesos de urbanización que gestaron un movimiento de pobladores que fue clave para la recuperación de la democracia, pero que luego no fue incluido en el proyecto democrático. Los intentos municipales por generar una política “desde abajo” han sido débiles, ya durante la democracia, producto a la nueva Ley de municipios que promueve la asociatividad en torno a la competencia por los recursos, estos sectores se han organizado, pero también se ha producido una fragmentación que limita los efectos de su participación; 2. En esta parte se aborda el proceso de doble transición chileno, caracterizado por un buen crecimiento económico pero bajo condiciones democráticas deficientes. Este Contexto determinó, en un primer momento, la disminución de la participación y, durante los últimos años, la irrupción de movimientos sociales. La respuesta de los gobiernos ha sido la creación de nuevas instituciones como MIDEPLAN y la proliferación de políticas públicas de enfoque neoliberal que han profundizado la desigualdad social (Gledhill, 1999); 3. En esta parte se aborda la crisis de la noción de ciudadanía y reafirmación de las particularidades promovidas por el multiculturalismo en América Latina, en relación a la emergencia del movimiento indígena determinada por dinámicas globales, procesos locales, y la agencia de los actores (Hoffman, 2007). En este contexto, los Estados han abierto nuevos espacios de participación y negociación, pero, a la vez, las demandas de los movimientos indígenas se han visto limitadas y sus luchas contenidas (Antileo, 2013); 4. Como respuesta a lo anterior, en esta sección se propone un análisis de la

noción de interculturalidad y una mirada crítica de los Derechos Humanos en tanto promotores de la individualidad. Se exponen algunas vías de rearticulación democrática e interculturalidad desde el enfoque de derechos, que permitan la superación del concepto tutelar de los indígenas como objeto de políticas para definirlos como sujetos políticos, pueblos con derecho a la autodeterminación y autonomía (Irigoyen, 2004).

En el segundo capítulo se abordan los antecedentes históricos, sociales y culturales que han configurado a la RM como la región con mayor cantidad de población mapuche y los procesos llevados a cabo por el Estado para el diseño de una política pública de enfoque indígena urbano, inscritos en la institucionalidad de la Ley Indígena de 1993. Se divide en tres partes: 1. La primera presenta información censal y caracterización socioeconómica de los pueblos indígenas, específicamente mapuche, en contextos urbanos; 2. Esta parte se focaliza en caracterizar y describir la migración mapuche hacia la ciudad de Santiago, incrementada el año 1979 con la dictación del DL 2.568, conocido como la Ley de división y liquidación de comunidades indígenas, durante la dictadura. Esta circunstancia, potenciada por la crisis urbana, desencadenó organizaciones barriales y sindicales en torno a tomas de terreno, marginalidad, falta de vivienda y trabajos mal remunerados y de alta demanda horaria, que poco a poco fueron gestando una consciencia étnica en algunos de sus integrantes y que desembocó en los procesos de reactivación cultural; 3. En la tercera parte se entrega una caracterización de la política indígena en el marco de la Ley 19.253 y las políticas públicas enfocadas al sector indígena, específicamente urbano. A través de estas políticas se vislumbra una intención de optimizar el rol de las Oficinas de Asuntos Indígenas.

El tercer capítulo ofrece una perspectiva sobre los procesos de reactivación cultural del pueblo mapuche en la Región Metropolitana durante los últimos veinte años y su incidencia en la participación política, específicamente, en el marco del gobierno local. Este capítulo se divide en cinco partes: 1. En la primera abordamos los procesos de organización y de reafirmación étnica en la ciudad, dirigidos a revertir los estigmas y activar la identidad étnica. Para analizar este devenir presentaremos una reflexión sobre la noción de identidad; 2. Los procesos descritos en el capítulo anterior se materializan en la década del 2000 con la construcción de centros ceremoniales y *rukas* en la ciudad, las que son comprendidas como una recontextualización de las imágenes ancestrales; 3. En esta parte analizaremos las posibilidades del municipio como

lugar de posicionamiento de la demanda indígena y la importancia de los procesos de reactivación cultural; 4. Y en ésta, expondremos una caracterización general de las Oficinas de Asuntos Indígenas, cuántas existen actualmente y la percepción que se tiene sobre ellas; 5. Como la mayoría de los dirigentes y encargados de las OAI son mujeres, en esta parte abordaremos el papel que ha jugado la mujer indígena en América Latina y su relación con el contexto de la Región Metropolitana.

En el cuarto capítulo se presenta el caso, los antecedentes de la comuna de La Pintana y los resultados del trabajo de campo, concretamente, la información sobre la Oficina de Asuntos Indígenas recogida a partir de las voces de sus funcionarios y percepción que tienen las autoridades locales. Este capítulo se divide en once partes: 1. La historia de la comuna y la conformación de la administración municipal; 2. Las características de la Población Indígena y la presencia de *rukas* en la comuna; 3. La conformación de la Oficina de Asuntos Indígenas en el marco de los procesos de descentralización y democratización en Chile; 4. La trayectoria de la oficina y sus principales actividades. Se propone un análisis de la administración y ejecución de las políticas públicas administradas y la relación de la OAI con las autoridades locales; 5. Los avances de la oficina a nivel comunal y su reconocimiento a partir de las percepciones de los funcionarios, las autoridades y la Oficina de Asuntos Indígenas de Santiago de CONADI; 6. El rol del encargado y su modificación a través del tiempo, cómo éste se percibe a sí mismo y cómo percibe su gestión, sus motivaciones y trayectoria política para llegar a conformar parte del equipo. Paralelamente, observamos cómo este encargado es evaluado por parte de las autoridades; 7. Las relaciones de la OAI fuera del contexto municipal, específicamente, la relación que establece con otras OAIs y con la Oficina de Asuntos Indígenas de Santiago de CONADI; 8. Los modos de financiamiento de la OAI; 9. Las limitantes para la gestión de la OAI; 10. Las aspiraciones de la Oficina de Asuntos Indígenas de La Pintana; 11. Finalmente, en esta parte exponemos algunas reflexiones preliminares que nos conducen al siguiente capítulo.

El quinto capítulo presenta las conclusiones de la investigación, para desarrollarlas se divide en tres partes que retoman los temas considerados relevantes para el análisis de los datos: i) La importancia de las expresiones culturales en la práctica política; ii) El rol del municipio y la burocratización de las identidades étnicas; y iii) La noción de Estado como proceso y el lugar de la Antropología.

Capítulo Primero

Doble transición en Chile, expectativas de participación y políticas públicas.
Construyendo una nueva relación con el Mundo Indígena.

1. Nuevos gobiernos locales. Proceso de Descentralización en Chile.

Durante las últimas décadas, los gobiernos latinoamericanos han posicionado en sus agendas un proceso de descentralización y transferencia de labores hacia sectores subnacionales, invirtiendo la tendencia centralizadora que primó hasta los años de 1970 y que fue reforzada por las dictaduras en su primer momento (Assies, 2003). Este proceso se evidencia en América Latina a través del considerable aumento, tanto de alcaldes electos a través del voto (de menos de 3.000 en 1980 a 13.000 en la década del 2000), como de la participación de gobiernos locales en el gasto total nacional, y se inscribe en el marco de la denominada “doble transición” del Estado, que implicó “la transición hacia gobiernos civiles por un lado y hacia una economía de libre mercado, por el otro” (Assies, 2003: 3).

Paralelo a lo anterior, durante los años de 1970 se llevó a cabo un proceso de urbanización originado por el aumento de las migraciones desde el campo hacia zonas suburbanas administradas por gobiernos locales carentes de recursos y profesionalismo. Esta situación desencadenó una crisis urbana que se manifestó a través de tomas de terreno y deterioro de las

áreas centrales, junto a una progresiva desvalorización de los gobiernos locales administrados por autoridades designadas caracterizadas por el nepotismo, clientelismo, la corrupción e ineficacia (Assies, 2003). Este escenario fue configurando un movimiento social heterogéneo que tuvo como base las poblaciones populares y que posteriormente, durante la dictadura y los procesos de erradicación que abordaremos en el segundo capítulo, padecieron fuertemente la exclusión social y la indiferencia de los municipios, siendo apoyados por militantes de base e iglesias locales. Este sector, diversificado a través de múltiples organizaciones y grupos, alcanzó un gran protagonismo durante las movilizaciones de protesta a nivel nacional entre los años 1983 y 1986 que condujeron al plebiscito del año 1988 (Delamaza, 2009), no obstante, su diversidad y el nulo acceso que en ese entonces el Estado, y los municipios con alcaldes designados, constituían, determinaron que sus demandas específicas –vivienda, trabajo, salud, capacitación, etc.- no obtuvieran mayor resolución, siendo posteriormente desmovilizado durante una transición democrática conducida mayormente por actores políticos, militares y de élite.

En Chile, la crisis de legitimidad del Estado durante la dictadura contribuyó al desarrollo de argumentos a favor de la descentralización y búsqueda de una nueva relación entre el Estado y la sociedad civil. Debido a esto, el proceso de descentralización chileno se estructura fundamentalmente en tres etapas (Serrano y Fernández, 2003 en Espinoza, 2011), en donde sus inicios remiten al comienzo de la dictadura, y alcanza su consolidación recién al regreso de la democracia. Estas etapas serían: una entre 1974 y 1976, marcada por la reorganización del Estado, la creación de 13 regiones y 51 provincias, y la disposición de las municipalidades como órganos territorialmente descentralizados, mas, sin mayores atribuciones y dependientes del gobierno central producto de la designación de las autoridades locales y la administración militar; otra etapa que va entre 1976 y 1989, momento en que se le transfieren a las municipalidades mayores recursos y responsabilidades ejecutivas y de gestión de servicios, como salud y educación –que progresivamente serán traspasados completamente al municipio-, configurándolas en una entidad fundamental para el desarrollo local; finalmente, durante la transición, una tercera etapa definida por la posibilidad de elegir a las autoridades a través el voto, ocasión que constituye a los municipios en “escenarios diferenciados de opciones políticas en competencia” (Espinoza, 2011: 34) y con ello, en un lugar más accesible y con mayor trascendencia entre la ciudadanía (Assies, 2003; Delamaza, 2001; Espinosa, 2003; Spinelli, s/f).

Situación que fue potenciada un par de años después, mediante una modificación a la Ley de Rentas Municipales y al impuesto territorial que incrementó los recursos municipales (Espinoza, 2011).

Ya durante la década de 1990, el restablecimiento de la democracia en los espacios locales a través de la nueva Ley de Orgánica Constitucional de Municipalidades del año 1992 produce una serie de acontecimientos que disminuyeron la brecha de la intermediación política y dinamizaron la asociatividad local, volviendo a tender puentes entre organizaciones y autoridades electas. Entre estos acontecimientos, destacan la democratización de las juntas de vecinos y la proliferación de políticas públicas y programas focalizados. Es decir, la gestión pública desencadena procesos de elaboración de políticas y su concreción en programas y ejecución en proyectos en el marco de posiciones, relaciones y recursos –humanos, financieros, organizacionales, políticos, naturales- acordes a las circunstancias locales (Spinelli, s/f).

No debemos olvidar que este proceso también se inscribe en el escenario de una transición económica llevada a cabo a través de privatizaciones, ajustes y desregulación por parte del Estado, que ha transferido a las personas y comunidades la responsabilidad en la cobertura de necesidades básicas que antes pertenecían a la esfera pública. Assies, precisamente, observa este proceso como una imposición de la lógica de mercado en la administración municipal y de debilitamiento del Estado, al analizarlo bajo la perspectiva del neoliberalismo y la teoría económica del agente-principal¹², que en apariencia sugiere una apertura de las instituciones, pero en el fondo promueve nuevos modos de clientelismo que reproducen las jerarquías y exclusión (Espinoza, 2011).

La nueva Ley de Municipalidades no solo promovió la elección de las autoridades locales, sino también la conformación de instancias de deliberación y resolución: El Concejo Municipal y el Consejo Económico Social Comunal (CESCO), que posteriormente pasó a conformar el Consejo Comunal de Organizaciones de la Sociedad Civil (COSOC), concebido como una instancia de participación de la comunidad para plantear colectivamente inquietudes e iniciativas ante el gobierno local (Ley 20.500), pero que en la práctica no cumple funciones tan

¹² El agente es quien dispone de un conocimiento que el principal no maneja porque no tiene el acceso, por lo que le “vende” a éste sus servicios. En política, un candidato, por ejemplo el alcalde, es considerado como un agente y los electores, los principales. Luego de las elecciones, el alcalde puede pasar a ser principal y el funcionario municipal el agente.

determinantes (Delamaza, 2009). Si bien las reformas promovidas desde la década de 1980 le entregaron mayores responsabilidades al municipio, estos no han alcanzado ni las atribuciones ni los recursos necesarios para abordar totalmente las demandas que se mantuvieron en el tiempo. A pesar de lo anterior, el municipio ha pasado a ser el lugar hacia donde dirigen sus demandas los sectores más populares de la población, fundamentalmente, a través de la Dirección de Desarrollo Comunitario (DIDECO) que, sin mucha influencia ante estas demandas ni con un sistema de rendición de cuentas explícitamente especificado, canaliza el apoyo a las organizaciones para la consecución de reconocimiento jurídico y la conformación de espacios especializados, y entrega los beneficios y fondos acotados para el desarrollo de actividades. Estas funciones han sido determinantes para la conformación de nuevos grupos asociados en torno a tales incentivos, caracterizados por una alta competitividad entre sí y una corta duración.

Dentro del contexto local, fundamental también ha sido el legado de aquellas movilizaciones de 1980 que demandaban viviendas, que desembocó en políticas habitacionales de vivienda social que, bajo la misma lógica de segregación de las dictaduras, ha concentrado a gran parte de la población urbana en sectores densamente poblados y de baja plusvalía¹³ (Tironi, 2003). Esta situación ha tenido fuertes impactos en la convivencia a nivel familiar, costos económicos y psicológicos ligados a las horas en transporte público de mala calidad e incremento de la distancia sociocultural entre el “barrio alto” y los “pobres modernos” (Bengoa, 1999). Aún así, Tironi señala que en las comunas con mayor construcción de vivienda social se ha producido un mayor incremento del capital social

En este escenario, Delamaza (2009) reconoce tres ejes de acción de los grupos a nivel comunal: la búsqueda de un espacio propio, desde las tomas de terrenos para uso habitacional hasta los servicios comunitarios; la comunicación y el encuentro, materializados en sedes sociales; y el mejoramiento de la calidad de vida. No obstante, muchas veces estos ejes instauran contradicciones en la relación que las expresiones colectivas y la asociatividad a nivel comunal establecen con el municipio y entre sí, al ser abordados a través de proyectos comunitarios

¹³ Sin embargo, Tironi sostiene que la construcción de estas viviendas no repercutió negativamente en la plusvalía de estos sectores durante la década del 90, pues representaron el lugar donde la “ciudad crece y se desarrolla” (Tironi, 2003: 123). Por cierto, las quince comunas con más viviendas sociales construidas en esos años incrementaron el valor de su suelo, y once de éstas formaron parte de las veinte comunas del Gran Santiago con más metros cuadrados de construcción aprobados en ese entonces.

desarticulados de políticas públicas estatales, con alcances bastante limitados y, por cierto, con presupuestos que incitan más la competitividad a nivel local y la cooptación de los dirigentes, que la efectiva participación de los ciudadanos en el gobierno local –ya bastante limitada también por las lógicas neoliberales de integración y la segregación heredada de la dictadura. Estas limitaciones a la autonomía local se podrían explicar por el hecho de que el proceso de descentralización chileno tiene características más bien propias a un proceso de desconcentración, en donde sigue siendo el gobierno central el que delega sus funciones al espacio local, sin un real otorgamiento de poder de decisión (Sieder, 2005, en Espinoza, 2011) que a su vez restringe la participación.

Debido a lo anterior, la discusión sobre el proceso de descentralización cristalizado en los municipios ha girado desde el asunto de las transferencias de recursos y funciones, hacia la ideación de instituciones y mecanismos que apoyen un proyecto de gobernanza que desplace el eje de la política desde el ámbito estatal al ámbito ciudadano (Spinelli, s/f). La gobernanza, en palabras de Le Galès (1998), significa un “proceso de coordinación de actores, de grupos sociales, de instituciones para lograr metas definidas colectivamente en entornos fragmentados y caracterizados por la incertidumbre”, que demandan al Estado la entrega de mayores capacidades y oportunidades y un aumento de los canales institucionales para una participación que promueva reformas “desde abajo”.

Ilustrativa de lo anterior, resulta el caso de la Ley de Asociatividad y Participación Ciudadana en la Gestión Pública, ley discutida durante los gobiernos de Lagos y Bachelet y decretada en el gobierno de Piñera, que reconoce el derecho a la participación a través de mecanismos que la potencien en la gestión pública, aunque sin regulación propia (Navea y Sepúlveda, 2013), por lo tanto, sometida a la voluntad política y sin sistemas de información claros (Delamaza, 2011). Ejemplo de aquello son los mecanismos establecidos que entregan a los municipios la capacidad de ejercer sistemas de democracia directa, a través de plebiscitos comunales y consultas no vinculantes, pero enmarcados en diversas limitantes, como altas exigencias para su realización y el costo económico que implica un plebiscito para el gobierno local¹⁴. La experiencia observada demuestra que estos plebiscitos han tenido por objeto obtener el

¹⁴ Estos se han realizado en comunas que cuentan con mayor presupuesto, ejemplos resultan Las Condes, Zapallar, Vitacura y Peñalolén.

apoyo ciudadano a las propuestas o políticas ya iniciadas por el gobierno local y no constituirse como un sistema de coordinación entre los distintos actores comunales en respuesta a las propuestas de los habitantes de la comuna (Navea y Sepúlveda, 2013).

Paralelamente, otro canal de participación se ha intentado abrir a través de la realización de presupuestos participativos en los municipios chilenos, multiplicándose desde 2005 con diferentes enfoques. El año 2007 fueron impulsados por la Subsecretaría de Desarrollo Regional y Administrativo (SUBDERE) en el marco de la política pro participación del primer gobierno de Michelle Bachelet, sin embargo, las experiencias pioneras existentes en las comunas de Negrete, Illapel, Cerro Navia, Talca, Buin y La Pintana a partir de 2009 fueron perdiendo continuidad, evidenciando la dificultad de implementar esta innovación en un escenario nacional de escasa descentralización fiscal y ausencia de una normativa pertinente (Delamaza, 2010).

Estas interfaces entre el Estado y la sociedad –promovidas en gran medida por éste– pueden considerarse incipientes y dispersas, pues no han significado un proceso de apertura efectivo y ampliación democrática de efecto duradero y, aunque han detonado una nueva asociatividad y la multiplicación de los actores, no han colaborado significativamente en superar su fragmentación en pos de potenciar su incidencia en la esfera pública y, por supuesto, no han promovido un real cambio institucional. Delamaza (2010) señala que estas limitaciones radican, fundamentalmente, en el centralismo y el predominio excesivo del Ministerio de Hacienda en la determinación de metas en la acción pública, que no solo controla los gastos, sino también la orientación de los programas públicos a través de diferentes instrumentos de modernización y evaluación, que si bien implican un cofinanciamiento de las políticas, no una decisión conjunta por medio de una agenda compartida y una adecuación de los instrumentos de inversión y acción pública.

Por otro lado, la implantación del nuevo modelo económico ha producido grandes modificaciones en la asociatividad local, la conformación de comunas periféricas a partir de la migración y la falta de viviendas y trabajo han fomentado una desintegración social que durante la década del 2000 ha comenzado a revertirse a través de nuevos modelos de significación, promovidos por la reactivación de movimientos sociales, algunos de ellos de fuerte carácter territorial. A la vez, las juntas de vecinos, mayores exponentes de la organización jurídica de las comunas y “cogestores” (Delamaza, 2009) de las políticas comunitarias, no han alcanzado un alto

nivel de incidencia, debido a su multiplicación –y con ella la de sus dirigentes- y la baja participación de los vecinos. Mejores han sido los frutos de una asociatividad temporal ligada a las políticas sociales del Estado, los comités. Sin embargo, según Delamaza, la apertura del gobierno local a establecer una relación directa con los dirigentes ha engendrado en ellos una autopercepción de “funcionarios municipales sin sueldo”, que sustentan su legitimidad más en las respuestas que le entrega el municipio, que en la movilización de las bases.

Sin perjuicio de todo lo anterior, resulta innegable que esta reconfiguración del municipio ha abierto nuevos espacios de negociación, la posibilidad de elegir a las autoridades y la delegación de facultades a través del aumento de recursos y la administración de las políticas estatales han originado una mayor cercanía entre el gobierno y la población local, generando nuevas redes de intercambio y el posicionamiento de demandas y propuestas construidas desde la realidad local, contribuyendo a la aparición de nuevos actores, individuales y colectivos (Delamaza, 2001), que han ideado modos de influir en la agenda municipal, elaborando nuevas vías hacia una gobernanza (Espinosa, 2003: 189).

2. Proceso de Democratización y Políticas Públicas.

Los casi 17 años de dictadura en Chile provocaron, a través de la ejerción del poder político y la violencia desmedida, el debilitamiento de los vínculos sociales y la casi anulación de la participación política (Garretón, 1991). Luego, el retorno a la democracia fue, sin lugar a dudas, delimitado bajo una estructura conformada en los años previos, aunque Pinochet fue derrotado en el plebiscito del año 1988, esta derrota estuvo dentro de los marcos legales que él mismo estableció (Guillaudat y Mouterde, 1998) y que determinaron la aprobación de leyes dirigidas a proteger a los diversos operadores de la dictadura, su presencia como comandante en jefe del ejército y la influencia de la institucionalidad militar durante los primeros gobiernos de la

Concertación. A través de diversas negociaciones entre el bloque opositor y los militares, y de una justicia construida en “la medida de lo posible”¹⁵, el marco legal que se cimentó durante los gobiernos de la Concertación fue inscrito en una Constitución aprobada en Dictadura. Denominada como "democracia de los acuerdos o consensos", este proceso determinó la inscripción de la acción política en la lógica del cálculo económico de incentivos costo/beneficio (Garretón, 1991) que, básicamente, implica la mantención estática de los recursos, sin que sean destinados a metas globales, sino que a la resolución de problemas coyunturales puntuales.

Con respecto a esta analogía entre acción política y economía, cabe señalar que aunque el proceso de democratización chileno se desarrolla con respecto a los otros países del sector de manera tardía, en términos de crecimiento económico y baja de la inflación, es considerado como un modelo y, a la vez, excepción en relación al resto de la región (Delamaza, 2012). Chile ha potenciado su desarrollo exportador, la reducción de la deuda externa y una sólida situación fiscal (Solimano y Torche, 2008), arrojando buenas cifras macroeconómicas, con un crecimiento del 6%, bastante superior al promedio mundial. La tasa de desempleo está bajo el 7%, y se han concretado aumentos considerables y progresivos en la inversión y emprendimiento. Estas cifras se vinculan a una evolución positiva del Índice de Desarrollo Humano (que refleja los avances del país en los ámbitos de salud, educación e ingresos), que ha pasado de 0,630 en 1980 a 0,805 en 2011, posicionando al país en el primer lugar de América Latina (PNUD, 2012). No obstante, en cuanto a la calidad de su democracia, la evaluación no resulta tan auspiciosa. Particularmente, primero el año 2006 y luego con fuerza y permanencia desde el año 2011, las expresiones de malestar social se han posicionado en la agenda por medio de diversas movilizaciones sociales (Assies, 2003; Grez, 2011; Ossandón, 2005).

Como señalamos arriba, esto último se debe en gran medida a que la reconstrucción del sistema político que caracterizó la década de 1990 fue llevado a cabo a través de la recuperación de las instituciones y el crecimiento económico, pero bajo el marco de un sistema económico neoliberal impuesto durante la dictadura y una Constitución deslegitimada. Por otro lado, tampoco se promovió la neutralización de los actores ligados a la dictadura, de manera que se

¹⁵ Frase utilizada por el ex presidente Patricio Aylwin en relación al enjuiciamiento de los violadores de Derechos Humanos.

podiera garantizar un verdadero contexto democrático (O'Donnell, 1989), sino que la presencia de los militares en la vida política del país fue determinante durante, al menos, la primera década de la democracia. Permitiendo la permanencia, en palabras de Garretón (1991), de “enclaves autoritarios” de tipo institucionales –como es el caso de la Constitución y diversas leyes-, actorales, socioculturales o ético-simbólicos.

Lo anterior condujo al proceso de democratización, en palabras de Delamaza (2012), bajo una estabilidad política y un cambio gradual limitado que no han permitido la inclusión efectiva de la sociedad civil en la conducción del gobierno (Garretón, 1991), determinando con ello una transición política incompleta. Esta transición “que no acaba nunca” (Le monde Diplomatic, en Delamaza, 2005) se caracterizó por la perpetuación del modelo neoliberal, llevado a cabo tanto por los gobiernos de la Concertación hasta el año 2010, como por el de la Alianza entre los años 2010 y 2014. Modelo que si bien ha promovido que el crecimiento macroeconómico del país, bajo los términos del desarrollo mercantilizado, esté por sobre del de la región, fundamentalmente ha determinado una sensación de vulnerabilidad de la población producto de la radicalización de la desigualdad (Solimano y Torche, 2008; OECD, 2014).

Concretamente, la respuesta que se ha entregado para regular este escenario de desigualdad, ha sido a través de la implementación de políticas públicas y programas, mayormente sociales, que tienen por objeto la reducción de la pobreza. No obstante, estas políticas y programas han sido diseñados con miras a promover la equidad bajo un sistema económico que apunta a todo lo contrario, habitualmente a través de subsidios, que si bien algo contribuyen a reducir la pobreza y la vulnerabilidad, no apuntan a reducir significativamente los índices de desigualdad (Assies, 2003; Solimano y Torche, 2008).

El trabajo que requería el proceso de democratización, más que sustentarse en subsidios o políticas de corte asistencialista, comprendía un desafío y compromiso hacia la ciudadanía: la restauración del lazo entre ésta y el Estado. Este fin debía concretarse a través del incentivo a la participación y la inclusión en el gobierno de aquellos actores que promovieron el fin de la dictadura “desde abajo”. Sin embargo, tal inclusión se fue postergando (Guillaudat y Mouterde, 1998; Fernández, 1998) en razón a la urgencia del restablecimiento político de las instituciones y se fue constituyendo más bien como una inclusión “desde arriba”, negociada e implementada desde las élites político-militares, facilitando que conservaran su influencia de poder y limitando

los niveles de autonomía y posicionamiento de otros sectores sociales. Por lo tanto, los procesos de movilización fuertemente impulsados durante la década de 1980 y que desencadenaron la derrota de Pinochet, se vieron debilitados y normados durante los primeros años, generando una dispersión de los actores y la disolución del movimiento social. Motivo por el cual la participación ciudadana se vio evidentemente relegada, promoviendo un desencanto y desafección de la política por parte de la sociedad civil, asunto que ha sido abordado por los distintos gobiernos a través de fundamentos de crecimiento económico y desarrollo neoliberal (Delamaza, 2012).

Por consiguiente, se hacía necesaria la redefinición de las instituciones y la creación de nuevos mecanismos que involucraran a diversos actores dentro de la toma de decisiones, actores provenientes generalmente de sectores tradicionalmente excluidos. Esta inclusión no puede comprenderse como el mero derecho a voto (Delamaza, 2010), sino que debe suponer mecanismos de democracia directa y de efectiva redistribución de los recursos, ya que varios de estos sectores, incluso, aún no han logrado un completo acceso a los servicios estatales a los que tienen derecho, evidenciándose con ello la ineficacia del Estado (O'Donnell, 1993).

Este modo de accionar del Estado, en cuanto doble garante, donde por un lado dispone las condiciones para el mejoramiento de la economía a través del fortalecimiento de las empresas y por otro, pretende la superación de la pobreza a través de políticas sociales que poco tienen que ver con las realidades en las que son implementadas, no tienen muchas veces una continuidad, una evaluación imparcial y no se ajustan a estándares de derechos universales, impide el fortalecimiento de la sociedad civil (Delamaza, 2005). Más aún, ha sido artífice y testigo de la disminución progresiva durante la década de 1990 de aquella expectativa de participación que caracterizó a los primeros años pos dictadura (Guillaudat y Mouterde. 1998; Fernández. 1998).

Lo que los distintos gobiernos no han podido propiciar es un clima de desarrollo integral, en donde el crecimiento de país no esté determinado solo por la variación del producto interno bruto (PIB), sino también por un desarrollo humano que ponga al centro los proyectos de vida de las personas y que incorpore la noción de subjetividad en el eje de las discusiones. Comprendiendo la subjetividad como “el espacio y el proceso en que los individuos construyen una imagen de sí, de los otros y del mundo en el contexto de sus experiencias sociales (...) formado por sus emociones, imágenes, percepciones, deseos, motivaciones y valuaciones, entre

otros elementos” (PNUD, 2012: p.16). Tarea que, a lo menos, puede resultar compleja en el contexto de un país que mide su progreso a partir de las variaciones de un índice de precios al consumidor (IPC).

La búsqueda de inclusión de nuevos actores provenientes de contextos marginados requirió de la creación de nuevas instituciones y enfoques para abordar los diversos sectores de los cuales estos provenían –sectores entrelazados la mayoría de las veces-, tales como pueblos indígenas, mujeres, pobladores, sindicatos, etc., y enfoques de carácter multisectorial que en un principio se agruparon bajo el Ministerio de Planificación Nacional (MIDEPLAN). La historia del MIDEPLAN se remonta al gobierno de Eduardo Frei Montalva (1964-1970) y la creación de la Oficina de Planificación (ODEPLAN), organismo en ese entonces destinado a la planificación del desarrollo nacional que, siendo dependiente directamente de la Presidencia, adquirió calidad de servicio público descentralizado el año 1967 (www.ministeriodesarrollosocial.gob.cl). Durante la dictadura pasó a administrar la red de subsidios sociales vinculados a la Secretaría de la Presidencia (Delamaza, 2012), funciones que heredó durante la vuelta a la democracia a través del diseño, evaluación e inclusión de políticas, planes y programas dirigidos a los sectores vulnerables y enmarcados en el Sistema de Inversión Pública; en este periodo bajo el Decreto de Ley 18.899 del 19 de julio de 1990 se transforma en el Ministerio de Planificación y Cooperación. Luego del transcurso de once años, y una serie de hechos que incluyeron, incluso, el anuncio de su cierre por parte del gobierno de Frei Ruiz Tagle el año 1998, el año 2011, durante el gobierno de Sebastián Piñera, el MIDEPLAN dio paso al Ministerio de Desarrollo Social.

El enfoque multisectorial de este Ministerio se materializa en la constitución de diversas instituciones dirigidas a sectores específicos de la población considerada vulnerable. Ejemplo de esto, es la creación de la Corporación Nacional de Derecho Indígena, CONADI, el año 1993, orientada específicamente hacia las demandas de los pueblos indígenas. En este caso en particular, como veremos más adelante, se observa la conformación de una institución ideada desde las demandas específicas y la negociación directa durante el comienzo de la transición, generando además la inscripción del MIDEPLAN en el marco legal de la una ley, la Ley Indígena 19.253.

Lamentablemente, el impacto efectivo de estas nuevas instituciones ha sido relativamente bajo, producto de la poca articulación que han tenido entre sí (Delamaza, 2005; De la Maza 2007). En el caso específico de CONADI esto se debe también a la insuficiencia de los recursos destinados que, casi en su mayoría, se han dirigido a la compra de tierras, postergando, sobre todo en un principio, otras áreas como salud y educación y a un gran sector de la población indígena que reside en las ciudades, específicamente el 64,8% de la población indígena total (Censo 2002). Varios de los programas impulsados mediante el MIDEPLAN y las instituciones específicas, en este caso CONADI, generalmente tienen una leve proyección, significan básicamente la postulación a un fondo y la ejecución del programa en un tiempo acotado, restringiendo una participación de los actores que se sostenga en el tiempo e incida en los distintos gobiernos. Al ser definida “desde arriba”, la política, plan o programa demanda la tecnocratización de sus funcionarios y la imposición de relaciones clientelares con las personas y organizaciones hacia donde van dirigidas, reforzando la presencia del Estado sobre su accionar y limitando su autonomía y capacidades.

Al analizar el proceso de democratización bajo esta perspectiva, podemos reconocer que, luego de veinticinco años, si bien los índices de estabilidad política, crecimiento económico y reducción de la pobreza han sido significativos –en cuanto a los estándares de desarrollo internacional y los márgenes de una Constitución restrictiva-, la desigualdad, fragmentación social, reducción de participación política y desprestigio de las instituciones también ha sido progresiva (Delamaza, 2010). Debido a esto, el asunto de la participación, como ya lo señalamos con respecto al ámbito municipal, ha estado permanentemente presente en la agenda política de los distintos gobiernos, que han diseñado o modificado diversas políticas públicas y programas con diversos grados de inclusión, pero no de una manera integrada y coherente.

La expectativa de participación ha cobrado protagonismo desde el año 2006, posicionándose con fuerza durante el año 2011, determinando la irrupción de nuevos movimientos sociales (Dalton y Kuechler, 1992; Laclau y Mouffe, 1987) que han reposicionado el debate sobre las nociones de ciudadanía y participación política durante la última década (Delamaza, 2012; Grez, 2011). Motivados en gran medida por la desilusión de aquella promesa democrática incumplida, estos movimientos sociales han logrado abrirse camino comprendiendo el potencial transformador que implica el malestar. El movimiento indígena, y específicamente el

movimiento mapuche, por supuesto que no representan una excepción, diversas han sido sus expresiones de lucha en demanda de un Estado democrático y acorde a sus particularidades identitarias. Diversas también han sido las respuestas de los gobiernos y sus instituciones en este escenario, por ejemplo, la aprobación de la Ley sobre Asociatividad y Participación Ciudadana en la Gestión Pública el 2011, mismo año que se aprueba la inscripción automática en el registro electoral y voto voluntario, no obstante, la participación de la sociedad civil en la política nacional sigue siendo la tarea pendiente de aquella democracia que se pretende construir.

Resulta innegable que la proliferación de políticas públicas ha profundizado la desigualdad social (Gledhill, 1999), en ellas la participación se remite básicamente al nivel informativo y consultivo y escasamente al deliberativo y/o de control social (Delamaza, 2012), es decir, los procesos participativos se reducen a la fase de información y planificación, mermando progresivamente durante las fases de implementación. Estudios han comprobado (Delamaza, 2010) que las fases de reformulación y rediseño aparecen como las menos participativas de todo el ciclo de la política pública o programa, esto evidentemente dificulta su retroalimentación y sustentabilidad, postergando la influencia de la ciudadanía en la agenda pública.

Al inicio de su primer gobierno, Michelle Bachelet señaló que pretendía modificar el modo de ejercer el poder a través del fomento a la participación y la noción de “gobierno ciudadano”, esto suponía que la ciudadanía tendría la posibilidad de comunicarse directamente con el gobierno, para que así llegar a promover “soluciones técnicas”, no mediadas por negociaciones políticas (Arriagada, 2007). No obstante, pocas semanas después de asumido el cargo se inició la primera movilización social masiva desde 1989 (Delamaza, 2006; 2010) que, protagonizada por los estudiantes secundarios y conocida como “Revolución Pingüina”, desencadenó en diversos sectores políticos una fuerte crítica a la idea de participación, silenciando prontamente la discusión. Según Delamaza (2010), estas críticas se basaron en tres pilares: i) La conformación de “élites participativas”, en donde predominan los intereses de los sectores organizados por sobre los no organizados provocando una especie de “captura de los espacios públicos”; ii) El cuestionamiento a los niveles de conocimiento técnico de los ciudadanos; y iii) La posibilidad de una “informalización de la política”, producto del establecimiento de instancias no institucionalizadas de negociación, y con ellas, el debilitamiento de los partidos políticos. Estas críticas hacen evidente las limitantes y contradicciones que han

demarcado las posibilidades de una verdadera participación ciudadana, bajo un Estado que ha pretendido constituirse como democrático. Por su parte, el programa del ex presidente Sebastián Piñera tenía como objetivo hacer “más participativa nuestra democracia, para que los chilenos tengan un rol activo en la toma de decisiones públicas, tanto en el Gobierno Central como a nivel de gobiernos regionales, y con especial énfasis en los Gobiernos Comunales” (Piñera, 2009: 110). Objetivo que no hizo mucho eco, los nuevos movimientos sociales “llegaron para quedarse”¹⁶ el año 2011.

Observando rápidamente la discusión en torno a la participación sucedida durante los últimos años en Chile, se puede reconocer que ésta ha sido intermitente, y que la manera de abordarla por parte de los distintos gobiernos ha tendido a institucionalizarla (Delamaza, 2010). Sin embargo, abordar la noción de participación bajo el enfoque de la construcción democrática, requiere considerar la diversificación y aumento de los actores que inciden en lo político, a partir de la ejecución de proyectos que puedan comprenderse como comunes y no determinados de manera excluyente por la élites políticas y económicas. Según Garretón (1991), en tal contexto, se hace necesaria una apertura del Estado y sus instituciones que permita ampliar la participación social en los propios procesos de democratización, redistribuyendo la capacidad de decisión en los diversos actores sociales con miras a construir un nuevo tipo de relación que contemple estas tres dimensiones de la vida social: Estado, partidos y actores sociales.

¹⁶ Francisco Figueroa, dirigente estudiantil y ex vicepresidente de la Federación de Estudiantes de la Universidad de Chile, escribe una crónica sobre las movilizaciones sociales que desde el año 2011 “remecieron a la sociedad chilena”, este libro se llama “Llegamos para quedarnos. Crónicas de la revuelta estudiantil”.

3. Una aproximación al Movimiento Indígena. Políticas Públicas y Multiculturalismo.

Paralelo a los procesos de democratización en América Latina, durante la década de 1990 comienza a fortalecerse un movimiento indígena que, denominado por José Bengoa (2000) como “emergencia indígena”, repercute tanto en las dinámicas de asociatividad de diversos pueblos a lo largo de todo el continente, como también en la inclusión que los Estados le proporcionarán en sus agendas. Según Gledhill (1999), este movimiento a favor de los derechos indígenas constituye un acontecimiento con potencia para “romper el molde” de la historia política latinoamericana, añadiéndole un dimensión “poscolonial” al proceso de democratización. Esta emergencia indígena en América Latina se ve impulsada por una serie de procesos de orden mundial, uno de ellos es la globalización que, contraria a las predicciones que la asociaban con una homogenización económica, política y de los referentes culturales, trae consigo una revalorización de las particularidades (Agudelo y Recondo, 2007), modificando las relaciones sociales y potenciando las identidades locales; pero no de manera aislada, sino a partir de múltiples influencias que cada vez, producto del mercado y los medios de comunicación, irrumpen con mayor fuerza y velocidad en los contextos locales, interfiriendo en la cotidianeidad, que a su vez las modifica a través de apropiaciones y re significaciones locales (Larraín, 2004). Aunque este intercambio resulta característico a toda la historia del hombre (Lévi-Strauss, 1949), la velocidad con la que estaría operando, y probablemente sus niveles de alcance, establecerían “nuevos estándares o expectativas en las poblaciones” (Bengoa, 2000: p.33) que suscitan el posicionamiento de demandas cada vez más específicas y la proliferación de identidades políticas que multiplican los agentes y las arenas involucradas, tanto en escalas locales como globales (Chaves, 2011). Otra influencia para la emergencia indígena en América Latina guardar relación con el término de la Guerra Fría, y con ella, la dilución de las categorías que abordaban a los movimientos sociales de manera dicotómica, básicamente, a través del capitalismo y comunismo, reduciendo con ello al indígena a la noción de campesino u obrero. La caída de este momento histórico abre la posibilidad de que aquellos movimientos e identidades que se encontraban

camuflados bajo los bloques de la Guerra Fría vuelvan a visibilizarse e identificarse con sus particularidades culturales e identitarias, mayormente de carácter étnico. Finalmente, Bengoa señala como determinante en este contexto los procesos de modernización en América Latina, que han provocado una menor presencia del Estado a partir de un ajuste estructural que reordena los mercados bajo los principios de una economía neoliberal, privatizando no solo los servicios, sino también las relaciones sociales, generando, primero, una desilusión ante aquella promesa democrática y luego, una radicalización de la diferencia en la distribución de los recursos, y con ello una crisis en la noción de ciudadanía, en cuanto paradigma de sociedad homogénea con derechos y deberes compartidos por igual.

Siguiendo a Hoffman y Rodríguez (2007: 527), este movimiento indígena se redefine en base a una trilogía compuesta por: i) las dinámicas macro, comprendidas como estructurantes globales; ii) los procesos locales, determinados por los contextos locales y sus relaciones de poder; y iii) la agencia de los actores que desencadena prácticas sociales. Tal posicionamiento identitario ha empujado a los Estados a repensar su relación con los pueblos, llevando a algunos países a impulsar una serie de reformas constitucionales que reconocen su carácter multicultural¹⁷ –siendo Bolivia, Colombia y Ecuador ejemplo de aquello- y por lo tanto, le entregan un reconocimiento especial a los pueblos indígenas, desencadenando incluso una internacionalización del movimiento (Wade, 2004). Sin embargo, esta reflexión por parte de los Estados ha sido fundamentalmente bajo una lógica neoliberal que, por mientras se las arregla para perpetuar el desarrollo de la economía, debe contener las resistencias y luchas que se le van oponiendo (Antileo, 2013), concediendo y potenciando la organización de los indígenas, pero dentro de límites preestablecidos (Díaz Polanco, 2006). Este hecho se ve reflejado en uno de los ejes fundamentales del movimiento indígena, la demanda por el resguardo de sus derechos colectivos (Agudelo y Recondo, 2007) y su concreción en la práctica, debido a que recurrentemente, bajo un enfoque de Derechos Humanos universal, estos derechos tienden a ser encasillados en una lógica individualista y homogénea (Irigoyen, 2004).

La confluencia durante la década de 1990 en Chile entre las variantes del proceso de democratización, caracterizado por la multiplicación de las políticas públicas de enfoque social, y

¹⁷ Chile el único país que pertenece a la Comunidad Andina y no ha modificado su Constitución, ni siquiera ha reconocido en ella a los pueblos indígenas.

la emergencia indígena, en el marco de un escenario globalizado que repercute en los contextos locales y se reconfigura a través de ellos, va dando paso al fortalecimiento de un movimiento indígena que con progresivo ímpetu escarba en su historia para hacer emerger, en cuanto herramienta política, aquellas expresiones culturales que durante mucho tiempo intentaron ser acalladas por parte del Estado a través de la asimilación.

Estas circunstancias han inducido al Estado chileno a reconsiderar sus modos de abordar la sociedad y a lidiar con el manejo de las diferencias culturales en el espacio público (Agudelo y Recondo, 2007), revalorizándolas. Mas, esta valorización resulta superficial, ya que esconde los propios intereses de un Estado (Wade, 2004) que, disminuido producto del impacto de los ajustes estructurales sobre las entidades públicas, ve y posiciona en esta nueva diversidad expresiones de la propia cultura chilena, raíces ancestrales de la nación¹⁸. Esta disposición ha determinado la confección de políticas públicas específicas dirigidas a los sectores indígenas de la población; políticas que en un primer momento fueron enfocadas hacia los sectores rurales y tuvieron como principal eje de acción la regulación y resolución de conflictos territoriales a través de la implementación de un Fondo de Tierras y Aguas Indígenas (FTAI). Todo esto en sintonía con una comprensión de los asuntos indígenas que ha estado determinada, en gran medida y sobre todo durante los primeros años de la década de 1990, como un problema de pobreza antes que político, siendo el no reconocimiento de los pueblos y la supresión de su autonomía a nivel territorial una de sus máximas expresiones. Además, si bien esas políticas tienen como origen un entramado complejo de interacciones entre los individuos y el Estado, haciendo confluir una diversidad de sectores en su negociación –los movimientos indígenas, sus dirigentes, académicos, autoridades y funcionarios, ONGs, etc.-, por lo general terminan siendo diseñadas desde el gobierno central bajo valores liberales que se imponen como universales (Antileo, 2013) y por encargados que pocas veces tienen un conocimiento real de la diversidad y particularidad de los sectores en que serán implementadas. Es decir, estas políticas son diseñadas bajo el razonamiento

¹⁸ Ilustrativo de lo anterior resulta la exposición “Chile: 15.000 años” realizada el año 2012 en el Centro Cultural Palacio La Moneda, centro que, como su nombre lo indica, se ubica bajo la Plaza de la Ciudadanía tras el edificio de La Moneda, la casa de gobierno chilena. Esta actividad consistió en la exhibición de diversas piezas de culturas precolombinas y llevaba implícita la lectura que, por el simple hecho de situarse en el territorio que hoy configura al Estado chileno, significarían su pasado. Se puede observar el catálogo en línea aquí: <http://www.ccplm.cl/sitio/2012/catalogo-chile-15-mil-anos/>

del multiculturalismo¹⁹ que, más allá de apuntar a una circunstancial asignación de recursos o a un empoderamiento de los actores mediado por el Estado, no promueve el cuestionamiento a las estructuras coloniales que repercuten actualmente y que son la causa de la exclusión social y política de los pueblos indígenas, así como también de su situación socioeconómica, evidentemente desigual (Wade, 2004).

El multiculturalismo puede ser comprendido como el “discurso por excelencia del Estado neoliberal que se deslinda de sus responsabilidades para que los actores individuales y/o colectivos asuman, a través de procesos autogestionarios, la resolución de sus necesidades básicas en el marco de su carácter reconocido de sujetos autónomos y diferenciados institucionalmente” (Agudelo y Recondo, 2007: 70). El enfoque multiculturalista inscribe las expresiones culturales como si fueran compartidos por todos los miembros de la nación con el objeto de crear una “complicidad social”, incurriendo en una simulación: “fingen que la sociedad no está dividida en clases, géneros, etnias y regiones, o sugieren que esas fracturas no importan, (...) olvidándose de la diversidad de las memorias nacionales, la discriminación de las subalternas y su arrasamiento” (García Canclini, 2010: 70). En otras palabras, la gran contradicción que porta el multiculturalismo es el abordaje de la diferencia como un asunto netamente cultural, como si la cultura fuese un valor en sí misma y no portadora de los contenidos y significados que le da la gente en la práctica (Martínez-Novo, 2011), sin cuestionar el racismo, la desigualdad y estratificación que esta diferencia conlleva y sin representar un avance para la consolidación de la democracia (Chaves, 2011).

Por lo general, la política multicultural se centra en un tema de reconocimiento, omitiendo la reflexión, y para qué decir la práctica, en torno a la redistribución de los recursos (Díaz Polanco, 2006). Por cierto, el multiculturalismo promueve una noción de tolerancia cuyo

¹⁹ Según Enrique Antileo (2013), podemos identificar diversos tipos de multiculturalismo: en primer lugar, uno liberal que apunta a la igualdad de condiciones que portan los sujetos en la competencia y adquisición de recursos, asumiendo los valores liberales como universales, sin considerar las relaciones de poder incrustadas en las sociedades; por otro lado, un multiculturalismo pluralista que se centra en las diferencias, pero sin cuestionar las raíces eurocéntricas que las determinan como tales; en tercer lugar, un multiculturalismo esencialista, que apunta a la validación de una autenticidad cultural que portaría a determinada identidad de una superioridad moral; y, finalmente, un multiculturalismo teórico que, desde la teoría crítica, cuestiona al multiculturalismo y desentraña los orígenes de la desigualdad, ya sea de raza, clase y/o género, y los condicionantes ideológicos que, a través del poder, repercuten en los sujetos. Este último tipo de multiculturalismo, no fomentaría la institucionalización de la diferencia ni la abordaría de manera superficial o folclórica.

trasfondo, detrás de una fachada inclusiva, es la reincidencia en la segregación. La tolerancia hace referencia a los conflictos de convivencia, tanto los íntimos como los sociales, y muchas veces es propuesta como una solución casi mágica o instantánea a las situaciones en que ponerse de acuerdo no es una opción. Habitualmente es uno el que tolera a otro, demarcando inherentemente la diferencia con una carga peyorativa. Tolerar es similar a decir: “acepto tus diferencias, pero sé qué tengo la razón”, como si la diferencia solo se midiera desde un lugar, como si ese uno, el que tolera, no fuera en relación a miles diferente, es decir, un otro entre otros. En el fondo, proponer la tolerancia es simular un respeto a la mera existencia de la diferencia, privando al sujeto de su “sustancia” (Žižek, 1998), concibiéndolo como una forma folclorizada. De esta manera, el multiculturalismo puede ser concebido como un nuevo modo de racismo, ya que en el fondo tolerar es situar la propia identidad como superior o, incluso, como la única manera de relacionarse con el contexto, y la identidad de aquél que se denomina diferente, como exigua alternativa. A la vez, esta integración multicultural es leída por algunos autores como una nueva forma de colonialismo (Chaves, 2011; Antileo, 2013) que implica una reactivación de la noción de mestizaje que, de manera inversa a la antigua des-indianización de la ciudadanía, hoy promete una integración ciudadana a través de la re-indigenización (Hoffman y Rodríguez, 2007a) de los individuos y la sociedad.

Según Willem Assies, el multiculturalismo sucede al antiguo indigenismo, mostrándose particularmente sensible a la población indígena y a favor de su participación, pero por medio de acciones que, en el marco de las “políticas de ajuste estructural y de achicamiento del Estado” (2005: 11), se orientan a la generación de capital humano a través del fomento del desarrollo productivo y económico, promoviendo la conformación de “comunidades-empresas” (Assies, 2005; Antileo, 2013).

La mala comprensión que hace el multiculturalismo de las identidades étnicas, es considerarlas estáticas y solo como una parte de un propósito identitario mayor, aquel que tiene que ver con la reafirmación del Estado-nación. Esta situación esencializa a los sujetos y les restringe su participación, en vez de articularla en razón a pertenencias múltiples y simultáneas (Hoffman y Rodríguez, 2007a). Comprender esta simultaneidad de pertenencias nos acercaría a derribar aquellas estructuras racistas heredadas de la época colonial y a redefinir el mestizaje

como una “práctica sin concepto” (Agier 2004, en Hoffman y Rodríguez, 2007a), inherente a la socialización y que, inevitablemente, incorpora constantemente a la alteridad (Gruzinski, 2000).

La esencialización empuja al sujeto indígena a ser “más” indígena a través de usos y costumbres ligadas a lo rural ancestral, y le cuestiona la utilización de expresiones o categorías que, supuestamente, guardan relación exclusiva con la cultura occidental, obviando el hecho que la alternación de identificaciones es propia a cualquier sociedad, con o sin fines estratégicos (García Canclini, 1989; Gruzinski, 2000; Gutiérrez, 2009). Ejemplo de lo anterior resultan comentarios aberrantes del tipo “no es indígena, usa zapatillas nike”, u “ocupan celular, son por lo tanto iguales a cualquier ciudadano”, alineados a la clásica frase de Pinochet “ya no existen mapuches, porque todos somos chilenos”.

Por lo tanto, la consideración de la diversidad y su puesta en valor, construida casi en exclusividad por la mirada del Estado a través de sus autoridades y funcionarios, jerarquiza a las identidades étnicas acorde su contribución al mismo proyecto homogeneizante que éstas cuestionan, institucionalizándolas y menoscabando el potencial emancipatorio y político que contienen. Esto permite una intervención del Estado sobre la asociatividad indígena, fundamentalmente a través de dos vías: “como política del Estado que promueve la diferenciación como forma de integración y como grupos diferenciados que reclaman espacios en la aplicación y ejecución de esas políticas diferenciadas” (Chaves, 2011: 15).

Finalmente, otra contradicción que arrastran las políticas públicas diferenciadas en Chile, y que vale la pena discutir, tiene que ver con el hecho de que para que éstas se consoliden se requiere de actores que muchas veces, teniendo como primer móvil la lucha por la autonomía, se ven conducidos, por medio de múltiples negociaciones, a la condición de “mediadores étnicos” (Hoffman y Rodríguez, 2007a). Esto se evidencia en aquella participación que siendo en principio una demanda desde el movimiento indígena, es luego potenciada y administrada desde el Estado, incluso por medio de la capacitación de dirigentes. Por otro lado, los mecanismos y la burocracia necesarias para la implementación de estas políticas diferenciales bajo procedimientos administrativos no diferenciales (Chaves, 2011), restringen a quienes se encuentran a cargo de ellas (Agudelo y Recondo, 2007), configurando, según Enrique Antileo (2013), un mecanismo de control del otro, que regula las demandas mediante una agenda y oferta pública. En conclusión, si

por un lado se generan nuevos espacios de participación y negociación, por otro, las demandas de los movimientos indígenas se ven limitadas y sus luchas contenidas.

Producto de lo anterior, se produce muchas veces una reconfiguración de la distribución del poder de los actores que, en cuanto mediadores, son posicionados como "agentes socialmente competentes" (Hoffman y Rodríguez, 2007a) para establecer los puentes entre la gente y el Estado, traduciendo las reivindicaciones en demandas capaces de ser amoldadas a los objetivos de políticas de enfoque social e, incluso, asistencialista. Según Hoffman y Rodríguez (2007), este fenómeno, más que significar la configuración de "nuevas estratificaciones", materializa y hace visible las dinámicas originadas por los nuevos modos de colonialismo, tanto a nivel económico, como político y cultural. Esta situación, que podemos comprender como un "empoderamiento" bastante limitado y acotado (Hoffman y Rodríguez, 2007a), conlleva una fragmentación social y el paso a una individualización de las estrategias, menoscabando la influencia efectiva del movimiento etnopolítico.

Podemos reconocer entonces que las consecuencias que tienen el diseño y aplicación de estas políticas públicas sobre el sector de la población indígena han sido múltiples y complejas. En Chile, y de manera bastante fragmentada, se pueden observar las que guardan estrecha relación con las medidas de desarrollo productivo –en alianza a otros programas o entidades estatales-; revitalización de expresiones culturales –a partir de concursos públicos y asignación de recursos-; introducción de programas educativos en los colegios y jardines –bajo el Programa de Educación Intercultural Bilingüe (PEIB)- y de alternativas de salud en los consultorios –bajo el Programa Especial de Salud y Pueblos Indígenas (PESPI)-; empoderamiento de dirigentes –a través de capacitaciones y talleres-; entre otros. Por otro lado, también se observa una impronta de la noción de desarrollo debido al financiamiento de estas iniciativas, que proviene en gran medida de agencias de orden internacional como el Banco Mundial (BM), Programa de Naciones Unidas para el Desarrollo (PNUD), Banco Interamericano de Desarrollo (BID), etc. Pero también han surgido, casi de manera imprevista, otras manifestaciones que, aun siendo activadas de manera relevante por la acción del Estado, generan nuevas dinámicas en los pueblos como respuestas a éstas (Hoffman y Rodríguez, 2007a), fortaleciendo al movimiento etnopolítico y sus aspiraciones de autonomía.

La emergencia de las identidades étnicas, por lo tanto, guarda estrecha relación con este nuevo accionar del Estado en un contexto multicultural, en donde éste, simulando una supuesta apertura, potencia y dinamiza las modificaciones identitarias que van adquiriendo nuevas formas de representarse. Sin embargo, aunque se podría considerar que estas nuevas manifestaciones etnopolíticas no preceden a este Estado multicultural y neoliberal (Agudelo y Recondo, 2007), no debe omitirse el hecho que su configuración se remite a varios siglos atrás y está en relación a ciertos momentos históricos que son trascendentales²⁰. Siguiendo a Barth (1976), se puede señalar que estos hitos contribuyeron al emplazamiento de fronteras por parte de los pueblos hacia el Estado. Y aunque estas fronteras también fueron fomentadas por el Estado en ese entonces, se enmarcan en un contexto histórico y social particular cada vez, por ende, pueden ser comprendidas como distintas, aunque concatenadas entre sí. La construcción de una nueva frontera sería, precisamente, la activación del movimiento indígena en este contexto multicultural que, paradójicamente, busca su integración. Para autores como Bartolomé (2006) y Cardoso de Oliveira (1963), estas fronteras dependen precisamente de la confrontación, por ello, tienen un carácter consciente y, de cierta manera, cambiante, pues se instalan como una estrategia política que no siempre tiene objetivos claros o preestablecidos, sino que variables en función del curso que van adquiriendo y las oportunidades que van surgiendo en su interacción con los demás actores y en relación a los recursos disponibles (Agudelo y Recondo, 2007).

Según lo anterior, el rol que juega el Estado dentro de la conformación de nuevas formas de representar la identidad étnica poniéndola en acción (Bartolomé, 2006), acorde a este marco histórico y social, resulta clave. Ya sea producto de las demandas que dirigidas hacia el Estado configuran un movimiento indígena de corte político, o a través de la legitimización de un grupo, o ciertos sujetos, a través de la institucionalización de la diferencia y la introducción de la burocracia en su cotidianeidad (Chávez, 2011). La influencia del Estado en las reconfiguraciones identitarias y los procesos de reetnización suele desprender un juicio que cataloga de fundamentalista a las nuevas posibilidades de identificación que van surgiendo, relegándolas al mero espacio de disputa y consecución de recursos (Hale, 2005; Espinoza, 2013). Aunque este juicio resulte aplicable en determinados casos, su generalización debe evitarse ya que omite en

²⁰ Algunos de ellos tienen que ver con la llegada de los españoles a América, la conformación del Estado chileno y su proceso de chilenización luego de la Guerra del Pacífico, la Reforma Agraria y la Dictadura.

gran medida la base histórica y la memoria colectiva de los sujetos. La autoadscripción no pasa simplemente por el emplazamiento de fronteras o posturas reactivas, sino que en primer lugar bajo un sentido de pertenencia que construye un nosotros (Anderson, 1999; Hoffman y Rodríguez, 2007a), que se refleja en costumbres, rituales, expresiones culturales y, por sobre todo, en una memoria que, teñida o no de invenciones –mas que memoria no lo está-, es construida colectivamente.

Consideramos que la institucionalización del multiculturalismo y la supuesta apertura que trae consigo, si bien se encuentra bastante limitada y protegida, no debe ser considerada como una mera “estrategia maquiavélica para consolidar el proyecto neoliberal” (Agudelo y Recondo, 2007: 71). Debido a que el Estado no es una cosa ni tampoco se conforma de manera homogénea, sino que se compone de una interrelación de fuerzas que –hay que reconocer se enfrentan de manera bastante desigual- muchas veces son canalizadas a través de consensos, leyes y políticas que, llevadas a cabo por funcionarios y personeros, se escapan a aquellos objetivos que se plasman, de manera bastante centralizada, en el papel. Y claro, el Estado no es el único actor relevante en estos procesos, pues la respuesta de los sujetos a sus acciones, sea por medio de una alianza estratégica o por medio de una confrontación, resulta igualmente determinante, así como también las interpretaciones que luego hacen todos los sectores involucrados. Es más, que la diferencia, en este caso étnica, resulte institucionalizada con objeto de limitar una participación política efectiva, no quiere decir que ésta inevitablemente sea reducida a los espacios que el mismo Estado determina. Esta apertura, paralelamente, muchas veces es comprendida por algunos sujetos más como una conquista que un permiso excepcional que, por lo tanto, implica repercusiones en diversos niveles de socialización de los individuos, modificando sus relaciones personales y cotidianas. Esta incidencia, fuera de los márgenes estatales, puede resultar tanto enajenante y enceguedora, como liberadora y esclarecedora (Hoffman y Rodríguez, 2007a; Martínez-Novo, 2011). Consiguientemente, que el Estado restrinja los niveles de participación a partir de una etnización de las relaciones políticas, no significa que los sujetos no comprendan las dinámicas en las cuales se están adentrando e intenten, dentro de los márgenes que se le imponen, subvertirlas. En ese caso, la misma esencialización, a la par de operar como una folclorización de la cultura y la identidad, puede constituirse en una estrategia que, de manera silenciosa, posiciona dentro del aparato estatal dinámicas que antes resultaban impensadas.

Ya hemos señalado que esta estrategia del Estado de ser neoliberal y multicultural a la vez supone una perversión en la que cualquier expresión de resistencia al sistema es posible de ser absorbida y devuelta al mercado como un bien sujeto a ser intercambiado bajo las lógicas de éste, permitiendo, a través del programa multicultural, el fortalecimiento de una economía de libre mercado que no deja de jactarse del aumento de su oferta, diluyendo casi cualquier posibilidad emancipatoria (Agudelo y Recondo, 2007). Sin embargo, y evitando caer en un pesimismo que no arroja salida, como en todo proceso de intercambio, esta coherencia entre economía neoliberal y multiculturalismo da paso también a consecuencias inesperadas producto de las particularidades de los sujetos que luego se las apropian, consecuencias que van más allá de aquella apertura imaginaria y que intentaremos abordar más adelante. De hecho, y sin obviar que todavía falta un gran camino por recorrer y que el escenario es aún inmensamente desfavorable, de alguna manera el desenlace de los últimos treinta años ha permitido un posicionamiento nuevo al movimiento indígena en Chile, y con éste, la activación de una discusión en torno a los derechos de los pueblos y referente a su dignidad.

4. Interculturalidad y enfoque de Derechos.

Como hemos señalado anteriormente, producto de los procesos de democratización, descentralización y emergencia indígena (Bengoa, 2000), los pueblos indígenas que habitan Chile han logrado materializar un fuerte posicionamiento y con él, las demandas que durante el siglo XX fueron invisibilizadas, instalando en la agenda de los gobiernos la necesidad de pensarlos no solo como meros habitantes del territorio o integrantes de las naciones monoculturalmente construidas, sino como personas portadoras de culturas y derechos otros. Diversas leyes y tratados internacionales que velan por los derechos de los pueblos han complementado este proceso, tales como el Convenio 169 sobre pueblos indígenas y tribales en países independientes

de la OIT de 1989 –de carácter vinculante y ratificado por el Estado chileno el año 2008- y la Declaración de las Naciones Unidas sobre los derechos de los pueblos indígenas del año 2007, que promueven una nueva institucionalidad y un cuestionamiento a la noción de multiculturalismo neoliberal en pos de instalar un relación más horizontal entre las distintas culturas, una relación intercultural.

Concebir relaciones horizontales resulta un proceso complejo, puesto que muchas veces, más allá de lo que consideramos como buenas o malas intenciones, las ideas y acciones que se desarrollan en el marco del Estado provienen solo de un sector involucrado y la legislación y políticas emprendidas, son engendradas desde contextos en los que no incidieron, directamente y desde su origen, muchas de las partes afectadas, en este caso, los pueblos indígenas. La interculturalidad, por lo tanto, abre diversas preguntas, referentes a cómo pensarla en conjunto y cómo abordarla desde, y no solo hacia, la interrelación de las diversas culturas que comparten un territorio.

Para este fin, un camino posible resulta ser la deconstrucción del lenguaje en torno a lo indígena y del discurso del “Americanismo”, en cuanto expresiones de colonialismo occidental (Stavenhagen, 2004) emplazadas no desde las voces de los propios indígenas, sino desde las de quienes consideraban lo que es “bueno” para ellos, es decir, desde el indigenismo (Aguirre Beltrán, 1976). Lo “bueno” generalmente se estructura sobre una imposición occidental que históricamente ha silenciado a los pueblos indígenas, buscando su inclusión al Estado como ciudadanos de iguales derechos y deberes. Según Rodolfo Stavenhagen (2004), ex Relator especial sobre los derechos de los pueblos indígenas de Naciones Unidas, el proyecto intercultural hace necesaria una revisión de estos mecanismos de procuración y administración de justicia, para así poder determinar si han existido avances o si, por el contrario, los tratados y mecanismos democráticos han empeorado la condición de los pueblos indígenas. En Chile, pareciera que la situación general de los pueblos no ha cambiado, pues siguen siendo concebidos como minoría y no como portadores de Derechos Humanos, derechos que articulen sus viejas demandas y aspiraciones hoy. Además, siguen siendo la población más pobre y la que menores sueldos recibe, no obstante ser a la vez la que más trabaja del país (Casen 2011).

Ahora, la noción de Derechos Humanos presenta una contradicción, los modelos éticos y morales construidos desde el pensamiento kantiano que conducen a su declaración en 1948 están

comprendidos desde la individualidad, y por lo tanto, desde un único modo de concebir la justicia, que conforma un marco más restrictivo que realmente democrático para los derechos de los pueblos indígenas (Irigoyen, 2004). Los diversos pueblos indígenas evidencian que existe una pluralidad de formas de razonar, que a su vez desencadenan plurales cosmovisiones y sistemas, que pueden ser incompatibles entre ellos, pero no por eso ilegítimos, pues todos surgen en mayor o menor medida de la adaptación a un medio que se reconoce común, adaptación que luego busca una justificación racional a través de normas morales, jurídicas y políticas distintas. Quienes deben respetar esa pluralidad son los Estados, justamente, a partir del reconocimiento y respeto de las necesidades básicas que provengan de las diversas culturas, velando para que nada ni nadie interfiera en ellas causando daño. Pero esto no significa un respeto pasivo, a modo de tolerancia, sino que la generación de instituciones y mecanismos jurídicos pertinentes, ya que el estado actual de las relaciones pueblos indígenas-Estados-nación evidencia que las condiciones no son equitativas. Lo anterior, y en relación a lo expuesto más arriba, no se debe regular pobremente como una armonía de la diferencia bajo un poder que se reconoce común, como plantea el enfoque del multiculturalismo, sino que a través de una democracia concebida desde “la equidad en la pluralidad” (Olive, 2004). El medio para alcanzar la equidad es el conocimiento consciente de esta pluralidad (Krotz, 2004), pero a través de la praxis y no de un discurso que reproduce los prejuicios que folclorizan la cultura y acentúan la ruptura entre la tradición y la modernidad (Castro-Lucic, 2004).

Para abordar este proceso, Raquel Irigoyen (2004) propone una postura progresista, a través de una serie de rupturas y retos epistemológicos, entre ellos: i) Ruptura del modelo de Estado-nación a favor de un estado pluricultural o multicultural; ii) La superación del concepto tutelar de los indígenas como objeto de políticas para definirlos como sujetos políticos, pueblos con derecho a la autodeterminación y autonomía; iii) El paso de un modelo de democracia excluyente a un modelo de articulación democrática de la diversidad; iv) La ruptura de la noción de monismo jurídico, para abrir paso al pluralismo jurídico; v) La superación del concepto individualista, monocultural y positivista de los Derechos Humanos, a favor de una interpretación intercultural de estos.

Debido a que la intervención de los Estados-nación ha menoscabado los sistemas jurídicos indígenas, urge la creación de espacios institucionales que reconozcan el derecho consuetudinario

de los pueblos, su potestad normativa y jurisdiccional, sus autoridades y, sobre todo, la “potestad de cambiar las reglas para cambiar las reglas” (Irigoyen, 2004). Para alcanzar estos retos resulta clave el rol de la memoria histórica en la recuperación y posicionamiento de la identidad, pero no bajo una postura esencialista, sino bajo una perspectiva crítica que logre deconstruir las instituciones y su intervención sobre las culturas indígenas. La interculturalidad supone superar la visión culturalista impuesta por el multiculturalismo, redefiniendo la institucionalidad que opera en el desenvolvimiento cotidiano de los sujetos indígenas (Pacari, 2004), para así superar las políticas públicas orientadas a subsanar, por otras en donde los sujetos sean los protagonistas.

La interculturalidad crítica, según Fidel Tubino (2004), es a la vez resistencia y proyecto, pues “fomenta la revalorización de las identidades despreciadas pero sin promover su encapsulamiento”. En ese caso, resulta pertinente revisar el aspecto positivo que puede traer consigo la globalización comprendida como un proceso, y no solamente como un engaño de los intereses norteamericanos y capitalistas (Larraín, 2004). La globalización, al igual que la identidad, nos sitúa frente a muchos otros y nos propone nuevas tomas de postura, incomodando a esa noción de identidad nacional, que se ve permeada por miles de influencias.

En Chile, los pueblos indígenas comparten con los inmigrantes el riesgo de que la desigualdad, exclusión, xenofobia y racismo los estigmatice, margine y discrimine. El proyecto igualitario de los Estados-nación forjado desde la Colonia y potenciado con el capitalismo, ha promovido la subordinación en todos los planos, social, cultural, político y económico. Sin embargo, se han abierto nuevos espacios de discusión en donde la identidad y la cultura se instalan como una “pieza estratégica para acceder a mejores posiciones en la estructura de poder” (Castro-Lucic, 2004), espacios que han despertado el interés por la interrelación de las identidades y por una relación intercultural que redirige la discusión en torno a los Derechos Humanos hacia los derechos culturales.

Por lo tanto, las posibilidades de la interculturalidad se emplazan hoy en un escenario complejo, inscrito en los márgenes institucionales que los Estados-nación delimitaron, en donde cualquier vislumbre de insurrección puede ser resignificado como mercancía y absorbido por el sistema capitalista. Pero este escenario también permite desvíos, el sistema neoliberal y su oportunista apertura han permitido la conformación de una sociedad globalizada, que en paralelo a ser concebida como homogénea, elabora respuestas y adecuaciones diversas dependiendo de los

contextos locales. Estas respuestas resultan clave hoy, la conciliación entre tradición y contemporaneidad debe promover la conformación de nuevas identidades que se emplacen como resistencia, pues una convivencia realmente intercultural supone un diálogo democrático efectivo y con él, la posibilidad de construir en conjunto un nuevo proyecto.

Capítulo Segundo

Procesos Migratorios, Indígenas en el medio urbano.

1. Población Indígena y Región Metropolitana.

En Chile, de acuerdo al Censo 2002, un 4,6% de la población declara pertenecer a uno de los ocho pueblos originarios o indígenas reconocidos hasta esa fecha²¹, entre ellos, un 50,5% son hombres y un 49,5% mujeres. Esta población presenta una mayor concentración en las regiones IX (29,5%), Metropolitana (27,7%), X (14,7%), VIII (7,8%) y I (7,1%), y se organiza de esta manera: los Mapuche suman 604.349 y representan el 87,3% de la población indígena total (PIT); los Aymara suman 48.501 habitantes, que corresponde al 7% de la PIT; los Atacameños 21.015, el 3% de la PIT; los Quechuas 6.175, el 0,9% de la PIT; los Rapanuis 4.647, el 0,7% de la PIT; los Collas son 3.198, el 0,5% de la PIT; los Alacalufes 2.622, el 0,4% de la PIT; y los Yámana 1.685, el 0,2% de la PIT (ver gráfico 2).

²¹ Actualmente los pueblos indígenas reconocidos –oficialmente, mas no constitucionalmente- por el Estado chileno son nueve. A los ocho identificados en el Censo del año 2002 debe sumarse el Pueblo Diaguita, reconocido el año 2006 durante el gobierno de Michelle Bachelet. Producto que el último Censo realizado el año 2012 presentó una serie de falencias debido a su alta tasa de omisión (conservadoramente, un 9,3%) su datos fueron invalidados, impidiendo contar con una actualización más reciente respecto a la cantidad de habitantes y, específicamente, los porcentajes de población que declara pertenecer a cada pueblo originario.

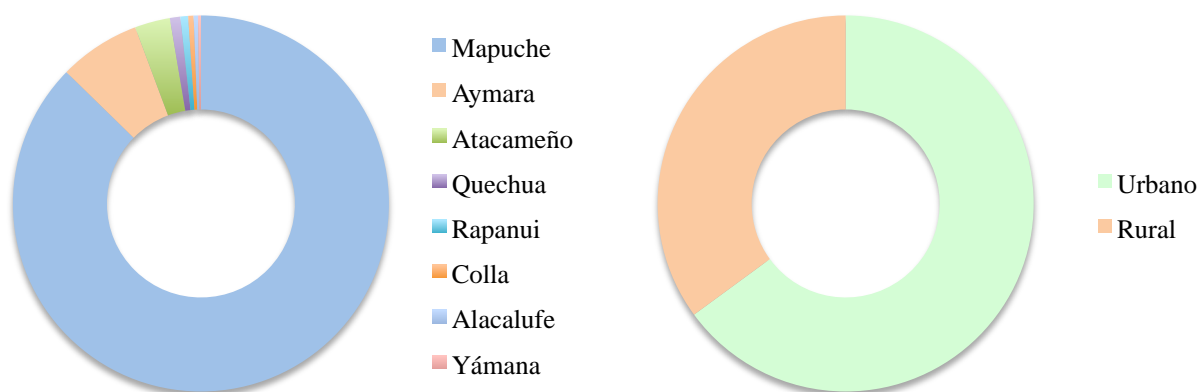


Gráfico 2. Cantidad de habitantes por pueblo indígena. **Gráfico 3.** Porcentaje población indígena urbano-rural. Elaboración propia, fuente: Censo 2002

Por otro lado, las cifras arrojan que un 64,8% de la PIT es urbana y el 35,2% es rural (ver gráfico 3), este porcentaje señala que la tasa de urbanización es menor a la de población nacional (PN) en donde un 86,6% es urbana y un 13,4% rural. Los 448.382 indígenas que habitan en zonas urbanas representan al 3,4% de la Población Nacional Urbana, a su vez, los 243.810 indígenas que viven en zonas rurales, representan al 12% de la Población Nacional Rural. Los Rapanuis que viven en zonas urbanas son 4.287 personas, con una tasa de urbanización de 92%; los Alacalufes urbanos son 2.293 personas, con una tasa de 87%; los Yámana urbanos son 1.462, con una tasa de 87%; los Collas urbanos son 2.743, con una tasa de 86%; los Atacameños urbanos son 17.409, con una tasa de 83%; los Quechuas urbanos son 4.983, con una tasa de 81%; los Aymara urbanos son 38.072, con una tasa de 78%; y los Mapuches urbanos son 377.133, con una tasa de urbanización de un 62%.

Según el Censo 2002, los indígenas que habitan en la Región Metropolitana de Santiago son el 27,7% de la PIT, 191.737 personas, de los cuales 183.118 son mapuche, es decir, el 95,5%. Paralelamente, los resultados de las últimas tres encuestas CASEN de los años 2006, 2009 y 2011 indican que la Región acoge al 27,1%, el 24% y 25% de la población indígena a nivel nacional respectivamente, en donde alrededor de un 97,3% habita en zonas urbanas.

Según la encuesta CASEN 2011, la población indígena obtiene ingresos un 32,6% más bajos que los que obtiene la población no indígena a nivel nacional. Los ingresos de los trabajadores indígenas en la RM equivalen al 64,7% de los trabajadores no indígenas. Esta encuesta también indica que el 14,2% de la población indígena de la Región Metropolitana se

encuentra en situación de pobreza, versus sólo el 11,3% de la población no indígena; que el nivel medio de escolaridad de la PI de la RM es de 10,5 años, versus 11,3 años entre la población no indígena; que la participación de la población indígena de la Región en la fuerza de trabajo equivale a un 65,5% y es superior a la participación correspondiente a la población no indígena, que equivale a un 59,6%; y que la tasa de ocupación entre la población indígena es más alta que la de la población no indígena, alcanzando un 61,2% versus el 55,8% de ésta.

2. Migraciones mapuche desde el campo a la ciudad.

La migración del pueblo mapuche hacia las ciudades comienza durante la década de 1930. Si bien luego, entre las décadas de 1950 y 1970, la migración hacia la Región Metropolitana fue en constante aumento (Bello, 2000), es tras la dictación del DL 2.568, conocido como la Ley de división y liquidación de comunidades indígenas, en marzo de 1979 bajo la Dictadura de Augusto Pinochet, que este fenómeno se incrementa determinando que muchos mapuche llegasen a vivir a los sectores periféricos de la ciudad. Las comunas que acogieron al mayor porcentaje de esta población fueron Puente Alto, La Pintana y Cerro Navia; actualmente, las que acogen a la mayor cantidad son Puente Alto, Maipú, La Pintana, La Florida, Peñalolén, Pudahuel y El Bosque (Censo 2002 y Casen 2011) (ver gráfico 4).

Estos procesos migratorios estarían determinados mayormente por el menoscabo del territorio de las comunidades del sur producto del sistema de tenencia de tierra que desde fines del siglo XIX ha desencadenado expropiaciones, ventas irregulares y usurpaciones. Este hecho va en indirecta proporción con el crecimiento sostenido de la población, y ha provocado que gran cantidad de personas mapuche, mayormente mujeres jóvenes (Bello, 2002), decida buscar oportunidades laborales fuera de las comunidades y en contextos urbanos.

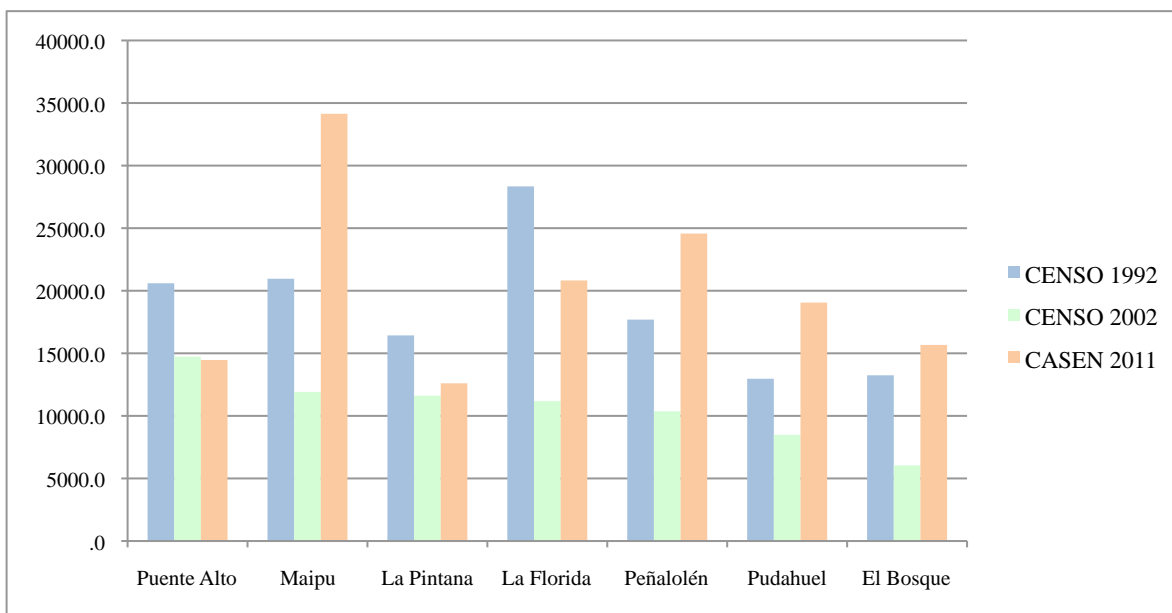


Gráfico 4. Comunas de la Región Metropolitana con mayores índices de población mapuche. Elaboración propia. Fuente: Censo 2002 y Casen 2011

Como ya se ha señalado, es durante el inicio de la dictadura de Pinochet que son eliminadas todas las agrupaciones en torno al movimiento obrero y el trabajo -entre las que se encontraban bastantes mapuche-, y tras la dictación de DL 2.568 más de dos mil comunidades mapuche son divididas, la confluencia de estos dos acontecimientos genera una resistencia mapuche y la aparición de nuevas organizaciones indígenas (Bengoa, 1999; Millaleo, 2006). Una de estas organizaciones fue *Ad Mapu*, asociación gremial de pequeños agricultores y artesanos fundada en 1979 en el sur a propósito, precisamente, de la oposición fuerte y clandestina a este proceso. Hacia finales de la dictadura, los dirigentes de *Ad Mapu* realizan seminarios, discuten su situación y comienzan a prepararse para enfrentar al Estado en democracia. Por su parte, algunos dirigentes mapuche de la Región Metropolitana viajan al sur con motivo de estas actividades, determinando su repercusión en esta ciudad, de *Ad Mapu* se desprende *Ad Mapu* Metropolitano, que establece, fundamentalmente, una postura crítica y en contra de los partidos políticos y dirigentes no indígenas que estaban involucrándose con la rama central, hecho que finalmente conduce a su disolución el año 1989. Durante estos años también surge en la RM la Coordinadora de Organizaciones Mapuches de Santiago, que luego pasa a constituir la asociación *Meli Wixan Mapu*, organización urbana de corte altamente político, vigente hasta el día de hoy y con su sede en Santiago Centro.

Según el informe del grupo de trabajo indígenas urbanos de la Comisión de Verdad Histórica y Nuevo Trato (2003), estos migrantes se enfrentaron a una ciudad racista y con problemas habitacionales, debiendo muchos dormir inclusive en sus lugares de trabajo, los cuales, por cierto, eran mal remunerados y de gran demanda horaria. Estas condiciones fueron generando tomas de terreno, que al comienzo no tuvieron por objeto la reivindicación étnica (Campos, 2002) pero que pronto fueron gestando un sentido de pertenencia a partir de la discriminación y represión cada vez más institucionalizada (Lewis, 1967), promoviendo la asociatividad en torno a, principalmente, la organización barrial y los sindicatos de trabajadores. Debido a que muchos mapuche se insertaron al mundo laboral de la capital a través del ejercicio del oficio de panadero, en el caso de los hombres, y empleada doméstica, en el de las mujeres, resultan emblemáticas las agrupaciones como ANECAP (Asociación Nacional de Trabajadoras de casa Particular) y CONAPAN (Confederación Nacional de Panaderos de Chile). Ya organizados dentro de estas instancias, muchos mapuche comenzaron a percatarse de lo común de su situación, no solo como trabajadores, sino como indígenas migrantes, desencadenando la inclusión de la variable étnica dentro de sus demandas, reorientando la asociatividad en torno a la identidad (Campos, 2002).

3. La Política Indígena en el marco de la Ley 19.253 y el Programa Indígena Urbano.

Es durante los últimos años de la dictadura de Pinochet que las organizaciones indígenas comienzan a posicionar un fuerte discurso, que introduce la variable étnica y de derechos a la serie de demandas que durante esa década se levantaban. Tales demandas comienzan a ser dirigidas a la Concertación de Partidos por la Democracia, y su candidato Patricio Aylwin, por lo que el 12 de octubre de 1989 se presenta una Propuesta Programática para los Pueblos Indígenas (De la Maza, 2007). En diciembre del mismo año se realiza el Encuentro Nacional de Pueblos

Indígenas, en donde se firma un acuerdo conocido como el Acta de Nueva Imperial, instalando un precedente de diálogo participativo entre el Ejecutivo y los Pueblos Indígenas que guiará el enfoque de los gobiernos que luego vendrán. Básicamente, las demandas establecidas en tal acuerdo estribaban en: i) el reconocimiento constitucional de los pueblos indígenas; ii) la creación de una Corporación Nacional de Desarrollo Indígena y un Fondo de etnodesarrollo y la creación de una comisión especial de Pueblos Indígenas para la implementación de la corporación y redacción de una ley indígena; y iii) la ratificación del Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo (OIT).

Patricio Aylwin resulta electo presidente y convoca en 1990 a una Comisión Especial de Pueblos Indígenas (CEPI), la que elabora un anteproyecto de ley indígena que es sometida a discusión en el Congreso Nacional de Pueblos Indígenas y, en base a esto, el ejecutivo manda un proyecto de ley al Congreso que incluía la demanda por la creación de la corporación, otro para la reforma y reconocimiento constitucional y otro para la ratificación del Convenio 169 de la OIT. Solo fue aprobado el primero y el año 1993 se decreta, no sin modificaciones, la Ley 19.253 sobre Protección, Fomento y Desarrollo de los Indígenas. Esta Ley Indígena, a través del Parlamento, limitó las demandas plasmadas en el acuerdo de Nueva Imperial y ha sido bastante débil en su implementación, sin embargo, resultó ser la primera vez que el Estado abordaba una política enfocada en los temas indígenas de carácter nacional (De la Maza, 2007).

Algunos de los artículos de esta Ley hacen referencia a:

- La Calidad de Indígena. Según el artículo 2 se considerarán indígenas las personas de nacionalidad chilena “hijos de padre o madre indígena cualquiera sea la naturaleza de su filiación inclusive la adoptiva; Se entenderá por hijos de padre o madre indígena a quienes descendan de habitantes originarios de las tierras”; “siempre que posean a lo menos un apellido indígena” que es acreditado por CONADI; y “los que mantengan rasgos culturales de alguna etnia indígena entendiéndose por tales la práctica de formas de vida, costumbres o religión”.
- Las asociaciones indígenas que se entienden, según el artículo 36 como una “agrupación voluntaria y funcional integrada por, a lo menos, veinticinco indígenas que se constituyen en función de algún interés y objetivo común” el que podrá ser el desarrollo de

actividades: “a) Educacionales y culturales; b) Profesionales comunes a sus miembros; y c) Económicas que beneficien a sus integrantes tales como agricultores, ganaderos, artesanos y pescadores”. Este objetivo debe exponerse de “forma precisa y determinada” para obtener la personalidad jurídica bajo las normas de la Ley 18.893 sobre organizaciones comunitarias territoriales y funcionales.

- Se crea la Corporación Nacional de Desarrollo Indígena, CONADI, “como un servicio público, funcionalmente descentralizado, dotado de personalidad jurídica y patrimonio propio, sometido a la supervigilancia del Ministerio de Planificación y Cooperación” (art. 38), que tendrá su sede en Temuco pero contará con una Oficina de Asuntos Indígenas en Santiago. La CONADI es el organismo “encargado de promover, coordinar y ejecutar, en su caso, la acción del Estado a favor del desarrollo integral de las personas y comunidades indígenas, especialmente en lo económico, social y cultural y de impulsar su participación en la vida nacional”, y está dotada de un Fondo de Tierras y Aguas, un Fondo de Desarrollo Indígena, un Fondo de Cultura y Educación, un Programa de Promoción e Información de los Derechos Indígenas, un Programa de Defensa Jurídica y las Áreas de Desarrollo Indígena. Entre algunas de sus funciones se encuentran: “i) Promover el reconocimiento y respeto de las etnias indígenas, de sus comunidades y de las personas que las integran, y su participación en la vida nacional; ii) Promover las culturas e idiomas indígenas y sistemas de educación intercultural bilingüe en coordinación con el Ministerio de Educación; iii) Incentivar la participación y el desarrollo integral de la mujer indígena, en coordinación con el Servicio Nacional de la Mujer; iv) Velar por la preservación y la difusión del patrimonio arqueológico, histórico y cultural de las etnias y promover estudios e investigaciones al respecto; v) Sugerir al Presidente de la República los proyectos de reformas legales y administrativas necesarios para proteger los derechos de los indígenas” (art. 49).
- Se reconoce a los indígenas urbanos que, según el artículo 75 son quienes “se autoidentifiquen como indígenas y cuyo domicilio sea un área urbana del territorio nacional”. Los indígenas urbanos “podrán formar Asociaciones Indígenas Urbanas o Migrantes” (art. 76). La CONADI “podrá impulsar y coordinar con los Ministerios,

Municipios y oficinas gubernamentales planes y programas que tengan por objeto lograr mayores grados de bienestar para los indígenas urbanos”.

Para la dirección de CONADI existe un Consejo Nacional presidido por el Director Nacional, que es nombrado por el Presidente de la República, los Subsecretarios de, en ese entonces, MIDEPLAN hoy Desarrollo Social, Educación, Bienes Nacionales, Agricultura y SEGEGOB, tres consejeros designados por el presidente de la República, y ocho consejeros indígenas. De estos últimos, cuatro pertenecen al pueblo Mapuche, uno al pueblo Aymara, uno al pueblo Atacameño, uno al pueblo Rapa Nui, y uno que representa a los indígenas urbanos.

Dentro de las funciones de la CONADI se vislumbran por lo tanto puntos fundamentales que han promovido la participación de actores indígenas, tanto para la preservación y reactivación de tradiciones culturales, como para la formulación de políticas y programas destinados a su desarrollo. Esto ha potenciado la organización legal de los actores indígenas que habitan las ciudades, así como también la competencia por los recursos, ya que los objetivos que la organización debe explicitar tienen que ver, muchas veces, con la atribución de fondos o gestión de un terreno para la realización de actividades. Producto de esto, las asociaciones se han multiplicado, así como sus demandas dirigidas, principalmente, hacia los gobiernos locales.

Este aumento de la asociatividad en el contexto de la ciudad ha instalado progresivamente la cuestión urbana en la agenda de los distintos gobiernos. En primer lugar, el ex presidente Eduardo Frei en mayo de 1999 designa una Comisión Asesora en Temas de Desarrollo Indígena en donde se discuten asuntos relacionados a los indígenas urbanos; fomenta la realización de diálogos comunales que tienen por objeto “implementar una política indígena acorde a los nuevos tiempos”, que se plasman con la firma del Pacto por el Respeto Ciudadano; y decreta el 24 de junio como Día Nacional de los Pueblos Indígenas (Comisión Asesora, 2006). Acciones que, en palabras del antropólogo e historiador Enrique Antileo (2013), no tuvieron por objeto más que “frenar las articulaciones y movilizaciones del movimiento mapuche”, detonadas en gran medida por la demanda de tierras y la ineficiencia de la institucionalidad, manifiesta en esos años por los conflictos de intereses relacionados al modelo forestal y el caso de la central hidroeléctrica Ralco.

El año 2000, durante el Gobierno de Ricardo Lagos (2000-2006) y bajo el Ministerio de Planificación, se constituye un Grupo de Trabajo para los Pueblos Indígenas que en 50 días

recogió sus demandas y las plasmó en un documento que fue entregado al Presidente, quien como respuesta redactó la “Carta del Presidente a los Pueblos Indígenas de Chile”, decretando 16 medidas para ejecutar por medio de un programa interministerial (De la Maza, 2007). Medidas que, entre otras, promueven la construcción del Centro Ceremonial y Parque de los Pueblos Originarios *Mahuidache* y la creación de la Comisión Verdad Histórica y Nuevo Trato de los Pueblos Indígenas, que se conformará por diversos colectivos representantes de los Pueblos Indígenas, el mundo académico y político del país. Dentro de estos grupos de trabajo se encontraba uno conformado específicamente por indígenas urbanos, quienes entregan los antecedentes sobre la situación de los migrantes en la ciudad, sobre todo, en la Región Metropolitana.

El trabajo realizado por esta comisión elabora un informe que si bien puede ser considerado de gran valor histórico, no ha tenido hasta la fecha un mayor impacto en la política nacional. Sin embargo, algunos procesos se desencadenan luego de la conformación de estos grupos de trabajo, especialmente en referencia a la temática urbana. Michelle Bachelet el año 2005 y como precandidata señala en Boroa la importancia de una política indígena “de fomento, pero también de reconocimiento cultural y de afirmación de sus derechos sociales y políticos”, y luego el 2006, tomando como referente el acuerdo de Nueva Imperial, se compromete a respetar especialmente a los pueblos indígenas y fomentar su participación en las medidas que los involucren directamente. Durante la celebración de *we tripantu* de ese mismo año, en una intervención en Santiago Bachelet señala la importancia de una política pública enfocada a la población indígena urbana que “rescate y apoye el fortalecimiento de la identidad de los Pueblos Indígenas” (Comisión Asesora, 2006).

Específicamente, respecto a la población indígena que habita en las ciudades y con el objetivo de elaborar una nueva política indígena urbana, Lagos convoca una Comisión Asesora Ministerial con representantes de organizaciones indígenas y representantes del gobierno, cuyo informe se plasma en la Propuesta para la Generación Participativa de una Política Indígena Urbana presentada desde el MIDEPLAN y CONADI y que, entre diversas conclusiones, recomienda la “Institucionalización y fortalecimiento de las Oficinas de Asuntos Indígenas Comunes. Implementación de una política de gestión local y regional que asegure la participación indígena en los municipios y en los gobiernos regionales” (Comisión Asesora,

2006). Posterior a la entrega de este documento se conforma una Comisión Técnica Mixta con representantes de organizaciones indígenas urbanas y de gobierno cuyo objetivo fue, durante tres meses de trabajo, el seguimiento de las propuestas, la gestión de actividades y encuentros, el estudio y sistematización de los debates y la redacción final del documento de acuerdo (Informe Final, 2007). Entre tanto, la Consejería Indígena Urbana, junto con la Comisión Técnica Política de los indígenas urbanos elaboran el escrito "Documento de posición y discusión para los encuentros de generación participativa de políticas públicas indígenas urbanas", que tiene como objeto difundir el proceso de participación y establecer como principios orientadores para su debate (Consejería Indígena Urbana, 2006): 1. La nueva realidad indígena urbana; 2. Desarrollo integral y superación de los asistencialismos; 3. Participación real y acción positiva; 4. Función del Estado y rol de las políticas indígenas; 5. Fortalecimiento de la sociedad civil indígena urbana; 6. Derecho a un país multicultural y pluriétnico; 7. Visión de la autonomía y autodeterminación; y 8. Evaluación política de las demandas indígenas urbanas. Este documento propone la conformación de un Fondo de Desarrollo Indígena Urbano (FDIU) compuesto por fondos extras a los de CONADI y administrado desde MIDEPLAN, cuya misión sea la ejecución de programas enfocados en las áreas de participación y derechos; educación y cultura; fomento productivo; vivienda, patrimonio e infraestructura; y salud.

Entre los meses de diciembre de 2006 y abril de 2007 se lleva a cabo la Consulta Nacional Indígena Urbana, a través de más de 20 encuentros locales y nacionales con la participación de más de dos mil dirigentes, cuyo informe final presenta una propuesta participativa para una Política Indígena Urbana. Durante estos encuentros, se establece que los indígenas urbanos son "ante todo personas pertenecientes a los Pueblos Indígenas", y que entre ellos se encuentran los que ancestralmente han residido en territorios que actualmente son zonas urbanas, los que migraron y se establecieron en las ciudades, los que nacieron en las ciudades, los que residen temporalmente en las ciudades, y aquellos que fueron integrados producto de la expansión urbana (Informe final, 2007). Por lo tanto, en general adhieren a las demandas históricas y transversales de todos los pueblos indígenas que habitan en el territorio de Chile, las que reconocen como: i) Ratificación del Convenio OIT 169; ii) Reconocimiento Constitucional de los Pueblos Indígenas; iii) Derogación de la Ley Antiterrorista; iv) Reconocimiento y validación de la medicina ancestral y de los sabios indígenas; v) Modificación de las mallas curriculares del MINEDUC

con respecto a la historia de Chile; vi) Pertinencia cultural de planes y programas de protección social del Estado; vii) Creación de un Ministerio y/o Subsecretaría Indígena; viii) Reestructuración de CONADI a través de la creación de más oficinas regionales, evaluación de funcionarios, creación de un departamento de historia de los pueblos, coordinación real con otros servicios y, fundamentalmente, más consejeros indígenas que incorporen a todos los pueblos; ix) Protección de las tierras y derechos de aguas ancestrales, a fin de desincentivar la especulación y compra de éstas por particulares no indígenas; x) Incorporar, al menos, un representante indígena en la CONAMA (hoy Ministerio de Medio Ambiente) y COREMA (hoy Seremi de Medio Ambiente); xi) Generar un comité de “Estudios Ambientales estratégicos” de tipo resolutivo.

Estos encuentros finalizan con la entrega del documento “Informe final Consulta Nacional Indígena Urbana. Propuesta de generación participativa de una Política Indígena Urbana”, que contiene recomendaciones relativas a: i) Una nueva institucionalidad, basada en un Ministerio Indígena, un registro civil con real pertinencia indígena y bajo un derecho consuetudinario y una ley de cuotas que asegure cupos de representación popular; ii) Fortalecimiento de la identidad, a través de la facilitación de espacios físicos, la generación de un fondo de Arte y Cultura, una ley que fomente medios de comunicación dispuestos para los pueblos indígenas y una campaña de incentivo a la participación de jóvenes indígenas; iii) Ciudadanía Indígena y derechos. Básicamente, la derogación de la Ley Antiterrorista y la detención de las agresiones por parte del Estado por medio de la creación de un Consejo Nacional de Pueblos Indígenas, representación en el Gobierno Regional y diversas modificaciones constitucionales y a la Ley 19.253; iv) Educación culturalmente pertinente; v) Desarrollo y fomento productivo; vi) Salud intercultural; vii) Espacio público, vivienda e infraestructura.

Este informe también entrega una propuesta de política indígena urbana basada en los derechos a la identidad, diversidad, participación, autogestión y reparación. Y que tiene como misión "promover el reconocimiento y ejercicio pleno de los derechos para los miembros de pueblos indígenas que habitan en zonas urbanas a lo largo del país" contemplando las recomendaciones señaladas arriba, y por medio de dos hitos centrales: La creación de un Fondo Nacional Indígena Urbano (FNIU) orientado para la "canalización de recursos, asistencia técnica y financiera a programas y proyectos especialmente dirigidos a esta población”, y un Consejo Consultivo Indígena Urbano, comprendido como un órgano de consulta, control e

implementación del primero, que a la vez asegure la participación efectiva de los indígenas urbanos, en consideración a las particularidades de cada pueblo.

También durante el gobierno de Bachelet, el año 2008 se publica el documento oficial “Re-Conocer: Pacto social por la Multiculturalidad”, que hace referencia a la necesidad de "darle atención especial a la población indígena urbana", por medio de una Política Indígena Urbana que contemple tres lineamientos: a) El desarrollo de tres componentes: mejoramiento de la calidad de vida (emprendimiento productivo, vivienda e infraestructura); fortalecimiento de la identidad (deportes, salud, señalética, jardines infantiles, visibilización de la diversidad cultural); y promoción de los derechos y no discriminación (atención municipal, programas de género, capacitación, medios, sedes comunitarias y acciones contra la discriminación); b) Creación de la Mesa Indígena Regional, en cada región que se aplique la política urbana, que funcionará como una instancia participativa para su gestión y será presidida por el Intendente; c) Proyectos específicos a ser desarrollados en los años 2008 y 2009 (que se definirían durante los siguientes 30 días con autoridades de la CONADI e Intendentes). Además, se señala que se identificarán sus fuentes de financiamiento y que la Política Indígena Urbana se pondrá en funcionamiento sin esperar el ritmo de aprobación de posibles nuevos créditos del Banco Interamericano de Desarrollo (BID) (MIDEPLAN, 2008).

Todo este proceso culmina con la creación del Programa Indígena Urbano (PIU) durante el gobierno de Sebastián Piñera (2010-2014), que cuenta con financiamiento del BID y tiene como misión “promover el desarrollo integral de la población indígena urbana favoreciendo el acceso a oportunidades de emprendimiento, generación de capital social, espacios de participación, así como el rescate y valoración de su identidad en el contexto de una sociedad inclusiva y democrática”.

Los lineamientos estratégicos del PIU son

- 1) Fortalecer las formas de participación de los pueblos indígenas, en tanto actores de nuestra sociedad en el ámbito político y social.
- 2) Reconocimiento y profundización de los derechos.
- 3) La Política Indígena Urbana.
- 4) La mujer indígena.
- 5) Educación y cultura.

Y los derechos que promueve tienen que ver con el derecho a la identidad; diversidad; participación; autogestión; reparación de una deuda histórica; y a un país multicultural y pluriétnico. Siendo uno de sus principales objetivos generar programas y proyectos orientados a indígenas urbanos para que mejoren su calidad de vida y acceso a la protección social, salud, medio ambiente, vivienda e ingresos económicos con inclusión de elementos identitarios y culturales propios.

A nivel local, específicamente en la Región Metropolitana, los encargados de llevar a cabo el PIU serían la Oficina de Asuntos Indígenas de CONADI Santiago, los Municipios a través de las Oficinas de Asuntos Indígenas y la Mesa de Planificación Local Intercultural y las organizaciones indígenas locales. Lo anterior, le otorga un papel clave a las Oficinas de Asuntos Indígenas para la integración de tales proyectos interculturales a la Estrategia de Desarrollo Comunal e incorporación de la variable indígena en el PLADECO (Plan de Desarrollo Comunal) de cada comuna.

Las actividades llevadas a cabo por el PIU en la Región Metropolitana durante los años 2010 y 2011 –y publicadas en su bitácora online- han sido: i) Taller Encargados Oficinas de Asuntos Indígenas Municipales; ii) Taller Empleabilidad Juvenil, en la Municipalidad de Quinta Normal; iii) Mesa Intersectorial, en materia de discriminación; iv) Realización de dos encuentros de la Mesa Indígena Metropolitana; v) Actividad OAI Cerro Navia; vi) Consejo CONADI; vii) Tarde recreativa en el Parque Metropolitano; viii) Celebración de *We tripantu* en la ex Penitenciaría de Santiago; viii) Encuentro con Encargados Municipales de la Región Metropolitana; ix) Visita a Santiago de dirigentes mapuche del sur; x) Familias indígenas visitan el MIM; xi) Capacitaciones en comunas de Santiago; xii) Encuentro con Encargados Ministeriales de Asuntos Indígenas; xiii) Seminario Internacional de Mujeres Indígenas; xiv) Encuentro con Emprendedores Indígenas Urbanos; xv) Primera Jornada de Salud Intercultural. Esta última llevada a cabo en noviembre del 2011, momento en que la web deja de actualizarse, y aunque en la página web del BID²² se señala que el programa está aún en etapa de implementación, la Oficina de Asuntos Indígenas de CONADI de Santiago no maneja ninguna información respecto a su evolución ni evaluación después de esa fecha. Por otro lado, y a excepción de una jornada realizada en Coquimbo, el PIU no explicita antecedentes de actividades

²² <http://www.iadb.org/es/proyectos/project-information-page,1303.html?id=ATN%2FOC-12004-CH>

ejecutadas en otras regiones. Estos dos hechos evidencian, tanto una fuerte descoordinación y fragmentación en la ejecución del programa, ya sea producto de la gestión durante el gobierno de Sebastián Piñera o producto del cambio de gobierno, en donde la mayoría de los funcionarios probablemente fueron reemplazados, como un fuerte centralismo en desmedro del resto de las regiones que, como ya hemos indicado, cuentan también con una población indígena con altas tasas de urbanización.

El gobierno de Sebastián Piñera dio continuidad al programa de políticas indígenas urbanas, incrementando los recursos a la CONADI de la Región Metropolitana por lo menos un 300% en el área de emprendimiento, y manteniendo el formato de las mesas regionales, como señalamos arriba, instancias de diálogo que convocan a asociaciones indígenas, representantes de gobierno y son presididas por la Intendencia, pero que han resultado ser escasamente resolutivas (Antileo, 2013). Específicamente en el caso de la RM, la constitución de esta mesa no ha logrado tener mucho impacto, pues no obstante a ser promovida desde el gobierno, incluso hasta el día de hoy, su orgánica ha sido bastante intermitente y fragmentada.

Podemos señalar entonces que producto de los altos índices de población indígena que habita en las ciudades, se ha producido un giro de la agenda en materia indígena hacia los sectores urbanos, evidenciando la falencia de una política específica a esta población. En Santiago, los incipientes intentos de política pública de enfoque indígena urbano han destinado sus recursos, mayormente, al “fortalecimiento de la asociatividad indígena” (Antileo, 2013: 154), es decir, financiamiento de actividades de tipo cultural, capacitación de dirigentes y facilitadores interculturales. Este nuevo enfoque hacia lo urbano, según Enrique Antileo (2013), perpetúa una situación colonial, ya que repite la lógica dicotómica que separa a quien es indígena de quien no lo es (Hoffman y Rodríguez, 2007a), es estructurado bajo la lógica del multiculturalismo neoliberal y se basa en tres lineamientos, a saber: una línea cultural y de fortalecimiento identitario y organizacional, marcada por la exotización, la formación de agrupaciones y el empoderamiento de líderes funcionales; una línea de promoción de derechos, que se reduce a la difusión de las leyes y tratados internacionales en materia indígena; y una línea socioeconómica, que se basa en la reducción paliativa de la pobreza, básicamente a través del microemprendimiento.

Las omisiones de este enfoque radican en que está determinado por un carácter funcional y el desarrollo capitalista que obvia el asunto de la migración como una de las principales consecuencias –específicamente del pueblo mapuche-, de la situación colonial, silenciando el hecho que las migraciones se han producido básicamente por el control estatal-empresarial del territorio mapuche, el empobrecimiento histórico de las comunidades y la exclusión y segregación racializada de la sociedad (Antileo, 2013), naturalizando por tanto la residencia en la ciudades (Valdés, s/f) y despojando a esta realidad de su historicidad.

Los recursos de estas políticas se administran desde la Oficina de Asuntos Indígenas de CONADI de Santiago y, en algunas ocasiones, a través de las Oficinas de Asuntos Indígenas de las distintas comunas.

Capítulo Tercero

Procesos de reafirmación étnica, Cultura y Política en la ciudad.

Este capítulo ofrece una perspectiva sobre los procesos de organización del pueblo mapuche en la Región Metropolitana desde la década de 1980. Concretamente, durante los últimos veinte años se ha producido una progresiva reactivación de la identidad, en donde la revalorización de la cultura ha tenido un rol fundamental en la visibilización (Aravena, 2005) y disminución del estigma, siendo una de sus expresiones la construcción de *rukas* en la ciudad. Para analizar este contexto presentamos una reflexión sobre la noción de identidad que nos permite concebir la construcción de *rukas* en la ciudad como una recontextualización de lo ancestral y no solo su recreación.

Consideramos a la *ruka* como un espacio que, apelando a lo ancestral, se inscribe en las dinámicas locales contemporáneas producto de que su emplazamiento demanda de una negociación con el municipio que, a su vez, posiciona a los sujetos involucrados como actores políticos. Debido a lo anterior, reconocemos una relación entre los procesos de reactivación cultural y participación política de actores indígenas en el marco del gobierno local, cuya materialización sería la creación de espacios municipales específicos, las oficinas de asuntos indígenas. A la par, observamos que estos espacios articulan a la población indígena con los gobiernos locales fundamentalmente a través de la cultura, permitiendo la inclusión de las demandas específicas y la participación de estos nuevos actores en el municipio.

1. Imágenes Ancestrales. Centros Ceremoniales en la Región Metropolitana.

La relación que ha entablado el Estado chileno con el pueblo mapuche se ha fundado sobre principios de dominación que desde un comienzo buscaron su negación a través de la fragmentación de las comunidades, la asimilación de los indígenas en contextos obrero campesinos y la invisibilización y perjuicio de sus costumbres culturales y religiosas (Millaleo, s/f; Valdés, s/f), con ello ejerciendo fuertes presiones sociales, políticas, económicas y culturales sobre su gente, que han permitido y validado el despojo sistemático de sus territorios, primero, para ser entregados a colonos y, posteriormente, para la instalación de empresas de carácter transnacional. Debido a esto, la visión que el chileno promedio ha heredado y cultivado respecto al mapuche responde a categorías impuestas por quienes tienen la necesidad de asegurar el territorio del cual usufructúan, territorio habitado antiguamente por personas mapuche que, bajo estas circunstancias, han sido relegadas no solo a peores condiciones materiales, sino también a configurar aquella “otredad” que se contrapone a la identidad que el Estado-nación, supuestamente homogéneo, se propuso imponer. Esto ha detonado una serie de conductas y procedimientos racistas incrementados por la ignorancia, que a lo largo de las décadas, y apoyados en políticas y “juegos sucios” (Migdal, 2011) que los respaldan, hoy son consideradas como naturales. Este racismo naturalizado ha emplazado a los supuestos *otros* a reforzar su propia consciencia de *nosotros*, fortaleciendo un proceso de diferenciación dentro de una historia que se constituye entre dos identidades en pugna, bajo argumentos opuestos, pero a veces similares. En palabras de José Marimán, “la existencia y acción de ‘otro’, crea o refuerza un sentido de ‘nosotros’ (sentido barthiano de autoadscripción exclusivista o frontera) o bien es forzada por un ‘otro’” (2012: 82).

Por otro lado, los procesos de migración y la discriminación padecida en la ciudad contribuyeron a que muchos mapuche se desvincularan de las tradiciones concebidas de carácter ancestral y de aquellas prácticas realizadas en el sur. Esta desvinculación es comprendida como

producto de un proceso de asimilación forzada (Antileo, 2008) en el que, paulatinamente, la población indígena de las ciudades fue desplazando de su cotidianeidad algunas expresiones y costumbres ligadas a su cultura, pasando a ser asimilada con otros grupos marginales empobrecidos y de pobladores. Sin embargo, esta desvinculación no fue absoluta, debido a que el regreso de varios mapuche a sus comunidades de origen fue constante, sobre todo en momentos de realización de ceremonias o celebración de ritos como *we tripantu* (solsticio de invierno, denominado actualmente como “año nuevo mapuche”) y *nguillatun* (rogativa). Este lazo permitió que muchos mapuche habitantes de la Región Metropolitana se mantuvieran cercanos a las tradiciones, que pronto comenzarían a extrañar en la ciudad.

El contexto en el que se encontraba el país y la RM durante las décadas de 1970 y 1980, provocado por la dictadura y la crisis urbana, determinó que una consciencia étnica no estuviese tan presente desde un principio entre los migrantes, aunque sí existía una enorme sensación de soledad y desamparo acrecentada, probablemente, por la característica indiferencia de la multitud metropolitana (Simmel, [1903]1990), el comportamiento racista y discriminatorio que caracteriza a gran parte de la sociedad chilena e, incluso, por el rechazo de una parte de la población mapuche que se quedó en las comunidades y sostuvo durante la década de 1980 una fuerte crítica a la opción de emigrar y la adopción de costumbres *winkas*. Con respecto a este punto, resulta paradigmática una situación observada antes de iniciar el trabajo de campo²³, una discusión a partir de la realización de un cine foro en la *ruka* museo del Parque *Mahuidache* en el mes de noviembre de 2013, a la que se tuvo la oportunidad de participar, realizando el registro audiovisual, junto a una historiadora mapuche y el Programa de Pueblos Originarios. Esta actividad consistió en la proyección de una película que, precisamente, aborda la problemática urbana, y luego una conversación con los asistentes. Al finalizar la película, un grupo de jóvenes mapuche, residentes del hogar indígena *Relmulikan* de Santiago²⁴, señalan que no se puede ser mapuche en la ciudad, que lo mapuche en Santiago no existe. Claro, ellos viven en el hogar de Providencia mientras cursan sus carreras universitarias, todos crecieron en comunidades del sur y planean volver a ellas apenas finalicen sus estudios, ese es el proyecto en el cual creen y, por lo

²³ Si bien este hecho fue presenciado en otra comuna, consideramos que es relevante en cuanto grafica la dislocación que afectó, y afecta, a gran parte de la población mapuche residente en la ciudad.

²⁴ Los hogares indígenas alojan estudiantes universitarios que provienen, mayoritariamente, de comunidades indígenas.

tanto, conciben su paso por la ciudad como temporal. Sin embargo, estas palabras las decían ante muchos mapuche que han nacido en la Región Metropolitana, y otros que han dedicado gran parte de su vida en construir ese sentido de pertenencia en Santiago, como los mismos dirigentes de *Mahuidache*, para quienes el ser mapuche no se pone en cuestión. Uno de ellos, enfadado y ofendido, argumentó que no podía aceptar que precisamente ahí, dentro de la *ruka* que simboliza todo ese esfuerzo, le dijeran eso, comienza diciendo:

“me dolió mucho lo que dijiste, nosotros como mapuche nos tomamos este terreno, como lo hacen los *peñi* del sur, también estuvimos presos como los *peñi* del sur, más respeto *peñi*, *Mahuidache* es mapuche, nosotros somos mapuche donde vamos, porque tenemos nuestro *tuwün*, nuestro *küpan*²⁵ (...) Tú no puedes decir que los mapuche son los del sur nomás, porque estás haciendo una división y entre el pueblo mapuche no se hace división, somos un solo pueblo, y a los *winka* hay que reflejarle un pueblo mapuche bien unido”.

Fue un momento intenso, en donde dos generaciones se distanciaban y unían a la vez, los jóvenes, seguramente un poco por respeto, un poco por incomodidad, fueron llamados a repensar sobre aquella identidad a la que adscriben, y el dirigente de *Mahuidache*, una vez más se enfrentó al discurso discriminatorio, discurso al cual ha debido responder toda su vida, erigido esta vez por un grupo de jóvenes mapuche, y termina diciendo “yo también fui joven y tuve esos pensamientos, pero con el tiempo se van desarrollando otras cosas, *Mahuidache* es un ejemplo para todos los mapuche, yo respeto su lucha, pero ustedes deben respetar a todas las personas, porque todas las personas tenemos algo que decir”. Traemos a estas páginas este momento debido a que representa una tensión por la que muchos mapuche en la ciudad han debido pasar, tensión que se percibe más allá de una añeja dicotomía campo-ciudad o pasado-modernidad.

Como ya hemos señalado, fundamental fue el encuentro en torno a sindicatos, comités y organizaciones barriales que, junto a la denominación de minoría impuesta por el Estado y los sistemas políticos y económicos imperantes (Pourtignat y Streiff-Fenart, 1995) y la discriminación y empobrecimiento padecida en la ciudad, contribuyó a la aparición de un movimiento étnico urbano basado, en gran medida, sobre una condición de clase, sentido histórico y resistencia. Este movimiento emprendió un fuerte proceso de diferenciación en respuesta a la discriminación y transmitió un potente sentido de pertenencia que fue capaz de promover la búsqueda en la ciudad de aquella comunidad perdida (Anderson, 2001) y convocar a

²⁵ El *tuwün* se refiere a la procedencia territorial o al *lof* de la persona y el *küpan* a la procedencia familiar.

un grupo fragmentado bajo una identidad que reconocida en común, a la cual se le debía invertir el estigma para pasar a ser progresivamente valorada (Pourtignat y Streiff-Fenart, 1995; Giménez, 1997). Debido a esto, diversos mapuche en condiciones similares comenzaron a reunirse y a reactivar ceremonias ancestrales en la ciudad, las que a su vez fortalecieron la reorganización de sus integrantes en este nuevo territorio (Faron, [1961] 1969; Cuminao, 1998).



Foto 4. Jóvenes *palifes* frente al Cerro Huelen en Santiago Centro durante la marcha por la resistencia indígena, realizada el día 12 de octubre de 2013.

Aunque en la década de 1980 se conforman los primeros referentes organizacionales urbanos, es durante los primeros años de la década de 1990, producto de la conjunción entre la promulgación de la Ley Indígena de 1993 y el Censo de 1992, que arroja un gran porcentaje de mapuche residentes en la Región Metropolitana, que se produce una multiplicación de las asociaciones y con ella, también una competencia por los recursos (Campos, 2002). Desde entonces, se han constituido en Santiago alrededor de doscientas asociaciones mapuche²⁶,

²⁶ Según datos que entrega CONADI.

algunas realizan periódicamente actividades –principalmente medicinales, educativas y sociales- y otras solamente inscritas, sin actividad más allá de la que motivó su conformación.

Intentar revertir el olvido y la desvinculación de las tradiciones ha sido uno de los primeros y principales objetivos de la población mapuche urbana, sin embargo, no se puede obviar el hecho de que un gran porcentaje de esta población ha nacido en la ciudad y que, si bien el despojo territorial se vislumbra como el origen de este desarraigo, este sector cuenta con un discurso construido desde su propia contextualización, la vida en la ciudad (Ancán, 1993). Debido a esto, durante los últimos veinticinco años, y cada vez con más frecuencia (Gissi, 2000), los mapuche han gestionado la reactivación y visibilización consciente de su cultura, recreando tradiciones que se remontan a tiempos ancestrales y que se emplazan como una herramienta de resistencia cultural, y con ello política.

El proceso de asociatividad del pueblo mapuche en el contexto de la ciudad no ha tenido solo por objeto mejorar las condiciones materiales, sino también la reconstrucción de una tradición (Hobsbawm, 1983). La preservación de tradiciones ha tenido un papel fundamental en la constitución del tejido asociativo del pueblo mapuche en la ciudad (Gissi; 2000), la importancia de estas expresiones va más allá de constituirse en un argumento esencialista, radica en la capacidad de generar identificación y cohesión social por medio de una experiencia común que constituye una memoria colectiva y promueve un sentido de pertenencia (Anderson, 2001), la construcción de un *nosotros* y de nuevos posicionamientos con respecto a la situación actual. Para algunos intelectuales y dirigentes mapuche, la ética de la acción política se fundamenta en “un proceso de autoafirmación mapuche” (Llaitul y Arrate, 2012) que se construye sobre la base de una tradición cultural que se remonta a tiempos pasados y se concreta a través de la puesta en acción de la identidad, en este caso étnica (Bartolomé, 2006; Pourtignat y Streiff-Fenart, 1995).

Para pensar en quiénes son ese *nosotros* y quiénes son los *otros*, se suele recurrir a ciertos elementos que se reconocen de un pasado –casi mítico- en común (Pourtignat y Streiff-Fenart, 1995), elementos que muchas veces pueden considerarse como imposibles de emerger nuevamente. El concebir una coincidencia geográfica y temporal, inscrita en determinados procesos históricos, permite vislumbrar la construcción de las estructuras que sitúan a los sujetos dentro de ciertos grupos con los que identificarse, y en esa coincidencia hay formas, símbolos, expresiones culturales. Pero este camino también abre algunas preguntas: ¿qué sucede cuando esa

geografía y ese tiempo, siendo los “mismos”, determinan más de una posibilidad de identificación?; ¿cómo conjugar diversas identidades dentro de un territorio?; e incluso, ¿cómo reconocer una identidad cuando sus individuos se encuentran geográficamente dispersos? Preguntas que, para ser abordadas, requieren primero de una reflexión sobre la noción de identidad.

Sobre la identidad

Reflexionar en torno a la noción de identidad ha resultado ser una tarea constante de las Ciencias Sociales. En sociedad, cotidianamente acostumbramos a usar esta palabra para referirnos a un supuesto estado de las cosas: “nuestra identidad”, “este grupo no tiene identidad”, “este lugar perdió identidad”, como si la identidad fuese algo fijo, susceptible de ser obtenida o perdida. Además, la mayoría de las veces, esta comprensión supone que la identidad precede y es materializada por una idea de cultura a la que hace referencia, la que, de igual manera, puede también perderse, como “estas personas que no tienen cultura” o, incluso, “esa cultura sin identidad”. Si comprendemos la cultura, siguiendo a Clifford Geertz ([1987]1973), como una urdimbre de significados, observamos que para quienes cosifican la identidad, habitualmente tales significados parecen haberse establecido en tiempos inmemoriales, caracterizando la relación con el mundo de un grupo y determinándola a futuro. No obstante, preferimos comprender la identidad de otro modo, como un proceso que en constante cambio se inscribe en prácticas culturales diversas que remiten a contextos distintos y surgen como respuesta a diferentes motivaciones (García Canclini, 2004, Gutiérrez, 2009, Abélès, 2007). Por lo tanto, podemos señalar que la cultura y sus prácticas no representan la identidad, sino que la inscriben, y no de una manera pasiva ni desde un pasado remoto, sino que en el momento en que un grupo adscribe a ella y la activa. En relación con lo anterior, la idea de una comunidad cerrada en un sentido estricto y homogéneo resulta imposible, más aún, en el escenario de una gran metrópolis

globalizada que ejerce fuertes influencias a quienes habitan en ellas, configurando ciudadanos que adscriben a múltiples identidades (Kymlicka y Norman [1994] 1996). El contexto es cambiante y con él las identidades, la “oferta” de identidades que ofrece el presente globalizado es tan amplia (Gutiérrez, 2009) que resulta más pertinente hablar de identificación.

En esta constante interrelación, donde cultura remite a identidad y viceversa, se abre la pregunta que cuestiona el carácter absoluto que muchas veces a ambas categorías se le entrega. Esta pregunta posibilita contrarrestar las implicancias más negativas que de la activación de la identidad se desprenden, como por ejemplo, la estratificación por medio de la discriminación y subordinación de un grupo sobre otro –como ha sucedido en la relación entre el Estado chileno y el pueblo mapuche. Pero a la vez, instalar esta pregunta permite comprender la resistencia a esa misma dominación ya que, precisamente, cultura e identidad pueden subvertir la jerarquización y convocar a un grupo en un contexto que empuja a la dispersión y sumisión –como observamos en los procesos de la población mapuche en la RM. Es decir, la comprensión de la identidad y el modo en que es activada, contiene en sí misma el germen de la dominación y de la narrativa que permite resistirse a ella, la complejidad de la situación alberga en sí misma sus dos polos, siendo siempre la respuesta de un *nosotros* a los *otros* y de los *otros* a *nosotros*. Por lo tanto, las respuestas que se emplazan desde la identidad implican una dicotomía que se acentúa, incluso materializa, con el emplazamiento de fronteras (Barth, 1976) que son erigidas justamente por medios materiales, símbolos culturales que se reconocen como propios, que ese tiempo supuestamente inmemorial arroja (Pourtignat y Streiff-Fenart, 1995).

Debido a esto, como toda identidad, la identidad étnica puede ser concebida como una evolución en constante modificación, más subjetiva que concreta, pues requiere de una activación a partir de un contexto determinado (Giménez, 1997) y el enfrentamiento con un otro que, de igual manera, producto de los cruces que se establecen y los procesos –culturales, geopolíticos, económicos, incluso climáticos- que se determinan, no acaba tampoco de constituirse. Por lo tanto, aquella identidad mapuche que se activa en la RM a través de la puesta en práctica de las tradiciones, configura nuevos significados para la comunidad (Delgado, 2002), dando paso a la conformación de nuevas posibilidades de identificación y con ello, materializando más la capacidad adaptativa de los migrantes (Urrea, 1994 en Bello, 2004; Bengoa, 1999), que el retorno a un supuesto estado originario.

En un contexto como el que pretendemos analizar, en donde el pueblo mapuche ha buscado resistir a su condición de subordinación, resulta clave identificar por medio de qué mecanismos la identidad mapuche se activa hoy, justamente, para no permitir que la resistencia que promueve la transforme en un dogma (Pourtignat y Streiff-Fenart, 1995), radicalizando las diferencias y con ellas, las represalias. Las identidades se construyen de procesos, pero también de palabras, palabras que a su vez se hacen necesarias para ponerlas en cuestión.



Foto 5. Fotografía tomada durante la marcha por la resistencia indígena, el día 12 de octubre de 2013.

2. *Rukas* en la ciudad.

Posicionando su imaginario en un contexto urbano, los mapuche han sido capaces de explicitar la permanencia de su cultura (Bengoa, 2000; Antileo, 2008; Devalpo, 2008), una expresión de aquello es la construcción de *rukas* y centros ceremoniales en la ciudad, lugares que han jugado un papel fundamental en la visibilización y posicionamiento del pueblo mapuche y la problemática urbana. Prueba de lo anterior son las diversas actividades que en estos lugares se llevan a cabo, algunas de carácter ancestral como *we tripantu*, *nguillatun*, juegos de *palin*;

actividades de difusión como ferias culinarias, conversatorios con dirigentes y representantes tradicionales como *werkenes*, *machis*, *lawentuchefes*, *ülkantufes*; y otras de carácter intercultural en alianza con diversos Ministerios, tales como el Programa Especial de Salud para Pueblos Indígenas (PESPI), en alianza con el Ministerio de Salud, y el Programa de Educación Intercultural Bilingüe (PEI), en conjunto con el Ministerio de Educación.



Foto 6. *Ruka machi*, Parque de los Pueblos Originarios, *Mahuidache*, comuna de El Bosque.

De este modo, las *rukas* en la RM se han instalado como lugares que hacen confluir el patrimonio material e inmaterial del pueblo mapuche y, a la vez, como lugares de alto valor patrimonial en sí mismas, ya que todas toman como referencia la *ruka* de carácter ancestral construida en la zona sur del país. No obstante, la *ruka* -y el terreno que la acoge- no se encuentra aislada, sino que se inserta en las dinámicas urbanas y el escenario global, recontextualizándose constantemente a través de actores que resignifican y territorializan el espacio, dotándola, y a las prácticas que en ellas se desarrollan, de una carga performativa que convoca y genera asociatividad en torno a lo político.

Por otro lado, no debemos olvidar que la comprensión actual de la cosmovisión mapuche implica una relación directa con la tierra, el sentido que se le entrega actualmente es el fundamento de su posicionamiento identitario, mapuche, precisamente, quiere decir *gente de la tierra*. Esta tierra constituye territorio y remite a un pasado que se evoca en común, debido a esto, su recuperación es el eje de un posicionamiento político hoy. Las prácticas ancestrales que se realizan en el territorio surgen de una relación directa con la tierra, entregándole un significado ceremonias como el *nguillatun* y *we tripantu* remiten a un pasado que se relaciona estrechamente con la naturaleza.

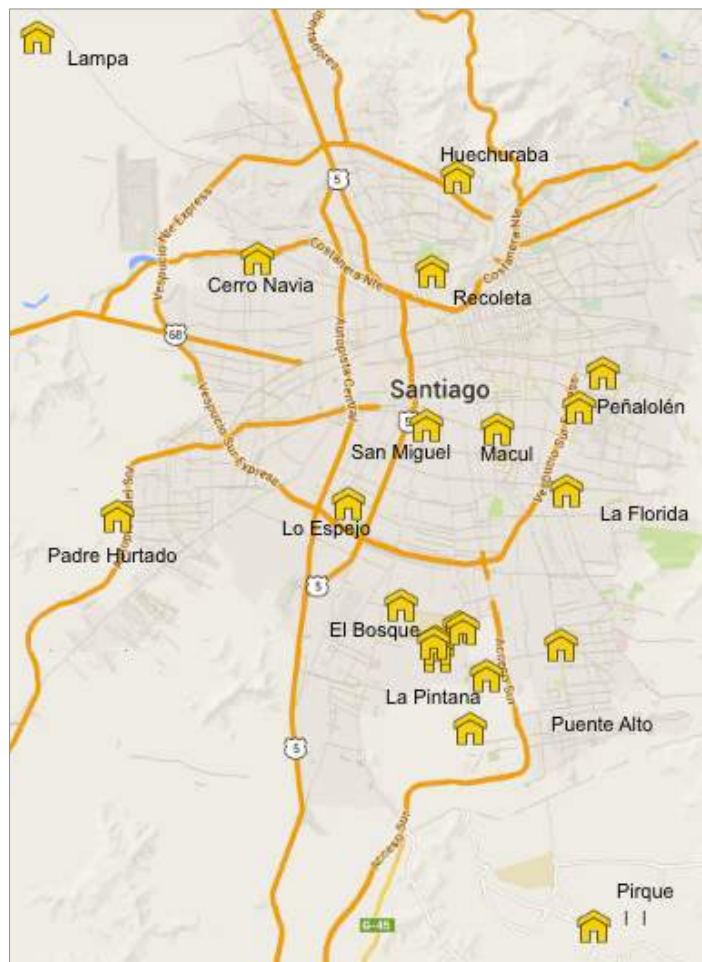


Foto 7. *Ruka Kuyen Rayen*. Construida dentro del terreno del Hospital Barros Luco, comuna de San Miguel.

Aunque sea en la ciudad o en otras tierras, las prácticas ceremoniales que se realicen, a ese territorio, a ese pasado, deben remitir. Para esto, muchas veces los mapuche de Santiago son especialmente cuidadosos en reproducir las condiciones que rememoran la tradición ancestral, en donde imagen y performatividad cumplen un rol fundamental a través de vestimentas, utensilios, disposición del espacio y protocolos (Cuminao, 1998). Por medio de esta ritualidad se evidencian y traspasan imágenes y signos que dejan entrever la historia con el filtro del presente y la proyección hacia un futuro. De alguna manera, en estas instancias y en estos espacios los mapuche de la ciudad recrean la comunidad del sur (Aravena, 2005), situarse en ellos, sobre todo en tiempos de celebración, puede significar una suspensión de las dinámicas urbanas a las que estamos habituados, ya que estos lugares remiten a otro lugar, lejos de la ciudad que los rodea.

Si bien esta experiencia puede resultar estremecedora, el mensaje que entrega va mucho más allá del hecho estético, nos demanda cierta reflexión. En una ciudad contemporánea como Santiago, la relación de la *ruka* con el territorio del sur no surge de una manera tan directa, sino que requiere una cierta predisposición, ya que los terrenos en los que estas ceremonias se

realizan están cargados de múltiples significaciones en relación a la ciudad, han sido canchas, basurales, eriazos, que están siendo habitados por los mapuche recientemente, la pregunta por su pasado resulta ineludible. Consideramos que esta observación, más que limitar la experiencia o cuestionar el carácter esencial del lugar, abre una nueva posibilidad: estas *rukas* constituyen territorios otros, ni rurales ni urbanos, pues adquieren una significación paralela producto de la territorialización del terreno en que se realiza la ceremonia y el cruce con su uso cotidiano. Las *rukas* son como pequeñas islas entre el devenir metropolitano, juntas, un archipiélago en el mar de la ciudad (ver mapa 2).



Mapa 2. Mapa de las *rukas* en la RM. Elaboración propia.

Los ritos y prácticas que en estos lugares se realizan son capaces de concentrar una temporalidad más compleja que el presente o a la que remiten. El rito, comprendido como “hecho social total” (Mauss, 2009), puede concebirse también como una herramienta de traspaso de información y de análisis de la construcción social, que vale la pena analizar en relación a las modificaciones que se han derivado de la vida en la ciudad. Pensar en instancias como el *nguillatun* o la celebración del *we tripuntu* hoy, implica analizar los elementos que estructuran a un pueblo mapuche inscrito en la memoria colectiva de sus integrantes, así como también los elementos que lo diferencian del pasado y lo sitúan en su contexto. Los objetivos de realizar un *nguillatun* hoy en Santiago probablemente no son exactamente los mismos que los de antaño, o incluso, los de aquellos realizados por las comunidades del sur actualmente, y no tienen por qué

serlo. Si bien podríamos señalar que la revitalización de tradiciones ancestrales en manos de las nuevas generaciones, que han nacido en un contexto distinto al que tales tradiciones remiten, permite instalar un sentimiento de continuidad y conservación que tiende los puentes entre los diversos integrantes de una comunidad y permite la disolución –o su ilusión- de un individuo como componente y actor de su cultura, también podemos observar que la consciencia sobre este accionar permite repensar un posicionamiento político y social, pero a partir de ese sentimiento recontextualizado, es decir, contemporáneamente.



Foto 8. Ruka asociación *Kiñe pu liwen*, La Pintana. Instalada sobre una ex cancha de basketball.

Foto 9. Encuentro de educadores latinoamericanos en ruka *Kiñe pu Liwen*.

Llegando a este punto, las reflexiones en torno a la puesta en acción de la identidad étnica expuestas arriba se pueden retomar, si en un principio comprendimos la etnicidad mapuche como una postura reactiva a una fricción (Cardoso, 1963), podemos observar que también desencadena la reunión de un grupo en un contexto que empuja a la dispersión. La identidad étnica en acción o etnicidad no significa la mera reconstrucción de una identidad o la construcción de una nueva, sino más bien una nueva forma de representarla (Bartolomé, 2006), una nueva forma de identificarse, representación que amerita ser reflexionada en cuanto persigue y desencadena procesos políticos de mayor alcance, pues, para que esto se concretara, se requirió, y se sigue requiriendo, de actores que lo promovieran y agenciaran. Actores que también son influenciados por la ciudad y que han debido negociar con el Estado y los gobiernos locales mejores condiciones para todo el colectivo y la concreción de estos espacios, compitiendo algunos de ellos con otros grupos locales e, incluso, con aquellas fracciones que dominan la maquinaria del

Estado central, ingresando a esferas políticas que, en palabras de Gledhill (1999), los posicionan como “políticos fundamentalmente modernos”.



Foto 10. *Trawun con werkenes de la RM y de comunidades del sur. Ruka Kuyen Rayen.*

3. Gobierno Local y población indígena.

Como señalamos anteriormente, las modificaciones del contexto municipal, en tanto espacio de disputa política, han tenido repercusiones en los modos de agrupación de los actores locales que, omitidos anteriormente, emprenden sus propias estrategias, ya sea para acceder al poder o para posicionar sus demandas en quienes acceden, originando procesos de innovación política. Los grupos indígenas no representan una excepción (Espinoza, 2011; Marimán, 1990).

José Marimán (1990), apuntando a la consolidación de una autonomía regional en un contexto democrático, reconoce al municipio como espacio de poder local, estratégico para el posicionamiento de las demandas y cuestionamientos a la situación del pueblo mapuche. Por otro lado, para Aylwin (2001, en Espinoza 2011), la lógica del municipio no se vincula con la lógica del territorio mapuche y, por lo tanto, reafirma la subordinación política de éste por parte del Estado. Tendemos a pensar que en la Región Metropolitana la relación entre municipios y territorialidad mapuche, si bien se inscribe en el contexto nacional, tiene consecuencias distintas, pues la lógica de la Ley Indígena ha promovido una nueva asociatividad de los migrantes mapuche en torno a la comuna, y con ella, una nueva identificación a nivel regional que tiene repercusiones políticas distintas.

A su vez, el enfoque multiculturalista de la políticas públicas ha incentivado el reconocimiento por parte del municipio de las particularidades de los actores a nivel local, los movimientos indígenas han sabido aprovechar esta apertura (Assies y Gundermann, 2007), instalando proyectos alternativos que, coincidiendo en varias ocasiones con la crisis de credibilidad de los sistemas políticos tradicionales, se ajustan a las realidades locales y particularidades identitarias. Por cierto que los problemas que aquejan a la población indígena se relacionan con las múltiples dificultades de la sociedad actual, mas, la cuestión étnica es específica y no puede reducirse a ninguno de ellos.

Ahora, cabe señalar que la demanda por posicionar un proyecto alternativo con un enfoque étnico tiende a condicionarse a una participación en el ámbito institucional y el entorno

económico de competencia entre localidades (Assies, 2003), sin cuestionar las estructuras de poder. El escenario municipal presenta limitaciones a los sujetos indígenas por las normas y mecanismos impuestos desde el gobierno central (Albó, 2007), por la persistencia de las estructuras administrativas municipales (Ortiz, 2007) y las brechas culturales y económicas entre gran parte de la población y la clase política. Por otro lado, resulta una falencia el hecho de que no exista una coordinación de intereses y perspectivas por parte del movimiento indígena en general y mapuche en particular (Gundermann, 2007).

De todas maneras, en el contexto actual, determinado por las nuevas relaciones entre Estado y sociedad y la irrupción de movimientos sociales –y particularmente movimientos indígenas-, diversos grupos indígenas han configurado innovaciones al interior de los gobiernos locales que tienen como objeto la consolidación de democracias más participativas e interculturales (Espinosa, 2003). Sin embargo, estas innovaciones, al no conformar un espacio político definido, padecen una invisibilización producto de la priorización del Estado por la estabilidad económica y normalidad institucional, que tiende a dispersarlas (Delamaza, 2009).

En específico, distintas asociaciones indígenas a lo largo de toda la RM, en conjunto con diversas organizaciones indígenas municipales, han optado por acercarse a los gobiernos locales, ya sea a través de la Dirección de Desarrollo Comunitario (DIDECO), o negociando directamente con los alcaldes. Observamos que este proceso de negociación se inscribe en un escenario compuesto por la intersección de dos acontecimientos: las modificaciones al contexto municipal en el marco de la transformación del Estado chileno y la reactivación cultural llevada a cabo por las asociaciones mapuche a partir de la década de 1980 que posiciona la demanda, en la década de 1990, por espacios pertinentes para realizar las ceremonias ancestrales. En relación con lo anterior, resultan emblemáticos lugares que durante la década de 1990 acogieron a actores mapuche provenientes de distintas comunas de la Región, como la sede de la organización mapuche *Folilche Aflai* en la calle Irrázaval con Antonio Varas en la comuna de Ñuñoa, el Parque de Pueblos Originarios *Mahuidache* en la comuna de El Bosque y el sitio facilitado a las asociaciones mapuche por la Congregación del Verbo Divino en la comuna de La Florida. Expondremos brevemente la historia de estos lugares, la cual ha sido recogida durante el trabajo

de campo para la realización de la cartografía de *rukas* en la RM²⁷, sin embargo, el espacio del Verbo Divino lo analizaremos en profundidad más adelante, pues guarda directa relación con el caso que nos propusimos analizar.

La sede de *Folilche Aflai* surge a partir de una sensación de desarraigo, cierta discriminación por parte de los mapuche del sur hacia quienes migraron durante la dictadura y la necesidad de generar asociatividad y practicar las costumbres mapuche en la Región Metropolitana. En un principio, dos migrantes provenientes de la comuna de Lumaco, Sofía y Beatriz Painiqueo, comenzaron a realizar reuniones en diversos lugares, plazas, una capilla en la comuna de Macul, el Centro Cultural Mapocho al lado del Cerro Huelén e, incluso, en la pieza que arrendaban para vivir. En un comienzo, las actividades desarrolladas fueron talleres –de telar, de mapudungun, con niños- que convocaron a gente de distintas comunas, como el *machi* Augusto Aillapan de Cerro Navia. Hasta que el año 1985 se logra arrendar una especie de bodega en Irrazaval que convoca a la gente de La Pintana, Pudahuel, Macul, Cerro Navia y Peñalolén, principalmente, a través de múltiples actividades, como la celebración de *we tripantu*, capacitaciones respecto a la Ley Indígena, actos con presentación artística y a beneficio para comprar instrumentos musicales, etc. Con el tiempo, ya durante la década de 1990, la asociación se adjudica proyectos para realizar capacitaciones, destacando entre ellas, las clases de corte y confección. Debido a que la demanda por espacios pertinentes se va replicando en otras comunas, la participación comenzó a disminuir y, luego de que Sofía regresara al sur el año 2005, la sede de Irrazaval se abandona. Sin embargo, los 20 años de funcionamiento de este lugar tienen diversas repercusiones en la trayectoria política de ambas. Beatriz, quien se queda en la ciudad, decide gestionar a través del municipio de la comuna en que vive, Peñalolén, un espacio de reunión en donde después construirá una *ruka*.

Producto de su activo rol, esta mujer mapuche se posicionó como una de las dirigentes urbanas con mayor presencia a nivel regional y nacional, participando activamente en la discusión de la nueva institucionalidad hacia los pueblos indígenas y redacción de la Ley 19.253, fundamentalmente en lo relativo a la situación de los indígenas urbanos, llegando después a ser propuesta por las mismas asociaciones urbanas como Consejera Nacional de CONADI en la Región Metropolitana, cargo que ocupa entre los años 1994 y 1998 y desde el cual apoya

²⁷ Realizada junto al Núcleo de Estudios Étnicos de la Universidad Academia de Humanismo Cristiano.

directamente la conformación de la Oficina de Pueblos Originarios de Peñalolén el año 1997, lugar que, posteriormente, pasará a administrar como encargada entre los años 2006 y 2011.

Por su parte, y de creación más reciente, el Parque *Mahuidache* surge a partir de una iniciativa entre un grupo de mapuche que jugaban fútbol en la liga de El Bosque y dirigentes que durante la década de 1980 conformaban una coordinadora de organizaciones sociales y partidos políticos en contra de la dictadura a nivel comunal. Reunidos, producto de la identificación y solidaridad con la situación de los presos mapuche de la zona sur, y teniendo como referente a la asociación *Meli Witran Mapu*, a poco andar van redirigiendo sus actividades hacia lo ancestral, motivándose a conformar una asociación en la comuna. En un principio, las reuniones se hicieron en plazas, lugares en donde se llegó a celebrar ceremonias como *we tripantu*, que llamaron la atención de la Municipalidad y permitieron la negociación de un espacio en la sede de una junta de vecinos, compartido en ese entonces con un comité de allegados. En ese lugar se llevaron a cabo las primeras actividades y, con materiales de desecho, se construye una pequeña *ruka* que hoy ya no existe. Sin embargo, la necesidad de contar con un espacio propio determina que la asociación decida tomarse un sitio eriazo, el que luego de una serie de negociaciones con el alcalde –junta de vecinos y liga de fútbol de por medio-, pasa a ser cedido en comodato²⁸. Y aunque la organización limpió el lugar y realizó ceremonias desde un comienzo, convocando a través de la radio a mapuche de toda la Región Metropolitana, el gasto de recursos que demandaba su mantención y cuidado fue disminuyendo la participación, situación que determina que el alcalde contrate a los mismos dirigentes como cuidadores. Aunque el proceso fue largo, todas las gestiones realizadas tuvieron luego un repercusión mayor, pues, es el mismo presidente de ese entonces, Ricardo Lagos, quien decreta la construcción del Parque e instala su primera piedra. Tres años después se construyen cuatro *rukas*, una para uso ceremonial, otra para la cocina, una tercera que, conjugando arquitectura mapuche y aymara, funciona como un museo y sala de reuniones y la cuarta, que en un principio se ideó como centro de documentación²⁹. Este parque refleja el alcance y la capacidad de agencia de los dirigentes de *Mahuidache*, quienes no solo acceden a negociaciones con el poder local, sino que también con el Estado, y desencadena la conformación de un Programa de Pueblos Originarios. Este programa tuvo en un primer

²⁸ Y el año 2014 pasa a ser administrado por la misma asociación.

²⁹ Lamentablemente, la segunda y tercera *ruka* se incendiaron el 31 de diciembre del año 2013 y actualmente están en proceso de reconstrucción.

momento una encargada no indígena a cargo del Programa Servicio País Cultura³⁰, mas, producto a las demandas de los dirigentes, luego la Municipalidad opta por contratar a una encargada mapuche e instalar la oficina en el Parque, dentro de la cuarta *ruka*. Por lo tanto, actualmente el Parque *Mahuidache* y el Programa de Pueblos Originarios de El Bosque hacen confluir actividades de tipo cultural, ritual, administrativo y político, pues son los mismos dirigentes los encargados de gestionar las actividades con la comunidad, administrar los programas y las políticas públicas, a la par que las actividades culturales y ceremonias se siguen realizando.

4. Oficinas de Asuntos Indígenas

Como podemos observar a través de estos dos casos, el proceso de gestión y construcción de espacios pertinentes para la realización de ceremonias ha implicado negociaciones con los Municipios que, consiguientemente, han influido en la conformación de oficinas o programas que, dentro de la estructura municipal, se abocan exclusivamente a las demandas de la población indígena de la comuna. Estos espacios son comúnmente denominados como Oficina de Asuntos Indígenas, la primera fue creada en la comuna de La Pintana el año 1996, mismo año en que CONADI instala su Oficina de Asuntos Indígenas en Santiago (OAIS).

A la fecha, estas oficinas se han multiplicado, existen en 27 de los 52 municipios de la región (ver cuadro 3). Algunas, insertas en su mayoría en otras áreas o programas municipales, han cobrado protagonismo dentro del municipio, transformándose en articuladoras entre el gobierno local y la población indígena urbana de la comuna, abriendo a la vez, un espacio institucional para la participación de nuevos actores políticos en el marco del municipio, los mismos dirigentes indígenas, quienes como encargados se encargan de ejecutar las políticas públicas, orientan a la población respecto a la institucionalidad en materia indígena, apoyan la

³⁰ Programa ejecutado desde el MIDEPLAN y el Consejo de la Cultura.

solicitud de certificados de calidad indígena y el proceso de postulación a la Beca Indígena que entrega JUNAEB, descentralizando, en gran medida, las funciones de la OAIS. Todo esto, por supuesto, junto a la organización de actividades culturales y ceremoniales.

	Nombre Oficina	Comuna		Nombre Oficina	Comuna
1	Oficina de Asuntos Indígenas	Cerrillos	15	Oficina de Asuntos Indígenas	Maipú
2	Oficina Indígena	Cerro Navia	16	Oficina de Asuntos Indígenas	Padre Hurtado
3	Programa de Pueblos Originarios	El Bosque	17	Oficina de Asuntos Indígenas	P. Aguirre Cerda
4	Oficina de Asuntos Indígenas	Estación Central	18	Oficina de Pueblos Originarios	Peñalolén
5	Oficina Indígena	Huechuraba	19	Oficina de Asuntos Indígenas	Pudahuel
6	Oficina de Asuntos Indígenas	Isla de Maipo	20	Oficina de Pueblos Originarios	Quilicura
7	Oficina de Asuntos Indígenas	La Cisterna	21	Oficina de Asuntos Indígenas	Quinta Normal
8	Oficina Indígena	La Florida	22	Oficina de Asuntos Indígenas	Recoleta
9	Oficina Indígena	La Granja	23	Oficina Indígena	San Bernardo
10	Oficina de Asuntos Indígenas	La Pintana	24	Oficina de Asuntos Indígenas	San Joaquín
11	Oficina de Pueblos Originarios	Lampa	25	Oficina de Asuntos Indígenas	San Miguel
12	Oficina de Asuntos Indígenas	Lo Barnechea	26	Oficina de Asuntos Indígenas	San Ramón
13	Oficina de Asuntos Indígenas	Lo Espejo	27	Oficina de Asuntos Indígenas	Santiago
14	Oficina Indígena	Lo Prado			

Cuadro 3. Comunas con Oficinas de Asuntos Indígenas en la RM. Elaboración propia en base a datos entregados por CONADI y revisión de sitios web de las Municipalidades

Las 27 comunas que actualmente tienen una Oficina de Asuntos Indígenas representan el 51,92% del total y la cantidad de habitantes y porcentajes de población indígena varía en todas ellas (ver cuadro 4).

Según Enrique Antileo, estas instancias se constituyen como un “nudo fundamental en el entramado de políticas indígenas urbanas, un híbrido entre el agenciamiento organizacional y la presencia estatal” (2013: 154), pues tienden un puente entre las organizaciones y el municipio, interviniendo en la conformación y desarrollo de aquéllas. Para el antropólogo, este puente tendría una función controladora, pues siempre operaría desde una lógica de poder al manejar información relativa a la población y sus condiciones socioeconómicas.

Comuna	Población Total	Población Indígena	% pob. Indígena	Población Mapuche	% pob. Mapuche
Cerrillos	69.594	2.312	3,3	2.234	3,2
Cerro Navia	138.462	9.850	7,1	9.606	6,9
El Bosque	169.335	6.259	3,7	6.069	3,6
Estación Central	130.394	4.358	3,3	4.124	3,16
Huechuraba	70.922	3.078	4,3	2.997	4,2
Isla de Maipo	25.798	429	1,7	420	1,62
La Cisterna	83.221	1.897	2,3	1.779	2,1
La Florida	353.979	11.695	3,3	11.178	3,2
La Granja	127.423	5.097	4	4.902	3,8
La Pintana	178.235	11.850	6,6	11.647	6,5
Lampa	38.964	1.264	3,2	1.205	3,1
Lo Barnechea	72.883	1.866	2,6	1.754	2,4
Lo Espejo	108.540	4.260	3,9	4.117	3,8
Lo Prado	99.187	5.129	5,2	4.976	5
Maipú	455.910	12.480	2,7	11.913	2,6
Padre Hurtado	37.565	1.203	3,2	1.155	3,1
P. Aguirre Cerda	111.226	3.334	3	2.775	2,5
Peñalolén	205.335	10.725	5,2	10.369	5
Pudahuel	186.908	8.745	4,7	8.480	4,5
Quilicura	121.987	4.531	3,7	4.360	3,6
Quinta Normal	100.900	3.112	3	2.959	2,93
Recoleta	143.340	4.880	3,4	4.628	3,2
San Bernardo	238.241	8.521	3,6	8.790	3,7
San Joaquín	95.256	2.369	2,5	2.226	2,3
San Miguel	77.244	1.628	2,1	1.535	2
San Ramón	94.906	4.636	4,9	4.520	4,7
Santiago	195.313	5.479	2,8	4.745	2,4

Cuadro 4. Población Total, Indígena y Mapuche de los municipios que cuentan con OAI. Elaboración propia en base a datos de CENSO 2002.

A su vez, y de acuerdo a la opinión de diversos funcionarios, usuarios y autoridades municipales, cabe señalar que se observa una modificación en el rol que juega el dirigente que pasa a ser funcionario indígena. Aunque mayormente estas oficinas han surgido producto de la demanda de la misma población indígena, posicionando a un dirigente en su coordinación, la burocratización que impone la institucionalidad se contrapone con las expectativas de autonomía que la población indígena tiene, generando muchas veces divisiones entre ellas. Debido a esto, y el hecho que este cargo ha pasado a constituirse como un cargo de confianza del alcalde, donde muchas veces éste opta por un profesional sin consultar a las asociaciones, hoy el rol del funcionario dirigente indígena se ve cuestionado. De todas maneras, y acorde a las demandas de las asociaciones, actualmente la mayoría de estos espacios son dirigidos por funcionarios indígenas, especialmente mujeres mapuche. Resulta relevante un dato que arrojó una

investigación sobre estos espacios realizada por el Núcleo de Estudios Étnicos de la Escuela de Antropología de la Universidad Academia de Humanismo Cristiano durante el año 2010: de 16 de las OAIs existentes en esa época, un 85% contaba con una encargada mujer, la mayoría mapuche. Hasta la fecha, esa cifra ha disminuido, aunque el porcentaje sigue siendo elevado, de las 27 oficinas o programas, 19 son dirigidas por mujeres, es decir, el 70.37%. De aquéllas, quince tienen apellido indígena, que equivale el 55,5 %. Por su parte, ocho oficinas son dirigidas por hombres, esto equivale al 29,69%, de los cuales cinco tienen apellido indígena, es decir, el 18,5% del total (gráfico 5). Por lo tanto, el 74% de las OAI de la Región Metropolitana están dirigidas por personas con apellido indígena y el 26% por personas que no. Producto de que esta proporción ha disminuido, se torna necesaria una reflexión crítica que contribuya a la estabilización y puesta en valor del rol que los dirigentes, las OAI y sus encargados juegan en cada comuna.

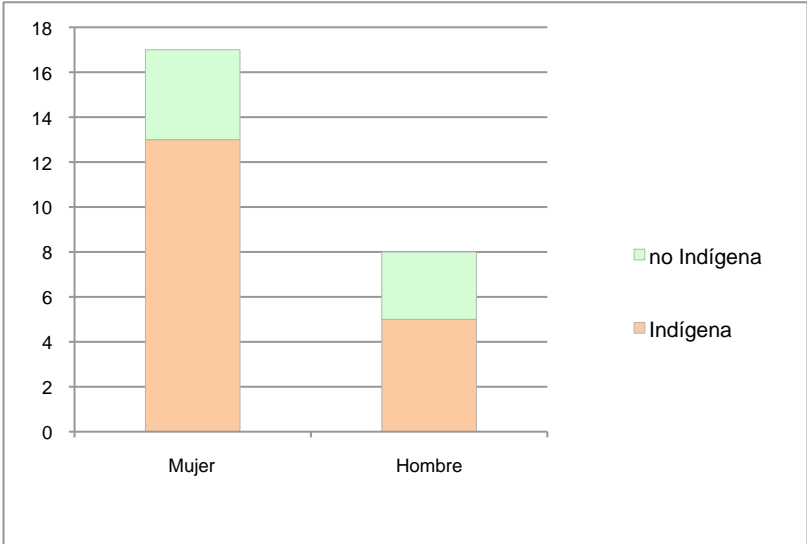


Gráfico 5. Encargados Oficinas de Asuntos Indígenas según género y apellido indígena. Elaboración propia en base a datos entregados por CONADI y consulta en las Municipalidades.

5. Mujer Indígena y Participación Política.

Entonces, durante el año 2010 la mayoría de las encargadas eran mujeres indígenas, fundamentalmente mapuche. Estas mujeres fueron legitimadas y posicionadas como intermediarias con el gobierno local por sus asociaciones producto de su activo rol dirigenal. Muchas de estas mujeres en ese entonces no contaban con formación profesional y debían su nombramiento al trabajo que han desempeñado transmitiendo la cultura y las tradiciones mapuche en la ciudad. Consideramos que esta situación guarda relación con el contexto observado entre las mujeres indígenas en América Latina que han optado por integrarse al gobierno local como manera de colaborar a las demandas de sus pueblos.

En cada país, las condiciones de los procesos políticos llevados a cabo por los pueblos indígenas se inscriben en arenas particulares, acordes a la realidad nacional, por lo tanto, la incidencia de la labor de la mujeres está delimitada también por las condiciones específicas que propician, o limitan, su participación política. Acorde a lo anterior, y sin intención de generalizar, resulta interesante señalar algunos puntos de conexión que permiten reconocer escenarios similares para el análisis de la emergencia de las OAI en Chile.

Mujer e indígena, una combinación difícil en América Latina, ya que habitualmente implica además una condición de pobreza –condición a la que los indígenas han sido empujados desde la colonia y la conformación de los Estados-nación- que conlleva, generalmente, la carga de una triple discriminación que, tanto en Chile como en los otros países, muchas padecen. Triple discriminación que significa una serie de situaciones muy difíciles de sortear, tales como la violencia –física y de subestimación social-, desprendidas de las relaciones de género; las descalificaciones históricas ejercidas hacia los pueblos indígenas, delineadas por los marcos normativos y legales de los Estados desde una perspectiva etnocéntrica que limita la inclusión y participación política efectiva de sus representantes; y la marginalidad que trae consigo la pobreza a través de la exclusión de los sistemas educativos y de formación, la precarización,

demandas horarias y de movilización de los trabajos que realizan, la ausencia de conocimiento de sus derechos, e incluso, los gastos que muchas veces las organizaciones demandan.

Así y todo, diversas mujeres indígenas silenciosamente han tejido un espacio desde sus casas y entre sus comunidades, gracias a la preservación de aquellas tradiciones que en la ciudad son reactivadas. Por medio de este accionar, muchas mujeres indígenas han logrado fortalecer a sus organizaciones, construyendo espacios de encuentro, discusión y posicionamiento político de mayor alcance que las han posicionado como actores clave dentro de sus comunidades y organizaciones, llegando muchas de ellas a ser impulsadas por éstas a ocupar cargos a nivel político, ya sea dirigenciales o en instancias institucionales.

Sin embargo, en esta nueva tarea política, muchas mujeres se han visto en la necesidad de conjugar, por un lado, los roles que mantienen en sus comunidades en cuanto mujeres, madres y esposas y, por otro, los que demandan los diversos sistemas políticos y sociales en los que se inscriben, tales como los sistemas tradicionales indígenas, el mundo laboral y, en algunos casos, los de participación institucional en las estructuras político administrativas de los Estados (PNUD, 2007). Esto ha determinado que estas mujeres pasen a configurar inclusive un sector de interés para los partidos políticos, muchas veces en términos clientelares o de provecho en periodos de campaña, reconfigurando los discursos de género al incluir la variable étnica.

Sin embargo, en términos cuantitativos, algunos estudios señalan que la participación de mujeres indígenas en la política partidista, se materializa en instancias menores, microlocales (CEPAL, 2010). Para esto, si bien se puede reconocer que algunas mujeres indígenas se inscriben en las estructuras tradicionales de gobierno y dinámicas políticas, también se puede observar cómo muchas de estas dirigentes indígenas se apropian de las plataformas que las instituciones y los partidos les entregan, para sobrepasar sus límites y posicionar las demandas de sus pueblos.

En la Región Metropolitana, la emergencia de dirigentes indígenas ha corrido de la mano con los procesos de asociatividad en torno a la visibilización de la cultura, han sido precisamente estas mujeres las encargadas de transmitir las imágenes y protocolos que se remiten a lo ancestral, así como también de asumir las directivas de las asociaciones que conforman. Según la OAIS, aproximadamente un 80% de las asociaciones indígenas urbanas actualmente cuenta con una presidenta mujer.

A través de este capítulo podemos observar cómo distintos gobiernos locales de la RM han jugado un papel en los procesos de organización y reactivación cultural llevados a cabo por integrantes del pueblo mapuche en la RM durante los últimos treinta años. La transferencia de funciones y recursos a los municipios y la elección a través del voto del alcalde han establecido las condiciones para que dirigentes y dirigentas indígenas, antes invisibilizados, diseñen nuevas estrategias para cuestionar las estructuras de poder y acceder a espacios que antes les eran negados.

Al observar el surgimiento y evolución de las OAIs se reconoce que la mayoría ha surgido desde la iniciativa de los propios habitantes indígenas de las comunas, quienes al percibir en los gobiernos locales una posibilidad de participación política e inclusión de sus demandas han gestionado los espacios y recursos inscritos en los márgenes de la estructura estatal y con ello redireccionado, aunque sea mínimamente, la agenda y el presupuesto del municipio.

La emergencia y evolución de dirigentes y OAIs guarda directa relación con la reactivación cultural que se ha desarrollado durante las últimas décadas en la Región Metropolitana, ya que generalmente las negociaciones se inician con objeto de gestionar los espacios pertinentes para la realización de prácticas de carácter ancestral y recursos necesarios para la construcción de lugares acordes. Decisivos pueden considerarse lugares como el Parque facilitado por la congregación del Verbo Divino en La Florida, la sede de *Folilche Aflai* en Irarrázabal y el Parque de Pueblos Originarios de *Mahuidache* en El Bosque.

Esta relación entre identidad cultural y política, trajo consigo una reconfiguración y politización de la cultura, producto de la adopción de mecanismos políticos institucionalizados por el Estado (Bello, 2004). Bajo una búsqueda de reconocimiento y un espacio de participación, los indígenas que han gestionado y administrado una OAI paralelamente han dado forma a espacios exclusivos para la ejecución de las políticas enfocadas al mundo indígena,

apropiándose las y resignificándolas. Tal apropiación implica una postura por parte del funcionario indígena, quien al vincularse con el Estado dinamiza las lógicas de las asociaciones, promoviendo “nuevos alineamientos y alianzas entre los distintos actores en la lucha por el control de recursos o en la búsqueda de legitimidad política de los liderazgos frente a la comunidad, el Estado, los partidos políticos, o ambos” (Bello, 2004: p. 66).

El surgimiento de las OAI marca por lo tanto un hito dentro de los procesos etnopolíticos de la RM, y debido a esto se ha posicionado como un modelo a seguir por diversos municipios del país. Aunque no exista una legislación respecto a su funcionamiento, pues ni la Ley Indígena, más allá de su artículo 76 que hace referencia al “impulso” que puede prestar CONADI, ni la Ley Orgánica de Municipalidades hacen mención sobre la necesidad de estos espacios, ni siquiera en lugares de gran población indígena, las OAI se han multiplicado, especialmente durante el transcurso de los últimos cinco años, representando la capacidad de agencia de los propios actores locales para gestionar y desviar recursos, reorientar la política en espacios institucionales y posicionar la identidad étnica como centro de su accionar político. Pero también, aquella identidad mapuche a la que se adscribe ha debido reconfigurarse en función de la institucionalidad, configurando y desviando a la vez, tal institucionalidad hacia las demandas propias de estas nuevas identidades.

Capítulo Cuarto

Reactivación Cultural y negociaciones en el contexto local.
El caso de la Oficina de Asuntos Indígenas de La Pintana

1. La Pintana. Conformación de la comuna y administración municipal.

La comuna de La Pintana forma parte, junto con otras doce, del Área Metropolitana que se origina a partir del reordenamiento del Gran Santiago bajo el Decreto Fuerza de Ley N° 1-3260 del 9 de Marzo de 1981, y se constituyó en municipio el 22 de Noviembre de 1984.

La Pintana tiene una superficie de 3.031 hectáreas y se ubica en la periferia sur del Gran Santiago, entre las comunas de Puente Alto, San Bernardo y El Bosque. Posee una población de 190.085 habitantes (según el Censo 2002), representando el 4,83% de la población del Gran Santiago. Su grado de consolidación urbana es relativamente bajo, correspondiendo a área urbana sólo el 21% de su superficie, habitada por barrios residenciales de estratos medios-bajos.

El inicio de La Pintana como Municipio está determinado por el proceso de urbanización de Santiago durante la dictadura, la política nacional de desarrollo urbano y el decreto 420 de 1979 que declaró como área de expansión urbana de Santiago una superficie de 62.000 hectáreas, equivalente a un 160% del área urbana existente en ese entonces, y que puso en práctica un proceso de erradicaciones masivas –en donde muchas personas erradicadas eran mapuche

migrantes- a partir de 1981 cuyo propósito era “identificar y crear zonas homogéneas”, es decir, sectorizar a las comunas en espacios de territorio con características urbanas comunes. Esto promovió que entre los años 1979 y 1989 se construyeran en La Pintana cinco soluciones habitacionales por día (principalmente casetas sanitarias), bajo condiciones de urbanización mínima y fuera de los tramos de densidad contenidos en el mismo Decreto 420. Durante estos 10 años se alojaron 80.000 nuevos habitantes en cerca de 30 conjuntos habitacionales. Esta situación produjo un fuerte desarraigo, pérdida de fuentes laborales, falta de equipamiento e infraestructura, aumento en los costos de transporte y la estigmatización y discriminación hacia sus habitantes (Guía de Información Comunal, 2012).

Desde la primera elección democrática del año 1992 y hasta la fecha, la Ilustre Municipalidad de La Pintana es administrada por el alcalde Jaime Pavez Moreno, militante del Partido por la Democracia (PPD), quien ha sido electo en seis oportunidades. El Concejo municipal se constituye actualmente por ocho concejales: Patricia Pavez Moreno (PPD), Claudia Pizarro Peña (DC), Marcelo Sandoval Tillería (PPD), Wilson Navarrete Rubio (PPD), Luis Huneeus Madge (RN), Abigail Acosta Soto (UDI), Luis Ayala Pasten (PC) y Manuel Pavez Rubio (PS).

2. Población Indígena local.

Según el Censo 2002 y la encuesta Casen 2011, actualmente en La Pintana reside una población de 11.850 habitantes que declararon pertenecer a un pueblo originario, que significa un 6,6% del total, porcentaje significativo en relación a las otras comunas de la RM³¹. De la población indígena total de la comuna 5.996 son hombres y 5.854 mujeres, y 11.647 personas son mapuche, es decir, casi la totalidad. Los datos de las últimas encuestas Casen respaldarían esta

³¹ Según el Censo 2002 La Pintana sería la segunda comuna de la RM con mayor porcentaje de habitantes mapuche, siguiendo a Cerro Navia que tiene un 7,1% de población indígena y un 6,9% mapuche, sin embargo, la cantidad de habitantes de esta comuna es menor.

información (ver cuadros 5 y 6). Sin embargo, las cifras que maneja el municipio estiman que la población mapuche asciende entre las 15.000 y 20.000 personas³², alcanzando el 15% según información entregada por la Oficina de Asuntos Indígenas y la alcaldía.

La Pintana				
Población Indígena	Población no indígena	%	Población Mapuche	%
11.850	178.235	6,6	11.913	6,5

Cuadro 5. Adscripción étnica por comuna. Elaboración propia en base a Censo 2002.

Etnia	Cantidad de Personas				% según Territorio (2011)		
	2003	2006	2009	2011	Comuna	Región	País
Atacameño	0	0	0	0	0	0,01	0,14
Aymara	0	0	1388	0	0	0,14	0,59
Mapuche	8938	9419	11325	12604	6,25	4,73	6,98
Rapanui	0	459	0	0	0	0,03	0,02
Otros	184433	190487	198276	189151	93,75	95,09	92,20
Total	193371	200365	210989	201755	100	100	100

Cuadro 6. Población Comuna La Pintana, bajo etnia declarada según encuesta Casen. Fuente: Biblioteca del Congreso Nacional.

Algunos datos relevantes respecto a la población de este segmento: i) posee una tasa de urbanización del 100%; ii) el 31,8% de jefaturas de hogar son femeninas; iii) en los niveles de educación se observa un predominio en la realización de estudios de Educación Básica, seguido por los de Educación Media³³, los niveles educacionales se detallan a continuación (gráfico 6):

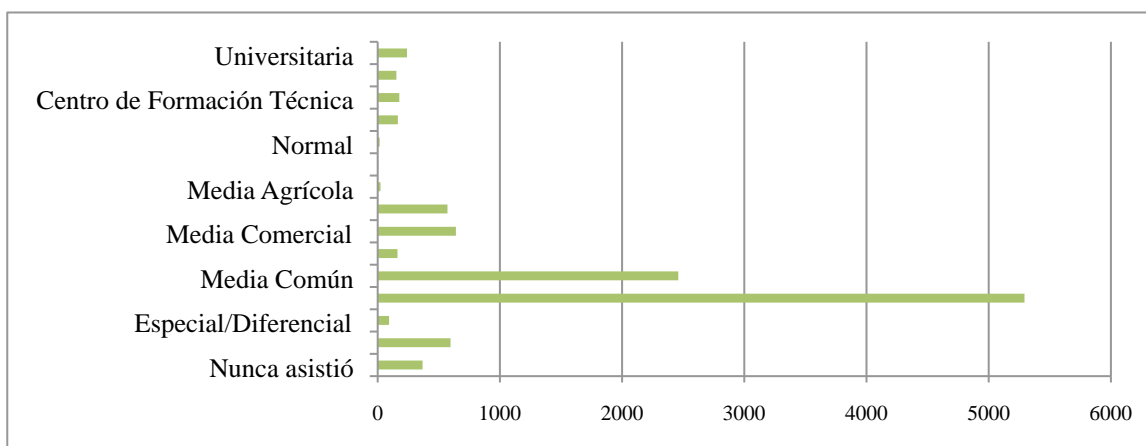


Gráfico 6: Población Indígena de la comuna de La Pintana según nivel educacional. Elaboración propia en base a Censo 2002.

³² Información obtenida a partir de las entrevistas y señalada en el folleto de la OAI.

³³ Consideramos que estos datos podrían haberse modificado significativamente producto de la Beca Indígena.

Finalmente, con respecto a la situación laboral de la población indígena de La Pintana, podemos señalar que la mayoría se encuentra trabajando y recibiendo ingresos, seguidos de los que ejecutan quehaceres en su hogar (gráfico 7).

Esta población mapuche no ha pasado desapercibida para el resto de los vecinos, tampoco para las autoridades municipales y funcionarios que viven actualmente en la comuna, quienes relatan que desde la década de 1980 su presencia en las calles y actividades comunales resulta evidente. En ese caso, La Pintana, desde su origen ha tenido consciencia por la multiculturalidad de su población y por lo tanto, este segmento no ha resultado indiferente para quienes aspiran el poder local.

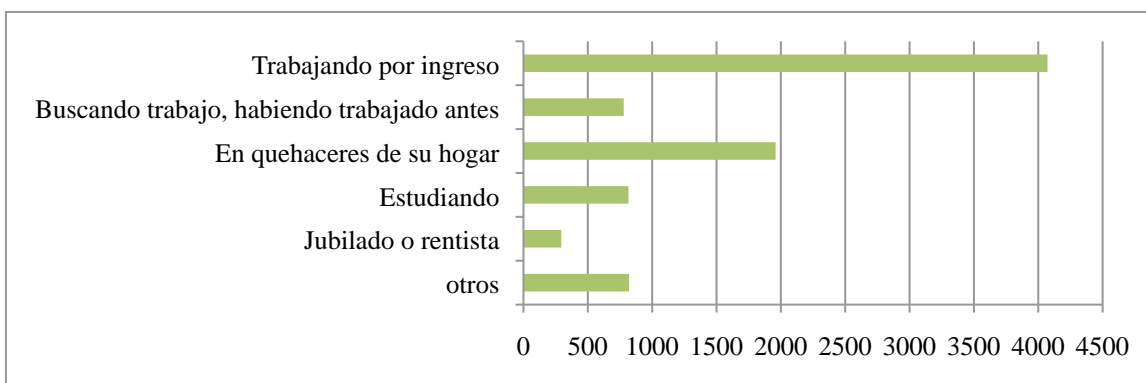


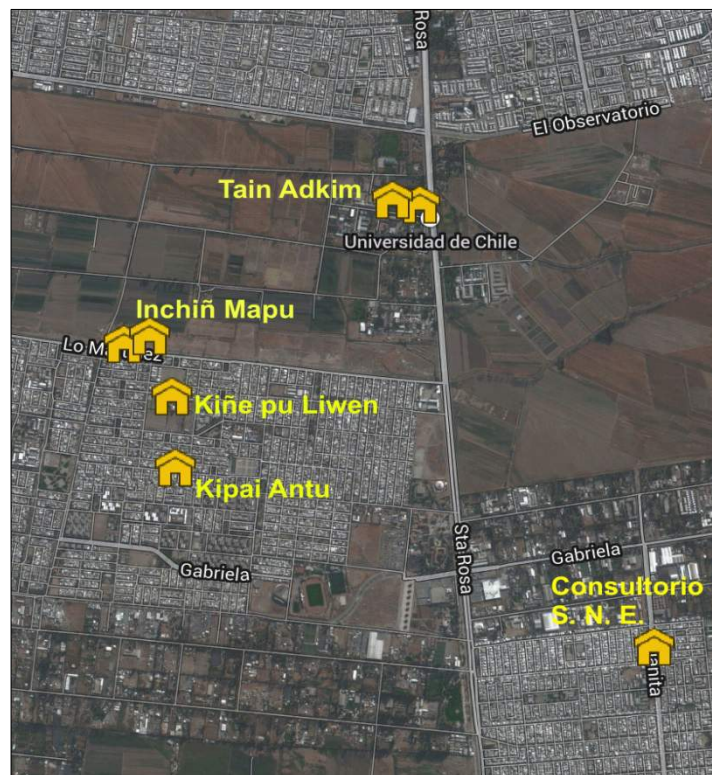
Gráfico 7: Población Indígena de la comuna de La Pintana según situación laboral. Elaboración propia en base a Censo 2002.

Actualmente, en la comuna de La Pintana existen 14 asociaciones indígenas inscritas en CONADI, todas mapuche³⁴ (ver cuadro 7). Esta cifra varía con los años, y depende fundamentalmente de la renovación de la personalidad jurídica.

³⁴ Aunque alrededor del año 2000 se constituyó una asociación diaguíta, La Quebrada de Pinte, que no alcanzó la suficiente participación y constancia de sus integrantes, por lo que luego de dos años se desarticuló.

	Asociaciones Mapuche
1	Asociación <i>Inchiñ Mapu</i>
2	Asociación <i>Kiñe Pu Liwen</i>
3	Asociación <i>Ko Kiyen</i>
4	Asociación <i>Folilko</i>
5	Asociación <i>Kuyfi Lleguen</i>
6	Asociación <i>Rayen Mapu</i>
7	Organización <i>We Rayen Mapu</i>
8	Asociación <i>Fottum Mapu</i>
9	Organización <i>Rayen Folle</i>
10	Asociación <i>Tain Adkim</i>
11	Asociación <i>Relmu Pichikeche</i>
12	Asociación <i>Trhalkan Mawidha</i>
13	Asociación <i>Ruka Ñanku</i>
14	Asociación <i>Kiñe Liwen</i>

Cuadro 7. Asociaciones Indígenas de La Pintana.
Fuente: OAI.



Mapa 3. Rukas construidas en la comuna de La Pintana.
Elaboración propia.

A su vez, existen siete *rukas* construidas en la comuna, distribuidas en cinco lugares (ver mapa 3):

- Existe una *ruka* en el Consultorio Santiago de la Nueva Extremadura, creada el año 2002, que realiza actividades de salud intercultural –atención de *machi*–, sociales y algunas ceremonias.
- El jardín infantil de enfoque intercultural *Kipai Antu*, que en castellano significa Sol Naciente, cuenta con una *ruka* en donde se realizan actividades en torno a la educación intercultural y algunas ceremonias como *we tripantu*.
- La asociación *Kiñe Pu Liwen*, que en castellano significa Un amanecer, construyó una *ruka* el año 2002 en un terreno entregado en comodato por el municipio, en ella se realizan actividades ceremoniales, de educación intercultural, sociales, culturales y de salud;

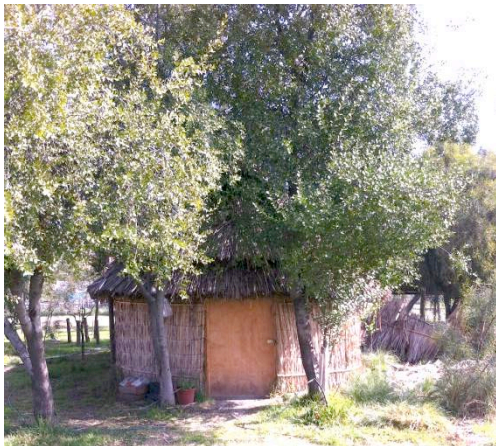


Foto 11. Ruka Kiñe pu Liwen.



Foto 12. Juego de *Palin*. Ruka Kiñe pu Liwen.

- La asociación *Tain Adkim*, que en castellano significa Nuestra mirada, ha construido dos *rukas*, una pequeña y otra más espaciosa donde realiza actividades de salud –con atención de *machi-*, sociales y culturales. Su creación fue financiada el año 2005 a través del Fondo de Protección Ambiental del Ministerio de Medio Ambiente y remodelada el año 2013 gracias a fondos del Consejo de la Cultura (FONDART). Estas dos *rukas* se ubican en un espacio entregado por la Universidad de Chile en su campus Antumapu, específicamente en el Espacio Granja, y se inscriben en la Mesa de Salud Intercultural Metropolitana Sur Oriente;



Fotos 13 y 14. Rukas *Tain Adkim*.

- El quinto lugar es el Centro Ceremonial *Mapu Lawen*, que en castellano significa Medicina de Nuestra Tierra, administrado en un comienzo por la asociación *Inchiñ Mapu*, asociación a la que pertenece el primer encargado de la Oficina de Asuntos Indígenas de la comuna, quienes instalaron una primera *ruka* el año 2003. Este centro se ubica en un comodato municipal al costado del campus de Universidad de Chile y tiene un uso ceremonial, social, cultural, de salud y de educación intercultural. Pertenece a la Mesa de Salud Intercultural Metropolitana Sur Oriente.



Fotos 15 y 16. Centro Ceremonial *Mapu Lawen*.

Desde el 28 de mayo de 2010 el centro ha pasado a constituir el Centro Ceremonial de los Pueblos Originarios de La Pintana, reconocido por CONADI, y se le construyó una segunda *ruka*. Si bien la asociación sigue administrando la primera *ruka* y utilizándola para sus actividades, públicas, privadas y en alianza con la oficina, la segunda es de uso comunitario, las actividades que en ella se realizan son de tipo institucional, también se facilita para que otras asociaciones dispongan de ella, participan por lo tanto las asociaciones *Inchiñ Mapu*, *Rayen Folle*, *Kuifi Lleguen*, *Rayen Mapu*, *Fotum Mapu*,

*Trhalkan Mawida, Ko Kiyen, Folilko, Kuyfi Lleguen, We Rayen Mapu y Relmü Pichikeche*³⁵.



Fotos 17 y 18. Centro Ceremonial *Mapu Lawen*.

3. El primer *nguillatun* en Santiago. Primeras negociaciones y conformación de la Oficina

El origen de la Oficina de Asuntos Indígenas de la comuna de La Pintana se remonta a los últimos años de la década de 1980 y guarda estrecha relación con la sensación de desarraigo producto del despojo y carencia de territorio en la Región Metropolitana. Durante el proceso de transición a la democracia, como ya hemos señalado, se producen una serie de sucesos que van sentando un nuevo precedente entre el pueblo mapuche, el Estado y los gobiernos locales, en este proceso se suman instituciones de diverso tipo, académicas, ONGs, religiosas, etc., que

³⁵ Estas son las asociaciones que participan de la OAI, el resto funciona independiente.

empatizan con la situación de los mapuche urbanos y disponen una serie de recursos –humanos, espaciales, materiales- con objeto de apoyar a la mejora de sus condiciones y la preservación de la cultura. En este escenario, según Vial (1999) resulta clave la visita del papa Juan Pablo II, quien solicitó un acto especial para los mapuche, algo que hasta el momento nadie había pensado acorde a la nefasta frase de Pinochet de que “ya no existen los mapuche”. Por lo tanto, se realiza un encuentro multitudinario en la ciudad de Temuco en enero del año 1987, en donde el papa interpela a los mapuche a preservar su identidad, cultura e idioma a través del “Discurso a los campesinos y a los indígenas”³⁶. Motivado por este hecho, un sacerdote chileno de la Congregación del Verbo Divino vinculado a la organización *Lelfunche* de La Florida, Luis Manuel Rodríguez, se propone realizar capacitaciones laborales a los mapuche con el propósito de apoyarlos. Sin embargo, algunos mapuche le señalarían que lo que realmente necesitaban era un lugar donde poder reunirse, hablar la lengua sin que nadie se riera y poder llevar a las familias los domingos para pasar un rato agradable (Vial, 1999). Palabras que empujaron a Rodríguez a disponer el parque de su seminario en la comuna de La Florida para tales fines. Dominicalmente, familias mapuche procedentes de distintas comunas se reunieron a tomar once (comida servida a media tarde), no sin antes ser invitados a una misa previa en la capilla, a la que, acorde a la escasa penetración cristiana en el mundo mapuche desde el siglo XVI, muchos no asistían. Estas reuniones llegaron a convocar entre 500 y 1.000 personas, dando paso a la celebración de tradiciones y actividades vinculadas a la cosmovisión, como realizaciones de juego de *palin* “el juego más amado por los mapuches” (Vial, 1999), resultando emblemática la realización del primer *nguillatun* de Santiago el año 1989, rogativa que se siguió realizando en el mismo lugar durante la década posterior (Gissi, 2000) y se ha replicado en otras comunas. Este *nguillatun* duró dos días y las familias que llegaron acamparon en ramadas, según Vial, “muchos lloraban de emoción”. Con el tiempo en el parque se construyeron dos *rukas* que fueron quemadas debido a que no contaban con guardia, la extensión del terreno era muy grande y, aparte del apoyo de la congregación, no se recibía ningún otro financiamiento.

Alrededor del año 1995 la Congregación decide vender parte del terreno, reduciendo considerablemente el espacio destinado a los mapuche. No obstante, Rodríguez refuerza su

³⁶ http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/homilies/1987/documents/hf_jp-ii_hom_19870405_campesinos-indigeni_sp.html

vínculo con el pueblo debido a que un *machitun* logró curar su cáncer, constituye una Oficina de Pastoral Indígena en Cerro Navia y una ONG, OIES, que tiene como misión “trabajar con el Pueblo Mapuche para favorecer el respeto de sus derechos, identidad cultural y desarrollo sustentable, contribuyendo a la multiculturalidad en la sociedad chilena” (www.oies.cl), ambas organizaciones siguen realizando hasta la fecha actividades en el parque de La Florida.

A este parque asistían desde el comienzo agrupaciones provenientes de la comuna de La Pintana, quienes ya tenían consciencia de la gran población mapuche que habitaba en la comuna, tanto por las relaciones que se daban cotidianamente como por las redes de familias que comenzaron a establecerse en la región, y conocían las precarias condiciones en la que ésta se encontraba, la mayoría poblaba las primeras tomas de terreno que se originaron en el fundo Santa Adriana, antes que la comuna se estableciera como tal. Quienes participaron en los encuentros en este lugar recuerdan las ceremonias ahí realizadas, fundamentalmente el *nguillatun* del año 1989, José Painequeo relata cómo a esta instancia llegaron también comuneros provenientes del sur, pues la ceremonia no tenía solo un enfoque ritual, sino que también de protesta. Las condiciones en las que muchos mapuche se encontraban en la ciudad eran motivo de descontento y despertaron la solidaridad de todo el pueblo. No obstante, otras actividades son miradas con más recelo, como las llevadas a cabo en el marco de las conmemoraciones del quinto centenario del descubrimiento de América –caracterizado por la visita del Rey de España y la fuerte crítica desde los distintos pueblos indígenas de América Latina, quienes señalan “no hay nada que festejar”-, la congregación religiosa le otorgó un enfoque institucional que fue anunciando el quiebre.

Sin embargo, el impacto que la venta de parte de este terreno generó, abrió nuevamente la necesidad de un espacio y motivó a los dirigentes de La Pintana a “empezar por casa” y gestionar con el municipio una instancia similar. Las reuniones en el parque, y el clima determinado por el decreto de la ley Indígena, sembraron en esos años la idea de crear en las comunas de residencia, y con apoyo del municipio, oficinas indígenas desde las cuales poder organizar *nguillatunes*, actividades, *palines* y construcción de *rukas*. Para que estas demandas llegaran a oídos del alcalde resultó fundamental que ya se hubiera producido la recuperación democrática de la administración municipal, pues durante la dictadura esta solicitud, más que imposible, hubiera resultado impensable, no solo por el autoritarismo, sino también por la política de asimilación

hacia los sectores indígenas de ese entonces. La elección de las autoridades locales por medio del voto promovió el establecimiento de vínculos y compromisos con la realidad local, constituida por una gran cantidad de personas mapuche.

Producto de las primeras negociaciones con el municipio, el año 1996 se realiza durante un fin de semana en el frontis del edificio Consistorial de la Municipalidad una feria cultural con muestras de danza y baile, se improvisó una pequeña *ruka*, se pusieron puestos de telar e incluso se filmaron un par de videos de difusión de la cultura mapuche, recordados como “La *Sopaipillada* Mapuche” y “El *Palin* Mapuche”, que fueron exhibidos por Canal 13. Esta feria fue complementada con un seminario de discusión en torno al rol que debía cumplir CONADI y a la Ley 19.253, muy en boga durante esos años pues había sido decretada recientemente, instancia que contó con la presencia de expertos y fue financiada con fondos de la División de Organizaciones Sociales de la Secretaría General de Gobierno (DOS). A este seminario asistió el alcalde, quien reconoce haber tenido siempre una noción sobre la cantidad de personas mapuche de la comuna, con quienes compartió como vecino pero sin llegar a conocer en profundidad las condiciones en que vivían o los problemas que los aquejaban. Estas actividades llaman la atención de los medios de comunicación, nacionales e incluso internacionales, poco habituados en ese entonces a cubrir temas relativos a la cultura de pueblos originarios y, específicamente, más acostumbrada a cubrir la comuna de La Pintana en razón a hechos delictuales y la criminalización de su población. Esta vez, la prensa promovía una serie de reportajes en torno a las actividades culturales que los mapuche estaban realizando, aumentando en consecuencia el interés por colaborar del alcalde³⁷.

El potencial que la alcaldía vislumbraba para esta oficina guardaba relación con la alta segregación que estructura a la ciudad en el marco de los procesos de urbanización de la segunda mitad de siglo, en la que los habitantes de La Pintana, provenientes de distintos sectores de la región y a la vez de diversas regiones del país, pasaron a conformar la periferia sur oriente producto de erradicaciones que generaron desarraigo y la atribución de una serie de disfunciones sociales, resultando profundamente estigmatizados y discriminados. Tal discriminación, si bien se puede señalar como generalizada, también posee matices propios, jerarquías sociales dentro

³⁷ Y no solo del alcalde, sino que de distintos sectores vinculados a la academia y las ONGs, tanto nacionales como internacionales, que hasta la fecha se acercan a esta comuna para conocer el proceso llevado a cabo por sus integrante mapuche.

del ámbito local en donde, ciertamente, uno de los sectores más afectados resulta ser la población mapuche, debido a la falta de oportunidades laborales, remuneraciones por debajo al promedio nacional y un nivel de escolaridad también bajo la media. Sujetos a una doble, y a veces triple, discriminación producto del menoscabo a su condición específica, este sector de la población ha ocupado un lugar fundamental, desde ese entonces, dentro de la agenda municipal.

Las negociaciones por la oficina se inscriben en el último año del primer periodo del alcalde Jorge Pavez, el año 1996, quien vislumbró en el tema un potencial político para abordar al problema de la discriminación, precisando un enfoque que buscaba la inclusión e integración de su comunidad por medio de la visibilización de las particularidades culturales, en este caso étnicas, y con ella, la posibilidad de lograr una mejor inserción en las dinámicas del Gran Santiago. Y en ese sentido, la iniciativa propuesta por las organizaciones mapuche resultaba, no solo la primera, sino que también una gran oportunidad para emprender esta misión a partir de una propuesta ciudadana “desde abajo”, para que la comunidad se sintiera parte, y no solo objeto, de un decreto impuesto “desde arriba”. Es decir, se fundó un precedente para una administración que, intentando recoger las aspiraciones de los sujetos, se proponía generar propuestas para luego ser aprobadas por estos, proceso que el mismo alcalde denomina como una “simbiosis”.

Sin embargo, la idea original de las organizaciones mapuche de vincularse al municipio tenía en primer momento un expectativa de mayor autonomía, y aunque el alcalde se manifestó acogedor desde un primer momento, los dirigentes comprendían que al imperar la lógica de la administración pública, un oficina indígena dentro de la Municipalidad implicaría la inscripción de sus demandas, y por lo tanto su dependencia, en alguna dirección municipal. José Painequeo señala al respecto “siempre nosotros quisimos tener nuestro propio espacio y no estar dentro de una oficina más”. Por lo tanto, la aproximación al municipio inicialmente guarda relación con la solicitud de apoyo, principalmente económico, pues la experiencia obtenida en La Florida ya había demostrado que encontrarse al alero de una institución podría traer problemas y generar dependencia. “Nosotros como mapuche no necesitábamos la oficina indígena, lo que sí, queríamos el apoyo de recursos, para nosotros generar nuestra propia oficina indígena, no vinculada con el municipio, o sea, tener una autonomía”, esta declaración describe el ánimo que muchos dirigentes indígenas han adoptado al negociar con el Estado o decidir participar del gobierno local. Con todo, las intenciones por parte de los mapuche tampoco eran muy claras, no

se tenía mucha consciencia de los lineamientos de la administración municipal, evidentemente, la iniciativa era pionera y la promesa de apertura democrática del gobierno tampoco se alcanzaba a concretar. La propuesta del alcalde: crear la oficina indígena dentro del municipio.

Las reacciones por parte de las organizaciones fueron variadas, algunos estuvieron de acuerdo, otros no, la desconfianza a la política *winka* y las desilusiones vividas a lo largo del siglo XX determinaron que varios se restaran del proceso. Por otro lado, las organizaciones que decidieron continuar presentaron al alcalde una terna de tres dirigentes, entre los cuales resultó seleccionado José Painequeo, dirigente de la organización *Inchiñ Mapu*, quien asume como encargado. Paralelamente, la creación de la oficina se sometió a votación del Concejo, siendo aprobada y luego decretada por el alcalde en noviembre del año 1996, integrándose a la Dirección de Desarrollo Comunitario, DIDECO.

Con respecto a la denominación de la Oficina, José Painequeo señala que en un primer momento la expectativa de los dirigentes era ponerle Oficina de Pueblos Originarios, ya que la palabra pueblo apela a los derechos, no a los “asuntos” de la población, no obstante, la respuesta del municipio habría sido negativa, bajo el argumento de que los mapuche no son originarios del lugar. La denominación sería entonces “Oficina de Asuntos Indígenas”, denominación que en todo caso tampoco ha resultado muy respetada, pues hace un par de años, la aprobación del presupuesto municipal implicó un cambio de nombre, el programa fue aprobado bajo la denominación “Oficina de Asuntos Étnicos”, de hecho, ése es el nombre que presenta la señalética institucional, sin embargo, esta determinación no fue consultada. Los funcionarios de la oficina, además de estar en desacuerdo, no se lo explican. Lo que sí tiene explicación es la intención del cambio, según Painequeo, al hablar de etnia y no de pueblo se omite la noción de derecho. De todos modos, para los tres funcionarios el nombre sigue siendo Oficina de Asuntos Indígenas, y la abreviación que ocupan para referirse a ella, además de OAI, es OFASIN. En relación a la denominación de Oficina, podemos agregar que la Ley n° 18.695 Orgánica Constitucional de Municipalidades, establece en su artículo 15 que los organismos municipales destinados a los asuntos de desarrollo comunitario solo podrán obtener la denominación de Dirección, Departamento, Sección u Oficina. No obstante, la lógica con la que opera este espacio es la de un programa que se renueva año a año -motivo por el cual instancias similares que han

surgido con posterioridad han adoptado el nombre de programa³⁸. Sin embargo, para los funcionarios, esta segunda denominación tiene una connotación asistencialista y no hace referencia a la especificidad y alcance de una oficina hacia todos los asuntos que incumben a la población indígena (Núcleo de Estudios Étnicos, 2010).

Debido a que los presupuestos municipales se aprueban siempre en el mes de agosto, en ese entonces el encargado debió realizar a fin de año un programa rápido para la asignación de un presupuesto extraordinario. El programa que el encargado diseñó, en todo caso, no era muy distante a la planificación que las organizaciones habían llevado los años anteriores para la realización de sus actividades, según éste, su redacción no demandó mayor complicación, lo complicado, fue que estos recursos se aprobaran. Como este presupuesto fue limitado, en un comienzo la oficina se constituyó prácticamente con el encargado y una mesa.

Esta primera traba respecto al presupuesto guarda relación con una de las mayores limitantes que aquejan a un espacio como éste. Estas limitaciones no se deben producto solo a la escasez de los presupuestos –que sí, siempre son escasos en el contexto municipal-, sino que también a la incomprensión por parte de los funcionarios y autoridades hacia las actividades llevadas a cabo por los pueblos originarios. Con respecto a lo anterior, podemos observar que las condiciones particulares que generaron la apertura de la oficina, más allá de la contextualización a nivel nacional y la evidente discriminación y alta tasa de población mapuche a nivel local, en general no son tan comprendidas por el Concejo actual. La especificidad o pertinencia que requiere el enfoque de la oficina tiende a ser visto por otros sectores de la administración como un blindaje que obstaculiza el objetivo que le impone el municipio, la integración de la diversidad. En ese entonces, la no aprobación del presupuesto fue acompañada de una pregunta que instauró la tónica de los siguientes años: ¿para qué? Esta traba, la aprobación de presupuesto, no resulta menor en la medida que es determinante para el desarrollo de los programas, los cuales deben consecuentemente reducirse, reduciendo con ello su impacto y a la vez, su evaluación. Volveremos a este asunto más adelante.

Las trabas impuestas al presupuesto simbolizan un hecho que resulta clave para la constitución y funcionamiento de la oficina, su dependencia a la voluntad política del alcalde, si

³⁸ Como el Programa de Pueblos Originarios de El Bosque.

ésta no existe, tampoco el programa. Desde la oficina se reconoce que esta voluntad ha existido, pues el alcalde reconoce una inquietud a nivel personal por la situación de la población mapuche, sin embargo, aunque sea positiva, el someterse completamente a esta voluntad tampoco entrega las condiciones más favorables para que la oficina tenga un desarrollo óptimo y asegure su continuidad en el tiempo. Resulta ser este un caso particular, el alcalde se ha mantenido en el poder, escenario determinante en la decisión municipal de continuar y progresivamente optimizar el rol de la oficina. Podemos afirmar que este lugar se ha consolidado para la administración municipal fundamentalmente por los positivos resultados, pero cabe preguntarse por su futuro en caso de que el alcalde cambie, situación que eventualmente sucederá. Esta vulnerabilidad respecto al continuidad de la OAI es considerada desde la oficina como “injusta”. De todas maneras, la sensación de vulnerabilidad, a pesar de existir, no es tan profunda como en otras experiencias que hemos conocido en la región³⁹. Tanto la población como los funcionarios perciben que la oficina se ha posicionado, dentro de sus posibilidades, en el municipio. Por lo demás, aunque sus lineamientos se dirijan a un sector específico de la población, el aporte que hace a la comunidad en general resulta indiscutible, por lo que cuenta con un gran apoyo del resto de la comunidad.

4. Trayectoria y relación con las autoridades.

La Oficina de Asuntos Indígenas de La Pintana se ubica en las instalaciones de la antigua Municipalidad en la calle Porto Alegre y, a través de un folleto institucional del año 2009 que aún se entrega, se presenta a sí misma como la primera Oficina Municipal de la región, “con muy pocos recursos y muchas ganas de recuperar y fomentar la cultura mapuche”, guiada por el

³⁹ Diversas OAIs se han visto detenidas en sus funciones producto de que el presupuesto se les congela. Algunos de estos casos son la Oficina de Pueblos Originarios de Peñalolén, la OAI de Pudahuel y la de Pedro Aguirre Cerda.

compromiso de “querer preservar nuestra identidad en el medio urbano”. Sus objetivos a largo plazo: i) Fortalecer a las organizaciones existentes en la comuna; ii) Ampliar la cobertura de la Beca Indígena de la JUNAEB; iii) Crear un centro de Desarrollo Integral Mapuche en La Pintana; iv) Crear convenios con Embajadas, para programas especiales dirigidos a personas indígenas.

Las actividades que realiza, detalladas en el mismo folleto, son las siguientes:

- Proceso de postulación y renovación a la Beca Indígena;
- Promover y difundir los valores culturales y los derechos de los pueblos originarios de la comuna;
- En abril, un seminario de pueblos indígenas;
- Del 21 al 24 de junio celebra el solsticio de invierno o la vuelta del año para el pueblo mapuche;
- En julio, una actividad de invierno entretenido para niños;
- En agosto, un seminario de liderazgo juvenil indígena;
- En septiembre, una feria cultural en el marco del 12 de Octubre;
- En noviembre, un encuentro con la espiritualidad *NGUILLATUN* Mapuche;
- En diciembre, jornadas recreativas para las organizaciones indígenas de La Pintana;
- Talleres de mapudungun e historia mapuche, legislación indígena y taller de artesanía mapuche en colegios o jardines;
- Patrocinar la aplicación de la medicina natural mapuche en consultorios, con atención de *machi*;
- Apoyo a postulaciones de proyectos culturales de CONADI, Fondart, ONGs, Organismos Internacionales, etc.

A través de las entrevistas realizadas a sus funcionarios y las actividades en que se participó durante el trabajo de campo se puede analizar el cumplimiento y modificaciones de este programa, la mayoría de las actividades se siguen realizando, mientras que algunas se han suspendido. Por su parte, los objetivos de la oficina siguen siendo los mismos, principalmente, fomentar el fortalecimiento de los dirigentes y preservar la “cultura indígena rural en lo

urbano”⁴⁰, al respecto, en una entrevista entregada al diario La Tercera, José Painequeo señala que “los mapuches no nos podemos desarrollar en el campo, nosotros queremos ayudarlos a mantener sus tradiciones en la ciudad”⁴¹. Específicamente, para la encargada actual, existe un interés por generar mayores recursos externos, motivo por el que la oficina elabora alianzas con otros programas para la realización de capacitaciones.

La OAI cumple un rol informativo, de coordinación y facilitación hacia la población indígena y las asociaciones. La principal actividad que lleva a cabo es la postulación y renovación de la Beca Indígena que otorga JUNAEB, siendo la única OAI de la región que la tramita directamente⁴². Esta sola actividad implica un universo de 900 personas⁴³, por lo que durante los meses en que se lleva a cabo, entre diciembre y marzo, la oficina debe contratar a un personal de apoyo para poder atender todos los casos y visar la información. En cuanto a educación, la oficina también ha gestionado cupos especiales para estudiantes indígenas en algunas Universidades, como la Universidad de Santiago, y ha debido apoyar el trabajo de los educadores tradicionales en los colegios debido a la suspensión de recursos por parte de CONADI.

La Beca Indígena además representa el foco de interés de gran parte de la población, transformándose en el principal motivo por el que la gente se acerca a la oficina. Le sigue la tramitación de certificados de calidad indígena, la OAI orienta el proceso apoyando la función de CONADI al respecto. Esta tramitación guarda relación con las demandas denominadas espontáneas, como solicitud de apoyo referente a postulación de proyectos y subsidios de tierras –para estos últimos la OAI deriva a CONADI, de igual modo cuando las consultas tienen que ver con temas específicos de otras direcciones municipales, como vivienda-, así como también la consulta por beneficios, los que generalmente no llegan a oídos de la población de una manera correcta, por lo que la encargada debe asumir su desmitificación. Consultas del tipo “me dijeron que recibo un bono, me dijeron que me dan mercadería, me dijeron que salgo con casa al tiro por ser indígena, ¿cómo saco la calidad indígena?”, según la encargada, son bastante recurrentes; la aclaración por parte de la oficina de que muchos de estos trámites no son tan sencillos ni

⁴⁰ Esta idea de preservar una cultura mapuche ligada a lo rural es común al trabajo de diversas oficinas, al respecto, revisar la tesis de Carmen Araya (2013).

⁴¹ Entrevista disponible en <http://www.mapuche.info/news01/terce990427.html>

⁴² Este dato si bien es aportado desde la OAI, resulta corroborado en las otras experiencias que se han conocido, en donde la beca indígena la administra principalmente DIDECO.

⁴³ De los cuales la oficina estima son un 95% mapuche y un 5% entre aymara, quechua, rapanui y otros.

automáticos, sino que concursables, significa una gran desilusión, que por cierto no es responsabilidad de la oficina, y no resulta muy cómoda para los funcionarios. Debido a esto, durante sus 18 años de funcionamiento, la oficina ha ideado diversas estrategias para fomentar la participación, ya que ésta se considera esencial para la clara transmisión de la información estatal y a la vez, el diseño y mejora de las políticas públicas, que son evaluadas de manera deficiente por no poseer una efectiva pertinencia cultural. Por lo mismo, también se han ejecutado capacitaciones a distintos profesionales con el objetivo de sensibilizar y difundir la cultura. Sin embargo, el diagnóstico que hace la oficina sobre este asunto no resulta muy favorable, la gente en general no participa ni es constante, especialmente los sectores más jóvenes. Inclusive, se estima que el interés por acercarse a la oficina estaría más determinado por los beneficios que por una real consciencia de la identidad mapuche, ya que ésta, para casi la totalidad de la población, aún sería un motivo de apocamiento.

Esta baja participación ha tenido repercusiones sobre el programa que enumeramos arriba, ya que algunas de las actividades han debido suspenderse por su falta de quórum. Ilustrativo es el caso de los talleres de mapudungun realizados históricamente por la oficina el día sábado, justamente para captar más estudiantes, suspendidos este año 2014. Resultaba común que del total de inscritos, una gran cantidad de alumnos fueran desertando en el transcurso, mientras otros sencillamente no se presentaban nunca.

Quienes sí participan y lo hacen regularmente son las mujeres, esta situación se vincula directamente con un dato muy significativo, y concordante con el rol de la mujer indígena que analizamos arriba: de las 14 organizaciones vigentes actualmente en la comuna, 13 tienen presidentas mujeres⁴⁴. En inversa proporción, aparte de ciertas autoridades tradicionales y dirigentes, los hombres no se involucrarían mucho.

Ligado también al ámbito de la educación, se puede señalar que la oficina realiza diversas actividades con jardines y estudiantes en torno a la difusión de la cultura y enseñanza de la lengua, visitando establecimientos y recibiendo a cursos y grupos en la *ruka*. Como un hecho paradójico, se menciona que serían más instituciones y grupos fuera de la comuna los que demandarían estas actividades.

⁴⁴ Esta información guarda relación con los datos que maneja CONADI a nivel regional.

Con respecto a la salud intercultural, la función que desarrolla la oficina resulta también fundamental. A través de diversas actividades y alianzas se ha logrado fortalecer la atención de *machi* en consultorios y realización de terapias alternativas en la *ruka* de *Mapu Lawen*, fomentando el posicionamiento de la salud intercultural y el rol de los Centros Ceremoniales. En esta área, clave ha resultado el rol jugado por otra integrante de la asociación *Inchiñ Mapu*, Juana Huenafil, reconocida dirigente a nivel comunal quien recibe semanalmente en la *ruka* a vecinos de la comuna, mapuche y no mapuche, y entre músicas, aceites y hierbas realiza tratamientos a personas que luego se van reconfortados. En esta labor se trabaja de la mano con el consultorio Santiago de Nueva Extremadura y el Centro Comunitario de Salud Mental (COSAM), en alianza al Ministerio de Salud e integrando la Mesa de Salud Intercultural Metropolitana Sur Oriente. Según el alcalde, este trabajo, a pesar de sus complicaciones iniciales y el tiempo que demandó sensibilizar a la comunidad médica de la comuna –muchas veces estos sistemas alternativos son rechazados o subestimados por los médicos- en cuanto al valor de la medicina ancestral y la efectividad de la herbolaria y enfoque mapuche, ha sido pionero en aplicar y visibilizar la salud mapuche, constituyendo un referente en donde actualmente son los mismos médicos los que derivan a sus pacientes a estos tratamientos. Pacientes que, vale la pena señalar, no son mayoritariamente mapuche, similar a lo que sucede con la experiencia realizada por el Ministerio de Salud a través de su Programa Especial de Salud para Pueblos Indígenas (PESPI) en donde el porcentaje más grande de pacientes corresponde a personas *winka* (ICIIS, 2014). Esta estimación es significativa, según Comaroff (1985; en Gledhill, 1999), las prácticas alternativas orientadas a la sanación del cuerpo pueden favorecer un cuestionamiento a los valores e ideologías dominantes. Que la demanda *winka* sea mayoritaria implica, a lo menos, una fragilización de esa fe ciega en la medicina tradicional. Desde el municipio, la apreciación por parte de los usuarios se percibe como positiva, aunque no existen los mecanismos para poder realizar una evaluación más sistematizada del trabajo, se tiene conocimiento de casos en que el tratamiento ha producido mejoras considerables. Ahora, esta política de salud, no obstante ser apoyada por la oficina, es administrada desde el área de salud y ejecutada bajo la disposición del Ministerio de Salud, Ministerio que tampoco realiza ninguna evaluación.

De una manera más general, la oficina ha permitido la creación de cupos para que personas indígenas accedan a través de ella a políticas municipales que no tienen un enfoque diferenciado,

como las de vivienda y salud, así como también a los Capitales Semilla. Según la Directora de DIDECO estos cupos cumplirían una doble función, por un lado, beneficiar a la población indígena y por otro, evitar que la agenda de la oficina sea la única dirigida hacia los indígenas, pues eso limita la integración de la comuna.

Además de la administración de las actividades ya señaladas, la oficina sigue realizando actividades de tipo ceremonial y cultural, son recurrentes las ferias donde se exponen artesanías y comidas, presentaciones y conciertos, conversatorios, almuerzos, *trawunes*, seminarios, etc. Todas instancias que convocan a la población en torno a actividades que, por lo general, posicionan una crítica al sistema y a la relación con el Estado, difunden el derecho de los pueblos indígenas y visibilizan la cultura mapuche en la ciudad, conllevando por tanto una gran connotación política.

15° Esquina Cultural por la resistencia y el respeto a los Pueblos Indígenas de La Pintana.

Domingo 16 Noviembre de 2014.

Lugar: Plazoleta de Porto Alegre con Baldomero Lillo



Artesanía,
Gastronomía Mapuche, Almuerzos,
Música, Bailes y mucho más.

09⁰⁰ hasta 17:30 horas

LA PINTANA
Sabe Crecer

DIDECO

Oficina Asuntos Indígenas

Información: 02-2389 68 11

Foto 19. Actividad organizada por la OAI.



Foto 20. Grabación de programa para canal de televisión local en la *ruka*.

Significativa resulta la fecha de *we tripantu*, momento en el que la *ruka* copa su agenda de visitas y que la oficina realiza diversas actividades, entre ellas, la celebración en distintos jardines infantiles, destacando la ceremonia realizada en el Jardín *Kipai Antu*, uno de los primeros jardines de la JUNJI que incorpora la interculturalidad en su proyecto educativo. La celebración en el *Kipai Antu* se ha institucionalizado, resultando ser una instancia no solo entre los niños, parvularias y los apoderados, pues también convoca a un grupo más amplio y diverso compuesto por representantes de gobierno, como Ministros y Subsecretarios –de Educación, de Desarrollo Social, etc.-, autoridades y funcionarios municipales, representantes de otras instituciones como carabineros y centros de salud, y miembros de organizaciones de La Pintana y otras comunas.



Foto 21. Celebración de *we tripantu* en *Kipai Antu*.

También masiva resulta la celebración que organiza la oficina en la *ruka* de *Mapu Lawen*, se tuvo la oportunidad de asistir a esta experiencia el presente año y reconocer cómo funcionarios, autoridades tradicionales y organizaciones comparten un ritual en torno al solsticio de invierno y la espiritualidad mapuche. Al igual que la celebración en el jardín, durante ese día asistieron Ministros, representantes de CONADI, concejales, funcionarios municipales, asociaciones mapuche y público en general, que luego de una rogativa en torno al *rewe*, y las fotografías institucionales correspondientes, compartieron comida mapuche dentro de la *ruka*. De acuerdo a lo observado ese día y en videos de años anteriores, la presencia de autoridades y funcionarios en este

tipo de instancias propicia una discusión en torno a la situación actual del pueblo mapuche, generando un momento clave de negociación. Las autoridades reafirman su compromiso y señalan, aunque a veces con argumentos no muy claros, la relevancia de estos acontecimientos en la preservación y difusión de la cultura y la necesidad de seguir avanzando en materia de interculturalidad⁴⁵. Conjugando ceremonia y política, este momento adquiere características propias al ritual, un ritual otro, ya no solo institucional, ya no solo mapuche, que entremezcla sacralidad, territorio, símbolos y valores colectivos de una esfera y otra, la *ruka* se configura de este modo como otro “lugar de lo político” (Abélès, 1997). Luego, la celebración en la *ruka* continuó hasta el otro día, pero de manera privada al ser desocupada por los asistentes, ya que fue facilitada a una asociación de la comuna, mientras que en la *ruka* del lado, la asociación *Inchiñ Mapu* comenzaba su propia celebración.



Foto 22. Celebración de *we tripantu* en Mapu Lawen. A la izquierda del lonko José Painequeo, funcionario de la OAI, el Ministro de Medio Ambiente.

⁴⁵ Se puede ver el video de la celebración en el jardín *Kipai Antu* del año 2009, con la presencia de las Ministras de Educación y MIDEPLAN, la vicepresidenta de la JUNJI, entre otros: <https://www.youtube.com/watch?v=m73OoUVrIKc>



Fotos 23 y 24. Celebración de *we tripantu* en *Mapu Lawen*, organizado por la OAI. Autoridades tradicionales e institucionales posan para la foto.

Las prácticas llevadas a cabo en la *ruka* denotan la importancia de la imagen en la actuación política, ya que implican un “uso empírico” de lo ancestral, es decir, un “recuerdo oportuno de un signo preestablecido” (Merleau-Ponty en García Canclini, 2010: 61), recuerdo que convoca, en el presente, en torno a la tradición mapuche. La ceremonia ancestral, a la vez que se inscribe en el marco del gobierno local, puede suponer una interrupción de aquel orden político institucional, pues quien oficia y ostenta la autoridad esta vez es el *lonko*, y las imágenes que se despliegan tienen el potencial de refigurar una “nueva repartición de lo sensible” (Rancière, 2011), es decir, nuevas maneras de hacer, ser, decir y visibilizar. Nuevas maneras, que en diálogo con el presente y el contexto institucional construyen un escenario intercultural que nos permite reexaminar lo que entendemos por política (García Canclini, 2010).

En la *ruka*, y organizadas por la oficina, también se realizan actividades dirigidas especialmente a funcionarios municipales, como por ejemplo, almuerzos de camaradería por motivo de alguna celebración privada, o almuerzos de conmemoración, se tuvo la oportunidad de asistir a uno con motivo de la celebración del día de la mujer indígena en septiembre que contó con la participación de toda la Dirección de Desarrollo Comunitario. En esa ocasión, se compartieron platos típicos y se exhibieron trabajos y artesanías, un grupo comía dentro de la *ruka* y otro afuera, bajo una ramada; el ambiente era alegre, muchos preguntaban por el

significado de ciertos elementos presentes en el lugar y otros tomaban fotografías. Según Painequeo, la *ruka* “le llama la atención a muchos, y es casi exótico para muchos también”. Una instancia como esta simboliza una apertura del contexto municipal que va más allá de lo administrativo, pero que no por eso puede dejar de tener repercusiones políticas, pues durante estos momentos se fortalecen lazos sociales, incluso afectivos, entre los distintos funcionarios y miembros de la organización, suspendiendo por un momento las jerarquías y permitiendo que se genere empatía entre los asistentes mientras se visibiliza la cultura mapuche.

La generación de empatía entre individuos resulta primordial para la vida en sociedad y, por sobre todo, en contextos donde producto de la precarización las relaciones sociales se ven empujadas al conflicto y la fragmentación. Por cierto, la discriminación y segregación que ha padecido la población mapuche tiene su origen en la usurpación y el accionar del Estado, pero gran parte de la sociedad reafirma esta condición a través de la omisión, a través de la ignorancia consciente de los sujetos que la padecen. Sin embargo, esta omisión tiene también su razón en un hecho que aqueja a las sociedades contemporáneas, la incapacidad de ponernos en el lugar del otro (Sontag, 2007). La asistencia de personas provenientes de distintos sectores a este tipo de actividades permite el encuentro, y con este el intercambio, no solo bajo un prisma cultural o identitario, tampoco netamente material o simbólico, sino que de experiencias, de pasados, de percepciones personales y subjetividades. La posibilidad de conocer la percepción del otro sobre su propia situación es una incitación al cuestionamiento de aquellas ideas y categorías que sin darnos cuenta comenzamos a cargar. Muchos no conocemos la realidad de los mapuche urbanos en profundidad, en gran medida porque esta es una misión imposible, no se puede generalizar, pero también porque la ciudad no nos lo permite. Tener la oportunidad de compartir un momento, un mate, un *purrún* en estos espacios puede significar una dislocación de la propia realidad, una advertencia a nuestras costumbres, tan distantes, un cuestionamiento a ese “uno” que creemos ser, quizás un recuerdo de aquello que olvidamos de nosotros mismos. Eso repercute.

5. Avances y reconocimiento.

Autorpercepción de la Oficina

En relación con lo anterior, resulta evidente que la oficina durante sus 18 años de funcionamiento ha contribuido significativamente a la disminución de esa discriminación que implicaba, en palabras de José Painequeo, que a “uno lo indicaban con el dedo que era mapuche, y la gente se burlaba”. Pero no solo ha disminuido la discriminación contra la población indígena local, sino que indirectamente también hacia la de otros sectores, y esto debido a un elemento que consideramos fundamental, la OAI de La Pintana se ha instalado como referente regional y luego nacional para la conformación de otras OAIs en Chile, en reiteradas ocasiones, quienes se encuentran a cargo de abrir estos espacios en otros municipios se acercan consultando sobre la experiencia y sus lineamientos. Esta situación ha transformado, en palabras de la encargada, a la OAI en “una mini escuela (de) ‘forme su oficina’”. E, indirectamente, la OAI también ha contribuido en la disminución de la discriminación hacia otros sectores de la comuna ya que, entre ensayo y error, se posicionó como referente municipal para la implementación de nuevas oficinas y programas especializados: la oficina de la mujer, oficina de inmigrantes, oficina de asuntos religiosos, el programa de la discapacidad, entre otros. Espacios inscritos en el enfoque de integración que ha querido adoptar la administración municipal para reducir la segregación, pero también acordes a una realidad local específica.

Desde la oficina se tiene consciencia de la importancia que ha significado para la comuna, permitiendo que el municipio aplique una política con mayor pertinencia más pronto que otros, que ha propiciado el reconocimiento de la situación y la importancia de la cultura mapuche. La coordinación y apoyo a las organizaciones a través de la consolidación de una mesa de trabajo – que en sí misma se considera un logro-, por su parte, ha promovido y fortalecido la asociatividad, permitiendo la reagrupación de sus integrantes en la ciudad, aumentado su autoestima y, sin

perjuicio de que la participación de los jóvenes aún se considera baja, se ha hecho manifiesto un “atrevimiento de creerse mapuche”, según Painequeo, “no es como antes, porque antes la gente se ocultaba”.

Resulta un aporte la canalización de recursos y políticas públicas que administra la oficina, sobre todo, en lo que respecta a la Beca Indígena, que a pesar de considerarse como paliativa, “es mejor tenerla que no tenerla”. De igual manera, el aporte realizado en materia de salud, en donde diversos sectores han encontrado una alternativa efectiva, fundamentalmente para el tratamiento de enfermedades psicológicas. Lo mismo con los esfuerzos por promover la lengua y ejecutar programas de educación intercultural en jardines infantiles.

También se reconocen mejoras en cuanto a infraestructura, por un lado la implementación, aunque aún precaria, de la OAI que cuenta con tres funcionarios, y por otro, la construcción de la segunda *ruka* de *Mapu Lawen*, que progresivamente ha aumentado la disposición del municipio a invertir en ella, como por ejemplo, contratando un cuidador municipal y hermoheando el lugar.



Foto 25. Noticias sobre el *we tripantu* en el diario local “A La Pinta”, Julio 2014.

Esta trayectoria ha tenido también repercusiones dentro del mismo municipio (foto 23). Actualmente toda la señalética de las instalaciones se encuentran en español y mapudungun,



Foto 26. Tarjeta de presentación del alcalde.

gesto que apunta mucho más allá de facilitar las orientaciones del lugar para la población hablante y generar una inclusión para los mapuche, simboliza la multiculturalidad de la comuna para todos sus visitantes. De igual manera, la tarjeta de presentación del alcalde que, en sus propias palabras, sería resultado de la influencia de la OAI en su administración

(foto 24). Asimismo, la Municipalidad de La Pintana, bajo sugerencia de la oficina, se acoge al dictamen 22247 de la Contraloría General de la República –emitido como respuesta a una consulta efectuada por la Municipalidad de Villarrica, pero que sienta un precedente para todo el Estado-, que faculta a las Municipalidades a izar la bandera mapuche “junto a la bandera nacional, en las reparticiones municipales de su dependencia”. Gracias a esto, José Painequeo señala: “entonces para el desfile cívico del 18 de septiembre, la bandera mapuche está al lado de la bandera chilena, la bandera de la Municipalidad”, al igual que para otras fechas de conmemoración, como el día nacional de los pueblos indígenas el 24 de junio o el día de la mujer indígena el 5 de septiembre. Condición que se cumplió hasta que la bandera fue robada, y como ésta debe cumplir con ciertas medidas institucionales, no ha sido tan sencillo reponerla. Más allá de este impasse, la posibilidad de izar la bandera mapuche no es una disposición menor, la bandera hace referencia a valores comunes, significa una cohesión entre los gobernados y la reafirmación a la aceptación del poder establecido (Abélès, 1997), la simultaneidad durante estos momentos de las dos banderas, aunque breve, resulta un cuestionamiento a la idea de un Estado-nación homogéneo. Este cuestionamiento, que lentamente puede ir introduciéndose en los habitantes de la comuna, es clave para una de las demandas del movimiento mapuche, el reconocimiento del país como plurinacional. En todo caso, una discusión garantizada por parte del Estado en torno a este tema aún se ve lejana.

Otra contribución importante, y en relación a lo que en estas páginas nos convoca, es que la oficina ha manifestado siempre una apertura y excelente disposición para quienes se acercan a ella con intereses académicos y científicos, algunos inclusive derivados desde CONADI. Sus funcionarios siempre se han encontrado dispuestos a recibir a tesisistas e investigadores, sin importar el tiempo –que no es poco- que eso les demande. Esto la posiciona también como un aporte a la producción de conocimiento, que esperamos poder retribuir.

La mirada de las autoridades locales.

Desde la alcaldía, el Concejo Municipal y DIDECO, se reconocen los mismos avances relativos a la salud, la educación, la especialización de nuevos profesionales, la señalética, etc. Especialmente, existe una percepción sobre el orgullo y empoderamiento que existe en la población desde que ésta opera, sin obviar el hecho de que se inserta en una lógica restringida por la administración municipal, lógica necesaria en todo caso para manifestar la preocupación por parte del municipio hacia estos asuntos. Esto ha propiciado un ambiente intercultural que resulta beneficioso para toda la comuna.

La Directora de DIDECO manifiesta una disposición personal hacia la cultura del pueblo mapuche, reconociendo su valor y la deuda histórica que mantiene el Estado hacia los pueblos originarios, deuda que en cierta medida intentaría hacerse cargo el municipio. Respecto a su gestión realiza una buena evaluación, pero dentro de ese objetivo de integración al que tanto se hace mención. En ese caso, no es particularmente su especificidad la que se valora, sino más bien su rol dentro de un propósito mayor, beneficioso para la comunidad, pero también para las autoridades.

De igual manera, la relación que se ha configurado entre el alcalde y los funcionarios es reconocida por todos como positiva, aunque mediada por DIDECO. El alcalde destaca el hecho de que este espacio ha contribuido a la conformación de un referente, antes inexistente, en

materia de administración municipal con enfoque hacia lo indígena, por lo que La Pintana estaría contribuyendo al gobierno para el diseño de políticas públicas.

Los avances en materia de discriminación irían también de la mano al proceso que ha vivido el país, esto ha contribuido, según la visión del alcalde, a “recuperar la identidad de la etnia”, asunto que como veremos un poco más adelante, no se comparte desde la oficina. Destacable resulta esta situación para el propio alcalde, pues se habría adelantado a la realidad nacional, siendo más consistente debido a que la oficina fue agenciada por la misma población mapuche de la comuna, en ese sentido, declara que “el órgano hace la necesidad, o la necesidad hace el órgano. Lo importante es que logramos interpretarlo, logramos darnos cuenta rápidamente”. Con respecto a la percepción de la OAI en el contexto municipal, señala que es favorable y respetada, todo el municipio comprendería que su existencia es relevante. Es necesario preguntarse qué implica eso, y si las otras direcciones, más allá de respetar o tolerar, comprenden realmente el rol y facilitan su gestión. Gestión que el alcalde exige que no sea de corte asistencialista, para que así la oficina no dependa económicamente del municipio y atraiga recursos a través de fondos externos.

Por último, podemos señalar que la opinión de los concejales entrevistados se alinea a la del alcalde y DIDECO, según ellos, los buenos resultados de la oficina serían producto de que se consideran siempre los criterios propuesto por las organizaciones. La convivencia con el pueblo mapuche se identifica como algo natural, existe una cercanía producto de la cotidianeidad y un interés especial por conocer la cultura y cosmovisión mapuche –incluso un concejal se auto identifica como picunche⁴⁶- que se remonta a la década de 1980, que determinaría un respeto mutuo por la cargos entre personas que a la vez se consideran vecinas. Pero por otro lado, se identifican aprehensiones que generan desconfianza mutua que, según la opinión de un concejal, tendrían su origen 500 años atrás; percepción que puede resultar un tanto exagerada cuando la oficina ha demostrado ser un espacio de negociación y de abierta disposición a compartir su conocimiento sobre lo indígena y, por otro lado, la contextualización de la población mapuche – que sí, podría comprenderse dentro de un proceso histórico mayor, pero en donde no solo la

⁴⁶ Los picunches o “gente del norte” eran mapuche que habitaban en el territorio donde actualmente está la RM.

colonización dejó estragos- tiene su fundamento en un pasado mucho más cercano del cual el Estado, y con él los gobiernos locales, deben hacerse cargo.

La materialización de los avances de esta oficina se identifica con la cantidad de *rukas* construidas en la comuna, especialmente, son leídas como símbolos de autonomía y reconocimiento por parte de un concejal, quien señala “hay que entender que ellos se manejan bajo otras lógicas, que no son las de nosotros los *winkas*, esa yo creo que es parte fundamental de la experiencia acá en La Pintana, de dar esos espacios de autonomía. Y respetarlos, sí, porque en el fondo, ¿qué están buscando ellos?, autonomía, respeto y reconocimiento”.

El asunto de la discriminación se hace evidente, un concejal nos indica “hay un lema acá, si tú eres pobre, de La Pintana y eres mapuche, estás jodido”, las relaciones entre los mismos vecinos generaron un clima hostil que el municipio ha buscado combatir, pero esto no se ha logrado definitivamente. Debido a esto, se considera que aún se requieren esfuerzos, ya que muchas personas no conocen los derechos de los pueblos indígenas, inclusive, algunas personas mapuche.

Al respecto, pudimos observar que uno de los concejales no sabía siquiera qué es el Convenio 169. Y esto se relaciona con la percepción que se tiene desde la oficina: que en general el Concejo no estaría muy interesado en sus actividades y en profundizar los temas relativos a derecho internacional, necesarios de difundir en la comuna. Esta falta de interés se vincula directamente con la ignorancia sobre la situación de la población indígena y, específicamente, la población mapuche de La Pintana. Claro, de parte del Concejo existe consciencia de que el porcentaje de habitantes es alto, y las entrevistas indican que existiría una disposición a colaborar con las actividades de la oficina y las organizaciones, pero desde un enfoque social y recreativo – ya es clásica la relación entre los concejales y la realización de bingos a beneficio en algunas comunas de Chile. Algunos concejales participan de las actividades institucionales de la oficina, de hecho, los entrevistados fueron contactados durante la celebración de *we tripantu*, sin embargo, se requiere la realización de una contextualización y profundización efectiva de la situación de los sujetos indígenas para que el apoyo sea consistente.

La mirada de CONADI

Aunque hasta la fecha CONADI no ha logrado establecer ningún tipo de coordinación a nivel regional –siendo la mesa regional el único referente, actualmente bastante desarticulada-, reconoce la importancia de estos espacios y la necesidad de fomentarlos. El potencial que CONADI identifica guardaría relación con diversas capacidades, entre éstas, la capacidad que tienen estos lugares de identificar a los actores indígenas a nivel local, ya que no existe información actualizada al respecto⁴⁷. En segundo lugar, se valora el rol canalizador de estos espacios entre CONADI y la población indígena local, capaz de optimizar la información y oferta de beneficios y concursos públicos hacia los sujetos, y el posicionamiento de las demandas de estos hacia el Estado.

Por otro lado, el presente año ha sido marcado por la implementación del Decreto 66, el primer mecanismo de consulta indígena desde la ratificación del convenio 169 de la OIT el año 2008, que a pesar de encontrarse bastante deslegitimado y no resultar obligatorio para los municipios, representa la única herramienta que el Estado tiene para abordar este asunto. Este mecanismo se ha llevado a cabo a través de dos consultas a nivel nacional ejecutadas durante el 2014 –relativas a la creación de un Ministerio de Asuntos Indígenas y un Ministerio de Cultura- que, más allá de los sectores especializados, no cuenta con la debida comprensión y difusión y, aunque las distintas oficinas han prestado apoyo en la logística y ejecución, su rol en este contexto no queda claro. Similar situación a la discusión que se está planteando respecto a incluir una glosa indígena en el presupuesto de Cultura del Fondo Nacional de Desarrollo Regional, que implicaría la entrega de recursos a los municipios pero sin haber determinado hacia dónde o qué se dirigirían. Esto último guarda relación con la poca interpretación que perciben las asociaciones por parte de la política pública indígena que usualmente no se diseña a partir de la realidad local en la que luego es implementada. En ese sentido, el rol que pueden cumplir las OAI resulta clave.

⁴⁷ De un universo de 300.000 sujetos indígenas, la OAI señala haber identificado a solo 15.000. Este escenario determina que actualmente la oficina regional de CONADI se encuentre concentrada en diseñar una estrategia tecnológica para optimizar el reconocimiento de la población.

Sin embargo, y no obstante a la importancia otorgada a estos espacios, no se vislumbra aún una verdadera puesta en valor ni mejoramiento de sus condiciones, no existe consenso respecto a cuáles serían los factores que demandarían su instalación –o si son necesarias en todas las comunas-, ni tampoco se ha logrado articular, sistematizar ni evaluar el trabajo que ya las 27 existentes oficinas en la RM llevan realizando desde la apertura de la primera en la comuna de La Pintana hace 18 años.

6. Encargado

José Painequeo es mapuche, llegó niño desde el Lago Budi a Santiago, aunque durante algunos años de la enseñanza media estudió en el sur, ha pasado gran parte de su vida en la ciudad. Tiene una amplia trayectoria dirigencial, que describe “desde que yo tengo uso de razón he estado vinculado, mis abuelos, mis papás siempre hablaban de estos temas, de los derechos, del conflicto territorial, un tema para mí, casi de familia. Me he metido en todo lo que uno puede estar”, y que activamente se remite a los años de dictadura, momento en que los pueblos indígenas contaron con apoyo de la iglesia católica, de acuerdo a la teología de la liberación y a través de la Fundación de Ayuda Social de las Iglesias Cristianas (FASIC). Señala como un momento determinante la promulgación de la Ley 2.568, que no solo afectó territorialmente al pueblo mapuche, sino que también su espiritualidad. Durante estos años se establecieron redes internacionales de apoyo y de solidaridad entre pueblos indígenas de América Latina, él viajó en reiteradas ocasiones a exponer sobre la cosmovisión y situación particular de su pueblo a distintos países, conociendo a la vez la experiencia de otros pueblos.

Más tarde, durante los primeros años de negociación con la Concertación en torno a la Ley Indígena, su rol dirigencial cobra protagonismo y se fortalece participando activamente en las jornadas comunales que levantaron propuestas en las comunas del Gran Santiago y en la

Comisión Especial para Pueblos Indígenas (CEPI). Ha participado en diversos eventos de tipo nacional e internacional que buscan posicionar una nueva relación Estado-pueblos indígenas, como el Encuentro Nacional de Pueblos Indígenas, realizado en Temuco el año 1991, fue parte de la Comisión Congreso Nacional Mapuche, que tenía por objeto establecer una nueva orgánica entre el pueblo mapuche y el Estado, convocada el año 1997 en Temuco, y también conformó el Grupo de Trabajo Indígenas Urbanos de la Comisión Verdad Histórica y Nuevo Trato. Además, es profesor de *mapudungun*, participó en el diseño del grafemario definitivo de la lengua mapuche y de los programas de educación intercultural bilingües, que poco a poco se han intentado implementar en todo el país.

Su trayectoria y experiencia como dirigente, y el protagonismo que adquirió durante las negociaciones con el municipio para la conformación de la oficina el año 1996, resultaron determinantes para que el alcalde lo seleccionara como encargado entre la terna propuesta por las organizaciones. Este dirigente no contaba con una carrera profesional ni con conocimientos previos sobre administración municipal, y claro, tampoco existía una experiencia previa de administración municipal dirigida a la población indígena que se pudiera tomar como referente, ni en La Pintana ni en otro municipio de la región. Debido a esto, la administración de la oficina implicó un proceso de ir “aprendiendo en el camino”, en donde la experiencia de planificación fue complementada por los conocimientos que adquirió durante sus labores privadas –proyectos eléctricos fundamentalmente- y algunos cursos de gestión pública.

Este cargo lo desempeñó durante más de diez años, sin embargo, su participación en una de las asociaciones de la comuna fue generando con el tiempo ciertas aprehensiones y roces que determinaron que el alcalde decidiera poner en su lugar a alguien que no participara de estas instancias, para evitar conflictos de interés. Por otro lado, las exigencias que la Contraloría impone a los municipios respecto a la rendición de recursos, fueron instalando también la exigencia de contar con profesionales en estas instancias, situación que no tuvo como excepción a la OAI, acostumbrada a administrar los recursos de una manera más informal. Por estos motivos, Painequeo fue revocado y pasó a ser el asesor cultural de la oficina el año 2009, puesto que, según nos indica, le permite destinar tiempo para conceder entrevistas a quienes se acercan a la oficina con fines académicos. Su desempeño como asesor guarda relación con las actividades de rescate de la lengua y las tradiciones, la implementación y capacitación de la salud

intercultural, realización y gestión de actividades culturales y talleres. Además de prestar apoyo para la postulación a fondos concursables –por ejemplo, los de CONADI o FONDART-, proyectos, Capital Semilla, etc.

Cuando Painequeo deja el cargo, el alcalde nombra a Carolina Pinochet, la actual encargada. Carolina es trabajadora social y contaba con experiencia previa en el municipio trabajando junto a mujeres, además, durante el año 2008 estuvo a cargo del proceso de postulación a la Beca Indígena, el desempeño en esta tarea habría determinado la decisión del alcalde de trasladarla a la oficina, pasando además a estar a cargo de otro programa, el de la juventud, ya que con el paso del tiempo, la municipalidad fue instalando más programas sociales, en donde sus encargados deben coordinar dos a la vez.

La recepción por parte de las asociaciones de la nueva encargada no estuvo ausente de problemas, el hecho que no fuera mapuche significaba un motivo de disconformidad, se consideraba que por ser *winka* su desempeño hacia el pueblo mapuche sería deficiente, pues su única vinculación hacia el mundo indígena se ha estructurado desde el contexto Municipal, al respecto Carolina nos relata: “o sea, tengo la mitad de la edad que tenía el encargado anterior, no soy indígena, no hablo mapudungun, no conozco mucho la cultura más de lo que aprendí en el colegio y *winka* más encima, ¡y Pinochet!”. Condiciones que sin embargo, no impidieron que asumiera el desafío con un fuerte compromiso, debiendo sobrellevar al principio situaciones difíciles y de bastante inestabilidad producto de los prejuicios. A pesar de lo anterior, el vínculo con las asociaciones que participan de la oficina se ha fortalecido, y luego de seis años como encargada su gestión es valorada por éstas, se han llegado incluso a constituir vínculos afectivos. “Y yo creo que sí he sido”, reconoce, “aunque suene autorreferente, un gran aporte, y es súper bueno, porque es neutro, no soy mapuche, no soy dirigente, no tengo intereses comunes con ellas”.

El eje de su gestión, alineado a los objetivos de la administración municipal, ha sido la integración de las asociaciones, entre sí y con la comunidad en general. Para esto ha logrado instalar una mesa de coordinación que funciona una vez al mes, en donde oficina y asociaciones realizan una planificación y evalúan las actividades comunitarias, como el año nuevo mapuche y el *nguillatun*, y la conducción de la oficina.

La encargada es responsable del funcionamiento de la oficina en materia administrativa, la planificación y rendición de presupuestos, tramitación de la Beca Indígena, apoyo para la solicitud de certificados de calidad indígena, gestión de actividades y mediación entre las asociaciones. Su rol no tiene límites tan establecidos, por ejemplo, aunque es responsabilidad de la oficina entregar información sobre las políticas sociales y los concursos públicos, a veces se le demanda una participación más activa en el relleno de los formularios o la rendición de fondos adjudicados por privados.

Además, en la OAI trabaja una tercera funcionaria, Evelyn Aillape, quien lleva dieciséis años desempeñándose como apoyo técnico, participando de todas las actividades que se realizan. En general, se percibe que las labores están distribuidas de una manera bastante equitativa para los tres integrantes del equipo.

La decisión de colocar en el cargo a una persona que no tenga vinculación con las asociaciones con objeto de asegurar una administración imparcial, es reafirmada desde la Alcaldía y DIDECO, desde la dirección de esta última se señala “la persona a cargo, claro, no puede pertenecer a ninguna organización, porque si no, es un tema de parcialidad nomás que se va a dar”. A su vez, para el alcalde resulta fundamental que la persona a cargo sea profesional, sin pasar a llevar a las autoridades de las organizaciones, “una cosa es la organización con su liderazgo (...) pero estas agrupaciones también pasan por procesos de fortalezas y debilidades, y desde esa perspectiva el hecho de que esté un profesional a cargo de la oficina, le da sustentabilidad en el tiempo a esta relación”. Otro propósito de que el encargado sea profesional tiene que ver con la administración de los recursos bajo las exigencias que impone Contraloría, imposiciones que al momento de conformación de la oficina no existían.

La designación del encargado por el alcalde denota su correlación con las expectativas que las autoridades le atribuyen, produciendo que un rol que tuvo su origen en la experiencia dirigencial y la agencia de las propias organizaciones se haya transformando en un cargo burocratizado y modelado desde el gobierno local. No cabe duda que el desempeño de la actual encargada ha sido muy bien calificado, tanto desde las autoridades y los funcionarios como desde las asociaciones, sin embargo, se abre también una pregunta, ¿cuánto queda de las aspiraciones de autonomía de los dirigentes mapuche en el espíritu de la oficina? –en todo caso, valdría también distinguir si en algún momento estas aspiraciones tuvieron una viabilidad. Es probable

que el concepto de autonomía se haya alterado debido a la introyección de funciones del Estado a quienes, en nombre de esa autonomía, cedieron espacios para la intervención (Chaves, 2011). En la medida que la instauración de procedimientos explícitos y regulados para la gestión y administración pública, sobre todo en procesos que guardan relación con el acceso a derechos, se posiciona sobre la cotidianeidad de los sujetos indígenas, incluso por medio de su propia agencia, la aparición de etnoburócratas pasa a ser la otra cara de los avances obtenidos (Roman, 2011).

7. Relaciones fuera del contexto municipal.

Otras labores y funciones de la oficina guardan relación con los mecanismos que ésta establece con instituciones e individuos que se encuentran fuera de la esfera municipal, ya sea más arriba –el Estado-, más abajo, –el espacio infracomunal- o en su mismo nivel –las otras Oficinas de Asuntos Indígenas. Ciertamente, ya hemos vislumbrado el rol facilitador que cumple la oficina a través de sus funcionarios, por lo tanto, intentaremos abordar la percepción que tienen aquéllos sobre las asociaciones, que complementaremos con las apreciaciones recogidas durante el transcurso del trabajo de campo. Hemos podido observar que la administración municipal también suscita una serie de expectativas depositadas sobre los actores locales. Por otro lado, la oficina también manifiesta expectativas respecto a la postura que debe tomar el Estado para su funcionamiento, expectativas que dialogan con las que el Estado por su parte aspira imponer.

Con respecto a la expectativas hacia las organizaciones, resulta paradigmático el caso de la Beca Indígena, que, como ya se ha indicado, es la principal actividad que ejecuta la oficina. Según los funcionarios, la Beca Indígena no ha generado los efectos esperados pues un gran porcentaje de los estudiantes beneficiados con ella, luego de cursar sus estudios profesionales, no retornan para vincularse y aportar con las organizaciones. Sin embargo, en ningún momento esta beca requiere esa condición y no estipula una rendición de este tipo. A la vez, se deduce que la

beca no estaría contribuyendo en el fortalecimiento de la identidad de aquellos profesionales mapuche, ya que el interés primario sería hacia el beneficio, motivado más que nada por el incentivo económico en lugar de la autoadcripción y la motivación a contribuir con la causa del movimiento mapuche. En ese caso, la opinión que se tiene desde la oficina con respecto al aumento de una supuesta conciencia diverge a la entregada por las autoridades, según las cifras que estima la oficina, no sería más del 5% de las personas que se acercan solicitando información sobre esta beca las que además manifestarían un interés por participar de las demás actividades o integrarse a alguna asociación. Aunque, según un funcionario, se han hecho esfuerzos por contrarrestar esta situación a través de cursos de “enseñanza cívica mapuche, entre comillas”. Sin embargo, esta situación se reconoce similar a cómo opera la Beca Indígena en el resto del país, en ese caso, no sería un síntoma exclusivo a la población mapuche de La Pintana y también, sí se reconocen excepciones, ya que algunos jóvenes se han comprometido con las asociaciones en participar y reactivar las tradiciones culturales. Esta expectativa de fomentar la identidad mapuche y la alineación de las asociaciones bajo un solo prisma, en todo caso, no contribuye al derecho que tienen los pueblos a reconocer su propia autoadcripción (Araya, 2013), principio básico del derecho internacional y del Convenio 169.

En relación con el fomento a la participación, la oficina tiene la expectativa de que la *ruka* con la que cuenta en el Centro Ceremonial *Mapu Lawen* sea utilizada. El vínculo con las asociaciones se reafirma a través de la mesa de coordinación, la cual se constituye como una instancia abierta a recoger las demandas e ideas de éstas, para así optimizar los recursos que entrega la Municipalidad a favor de las necesidades locales. Esta mesa se realiza en la *ruka* de la oficina, el rol que cumple este espacio además en la realización de todo tipo de actividades la ha posicionado como un lugar clave de socialización y discusión en torno a la cultura y lo político, así como de difusión de la cultura, tanto en Chile como hacia el extranjero⁴⁸. A su vez, la *ruka*, en cuanto construcción ancestral, adquiere una nueva connotación al inscribirse en los lineamientos de la política municipal: rescatar aquella cultura mapuche que se difumina en la ciudad, la encargada lo dice con estas palabras “la oficina se crea con el objetivo de prevalecer la cultura indígena a nivel urbanos. O sea, que no se pierdan. Por eso tanto insistir en que está este espacio

⁴⁸ Painequeo relata cómo desde la *ruka* se han recibido a las más diversas organizaciones provenientes de instituciones internacionales y Universidades extranjeras

reconocido como centro ceremonial, que haya un lugar donde se haga ritos ceremoniales, que ellos tengan un espacio, entre comillas propio, porque tampoco es propio. Es un espacio que ellos usufructúan nomás”. En otras palabras, la *ruka* materializa aquella expectativa municipal de mantener la cultura mapuche ligada a la idea de lo rural ancestral, pero enmarcada realmente en la lógica de la ciudad.

Asunto aparte resulta la mesa, su asistencia, evidentemente, no tiene carácter obligatorio para las asociaciones, y producto a diferencias forjadas a lo largo de los años entre algunas asociaciones y, específicamente, desacuerdos con la gestión del primer encargado, algunas se restan de participar. Además, la participación en esta instancia es fundamentalmente femenina, pues todas las asociaciones, excepto una que está dentro de un proceso intermitente de reactivación, tienen presidentas mujeres. Por lo tanto, no asiste toda la población organizada de la comuna. Este escenario se refuerza producto de las discusiones que muchas veces pueden existir, que tienen un carácter “doméstico” –según la encargada- que entorpece su eficiencia. Esto generaría la sensación entre algunas organizaciones de que la mesa es “una pérdida de tiempo”. Esta situación es evaluada como “lamentable” por la encargada, debido a que no permitiría el fortalecimiento de las alianzas y demandas a nivel comunal y también podría evidenciar una segmentación de la población mapuche urbana.

Las expectativas por el uso de la *ruka* y la asistencia a la mesa tienen que ver con un objetivo: fomentar la participación. En el contexto municipal, la ejecución de las políticas públicas por parte del funcionario indígena puede implicar clientelismo y una burocratización que fragilice los lazos sociales, pero de todas maneras implica la reapropiación y reinterpretación de las lógicas estatales, de hecho, el mismo funcionario pasa a ser la cara visible del Estado (De la Maza, 2007). Esto no significa una mera asimilación, también funda mecanismos de innovación de las pautas tradicionales de acción y gestión pública (Delamaza, 2013) que condicionan la toma de decisiones y determinan el funcionamiento de la institución, por muy marginal que esta influencia pueda ser y aunque no sea completamente comprendida en su momento. La política debe construirse desde lo local: el rol de los municipios a través del funcionario indígena es cada vez más importante para fomentar una gestión pública participativa (Alenda, s/f), es decir, el rol del funcionario, de la mesa y de la *ruka*, son claves para promover un nuevo modelo de gobernanza en la población indígena.

Fuera del ámbito local, desde la administración de la oficina se han desplegado iniciativas por implementar un sistema de coordinación entre algunas Oficinas de Asuntos Indígenas de la zona sur. Sin embargo, actualmente la OAI de La Pintana no interactúa con ninguna. Hace unos años atrás se buscó constituir una mesa de trabajo en la comuna de El Bosque, comuna que tiene un Programa de Pueblos Originarios que opera en el Parque *Mahuidache*⁴⁹, pero ésta no duró más de seis reuniones, pues habrían primado los intereses de cada oficina por sobre la coordinación conjunta. La percepción de la encargada respecto al desaliento de esta iniciativa tiene que ver con la percepción de los conflictos entre dirigentes, observados en el contexto local y replicados en el escenario regional. Esta situación también se tilda de lamentable, debido al apoyo que estos espacios entre sí se podrían entregar, apoyo que quizás, contribuiría a mejorar las condiciones en que se encuentran las OAIs y enriquecer la mirada del gobierno hacia aquéllas.

Con respecto a la postura del gobierno a través de CONADI, se considera que la Oficina de Asuntos Indígenas de Santiago (OAIS) no tiene un mayor impacto en la gestión de la oficina, producto, en gran medida, del rango con el que cuenta este espacio y la insuficiencia de su presupuesto. Según la encargada, el vínculo con la OAIS se reduce a ciertos fondos que, limitados y sin ninguna continuidad, han sido entregados para un fin específico solicitado por la oficina y no para el desarrollo de actividades en conjunto. Se percibe que la OAIS carece de organización interna y de coordinación con los actores y asociaciones indígenas de la región, percepción similar al descontento y deficiente evaluación que las mismas asociaciones han hecho de CONADI a lo largo de su trayectoria. Si bien la encargada considera que asistir a las reuniones que agenda la OAIS resulta importante para poder bajar la información a la comuna, ha sucedido que la oficina se informa de programas y políticas de CONADI por medio de dirigentes que en el mesa de trabajo socializan la información, la que se les ha entregado directamente. Esta situación es leída como una pasada por alto de la oficina que a su vez denota un derroche de energía, ya que CONADI, al parecer, destina más tiempo a entregar la información personalmente que a través de una instancia que podría centralizarla; este tipo de entrega de información puede resultar, a lo menos, informal, debido a que no garantiza que llegue a oídos de todos de manera equitativa –y eso genera a la vez los malentendidos-, y determina que algunas políticas o beneficios no logren ser completamente adjudicados resultando, por ende, reducidos de un año a

⁴⁹ Aunque La Pintana también facilitó su centro ceremonial.

otro. Debido a esto, DIDECO no considera muy beneficioso el establecer una coordinación con la OAIS, pues eso significaría someterse a sus orientaciones, sin significar un aporte económico o significativo⁵⁰. Sin embargo, por parte de la oficina sí hay expectativas, éstas apuntan a una mayor colaboración de CONADI, ya sea a través de recursos permanentes, como a través de capacitaciones y talleres al resto de la sociedad que, por medio de la visibilización de la cultura mapuche y difusión del derecho indígena, faciliten la gestión de la oficina.

Con respecto a la desinformación de CONADI respecto a la Oficinas de Asuntos Indígenas se puede señalar que al momento de solicitar información sobre éstas se obtuvo una base de datos completamente desactualizada que ni siquiera las incluía a todas, la encargada de La Pintana lo ilustra: “no actualizan nada. Mira, a lo más en marzo te llaman y preguntan: - Carolina, ¿sigue usted como encargada?”. La respuesta desde la OAIS, como señalamos más arriba, es que se están realizando los esfuerzos por concretar esa coordinación y optimización de recursos, pero aún no existe una estrategia tan clara ni una propuesta concreta de mecanismos para implementarlo.

Específicamente, con respecto al Programa Indígena Urbano, la evaluación tampoco resulta muy favorable, es más, ni siquiera se puede evaluar ya que no se sabe –al igual que en CONADI- qué sucedió con su implementación. Una de las expectativas que había generado el PIU era el reforzamiento de las asociaciones con el objetivo de que pudieran realizar proyectos para la adquisición de espacios y construcción de centros ceremoniales, “y ninguna de esas cosas prosperó, nada, no hubo. No hubo ningún proyecto”, según José Painequeo. Con respecto a los recursos, se considera que estos se destinaron mayormente a la implementación de infraestructura, pero no de aquella que se esperaba, sino que de oficinas y espacios para capacitación. Tampoco se percibió esa planificación estratégica acorde a las demandas de los pueblos indígenas en sectores urbanos que el Programa prometía.

Por el momento, el cambio de gobierno ha generado cierta expectación, se espera la reactivación de la mesa regional a través de la Intendencia, en la que se pretende, según Painequeo, “hablar con el Convenio en la mano, esto hay que hacer, y nada más de discursos, ni promesas”. Para esto, se desea que participen expertos “que se manejen en el tema para poder

⁵⁰ Pues hasta al programa de EIB se le han reducido los fondos, debiendo ser asumido por el municipio.

encontrar los mecanismos adecuados para una real conversación y no quede en una café”. Pero la agenda en materia indígena a nivel nacional se ha dirigido casi completamente hacia las dos consultas nacionales que durante el año 2014 se realizan, una referente a la creación del Ministerio de Asuntos Indígenas y otra a la creación del Ministerio de Cultura. Eso entonces, está por verse.

8. Financiamiento.

La oficina dispone de un presupuesto anual de 27 millones de pesos, del cual casi el 80% se destina a honorarios, dejando solo 6 millones para la administración y coordinación de las actividades que, producto a las exigencias de Contraloría que imponen que las compras se hagan a través de un portal único nacional, Chile Compra, se hacen insuficientes. Por ejemplo, la encargada señala “tú compras todo por el portal Chile Compra, todo, todo, yo quiero comprar un kilo de papas y me cuesta \$2.000, en vez de \$500 como vale en la feria”.

Los fondos que recibe la oficina desde fuera no son adjudicados directamente, ni siquiera pasan por presupuesto o tesorería, sino que son canalizados por medio de ésta. Fundamentalmente, resulta significativo el fondo que entrega JUNAEB a través de la Beca Indígena, monto que asciende a los \$200.000, multiplicando los recursos casi en un 700%. Situación que, según sus funcionarios, tendría directa relación con el apoyo que la alcaldía entrega a la oficina, ya que éste es el programa que más fondos ingresa indirectamente, uno de ellos señala “desde ese punto de vista, no nos pueden decir –ustedes no hacen la pega-”.

La aprobación del presupuesto depende año a año del Concejo, y aunque éste no se ha interrumpido, es precario y está sometido a la voluntad de los concejales. La expectativa de los concejales y el alcalde es que la oficina busque recursos fuera del municipio, contando con el apoyo político de estos. Pero al ser la oficina una institución gubernamental se encuentra

restringida de postular a fondos concursables o financiamiento de cooperación extranjera. En relación con lo anterior, un concejal señala que uno de los indicadores de los aportes de la oficina sería su propia continuidad, esto pareciera ser una señal positiva y clara, significa que el Concejo la ha apoyado todos estos años, pero luego un comentario de este tipo opaca un poco el optimismo: “esos programas se evalúan año a año, y si los productos no fueron exitosos, nadie los va a querer solventar”. Es decir, si la oficina no presenta ventajas a la administración municipal, bastaría con que el Concejo no aprobara los fondos para que ésta se interrumpiera.

Otras vías de financiamiento tienen relación con algunos aportes esporádicos de CONADI, como los entregados para la construcción del centro ceremonial.

Según información obtenida a través de la OAI de CONADI, existe un programa de fomento a la apertura de oficinas en las diferentes comunas que se origina a partir de las demandas de las asociaciones inscritas existentes en ella, quienes contando con la previa aprobación del alcalde solicitan el apoyo económico por medio de un programa anual de actividades que debe contar con actividades de tipo cultural y un plan de difusión. Esta demanda debe ser respaldada por el municipio, que en paralelo debe extender una solicitud formal que permite la apertura de un expediente que luego va a concurso, pues el fondo de este programa es reducido, además de bastante informal, e inclusive, no se tiene muy claro en qué momento se instala –más bien tendría su origen precisamente en la demanda de las asociaciones. La aprobación determina la realización de un convenio con la municipalidad y el traspaso directo de fondos para la apertura de una OAI, incentivo que no es renovable y opera como co-financiamiento, yendo desde los cinco a los diez millones de pesos anuales. El proceso culmina con un cierre administrativo luego de la comprobación de la ejecución del programa, la rendición de los gastos ejecutados y su posterior envío a Contraloría. Aunque el programa no tiene continuidad, se señala que han existido casos en donde producto del éxito de las actividades, el convenio se renueva. A su vez, la información recogida a través del estudio de caso realizado en el marco del ICIIS, demuestra que han existido instancias en donde este incentivo se otorga también a oficinas que ya cuentan con trayectoria⁵¹.

De acuerdo a la opinión de distintos funcionarios, si bien este apoyo resulta significativo y

⁵¹ Como es el caso de Peñalolén, que recibió –por medio de la Municipalidad-10 millones el año 2013 y 5 el año 2014.

“más vale que exista a que no exista”, como suele suceder también con los distintos concursos públicos, muchas veces las trabas que impone la burocracia estatal, en relación a la coordinación de actividades y ejecución de gastos, significan que este dinero represente complicaciones e impremeditación por parte de los funcionarios, quienes al no contar con un presupuesto claro no pueden planificar a largo plazo, debiendo muchas veces improvisar con el objeto de gestionar y luego gastar el dinero en el tiempo establecido.

Actualmente, otra vía de financiamiento se está abriendo con la creación de una glosa indígena desprendida del presupuesto de cultura del Fondo Nacional de Desarrollo Regional (FNDR). Este presupuesto es concursable e implica la adjudicación de 15 millones de pesos a ser destinados a la administración de la OAI. Sin embargo, en este caso, esto no implicaría el aumento de sus recursos, la postura de las autoridades locales es que en caso de ser adjudicado, reemplazaría el aporte municipal a modo de dejar el presupuesto del programa intacto. Esto, evidentemente, no significa ningún incentivo, es más, se percibe como una resta debido a que una postulación de este tipo implica horas de trabajo, así como también su rendición posterior, mientras que los recursos con los cuales contaría la oficina seguirían siendo, en términos cuantitativos, los mismos. Aunque el Municipio señale estar dispuesto a prestar apoyo para esta postulación, éste no resulta muy efectivo, sino que más bien solo de palabra. La encargada considera que la actitud del municipio debería ser “complementemos, no quitemos”. Además, este hecho genera una cierta incomodidad, aunque en caso de no ser adjudicado el municipio aprobará el presupuesto total de igual manera, la sensación que se genera en la oficina es que se haría de mala gana.

9. Limitantes.

Aunque la población indígena se encuentre agradecida de que la oficina haya mantenido su funcionamiento ininterrumpidamente estos dieciocho años, y la inclusión de sujetos indígenas a la administración municipal, ya sea directamente a través de cargos, o a través de las demandas, ha tenido repercusiones positivas sobre la cohesión social y disminución de la discriminación, no se ha producido una profundización de la democracia en términos de redistribución de los recursos y superación de la exclusión. Esto se debe a diferentes condiciones que limitan los intereses de los funcionarios y las asociaciones que radican, principalmente, en la falta de interés real por parte del gobierno local.

Por un lado, identificamos que la oficina no maneja estadísticas o evaluaciones sobre el impacto de las políticas municipales, pues no existen los recursos, ni humanos ni materiales, para realizarlo, sobre la pregunta por el impacto de las políticas un concejal responde “sabemos que es bueno, pero no cuánto”. Y es un hecho que, sin el retorno de la población, es muy complejo que las políticas evolucionen. Desde la dirección de DIDECO se señala “tenemos solamente las percepciones, tenemos los resultados, por decirte, en salud intercultural, cuánta gente llegó, cómo se siente, cómo se fue, y el reporte del centro de salud. La beca indígena, nosotros la entregamos, pero después una evaluación de impacto real nosotros no la hacemos, no podríamos tampoco, con qué personal, con qué recurso. No sé si la CONADI lo hace”, es decir, tampoco se sabe si el gobierno central maneja este tipo de información pues la evaluación de sus políticas ha sido bastante deficiente. Contexto que además se ve perjudicado por la rotación de funcionarios que se produce para cada cambio de gobierno, sobre todo durante los últimos que han implicado un cambio del oficialismo, que de estar constituido por un gobierno de la Concertación pasó a uno de la Alianza el 2010, y luego de éste a uno de la Nueva Mayoría (Continuación de la Concertación) el 2014, determinando que no solo se pierda continuidad, sino que mucho tiempo, pues cada cambio de gobierno demora meses en ajustarse, sobre todo en instituciones que no se consideran prioritarias ni tienen rango ministerial, como sería el caso de CONADI, su directiva y

funcionarios tardan en ser designados. Situación que deslegitima prácticamente todas las conversaciones y negociaciones que se hayan realizado durante el gobierno anterior.

Otro problema que afecta la continuidad de la gestión de la oficina, es que su presupuesto, bastante limitado por lo demás, depende de la aprobación de un programa anual que varía año a año, no como una política permanente –aunque las mismas actividades se realicen anualmente, eso no significa que su continuidad esté asegurada.

Existen también limitaciones de tipo administrativo, pues los procedimientos son considerados engorrosos y acrecientan la escasez de recursos. Un ejemplo de eso resulta la obligación de realizar adquisiciones y contrataciones a través de Chile Compra, en donde los gastos llegan a cuadruplicarse, incluso en insumos básicos. Por otro lado, muchas de las adquisiciones de la oficina tienen que ver con oficios y materiales que a veces no se encuentran en el portal, como puede ser el caso de un *rukafe* –quien construye *rukas*-, o son carísimos, como la alpaca, para qué decir plata, para la confección de joyería. Esto último sin considerar los desfases que una compra por este portal pueda significar, como puede suceder con la adquisición de un *kultrun*, sí, de un *kultrun*, “nos va a llegar un instrumento que nosotros no pedimos, que no está adecuadamente hecho para eso y no va cumplir el fin que ha adquirido ese instrumento y serán recursos mal gastados”, señala el funcionario.

Más allá del enfoque municipal por combatir la discriminación, ésta aún sigue determinando exclusiones y segregación en la comuna, promoviendo un ambiente de desconfianza. Dentro del gobierno local ésta no se percibe como evidente, pero eso no significa que se comprenda el sentido de la oficina y se facilite su gestión. Existe un choque entre las concepciones culturales propias del pueblo mapuche y los mecanismos burocráticos, que muchas veces son leídos desde el gobierno local como meras complicaciones o caprichos por parte de la población indígena. El estigma de conflictividad que se le ha achacado a la población mapuche engegece muchas veces la solicitud por un trato pertinente y el respeto a las particularidades identitarias, con sus tiempos, métodos, estructuras y sentidos; esta frase de un funcionario lo ilustra: “por ejemplo, que un director de presupuesto entienda que nosotros no podemos comprar un *kultrun*”. Según la directora de DIDECO, no es que los funcionarios no lo entiendan, sino que topan con procedimientos administrativos, homogéneos a todo el territorio nacional. De hecho, manifiesta comprensión señalando “nosotros tenemos que comprar los piñones a través de Chile

Compra, que cosa más ridícula, cuando deberíamos ir a la feria y poder comprar, la contraloría no nos acepta ese tipo de cosas. Entonces ahí yo creo que nosotros los entendemos, porque estamos en el día a día, porque convivimos con las organizaciones, estamos en reuniones, conocemos cómo sienten, cómo piensan, por lo menos no 100%, pero uno algo los conoce”. Según Evelyn, al municipio le interesan más las actividades que generan recursos que las de tipo cultural, pues éstas no se entienden, siempre se le quiere dar un enfoque masivo y, aunque la participación de la oficina en los actos institucionales, como el desfile de fiestas patrias, sea la más aplaudida, la valoración de la población indígena pasa netamente por su folclorización

Como ya se ha señalado, el ambiente de conflictividad entre las asociaciones y los problemas de tipo doméstico además de presentar un entorpecimiento a la gestión municipal, disgregan a la población mapuche organizada, limitando con ello la participación. La competencia por los recursos genera desconfianzas y aprehensiones entre las asociaciones, en las cuales la oficina malgasta recursos y tiempo al intentar subsanar. Que algunas de las asociaciones, por lo demás bien activas, no participen de la gestión de la oficina significa además un impedimento a la distribución equitativa de los recursos municipales y su infraestructura.

Por lo demás, las asociaciones que participan tampoco manifiestan un compromiso mayor ni son tan operativas al momento de postular sus proyectos, a pesar de que la oficina ha realizado capacitaciones y talleres y se manifiesta siempre abierta a orientar los procesos –no a realizar los proyectos en lugar de las asociaciones como se solicita-, en ese sentido, se habrían generado dependencias hacia la oficina. No obstante, la oficina tiene la sensación de que este tipo de problemas se replican en otras comunas, incluso de manera más acentuada.

En relación a la suspensión de los cursos de mapudungun se señala que no se percibe, producto de la histórica discriminación y devaluación que ha padecido, una valorización del mapudungun por parte de los mismos mapuche, para quienes el aprendizaje de la lengua no representaría ningún beneficio. Esto se complica más en la medida que CONADI reduce su presupuesto para educadores tradicionales.

También existe una desilusión por parte de la población hacia el tema del derecho internacional y el Convenio 169, esta situación se incrementa debido a que no existen mecanismos ni señales desde el municipio que lo difundan, los esfuerzos que hace la oficina y los recursos que despliega suelen contar con poca convocatoria de la población y poco respaldo

desde el gobierno local, situación que se reitera y produce desgaste y frustración, de hecho, la encargada señala “yo no puedo invertir un presupuesto alto, a un profesional connotado como el que vino el otro día⁵², pa’ que vayan veinte, treinta personas, no se puede. Por lo menos lo que estuvieron lo consideraron, pero agota, agota y frustra”. Esto implica también la imposición de una expectativa por un tipo de participación más política, y en ese caso, puede que esta imposición no sea bien recepcionada cuando proviene de un representante del gobierno. A su vez, esta desmotivación se reconoce como un síntoma social que aqueja a un segmento mayoritario de la población, provocado por diversos factores a los que la población indígena no se encontraría ajena, los individuos indígenas “tienen igual que pagar arriendo, que la pega, que esto, que lo otro, que los niños también quieren tener un Nintendo, no sé, ese tipo de situaciones que se dan en la vida diaria de todos”, como señala la Directora de DIDECO.



Fotos 27 y 28. Seminario sobre Convenio 169 en la *ruka* de *Mapu Lawen*, Mayo 2014.

Además, con respecto a actividades como este seminario, se tiene la percepción de que se toman en menos cuando no son realizadas por académicos. En ese caso, se observa una contradicción por parte del discurso de las autoridades, quienes señalan esperar que sea la oficina

⁵² Hace referencia a un seminario sobre Derecho Indígena realizado durante el mes de mayo en la *ruka* que contó con la participación de Matías Meza-Lopehandía, abogado que forma parte del Observatorio Ciudadano.

la que posicione los derechos en el municipio y la comunidad, por ejemplo, un concejal señala “nosotros, de una u otra forma, ponemos los medios, o las condiciones para que esto se cumpla. Pero también faltaría a lo mejor una retroalimentación de sus tratados, de sus acuerdos, de los convenios, en información hacia el Concejo. No que seamos nosotros los que tengamos que buscar la información sobre qué los beneficia a ellos, sino que ellos decir –mira, estos son nuestros derechos y estos son los artículos que me protegen-, eso es lo que falta por parte de ellos, más empoderamiento”. Sin embargo, cuando los concejales son invitados a estas actividades, no asisten, la percepción que se tiene desde la oficina es que no existe interés por parte de estos, que, prácticamente, aparecen solo en época de campaña, o si no, a lo más, mandan a una secretaria. José ha propuesto capacitar a los funcionarios municipales sobre el Convenio 169, pero las autoridades no han manifestado ninguna receptividad al respecto. Además, se cree que si el municipio no lo apoya institucionalmente como una actividad obligatoria, nadie asistiría, en general la gente tampoco manifiesta interés.

La falta de espacio e infraestructura sigue siendo un asunto pendiente, no existen lugares, más allá del centro ceremonial, destinados a la población indígena. E incluso éste no pertenece a ella, sino que está entregado en comodato, sujeto por tanto a una vulnerabilidad constante.

La contratación a honorarios de los funcionarios genera una sensación de inestabilidad, mas, lamentablemente, esta es una constante del servicio público en general que, consecuentemente, puede acarrear rotación de personal. A la vez, la carencia de recursos humanos evidentemente genera desgaste, y más aún si consideramos que la encargada debe hacerse cargo de dos programas municipales a la vez. Más allá de su disposición, los tres funcionarios que trabajan en la oficina no logran abordar todas las tareas que ésta tiene y, por cierto, existen temas específicos que requieren de profesionales. El apoyo profesional solo se da a través de estudiantes en práctica, que sin perjuicio de reconocerse un aporte, al estar poco tiempo no permiten continuidad y a veces, la ruptura de los vínculos de confianza que se generan –por ejemplo, con un psicólogo- significan un potencial problema. Otra carencia significa la ausencia de un abogado que pueda apoyar los asuntos referentes a las tierras en el sur, tema por el cual existe una demanda alta.

Otro hecho que se observa críticamente, es la extensa producción académica que se ha realizado sobre la población mapuche en la comuna de La Pintana, muchas de las investigaciones

no retornan ni constituyen un impacto efectivo en las políticas de enfoque indígena. Por ende, aunque la oficina tiene una excelente disposición a recibir investigadores, no se tiene una visión muy optimista del aporte que estos trabajos puedan entregar. Debido a eso, la oficina aspira a construir dentro del centro ceremonial un centro de información indígena, con datos históricos para ser consultados. En ese sentido, opinan que puede resultar beneficioso establecer un convenio con alguna institución académica, que además de apoyar en la sistematización del material que se produce desde y sobre la experiencia mapuche, contribuya con paneles de sensibilización realizados por expertos sobre la materia y derecho internacional.

Finalmente, el déficit de capacidades técnicas y conocimiento especializado en materia indígena dentro del contexto municipal que se describe, y contribuye a debilitar la gestión de la oficina, se relaciona con una de las mayores limitantes: la dependencia a la voluntad política del alcalde, quien, no obstante, bien sabe el capital político que implica el despliegue de la etnicidad (Román, 2011). Aunque la demanda por una oficina se dio mayormente desde las asociaciones, es el alcalde quien a través de un decreto, aprobado por el Concejo municipal, puede implementar su funcionamiento y determinar su presupuesto. Al no existir ningún marco legal referente a la necesidad de espacios enfocados en la población indígena a nivel local, la percepción respecto a su importancia puede variar de una administración a otra. Incluso, varía entre las distintas autoridades y funcionarios municipales, quienes mayormente por ignorancia, desconocen las particularidades de la población y no comprenden la necesidad de una política municipal específica. Los principales logros de la OAI guardan relación con la disminución de la discriminación y la integración de la población local, es producto de esto, y el realce de las particularidades promovidas por el multiculturalismo que ya analizamos, que este lugar también puede ser presa de instrumentalización y clientelismo en momentos de campañas políticas. Sin embargo, a diferencia de otros espacios municipales, esta oficina aún no se encuentra tan contaminada por los intereses partidistas, sus funcionarios reconocen no pertenecer a ningún partido político. Esta situación se podría comprender principalmente por dos motivos, por un lado, los funcionarios, no se interesan ni creen en el sistema político tradicional y, por otro, el hecho de militar en un partido determinado puede incrementar la vulnerabilidad de la oficina al momento de un cambio de gobierno en el que el alcalde electo pertenezca a un partido de tendencia opuesta. Sobre este asunto ya se ha profundizado, esta frase de José Painequeo puede

ilustrar la percepción que se tiene al respecto, “somos parte del clientelismo ideológico foráneo, extraño a nuestras costumbres”. Clientelismo determinado por intereses partidistas que durante época de campaña pone en escena (Balandier, 1980) el despliegue de signos oportunos que no siempre encuentran una consumación.

10. Aspiraciones.

Producto de las limitantes arriba descritas, la oficina mantiene, además de sus objetivos, una serie de aspiraciones que considera podrían facilitar su gestión, algunas tienen que ver con las particularidades locales y otras guardan relación con el contexto nacional.

Primero que todo, se requiere sensibilizar al resto de los funcionarios en temas de Derecho Internacional y pueblos indígenas, para esto, el municipio debe manifestarse abierto y respetuoso a las iniciativas que plantee la oficina y no subestimar. En esta misión, la academia puede cumplir un rol fundamental de colaboración.

Otra aspiración de la oficina es contar con un equipo multidisciplinario constante, compuesto fundamentalmente por un abogado, un trabajador social y un psicólogo, que pudieran ver temas relativos tanto a la realidad local, como la sensación de desarraigo y la contextualización urbana, y las políticas especializadas. Así como también abordar los temas referentes a una realidad más amplia, como los problemas de tierras y derechos relativos a la zona sur.

Urgente se considera el diseño de una política pública hacia los indígenas urbanos, que sea construida a partir de las experiencias de los sujetos indígenas que habitan las ciudades, tenga pertinencia cultural y pueda ajustarse a las realidades locales y las particularidades de cada pueblo. En este proceso, el rol del encargado de la oficina al ser quien ejecuta la política pública, es clave.

Aunque la oficina realice una rendición de cuentas anual, se necesita también optimizar los procedimientos burocráticos, para eso, siguiendo a Araya (2103), se podrían generar mecanismos de contraloría social en donde más allá del balance, la población indígena pueda cristalizar su derechos a participación.

A corto plazo, de CONADI se espera una mejor articulación con los Ministerios y un apoyo más permanente hacia las oficinas. CONADI ha manifestado el potencial que estos espacios tienen en cuanto a la descentralización de sus propias funciones, por lo tanto, debería cumplir un rol de protección y mejor articulación entre éstas. En ese caso, se podrían traspasar recursos a través de convenios permanentes, desde DIDECO se señala que las herramientas están, pues algo similar se ejecuta desde otras direcciones –como el SERNAM o el SENAMA-, sin embargo, es la voluntad de decretarlo la que hace falta y, por su parte, la voluntad del gobierno de destinarle más recursos a las OAIs.

A un plazo mayor, se espera la creación de un Ministerio, que contemple una instancia de negociación permanente para la resolución de los conflictos territoriales y el diseño de políticas públicas pertinentes, y que contribuya a la estabilización y coordinación de las oficinas. Aunque el gobierno ya anunció su constitución y se encuentra en proceso de consulta, no existe una mayor aprobación de este proceso, las oficinas podrían jugar un rol más consultivo en él. En este caso, la oficina también reconoce parte de la responsabilidad del pueblo mapuche en posicionar interlocutores legitimados, situación que hasta el momento no se ha propiciado consistentemente.

Existen diversas posturas respecto a la necesidad de que todas las municipalidades cuenten con oficinas de asuntos indígenas, ya que esto dependería de los porcentajes de población, sin embargo, sí se percibe un consenso respecto a la necesidad de que el Estado les entregue un reconocimiento, y con él, un marco legal más claro que determine una colaboración definida y constante. Este marco implicaría una modificación a las leyes existentes, ya sea la Ley Orgánica de Municipios o la Ley Indígena –la que además debería poseer otro rango- y un reconocimiento constitucional, que norme a los gobiernos locales a implementar una política indígena sólida y perdurable junto con una coordinación entre los distintos Ministerios implicados.

Finalmente, una aspiración de la oficina tiene que ver con el lugar que debe adquirir la población mapuche en la comuna, sobre todo considerando que fueron los primeros habitantes

que poblaron la comuna desde la década de 1970. Esta población debe ser reconocida como parte de un pueblo, portadora de derechos, no como una etnia y sus expresiones como folclor.

11. Observaciones Preliminares.

Al observar la trayectoria de la OAI pudimos reconocer cómo su existencia y mantenimiento se ha fundado sobre la necesidad y gestión de actividades culturales y ceremonias ancestrales. Desde sus inicios, los dirigentes y encargados han debido instalar una serie de negociaciones con el gobierno local, motivadas en un primer momento por la falta de lugar y la inexistencia de instancias con pertinencia cultural en la comuna. Estas negociaciones, no obstante han disminuido la discriminación y han potenciado la aparición de nuevas organizaciones, también han establecido una burocratización en los encargados que se transmite a la población local por medio de la administración de los programas y las políticas públicas. La existencia de la oficina, en ese caso, se inscribe en el enfoque multiculturalista del Estado (Antileo, 2013), junto con ella, sus encargados representan en la escala local la multiplicación de identidades políticas, los agentes y las arenas que le es característico, pero sin llegar a configurar modelos de administración pertinentes a la particularidades identitarias. Las mediciones a las que el encargado indígena ha sido sometido por parte del gobierno local probablemente tienen un impacto, en cuanto referente de la interacción Estado-pueblos indígenas, en las identidades étnicas de la población de la comuna, burocratizando también su cotidianeidad (Chaves, 2011).

Los conflictos de interés entre las asociaciones que las autoridades utilizan como argumento para designar un encargado no indígena, guardan relación con la desigualdad que aquella integración promovida por el Estado puede generar, producto de la transferencia de recursos y las diferenciaciones –mal determinadas desde el mismo gobierno local y el Estado-, que generan la conformación de élites étnicas. Para acceder a espacios de poder los sujetos no

solo deben estar organizados, sino que también ajustarse al paradigma cultural que el Estado impone (Hale, 2005), abriendo con ello una brecha entre sectores que antes compartían condiciones sociales similares⁵³ (Chaves, 2011).

A pesar de lo anterior, la incorporación del indígena al gobierno local por medio de atribuciones y competencias adquiridas, también es un complejo recorrido de negociación, apropiación y reconfiguración, tanto del gobierno como de los sujetos –o más bien de aquél a través de estos-, que se actualiza permanentemente y que en su propio transcurso puede arrojar salidas a esta contradicción. Según Abélès (1997), la política puede ser comprendida como un fenómeno dinámico, un proceso que se escapa a los esfuerzos taxonómicos del sistema convencional. Aunque la administración pública establezca una jerarquización de los sujetos y una burocratización de sus cotidianidades, la determinación y realización de objetivos colectivos bajo la esfera pública no deja de recontextualizarse de acuerdo a las influencias que el mismo contexto local y el contexto global están suscitando constantemente. La intervención del Estado, a través de la transferencia de funciones, sobre el dirigente-encargado no tiene que significar solo una atribución de labores que implican un poder por sobre el resto del grupo, sino también una estrategia de cooptación del Estado posible de ser subvertida, ya que el poder no es una cosa inaprensible, sino que un acto que se ejerce (Foucault, 1976, en Abélès, 1997). Los requisitos para acceder al poder, aunque sí son impuestos más o menos unilateralmente por el Estado y los sectores que, evidentemente, buscan legitimarlos todo el tiempo no son estables, ya que la política no es una esfera separada de la sociedad, es una cambiante cristalización de actividades modeladas por la sociedad y la cultura que “rebaso ampliamente la noción de los modos de gobierno y abarca todo un conjunto de procesos que desembocan en la desestructuración y en la recomposición de formas históricas que parecían insuperables” (Abélès, 1997: 12).

Por otro lado, si bien es cierto que el Estado moderno penetra en la vida social cotidiana a través de las políticas públicas, también sucede que en los sectores periféricos la gente le exige al Estado que intervenga en sus vidas (Gledhill, 1999), para que así cumpla con aquella promesa de

⁵³ Aunque esto se hace más evidente a veces en los sectores rurales, en donde las políticas de enfoque productivo diseñadas específicamente para la población indígena se desencadenan quiebre no solo entre la población indígena, sino que a nivel comunal, pues los sujetos indígenas conforman parte de un universo campesino, que engloba a indígenas y no indígenas, todos igualmente empobrecidos.

desarrollo económico que servirá como herramienta de desplazamiento de las oligarquías aristocráticas, que siguen basándose en modelos coloniales de jerarquía social.

Los sujetos no pueden ser comprendidos como objetos, casi víctimas de las políticas, ya que estos idean mecanismos de apropiación para tomar ventaja de ellas. Los individuos le atribuyen a la política una significación que no es la misma significación que le atribuyeron quienes las diseñan. Esta redefinición burocrática puede dotar a los grupos indígenas de los medios para emprender una resistencia política. Resulta común a la historia de los pueblos indígenas de América Latina, desde la presencia de los españoles, que los símbolos del orden dominante sean además de apropiados, sometidos a poderosas inversiones (Gledhill, 1999; Gruzinski, 2000). Las estrategias de resistencia a la dominación han implicado la adopción de las formas y lenguajes de ésta para ser registradas.

El proceso de la OAI fue dirigido por sujetos mapuche de la comuna de La Pintana con objeto de conseguir espacios de autonomía y dignidad en el seno del municipio. Scott (en Gledhill, 1999) señala que incluso las expresiones cotidianas de resistencia tienen consecuencias significativas sobre las estructuras de dominación. Por lo tanto, ha resultado importante analizar las expresiones de resistencia cultural iniciadas en la década de 1980 para ver qué tipo de impacto han tenido en las relaciones de poder, reconociendo que aunque no significaron una amenaza inmediata a las normas existentes de estabilidad institucional y política, ya que las estructuras de dominación limitan las posibilidades de ser transgredidas, han contribuido al diseño de políticas interculturales que representan una innovación local que amerita ser puesta en valor.

Capítulo Quinto

Conclusiones

La investigación presentada en estas páginas tuvo por objeto analizar la relación entre los procesos de reactivación cultural y la participación política de actores mapuche en la comuna de La Pintana y su incidencia en la conformación y gestión de la Oficina de Asuntos Indígenas. Este objetivo se desprende de la pregunta sobre si puede concebirse esta oficina como un espacio que promueve la reactivación cultural y repercute en la identidad étnica en el contexto local.

La hipótesis propuesta fue que estos espacios se producen bajo condiciones propiciadas por los procesos de descentralización durante las décadas de 1980 y 1990, que configuraron al municipio como un agente clave en la asociatividad y participación a nivel local, y de doble transición –la transición hacia un gobierno democrático y hacia una economía de libre mercado (Assies, 2003)-, que promovió una relación entre el Estado y la ciudadanía a través de políticas públicas neoliberales y de enfoque social que, en el caso específico de las dirigidas a los pueblos indígenas, se inscriben en los preceptos del multiculturalismo. La conjunción de estos factores establece un nuevo precedente de negociación entre el Estado y los pueblos indígenas (De la Maza, 2007) que se materializa con la Ley 19.253. Este escenario, potenciado por un contexto

Latinoamericano de emergencia indígena (Bengoa, 2000), propició una nueva asociatividad en el contexto urbano que, teniendo como objetivo la visibilización (Aravena, 2005), emplaza sus demandas ante el Estado de modo que las expresiones de carácter cultural y la negociación política se interconectan generando un intercambio constante que desencadena procesos políticos de mayor alcance.

Específicamente, durante la década de 1990, dirigentes mapuche de la comuna de La Pintana se dirigieron al gobierno local en demanda de apoyo y un espacio pertinente para realizar ceremonias, dando pie a un proceso de negociación que se concreta con la creación de una oficina municipal que, consiguientemente, ha tenido como objetivo influir sobre la adscripción identitaria de la población mapuche de la comuna a través de políticas específicas y la transmisión de la cultura. Paralelamente, el intercambio entre las expresiones culturales y la negociación política a nivel local ha repercutido en el enfoque de la administración municipal hacia la población mapuche, expandiendo el espacio municipal hacia “otros lugares de lo político” (Abélès, 1997), *rukas* y centros ceremoniales, e institucionalizando la cultura y lengua mapuche como parte constituyente de una comuna que se reconoce, y se muestra, como multicultural.

Al abordar este caso y el objetivo propuesto identificamos tres aspectos centrales que, si bien fueron profundizados en el transcurso de este texto, consideramos necesario retomar para instalar algunas reflexiones finales: i) la relevancia de las expresiones culturales y la imagen en la práctica política; ii) el rol del municipio y la burocratización de las identidades étnicas; iii) y la noción de Estado como un proceso y el papel de la Antropología.

1. Cultura y Política. Imágenes ancestrales, promesas de nuevas prácticas.

Como relatamos al inicio de esta tesis, la decisión de dirigir el foco de esta investigación hacia la Oficina de Asuntos Indígenas de La Pintana se produjo durante la celebración del día de la mujer indígena en una *ruka*, la presencia de toda una dirección municipal en este evento entregó las pistas de una relación con el municipio fundada en torno a la cultura mapuche.

En general, la construcción de *rukas* en la Región Metropolitana ha sido posible gracias a la agencia de distintos actores, dirigentes y dirigentas que, empujados por la falta de lugar y el extrañamiento de las tradiciones ancestrales, han negociado con los gobiernos locales espacios pertinentes para convocar a la población mapuche en la ciudad. En ese devenir, decisivos han sido lugares como el parque facilitado por la congregación del Verbo Divino, directamente vinculado con la conformación de la OAI, como así también la sede de *Folilche Aflai* en Irarrázabal y el Parque de Pueblos Originarios de *Mahuidache* en El Bosque. Estos espacios, que en un primer momento convocaron a mapuche provenientes de diversas comunas, surgieron de la mano con la realización de las primeras celebraciones de *nguillatun* y *we tripantu* en la ciudad, demostrando que la reactivación de la cultura mapuche es posible en cualquier lugar, independiente de las condiciones. Aunque para algunos autores, como Marcos Valdés (s/f), este hecho desvía la discusión política al afirmar que se puede ser mapuche sin el territorio, sin la *mapu*, y legitima la usurpación al hacer surgir una nueva memoria mapuche que se contrapone a la rural, optamos leerlo desde una perspectiva que identifica en esta situación la capacidad adaptativa de todo un pueblo (Urrea, 1994 en Bello, 2004; Hoffman y Rodríguez, 2007b; Bengoa, 1999) y que reconoce nuevas estrategias de resistencia, no su derrota. Por otro lado, resulta necesario poner en valor a toda una generación que, literalmente, ha entregado su vida a la activación de la identidad mapuche y la transmisión y preservación de la cultura en condiciones tan adversas, marcadas en un comienzo por un contexto de dictadura particularmente duro con el pueblo mapuche y la crisis urbana a la que tantos se debieron enfrentar y, posteriormente, por la indiferencia y discriminación de gran parte de la sociedad chilena e, inclusive, un sector del

mismo pueblo mapuche. Las *rukas* portan la dislocación originada por una discriminación que se sigue reproduciendo.

Pero a la vez, la comprensión de las *rukas* puede trascender esta tensión, más allá de una carencia, simbolizan la capacidad de imaginar una respuesta (Castoriadis, 1983), de resignificar una imagen que habitaba en el recuerdo, ¿cómo construir una *ruka* sobre el cemento?, apelando a una experiencia ya vivida o, inclusive, a una experiencia relatada. Mientras que en ese entonces las imágenes de la ciudad ofrecían a los mapuche una realidad acotada a ésta, las imágenes atesoradas en el recuerdo corporal y en la memoria apelaban a una experiencia colectiva (Belting, 2007) que se vincula con el sur. Como todo ser humano, las personas mapuche residentes en Santiago portan imágenes en su cuerpo, imágenes, herederas y fundadoras, de las *rukas* que llevaron consigo durante su viaje a la ciudad. En Santiago estas personas se encontraron involucradas en un contexto dinámico, en donde sus imágenes fueron transformadas, extrañadas, redescubiertas y resignificadas, enmarcando a la *ruka* –o a su imagen– en un proceso de transmisión y pervivencia. Según Hans Belting (2007), la transmisión es consciente e intencional, mas, la pervivencia atañe a una memoria colectiva que no puede ser clasificada bajo un esquema histórico rígido, se configura en un flujo que responde a los contextos políticos y sociales con una notable movilidad y adaptación. La *ruka* y las ceremonias que en ella se realizan dan cuenta de la importancia que tiene el cuerpo como “lugar de tradiciones colectivas” (Belting, 2007: 74) y evidencian cómo modelos históricamente arraigados pueden ser reactivados influyendo en el comportamiento de los sujetos contemporáneos.

Los mapuche migrantes que llegaron a La Pintana representan aquella desilusión de la modernidad, caracterizada por el traslado a la ciudad y la búsqueda de mejores condiciones, situación rápidamente fragilizada producto de la segregación y la falta de lugar, físico y emocional. Esta crisis dio paso a la reaparición de elementos míticos, la idea de comunidad y la misión de reconstruirla empujó a los sujetos a reescribir su historia con el filtro del presente. La estrategia fue convocar en torno a lo ritual, el mecanismo, la negociación con el gobierno local y la respuesta, la institucionalización de la demanda, la creación de un espacio municipal y la construcción de *rukas* en sitios cedidos a través de comodato. Sin embargo, la instalación de la *ruka* no es en sí misma un objetivo. El objetivo es su efecto, la *ruka* se entromete en la oferta de

imágenes del espacio público y, en ese espacio entre el presente y el pasado, implica una promesa de futuro, he ahí su potencia política.

Toda actuación política lleva implícita una promesa, calmar el presente y garantizar la calma (Balandier, 1994). Para este fin no son suficientes las palabras, el accionar político requiere de imágenes que tiendan un diálogo con los interlocutores, que apelen a sus imaginarios y su memoria. La imagen se hace necesaria, sobre todo actualmente, la proliferación de los medios de comunicación ha repositionado a la imagen como un dispositivo clave, estamos acostumbrados a no solo convivir entre miles de imágenes cada día, sino también a producir las nuestras constantemente. Las imágenes proporcionadas por la cultura mapuche contienen en sí mismas la inminencia de un gesto político, la *ruka* y las prácticas llevadas a cabo en ella comunican, nos hablan de la historia y el presente, del despojo y de la agencia, de lo ancestral y del futuro, apelando al pasado constituyen una nueva posibilidad.

Para el municipio esta negociación también contenía su propio potencial político, la disminución de la segregación y la erradicación del estigma que aquejaba a toda una comuna, posicionándola como multicultural. Este interés político, evidentemente, también se presta para malos entendidos por parte de las autoridades, los funcionarios de la OAI señalan que instancias como el *nguillatun* significan para los candidatos políticos plataformas para la proclamación de discursos. Durante la celebración puede suceder –en años anteriores sobre todo– que los candidatos lleguen y, sin comprender ciertos protocolos inherentes al ritual, como el respeto a las autoridades tradicionales, la prohibición de las fotos y el uso de faldas, pretendan proclamar durante la ceremonia su campaña política o reafirmar promesas para la población mapuche local. Esta incompreensión, no obstante, se ha producido gracias a una apertura consciente del espacio ritual, la inclusión de las autoridades e institucionalidad *winka* se comprende solo gracias a un sencillo hecho, el gobierno local es invitado a participar, su desatino evidencia que la actuación política no es unidireccional.

La naturaleza de la relación política, según Balandier (1994), se desarrolla en escenarios y se establece sobre dispositivos simbólicos y prácticas codificadas que son institucionalizadas por quienes ejercen el poder, esta relación, aunque tiende a ser monopolizada, se encuentra siempre en disputa. Bajo esta mirada, la inclusión de lo político en el rito y en la *ruka* mapuche puede ser comprendida como un intento por parte de los sujetos mapuche por redefinir los símbolos y

prácticas institucionales (Wright, 1998). Mientras que el nuevo escenario es la *ruka*, las prácticas se inscriben tanto en lo ancestral como en lo municipal. Es decir, en la *ruka* confluye lo político a través del enfrentamiento entre dos esferas, representadas por el lenguaje del poder institucional, por medio de autoridades locales y nacionales, y el lenguaje de lo sagrado, mediante la ceremonia y el diálogo con la tierra. Este enfrentamiento produce un intercambio político en donde los actores de ambas esferas generan, conscientemente, imágenes que juegan un papel decisivo en la estrategia de disputa por el poder (Balandier, 1994).

Los ritos y ceremonias realizadas abren nuevos espacios para la sociedad, aunque sean provisorios, estos escenarios hacen frente a los escenarios institucionalizados, señalando que otros símbolos, otras prácticas, pueden ser viables. Lo ritual, entonces, no se establece como mera reactivación cultural o representación, pues sus repercusiones en la esfera municipal son concretas. Estos actores, en palabras de Claudio Espinoza, “actúan sin actuar” (2011: 254), pues recurren a dispositivos culturales para modificar la situación en la que se encuentran, durante la negociación dejan de lado la representación para ocuparse de la presentación, es decir, no recrean una realidad que se remite a un sentido originario o a un territorio ancestral, sino que constituyen la realidad misma, una *ruka* mapuche en el cemento.

En este nuevo acontecimiento, podemos comprender la *ruka* como otro “lugar de lo político” (Abélès, 1997), en ella existe otra potencialidad que concierne a los sujetos no vinculados directamente con la negociación política, pero que no por eso dejan de influenciarla, los asistentes y funcionarios. La visita a la *ruka* permite conocer el presente y el pasado que en ella se acumula, esta experiencia contiene la posibilidad de generar empatía, es decir, empujar a los asistentes a tomar una posición. Fritz Breithaupt (2011) plantea que la escena primaria de la empatía se facilita gracias a la existencia de tres individuos: uno que observa un conflicto entre otros dos. Si este primer individuo toma partido por uno u otro, es probable que desarrolle empatía como una estrategia para legitimar tal elección, pues el estar a favor de alguien nos predispone a adoptar su perspectiva. Si extrapolamos esta idea, y en vez de hablar de individuos hablamos de grupos o instituciones, reconocemos que la perspectiva desde la que la sociedad chilena ha observado el conflicto entre el Estado y el pueblo mapuche ha sido fundamentalmente construida desde los medios de comunicación y los intereses de aquél, si bien el conflicto se reconoce, la percepción del segundo actor está determinada por el primero y, por lo tanto,

ponerse en su lugar resulta una tarea muy difícil. Pero puede ser muy distinto cuando este segundo actor se nos presenta a través de un cuerpo, con un nombre y un pasado individual que nos comparte, muy distinta, seguramente, puede resultar la postura que se adopte frente a la relación pueblo mapuche-Estado chileno, “la empatía también puede ser una recompensa porque el observador puede por fin participar” (Breithaupt, 2011; 16). La asistencia a la *ruka* puede incentivar una toma de postura que contribuya a exigir al Estado una respuesta política pertinente.

La relación entre el Estado y el pueblo mapuche está basada en la usurpación del territorio, por lo tanto, es un problema político y como tal demanda su reconocimiento. La pasividad, la omisión de la sociedad chilena ante esta situación, ha validado el despojo, causa primera de las migraciones durante el siglo XX. Esta situación solo puede ser revertida por una sociedad que reconozca en los mapuche una condición de opresión que se sustenta por prácticas cotidianas en la que todos estamos involucrados. Las *rukas*, el traspaso de imágenes, juegan un papel estratégico para quienes asisten a estos lugares, tomando una posición estos mismos individuos pueden reformular la sociedad que componen y con ello, transformar la relación que impone el Estado.

Por último, no debemos olvidar que las repercusiones que conlleva la construcción de estos espacios también repercuten en las identidades de los sujetos que lo hacen posible, los mismos mapuche urbanos. La cultura, su transmisión, se instaló como convocante de un grupo bajo el sentido de tradición y pertenencia, modificándose constantemente a través de sus actores y los procesos sociales y políticos que estos protagonizan, el flujo es recíproco y promueve modificaciones identitarias, o más bien, modifica los sistemas de identificación colectivos bajo una misma práctica recontextualizada (Boccaro, 2000). El ritual al que se apela ya no es simplemente una imagen, se posiciona en el presente y se materializa a través de cuerpos, incrementado aquella memoria colectiva. Según José Marimán, un repliegue en la recuperación y recreación de la cultura mapuche no puede hacerse tratando de conservarla intacta, ni menos como una mera expresión folclórica, carente de contenido, “sino solo enriqueciéndola: una cultura mapuche que no sea marginalizada, ya no será la misma cultura mapuche actual” (1990: 4).

En ese sentido, la reactivación cultural llevada a cabo por los primeros dirigentes en La Pintana y la negociación a través del gobierno local, más allá de gestar la conformación de la primera Oficina de Asuntos Indígenas en la Región Metropolitana y desencadenar la construcción de siete *rukas*, ha seguido influyendo en la población mapuche local. Los datos de población que maneja la OAI, recogidos fundamentalmente a través de los consultorios, colegios y la Beca Indígena, dan cuenta de una población que progresivamente, con mayor o menor nivel de identificación, se reconoce como mapuche. Las autoridades perciben el orgullo de esta población, y aunque los funcionarios son más cautelosos al analizar esta situación, sí se reconoce que antes el apocamiento era considerablemente mayor. Según lo observado durante esta investigación, para los funcionarios de la OAI la mayoría de esta población aún no adscribe a la identidad de una manera activa, tampoco adopta un posicionamiento político. Sin embargo, ninguna identidad en sí misma se inscribe solo en un tipo de comportamiento político, social o religioso, los mecanismos de identificación son portadores de *habitus* y, por lo tanto, pueden explicar procesos políticos mayores (Hoffman y Rodríguez, 2007b). Mucha de esta población que se acerca a la oficina diciendo “tengo apellido mapuche” en vez de decir “soy mapuche” aún padece las consecuencias de los procesos históricos que llevaron a miles de mapuche a apartarse de su identidad étnica, por lo tanto, aún la cultura mapuche les parece asociada a la miseria, marginación y discriminación (Marimán, 1990). Pero por otro lado, han surgido nuevas imágenes, la señalética de la Municipalidad está en mapudungun, los actos institucionales incluyen siempre un momento destinado al pueblo mapuche –el más aplaudido según los funcionarios-, la salud intercultural en la comuna se ha posicionado, la OAI se focaliza en jardines infantiles, recibiendo a los niños en la *ruka*, complementado una periodo de formación trascendental en la vida de estos individuos, la bandera mapuche se iza en fechas significativas, las asociaciones mapuche se han multiplicado y la construcción de *rukas* se ha replicado, inclusive en espacios institucionales. Podemos leer estos avances en claves multiculturalistas, sí, pero también podemos recordar la potencia que esta situación contiene, el paisaje se sigue modificando.

2. Apertura del Gobierno Local. La intromisión de la burocracia en la cotidianeidad.

Los procesos de descentralización que culminaron con la recuperación democrática y el decreto de una Ley Orgánica de Municipalidades, han transformado a los gobiernos locales en los principales ejecutores y administradores de las políticas sociales (Delamaza, 2009), a través de sus funcionarios, los municipios se conformaron en agentes que administran los recursos. Con ello, el municipio ha adquirido un rol protagónico en la intervención social, se hace cargo de los conflictos locales e intenta resolver problemas y concertar una relación entre la gestión pública y la sociedad civil (Spinelli, s/f) en un contexto complejo donde la pobreza es cada vez más heterogénea y el reclamo de la población por el ejercicio de su ciudadanía cada vez más constante. Por otra parte, la elección a través del voto del alcalde ha posicionado a los gobiernos locales como “escenarios diferenciados de opciones políticas en competencia” (Espinoza, 2011: 34). Esta situación, si bien se presta a ser manipulada bajo fines electorales que generan nuevas relaciones clientelares, también abre el espacio local a la emergencia de nuevos actores que intentan contrarrestar esta manipulación a través de la búsqueda de una participación más directa, haciendo del municipio un lugar más accesible y con mayor significancia entre la ciudadanía (Assies, 2003; Delamaza, 2001; Espinosa, 2003; Spinelli, s/f).

La capacidad de gestión social de los gobiernos locales guarda relación con la idoneidad para cubrir las expectativas y necesidades de la población local, involucrando a la propia sociedad, tanto en el control como en la implementación de las políticas sociales, promoviendo una articulación entre el nivel de profesionalización de la administración, los estilos de gestión política y los niveles de participación de las organizaciones de la sociedad civil (Spinelli, s/f). Esta articulación permite que el modelo de gestión se amplíe más allá del equipo de turno y fortalece los vínculos entre el gobierno local y la población.

El surgimiento de la Oficina de Asuntos Indígenas de La Pintana es un intento de aproximación a este objetivo en relación a la población mapuche de la comuna, intento inconcluso debido a las limitantes, económicas y culturales, que se le imponen. La OAI se ha

configurado en el tiempo como un espacio no consultivo, sino fundamentalmente informativo y de facilitación de las políticas públicas de enfoque indígena, sus encargados son los responsables de ejecutarlas y la población con la que interactúa solo opera como beneficiario o cliente. Este hecho se potencia, en gran medida, gracias al enfoque multiculturalista de las políticas sociales para pueblos indígenas que reproducen una condición colonial de subordinación (Antileo, 2013).

Al respecto un dato que resultó bastante revelador, la gestión de la Beca Indígena entregada por JUNAEB. Según los funcionarios de la OAI, esta es la actividad más importante que se realiza y representa el principal motivo por el cual los usuarios se aproximan a ella. Es durante los cuatro meses más intensos del proceso de renovación y postulación de la beca que el municipio destina más recursos a la oficina y contrata a un personal de apoyo, ya que este beneficio significa la multiplicación del presupuesto de la oficina casi en un 700%. Estos fondos, aunque JUNAEB los entrega directamente a las familias y estudiantes no incrementando realmente el presupuesto municipal, representan una ventaja en cuanto capital político, influyen en la evaluación del gobierno local que hace este segmento de la población. El municipio representa al Estado para la población local, a la vez, la oficina representa al municipio para la población indígena, no resulta menor que sea la Oficina de Asuntos Indígenas de La Pintana la única OAI en la RM que administre este proceso.

Sin embargo, para los funcionarios la gestión de la beca no alcanza las expectativas que se le achacan, los beneficiarios rara vez aumentan sus niveles de adscripción o manifiestan un compromiso con el movimiento mapuche que se materialice con la retribución hacia la población mapuche de la comuna. A diferencia de los funcionarios, estos estudiantes no percibirían en la beca la posibilidad de contribuir en mejorar las condiciones de la población mapuche local, sino que solo la valorarían en cuanto beneficio económico. Evidentemente esta situación puede leerse como una instrumentalización de la identidad étnica, al igual que aquellas preguntas realizadas a los funcionarios del tipo “me dijeron que por tener apellido mapuche tengo miles de beneficios”. Sin embargo, la desilusión de los funcionarios respecto a la reacción de los beneficiarios, aunque comprensible, también omite un hecho fundamental, las consecuencias de los procesos históricos que han determinado que la identificación de los sujetos no se produzca, a menos, claro, que ésta implique un beneficio directo. Las condiciones discriminatorias aún son evidentes, según la última encuesta CASEN (2011) los mapuche siguen recibiendo los sueldos más bajos, en

términos laborales eso no significa ninguna motivación. Que el sujeto indígena postule a la beca no significa solamente que se reconozca como mapuche, sino que, y por sobre todo, intente superar una barrera social que se la ha impuesto desde su nacimiento, esta barrera está entrelazada con problemas que no son referentes solo a los pueblos indígenas, sino que a la sociedad chilena en un sentido estructural. Por otro lado, la Beca Indígena es una política pública de enfoque diferenciado y social, es decir, dialoga con una batería de políticas que incrementan la desigualdad al fomentar clientelismos y dependencias, en remarcar la subordinación y estratificación en la que algunos sectores son sometidos. Obviar estas reflexiones al momento de esperar el florecimiento de una identidad en un sujeto que sabe que esa identidad, a largo plazo, puede no significarle “beneficios”, resulta una expectativa compleja. Ahora, como señala Carmen Araya (2013), esta expectativa también atenta contra la libertad de autoadcripción, principio rector de los tratados de derecho indígena internacional. Por lo tanto, la repercusión de este proceso debe ser analizada de una manera histórica y menos inmediata, no debemos malinterpretar la confluencia “perversa de procesos divergentes en sus inicios y propósitos” (Hoffman y Rodríguez, 2007b) como son el neoliberalismo y el movimiento indígena, no podemos actuar como lo ha hecho el Estado durante estos veinticinco años, no podemos condenar al indígena por no ser indígena. En todo caso, las contradicciones y complejidades que porta la Beca Indígena no son un fenómeno aislado, tienen que ver con las complejidades que desencadena el aparato estatal sobre los sujetos, la OAI y sus funcionarios, por cierto, no significan una excepción. Es responsabilidad del gobierno local, pero por sobre todo del Estado, entregar los fundamentos para que la identidad étnica deje de ser menoscabada, y no concibiéndola como folclor o valorándola como cultura aislada, sino que otorgándole un reconocimiento que la sitúe en una posición horizontal y a través de políticas que promuevan una redistribución de los recursos y de la administración del poder.

Volviendo a la gestión de la OAI, observamos que el surgimiento de este espacio se inscribe en un contexto determinado por los altos índices de población mapuche que habita en la ciudad y la conformación de un movimiento mapuche urbano altamente politizado y enriquecido gracias al trabajo de un grupo significativo de intelectuales, factores que en la RM han determinado un giro de la agenda en materia indígena hacia la población urbana. Giro que ha determinado la proliferación de políticas sociales que tienen por objeto el incentivo a la

asociatividad indígena (Antileo, 2013) por medio del financiamiento de actividades culturales, capacitación de dirigentes y facilitadores interculturales.

La noción de interfaz propuesta por Long (2001) permite observar críticamente estas políticas sociales, comprendiéndolas no solo como una intervención planificada desde la esfera del poder central, con objetivos y resultados predecibles en su totalidad, sino que también como proceso simbiótico de negociación y construcción permanente. Esta construcción, idealmente, se debería realizar desde las diversas experiencias y conocimientos de los sectores que interceden, mas, esto generalmente no sucede y si lo hace no es de un modo equitativo, pues en las situaciones de interfaz siempre hay una relación de poder (Duhart, 2006), están los sectores concebidos como hegemónicos y expertos y los sectores concebidos como excluidos e, incluso, deslegitimados. Además, la participación de los sujetos en la toma de decisiones es escasa, básicamente, se reduce a la información (Delamaza, 2009). La política social significa un mecanismo de regulación para supervisar y controlar a las fuerzas sociales que intentan disputarle poder al Estado, además, muchas veces su implementación está dirigida a una población que no tiene cubiertos los servicios convencionales administrados por el gobierno local, como salud y educación, es decir, esta focalización no implica una estrategia integral para el desarrollo comunitario (Roberts, 2001).

Sin embargo, la intromisión de la población mapuche al espacio municipal a través de la OAI no puede ser reducida a una mera asimilación del movimiento mapuche que arroja sujetos modelados exclusivamente por la burocracia estatal. Los estudios de las políticas públicas también han mostrado que los sujetos tienen la capacidad de interpretar las reglas en su ventaja y manipular oportunidades (Roberts, 2001). Aunque esta capacidad está restringida a los niveles de estratificación del país, dramáticamente radicalizados (OECD, 2014), y sea La Pintana una de las comunas más afectadas, de alguna manera la población mapuche se las ha arreglado para posicionar su demanda y desviar, aunque mínimamente, el presupuesto municipal en pos de su satisfacción.

Por otro lado, observamos que la lógica estatal genera una burocratización de las relaciones cotidianas que impone trabas a la gestión de la oficina y fomenta divisiones y desconfianzas entre la población indígena. Ejemplo de lo anterior es la descoordinación que se produce producto de las exigencias que actualmente impone Contraloría, que muchas veces

pueden llegar a atentar contra la cultura del pueblo mapuche. Al respecto, paradigmática resulta la construcción de la *ruka* de la OAI en el Centro Ceremonial *Mapu Lawen*, el *rukafe* se vio en la obligación de registrarse en Chile Compra para poder construirla. Estas paradojas, más allá de significar limitantes para la gestión de la oficina, ya que incrementan los costos y hacen más engorrosos los procesos, también repercuten en las expectativas de autonomía de la población mapuche.

Como señala la encargada de la oficina, los habitantes mapuche no tienen un espacio propio, el Centro Ceremonial es un comodato municipal y, más allá de la buena o mala voluntad, eso implica una restricción, su uso debe ajustarse a las dinámicas del municipio, instaurando, a través de la agencia de los mismos sujetos, la burocratización en las relaciones sociales. A su vez, la incorporación del dirigente como encargado puede leerse bajo la lógica de la cooptación, entendida como un principio para la designación de cargos que tiene como objetivo establecer un control social sobre quienes podrían desarrollar centros de poder amenazantes para la estructura del Estado (Migdal, 2011), al ser integrado al municipio, el dirigente se conforma en un etnoburócrata (Román, 2011). Ese dirigente es un mapuche como los demás, que en determinado momento acató el mandato de encarnar los intereses de la colectividad, transformándose en un hombre público con acceso a un puesto, limitado, de poder, pero sin dejar de constituir al grupo pues existe gracias a esta delegación (Bourdieu 1982 en Abélès, 1997). Para Abélès, esta delegación constituye la identidad colectiva del grupo, en alguna medida, la burocratización del dirigente es a su vez, una burocratización de la colectividad.

Pero además, la posterior revocación de este dirigente también denota una fragilidad, el requerimiento del municipio por un encargado profesional desestabiliza la organización que las mismas asociaciones mapuche puedan constituir e, igualmente, atenta contra el derecho a consulta, pues como bien lo señala la encargada actual, la oficina administra recursos que tienen directa afectación sobre la población indígena local. No se trata de señalar que un encargado mapuche es más pertinente que uno que no lo sea, es comprensible que un encargado que pertenezca a una asociación de la comuna pueda generar desconfianzas entre las otras, pero deben ser estas mismas organizaciones las que decidan quién los representará ante el gobierno local, en caso contrario se sigue fomentando la desconfianza, ya demasiado arraigada, hacia el Estado. Sin

embargo, bajo la lógica de la administración municipal, esta demanda es rápidamente silenciada apelando a la figura del cargo de confianza.

Sin perjuicio de lo anterior, también se pueden generar efectos no esperados de esta burocratización, como por ejemplo, la multiplicación de los actores involucrados en la administración, situación que denota un apertura, aunque restringida, del gobierno local y tiene también repercusiones políticas, pues modifica la institucionalidad al generar un espacio que anteriormente resultaba impensable. Un espacio de fuerza centrípeta, puede ser, pero que de todos modos arroja a los sujetos a nuevos lugares, más cerca del centro, pero quizás también más lejos de la exclusión.

Gledhill (1999) señala que las formas y lenguajes de la resistencia muchas veces deben adoptar las características que establece la dominación para ser escuchadas. De hecho, la apropiación por parte de los pueblos indígenas de América Latina de los mecanismos de subordinación ha sido una constante en las respuestas a esta dominación (Gruzinski, 2000). El caso de la OAI representa también una estrategia de apropiación, quizás no tan consciente y limitada por las normas de estabilidad institucional, pero que igual significa una valiosa iniciativa de innovación política (Delamaza, 2009). La inclusión de la demanda indígena y su búsqueda de resolución por medio de la administración municipal no significa, como señala Enrique Antileo (2013), solo una asimilación y contención del movimiento mapuche, también implica la ideación de nuevas pautas de acción y gestión pública que repercuten en la configuración del gobierno local y el direccionamiento de la agenda municipal.

Debido a lo anterior, la experiencia llevada a cabo por la OAI, que a pesar de sus limitantes puede ser evaluada como uno de los casos más estables de Oficina de Asuntos Indígenas en la Región Metropolitana, demuestra que urge repensar el rol que cumplen estos espacios y sus funcionarios, y por supuesto el gobierno local, en el fomento de la información y participación de la población indígena. Este enfoque debe ser comprendido en cuanto fenómeno de transformación social en curso, y no subestimado ni visto solo a través del particularismo cultural, la apertura afectiva del espacio municipal puede contribuir a la aparición de una ciudadanía indígena “activa y deliberante” (Delamaza, 2012) que promueva gobernanza, “la acción y el efecto de gobernar y gobernarse” (Camou, 2001), y que articule los distintos modos de regulación en pos de una integración política, social y de capacidad de acción que replantee

las interrelaciones entre el gobierno local, el Estado y la población indígena. Por lo tanto, el espacio de la participación que genere la oficina no puede ser solo informativo, debe involucrar a la población mapuche en la definición de intereses, prioridades y control del quehacer público, permitiendo que ésta incida en la toma de decisiones que amplían los temas de la agenda política y fortalecen su capital social. Charles Hale (2002, en Hoffman y Rodríguez, 2007a) señala que esta vía, aún por inventarse, debe trascender la asimilación que promueven las políticas de enfoque neoliberal, pero sin omitir la pertinencia de las particularidades culturales, para así articular las reivindicaciones indígenas con "el bloque dominante", generando alianzas entre indígenas y no indígenas que superen la "trampa identitaria" propia de las políticas multiculturales y, por lo tanto, rearticulen a toda la sociedad. La OAI ha dado un primer paso.

3. Pensando el Estado como un proceso: El rol de la Antropología.

Como se ha señalado al inicio de esta tesis, uno de los objetivos implícitos de esta investigación, más allá de la especificidad del caso que nos propusimos analizar, radica en el intento por comprender al Estado y su relación con los pueblos indígenas a través de las políticas públicas, el porqué de su ineficacia y las condiciones que han limitado la participación. La investigación y las Ciencias Sociales contribuyen a imaginar sociedades menos desiguales y más participativas, a construir una democracia más efectiva y con ella, un Estado más eficiente. El fracaso de las políticas públicas generalmente se le achaca al Estado, como si fuera un ente delimitado e identificable que no ha sido capaz de captar y responder a las necesidades de la población, que parece ciego o tan alejado de ésta que no es sensible a sus necesidades. Comúnmente, los Estados de América Latina han sido tachados de "fallidos", sus gobiernos, ineficientes y corruptos, son la consecuencia de un supuesto subdesarrollo que, observado aisladamente, produce sociedades desiguales y atrasadas tecnológicamente, funcionarios

incapaces, planificación inexistente, economías inestables y hasta la ausencia de moral (Migdal, 2011). El “apoyo” que han recibido estos Estados a través de la cooperación de los países desarrollados y las demandas de un sistema globalizado y neoliberal que empuja hacia una disminución de sus funciones y la transnacionalización de sus economías imponen, en definitiva, una impostación de un modelo que en la práctica no es tan fácil de alcanzar. Este modelo de Estado no puede ser configurado por todas las sociedades de igual manera, ya que éstas se componen por diversos y múltiples sectores que buscan instaurar su propia versión del orden, construida desde las necesidades específicas que genera el entorno en que se encuentran.

La pregunta sobre la falla del Estado, entonces, se dirige al porqué de su incapacidad de transformarse en aquél Estado autónomo y coherente, con funcionarios y representantes acordes a ese modelo occidental, básicamente europeo, que le dio forma. Plantear esta pregunta requiere de cierta contextualización, el Estado no es fallido per se, el contexto de los últimos treinta años ha sido definido por los procesos de doble transición (Assies, 2003). Los Estados latinoamericanos, precisamente en búsqueda de su eficacia, han implementado sistemas democráticos que no han producido gobiernos eficientes y una economía liberalizada que no ha generado empleos de mejor calidad, tampoco una redistribución de los recursos, es más, ha acrecentado la desigualdad e, inclusive, en muchos casos ni siquiera ha promovido el crecimiento económico (Migdal, 2011). Entonces, ¿por qué este modelo racionalmente construido e implantado no genera políticas públicas que permitan su efectividad?, ¿por qué la coherencia de un sistema que promete democracia y participación no ha sido capaz de promoverla? Porque el Estado no es una entidad separada de la sociedad, ajena a sus fuerzas y lógicas y, por su parte, la sociedad muchas veces no logra seguir los guiones que el Estado establece, también obedece a “razones ocultas que no responden a objetivos ideales” (Wolf, 2001: 37). La relación que establece el Estado y la sociedad no puede interpretarse como netamente material e instrumental, también se constituye a partir de factores afectivos y dimensiones emocionales que tienden a ser deslegitimadas. Las formas en que las personas se relacionan, comparten significados, construyen reglas y estructuran su vida cotidiana repercuten en cómo el Estado se va construyendo constantemente. El Estado también compone una relación social, y aunque en ella sea el único actor autorizado a ejercer la violencia e imponer su sistema normativo (Weber, [1967] 1999), no puede ser comprendido siempre solo desde el enfrentamiento, la violencia y los sistemas normativos son avalados por la

sociedad cotidianamente. Eric Wolf propone comprender el poder que ejerce el Estado no como una fuerza unitaria e independiente que le permite acumular y generar más poder, sino como un aspecto de “todas las relaciones entre las personas” (2001: 19). Esto permite concebir al Estado como un proceso, tomando en cuenta la fluidez de formas, funciones, anomalías y límites que lo estructuran, considerando que esta multiplicidad produce divisiones internas y permite la penetración de conflictos y fuerzas sociales que se contraponen entre sí (Wolf, 1989).

Quienes conducen el Estado han pretendido universalizar un determinado tipo de poder, en donde lo político tiende a separarse de la esfera social. Esta autonomía de lo político, según Gledhill, no es algo que debemos tomar como un hecho objetivo, pues no es más que un “modo de representar las relaciones de poder que oscurece sus fundamentos sociales y su manera de funcionar en la práctica” (1999: 32). Por su parte, Abélès define lo político como la “cristalización de actividades modeladas por una cultura que codifica a su manera los comportamientos humanos” (1997: 4). Según el autor la política es un fenómeno dinámico, en donde ciertos grupos administran diferencialmente el poder en pos de la determinación y realización de objetivos colectivos dentro de una esfera de acción específica. Los requisitos para acceder al poder no son estables, aunque sí impuestos más o menos unilateralmente por un sector que evidentemente buscará legitimarlos todo el tiempo. Entonces, el poder, más que ser cosificado, debe pensarse como un acto que se ejerce, en donde sociedad y cultura se encuentran profundamente imbricados. Las sociedades no tienen una única cultura, identificar los distintos tipos de culturas puede resultar fundamental para los procesos políticos que redistribuyan la administración del poder. Y si la sociedad cambia y con ella la cultura, los requisitos y los sectores que administran el poder también lo harán.

Las fuerzas sociales que integran al Estado tienen la capacidad de transformarlo, es más, en algunos casos pueden ser tan efectivas que los organismos centrales de éste responden configurándose a partir de sus intereses y demandas (Migdal, 2011). De esta manera, más allá de sus limitaciones, CONADI puede ser comprendida como un ejemplo de lo anterior. Específicamente, esta investigación se propuso analizar una expresión local de aquella fuerza social compuesta por los integrantes del pueblo mapuche, que en el curso de treinta años han redireccionado el accionar del Estado hacia sus expectativas específicas, modesta y limitadamente, sí, con repercusiones no previstas que han generado clientelismos, cooptación y

contención de la demanda (Antileo, 2013), también, pero que de todas maneras han producido cambios interesantes de analizar en cuanto han demostrado que el Estado no se encuentra ajeno ni siquiera a aquellos sectores que intenta minimizar.

Si bien la relación entre el Estado y el pueblo mapuche ha sido constante desde la conformación de la República, el escenario conformado por el proceso de democratización entabló un nuevo precedente que ha tenido una serie de repercusiones, entre ellas, el decreto de una Ley Indígena y la creación de una institucionalidad particular, la CONADI, el incremento de los recursos para el diseño y ejecución de políticas públicas específicas, la promulgación de leyes y decretos ligados a los pueblos indígenas y con ello la institucionalización de lo ritual, la ratificación, aunque tardía, del Convenio 169 y el emplazamiento de la discusión en torno a los Derechos Humanos. Todos estos acontecimientos han abierto un espacio para que los pueblos instalen sus demandas y posicionen sus discursos negociando, con distintos grados de alcance, su participación en las esferas políticas tradicionales.

El caso estudiado en esta tesis refleja este proceso de negociación y puede ser analizado dentro de un marco mayor que como sociedad chilena hemos construido. El régimen democrático, la economía neoliberal, las políticas públicas y la apertura de los gobiernos locales también han influido en una población mapuche fuertemente afectada durante la dictadura, se ha promovido una multiplicación de sus actores, la competencia por los recursos, una fragmentación en la participación e introyección de funciones del Estado dentro de sus más variados grupos, sus representantes se han acercado a los gobiernos locales y han progresivamente posicionado su descontento. A la par, estos actores han sido influenciados por los procesos de orden más global que han permitido el reposicionamiento de sus particularidades identitarias y la revalorización de su cultura, reconfigurada en el presente también como una estrategia política (Bengoa, 2000). Hemos abordado la conformación y desarrollo de la Oficina de Asuntos Indígenas bajo esta evolución, intentando comprender qué piensan quienes han estado involucrados y que día a día posibilitan su existencia. Estas voces nos han hablado de motivaciones y frustraciones, expectativas y satisfacciones que han encontrado en el gobierno local la vía para ser canalizadas y materializadas. Sin embargo, esta vía también ha producido cambios en el camino, gobierno local y actores se han modificado, las perspectivas desde las cuales se observan mutuamente también. La incidencia de agentes externos y políticas ejecutadas por el municipio ha generado

nuevos ordenamientos en la población local (Espinoza, 2011), lo mapuche ha sido asimilado dentro del espectro cultural de la comuna, y aunque la discriminación ha disminuido, la cultura no ha sido comprendida bajo la mirada que ellos proponen, la negociación con el municipio ha generado una folclorización. Sin embargo, ¿no está la cultura siempre sometida a este proceso de construcción y disputa de definiciones?

Lo mapuche en la comuna de La Pintana ha sido construido situacionalmente, en un lugar y tiempo determinados (Wright, 1998). La cultura mapuche ha desplegado un toma de posición que se modifica constantemente y se adecua a las condiciones que el contexto –local, nacional o global-, le abre. Esta toma de posición ha sido política, en tanto ha permitido trascender la marginación, política y social, en la que los mapuche se encontraron luego de su llegada a las tomas de terreno que posteriormente conformaron una comuna. Sin perjuicio que esta situación aún no pueda ser comprendida ni evaluada en términos absolutos y no podamos afirmar que tal marginación haya sido, ni de cerca, completamente erradicada, no debemos comprender la OAI como un espacio cerrado y estático, las repercusiones que está teniendo sobre la población puede que sean observables en un futuro no tan cercano. La preservación y transmisión de la cultura mapuche que este espacio ha desarrollado se inscribe también en un devenir que solo hemos podido analizar desde una perspectiva particular y en un momento determinado, la realización de una tesis de antropología.

La metodología con la cual nos propusimos analizar este caso nos permitió etnografiar al Estado a través de una parte específica, de naturaleza igualmente elusiva (Rivas, 2007). La etnografía de la OAI tuvo por objeto acceder a una comprensión más profunda de su funcionamiento más allá de los límites que le establece la normatividad institucional, la participación en sus actividades nos permitió acumular lo nimio a la espera de que nos hablase. Sin embargo, aunque podamos haber accedido a espacios antes invisibles, aquella anhelada voz seguramente tampoco pudo ser captada y transmitida plenamente, sino que comprendida en una evasión similar a la de aquella tribu que persigue el antropólogo incomprendido presentado por Georges Perec en su novela “La vida instrucciones de uso” (2006 [1978])⁵⁴, o simplemente

⁵⁴ En esta novela Georges Perec relata la historia de Appenzell, un antropólogo formado en la escuela de Malinowski que a los 23 años viaja a Sumatra a estudiar a los Orang-kubus, antiguos habitantes de la isla y en ese entonces escondidos en el interior. A pesar de no encontrar sus rastros y perder a todo su equipo durante la travesía, Appenzell decide insistir, desapareciendo cinco años y once meses. Cuando lo rescatan no tiene nada, pero promete a la

instantánea e inefable, como la práctica de aquel etnógrafo que nos retrata Jorge Luis Borges, Fred Murdock es uno y miles a la vez (1994 [1969])⁵⁵. Y al señalar esto, más que lamentarnos por aquella objetividad inalcanzada y disculparnos por un cierto romanticismo que puede haber teñido esta investigación, queremos presentar este caso como parte de un proceso inconcluso y, por lo tanto, perfectible y modificable.

A través de los objetivos de esta investigación accedimos a la comprensión de un contexto local, que a su vez repercute y es reflejo de un escenario global. Los alcances y limitantes de la OAI observados durante el curso de esta tesis nos permiten reafirmar la importancia del estudio de instancias como éstas y el rol de la antropología dentro de un Estado que se modifica constantemente. La Antropología Política tiene por objeto el estudio de las transformaciones que afectan a los procesos políticos inscritos en el marco del Estado moderno. Analizar las relaciones de poder en la práctica estatal implica ir más allá de las instituciones del estado (Gledhill, 1999), es en la escala local donde se produce una cultura política, es ahí donde el poder se afirma y a la vez se cuestiona a través de la práctica social. El enfoque de la Antropología Política permite acceder a otros “lugares de lo político” (Abélès, 1997), muchas veces invisibilizados por las instituciones y las instancias de poder formales. En este caso, la etnografía de la OAI hizo posible descifrar cómo se “entretajan las relaciones de poder, sus ramificaciones y las prácticas que le dan lugar” (Abélès, 1997:1) en el marco del gobierno local y en relación a los habitantes mapuche, así como también comprender cómo ese cuestionamiento a los significados tradicionales que proyecta la reactivación de la cultura mapuche hacen evidente la monopolización del poder y las ideas (Wolf, 2001) impuesta por solo una parte de la sociedad.

academia una conferencia basada en la integridad de sus recuerdos. Sin embargo, esta conferencia nunca la realiza ya que luego de seis meses de trabajo decide volver a Sumatra, tras quemar toda su escritura. De los restos, su madre logra rescatar un cuaderno, único testimonio, en el que Appenzell relata que los Orang-kubu tienen un limitado vocabulario y que cada vez que él lograba encontrarlos estos, sin ser nómades, abandonaban el pueblo yéndose a lugares más inhóspitos que demandaban a Appenzell nuevos meses de expedición. Appenzell, sin comprender el rechazo, se lamenta especulando en sus notas por qué esta tribu no lo quiere: “Creo conocer bastante el dolor físico. Pero lo peor de todo es sentir que se muere el alma”.

⁵⁵ En relación a esta imposibilidad de compartir la experiencia etnográfica de una manera objetiva, resulta ilustrativo el cuento “El etnógrafo” de Jorge Luis Borges. Fred Murdock es uno y miles a la vez. Murdock es un etnógrafo que tras dos años con una comunidad “llegó a pensar de una manera que su lógica rechazaba” y logra acceder a un secreto que los brujos le entregan, con el objetivo primero de volver a publicarlo. Sin embargo, a su regreso, Murdock decide no hacerlo, señalando que los caminos que lo condujeron a él son más preciosos que el secreto mismo.

Esta monopolización ha tendido a menoscabar la agencia de los actores indígenas en los procesos de integración, las críticas desde el gobierno local apuntan a encasillar a la sociedad mapuche como portadora de una identidad conflictiva e inconformista, camino fácil para desacreditar estas iniciativas desde la lógica hegemónica. La Antropología puede contribuir a analizar con más cautela el enfrentamiento de estas fuerzas sociales, proponiendo un análisis que reintegre “la dimensión política y no se restrinja al estudio de los ‘fenómenos identitarios’” (Hoffman y Rodríguez, 2007b). La valoración de las diferencias identitarias no puede concebirse como un valor democrático en sí mismo, Carmen Martínez Novo (2011) sugiere analizar esta diferenciación en cuanto reflejo de represiones y desigualdades pasadas; más que valorar la cultura en sí misma, se deben tomar en cuenta los contenidos y los significados que le dan las instituciones en sus prácticas, desencadenando consecuencias políticas y sociales. No solo es necesario que el Estado reconozca a la cultura mapuche, también debe reconocer que sus políticas han resultado erráticas. Por lo tanto, más que repensar el diseño de las políticas públicas, que por cierto es imprescindible, se requiere una postura política integral que amplíe los espacios de participación. Este reconocimiento debe realizarse desde la base del perdón y la justicia, procesos de consulta determinados por los pueblos y desarrollados a través de instituciones y agentes con experticia técnica y pertinencia cultural apropiada (Fuentes y Smith, 2014).

Según Castoriadis, una institución es una red simbólica “en la que se combinan en proporción y relación variables, un componente funcional y un componente imaginario” (1983: 227) que se construye socialmente. Cuando la sociedad no reconoce su propio imaginario en el imaginario de la institución, es decir, no reconoce que el imaginario de la institución es su propio producto, se genera una alienación. Los grupos que disputan el poder tienden a señalar que lo imaginario –más bien, lo imaginario de los otros- no juega en la institución un papel importante producto a que ésta se enfoca en “problemas reales”. Para el filósofo, esta alienación significa el “olvido” de que tales problemas reales se constituyen en función de un imaginario central de la sociedad a la que afectan y, por lo tanto, no pueden ser resueltos sino en razón de que los hombres son capaces de imaginarlo. Debemos intentar imaginar un contexto otro, intercultural, en donde todos los imaginarios, indígenas y no, puedan dialogar y no pretendan ser olvidados por ahí, como si fueran residuos del componente funcional de las culturas. Tenemos que ser capaces de ponernos en el lugar del otro, ver a través de sus imaginarios y lograr así cuestionar los

propios, porque la noción de eficacia no es homogénea para todos, nos constituimos socialmente a través de una serie de necesidades y de objetos correspondientes, que salen de nosotros mismos y que ninguna definición racional, natural o histórica puede fijar de un modo permanente. El Estado y sus instituciones se reconstruyen constantemente, pues los problemas que intentan resolver son inseparables de la sociedad y los sentidos que la producen. No debemos alienarnos, no debemos olvidar, precisamente, que lo imaginario no puede olvidarse.

En relación con lo anterior, resulta muy gráfica la respuesta de Jaime Pavez, alcalde de La Pintana, a la pregunta sobre la motivación de apoyar el surgimiento de la Oficina de Asuntos Indígenas: “el órgano hace la necesidad, o la necesidad hace el órgano”, es decir, el Estado es quien debe entregar las directrices a toda la sociedad sobre la necesidad de un reconocimiento en profundidad de los pueblos indígenas y generar las condiciones para que la participación sea efectiva, pero a la vez, deben ser los representantes de los pueblos quienes conduzcan este proceso y determinen las instituciones que lo regularán. Este reconocimiento tendrá un efecto liberador, “tanto para aquellos etiquetados como diferentes, como para la sociedad en general” (Martínez Novo, 2007: 34), la participación de los pueblos indígenas es en sí misma la inminencia de una sociedad más inclusiva, desde lo local, la Oficina de Asuntos Indígenas de La Pintana arroja las señales que nos permiten afirmar que una nueva institucionalidad sí es posible.

Bibliografía

Abélès, Marc (1997) “La antropología política: nuevos objetivos, nuevos objetos”, en Revista Internacional de Ciencias Sociales, n° 153.

Agudelo, Carlos y Recondo, David (2007) “Multiculturalismo en América latina. Del Pacífico mexicano al Pacífico colombiano”, en Odile Hoffman y María Teresa Rodríguez (eds.), Los retos de la diferencia. Los actores de la multiculturalidad entre México y Colombia, Mexico: Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, Centro de Investigaciones y Estudios en Antropología Social, Instituto Colombiano de Antropología e Historia, Institutu de Recherche pour le developpement.

Aguirre Beltrán, Gonzalo (1976) Obra polémica. México: Centro de Investigaciones Superiores, Instituto Nacional de Antropología e Historia.

Albó, Xabier (2007) “Alcaldes y Municipios indígenas en Bolivia”, en Willem Assies y Hans Gundermann (eds.) Movimientos indígenas y gobiernos locales en América. Línea Editorial IIAM, Chile.

Alenda, Stéphanie (s/f) Del gobierno local a la gobernanza local: Rol de los municipios y desafíos de la gestión territorial. Disponible en <http://www.achm.cl/eventos/seminarios/html/documentos/2010>

Ancán, José (1993) Rostros y voces tras las máscaras y los enmascaramientos: Los Mapuche urbanos. Kallfü trayenko.El color en la cultura mapuche. Nüttram,Año IX,N°33.Santiago de Chile.

Anderson, Benedict (2001) La comunidad imaginada, México: Fondo de Cultura Económica.

Aninñir, David (2009) Mapurbe. Venganza a raíz. Santiago: Pehuén editores.

Aravena, Andrea (2003) “Los mapuche-warriaches; procesos migratorios contemporáneos e identidad mapuche urbana” (versión corregida y aumentada) en América Indígena Vol. LIX N° 4 Oct.-Dic., pp. 162-188.

Araya, Carmen (2013) Políticas indígenas municipales, aprendizajes y recomendaciones para oficinas de asuntos indígenas municipales en la Región Metropolitana. Tesis para optar al grado de Magíster en gestión y políticas públicas, Universidad de Chile.

Assies, Willem (2003) “La descentralización en perspectiva”, en Willem Assies (ed.) Gobiernos locales y reforma del Estado en América Latina. Colmich, México

(2005) “El multiculturalismo latinoamericano al inicio del siglo XXI”. Jornadas “Pueblos Indígenas de América Latina, Obra social. Barcelona: Fundación “La Caixa”, Disponible en:
https://www.chakana.org/files/pub/Assies_MulticulturalismoLatinoamericano_2005.pdf

Assies, Willem y Gundermann, Hans (2007) Movimientos indígenas y gobiernos locales en América. Línea Editorial IIAM, Chile.

Antileo, Enrique (2008) Reflexiones de organizaciones Mapuche en torno a la problemática de la urbanidad. Memoria para optar al título de Antropólogo Social, Universidad de Chile, en:
http://www.tesis.uchile.cl/tesis/uchile/2008/antileo_e/html/index-frames.html

(2013) Nuevas formas de colonialismo: Diáspora mapuche y el discurso de la multiculturalidad, Tesis para optar al grado de Magíster en Estudios Latinoamericanos, Universidad de Chile.

Balandier, George, (1994) El poder en escenas. De la representación del poder al poder de la representación, Barcelona: Paidós.

Barth, Frederik (1976) Los grupos étnicos y sus fronteras. La organización social de las diferencias culturales, México: FCE.

Bartolomé, Miguel (2006) Procesos Interculturales: antropología política del pluralismo cultural en América Latina, Siglo XXI, México.

Bello, Álvaro, (2002) Migración, identidad y comunidad mapuche en Chile: entre utopismos y realidades, en: Asuntos Indígenas, N° 3-4, (2002), Copenhague, IWGIA.

(2004) Etnicidad y ciudadanía en América Latina, Naciones Unidas, Santiago.

Bengoa, José, (1994) La pobreza de los modernos. Centro de Estudios Miguel Enríquez, Archivo Chile, disponible en www.archivochile.cl/Ideas_Autores/bengoj/bengoa0001.pdf

(1996) Historia del Pueblo Mapuche, Ediciones Sur, Santiago.

(1999) Historia de un conflicto. El Estado y los mapuches en el siglo XX, Ed. Planeta, Santiago.

(2000) La emergencia indígena en América Latina, Fondo de Cultura Económica.

Boccaro, Guillaume, (2000) Antropología diacrónica, Dinámicas culturales, procesos históricos y poder político, en Boccaro, Guillaume y Galindo, Sylvia (eds.): Lógica mestiza en América, Instituto de estudios indígenas, Universidad de la Frontera, Temuco.

Bolados, Paola, (s/f.) ¿políticas multiculturales o multilaterales?: Neoindigenismo transnacional en el Chile post dictadura. Disponible en: <http://laced.etc.br/site/indigenismo/arquivos/GT12-PoliticasMulticulturales.pdf>

Bolívar, Ingrid (2011) Prácticas disciplinares y promesas de la etnografía: redescubrir el estado, en Margarita Chavez (Comp.), La multiculturalidad estatalizada: indígenas, afrodescendientes y configuraciones de estado, Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia.

Borges, Jorge Luis (1994 [1969]) El etnógrafo, en Borges, Jorge Luis, Elogio de la sombra. Obras completas, volumen dos, 20ª. ed., Buenos Aires: Emecé Editores.

Campos, Luis, (2002) “La problemáticas indígena en Chile. De las políticas indigenistas a la autonomía cultural” en Revista Academia N° 7. Estado actual y perspectivas del problema étnico en Chile. Santiago: Universidad Academia de Humanismo Cristiano. Pág. 39-58.

Cardoso de Oliveira, Roberto, 1963. Aculturación y “fricción” interétnica. Publicado en América Latina Año 6 Num. 3 Julio/septiembre de 1963, pp. 33-46

Camou, Antonio (2001). Los desafíos de la Gobernabilidad. México: Flacso/IISUNAM/Plaza y Valdés.

Castoriadis, Cornelius (1975) La institución imaginaria de la sociedad. Barcelona: Tusquets Editores.

Castro-Lucic, Milka (2004) “La cuestión intercultural”, en Castro-Lucic (ed.), Los desafíos de la Interculturalidad: Identidad, Política y Derecho. Programa Internacional de Interculturalidad, Vicerrectoría de Investigación y Desarrollo, Universidad de Chile, Santiago: LOM ediciones.

CEPAL (2010) Diagnóstico de la Participación Política y Liderazgo de Mujeres Indígenas en América Latina. Bolivia, Ecuador, Guatemala, Nicaragua y Perú. Estado de la Cuestión.

Chaves, Margarita (2011) Presentación, en Margarita Chavez (Comp.), La multiculturalidad estatalizada: indígenas, afrodescendientes y configuraciones de estado, Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia.

Cuminao, Clorinda (1998) El gijatun en Santiago: una forma de reconstrucción de la identidad mapuche. Tesis para optar al grado de Antropóloga. Santiago: Universidad Academia de Humanismo Cristiano.

Cuminao, Clorinda y Abarca, Geraldine (2007) “Diferentes visiones de autores acerca de la migración y de la identidad de los mapuche de Santiago de Chile”. Documento preparado por Geraldine Abarca Carimán y Clorinda Cuminao Rojo por encargo del Grupo de Trabajo Indígenas Urbanos, de la Comisión de Verdad Histórica y Nuevo Trato.

Dalton, R.J. y Kuechler, M. (1992) Los nuevos movimientos sociales. Valencia: Editorial Alfons el Magnànim, Generalitat Valenciana y Diputació Provincial de València.

Delamaza, Gonzalo (2001) Espacios Locales y Desarrollo de la Ciudadanía. Chile iniciando el siglo XXI. Ponencia presentada a la Conferencia 2001 de la Latin American Studies Association, Washington DC, 6 al 8 de septiembre 2001.

Delamaza, Gonzalo (2011) “Espacio público y participación ciudadana en la gestión pública en Chile: límites y posibilidades”, en Revista Polis [En línea], 30 | 2011, URL : <http://polis.revues.org/2132>

(2012). Participación ciudadana y construcción democrática en Chile: balance de un cuarto de siglo. XVII Congreso Internacional del CLAD sobre la Reforma del Estado y de la Administración Pública, Cartagena, Colombia.

(2005) Tan Lejos tan cerca. Políticas públicas y sociedad civil en Chile. Lom Ediciones, Santiago de Chile.

De La Maza, Francisca (2007) Política social para indígenas. Un análisis desde la perspectiva de la construcción del Estado y la interacción local, Panguipulli (1990-2005), Chile. Tesis de Doctorado en Antropología, México: Ciesas, D.F.

Delgado, Manuel (2002) Etnografía del espacio público, Revista de antropología experimental, ISSN-e 1578-4282, N°. 2.

Devalpo, Alain (2008) Pacífica oposición de los mapuche chilenos, en: Historia y luchas del Pueblo Mapuche, publicado por Le Monde Diplomatique, Santiago: Editorial Aún creemos en los sueños, 2008.

Díaz Polanco, Héctor (2006) Elogio de la diversidad. Globalización, multiculturalismo y etnofagia. Ciudad de México: Siglo XXI Editores.

Duhart, Daniel (2006) Exclusión, poder y relaciones sociales. Revista Mad. N° 14. Mayo 2006. Departamento de Antropología. Universidad de Chile. Disponible en <http://www.facso.uchile.cl/publicaciones/mad/14/duhart.pdf>

Espinosa, María Fernanda (2003) “Descentralización, poderes locales indígenas y manejo de recursos naturales en el Ecuador” En Willem Assies (ed.) Gobiernos locales y reforma del Estado en América Latina. Colmich, México.

Espinoza, Claudio (2011) Mapuches y Poder Local, Transformaciones en el escenario político de Tirúa (1992-200), Chile. Tesis de Doctorado en Antropología, Ciesas, D.F. México.

(2013) “La larga historia del indio permitido”, en Revista Rufián n° 14, Voces del territorio. Memoria y derecho indígena. Disponible en: <http://rufianrevista.org/?portfolio=la-larga-historia-del-indio-permitido-en-chile>

Faron, Louis ([1961] 1969) Los Mapuche, su estructura social, México: Instituto Indigenista Americano.

Fernández, Mario (1998) "El sistema político chileno: características y tendencias", en Toloza, Cristián y Lahera, Eugenio. Chile en los noventa Presidencia de la República. Santiago de Chile: Ediciones DOLMEN.

Foucault, Michel (1978) La Microfísica del poder, Madrid: Ediciones La Piqueta.

García Canclini, Néstor, (1989), Culturas Híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad. México: Editorial Grijalbo.

(2004). Diferentes, Desiguales y Desconectados, Mapas de la interculturalidad, Gedisa.

(2010) La sociedad sin relato. Antropología y Estética de la Inminencia. Madrid: Katz.

Garretón, Manuel Antonio (1991) "La redemocratización política en Chile: transición, inauguración y evolución", Estudios Públicos 42 (Otoño 1991), pp. 101-133

Geertz, Clifford ([1987]1973) Descripción densa: hacia una teoría interpretativa de la cultura en La Interpretación de las culturas, México: Gedisa.

Giménez, Gilberto (1997) Materiales para una teoría de las identidades sociales, Frontera norte 9, núm. 18 (julio-diciembre 1997), p. 2. Disponible en: <http://www.larambiblioteca.com.ar/transforcurr/GIMENEZ%20Materiales%20para%20una%20teor%20A1a%20de%20las%20identidades%20sociales.pdf>.

Gissi, Nicolás (2004) Segregación Espacial Mapuche en la Ciudad: ¿Negación o revitalización identitaria?. En: Revista de Urbanismo, N°9, Santiago de Chile, publicación electrónica editada por el Departamento de Urbanismo, F.A.U. de la Universidad de Chile.

Gledhill, John (1999) El poder y sus disfraces. Perspectivas antropológicas de la política, Madrid: Ediciones Bellaterra.

Grez, Sergio (2011) Un nuevo amanecer de los movimientos sociales en Chile. Disponible en <http://www.theclinic.cl/2011/09/05/un-nuevo-amanecer-de-los-movimientos-sociales-en-chile/>

Gruzinski, Serge (2000) El Pensamiento Mestizo, Paidós: Barcelona.

Guber, Rosana (2001) La etnografía. Grupo Editorial, Bogotá: Norma.

(2004) El salvaje metropolitano. Reconstrucción del conocimiento social en el trabajo de campo. Buenos Aires: Editorial PAIDOS.

Guía de Información Comunal Municipalidad de La Pintana, (2012) Disponible en <http://www.pintana.cl/images/pdf/Guia%20Municipal%202012-2do%20sem.pdf>

Guillaudat, P. y Mounterde, P. (1998) Los movimientos sociales en Chile 1973-1993. Santiago de Chile: Ediciones LOM.

Gutierrez García, Antonio (2009) *Identidad excesiva*, Madrid: Biblioteca Nueva.

Hale, Charles (2005) “El protagonismo indígena, las políticas estatales y el nuevo racismo en la época del ‘indio permitido’”. Memoria del Congreso Internacional de MINUGUA “Construyendo la paz: Guatemala desde un enfoque comparado”. Ciudad de Guatemala: Fundación Propaz

Hoffman, Odile y Rodríguez, María Teresa (2007a) “Introducción” en Odile Hoffman y María Teresa Rodríguez (eds.), *Los retos de la diferencia. Los actores de la multiculturalidad entre México y Colombia*, México: CIESAS, IRD, CEMCA, ICANH.

(2007b) “Conclusiones” en Odile Hoffman y María Teresa Rodríguez (eds.), *Los retos de la diferencia. Los actores de la multiculturalidad entre México y Colombia*, México: CIESAS, IRD, CEMCA, ICANH.

ICIIS (2014) *Estudio de Caso, Región Metropolitana. Línea de Políticas Públicas*.

Irigoyen Fajardo, Raquel (2004) “Vislumbrando un horizonte pluralista: Rupturas y retos epistemológicos”, en Castro-Lucic (ed.), *Los desafíos de la Interculturalidad: Identidad, Política y Derecho*. Programa Internacional de Interculturalidad, Vicerrectoría de Investigación y Desarrollo, Universidad de Chile, Santiago, Chile: LOM ediciones.

Kymlicka, Will y Norman, Wayne (1997) *El retorno del ciudadano. Una revisión reciente en teoría de la ciudadanía*, *Ágora*, núm. 7, P. 5-42.

Larraín, Jorge (2004) “Globalización en identidad”, en Castro-Lucic (ed.), *Los desafíos de la Interculturalidad: Identidad, Política y Derecho*. Programa Internacional de Interculturalidad, Vicerrectoría de Investigación y Desarrollo, Universidad de Chile, Santiago: LOM ediciones.

Lévi-Strauss, Claude (1949) *Las estructuras elementales del parentesco*, Barcelona: Paidós.

Lewis, Oscar (1967) “La cultura de la pobreza”, en *Pensamiento Crítico*, número 7, páginas 52-66. Habana, Cuba.

Llaitul, Héctor y Arrate, Jorge (2012) *Weichan conversaciones con un weychafe en la prisión política*, Santiago: Ceibo.

Long, Norman (2001) *Development sociology. Actor perspectives*, Routledge, London and New York.

Martínez-Novo, Carmen (2011) *Multiculturalismo oficial en América Latina: ¿democratización o consolidación de la desigualdad?*, en Margarita Chavez (Comp.), *La multiculturalidad estatalizada: indígenas, afrodescendientes y configuraciones de estado*, Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia.

Migdal, Joel (2011) Estados Débiles, Estado Fuertes, México: fondo de Cultura Económica.

Millaleo, Ana (2006) Multiplicación y multiplicidad de las organizaciones Mapuche urbanas en la RM. ¿Incremento en la participación mapuche o fragmentación organizacional? Tesis para optar al título de Socióloga, Universidad Arcis, Santiago.

Millaleo, Salvador (s/f.) Ser/no ser “Mapuche o Mestizo” en <http://www.mapunet.org>.

Navea, Alejandra y Sepúlveda, Daniela (2013) Plebiscitos Comunales y Consultas no vinculantes en Chile. Marco legal y consideraciones al Boletín 7308-06. Memoria de prueba para optar al Grado de Licenciado en Ciencias Jurídicas y Sociales, Universidad de Chile, Santiago.

OECD (2014) Society at a Glance 2014 Highlights: CHILE OECD Social Indicators. Disponible en: <http://www.oecd.org/chile/OECD-SocietyAtaGlance2014-Highlights-Chile.pdf>

O'Donnell, Guillermo (1989) Transiciones, continuidades y algunas paradojas. Cuadernos Políticos, número 56, México, D. F., editorial Era, enero-abril de 1989, pp. 19-36.

(1993) Estado, Democratización y ciudadanía. Revista Nueva Sociedad N° 128, Noviembre-Diciembre de 1993, pp. 62-87.

Ortiz, (2007) “Movimiento Indígena y gobiernos locales en Ecuador”, en Willem Assies y Hans Gundermann (eds.) Movimientos indígenas y gobiernos locales en América. Línea Editorial IIAM, Chile.

Ossandón, Loreto (2005) Los nuevos movimientos sociales en Chile: El caso del movimiento ambiental. Tesis para optar al Grado de Licenciado en Sociología, Universidad de Chile, Santiago

Pacari, Nina (2004) “El auge de las identidades como respuesta política”, en Castro-Lucic (ed.), Los desafíos de la Interculturalidad: Identidad, Política y Derecho. Programa Internacional de Interculturalidad, Vicerrectoría de Investigación y Desarrollo, Universidad de Chile, Santiago: LOM ediciones.

Painequeo, José (2011) La experiencia de la Oficina de Asuntos Indígenas de la comuna de La Pintana. PDF disponible en <http://mps.uahurtado.cl/wp-content/uploads/2011/10/Mesa-4.-La-experiencia-de-la-Oficina-de-Asuntos-Ind%C3%ADgenas-de-La-Pintana.-Jos%C3%A9-Painequeo.pdf>

Perec, Geroge (2006 [1978]) “La historia del antropólogo incomprendido”, en: Perec, George, La vida instrucciones de uso, Barcelona: Anagrama.

Pereira de Queiroz, M. I. (1991) Relatos orais: do 'indizível' ao 'dizível'. En: M. I. Pereira de Queiroz (ed). Variações sobre a técnica do gravador no registro da informação viva. São Paulo: T. A. Queiroz, pp. 1-26

Piñera, Sebastián (2009) Programa de gobierno para el cambio el futuro y la esperanza Chile 2010-

2014, disponible en:

http://www.archivochile.com/Chile_actual/elecciones_2009/pinera/doc_part/pinerapart0015.pdf

PNUD (2012) Desarrollo Humano en Chile. Bienestar subjetivo: el desafío de repensar el desarrollo.

PNUD Argentina (2007) Mujeres Dirigentes Indígenas: Relatos e Historias de Vida.

Pourtignat, Philippe y Streiff-Fenart, Jocelyne (1995) Theories de l'ethnicité, Presses Universitaires de France, París.

Rivas, Ángela (2011), "El problema de la falta del estado": La dificultad de etnografiar el estado, en Margarita Chavez (Comp.), La multiculturalidad estatalizada: indígenas, afrodescendientes y configuraciones de estado, Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia.

Roberts, Bryan (2001) Las nuevas políticas sociales en América Latina y el desarrollo de ciudadanía: Una perspectiva de interfaz, University of Texas at Austin, disponible en: <http://www.plataformademocratica.org/Publicacoes/24183.pdf>

Shore, Cris (2010) La antropología y el estudio de la política pública: reflexiones sobre la "formulación" de las políticas. Antípoda, N° 10 enero – junio, pp 21 – 49. Disponible en: <http://antipoda.uniandes.edu.co/indexar.php?c=Revista+No+10>

Simmel, Georg ([1903] 1990) "The metropolis and mental life". Glencoe, K.W., The Sociology of Georg Simmel. The Free Press.

Solimano, Andrés y Torche, Arístides (2008) La Distribución del Ingreso en Chile: La Experiencia del último cuarto de Siglo. Artículo para Revista del Banco Central de Chile. Disponible en: <http://www.andressolimano.com/publicaciones/distribucion.pdf>

Spinelli, Graciela (s/f) La descentralización y la participación ciudadana en la gestión local. Disponible en <http://www.ubiobio.cl/cps/ponencia/doc/p18.4.htm>

Stavenhagen, Rodolfo (2004) "Pueblos Indígenas: Entre clase y nación", en Castro-Lucic (ed.), Los desafíos de la Interculturalidad: Identidad, Política y Derecho. Programa Internacional de Interculturalidad, Vicerrectoría de Investigación y Desarrollo, Universidad de Chile, Santiago: LOM ediciones.

Stake, Robert (1999) Investigación con Estudio de casos, Madrid: Ediciones Morata.

Tironi, Eugenio (2003) Nueva pobreza urbana vivienda y capital social en santiago de chile, 1985-2001. RIL / Universidad de Chile.

Tubino, Fidel, 2004, "La impostergable alteridad: del conflicto a la convivencia intercultural", en Castro-Lucic (ed.), Los desafíos de la Interculturalidad: Identidad, Política Derecho. Programa

Internacional de Interculturalidad, Vicerrectoría de Investigación y Desarrollo, Universidad de Chile, Santiago: LOM ediciones.

Valdés, Marcos (s/f) El problema de lo urbano y lo rural, texto online disponible en http://www.mapunet.org/documentos/mapuches/urb_rur.htm

Vial, G. (1999) La dura realidad de los 500.000 indígenas que viven en el Gran Santiago, Serie Mapuches en Chile, disponible en <http://www.sofofa.cl/mantenedor/detalle.asp?p=2&s=0&n=4260>

VV.AA. (2008) Informe de la Comisión Verdad Histórica y Nuevo Trato con los Pueblos Indígenas (CVHYNT), CONADI, Biblioteca Bicentenario, Pehuén Editores, Santiago, Chile.

Wade, Peter (2004) Etnicidad, Multiculturalismo y Políticas Sociales en Latinoamérica. Serie de seminarios ESRC sobre Políticas sociales, estabilidad y exclusión en América Latina. Seminario sobre «Género, etnicidad e identidad» ILAS, Londres

Weber, Max (1967) La Política como Vocación, en el Político y el Científico, Alianza Editorial, 1967, pp. 81-179

Wolf, Eric (2001), Figurar el poder: ideologías de dominación y crisis, CIESAS, México.
(1989) Revestir el poder: viejas ideas, nuevas cuestiones. Ensayo presentado como Conferencia Magistral en la 88ª Reunión Anual de la Asociación Americana de Antropología, en Washington D. C.

Wright, Susan (1998) La politización de la “cultura”, Publicado en Anthropology Today, Vol. 14, nº 1

Žižek, Slavoj (1998) “Multiculturalismo o la lógica cultural del capitalismo multinacional”, en: Fredric Jameson y Slavoj Žižek: Estudios Culturales. Reflexiones sobre el multiculturalismo. Buenos Aires: Paidós, pp. 137-188