



Universidad Academia de Humanismo Cristiano

Escuela de Antropología

**CARACTERIZACIÓN DEL FENÓMENO
DE EMERGENCIA ANDINA EN SANTIAGO
2015-2017**

Alumna: Paula Correa
Profesor guía: Luis Campos
Proyecto Fondecyt 1150876

Tesis para optar al grado de Magíster en Antropología

Abril de 2017, Santiago, Chile

AGRADECIMIENTOS

Al profesor Luis Campos por incorporar esta tesis en el proyecto que encabeza, el FONDECYT Regular 1150876 titulado: “La etnogénesis y el reconocimiento. Estudio comparado en 4 procesos etnogenéticos en Chile y su impacto en la sociedad civil y el mundo académico” en específico en la línea de investigación sobre procesos de etnogénesis de la ciudad de Santiago.

También agradecer a cada uno de los entrevistados por darse un tiempo para conversar, por la generosidad de compartir sus conocimientos, sus ideas y emociones, apostando por el encuentro y por transgredir esas barreras que a veces creemos que nos separan. Y, por supuesto, a los incondicionales: mis ancestros, mis padres, mi compañero y mis amigos (as) más cercanos, siempre alentándome a seguir adelante en cada viaje que emprendo.

RESUMEN

En esta investigación se caracteriza el proceso de emergencia andina en Santiago. Para ello se identifica la forma en que se ha desarrollado la migración de ciudadanos aymara, quechua o likan antai a la capital, se da cuenta de las transformaciones que ha vivido la población andina, se indaga en el fenómeno organizacional actual y también se observan las lógicas con las que operan las relaciones interculturales.

Hoy se pueden ver en Santiago, epicentro de la Región Metropolitana y del centralismo nacional, una serie de influencias de distintos pueblos, los que paulatinamente se han ido instalando y asentando en el imaginario urbano. Poco a poco aprecia cómo el pulso andino ha pasado a ser uno de los latidos presentes, desde las organizaciones indígenas que buscan reivindicar la identidad, hasta grupos musicales o colectivos de danzantes compuestos por chilenos y mestizos que han formado una verdadera comunidad en el Cerro Blanco. Así se observa un nuevo proceso de etnogénesis en la urbe, que está en constante evolución. Pero ¿cómo se llegó a este momento?, ¿de qué manera los pueblos andinos constituyeron organización en la capital?, ¿y cómo se relacionan las organizaciones artístico y culturales que se reconocen como andinas? son algunas de las preguntas que este trabajo busca responder.

PALABRAS CLAVE

Emergencia, etnogénesis, andino, urbano.

ÍNDICE

I. INTRODUCCIÓN	12
1. Planteamiento del problema.....	12
2. Preguntas de la investigación.....	14
2.1. Pregunta general:.....	14
2.2. Preguntas específicas:	15
3. Justificación y fundamentación del problema	16
4. Objetivos de la investigación	19
4.1. Objetivo general:	19
4.2. Objetivos específicos:.....	19
5. Marco metodológico	19
5.1. Detalle de la aplicación metodológica	24
5.2. Selección de la muestra	25
5.3. Análisis de la información.....	26
II. MARCO TEÓRICO	27
III. PRESENTACIÓN DE DATOS	35
1. Contextualización	35
1.1. Anexo al Informe de la Comisión de Verdad Histórica y Nuevo Trato: Indígenas Urbanos.....	35
1.2. Censos de Población Indígena.....	43
1.3. Ley Indígena: Calidad Indígena y Asociaciones Indígenas Urbanas...	47
2. La ciudad de Santiago (Santiago Marka)	50
2.1. Breve caracterización	51
2.2. Nuevos descubrimientos: Mapocho Incaico, Santiago Andino	52
3. Asociaciones andinas en Santiago.....	57
3.1. Mapeo Conadi de asociaciones andinas	57
3.2. Nuevo mapeo y caracterización de las actuales asociaciones andinas	59

3.3. Perfil de las asociaciones	60
3.3.1. Las cuatro asociaciones indígenas.....	60
3.3.2. Instituto de Arte, Cultura, Ciencia y Tecnología Indígena en Santiago (IACCTIS).....	67
3.3.3. Cerro Blanco o Apu Wechuraba	69
3.3.3.1. Cerro Blanco y asociaciones andinas	69
3.3.3.2. Cerro Blanco y colectivos mestizos.....	71
3.3.3.3. Re-significación de festividades	72
3.3.3.4. Sonoridad en la protesta social	77
3.3.3.5. Conflicto por el Cerro Blanco	79
IV. CATEGORIZACIÓN Y ANÁLISIS	82
1. Migración.....	82
1.1. Razones de la migración	82
1.1.1. Una puerta de escape a la dictadura	84
1.1.2. Dictadura y movimiento culturalista.....	85
1.1.3. La promesa del progreso	87
1.1.4. La educación como plataforma	90
1.1.5. Otros motivos	91
1.2. Choque cultural.	93
1.2.1. Discriminación	93
1.2.2. Desarraigo y rebeldía	96
1.3. Auto-identificación o etnogénesis individual	99
1.3.1. Política y dirigencia indígena	99
1.3.2. Familia Andina	101
1.3.3. Un trabajo sistemático de las organizaciones.....	104
1.3.4. “Buscando a mi gente”	108
1.3.5. Otro tipo de auto-identificación	108
1.3.5. Calidad indígena.....	111

2. Transformaciones.....	115
2.1 Dictadura y sociedades andinas.....	115
2.1.1. Que la dictadura fue muy violenta en el norte.	115
2.1.2. Que se optó por invisibilizar a los movimientos indígenas.....	117
2.1.3. Que causó un silencio estructural y generó ruptura del lazo social	118
2.1.4. Que se crearon legislaciones perjudiciales para los pueblos ...	120
2.1.5. Que permanece en los pueblos andinos una sensación de rabia e injusticia.....	121
2.2. Formación de las asociaciones	122
2.3. Lógicas de participación en asociaciones indígenas urbanas	126
2.3.1. Vínculos.....	126
2.3.2. Mestizaje y jerarquía.....	129
2.3.3. Renovación generacional y compromiso	130
2.3.4. Compatibilidad con intereses personales	131
2.3.5. Apertura a la sociedad chilena.....	134
3. Organización	135
3.1. Comunidad.....	136
3.1.1. Espacios de encuentro	137
3.1.2. Dinámica norte/centro.....	139
3.1.3. Hacer comunidad.....	141
3.2. Orgánicas compuestas.....	144
3.2.1. Orgánicas de pueblos indígenas	145
3.2.2. Orgánicas de pueblos andinos en Santiago	146
3.3. Relación con el Estado.....	148
3.3.1. Conadi	151
3.3.2. Salud y Educación	155
3.3.3. Asamblea constituyente.....	157

3.3.4. Organizaciones de mujeres	158
3.3.5. Otras demandas	161
4. Relaciones interculturales	163
4.1. Otros pueblos	163
4.1.1. Mapuche y otros pueblos indígenas: integrar para avanzar	163
4.1.2. Con los vecinos: discutir la frontera	167
4.2. Andinos urbanos y sociedad chilena	170
4.2.1. Categorías y construcciones.....	171
4.2.2. Esencialismo.....	174
4.2.3 Visiones de Cerro Blanco	177
4.2.3. Propiedad intelectual	179
4.2.4. “Los pachamámicos”	181
4.2.5. Movimiento culturalista y protesta social	186
4.2.6. Validarse desde el “otro” andino	188
4.2.7. Radicalización.....	189
5. Utopías político-sociales del andino urbano	191
5.1. ¿Es posible ser andino en la ciudad?.....	191
5.2. Un Santiago andino	195
5.3. Unidad en la diversidad	197
5.4. Pachakuti.....	198
V. CONCLUSIONES	201
1. Conclusiones generales	201
2. Conclusiones teóricas	207
3. Conclusiones metodológicas.....	211
4. Nuevos aportes/investigaciones.....	212
BIBLIOGRAFÍA	215
ANEXOS	228

Anexo Metodología: Cuestionario de preguntas.....	228
Anexo Marco Teórico: Glosario	231
Anexo presentación de datos:	236
Fichas de organización	236
Tablas entrevistados (organización y personal)	248
Imágenes campaña Somos Cerro Blanco	251
Formación del Consejo Indígena Cerro Blanco	255
Anexo Entrevista: Focus Group lacctis	257

INDICE IMÁGENES Y GRÁFICOS

Ilustración 1: Portada e interior Informe de la Comisión de Verdad Histórica y Nuevo Trato con los Pueblos Indígenas.....	35
Ilustración 2: We Tripantu Cerro Santa Lucía 2015, participa el Intendente Metropolitano, Claudio Orrego.	41
Ilustración 3: Eliseo Huanca y Genara Cuadros en representación de Jach'a Marka dirigen ceremonia de Wilka Kuti en la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de Chile, 2015.....	41
Ilustración 4: Afiche del censo de población y vivienda de 1992.....	44
Ilustración 5: Logo Censo 2002.....	44
Ilustración 6: Logo censo 2012.....	45
Ilustración 7: Logo Censo 2017.....	46
Ilustración 8: Santiago Andino 1.....	50
Ilustración 9: Santiago Andino 2.....	52
Ilustración 10: Orientaciones sagradas del centro Tawantinsuyu del Mapocho (Bustamante y Moyano, 2012, p. 575).	55
Ilustración 11: Solsticios y equinoccios desde Plaza de Armas, Santiago, 2013.	56
Ilustración 13: Instalaciones Anata Inti Marka en sede Recoleta 2016.	61
Ilustración 12: Logo Inti Marka.	61
Ilustración 14: Fiesta Anata Inti Marka en sede Recoleta 2016.....	62
Ilustración 15: Logo de Kurmi.....	63
Ilustración 16: Logo Jach'a Marka.....	64
Ilustración 17: Día de la Pachamama. Cerro Chena, agosto 2011.....	65
Ilustración 18: Awatiri Tiknar Marka en Expo Manos Ancestrales 2016.	66
Ilustración 19: Logo de Awatiri Tiknar Marka.....	67
Ilustración 20: Logo institucional de lacctis.	67
Ilustración 21: Talleres de lacctis de cultura y lengua realizados en 2016 y abiertos a toda la población.....	68
Ilustración 22: Los alférez de Kurmi Diego y Noelia junto a Patara. Anata 2016.	70
Ilustración 23: Álferez de Kurmi portando las Wiphalas. Anata 2016.	70

Ilustración 24: El abuelo José Domingo Carnavalón sale a festejar con los suyos. Anata 2016.....	70
Ilustración 26: Se observan tarkeadas y banderas. Anata 2016.	71
Ilustración 25: Con danza se vive el Carnaval en el Cerro Blanco. Anata 2016.	71
Ilustración 27: Se celebra con un fogón, conciertos y una fiesta. Anata 2016.	72
Ilustración 28: Fiesta de Eqeco en Cerro Blanco. 24 de enero 2016.	73
Ilustración 29: Fiesta Comadres en Cerro Blanco. 18 de febrero 2016.....	74
Ilustración 30: Muerte de Kenay en Cerro Blanco, mayo 2012.	76
Ilustración 31: Wayno por la Memoria. Villa Olímpica. 11 de septiembre 2016.	79
Ilustración 32: Campaña por la recuperación de Cerro Blanco.	81
Ilustración 33: Logo colectivo Quillahuaira.	85
Ilustración 34: Gráfica disco Peña Chile Ríe y Canta.....	86
Ilustración 35: Ramón Ibañez exponiendo en Seminario Intrecultural “El concepto de kvme mognen en Latinoamérica”, Universidad de Valparaíso, 2013.	89
Ilustración 36: Leonel Condore el día de la entrevista.....	92
Ilustración 37: Imagen Anata Inti Marka 2016	98
Ilustración 38: Aguayo ceremonial, planta de coca.	98
Ilustración 39: La Momia de San Pedro, también conocida como “Miss Chile”	102
Ilustración 40: Samuel Yupanqui (al centro), junto a los dirigentes Eliseo Huanca y Santusa Atao en el Seminario Caminos del Inca, 22 de septiembre 2016.	107
Ilustración 41: Modelo de certificado electrónico de calidad Indígena, 2015.114	
Ilustración 42: Foto en terreno de Conacin, agosto 2016.....	124
Ilustración 43: Imagen de “La Caverna”, donde trabaja Lidia Flores.	128
Ilustración 44: Jornada de pintura de la fachada del Jardín Intercultural Esperanza con la brigada Ramona Parra, 5 de diciembre 2015.	133
Ilustración 45: Baile en Anata 2016, Cerro Blanco.	135
Ilustración 46: Diseños en la puerta de entrada de la sede de Inti Marka. ...	138
Ilustración 47: Logotipo Cenwe, 2016.	138

Ilustración 48: Bronces en Anata en Cerro Blanco, 2016.....	144
Ilustración 49: Panorámica desde el Cerro Chena.	150
Ilustración 50: Cremas de hoja de coca elaboradas por Lidia Flores.	155
Ilustración 51: Invitación a conversatorio sobre reforma constitucional, septiembre 2016.....	157
Ilustración 52: Sandra Durán en San Pedro de Atacama.....	162
Ilustración 53: Frontera Chile, Perú y Bolivia, Google Maps, 2017.	167
Ilustración 54: Seminario de ética intercultural, diciembre 2016.....	175
Ilustración 55: Catalina Menares, diciembre 2016.....	178
Ilustración 56: Afiche Círculo de Mujeres pagado en Cerro Blanco, 2014. ..	184
Ilustración 57: Quetzal y Patara, día de Bolivia, 5 de agosto 2017.	190
Ilustración 58: Santiago andino nocturno, imagen construida para esta tesis.	195

INDICE GRÁFICOS

Cuadro N°1: Registro de asociaciones andinas Conadi Región Metropolitana. Cuadro elaborado el 2015 sobre la base de información de Conadi.....	47
Cuadro N°2: Registro de asociaciones andinas actualizado. Cuadro elaborado el 2015 sobre la base de información de Conadi.....	48

I. INTRODUCCIÓN

1. Planteamiento del problema

Esta investigación busca develar el fenómeno de emergencia de los pueblos andinos en la capital. Para ello se describirá la forma en la que se dio el proceso de migración y las transformaciones que observan en particular en la población andina radicada en la urbe. También se indagará en el fenómeno organizacional y la forma en la que expresan las relaciones interculturales.

Actualmente hay una serie de dificultades metodológicas para calcular con exactitud el nivel de población indígena o de un pueblo en particular, lo que profundizaremos más adelante al abordar la información disponible desde los Censos desde 1992 a la fecha. Sin embargo, se puede observar un sostenido aumento de identificación con los pueblos originarios (Aravena, 2014, p. 3).

Según los datos obtenidos vale destacar que la población indígena tiene un índice de ruralidad mayor que la no indígena, sin embargo en los Censos de 1992 y de 2002 ya se estableció que más de un tercio de quienes se reconocen como indígenas actualmente se localizan en zonas urbanas. Por otro lado, en la Región Metropolitana se concentra el grueso de quienes se auto declaran indígenas en el país. De ellos, quienes se identifican mapuche tienen el mayor porcentaje, pero son seguidos inmediatamente por los aymaras, diaguitas y quechuas, lo que deja ver la fuerza de las poblaciones del norte en la capital.

Tanto es así que hoy se puede apreciar que en Santiago, epicentro de la Región Metropolitana y del centralismo nacional, hay una serie de influencias de los distintos pueblos andinos los que, de a poco, se han ido asentando en el imaginario urbano diario, desde los aguayos y los instrumentos musicales en las ferias artesanales, hasta la presencia del canto andino y la fuerte señal de protesta de tinkus y otros tipos de comparsas, infaltables en las movilizaciones sociales, como ya se ha visto en marchas por la educación y el medioambiente.

Así, el pulso andino ha pasado a ser uno de los latidos de la urbe, con la presencia de individuos indígenas que desarrollan sus actividades comerciales integrándose a vida cotidiana de la metrópoli, pero también con la aparición de agrupaciones andinas reconocidas por el sistema institucional. A eso se suma el surgimiento de bandas musicales y grupos de baile conformados por chilenos no indígenas que reivindican la identidad andina-mestiza como eje central de la cultura, e incluso plantean que es tiempo del Pachakuti o “regreso a la tierra”, potenciando así un particular proceso de etnogénesis.

¿Pero cómo llegamos a esto?, ¿en qué momento y por qué razones los andinos del norte comenzaron a migrar?, ¿cómo se desarrolló el proceso?, ¿y cómo han constituido organización en la capital? Estas son algunas de las preguntas que busca responder esta investigación, rastreando los orígenes, la formación y consolidación del fenómeno de emergencia andina en Santiago.

En ese sentido se aborda el proceso de migración a la capital, el auto-reconocimiento, la adscripción como dirigentes indígenas, la formación de las asociaciones, su relación con el Estado y sus organismos, como la Corporación Nacional de Desarrollo Indígena (Conadi) o las carteras de Salud y Educación, además de ahondar en la dinámica de las relaciones interculturales con otros pueblos y la sociedad chilena.

Se trata de una investigación con características histórico/secuenciales y a la vez arqueológicas/genealógicas, que indaga el proceso desde el pasado al presente y del presente al pasado, buscando el punto donde se unen y dejan ver una continuidad que explica el aumento de esta población identificada como andina, la que, sin habitar su territorio de origen, se sigue expandiendo.

Para ello, se utiliza una metodología abierta que acude directamente a los dirigentes de las distintas asociaciones andinas que viven en la capital, a la comunidad que habita y/o frecuenta el Cerro Blanco y a un grupo de investigadores especializados en la materia, para que sean ellos, a través de sus relatos, su experiencia, sus historias de vida y sus subjetividades, los que construyan el conocimiento que emana de este trabajo de investigación.

A continuación se caracteriza el problema de investigación y se describe el marco metodológico propuesto con su respectivo modelo de análisis. Luego se presenta un breve marco teórico, con las definiciones más relevantes para comprender el fenómeno estudiado (emergencia, etnogénesis, re-etnificación, lo andino, migración e interculturalidad), a lo que se añade en anexos un breve glosario con conceptos en lengua aymara y quechua que aparecerán de forma reiterada en las citas de las entrevistas que dan cuerpo al análisis.

Comenzando con la presentación de datos, se da una mirada histórica de la presencia de indígenas urbanos en Santiago. Le sigue una aproximación a la política pública, ya que se exponen los criterios con los que la Conadi reconoce la calidad de ciudadano indígena y otorga la inscripción, y por lo tanto, la validación de las asociaciones indígenas en el sistema institucional vigente, así como también se analizan las cifras censales de auto-adscripción indígena a través de las cuales se construye y fundamenta dicha política pública. A este marco contextual se integra el debate generado en los últimos años a partir de investigaciones arqueológicas y astro-arqueológicas, donde se plantea a Santiago o al Valle del Mapocho como un centro administrativo Inca.

Con esto como telón de fondo se presentan los resultados, donde se revisa el registro de Conadi de las asociaciones de la Región Metropolitana, se actualiza y realiza el mapeo de las asociaciones andinas presentes en el periodo 2015-2017, las que se registran en su correspondiente ficha para el catastro. También se incluye el trabajo en terreno realizado sobre el Instituto Iacctis, así como en Conacin y Cerro Blanco, donde se muestran fotos y se da cuenta del trabajo y el rol de estas organizaciones en el proceso de emergencia andina. Le sigue la categorización que emana del análisis de las entrevistas y luego, la exposición de las conclusiones y reflexiones finales.

2. Preguntas de la investigación

2.1. Pregunta general:

¿Cómo se puede caracterizar el fenómeno de emergencia andina en la ciudad de Santiago?, ¿cómo se desarrolla en la actualidad?

2.2. Preguntas específicas:

Además de la pregunta central se busca responder algunas preguntas específicas, que se corresponden con los objetivos del estudio. Para comenzar a caracterizar el proceso de migración que se observa en las entrevistas nos preguntamos ¿cómo se ha expresado esta migración a la urbe?

En ese sentido es importante saber si los dirigentes andinos que hoy viven en Santiago pertenecen a este territorio o vienen de otras localidades del norte, identificando las zonas de origen de ese desplazamiento y definir cuál era el momento histórico, político, social y cultural presente cuando migraron. Además, es necesario caracterizar la llegada y definir qué tipo de migración se observa, describiendo la forma en la que se dio y en la que se ha expresado.

Otro de los objetivos es describir las transformaciones de la emergencia andina en la ciudad y, para responder esto, se abordan los principales cambios que se observan el proceso. En ese sentido, es pertinente saber si los representantes de estos pueblos efectivamente se agrupan en la capital, si forman comunidad, cómo se organizan y cuáles son sus liderazgos.

También se busca describir y sistematizar las transformaciones que se han registrado desde su llegada, saber, por ejemplo, si hay cambios visibles desde la situación previa a 1973 y si se observan giros en dictadura, con el llamado “retorno a la democracia” y hasta la actualidad. Es decir, indagar en si los significados y las prácticas culturales han variado a través del tiempo.

Para develar el fenómeno organizacional se indagan las evidencias actuales, buscando conocer a quiénes manifiestan la emergencia andina hoy, cómo se expresa este fenómeno y cuáles son los debates que mantienen los líderes andinos en la ciudad. Finalmente, se busca indagar en los niveles de intercambio cultural de las asociaciones andinas con la sociedad chilena y las lógicas con las que operan en las relaciones interculturales.

3. Justificación y fundamentación del problema

El fenómeno sociopolítico y cultural más importante ocurrido en América Latina en los últimos veinte años ha sido la llamada emergencia indígena, esto es la presencia de nuevas identidades y expresiones étnicas, demandas y reclamos de las poblaciones indígenas. El protagonismo indígena es evidente en la mayoría de los países de América Latina, tanto en aquellos donde existe una mayoría de población originaria, como en aquellos en que las poblaciones indígenas son grupos minoritarios dentro de la población (Bengoa, 2008, p. 8).

Esto se observa también en la sociedad chilena, que en la actualidad ha expresado un nivel de apertura y aceptación mucho mayor de los pueblos que habitan en su territorio, después de siglos de imperio de la ideología del “blanqueamiento etnocultural”, proceso constitutivo de la sociedad desde la colonia española y que podemos entender como *“el camino ideal hacia la consecución de sítiales en la sociedad dominada por criollos blancos”* (Friedemann, 1935, p. 62). Con este giro, de a poco, los dirigentes de los pueblos originarios han ido aumentando en número e influencia al interior de la sociedad chilena y tomando un espacio.

Desde su cosmovisión los pueblos indígenas cuestionan fuertemente la forma en la que surge y que se expresa el modelo de desarrollo capitalista, neoliberal y globalizado, tanto así que se han mostrado literalmente “enemigos del modelo”, tal como lo señalaron, por dar sólo un ejemplo relativamente reciente y de corte global, en el Primer Foro Andino Amazónico de Desarrollo Rural realizado en La Paz, Bolivia (Foro Andino, 2013). Esto ha producido un choque con el paradigma generalizado, pero, a la vez, la apertura a los planteamientos indígenas de una parte de la ciudadanía chilena.

Entender esto es relevante, ya que la relación con los pueblos indígenas seguirá presente y el diálogo se plantea como uno de los desafíos pendientes de nuestro país, según han sostenido entidades a nivel internacional como el Comité por los Derechos Económicos Sociales y Culturales (DESC), que el 22 de junio de 2015, realizó sus observaciones a Chile, dejando claro que el trato hacia ellos sin duda queda al debe.

Así lo sostienen también diversas organizaciones nacionales como el Observatorio Ciudadano. Su abogado Sergio Millamán, presente en el examen en Ginebra, afirmó a través de un comunicado que fue difundido en los medios que: *“El Comité DESC le reitera al Estado una vez más su deuda en materia de reconocimiento y la falta de un mecanismo legal que garantice la obtención del consentimiento previo, libre e informado de estos pueblos, en relación a sus derechos económicos, sociales y culturales”*. (El Mostrador, 2015).

Derechos que, según indica el Grupo de Trabajo Indígenas Urbanos en su anexo al Informe de la Comisión de Verdad Histórica y Nuevo Trato, han sido más difíciles de exigir para los ciudadanos indígenas que habitan en las ciudades, quienes señalan la necesidad de reclamar sus legítimos derechos a obtener todos los beneficios que entrega el Estado. En ese sentido, surgen demandas que aún no son incorporadas directamente, como la necesidad de igualar el Fondo de Tierra y Aguas a una línea de apoyo al conocimiento, la tecnología y la comercialización, por citar un ejemplo.

En esa línea, José Bengoa plantea que América Latina entró a una segunda fase de la emergencia donde los líderes de organizaciones indígenas aparecen en las instituciones del Estado a nivel local. Esta nueva situación cuestiona el anterior concepto de autonomía, como no pertenencia plena a la comunidad nacional y plantea el desafío de una nueva ciudadanía indígena, donde no hay contradicción en ser ciudadano de la nación y miembro de un pueblo (Bengoa, 2009, p. 7). Así comienza un nuevo enfoque descolonizador donde los indígenas se abren a apropiarse de los instrumentos del Estado (o al menos a hacer uso de ellos) y no retraerse a sus comunidades. Se trata de un proceso que en Chile se ha desarrollado más lento en comparación a los países vecinos del norte (Perú y Bolivia), pero no por eso está ausente.

El aumento de la población que se reconoce como indígena en la ciudad y las particularidades de los diferentes grupos no sólo es un desafío para los gobiernos, que deben definir posturas, canales de participación e incorporar nuevos elementos a las políticas públicas, sino también para los ciudadanos chilenos, ya que la aparición y presencia activa de estos “otros” implica un cuestionamiento de la identidad unívoca ya dada por sentada.

La presencia del pueblo mapuche ha sido abordada por el Grupo de Trabajo Indígenas Urbanos y distintos investigadores, considerando que es el mayor pueblo originario en volumen y el que más migra a la urbe en Chile. Se han escrito diversos trabajos sobre la identidad warriache, e incluso la poesía y la literatura abordan el tema, como se ha visto en los libros *Mapurbe* de David Aníñir y *Xampurria. Somos del lof de los que no tiene lof* de Javier Millanca por dar sólo dos (a mi juicio) buenos ejemplos del múltiple material existente.

Sin embargo la expresión de la identidad andina en la Santiago es un fenómeno muy poco estudiado. Incluso, consultando con personas de distintos grupos sociales hay quienes me han preguntado ¿hay asociaciones andinas en Santiago? Por lo mismo es fundamental registrar la presencia de los migrantes del norte, sus familias y la aparición de estos andinos urbanos que también están presentes en la capital. De hecho, su perspectiva introduce diversos debates que se vienen a sumar a los planteados por los warriache.

Finalizando la década de los 90, José Bengoa catalogaba la cuestión mapuche urbana como “una nueva realidad de estos años” posterior incluso a la dictación de la ley indígena, y hacía eco de una pregunta que provenía de los propios jóvenes mapuche: ¿se puede ser mapuche en la ciudad? Y luego se respondía: “Pareciera que sí se puede, pero por cierto, de una manera diferente a la del campo” (Bengoa, 1999, p. 222). La misma pregunta es válida para los pueblos andinos y fue incorporada en esta investigación ¿se puede ser andino en la capital? y si es así, ¿cómo?, ¿de qué forma se expresa?

El fenómeno es interesante ya que, en este caso, los procesos de reconocimiento de su identidad como ciudadanos andinos y otros procesos de mestizaje se acompañan de estudios de investigadores que exponen que la cultura inca operó por más tiempo y con mayor presencia de lo que plantea la historia oficial, abriendo con ello la posibilidad de reconfigurar el relato o, al menos, generar un debate donde también se modifican las nociones de relación entre los pueblos que comprenden este territorio, al aceptar que la ciudad de Santiago fue parte del sistema del Tawantinsuyu, en este caso del Coyasuyu, el territorio del sur, lo que profundizaremos más adelante.

En ese sentido, se decidió dar una mirada exploratoria al tema de las relaciones entre los distintos pueblos y su relación con los ciudadanos chilenos y mestizos, así como con nuestros vecinos peruanos y bolivianos. Esto porque abre la puerta a debates más amplios. En *Inmigración Peruana en Chile*, la socióloga Carolina Stefoni se plantea que la inmigración andina nos vuelve a enfrentar con nuestra identidad mestiza y nos recuerda aquello que intentamos eliminar “a fuerza de olvido”. En otras palabras, nos enfrenta a nosotros mismos y nuestras categorizaciones, ¿es verdaderamente posible distinguir fenotípicamente un peruano de un chileno? (Stefoni, 2003, P.100). Así, desde lo íntimo, se entra en la discusión de las fronteras, lo que forma parte también de las inquietudes que plantea esta población andina en la urbe.

4. Objetivos de la investigación

4.1. Objetivo general:

Describir y caracterizar el fenómeno de emergencia andina en la ciudad de Santiago y la forma en la que se desarrolla en la actualidad.

4.2. Objetivos específicos:

Caracterizar el proceso de migración andino a la capital.

Describir las transformaciones de la emergencia andina en Santiago.

Develar el fenómeno organizacional a partir de evidencias actuales.

Observar las lógicas de los dirigentes andinos en el intercambio intercultural.

5. Marco metodológico

Esta es una investigación de naturaleza descriptiva que se aborda desde una aproximación etnográfica, contemplando el trabajo de análisis documental de campo. Cuenta con un diseño flexible y expansivo para permitir que el conocimiento se construya de forma dinámica, poniendo al centro al sujeto y su perspectiva. Por ello se optó por una metodología cualitativa, ya que representa la forma más adecuada al tipo de aproximación requerida.

La investigación cualitativa puede entenderse como “cualquier tipo de investigación que produce hallazgos a los que no se llega por medio de procedimientos estadísticos u otros medios de cuantificación”. Además es un método ideal para explorar áreas sustantivas sobre las que se conoce poco o donde hay mucho dicho, pero se busca un conocimiento o una mirada nueva (Strauss & Corbin, 2002, p. 20).

Ambos son iniciadores de la teoría fundamentada, una metodología que permite formular una teoría que subyace en los datos obtenidos de la realidad investigada. Así, busca construir teorías, conceptos, hipótesis y propuestas, partiendo directamente de los datos obtenidos en el campo de estudio y no de supuestos a priori, otras investigaciones o marcos teóricos existentes (Cuñat, 2007, p. 3). Este procedimiento toma una opción similar a la del método etnográfico, donde las hipótesis surgen “in situ”, en la medida que el estudio se desarrolla en el escenario seleccionado para la investigación.

Esto es relevante, dado que si bien existe información de contexto sobre indígenas urbanos, procesos de etnogénesis, transformaciones de lo andino, entre otros temas, es muy poco el material sobre la manifestación andina actual en la urbe y no se observan estudios que aborden el fenómeno organizacional. Así, este tipo de enfoque es oportuno, ya que denota la importancia de los constructos simbólicos, sociales y culturales de los participantes, es decir, los significados que otorgan a sus acciones y al medio en el que se desenvuelven.

Con el uso de metodologías cualitativas también adquiere relevancia el contexto y la relación entre el investigador y los sujetos estudiados (Rodríguez, Gil & García, 1999, p. 1). En ese sentido se asume como natural lo que plantean ambos grupos de autores: que el análisis de los datos recopilados por el investigador dependen de su visión del mundo. Así ocurre también en técnicas como la entrevista, que es definida como un mecanismo controlado donde interactúan personas: un entrevistado y un entrevistador, y en ellos existe un intercambio simbólico que retroalimenta este proceso (Vela-Peón, 2003, p. 66).

Dentro de las metodologías cualitativas se albergan diversos métodos y enfoques de investigación, como el enfoque etnográfico, la investigación-acción participante, la etnometodología, el método biográfico o “historia de vida”, por mencionar algunos. Los que mejor se adaptan a los objetivos aquí propuestos son el análisis de datos obtenidos a través de observación participante con enfoque etnográfico de campo y la entrevista en profundidad. Ésta se utilizará en una suerte de diálogo que toma la forma de una pequeña “historia de vida” y que se refleja de forma directa en el análisis, como una voz más dentro de un gran coro de voces, un mosaico polifónico de citas.

De hecho, el método dialogal y la polifonía son formas aceptadas en la producción científico-histórica y cada vez más utilizadas (Poblete, 1999, p. 215). Esto, proviene de una reflexión ética y política de la antropología, cuando “la escena global de la economía, la alta política internacional y de la cultura mundial han hecho cada vez más difícil de sostener la pretensión del antropólogo de convertirse en tribuna de los marginados, representante de los invisibles, velador de los tergiversados” (Clifford y Marcus, 1986, p. 143).

Para ellos es imprescindible enfrentar este monofonismo autoritario en la representación de lo cultural y resolver el llamado “problema de la voz del Otro” (con mayúscula), ya que los “Otros” tienen su propia voz para hablar de sí mismos y si no son ellos quienes se representan “al menos deberíamos dejar espacio en nuestras etnografías para que las múltiples voces de los ‘Otros’ se expresen e incluso discrepen con la nuestra”. Por ello, aconsejan “evitar el monólogo y orientarse hacia el diálogo y la polifonía”.

En ese sentido se pone en duda la presencia del investigador o autor, ya que si bien articula los discursos participando directamente en la construcción del texto, configura una autor(al)idad alternativa con el fin de problematizar y re-articular la relación entre los “sujetos” y los “objetos” del estudio, subvirtiendo la misma dicotomía, e intentando posibilitar la incorporación multi-autorial de la voz del Otro en el texto (Fernández, 2010, p. 68). En este caso, la presencia del investigador se expresa en el campo, en la selección de contenido que se destaca, la categorización y las conclusiones.

Esto no sólo es debate de la antropología, sino que de otras ramas de las ciencias sociales en la postmodernidad. Un ejemplo es el auge de la historia oral frente a la historiografía tradicional. Para el académico y activista aymara Carlos Mamani, la oralidad se consolida como una práctica de investigación participativa, donde no sólo el investigador es eje de la reconstrucción histórica, sino también las personas o la colectividad estudiada (Mamani, 1989, p. 28).

El investigador boliviano sostiene que esta práctica implica abandonar toda intención instrumentalizadora que caracteriza la investigación en las ciencias sociales, con lo que se deja de tratar a las personas estudiadas como “objetos” y se les reconoce en su calidad de personas, de sujetos que reflexionan sobre el pasado y el futuro y que, en esa medida, también hacen historiografía. Mamani va más allá y plantea un enfoque político-metodológico al afirmar que “al igual que la realidad, es necesario también liberar la historia, descolonizarla, para que sea fuente de identidad y de elaboración de nuestro proyecto futuro de sociedad” (Mamani, 1989, pg. 11). Así, instala en el debate metodológico la posición de los estudios decolonizadores, que también forman parte del sustento teórico y metodológico de la presente investigación.

En síntesis, los efectos del colonialismo europeo no cesaron con los procesos políticos de independencia nacional y de descolonización vistos en los siglos XIX y XX, persisten en la cultura y las formas de pensar, en sus epistemologías ancladas al eurocentrismo. En esa línea, el sociólogo portugués Boaventura de Souza Santos afirma la presencia de un “epistemicidio masivo de una inmensa riqueza de experiencias cognitivas”, es decir la aniquilación, la extirpación, el exterminio de toda forma de saber que no sea la de quienes detentan el poder hegemónico (Souza, 2013, p. 191).

Desde sus fundamentos los estudios decoloniales son críticos del universalismo abstracto, íntimamente ligado al racionalismo cartesiano y su pretensión de objetividad neutral, lo que el colombiano Santiago Castro-Gómez califica como una costumbre “deshumanizante” (Castro-Gómez, 2007, p. 279). En esa misma línea es que el filósofo argentino Enrique Dussel jugaba ya unos años antes con la idea de “conquisto luego existo” (Dussel, 2009, p. 41). En estas reflexiones se observa el vínculo entre la modernidad y la colonialidad.

El sociólogo portorriqueño Ramón Grosfoguel afirma que la teoría actual es representativa de la experiencia histórico-social de sólo el seis por ciento de la población mundial y define al eurocentrismo, con su “racismo/sexismo epistémico”, como “*una forma de provincialismo camuflajeado de universalismo reproducido en las ciencias sociales*” (Grosfoguel, 2011, pg. 345). Junto con Castro-Gómez proponen un "giro decolonial" que apunte a una descolonización epistemológica que corrija la deformación universalista y a-histórica que dejan el eurocentrismo y la modernidad, los que consideran “en crisis terminal”.

La socióloga e investigadora aymara Silvia Rivera Cusicanqui recoge y releva la idea de "colonialismo interno"¹ como un proceso internalizado. Se trata de una estructura de larga duración que explica la estratificación interna, las formas de violencia estructural de la sociedad y sus contradicciones. “*No podría ser tan eficaz el colonialismo si no fuera porque nos hemos metido el enemigo adentro, es por eso que nosotros buscamos superar esa visión miserabilista de la memoria como lamento, sin trivializar el dolor*”, sostuvo en una conferencia en la Universidad de Chile en 2012. Estas reflexiones son relevantes en este marco metodológico, un modelo abierto a incorporar saberes y epistemologías que permitan analizar el surgimiento de nuevas identidades y registrar transformaciones. Así, se busca la humanización del aprendizaje, de la investigación y, con ello, de los productos que se generan.

Otra característica de la investigación es el enfoque interdisciplinario. Esta es la razón de que aquí se referencien autores de distintas disciplinas como la sociología, la historia, la filosofía, y las comunicaciones, y se considere el conocimiento multidimensional, al igual que los fenómenos observados. De esta manera se busca ganar funcionalidad, es decir, que posteriormente este trabajo pueda ser socializado en otros formatos más allá de la Academia.

¹ Pablo González Casanova incorporó el concepto de "colonialismo interno" al campo de las ciencias sociales de la década de 1960 en América Latina, en particular sobre los procesos de exclusión y agravio en contextos indígenas. En su libro *Democracia en México* sostiene que: “*el problema indígena es esencialmente un problema de colonialismo interno. Las comunidades indígenas son nuestras colonias internas. La comunidad indígena es una colonia en el interior de los límites nacionales. La comunidad indígena tiene características de sociedad colonizada*” (González Casanova, 1967, p. 104).

5.1. Detalle de la aplicación metodológica

Para comprender el fenómeno de emergencia andina en la capital se realizó una revisión bibliográfica y de análisis de fuentes documentales para describir el contexto histórico y social en que se desarrolla.

Se localizaron las organizaciones presentes en la Región Metropolitana, comenzando por solicitar en Conadi el catastro de asociaciones inscritas y luego se recurrió a ellas, estudiando si existen otras no inscritas, de forma de obtener un mapeo actualizado de las agrupaciones de la Región Metropolitana.

El trabajo de campo contempló observación etnográfica en terreno, integrando un riguroso registro con las impresiones de la observación, como se indica en el libro *La descripción densa* (Geertz, 1986, p. 32). Esta se focalizó en las localidades donde se reúnen las organizaciones catastradas y en otros puntos donde cohabitan sus integrantes, así como sus principales festividades.

Las entrevistas se realizaron a personajes considerados “informantes clave”, quienes permitieron ir ahondando claramente en la expresión del fenómeno. Se trató de entrevistas semi-estructuradas² a dirigentes de las comunidades. Estas se realizaron bajo el enfoque etnográfico, es decir, deben ser vistas como una comunicación intercultural (Rockwell, 2005, p. 7).

Finalmente, como afirma la mexicana, autora en el texto *Del campo al texto* la etnografía no termina con el trabajo de campo, sino con la producción de textos en los que se muestra que no se fue al campo a confirmar lo que ya se sabía, sino para construir nuevas perspectivas sobre realidades, ajenas o familiares (Rockwell, 2005, p. 3), en este caso, individuales y colectivas.

² Es decir donde el entrevistador mantiene un foco de la conversación, pero proporciona espacio y libertad a los entrevistados para definir el contenido de la discusión. (Bernard en Vela-Perón, 2013, p. 77-78).

5.2. Selección de la muestra

La muestra constó de un total de 20 entrevistas, las que se dividieron en 16 entrevistas personales y tres entrevistas que llamaremos “de organización” cuya finalidad fue indagar en la formación y la historia de las organizaciones andinas que actualmente operan en la capital. A esto se agregó un Focus Group institucional realizado con cinco dirigentes indígenas del Instituto Iacctis.

Las entrevistas se dividieron en tres grupos. En el primero están los dirigentes de asociaciones andinas, donde se cuenta un total de 10 entrevistas, de las cuales cinco corresponden a mujeres, es decir derechamente un 50 por ciento. Otro de los criterios en este grupo fue la edad. Se contempló contar con al menos tres mayores de 55 años (y de ello hay dos por sobre los 60), más allá del sexo, considerando la importancia de sus testimonios a la hora de conocer las historias de migración y asentamiento y, por el otro lado, contar con al menos tres jóvenes o menores de 30 años, más allá del sexo, para indagar en la forma en la que se expresa actualmente la organización.

Otro criterio de selección de la muestra fue la posición de los dirigentes en la comunidad, donde se privilegió a las autoridades de las agrupaciones como líderes reconocidos o encargados administrativos y a los Yatiri (maestros, sabios, educadores) o quienes ostentaban roles activos en política o alguno de los campos de interés de la organización, como cultura, salud, entre otros. Además, y dado que el grueso de los dirigentes entrevistados son aymara, se consideró contar con al menos una voz quechua y una likan antai. No se encontró a dirigentes activos del pueblo diaguita o colla. Además, uno de los ciudadanos indígenas que se entrevistó no era integrante de ninguna de las organizaciones y trabajaba como microempresario, testimonio que se consideró valioso para dar un contrapunto al fenómeno organizacional.

Para ahondar en el proceso de manifestación cultural y de su instalación en la urbe se tomó un segundo grupo, formado por quienes realizan distintas expresiones artísticas y que forman parte de la comunidad del Cerro Blanco. Este grupo está conformado por el líder del cerro y de Conacin, su hija, una investigadora del tema andino en la universidad, pero que a la vez integra el

movimiento, participando además de un colectivo de danza y la directora de un colectivo musical que habitualmente toca en el cerro. Al ser más pequeña la muestra se contempló entrevistar al menos a un hombre y una mujer y, al menos, un mayor de 55 años y una menor de 30, centrándose en el rol estratégico y en su calidad de engranajes del proceso de emergencia local.

De la misma manera, se contempló un tercer grupo de informantes que incluye la voz de los investigadores que han planteado la idea de un Valle Central como centro administrativo inca. Se esperaba que pudieran aportar al trabajo con sus conocimientos, pero también en su calidad de observadores presentes del fenómeno de emergencia andina.

Las entrevistas se diferenciaron por el tipo de preguntas, ya que si bien los cuestionarios se estructuran bajo una línea común, tienen algunos matices. Estos se pueden revisar como material adjunto en la sesión de anexos.

5.3. Análisis de la información

Los datos se analizaron a través de un mecanismo de codificación relacionadora, axial y, a la vez, selectiva, conforme a los objetivos del estudio. Este análisis permitió descubrir categorías de información y las relaciones que surgen entre ellas, lo que permitió utilizar la teoría para explicar el fenómeno. Este fue el procedimiento para el análisis de los datos:

- Las entrevistas grabadas o conversaciones fueron transcritas textualmente.
- Se leyeron las entrevistas nuevamente y se ordenaron los datos, realizando una codificación abierta, axial y selectiva de la información.
- Se analizó la información codificada y se visualizaron las categorías establecidas mediante el criterio de saturación de información.
- Se describió cada una de las categorías y sub-categorías que surgieron de este análisis y se rescataron citas textuales a modo de ejemplo.
- Todo esto se complementó con la información proveniente, tanto del trabajo en terreno y su diario de campo, como de la información base documental.

II. MARCO TEÓRICO

Hasta hace pocos años atrás los ciudadanos de origen indígena estaban relegados y eran vistos como simples pobladores en las grandes ciudades. Permanecieron silenciosos y olvidados en la urbe durante décadas o siglos, mientras que en la actualidad se manifiestan orgullosos de su condición y su origen. Esto se conoce como **emergencia indígena** y surge fuertemente en los años 90 en casi todos los países de América Latina (Bengoa, 2000, p. 19). En los últimos 20 años³, los representantes de los pueblos iniciaron un proceso de reinención, creando un nuevo discurso étnico en medio de la modernidad que revitaliza ideas del pasado, que permite hablar de un movimiento cultural pan-indigenista en Latinoamérica, lo que también transforma las identidades. Se cuestiona el concepto del Estado Republicano Latinoamericano, de “un solo pueblo, una Nación, un Estado” y se propone una democratización fundamental (Bengoa, 2000, p. 22). Ese es el telón de fondo de esta investigación.

El filósofo e historiador chileno reconoce que este proceso se produce también en la ciudad y que existe una reinterpretación urbana de las culturas, fenómeno que, asegura, es una de las expresiones más importantes de la emergencia latinoamericana. Además, sostiene que la incorporación de esta temática transforma también las localidades. Bengoa añade que en la urbe surgen los llamados “enclaves indígenas urbanos” o “barrios étnicos”, que son verdaderas áreas de refugio y cuenta cómo se van formando también territorios auto-gestionados. (Bengoa, 2000, p. 60-62).

En su trabajo Bengoa aborda los procesos de **etnogénesis**, relatando cómo la protección de estos enclaves (que no son sólo territoriales, sino que culturales y simbólicos) han generado una suerte de “discriminación positiva” y que favorece esta re-indigenización (Bengoa, 2000, p. 68). Así, la etnogénesis se presenta hoy como una de las principales manifestaciones de los pueblos indígenas y está vinculada a las nuevas condiciones del reconocimiento en distintos países latinoamericanos.

³ 20 años al 2000, fecha de la publicación del libro. Ya a estas alturas, son más de tres décadas, 35 años.

Una definición habitual del concepto presenta la **re-etnificación** como una transformación de identidades. Podría verse como el surgimiento de una nueva entidad sociocultural, a través de un doble cambio, en el nivel subjetivo de las formas de definición identitarias, y objetivo de las estructuras materiales (económico y político) en las que se desenvuelve. De esta manera la estructura de la nueva entidad tiene poco que ver con la de origen (Bocara, 1999, p. 426).

La antropología crítica latinoamericana, como respuesta ante macro-contextos sociales de dominación continental, señala que la etnogénesis se puede entender como una lucha por la reivindicación de la diferencia cultural ante una sociedad con fuerza hegemónica que la estigmatiza simbólicamente, al mismo tiempo que la explota económicamente. Por esta línea transita Miguel Alberto Bartolomé, quien se ha dedicado al estudio de etnogénesis en pueblos originarios que emergieron en contextos post-coloniales, quien plantea que el poder es un factor central para la comprensión de los nuevos procesos de etnogénesis, haciendo también un llamado a la descolonización de los saberes y conceptos en todos los ámbitos incluidos el académico (Luna, 2014, p.175).

El antropólogo chileno Luis Campos señala que la etnogénesis se presenta en la actualidad como una de las principales manifestaciones de los pueblos indígenas, directamente vinculada a las nuevas condiciones del reconocimiento que se viven en distintos países de América. Por otro lado, en la medida en que las relaciones interétnicas en los países han ido pasando desde el ámbito de la discriminación negativa a la positiva, ha aumentado considerablemente el número de personas que se declara indígena y también las reivindicaciones colectivas de comunidades que utilizan la variable cultural como una manera de posicionarse mejor en los nuevos contextos sociales, obteniendo beneficios que refuerzan su identidad (Campos et al, 2014, p. 219).

Allí surge la imagen de “los neo-indios” de Jacques Galinier y Antoinette Molinié, que configuran un nuevo tipo de identidad “indígena” o “indigenizante” urbana, moderna, en transición. Estos procesos están marcados con elementos de diferentes contextos, muchos de ellos mediatizados por antropólogos y otros componentes de la sociedad civil que influyen en la nueva cara que van tomando estos “neoindios” (Galinier y Molinié en Campos et al, 2014, p. 219).

Según Campos, muchas veces se han cuestionado estos procesos tildándolos de “inventados” o de contar con “un carácter instrumental”, lo que también ha llevado a deslegitimar las acciones y las posiciones reivindicativas de los pueblos. Aquí plantea que, más allá de las “tradiciones inventadas”, se está frente a un proceso de relaciones interétnicas en que las representaciones que se levantan sobre lo indígena terminan, indudablemente, influyendo en la imagen que los dirigentes quieren mostrar de sí mismos, en un proceso de retroalimentación identitaria que, evidentemente, no es sólo responsabilidad de los pueblos y que habla de la forma cambiante de entender al indio en nuestros países (Campos et al, 2014, p. 219-220). Así, también se utiliza el concepto re-etnificación como sinónimo para referirse a las nuevas o nacientes construcciones identitarias de los pueblos.

Cabe destacar que los autores lo vinculan fuertemente con lo ambiental, asunto que sin duda está presente tanto en la emergencia de Bengoa, como en quienes tratan la etnogénesis (McPhee, 2010, p.48). Desde ese prisma se plantea que no debe entenderse el proceso de despertar de los grupos étnicos como una resurrección indígena, sino como una manifestación de la crisis del sistema neoliberal en particular y de la modernidad en general. Así lo han sostenido diversos investigadores, entre los que se encuentra el mexicano Gilberto Gimenez, quién plantea en el libro *Identidades étnicas estado de la cuestión* que “no debemos pensar en una resurrección de identidades indias, por largo tiempo soterradas o en estado de hibernación, sino en la reinención estratégica, por parte de esos grupos, de una identidad colectiva en un contexto totalmente nuevo, como el de un Estado neo-liberal que los excluye y margina en nombre de la modernidad” (Giménez en MCPhee, 2010, p.48).

El Centro de Investigaciones y Estudios Superiores de Antropología Social de México, muestra la aceptación a nivel externo que suscita este discurso. Así, coinciden con lo expuesto por MCPhee, quien sostiene que en el contexto latinoamericano estos procesos de reetnificación están estrechamente relacionados a las dinámicas de la globalización, que se han caracterizado por la proliferación de diversos organismos internacionales que han incorporado en sus discursos los derechos indígenas, propiciando un contexto internacional favorable a sus demandas (McPhee, 2010, p.48).

Sobre el tema ambiental, muchos de estos organismos se sitúan en la ideología ecologista de los años 70, producto del revuelo mundial que generó el informe “Los límites del crecimiento”, encargado el 72 al Instituto Tecnológico de Massachusetts (MIT) por el Club de Roma, a partir del cual se han utilizado como modelo de referencia las formas de vida típicas de los pueblos originarios. (Gómez en McPhee, 2010, p.48). En este sentido ha planteado incluso que los procesos de re-etnificación en toda América Latina y las actuales movilizaciones indígenas se desarrollan cuando estos grupos encuentran un contexto político favorable y en la medida que el discurso ideológico que manejan para legitimarse y justificar sus derechos recibe una fuerte aceptación entre algunos de los grupos de opinión dominantes en un determinado contexto (Cristoffanini McPhee, 2010, p.48).

No expongo esto para continuar con la idea de instrumentalización, sino para dar cuenta como el discurso e incluso las bases de la construcción identitaria de los indígenas del cono sur cuenta con la simpatía de entidades a nivel internacional y cómo también se genera un diálogo mundial que cuestiona los modos de vida establecidos y permitidos.

El problema ambiental y el acceso a los recursos (de todo tipo) no dejan de ser relevantes para los distintos pueblos que migran a la urbe y se entiende de mejor manera analizando la naturaleza de cada una de estas poblaciones, en este caso, de los pueblos andinos. Por eso es importante definir **lo andino**, que es una categoría multifacética, sometida a constantes interpretaciones y reinterpretaciones. En primer lugar, se refiere a una categoría espacial, a un ámbito geográfico y topográfico que abarca la región montañosa de América del Sur, de la cordillera de Los Andes. “Los Andes (o la región andina) se extiende desde Venezuela, por Colombia, Ecuador, Perú y Bolivia hasta las partes norteñas de Argentina y Chile. Se trata de una región montañosa, con una altitud de entre 2.000 y casi 7.000 metros sobre el nivel del mar, poblada parcialmente hasta los 4.800 metros” (Estermann, 2008, p. 145)

Pese a las condiciones climáticas adversas, el espacio geográfico andino, por su diversidad de microclimas y pisos ecológicos, ha sido desde hace más de diez mil años un lugar propicio para el desarrollo de diversas

culturas, de esplendor y de alta civilización (G. Cuadros, comunicación personal, octubre de 2016). Por lo tanto, este término se refiere también a un cierto modo integral de vivir, es decir: a una determinada cultura. Lo “andino”, derivado de la acepción geográfica, se ha impuesto sobre todo como una categoría cultural. Vale señalar también que “lo andino” desde tiempos muy remotos ha sido siempre una concepción intercultural y nunca una concepción culturalmente homogénea y monocultural. (Estermann, 2009, p. 145).

Ya dicho esto hay que destacar que, en el caso chileno, a la altitud de los cerros se suma la presencia del desierto, por lo que elementos como la tenencia del agua y, subsidiariamente, de la tierra fértil, marca el patrón cultural andino de quienes habitaron en los pisos ecológicos más retirados a la costa. Este también es fuertemente influido por la carencia y el deber de adaptabilidad como vía de sobrevivencia. Ante eso los pueblos toman diferentes opciones; quedarse en sus comunidades de origen trabajando estrategias de adaptación y luchando por la defensa de sus recursos base o involucrarse con la idea de una “modernización”, apostando por las promesas del Estado chileno, a cambio de la renuncia a sus bienes iniciales. Así es como muchas comunidades andinas fueron atraídas a la órbita de las economías capitalistas y comenzaron a migrar a las urbes, en el caso chileno, a los centros mineros. Esos desplazamientos y urbanización no se explican sólo por la existencia de polos de atracción y de un cambio de condición social, sino también por la búsqueda de inclusión social o, si se quiere, por la búsqueda de ciudadanía.

Cuando el Estado desarrollista de los años 40 en adelante se plantea como inclusivo a través de la oferta educacional y la integración territorial (camino, comunicaciones, servicios del Estado), se convoca a los campesinos andinos a cambiar, “tomar la senda del progreso”, lo que fue verbalizado incluso como un llamado a “civilizarse”. Muchos ven allí una oportunidad. Sin embargo, la apropiación de la modernización no fue homogénea, sino que visiblemente diferenciada. En síntesis “es un proceso histórico en el que los sujetos andinos han tenido, de manera constante, una posición precaria en un juego desigual, y en el cual han actuado desde posiciones de poder y legitimidad muy poco expectantes”. (Gundermann, 2003, p. 230).

De hecho, según denuncian aymaras, quechuas y likan antai en los informes de la Comisión de Verdad Histórica, desde la incorporación de los territorios de las Provincias de Arica y Tarapacá al Estado chileno comenzó un proceso cargado de violencia, imposición de elementos simbólicos, y sobre todo, de persecución de sus formas de vida ancestrales.

Los aymara en su informe lo llaman “des-aymarización” (Comisión, 2008, p. 288). Esto porque una de las primeras medidas que impuso el Estado chileno en los territorios que anexó después de la Guerra del Pacífico fue otorgar la condición de ciudadanos chilenos por derecho de residencia a todos aquellos quienes lo solicitaran, medida que implicó, en la práctica, ser ciudadano chileno "sin distinciones". Así se impuso la ley chilena, sin tomar en cuenta que las comunidades poseían formas distintas de ocupación y definición de la tierra (Comisión, 2008, 289).

Pero no se trató sólo de la ley, sino de la imposición de costumbres y formas de vida, en un proceso de chilenización que trajo marginalidad y pobreza a las comunidades y que se expresa desde la entrega de territorio a propiedad fiscal, hasta la presencia de las escuelas como elementos de homogeneización cultural, ya que prohibieron cualquier manifestación por fuera del fortalecimiento de señalada identidad única nacional y de los valores cristianos vigentes en la época, imposición que gatilló en la progresiva pérdida de diversas lenguas originarias y de costumbres ancestrales. Y pese a algunas tácticas de resistencia, como el sincretismo cultural, los redactores de los informes coinciden en que “la chilenciación continúa hasta el día de hoy” (Comisión, 2008, 287-304).

Como vimos, en este contexto una de las apuestas de los pueblos del norte es migrar a la urbe y sabemos la intensidad que tiene el fenómeno en los polos de Arica e Iquique. Sin embargo, en los últimos años la opción de instalarse en la capital toma fuerza y es allí donde se radica esta investigación. Por lo mismo es que otro de los conceptos fundamentales a considerar es, justamente, la **migración**.

La Organización Internacional para las Migraciones (OIM) define la migración como un término genérico para describir un movimiento de personas, un desplazamiento de un lugar a otro. En muchos casos se observa coacción incluyendo la amenaza a la vida y su subsistencia, bien sea por causas naturales o humanas (OIM, 2006). Vale aclarar que en esta investigación no se utilizarán los conceptos de emigración o inmigración, ya que ambos apuntan a diferenciar el salir o adentrarse en un Estado. Utilizaremos simplemente la idea de migración, desplazamiento o viaje, pensando en un estado de tránsito.

Las migraciones se entienden por su carácter; pueden ser voluntarias o forzadas, y por su tiempo; temporales, cuando se mantienen por un periodo o estacionarias cuando se busca un destino de manera fija. Las causas pueden ser muy variadas; desde lo político, económico o social, e incluso por algún tipo de catástrofe o tragedia natural. Actualmente el fenómeno de migración está íntimamente relacionado a la idea de desarrollo y el concepto de globalización.

Néstor García Canclini en *Diferentes, desiguales o desconectados* dice que los migrantes no se salvan de oscilar con fluidez entre lo global y lo local. Además en su proceso de translocalización construyen discurso e identidades, tanto separados, como junto a los ciudadanos de las localidades que habitan. La férrea defensa de los espacios in-situ es una realidad cierta para varios millones de indígenas aún afincados en sus territorios originarios. Pero no se aplica a otros millones, que tuvieron que migrar a la fuerza o deseaban nuevos horizontes y cambiaron sus maneras de pertenecer, identificarse y enfrentar la opresión o la adversidad. Así, el problema no es mantener “campos sociales alternos”, sino ser incluidos, llegar a conectarse sin que se atropelle su diferencia, ni se les condene a la desigualdad (Canclini, 2004, p. 119).

De hecho, el Foro Permanente para Las Cuestiones Indígenas de las Naciones Unidas señala que los indígenas que migran hacia zonas urbanas son objeto de discriminación y con frecuencia no disfrutan de derechos básicos, ya que tienen un acceso limitado a los servicios de salud, viven en viviendas inadecuadas y sufren desempleo. Además, sostienen que elementos como el racismo y la discriminación contra los pueblos indígenas urbanos persisten, a pesar del carácter cada vez más multicultural de las ciudades. (Foro NU, 2008).

En ese sentido en esta investigación resulta importante abordar también el roce, el encuentro o intercambio entre las diversas culturas que coexisten en la urbe, por lo que introducimos la idea de diálogo intercultural al análisis. El antropólogo social y magister en ciencias de la comunicación, Tomás Austin Millán define la interculturalidad como “la interacción comunicativa que se produce entre dos o más grupos humanos de diferente cultura.” (Millán, 2000, p. 87). Pero no se trata únicamente de enfrentar la diversidad y visibilizar las diferencias al plantear una sociedad multicultural o plurinacional, sino que de proponer una concepción más dinámica y activa que apunte al diálogo, por lo que hablaremos de **interculturalidad**.

Como concepto, interculturalidad significa “entre culturas”, pero no se trata sólo de un contacto entre culturas, sino un intercambio que se establece en términos equitativos, en condiciones de igualdad. La Dirección Nacional de Educación Bilingüe del Perú junto a UNICEF la definen como una meta por alcanzar y señalan que debería ser entendida como un proceso permanente de relación, comunicación y aprendizaje entre personas, grupos, conocimientos, valores y tradiciones distintas, orientada a generar, construir y propiciar un respeto mutuo y a un desarrollo pleno de las capacidades de los individuos, por encima de sus diferencias culturales y sociales (Unicef, Ministerio de Educación del Perú, 2005, p. 4). En sí, la interculturalidad intenta romper con la historia hegemónica de una cultura dominante y otras subordinadas y, de esa manera, reforzar las identidades tradicionalmente excluidas para construir, en la vida cotidiana, una convivencia de respeto y de legitimidad entre todos los grupos de la sociedad (Walsh, 1998, p. 119-128).

El español Miguel Rodrigo Alsina, doctor en ciencias de la información, afirma que una cultura no evoluciona si no es a través del contacto con otras culturas, sin embargo ese contacto puede tener características muy diversas. (Alsina, 1999, p. 5). Por esto es relevante abordar las relaciones que se producen entre los distintos actores del territorio estudiado, ejercicio del que surgen elementos como la complejidad del problema del reconocimiento de los pueblos o la transición de identidades, todo lo que deriva, finalmente, en la necesidad de elaborar propuestas que incluyan a toda la población; indígena, no indígena, afro-descendiente y migrantes, entre otros grupos.

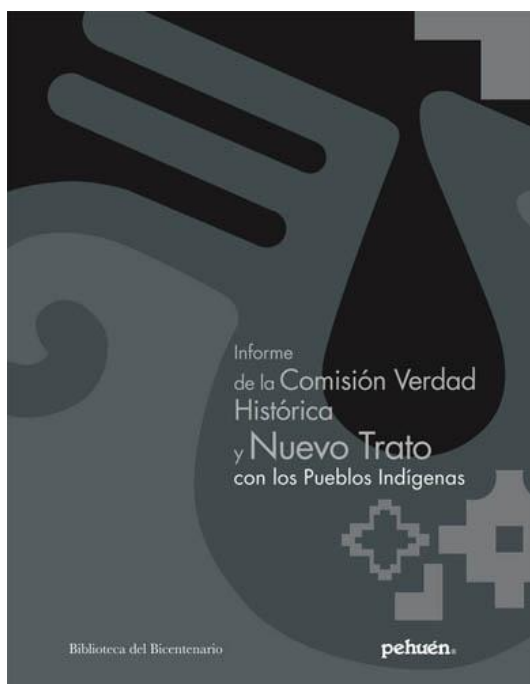
III. PRESENTACIÓN DE DATOS

1. Contextualización

En el Informe Final “Grupo de Trabajo para los Pueblos Indígenas” se observa que los ciudadanos andinos que migraron a Santiago no están desconectados de las ciudades del norte, pero tienen distintas preocupaciones para la subsistencia y en el diario vivir, lo que se traduce en diferentes demandas al Estado.

El informe plasma las primeras reflexiones por parte de los indígenas urbanos, recogidas en el marco del llamado “retorno a la democracia” y, junto a la regulación para conformar agrupaciones indígenas, son fundamentales para comprender el fenómeno de emergencia andina en la urbe.

1.1. Anexo al Informe de la Comisión de Verdad Histórica y Nuevo Trato: Indígenas Urbanos

This image shows a smaller, lighter version of the report's title page. It features the same abstract geometric design as the cover. The text is: "Informe de la Comisión Verdad Histórica y Nuevo Trato con los Pueblos Indígenas".

Informe
de la Comisión Verdad
Histórica
y Nuevo Trato
con los Pueblos Indígenas

Ilustración 1: Portada e interior Informe de la Comisión de Verdad Histórica y Nuevo Trato con los Pueblos Indígenas

A comienzos del trabajo el 2001, la Comisión no consideraba constituir un grupo de trabajo para los indígenas urbanos, pero se creó debido a la presión de las organizaciones indígenas de la ciudad, abriendo una profunda discusión que queda clara en las primeras páginas del texto: *“los indígenas urbanos, no cabían en la tipología de lo indígena definida hace varias décadas por la Antropología clásica, que vincula el ser indígena a su lugar de origen”* (Comisión, 2008, p. 515)

En esa línea, los redactores del informe del Grupo de Trabajo de Indígenas Urbanos sostienen que *“si para los pueblos indígenas su historia ha sido negada, tergiversada y su voz nunca escuchada, para los indígenas urbanos, la situación era mucho peor, más compleja, trágica e injusta, ya que eran desconocidos por la historia, no considerados por la legislación vigente. Además su existencia era cuestionada por líderes de reconocido prestigio”*. (Comisión, 2008, p. 516). Aquí se refiere a los cuestionamientos a los que han sido sujetos por líderes de los propios pueblos.

Esto, señalan, se potencia con la actitud de la prensa y de los medios de comunicación, los que ayudan a la “invisibilidad” indígena urbana, provocando el desvío de atención de los organismos del Estado, pues hacen creer a la opinión pública que para ser indígena hay que vivir en un territorio determinado y en comunidad. Ese perfil representa una suerte de “indígena ideal”.

Otro problema era la mirada de lo indígena *“como sinónimo del pasado monumental histórico”*, como si las culturas indígenas se hubieran anquilosado, perdido su dinamismo y por tanto “fossilizado”, hubieran sido asimiladas finalmente, integradas o simplemente se hubieran extinguido. Para esta visión, dicen *“lo indígena forma parte de la folklorización que sólo se refleja en los trajes típicos y en objetos artesanales e instrumentos de los grupos o bandas folclóricas que hoy se rescatan en las tareas extra-programáticas de algún profesor comprometido”* (Comisión, 2008, p. 526).

Por todas estas razones es que el informe comienza planteando la necesidad de hacer una auto-definición de indígenas urbanos, la que se zanja de la siguiente manera:

- *“Los indígenas urbanos somos parte integrante de los pueblos indígenas de Chile, poseedores de la identidad propia de cada pueblo con todos los elementos culturales que la definen y que por distintas razones históricas nos encontramos ocupando estos territorios (macro región central) que es territorio Pikunche”.*

- *“Debido a la interacción en los ámbitos de la cultura, la economía, la política desarrollada en la ciudad, hemos ido creando ciertas particularidades que nos diferencian de nuestros hermanos de las comunidades originarias, sin embargo mantenemos la cosmovisión ancestral como fundamento esencial de vida”.*

- *“Sin dudas, como individuos no estamos cultural ni ideológicamente tan puros, porque de una u otra forma estamos influenciados por las ideologías, las formas de pensar, las formas de vida dominante existentes en la sociedad moderna. Considerando que la cultura es dinámica, que se va nutriendo y transformando por la acción humana, es indudable que nosotros estamos dando origen a nuevas expresiones culturales, aún no definidas del todo, conservando sus elementos ancestrales como: cosmovisión, idioma, espiritualidad e incorporando los elementos que la rodean”. (Comisión, 2008, p. 516-517).*

En ese sentido, en el informe dejan claro que los indígenas urbanos son “individuos esencialmente biculturales, multiculturales” porque han desarrollado dos formas de pensar y actuar que les permite llevar una vida más soportable en la ciudad. Señalan que deben desarrollar dos partes: *“Una parte indígena para mantener la sabiduría, la fuerza ancestral y la comunicación con su gente; la otra parte para saber entender el pensamiento moderno (winka o chileno)⁴ y, de esta manera, actuar en la ciudad, lo que permite desarrollar la vida en condiciones diferentes a la de su origen”.* (Comisión, 2008, p. 517).

4 Se agrega a la palabra winka, consignada en el informe, el concepto “chileno” ya que el documento está redactado desde una perspectiva fuertemente mapuche, ya que el grueso de quienes se hicieron cargo de él eran mapuche urbanos. Esto tiene la finalidad de referirse al “otro” desde una mirada indígena no particular, que puede ser mapuche, andina, Rapa Nui, etc. Además, en esta investigación se utiliza la palabra “chileno” (principalmente en las entrevistas y diálogos), para referirse al ciudadano no indígena que habita en este territorio.

Además, se definen como una población muy diversa, ya que en la Región Metropolitana viven descendientes de los pueblos Mapuche, Aymara, Rapa Nui, y de otros pueblos que puedan reconocerse. Es justamente esa gran diversidad, señalan, la que dificulta la definición de una tipología única que represente a todos los indígenas urbanos. Sin embargo, sostienen que *“los indígenas urbanos tampoco pueden ser considerados en las definiciones clásicas donde se les relaciona a un lugar físico determinado, que es esencialmente la ruralidad”* (Comisión, 2008, p. 518). En ese sentido, una primera dimensión desata la contradicción de la dualidad campo/ciudad, y luego, la dualidad norte/sur.

Otro tema, que el informe trata con fuerza es la migración, la que definen como *“un proceso complejo para asumirlo y diferenciado en su interpretación”*. (Comisión, 2008, p. 511). Según señalan en el caso puntual de los aymara, el proceso de la urbanización no ha sido tan complicado como podría ser el mapuche, por ejemplo, debido a que este pueblo no hace una división tan marcada entre lo urbano y lo rural: *“Somos un mismo pueblo que transitamos y ocupamos los diferentes espacios ecológicos. Además desde el punto de vista histórico, el mundo andino construyó grandes ciudades donde se desarrolló toda una experiencia urbana en complemento con lo rural. Existía una perfecta dualidad urbanística”*. (Comisión, 2008, p. 521-522).

Pese a esto, señalan, después de la chilenización comienza a producirse una corriente migratoria a las ciudades: *“De acuerdo a los datos estadísticos la mayor cantidad de migrantes se encuentra en la zona Metropolitana. La razón principal de ésta migración es de carácter económico laboral, por una parte y de capacitación profesional, por otra”* (Comisión, 2008, p. 522). A eso se suman otros factores de atracción como la búsqueda de mejores oportunidades de vida, la educación, el trabajo remunerado, la sensación de aventurarse en un mundo desconocido, y otras, y señalan: *“las ciudades representan sobre todo para la población más joven una oferta cultural que los atrae y los seduce fácilmente”*. (Comisión, 2008, p. 524).

En esto juega un papel importante la excesiva centralización de los recursos y debido a esto se observa como una consecuencia de la migración que las regiones van perdiendo *“la capacidad de generar condiciones a sus habitantes para tener en su lugar de origen una vida digna en todos sus aspectos”*. (Comisión, 2008, p. 522). Pero, ¿cómo son las condiciones que ofrece la urbe? Según se relata: *“la hostilidad del entorno y la discriminación social y étnica, han sido por largos años los primeros efectos en el nuevo escenario de los migrantes indígenas, las barreras sociales, culturales, lingüísticas y el corte de los lazos como linaje, los parientes y la comunidad, despertarán la nostalgia y se mantendrán como sombras perennes que acompañan a un gran contingente, en su duro deambular por las ciudades”*. (Comisión, 2008, p. 522). En ese sentido plantea que la pobreza rural se hacía “más llevadera” y menos dura que “la nueva pobreza urbana”.

El informe expresa la migración indicando que *“esta alineación cultural se apoderará de un alto porcentaje de las generaciones más jóvenes nacidos en la urbe, quienes se mimetizarán tratando de ‘pasar por chilenos’, escondiendo o negando su condición de ‘indígena’ insertándose en los recónditos rincones de la cultura y de las subculturas urbanas. No obstante, ni pelo teñido, ni el cambio de apellido, ni los jeans o las zapatillas Nike, logran la transformación ‘deseada’ o impuesta”*. (Comisión, 2008, p. 525). Sin embargo sostiene que un porcentaje creciente de estos jóvenes por distintas razones y fuentes están en un proceso de recuperación identitaria. De hecho señalan literalmente que *“producto de esta discriminación social y étnica, la intolerancia a la diversidad cultural que la sociedad chilena tiene con los indígenas, el migrante indígena se había transformado en un ser invisible, proceso que está sufriendo un cambio”* (Comisión, 2008, p. 526).

Así reconoce que los indígenas urbanos han vivido transformaciones, entre las que apunta al cambio en los roles a los que los indígenas llegaron a desempeñarse a la urbe. Allí, ya en los años 90, destacan un desplazamiento desde labores desarrolladas como empleados, como obreros o panificadores en el caso de los hombres o empleadas domésticas en el caso de las mujeres, a labores como técnicos y profesionales, áreas donde no están exentos de sufrir situaciones de discriminación racial y social.

Los dirigentes indígenas urbanos dejan claro que no olvidan el vínculo con sus territorios: *“Sentimos que tenemos un compromiso ético, moral y espiritual con nuestros respectivos pueblos, con nuestra gente; con nuestra ñuke mapu, con nuestra Pachamama, porque ellos también esperan algo de nosotros, pues lo que hagamos o no hagamos en la ciudad también tiene sus repercusiones en los ámbitos rurales, porque esa es la característica de la sociedad chilena, tan centralizada. Porque si nos vinimos a la ciudad, además de buscar mejores condiciones de vida para nuestros familiares más directos, también tenemos que pensar en nuestros respectivos pueblos”*. (Comisión, 2008, p. 520).

Esto se reafirma en *Etnicidad, "raza" y equidad en América Latina y el Caribe*, consultoría realizada para la División de Desarrollo Social de la Comisión Económica para América Latina y el Caribe (CEPAL), donde se señala que *“La instalación de grandes contingentes indígenas en zonas urbanas no significa necesariamente que los migrantes pierdan sus vínculos con la comunidad o pueblos de origen, como en general se ha creído hasta ahora. En numerosos casos tanto migrantes como residentes rurales mantienen vivos sus lazos de parentesco, sus vínculos sociales y emocionales con sus lugares de origen”* (Bello y Rangel, 2000, p. 21).

Sin embargo este vínculo se daría en relaciones de interdependencia con sus comunidades, lo que favorece al fortalecimiento de la identidad cultural de los indígenas urbanos⁵. Así, el informe sostiene que en la actualidad *“ya es un hecho comprobado que en contraste con las posturas asimilacionistas de segregación, discriminación y exclusión han surgido un conjunto de estrategias, demandas, propuestas y prácticas que tienden a fortalecer la identidad de los indígenas en los centros urbanos, que se manifiesta en el surgimiento de las organizaciones indígenas urbanas y sus reivindicaciones étnicas”*. (Comisión, 2008, p. 526). Un claro ejemplo es la celebración del We (o Wiñol) Tripantu o Wilka Kuti y numerosas ceremonias en la Región Metropolitana.

⁵ En el informe se usa la palabra warriache, que equivale a auto-reconocerse como gente de la ciudad y es homónimo de pewenche, lafkenche o williche, por ejemplo.



Ilustración 2: We Tripantu Cerro Santa Lucía 2015, participa el Intendente Metropolitano, Claudio Orrego.



Ilustración 3: Eliseo Huanca y Genara Cuadros en representación de Jach'a Marka dirigen ceremonia de Wilka Kuti en la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de Chile, 2015.

Así, surge un cuestionamiento a la institucionalidad, pero también al mundo académico como parte del sistema hegemónico: *“Debido a los enfoques, modelos, paradigmas positivistas, pensamientos decimonónicos e iluministas utilizados en los procesos investigativos de nuestras respectivas realidades, dieron como resultado que los indígenas urbanos no existíamos, fuimos invisibles para los investigadores, para las autoridades políticas de nuestro país por muchas décadas. No nos veíamos ni nosotros mismos, mucho menos nos podía ver la sociedad. Entonces es bueno visibilizarnos más, porque si no lo hacemos nosotros nadie lo hará. Es bueno que hablemos por nosotros mismos. Ya han hablado suficiente de nosotros”*. (Comisión, 2008, p. 527).

Esto además tiene incidencia en la política pública, ya que destacar el desarrollo de la vida en la urbe tiene otros objetivos: *“Reclamar nuestro lugar en los procesos de construcción identitaria que se están desarrollando al interior de nuestros respectivos pueblos. No queremos seguir siendo los hijos no reconocidos de nuestros pueblos, ni los parias de la sociedad chilena. Nuestras vidas tendrán más sentido en la medida que nos incorporemos a luchar junto a nuestros pueblos por lograr mejores condiciones de vida material y la seguridad de futuro como pueblo étnico. En segundo término, reclamar nuestros legítimos derechos a obtener todos los beneficios que entrega el Estado. En tercer lugar, exigir al Estado dar mayor cobertura en la satisfacción de nuestras necesidades como personas individuales y colectivamente considerados, y esto porque los actuales recursos no son suficientes”*. (Comisión, 2008, p. 521).

De hecho profundizan en este punto y hacen una propuesta específica: *“En efecto; así como hay un Fondo de Tierras y Aguas, se pueda establecer otra línea de apoyo al Conocimiento, la Tecnología y la Comercialización creando una Universidad Indígena del Conocimiento, las Artes y las Tecnologías, un Instituto de Comercialización e intercambio de la producción indígena en la Región Metropolitana”* (Comisión, 2008, p. 521). Este tipo de demandas pensadas desde la ciudad, no han sido atendidas a más de 13 años de la entrega del informe y sin duda se han ido sumando más antecedentes, disconformidades con la institucionalidad y nuevas lógicas relacionales que no han sido sistematizadas.

1.2. Censos de Población Indígena

Para comenzar, se debe identificar el sector poblacional al que nos referimos. La Doctora en Antropología Social y Etnología, Andrea Aravena, afirma que estudiar las migraciones indígenas supone un desafío, porque se trata de una población históricamente subsumida en otros tipos de migraciones y de una realidad que hasta hace pocas décadas no era estudiada como tal en América Latina. Sin embargo no deja de ser relevante, más en medio de una serie de procesos de etnogénesis (Aravena, 2014).

Conforme a criterios censales, más de un 10% de la población nacional se identifica con alguno de los pueblos indígenas reconocidos en el país, considerando los datos de 1992 al 2012. Se trata de un auto reconocimiento que se mantiene relativamente estable en el lapso mayor de 20 años (Aravena, 2014). Al inicio de esta investigación señalamos que la población indígena tiene un índice de ruralidad mayor que la no indígena, y que, pese a esto, en los censos se pudo establecer que más de un tercio de quienes se reconocen indígenas actualmente se localizan en las zonas urbanas. Sin duda este vino a cambiar totalmente la percepción que se tenía de los pueblos indígenas en Chile y los significados de su identidad (Aravena, 2014).

De allí justamente la importancia de trabajar con poblaciones indígenas urbanas, como plantea esta investigación. Sin embargo, hay una serie de dificultades metodológicas para calcular con exactitud el nivel de población indígena o de un pueblo determinado en la ciudad, obstáculos que se plasman claramente en los distintos resultados de los Censos de 1992, 2002 y 2012⁶ y que remiten a problemas de comparabilidad y fiabilidad de las cifras.

⁶ El Censo del 2012 fue publicitado como “el mejor Censo de la historia” por el gobierno de Sebastián Piñera, y luego fue refutado y sometido a evaluaciones internacionales que demostraron su baja fiabilidad.

De partida, Aravena expone que existiría un problema metodológico en la construcción de las preguntas de auto-adscripción, ya que en el Censo de 1992 se registró una alta cifra (casi un millón de habitantes se reconocía como indígena) y luego, en el Censo de 2002, se observa una considerable reducción (un poco más de 600.000 personas). Otros investigadores, como el sociólogo Marcos Valdés van más allá al afirmar que esto corresponde a un proceso de “muerte estadística” o “una nueva forma de etnocidio” (Valdés, 2004, p. 16).

Se han dado diversas interpretaciones en relación al significado de las variaciones de ambos instrumentos. Estas van desde la atribución de procesos de etnogénesis en la sociedad chilena contemporánea en el contexto de la conmemoración del Quinto Centenario del descubrimiento de América (1992) y el surgimiento de un conjunto de medidas de acción positiva que harían que población, que en otros períodos no se interesaba en reconocer su identidad indígena, lo haya hecho a partir del Censo de 1992, hasta la interpelación del Censo de 2002 como de “censocidio” (Aravena, 2014).



Ilustración 4: Afiche del censo de población y vivienda de 1992.



Ilustración 5: Logo Censo 2002.



Ilustración 6: Logo censo 2012.

Así, el Censo del 2012 sería una excelente oportunidad para aclarar las dudas sobre las cifras de auto adscripción a nuestros pueblos originarios. Sin embargo, ante una serie de cuestionamientos, el instrumento que fue sujeto a una Comisión Revisora de Expertos, la que reconoció que el Censo contó con problemas de cobertura, calidad de los datos y adoleció de serios problemas en aspectos esenciales. Además confirmó que hubo una tasa de omisión de un 9,3% a un 20 % en 1/5 de las comunas censadas, afectando la caracterización demográfica y socioeconómica de la población (Aravena, 2014). Pero pese a estas falencias metodológicas, las cifras que se filtraron de la medición, volvieron a establecer los parámetros fijados antes del Censo del 2012, con un aumento que podría corresponder a los 20 años transcurridos.

Así, las nuevas cifras fijaron en 1.714.677 el número de personas que declara pertenecer a un pueblo indígena, lo que correspondería a un 11.11% de la población. De esta cifra, el 84.11% pertenecería al Pueblo Mapuche, con 1.442.214 personas. Los pueblos ancestrales del norte aymara, quechua, likan antai, collas y diaguitas sumarían un 10.62% con 182.098 habitantes y el Pueblo Rapa Nui es un 0.46% con 7.888 personas. (El Navegable, 2013). Con estos datos se puede afirmar que la población indígena de Chile emerge como un sector social y culturalmente muy relevante. No obstante a ello y ante las dudas, estos datos deben ser confirmados a través de un nuevo conteo.

Y justamente para resolver el problema de la incertidumbre en materia de políticas públicas que generó el Censo del 2012 el siguiente gobierno realizó un pre-censo el año 2016 para contabilizar viviendas y un censo abreviado que se realizó el pasado 19 de abril de 2017. Sin embargo, también hubo reparos a las preguntas sobre auto adscripción indígena, además del llamado de algunas comunidades, principalmente mapuche, a restarse del proceso.

A pocos días, el pasado 31 de agosto, la directora del Instituto Nacional de Estadísticas (INE), Ximena Clark, entregó los primeros resultados. Según las cifras preliminares la población efectivamente censada en este proceso ascendió a 17.373.831 personas, mientras que el número de viviendas alcanzó las 6.356.073 unidades, lo que equivalió a una cobertura del 98,98% del total de viviendas. Por supuesto, la región que concentra la mayor cantidad de población censada fue la Metropolitana, con 7.036.792 personas (INE, 2017).



Ilustración 7: Logo Censo 2017.

La titular del INE sostuvo que el proceso continuará lo que queda de 2017 y se extenderá durante todo 2018. Así, el 22 de diciembre entregarán los primeros resultados definitivos, que serán la población a nivel país, región y comuna, separada por sexo y por grupos de edad. Esta es la información que se considera para efectos de programas o políticas públicas. La segunda entrega de resultados definitivos será en abril de 2018 y, posteriormente, en junio de ese año, se pondrá a disposición la base de micro-datos, que incluirá información incluso a nivel de manzanas (INE 2017). Dado este itinerario, podemos ver que aún queda un tiempo para entrar al análisis en detalle de los datos más recientes de auto-adscripción indígena.

Pese a esto, las cifras de 1992 al 2012 han sido consistentes en mostrar cómo una alta población indígena está presente en las ciudades, es decir como aumenta el auto-reconocimiento de la población en las regiones de mayor concentración de población urbana, lo que se vendría observando de manera sistemática en las últimas dos décadas respecto del incremento de procesos de auto identificación de la población con los pueblos indígenas (Aravena, 2014).

De hecho, en la Región Metropolitana se concentra el grueso de quienes se auto declaran indígenas en el país. Con esto se hace necesario actualizar la percepción que fundaba el imaginario de la identidad indígena como una identidad orientada hacia la comunidad rural. Otro de los datos consistentes es que, de los auto-reconocidos indígenas que habitan en Santiago, el grueso se reconoce como mapuche, pero son seguidos inmediatamente por los aymaras, diaguitas y quechuas, lo que deja ver la fuerza de las poblaciones del norte en la zona central. Esto refleja la importancia de observar también a este grupo indígena y migrante, su desarrollo, sus formas de organización, así como las relaciones que mantienen en la capital con otros grupos indígenas y no indígenas, y cómo se generan procesos de crítica y retroalimentación.

1.3. Ley Indígena: Calidad Indígena y Asociaciones Indígenas Urbanas

La Ley 19.253 Sobre Protección, Fomento y Desarrollo Indígena, conocida como “Ley Indígena” surgió con críticas y quedó corta a pocos años de su aprobación en 1993, bajo el gobierno de Patricio Aylwin. La legislación recogió parcialmente los planteamientos de las comunidades y organizaciones indígenas en los más de dos mil encuentros locales que culminaron con el Congreso Nacional de los Pueblos Indígenas de Chile. Dentro de las críticas centrales fue la modificación del concepto “pueblo”, el que se reemplazó por la palabra “etnia”, o el cambio a la idea de los de “Territorios de Desarrollo”, reemplazado por las “Áreas de Desarrollo Indígena” (ADI). En cuanto a los indígenas urbanos la ley reemplazó la propuesta de reconocimiento jurídico de “Comunidades Indígenas Urbanas” por las “Asociaciones Indígenas Urbanas”.

La ley establece que: *“El Estado reconoce que los indígenas de Chile son descendientes de las agrupaciones humanas que existen en el territorio nacional desde tiempos precolombinos, que conservan manifestaciones étnicas y culturales propias siendo para ellos la tierra el fundamento principal de su existencia y cultura”* (Ley 19.253, 1993, p. 1). Y luego señala que reconoce como principales etnias de Chile a la Mapuche, Aymara, Rapa Nui, las comunidades Atacameñas, Quechuas y Collas del norte, las comunidades Kawashkar o Alacalufe y Yámana o Yagán de los canales australes.

“El Estado valora su existencia por ser parte esencial de las raíces de la Nación Chilena, así como su integridad y desarrollo, de acuerdo a sus costumbres y valores” (Ley 19.253, 1993, p. 1). En el antes citado anexo del Informe del Grupo de Indígenas Urbanos se sostiene que con estas definiciones *“se reconoce a los indígenas como parte esencial de la nación chilena, lo que implica respetar, proteger y promover el desarrollo de los indígenas, sus culturas, sus familias y comunidades. Por tanto, el espíritu de la ley no discrimina si los indígenas son urbanos o rurales, el problema está en los instrumentos de aplicación, como el ‘Fondo de Desarrollo’ que está orientado fundamentalmente a financiar, ‘derechos sucesorios’, recuperación de la calidad de tierras indígenas, concesiones de acuicultura u otras situaciones”* (Comisión, 2008, p. 528). Así, indica, se apunta a desarrollar las comunidades rurales o las ADI, que están diseñadas para ser aplicadas en las áreas rurales y no urbanas.

En este contexto, el elemento “tierra” o “territorio” juega un rol preponderante, en una especie de “ruralización” de la Ley Indígena desde sus bases. Por lo tanto para la aplicación de la ley, como los indígenas urbanos carecen de elemento “tierra” o “territorio” están excluidos de la Ley Indígena. (Valenzuela, 1999, p. 36). La discusión se traslada entonces a la definición de la calidad de indígenas que contiene la ley en su artículo segundo: *“Se entenderá por hijo de padre o madre indígena a quienes desciendan de habitantes originarios de las tierras identificadas en el artículo 12, número 1 y 2”* (Ley 19.253, 1993, p. 2). Otra posibilidad para identificarse como indígena pese a no contar con apellidos directamente indígenas, es acreditar la procedencia indígena por tres generaciones.

Sin embargo, los redactores del anexo al Informe de la Comisión consideran que: *“Estas definiciones no contribuyen directamente a reconocer la calidad de indígena de los indígenas urbanos”*. (Comisión, 2008, p. 528). No obstante, la ley en su letra C, deja una puerta abierta al señalar que: *“Los que mantengan rasgos culturales de alguna etnia indígena, entendiéndose por tales la práctica de formas de vida, costumbres o religión de estas etnias de un modo habitual o cuyo cónyuge sea indígena. En estos casos, será necesario, además, que se auto-identifiquen como indígenas...”*. (Ley 19.253, 1993, p. 2). El reconocimiento se acredita a través de un certificado otorgado por Conadi.

En el título octavo, párrafo quinto, sobre disposiciones particulares para los indígenas urbanos y migrantes, la ley establece: *“Se entenderá por indígenas urbanos aquellos chilenos que, reuniendo los requisitos del artículo segundo de esta ley, (esto es la definición de la calidad de indígenas) se auto-identifiquen como indígenas y cuyo domicilio sea un área urbana del territorio nacional y por indígenas migrantes aquellos que, reuniendo los mismo requisitos de origen precedentes, tengan domicilio permanente en una zona rural no comprendidas en los artículos 60, 62, 66 y 72”*. (Ley 19.253, 1993, p. 22).

Sobre la calidad indígena se establece al cierre del artículo quinto que: *“Todo aquel que, atribuyéndose la calidad de indígena sin serlo, obtenga algún beneficio económico que esta ley consagra sólo para los indígenas, será castigado con las penas establecidas en el artículo 467 del Código Penal”*. (Ley 19.253, 1993, p. 2). Por otro lado, la ley las define a las asociaciones de la siguiente manera: *“Se entiende por Asociación Indígena la agrupación voluntaria y funcional integrada por, a lo menos, veinticinco indígenas que se constituyen en función de algún interés y objetivo común”* y añade: *“Las asociaciones indígenas no podrán atribuirse la representación de las Comunidades Indígenas”*. En la misma disposición se establece las prerrogativas que tendrán *“serán una instancia de organización social, desarrollo cultural, apoyo y mutua protección entre los indígenas urbanos migrantes, respectivamente”*. (Ley 19.253, 1993, p. 12).

Según señala el anexo al Informe de la Comisión: *“Con estas disposiciones, la Ley Indígena está reconociendo la existencia de los indígenas urbanos y migrantes y está creando una herramienta de desarrollo y autogestión. Sin embargo adolece de los instrumentos de generación de políticas y de financiamiento que permitan fortalecer el desarrollo económico, social y cultural de los indígenas urbanos”*. (Comisión, 2008, p. 529).

Antes de pasar a las propuestas para un nuevo trato, el informe de la Comisión hace un comentario de carácter general al respecto, señalando que *“si bien la Ley Indígena es de reconocida tendencia ruralista, hay en ella un cuerpo de normas que han permitido el desarrollo de planes y programas en diversos ámbitos que constituyen un avance significativo en la materia, pero que podría mejorar sustancialmente con algunas modificaciones en términos de crear los instrumentos adecuados para atender a la realidad económica, cultural, y social de los indígenas urbanos”*. (Comisión, 2008, p. 530).

Estas disposiciones rigen hasta la actualidad y son los ejes en los que se sustenta la identificación indígena oficial o institucional y la conformación de asociaciones indígenas urbanas, elementos esenciales a considerar para una caracterización del fenómeno de emergencia andina en la capital.

2. La ciudad de Santiago (Santiago Marka)

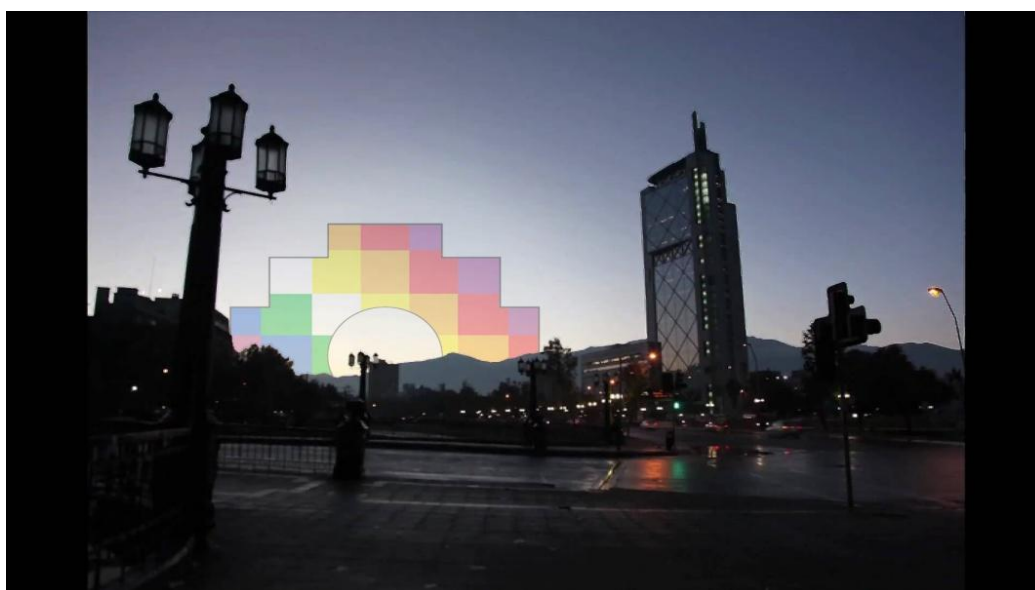


Ilustración 8: Santiago Andino 1.

2.1. Breve caracterización

La presente investigación se circunscribe en el territorio de Santiago de Chile, capital nacional y de la Región Metropolitana de Santiago (RM), región enmarcada, de oriente a poniente, por la Cordillera de los Andes, la Cuenca de Santiago y la Cordillera de la Costa. Es el principal núcleo urbano del país y su área metropolitana se conoce también con el nombre de Gran Santiago.

La RM deslinda al Norte y al Oeste con la Quinta Región de Valparaíso; al sur limita con la Sexta Región y finalmente el este de la región lo constituye la frontera con la República Argentina. Consta con una superficie de 15.403,20 kilómetros cuadrados, equivalentes al 2,0 por ciento del territorio nacional, es decir, es la región más pequeña del país y la única sin acceso a costa. Según el INE la población proyectada al 2016 superaría los 7.399.000 habitantes y una densidad de 480,4 habitantes por kilómetro cuadrado.

Aunque generalmente se concibe como una única ciudad, Santiago no constituye una sola unidad administrativa, sino forma parte del territorio de 52 comunas. La mayor parte de la metrópoli se ubica dentro de la Provincia de Santiago, con algunas comunas dentro de las provincias de Cordillera, Maipo y Talagante. Casi la totalidad de la provincia se encuentra inmersa en una pradera llana extremadamente fértil. El terreno se caracteriza por su poca elevación con respecto al nivel del mar (520 metros) y por estar rodeado de cerros emergentes o “cerros isla”, como el San Cristóbal, Santa Lucía o Huelén, el Cerro Manquehue, el Blanco, el Chena y el Cerro Renca.

Según la historia oficial, el conquistador Pedro de Valdivia llegó al valle del Mapocho el 13 de diciembre de 1540, después de realizar una larga travesía desde Cuzco, enviado por Francisco Pizarro desde la gobernación de Nueva Castilla. Las huestes de Valdivia acamparon junto a las aguas del río, en los faldeos del cerro Tupahue y comenzaron lentamente a entablar relaciones con los indios picunches que habitaban la zona. Después de eso Valdivia convocó a los caciques de la zona a un parlamento donde les explicó su intención de fundar una ciudad en nombre del rey Carlos I de España, que sería la capital de su gobernación de Nueva Extremadura.

Estos viendo la superioridad militar española frente a los usurpadores incas, habrían aceptado e incluso le habrían recomendado la fundación de la localidad en una pequeña isla ubicada entre dos brazos del río junto al cerro Huelén. Así, el 12 de febrero de 1541, Pedro de Valdivia fundó oficialmente la ciudad de Santiago de la Nueva Extremadura (Santiago del Nuevo Extremo) en honor al Apóstol Santiago, santo patrono de España, en las cercanías del cerro Huelén, al que renombró “Santa Lucía”. Además encomendó al alarife Pedro de Gamboa el trazado de la nueva ciudad, siguiendo las normas coloniales, quien la diseñó en forma de damero: Con una Plaza Mayor al centro, ocho cuadras de norte a sur y diez de oriente a poniente. Cada solar (un cuarto de cuadra) fue entregado a los colonizadores, que construyeron casas de barro y paja.

2.2. Nuevos descubrimientos: Mapocho Incaico, Santiago Andino



Ilustración 9: Santiago Andino 2.

El año 2012 las investigaciones arqueológicas vinieron a cambiar lo que se conocía de Santiago. La versión citada se contrapone al planteamiento de Rubén Stehberg, jefe del departamento de Antropología del Museo Nacional de Historia Natural y Gonzalo Sotomayor de la Universidad Andrés Bello, quienes retomaron una discusión de los años 76 al 78 y presentaron nuevas evidencias arqueológicas e históricas, que demostrarían que, debajo del casco antiguo de Santiago, en los cursos medios de los ríos Mapocho y Maipo, se encontraría una ciudad incaica, vestigio de la ocupación del Tawantinsuyu.

El artículo *Mapocho Incaico* el primer texto que da origen a esta línea de investigación, plantea que la base de sustento de esta ciudad fue la hidro-agricultura y la minería de oro y plata. De ella salían caminos incaicos en distintas direcciones, contando así con una localización privilegiada. Por estas razones, además de corroborar la existencia de un tambo grande junto a la plaza central, es que los investigadores aseguran que la infraestructura de esta instalación habría sido aprovechada por Pedro de Valdivia para fundar la ciudad de Santiago (Stehberg, 2012, p. 85).

A dicha publicación le siguió *Mapocho Incaico Norte* donde se entrega información arqueológica que profundiza en la conectividad, territorialidad y el paisaje durante el siglo dieciséis, centrando la mirada en reconstruir el espacio indígena y cómo éste se articula con lo incaico e hispano en un área de gran importancia estratégica. Se analiza también la estrategia del Tawantinsuyu, que incluyó la formación de núcleos poblacionales en áreas determinadas, la habilitación del Qhapaq Ñan, la intensificación hidro-agrícola y la introducción de elementos de eficacia simbólica, para examinar como los conquistadores españoles se apropiaron de este territorio y sus habitantes (Stehberg, 2016, p. 110). En síntesis, la evidencia demuestra que a la llegada de los españoles ya existía en lo que hoy es la Plaza de Armas un importante asentamiento dirigido por el gobernador inca Quilicanta, quien incluso habría ayudado a la expedición de Diego de Almagro y, más tarde, al propio Pedro de Valdivia.

Lo interesante, ha dicho Rubén Stehberg a medios de comunicación y en entrevista realizada para esta investigación, es que el Tawantinsuyu en el actual Perú desapareció en 1532, pero en el Valle del Mapocho siguió funcionando hasta el 11 de septiembre de 1541, fecha que conocemos con claridad porque cientos de indígenas asaltaron y quemaron la ciudad. Luego, Inés de Suárez, mandó a degollar a Quilicanta, quien fue culpado de sublevación, lo que marcó el final del Tawantinsuyo en este territorio. Bajo estas nuevas evidencias el equipo de investigación planteó su rechazo a la perspectiva de una ciudad inca predominantemente militarista y economicista en un permanente proceso expansivo, como la historia oficial nos ha hecho ver, pero coincidió con la existencia de una primacía de conductas ceremoniales de eficacia simbólica en la implementación de estrategias de incorporación al

Tawantinsuyu y en la idea de que Chile central correspondería más bien a un espacio multicultural dentro del cual los distintos grupos tendían a ordenarse de forma segregada (Martínez en Stehberg, 2012, p. 87).

Así, para determinar los alcances de este nuevo escenario histórico, los investigadores continuaron el trabajo y ampliaron sus excavaciones a toda la cuenca del río Mapocho, incluyendo el cerro Chena, la quebrada San Ramón y varios sitios en Apoquindo, Tobalaba, Peñalolén y Quilicura, entre otros lugares, donde encontraron desde alfarería y cerámica cusqueña, a centros ceremoniales y cementerios indígenas. La investigación seguía creciendo, pero el equipo de investigación sufrió un duro revés con el fallecimiento en marzo del 2016 del académico e historiador, Gonzalo Sotomayor, a los 42 años.

Pero este equipo no es el único realizando excavaciones que han dado con evidencias incaicas. Otro ejemplo es el equipo compuesto por la arquitecta Natalia Jorquera y la arqueóloga Catalina Soto que excavaban en la Iglesia de San Francisco con la finalidad de estudiar el modelo anti-sísmico utilizado por los pueblos indígenas donde, sin que fuera el foco central del proyecto, dieron con elementos cerámicos y utensilios del mundo inca, además del esqueleto de una mujer no indígena, sino mestiza. Con esto suman antecedentes a los ya cientos de vestigios arqueológicos incas presentes en el subsuelo de la urbe.

Pero no sólo la arqueología formal ha dado luces sobre este Santiago andino. Patricio Bustamante, quien se define como investigador en arqueoastronomía recoge los planteamientos de Stehberg de 1976 que dan sustento a su trabajo junto a Ricardo Moyano, doctor en Arqueología e Historia, quienes también en el año 2012 concluyen la existencia de un importante enclave inca en el Valle del Mapocho, el que replicaría las estructuras propias del Cusco e incluso con un sistema de ceques; las líneas o rectas que parten de la ciudad del Cusco, que organizan los santuarios o wakas de los alrededores, y que constituían un complejo sistema espacial religioso y que otorgaba a la capital del Tawantinsuyu un carácter eminentemente sagrado (Bustamante y Moyano, 2012, p.572).

Como hipótesis, plantean la existencia de este sistema de ceques “cuyo centro fue la actual plaza de armas, probablemente la Kancha del antiguo asentamiento Inca sobre el cual se fundó Santiago, con un observatorio ubicado en el Cerro Santa Lucía, útil para la construcción, ajuste y manejo de un calendario agrícola, dentro de una lógica andina de construcción social del espacio hacia el 1500 d.C. en Chile central” (Bustamante y Moyano, 2012, p. 573). En el esquema se ve la alineación de la Plaza de Armas, el cerro Santa Lucía y el cerro El Abanico, con la salida del sol durante el solsticio de verano, y el cerro San Cristóbal, que corta el perfil de los cerros El Plomo-Littoria durante el solsticio de invierno, graficado en la siguiente imagen:



Ilustración 10: Orientaciones sagradas del centro Tawantinsuyu del Mapocho (Bustamante y Moyano, 2012, p. 575).

Bustamante ha presentado la pareidolia, la apofenia y la hierofanía como fenómenos psicológicos y herramientas metodológicas útiles para la percepción del espacio astronómico y geográfico. En síntesis, la pareidolia apunta a percibir formas semejantes a personas o animales en elementos del paisaje, por la apofenia sugiere al observador relaciones que podrían explicar la génesis de leyendas y cosmogonías de determinadas culturas, y la hierofanía sería la necesidad de experimentar un contacto con la divinidad.

En esta discusión también están presentes los trabajos de Alexis López, quien se define como investigador, entomólogo y director de Rutas de Nuestra Geografía Sagrada y Energía Alterna. Para López “Santiago es pre-hispanica, solar y sagrada” (Biobiochile, 2013). Él concuerda con que el área del centro de Santiago, la Plaza de Armas y el punto cero del trazado de la ciudad, están determinados por la sombra que proyecta fugazmente la cumbre del cerro Santa Lucía al amanecer del Solsticio de Verano, hito desde el cual se trazó la planta de la ciudad, siguiendo las proporciones de la cancha y las calles incásicas preexistentes, estableciendo el cardo y decumanus de la ciudad de acuerdo a la proyección gnomónica de las sombras del solsticio, concordando con las líneas de Ceques incásicas existentes. Pero va más allá, al señalar que el Cerro Santa Lucía y la Plaza de Armas poseen carácter ritual y funcional desde la época prehispánica, con anterioridad al período incásico que los reutilizó, al igual que hicieron los españoles al fundar Santiago (López, 2013).



Ilustración 11: Solsticios y equinoccios desde Plaza de Armas, Santiago, 2013.

Por otro lado la antropóloga de la Universidad Academia de Humanismo Cristiano, Francisca Fernández, ha profundizado en esta Geografía Sagrada, considerando a los cerros y wakas como referentes identitarios y abordando con ello los principales hitos y repertorios interpretativos que configuran una sacralidad territorial desde la cosmovisión andina. Describe uso y significación que en la actualidad, tanto organizaciones indígenas como colectividades de danza y música andina, despliegan en estos espacios, para la conmemoración y celebración de diversas festividades y ritualidades del calendario aymara y quechua, tal como sostuvo en su exposición en el ciclo de conferencias de la *Revista Antropologías del Sur* en el centro cultural Monte Carmelo en julio de 2016, visión que destaca lo que está ocurriendo actualmente con el espacio.

Estas distintas miradas han movilizado el debate sobre el origen y la historia Santiago y es relevante considerarlas a modo de antecedente en el marco de las discusiones que están presentes hoy en las conversaciones con las asociaciones indígenas, con los dirigentes andinos y con distintos colectivos artísticos o culturales, quienes están al tanto de estos planteamientos y tienen una postura al respecto, claramente expresada en las distintas entrevistas.

3. Asociaciones andinas en Santiago

Para comenzar la investigación se hizo necesario analizar la información disponible. Para ello, a inicios de agosto de 2015, se recurrió a la institución pertinente, en este caso, la Corporación Nacional de Desarrollo Indígena (Conadi) para solicitar el catastro de asociaciones andinas presentes en la Región Metropolitana. Esta información base nos daría un puntapié inicial de las asociaciones presentes inscritas en el sistema institucional.

3.1. Mapeo Conadi de asociaciones andinas

En primer lugar pudimos constatar que la institución no contaba con información segmentada por los distintos pueblos, es decir, que era necesario solicitar el catastro total de asociaciones indígenas presentes en la región.

Además, esta información se catalogaba como “sensible”, por lo que se solicitó vía Ley de Transparencia a Rocío Rivera Guzmán, encargada de Gobierno Transparente y Archivo Administrativo del organismo. La respuesta llegó el día 17 de agosto y dio cuenta de 198 asociaciones indígenas inscritas, de las cuales sólo cinco correspondían a asociaciones andinas.

Cuadro N°1: Registro de asociaciones andinas Conadi Región Metropolitana.

Provincia	Comuna	Nombre
Maipo	Calera de Tango	Jach'a Marka
Santiago	Santiago	Asociación aymara Inti Marka
Santiago	Santiago	Asociación Indígena “Emprendedores aymara-quechuas Pukará”
Santiago	Santiago	Asociación aymara-quechua para el desarrollo de la cultura, salud y género Kurmi
Santiago	Santiago	Lickan Antai Ckausama

Fuente: Cuadro elaborado sobre la base de información de Conadi.

Según constatamos hay dos que fueron disueltas y no siguen operando hace bastante tiempo. Se trata de La Asociación Indígena de Emprendedores Aymaras-Quechuas Pukará y la Organización Likan Antai C'Kausama. Y pese a no ser centro de de esta investigación, no se puede dejar de considerar el flujo de organizaciones que operan fuera de las condiciones de Conadi, como por dar sólo un ejemplo, una organización de fútbol conformada por dirigentes andinos en la misma época de Pukará y C'Kausama, de la que no hay mayores registros que relatos. Por otro lado, están también estructuras organizacionales compuestas como mesas de trabajo, concejos, asambleas, entre otras, a través de las que se coordinan diversas asociaciones para enfrentar temas puntuales o en un intento de dar una señal de unidad, más allá de su permanencia.

Todo esto demuestra lo desactualizado que está el registro de Conadi y, por lo tanto, la información que disponen las autoridades. En ese sentido se puede afirmar que existe un alto grado de desconocimiento de la realidad actual del mundo andino en la capital. Por lo mismo, se justifica más aún la necesidad de realizar un nuevo mapeo y caracterizar las asociaciones y otras estructuras que hoy están presentes, cómo se vinculan con la urbe y cómo van influyendo en ella, en un proceso de transformación conjunto, una suerte de dialéctica entre la ciudad y las asociaciones que la habitan.

3.2. Nuevo mapeo y caracterización de las actuales asociaciones andinas

Actualmente en existen cuatro asociaciones del mundo andino operando en la Región Metropolitana. Por orden de fundación serían Inti Marka, Kurmi, Jach'a Marka y Awatiri Tiknar Marka, siendo Inti Marka la primera de las agrupaciones en constituirse. De ellas Jach'a Marka tiene una historia previa de larga data en el trabajo como asociación indígena como Corporación Jach'a Marka Aru, aunque no estaba oficialmente constituida bajo los estándares de Conadi, mientras que Awatiri Tiknar Marka es una agrupación nueva, que no cuenta con más de un año de antigüedad. Con dicha información optamos por elaborar nuevamente el cuadro, actualizando la información obtenida.

Cuadro N°2: Registro de asociaciones andinas actualizado.

Provincia	Comuna	Nombre
Maipo	Calera de Tango	Jach'a Marka
Santiago	Santiago	Asociación aymara Inti Marka
Santiago	Santiago	Asociación aymara-quechua para el desarrollo de la cultura, salud y género Kurmi
Santiago	Santiago	Awatiri Tiknamarka

Fuente: Cuadro elaborado sobre la base de información de Conadi.

Es común que varias personas de origen andino sean parte de más de una asociación, observándose doble y hasta triple militancia en algunos casos. La mayoría de las veces se debe al apoyo que se brindan para alcanzar el mínimo de inscritos (25 personas con calidad indígena, mayores de 18 años). Según relatan, la mayoría de los andinos en Santiago son aymara, le siguen los quechuas o con ancestros de ambos pueblos. Hay mucho menos likan antai, pero son muy reconocidos en sus respectivas asociaciones porque marcan una diferencia que las refuerza de forma positiva. No pudimos localizar diaguitas o collas en las asociaciones que estén viviendo actualmente en Santiago.

Para conocer las asociaciones entrevistamos a un actor clave de cada una, quien nos permitió llenar la ficha técnica y conocer más de ella. Se trata del ex Presidente de Inti Marka e histórico dirigente, Luis Ojeda Taucare; la tesorera, ex presidenta y socia fundadora de Kurmi, Lidia Flores; y la primera y única presidenta a la fecha de la asociación más reciente, Awatiri Tiknar Marka, Susana Gómez. En el caso de Jach'a Marka no se pudo realizar la entrevista de organización, pero la secretaria general, Viviana Huanca, nos ayudó a llenar la ficha. Se adjunta un cuadro de resumen y fichas de organización en anexos.

3.3. Perfil de las asociaciones

3.3.1. Las cuatro asociaciones indígenas

Después de realizar las entrevistas de organización se observa que las asociaciones tienen perfiles muy distintos. Inti Marka está abocada al desarrollo de la cultura andina, a vivirla desde lo comunitario. Su ex presidente y líder durante los últimos años, Luis Ojeda, cuenta con formación política tradicional y, por lo tanto, hay un elevado concepto de la necesidad de asociarse e incidir socialmente. Sin embargo, la organización lucha contra la falta de participación. En ese sentido, uno de los anhelos del ahora Presidente es la formación de grupos de música u otras actividades artísticas que permitan la difusión de la cultura entre los más jóvenes y que puedan ir sumando gente para asegurar la continuidad de Inti Marka.

En esa línea la nueva directiva, encabezada por Alan Marchant, de 26 años, va en el camino trazado, al ser el líder más joven de las asociaciones andinas. Tiene educación universitaria formal y también participa en grupos musicales. Inti Marka es la asociación que dispone de sede propia, en comodato del Estado, lo que les da una ventaja comparativa sobre las otras organizaciones que aspiran a contar con dicha infraestructura.



Ilustración 12: Logo Inti Marka.

Se le reconoce a Inti Marka la realización de actividades sociales y culturales, donde destaca el Anata, los carnavales de febrero-marzo. A su sede ubicada en Recoleta llegan los dirigentes de las distintas asociaciones, además de líderes de otros pueblos originarios.



Ilustración 13: Instalaciones Anata Inti Marka en sede Recoleta 2016.



Ilustración 14: Fiesta Anata Inti Marka en sede Recoleta 2016.

Como su demanda por espacios está saldada buscan avanzar en líneas estructurales más gruesas como el reconocimiento de los pueblos en la Constitución, por lo que siguen muy de cerca el Proceso Constituyente y otros temas. En ese sentido, Inti Marka tiene un peso institucional relevante, ya que ha trabajado en instancias como el Consejo Nacional Aymara o elaborando material sobre pueblos andinos para la Comisión de Verdad Histórica.

La asociación que le sigue en antigüedad, Kurmi tiene un perfil diferente y bastante consolidado. El trabajo en Educación y, sobre todo, en Salud. Las asociaciones restantes reconocen en Kurmi una especial fuerza en esas áreas, donde Lidia Flores es, sin duda, un puntal. Lidia posee conocimientos técnicos en educación de párvulos y, en cuanto al tema de Salud, trabaja en un Cefam en salud intercultural. Sin embargo, la visión que se entrega desde Kurmi no está influida por el Estado, sino que se plantea una mirada de la salud y del proceso educativo profundamente arraigada a vida comunitaria y al respeto a la cosmovisión andina. Además, se busca permanentemente el rescate de las formas más ancestrales del norte del país.

Kurmi no mantiene demandas directas al Estado chileno, pero apoya de forma decidida la lucha de las comunidades en el norte del país. Por lo tanto, se entiende que la batalla contra los grandes proyectos de extracción y las antiguas formas de vida, de economía local a pequeña escala, son parte de sus banderas de luchas más arraigadas a los orígenes de su tierra.

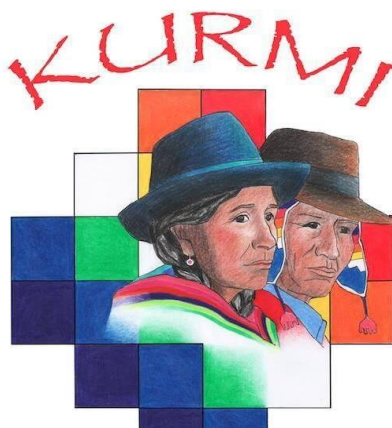


Ilustración 15: Logo de Kurmi.

Jach'a Marka es una asociación bastante más joven en su oficialización en Conadi. Sin embargo, tiene una historia previa de larga data, ya que tanto Jach'a como Inti Marka, se desprenden de Jach'a Marka Aru (La voz del pueblo grande en lengua aymara), organización inicial que originó las asociaciones andinas de la capital. En esta organización participaron el histórico dirigente Eliseo Huanca (quien falleció este año), Alfredo Chipana e incluso el propio Patara, ex integrante del grupo Arak Pacha, actual sostenedor del Conacin, Cerro Blanco y figura relevante en esta investigación.

Uno de los focos desde su creación ha sido el intento de rescatar el Cerro Chena para las asociaciones andinas. Esta demanda ha pasado por varias etapas y actualmente el Estado les reconoce su uso como asociación, junto otras organizaciones de las distintas comunas involucradas. Una actividad característica de Jach'a es la celebración del Día de la Pachamama, el pago a la tierra (o Vilancha) realizado el mes de agosto.

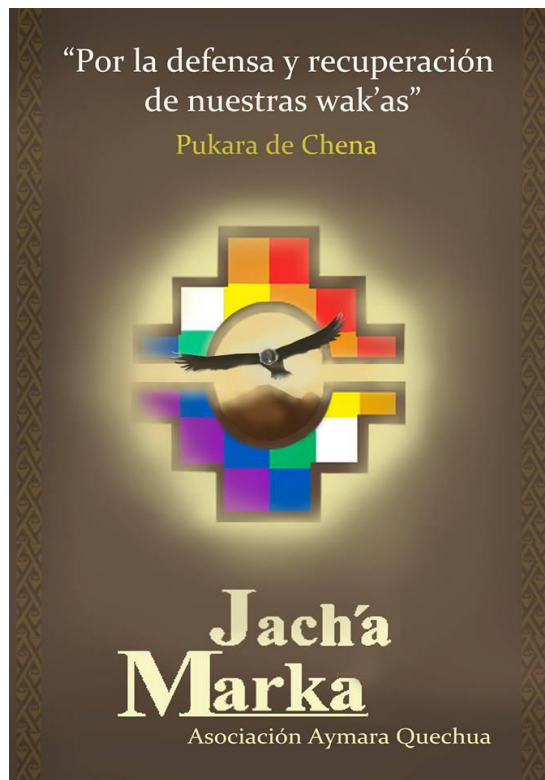


Ilustración 16: Logo Jach'a Marka.



Día de la Pachamama. Cerro Chena, agosto 2011.



Ilustración 17: Día de la Pachamama. Cerro Chena, agosto 2011.

Desde su fundación Jach'a Marka ha estado preocupada de la defensa de los derechos de los pueblos indígenas y ha apoyado activamente las demandas reivindicatorias de su pueblo y pueblos hermanos. La asociación ha pasado por varias etapas a lo largo del tiempo, pero en los últimos años uno de los temas destacados ha sido el manejo del derecho o las leyes del Estado chileno a favor de los pueblos, por lo que se observa la presencia de abogados o dirigentes con conocimiento de la ley.

Allí se forja la línea de trabajo de Jach'a por la defensa de la propiedad intelectual de los pueblos indígenas, como por ejemplo, levantar demandas por el resguardo del patrimonio agrícola y alimentario de los pueblos originarios, con lo que le han hecho frente a la aprobación de leyes como la que autoriza los cultivos transgénicos o la llamada "Ley de Obtentores Vegetales" que regula la inscripción de las semillas.

Allí es donde, de alguna manera, los intereses de algunos socios de Jach'a se cruzan también con los de Kurmi, al tocar temas de salud, seguridad alimentaria, soberanía patrimonial, entre otros. Desde Jach'a Marka surge una mirada crítica al fenómeno de explosión de ciudadanos chilenos que frecuenta el Cerro Blanco y que se integran a prácticas culturales andinas en la medida en la que exista una apropiación de ceremonias y ritos ancestrales, señalan, o que se reemplace los verdaderos herederos de este conocimiento tradicional.

Awatiri Tikna Marka es la más reciente de las cuatro asociaciones y comenzó con un fuerte impulso su trabajo. Si bien es una organización familiar, que sumó a otras familias y amigos para lograr su constitución en Conadi, sus objetivos son más amplios. Hasta el momento y en pocos meses de operación, el grupo levantó un Comité de Vivienda, que pretende recrear en la ciudad formas de vida andinas. Además, organizan proyectos de emprendimiento como ferias de pueblos originarios, con la finalidad de crear nuevos espacios de inserción laboral para sus socios. El énfasis de Awatiri está en presentar proyectos ante organismos estatales para generar las condiciones apropiadas a los pueblos andinos urbanos y mejorar la calidad de vida de sus asociados.

Al interior de Awatiri hay varias jóvenes que a simple vista no parecen nortinos, ni descendientes de pueblos originarios, pero que re-encontraron su herencia andina llegando a sus orígenes y antepasados. Por lo mismo, el tema de la recuperación cultural no es menor, y, según señalan, de a poco, cuando ya sean más conocidos, adoptarán algunas demandas concretas al Estado chileno. Una de ellas podría ser la solicitud de una sede, porque tal como Kurmi y Jach'a Marka sueñan con tener un espacio propio. De momento trabajan aliados con Iacctis, quien les permite contar con un lugar de reunión.



Ilustración 18: Awatiri Tiknar Marka en Expo Manos Ancestrales 2016.

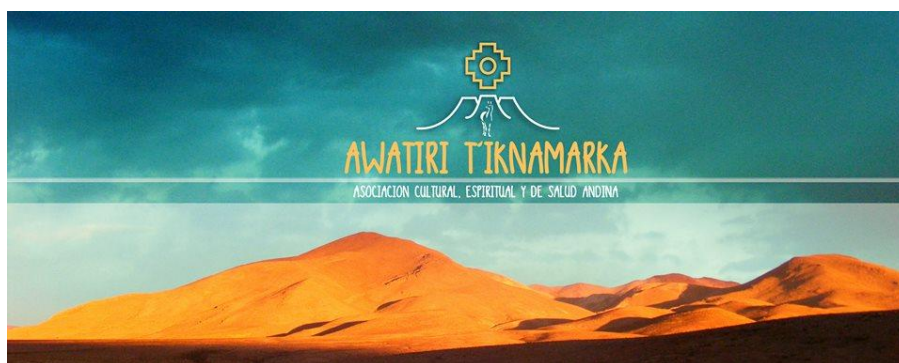


Ilustración 19: Logo de Awatiri Tiknar Marka.

3.3.2. Instituto de Arte, Cultura, Ciencia y Tecnología Indígena en Santiago (IACCTIS)

Iacctis nació en diciembre del 2009, con la ratificación del Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo (OIT), a partir de una iniciativa presidencial surgida en el primer gobierno de la Presidenta Michelle Bachelet, sin embargo se mantuvo en una suerte de receso. Más tarde, el 2012 consiguió su personalidad jurídica estableciéndose como una corporación de derecho privado sin fines de lucro.



Ilustración 20: Logo institucional de Iacctis.

El Instituto se dirige a consolidar un lugar para el resguardo, desarrollo y difusión de la cultura tradicional de los pueblos originarios, además de fomentar el respeto y conocimiento de sus tradiciones, su cosmovisión, manifestaciones de arte e historia. También busca incidir en los procesos educativos, políticos y sociales del país en todos sus niveles a través de la difusión de contenidos genuinos y pertinentes de los saberes ancestrales. Así, ha realizado diversas actividades, instalando con fuerza cada vez más temas en el escenario urbano.

Una de sus características es la multiculturalidad, ya que, a diferencia de otras agrupaciones, alberga de todos los pueblos. Además, buscan alianzas con universidades y otras instituciones de la sociedad chilena, con lo que realizan un trabajo abierto y expansivo. Si bien no se trata de una asociación indígena propiamente tal, sino de una institución del Estado, se destaca en esta investigación por el rol que está jugando en torno a las propias asociaciones. Esto porque cuenta con una sede entregada en comodato, ubicada en pleno centro de Santiago (Calle San Antonio 378) que está abierta y disponible para todos los dirigentes indígenas que quieran hacer uso de ella.

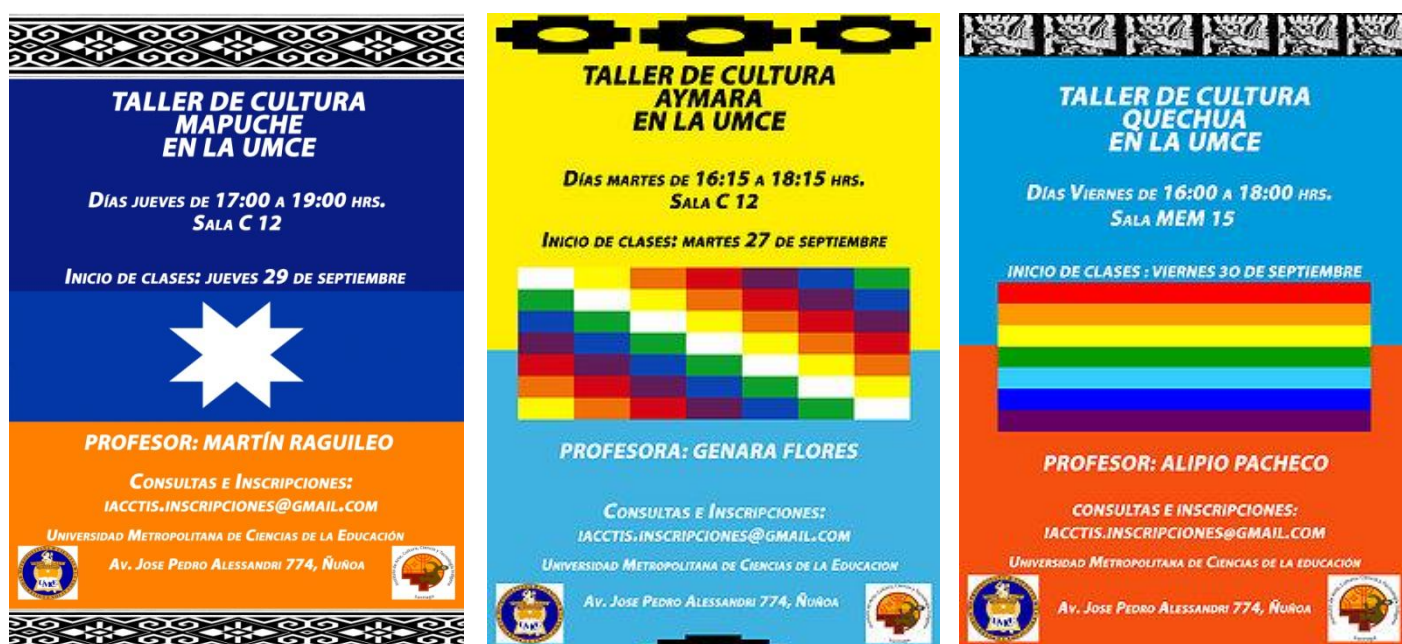


Ilustración 21: Talleres de Iacctis de cultura y lengua realizados en 2016 y abiertos a toda la población.

De hecho, es uno de los espacios de reunión de Awatiri TiknaMarka, según declara su presidenta, Susi Gómez. Justamente fue en este lugar donde se concretó la reunión con Awatiri para esta investigación, tanto la entrevista de organización, como el diálogo con la presidenta, en compañía de dos socias. También se han realizado allí los talleres de medicina de Jach'a Marka, entre otras actividades, entre las que cuentan la cooperación con universidades y otros organismos, con lo que cada vez van ampliando más su vínculo con las asociaciones y otras organizaciones de la sociedad civil.

Así Iacctis está cumpliendo lo declarado en su misión; “*ser un lugar de encuentro de los pueblos originarios*”, ofreciendo a las organizaciones uno de los elementos más preciados para concretar el trabajo: el espacio necesario para el encuentro, reunión y organización. Por lo mismo, se integró una ficha respectiva y una entrevista de organización (Focus Group, también en anexos).

3.3.3. Cerro Blanco o Apu Wechuraba

El Cerro Blanco es otro foco importante a destacar en esta investigación. Según sostiene el Consejo de Monumentos Nacionales en su sitio electrónico, los pueblos indígenas utilizaron el cerro, ubicado en la comuna de Recoleta, como un importante centro de reunión. Los picunches instalaron un centro ceremonial y dejaron registro a través de las llamadas "piedras tacitas", que son hendiduras en grandes rocas en las que los indígenas molían semillas. El cerro servía como un gran mirador para los pueblos de la zona, por lo que a los pies habitó el cacique Huechuraba. Luego, los españoles nombraron al cerro: Cerro Huechuraba o “Apu Wechuraba”.

El cerro era administrado por el Parque Metropolitano de Santiago, que instaló diversos elementos alusivos a su uso como centro ceremonial indígena. Es un Monumento Nacional en el que se incluye el monumento histórico de la Iglesia de la Viñita ubicada a sus pies, el monumento arqueológico de las piedras tacitas y la zona típica que conforma el conjunto del cerro. En su cumbre existen antenas de transmisión radiofónica. Esta infraestructura pasó, desde el 2000 a la administración del Centro Cultural Indígena de Santiago (Conacin), antes llamado Coordinadora Nacional Indianista, dirigido por José Germán Segobia Vergara, alias “Patara”, ex integrante del grupo Arak Pacha, y se creó la “Aldea de la Paz” como Centro de Desarrollo Cultural y Espiritual.

3.3.3.1. Cerro Blanco y asociaciones andinas

Así hoy Conacin realiza una serie de actividades en el cerro: tocatas musicales, círculos de sanación, encuentros de comunidades indígenas, e incluso ceremonias tradicionales de los pueblos, bajo el alferazgo de alguna organización tradicional. El 2016 correspondió a Kurmi.



Ilustración 22: Los alférez de Kurmi Diego y Noelia junto a Patara. Anata 2016.



Ilustración 23: Álferez de Kurmi portando las Wiphalas. Anata 2016.



Ilustración 24: El abuelo José Domingo Carnavalón sale a festejar con los suyos. Anata 2016.

3.3.3.2. Cerro Blanco y colectivos mestizos

Cerro Blanco es frecuentado por grupos netamente indígenas-andinos, indígenas en general, grupos musicales y de baile, colectivos de ciudadanos chilenos en búsqueda de lo indígena o que simplemente buscan entretenición.



Ilustración 25: Con danza se vive el Carnaval en el Cerro Blanco. Anata 2016.



Ilustración 26: Se observan tarkeadas y banderas. Anata 2016.



Ilustración 27: Se celebra con un fogón, conciertos y una fiesta. Anata 2016.

Como sea, las distintas organizaciones andinas se mantienen más cerca o más lejos de Patara y la gente que frecuenta el cerro, pero todos reconocen que ha hecho un trabajo de recuperación y se ha logrado ganar su espacio. Esto es relevante, ya que abre pie a otra parte de esta investigación, que se relaciona con cómo el fenómeno andino, a su vez, ha influido en la sociedad chilena. Aquí cabe un análisis del mundo artístico: desde la música, los grupos de tinkus y el universo que se mueve en el cerro.

3.3.3.3. Re-significación de festividades

De hecho, estas organizaciones han hecho del Cerro Blanco su espacio de encuentro y acción, desde donde han realizado un trabajo que implica revitalizar y recuperar fiestas tradicionales andinas que incluso las asociaciones no están celebrando y que vienen de distintos puntos del mundo andino. Entre ellas destacan “Alasitas” o la “Fiesta de Eqeco”, “Comadres”, reunión femenina que se realiza una semana antes del Anata y que se celebra por segundo año consecutivo en Cerro Blanco, con la intención de realizar el 2017 la fiesta de “Compadres”, el co-relato masculino de la festividad.

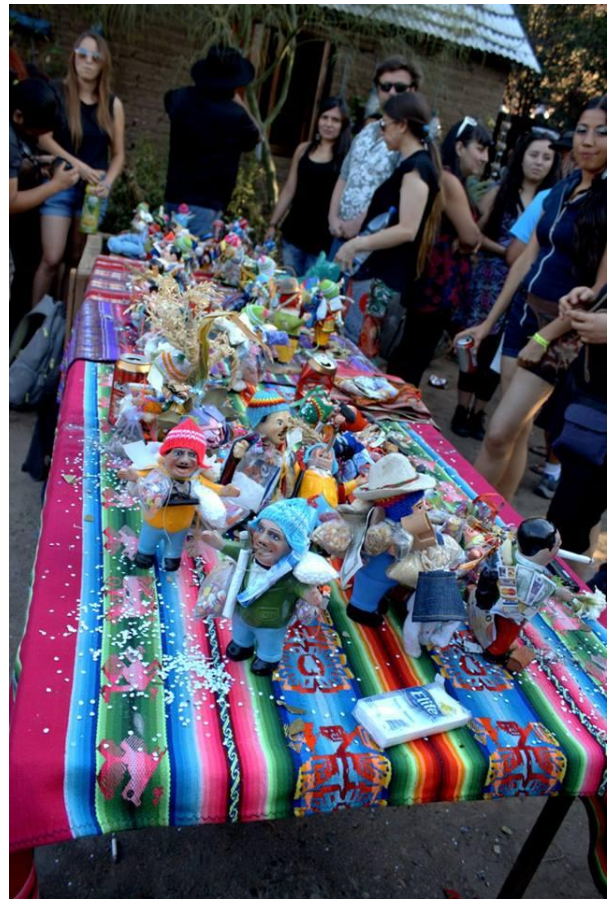


Ilustración 28: Fiesta de Eqeco en Cerro Blanco. 24 de enero 2016.



Ilustración 29: Fiesta Comadres en Cerro Blanco. 18 de febrero 2016.

Un caso emblemático del proceso de re-significación es la celebración de la fiesta de los muertos. Diversas organizaciones y agrupaciones de danza y sonoridad andina, comenzaron a conmemorar el día de los difuntos en la ciudad de Santiago, denominándolo Wiñay Pacha o Todas Almas.

Se realizó entonces un pasacalle el 31 en el barrio Brasil, instancia que se fue replicando cada año y que se estableció finalmente como una más de las festividades o conmemoraciones de este mundo andino urbano, no así de las asociaciones indígenas andinas urbanas. La propuesta emana de un trabajo conjunto y de reflexión de estos colectivos, tal como expresan las antropólogas Francisca Fernández y Francisca Michel, quienes integran estos movimientos y realizan un relato desde la observación participante:

“El año 2009, el Colectivo de Danzas Andinas Quillahuaira conmemoró por primera vez en Santiago la fiesta de Difuntos apodándola Wiñay Pacha, ante la necesidad de desplazar la fiesta de Halloween, mediante la recuperación de algunas prácticas rituales andinas y reelaborando otras a partir de vivencias ciudadinas. El término utilizado para referirse a esta fecha fue resultado de dos instancias: por una parte, diversas conversaciones con otro grupo de danza andina, Tinkus Legua, no obstante, también hubo un proceso colectivo de revisión bibliográfica. Todo esto con el objetivo de nominar de otra forma la fiesta católica mestiza de Todas Almas utilizando un concepto más cercano a la cosmovisión andina. El uso del término andino se refiere a la presencia de elementos culturales aymara y quechua, tanto del norte de Chile como de Bolivia y Perú”. (Fernández y Michel, 2014, p. 60).

Para las académicas la intensión no era *“realizar una festividad andina propiamente tal, sino más bien tomar elementos de las culturas andinas que permitan crear un espacio festivo mestizo, ciudadano, con referencias culturales de los pueblos indígenas aymara y quechua”*. (Fernández y Michel, 2014, p. 60). En la línea de la re-significación de los ritos y elementos ceremoniales también destacan la muerte de Kenay, hijo de la pareja de fundadores del grupo de danza Alwe Kusi (espíritus alegres), a pocas horas de nacer, hito que también aparece en los relatos de otros entrevistados que se vinculan con el Cerro Blanco.

“Al velorio fueron diversas agrupaciones e individualidades, quienes aportaron con música, danza, comida y bebestibles. La Casa Aymara fue adornada con guirnaldas de colores, había una impronta andina que se respiraba y vivía en el lugar. Fue un momento de encuentro y cercanía entre muchas personas que compartían danzas y festividades, pero que en ese momento su vínculo se convertía en fraternidad”. (Fernández y Michel, 2014, p.63).



Ilustración 30: Muerte de Kenay en Cerro Blanco, mayo 2012.

Con estas experiencias y relatos se puede entender la forma en la que se ha ido construyendo y expresando la comunidad en Cerro Blanco y, por otro lado, internarse en el choque cultural que se produce entre los colectivos mestizos y las asociaciones de indígenas urbanos.

3.3.3.4. Sonoridad en la protesta social

Hoy se puede observar claramente la presencia del colorido y los ritmos de colectivos de danzantes y grupos musicales andinos en los movimientos sociales y actos políticos reivindicativos: Desde las movilizaciones de los 12 de octubre, en marchas medioambientales (no a Pascualama, Hidroaysén, Día del Medio Ambiente, Día Mundial del Agua, entre otros hitos), el día del Joven Combatiente (29 de marzo), los 11 de septiembre y otras fechas relevantes en materia de Derechos Humanos.

La compañía de investigación y danzas andinas Taypi Aru plantea que las raíces de este fenómeno vienen de mediados de los años 60: *“Mientras surgen diversos conjuntos folclóricos de danza, la música andina llega a Santiago con la canción de protesta, la Nueva Canción Chilena, de fuerte compromiso social, con Inti Illimani, Quilapayún, Víctor Jara, los Curacas e Illapu, a través de peñas como Chile Ríe y Canta y la de los Parra. Este movimiento se ve acentuado en el período de la Unidad Popular con el presidente Salvador Allende, identificándose con una militancia política de izquierda. La música andina se convierte en un espacio de reivindicación identitaria, de conexión con la gran Latinoamérica, pero no necesariamente de vinculación con los pueblos andinos. Se tocan instrumentos andinos, se cantan canciones de la tradición oral del altiplano, pero se mantiene una barrera de distanciamiento entre la urbe y el mundo indígena”* (Taypi Aru, 2011, p. 8).

La dictadura militar viene a romper con este movimiento, a través de la muerte y exilio de sus integrantes, constituyéndose la música andina en un lugar de resistencia. Luego, en la década de los ochenta, diversos músicos provenientes del norte del Chile (Arica, Iquique y Antofagasta) migran a Santiago, instalando todo un movimiento andino musical y de danza en la capital, donde era aún escasa la presencia de la realidad andina.

En eso influyen fuertemente el grupo musical de lakitas Manka Saya fundado por Tyco Ramírez en 1988, que también contó con una agrupación de danza que interpretaba las historias andinas. Manka Saya cruzó camino y dejó un legado en los músicos de Arak Pacha (de donde viene Patara justamente), y también en estudiantes y jóvenes santiaguinos. Así a inicios de los noventa ya existía un circuito artístico andino en la zona central, con los grupos Tun y una serie de colectivos que se fue desarrollando en la década del noventa, para llegar al año 2000 con una serie de colectivos de danza y música indígena, que sigue en desarrollo a tal grado que en los últimos años se ha podido ver una verdadera explosión de grupos y organizaciones.





Ilustración 31: Wayno por la Memoria. Villa Olímpica. 11 de septiembre 2016.

3.3.3.5. Conflicto por el Cerro Blanco

Una semana después de las conmemoraciones del año nuevo indígena, en junio del 2016, Patara y las organizaciones que ocupan el Cerro Blanco se enteraron que el Apu entraba en disputa por una orden emanada dos meses antes y que no les había sido notificada, en la que el Serviu Metropolitano revocaba el comodato a Conacin, organización que lo administra desde el 2001, acusándola de incumplimiento de contrato.

Las organizaciones denunciaron el abandono del Estado Chileno del llamado “Proyecto étnico-cultural de Cerro Blanco” que a fines de los años 90 encontró respaldo en tres organismos estatales: el Parque Metropolitano, el Gobierno Regional y la Intendencia. El plano original incluía un Centro Aymara, una zona Mapuche, un altar Ceremonial de Pueblos Andinos, una zona tradicional Rapa Nui, una zona Williche, cancha de palín, y un Jardín Infantil Étnico. Este último, hasta el día de hoy, es la única iniciativa que se concretó, de un proyecto que contaba con los recursos e incluso los planos para su ejecución, según contó Patara a los medios de comunicación y, unos meses antes, nos relató en el marco de su entrevista personal.

Durante el gobierno de Ricardo Lagos, Conacin consiguió el aporte del Fondo de las Américas. Así lo confirma una de las actas del Comité Técnico del Proyecto Parque Cerro Blanco, del 20 de octubre del 2000: *“Conacin obtuvo nueve mil millones de pesos del Fondo de las Américas, para la ejecución de uno de los sectores indígenas”*. Tan impactante fue esta donación que se publicó en varios medios, entre ellos El Mercurio (TheClinic, 2016). Patara señala que nunca supieron en que se invirtió el dinero ya no fueron ellos quienes lo administraron. Al contrario, según ha sostenido, les dieron el terreno baldío, sin luz ni agua y tuvieron que comenzar a auto-gestionarlo.

En 2003 Conacin se consiguió otro fondo desde el extranjero, una subvención de la región francesa Îlle-de-France, por a más de 127 millones de pesos, según un documento firmado por el entonces Intendente Metropolitano, Marcelo Trivelli. De esos fondos se justificaron cerca de 62 millones, que se utilizaron para la construcción del Jardín Infantil. El resto se habría dividido en dos cuotas que fueron entregadas “al órgano ejecutor”, es decir el Parque Metropolitano, y de las cuales Patara también dice no saber. El Jefe de Gestión Inmobiliaria del Serviu Eduardo Zenteno, confirmó que hay una investigación en Contraloría sobre los fondos del Cerro Blanco (TheClinic, 2016).

Todo comenzó con una denuncia formal contra Conacin interpuesta ante el Serviu Metropolitano el 16 de marzo de 2015 por José Boh Serafini, denunciando, entre otras cosas, el cobro de entradas por las actividades que se realizan, lo que no está autorizado en las condiciones del comodato que autoriza encuentros “sin fines de lucro”. Ante esto, en mayo el Departamento de Gestión Inmobiliaria del Serviu realizó una visita de inspección para generar un informe técnico donde se reconoció “un alto grado de incumplimiento” por parte de Conacin, al señalar que no hay instalaciones básicas, existe poco mantenimiento y hay viviendas instaladas en el terreno. (TheClinic, 2016).

Los administradores del Cerro señalan que se le exige a Conacin asumir todos los gastos de financiamiento y mantención, pero no se les entregan las condiciones, ni los recursos que ellos mismos gestionaron. Además critican los términos del comodato, comparándolo con el de las Iglesias, y acusan un trato discriminatorio donde se les imponen condiciones cada vez más exigentes.

En la entrevista Patara afirmó que constantemente quitan y devuelven el cerro “se tiene que estar rogando pero arriba del cerro hay una planta, una antena que tiene comodato indefinido para toda la vida, igual que a la gente de la Iglesia” (J. Segovia, comunicación personal, junio 2016). Pese a las críticas, ronda el fantasma del desalojo en el Cerro. Para Patara no es una alternativa irse y dejar un territorio que han levantado y utilizado por cerca de 16 años. La Municipalidad de Recoleta tiene el comodato y ha sostenido algunas reuniones, inclinándose por mantener el espacio para las comunidades indígenas.

El miércoles 17 de noviembre de 2016 se realizó una reunión entre Conacin, el Serviu, la Municipalidad de Recoleta, los representantes del Cerro y el Consejo Metropolitano de Pueblos Andinos, que comprende a las cuatro organizaciones de dirigentes andinos urbanos, tienen como acuerdo solicitar el uso del espacio andino en mano de las asociaciones. La historia sigue en desarrollo, pero tanto para ellos como para Patara, el Cerro no puede dejar de estar bajo administración indígena, porque ha sido uno de los logros más relevantes que han obtenido como movimiento indígena urbano en la capital.

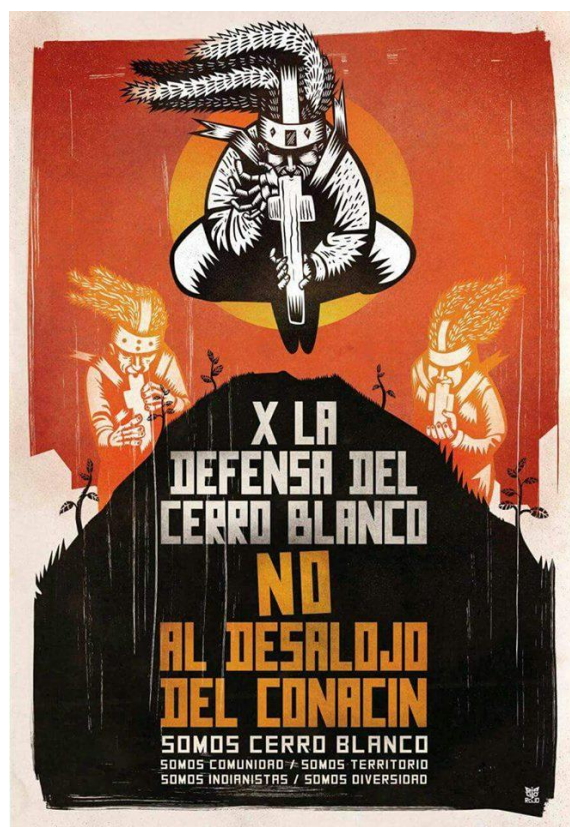


Ilustración 32: Campaña por la recuperación de Cerro Blanco.

IV. CATEGORIZACIÓN Y ANÁLISIS

Para describir y caracterizar el fenómeno de emergencia andina en Santiago consideramos a los propios representantes de los pueblos indígenas, voces provenientes de la comunidad de Cerro Blanco y del mundo académico. De sus propios relatos se identificaron los temas que marcan su presencia en la urbe desde el proceso de migración a Santiago, las transformaciones de la emergencia andina en la ciudad a los debates que se están dando hoy y la forma en la que se expresan las relaciones interculturales.

Si bien en el texto del análisis se va presentando a los personajes de este relato colectivo, para mayor claridad y sistematicidad, en los anexos se puede encontrar una tabla con los entrevistados, su edad, la organización a la que pertenecen y en las que participaron anteriormente.

1. Migración

Un elemento que salta a la vista al conversar con los dirigentes más antiguos de las organizaciones de pueblos andinos en Santiago es que su presencia en la capital se origina en una migración, un viaje desde tierras nortinas que se prolongó más que lo esperado o una planificada búsqueda de nuevos horizontes.

Así, los mayores relatan su proceso de migración y cómo decidieron radicarse en la capital, e incluso, como planifican volver a su tierra al cumplir su mayoría de edad, completando o cerrando el ciclo. Por otro lado, los más jóvenes cuentan cómo debieron descubrir sus raíces y cómo se han ido conectando con el lugar de origen de sus padres o abuelos en el transcurso de su desarrollo y la elección a la que se ven sujetos: ¿desarrollarse en la ciudad o volver al norte a acompañar a quienes, poco a poco, se van quedando solos?

1.1. Razones de la migración

Pero ¿cuáles son las razones que los hicieron llegar en primer lugar?

El Grupo de Trabajo Aymara en su anexo al informe de la Comisión de Verdad Histórica y Nuevo Trato, indica que entre 1930 y 1973 el pueblo aymara experimentó una serie de presiones ideológicas basadas en una visión chilena de progreso, identidad nacional y civilización. Si bien el mundo occidental llegó a las comunidades con la construcción de infraestructura vial, una red de comunicaciones y escuelas públicas, la población andina también inició un acercamiento progresivo a lo occidental, moderno y ciudadano, primero migrando desde los territorios de la zona cordillerana del norte hacia los centros urbanos en la costa (Arica, Iquique). (Comisión, 2008, p. 295).

Esto sin duda trajo una serie de cambios: nuevas formas de pensamiento alterando las pautas tradicionales de conducta, una transformación en la forma en que se manifestaba la religiosidad tradicional aymara, la introducción de nuevos componentes identitarios y sociales, entre otros elementos, todos según producto *“de la intervención desde el Estado chileno, de la implementación de programas de instrucción escolar y de programas de desarrollo que buscaron la modernización e integración”* (Comisión, 2008, p. 295). Estos han perdurado por años y aún son visibles según afirman los entrevistados.

La migración a las ciudades costeras tuvo como principales causas la sequía, la educación, la presión social, el trabajo, la salud y la obligatoriedad del Servicio Militar. Esto generó un desarraigo territorial e implicó el despoblamiento progresivo de diversas comunidades y el inicio de una situación de pobreza, aculturación y marginalidad urbana de los pueblos (Comisión, 2008, p. 297). Pero no sólo han migrado a los centros urbanos costeros, de forma paralela ha existido una población menor que busca llegar a la capital, donde la promesa de “progreso” es aún mayor. A continuación detallaremos una serie de razones que emergen de los relatos de los propios dirigentes y que confirman lo expuesto en los informes pero, a la vez, amplían y profundizan las causas de su llegada.

1.1.1. Una puerta de escape a la dictadura

No son muchos los anexos que tratan el fenómeno de migración en tiempos de dictadura, pero el informe *likan antai* le dedica algunas líneas. En él se cuenta que el periodo comprendido entre los años 1973 y 1990 significó un retroceso en materia de legislación indígena al quedar inoperantes los cuerpos legales sobre materias indígenas que habían sido promulgados en el Gobierno de Allende (Ley 17.729) y al promulgarse el Decreto de Ley 2568 sobre la división de las comunidades, con lo que, volverían a un segundo plano (Comisión, 2008, p. 357).

Más adelante el Grupo de Trabajo del Pueblo Atacameño se refiere al panorama en materia de Derechos Humanos en los años del régimen militar señalando que: *“Si bien no se llevaron a cabo ejecuciones en estos territorios, salvo en la ciudad Calama donde se realizaron sistemáticos atropellos a los derechos humanos, muchos exonerados políticos fueron relegados a distintos pueblos precordilleranos de la zona y en los cuales trabaron lazos de amistad y afecto con los pobladores atacameños”*. (Comisión, 2008, p. 359).

Si bien no se precisa en los informes, a lo largo de esta investigación hemos podido constatar la crudeza con la que se vivió el régimen militar en el norte y cómo eso es causa de que algunos de los entrevistados, sus padres o sus abuelos incluso, decidieran migrar a la urbe central. Esta sería otra de las razones que inclinaron el eje migratorio hacia el Gran Santiago.

Un ejemplo de ello es la familia de Nancy Piñones, quien nació en Santiago en 1976, después de que su familia decidiera migrar en los años de dictadura. Sus padres se conocieron en la Universidad de Tarapacá, donde el tema de la desaparición de personas se vivió con mucha crudeza, por lo que tuvieron que venirse a la capital, primero, con su hija mayor. Además, su padre era músico de Norte Andino e integrante del Mapu.

Ella afirma que la decisión de migrar les salvó la vida: *“Mucha gente de su universidad que ellos habían conocidos, profesores y todo, fueron tomados presos, detenidos y finalmente se supo que muchos habían muertos”* (Nancy). Se vinieron con lo puesto. Su padre se dedicó a hacer quenas con tubos de PVC y las vendía en el metro. Así sobrevivieron. Nació Nancy y su hermana menor. Para no romper el vínculo con el norte, las enviaban los veranos a Arica para que pasaran con sus tías.

1.1.2. Dictadura y movimiento culturalista

La antropóloga Francisca Fernández nos habla como académica, pero sobre todo como integrante del Colectivo de Danza Quillahuaira. Para ella la primera emergencia, el primer surgimiento de “lo andino” en la ciudad se desliga de las migraciones de los pueblos indígenas, fenómeno que se da de forma individual y paulatina. Ella plantea otra mirada, y es que el origen de la reivindicación andina en Santiago es artístico-cultural.



Ilustración 33: Logo colectivo Quillahuaira.

La académica reconoce que existe una migración a finales de los años 70 y los 80 donde *“producto de la dictadura y la rigidez, y de una política de centralización, necesitan venirse gente de Arica, Iquique, Antofagasta, Calama, a vivir a Santiago, porque es el mundo de las oportunidades”*. Luego, un poquito más tardío, dice, *“se da la migración ya de personajes emblemáticos de izquierda, podríamos decir de Arica, Iquique, de esta misma zona que llegan a Santiago y vienen a buscar el armar algo juntos”* (Francisca). Allí migra “el Tico”, director del Mancasaya, los integrantes de Arak Pacha e Illapu:

“Yo diría que son los primeros ámbitos culturales de una emergencia andina que no tiene nada que ver con un carácter organizacional, y eso se da en los 80, ¿te das cuenta? Entonces, esa es la primera -entre comillas- emergencia que se sitúa por ejemplo que en los años ochenta en la Peña de Chile Ríe y Canta⁷, donde se toca Mancasaya y se hacen los primeros tambos, que nunca en su vida había la gente en Santiago había escuchado ni siquiera la palabra. En esa época todas las organizaciones aymaras que nosotros conocemos no existen” (Francisca).



Ilustración 34: Gráfica disco Peña Chile Ríe y Canta.

Un ejemplo de esa migración de actores culturales es el caso del mismo Patara, quien se define como dirigente andino y afro-negroide, pero también como actor político de izquierda. Era dirigente estudiantil en la Universidad en Arica. Siempre estuvo metido en el ámbito de la cultura y organizaba distintas actividades en el tiempo de la Unidad Popular. Eso, dice, le trajo problemas:

⁷ La Peña Chile Ríe y Canta fundada en 1965 en calle Alonso de Ovalle 755. Con el paso de los años se transformó un punto de encuentro en dictadura y un pilar de la cultura tradicional.

Estuvo detenido un año en Baquedano, campo de concentración de la segunda región. Al salir, se comprometió aún más con la resistencia y al final tuvo que abandonar el norte: *“Tenía que salir de ahí, salí de ahí cascando después ya, y acá llegué, tenía un amigo que estaba instalando el Café del Cerro, el Mario Navarro, y me hizo trabajar con él al Café del Cerro”* (Patara).

La antropóloga señala que a fines de los 90 la migración netamente indígena aumenta mucho, pero en una especie de “ir y venir”. Así, llegan desde dos focos: Tarapacá y Arica-Parinacota, que conforman bloques distintos. Sin embargo, en los últimos años se puede observar un cambio, con una tendencia al asentamiento: *“Antes era ir y venir, que ojo sigue siendo así, pero ahora el ir y venir es que tú estás en Santiago y vas y vienes a Arica e Iquique”* (Francisca). Las razones que localiza son prácticas y económicas: *“Estudiar en la universidad, de hacer post grados, profesionales, un tipo de carrera que no dan en el norte o seguir con mecanismo de vínculo en que tú haces una actividad económica y llevas la plata al norte o, o sea, son como dinámicas, claro, estructurales, mucho más genéricas, pero que el mundo andino ha tendido a tener esta circularidad en distintos pisos ecológicos o circularidad entre sus distintas regiones, es parte de su quehacer”* (Francisca). Aún así se mantiene la lógica de circular por distintos pisos ecológicos, diversos territorios dentro de lo que se podría considerar como la gran macro-zona del Collasuyu.

1.1.3. La promesa del progreso

En cuanto a la migración indígena el principal motivo que se observa es económico. El empresario Ramón Ibáñez Quispe, viene de Arica y se define derechamente como migrante económico: *“La mayoría de los aymara que han llegado a Santiago son inmigrantes económicos. Yo soy uno más de ellos, ahí debe haber una minoría que se vino por otras situaciones, pero la mayoría es esa”*, dice. Ramón revela el polo de atracción que significa Santiago para los aymara: *“Arica es una ciudad alejada y casi siempre con menos oportunidades que tiene la capital, y lo general los aymaras se van a los grandes pueblos de urbanización de país, viven en Antofagasta, Temuco, Valparaíso, no vas a ver en las ciudades más pequeñas casi no existen aymaras o son muy poquitos. Y lo que más atrae al aymara es Santiago”* (Ramón).

Se vino a los 28 años, y siguen en Arica su mamá y su hermano, quien, según cuenta, estuvo un tiempo acá, pero no se pudo acostumbrar a la ciudad “como muchos aymaras” y regresó a su tierra. En ese sentido analiza el escenario y compara el tipo de vida: *“Las condiciones ambientales de la capital y de estilos de vida son diferentes. Arica es un estilo de mejor calidad de vida, no tanto económicamente pero sí tenemos mucho mejor calidad de vida y las personas deciden, la mayoría regresa, el aymara en realidad transita frecuentemente entre la capital, el que vive en la capital, entre capital y Arica, por ejemplo yo este año ya, he ido cuatro veces ya, ir y vuelta”* (Ramón).

Él se reconoce como un emprendedor. En Arica tenía un local comercial y relata con orgullo que su familia siempre trabajó en el comercio: *“...Se puede decir que mis bisabuelo, llevaba en sus llamas y en sus burros, llevaba plata, desde Potosí, de lo que quedaba y todavía queda, del Cerro Grande a Tacna”...* *“La mayoría de los aymaras son comerciantes, inclusive se dice que somos caravaneros...”* Cuando vino a Santiago tenía un ofrecimiento concreto de trabajo en el área de computación, lo que había estudiado en Tarapacá. La aventura trajo éxitos y caídas y riéndose me cuenta su desenlace: *“Me fue muy bien en esos años, los aymaras somos un poco arriesgados, nos metimos a veces en forros, y como buen empresario, buen comerciante, yo no era empresario en esos tiempos, me faltaron conocimientos, no me compré mi casa junto con mi señora, pero quedé endeudado porque quebré la empresa, ¡no la quebré yo, fueron las circunstancias del momento! Los aymaras siempre nos metemos a veces en forros, así que lo normal dentro, pero volvemos a surgir, somos como los monos porfiados (risas).”* (Ramón).

Después vino el rearmarse, pese a sus complicaciones y es muy crítico con la ley y cómo el sistema trata a los emprendedores en Chile. Afirma que, en comparación con los países desarrollados, a quien quiebra le cuesta mucho salir adelante y que volver a surgir generalmente toma como siete años. Luego quedan los rastros dentro del sistema. De todas maneras, logró sobreponerse: *“Siempre nos reinventamos, la mayoría se reinventa. No he visto aymaras por decirlo así, pobres, en lo último de la escala de la pobreza”* (Ramón).

Al quebrar su negocio Ramón Ibáñez se propuso terminar los estudios después estudió dos diplomados, uno en Gestión y Evaluación de Proyectos, y otro en Políticas Públicas Indígenas. Así, se dedicó a capacitarse, otro de los motivos que hacen migrar a los nortinos: *“Quizá una de las cosas que yo he visto en el mundo andino, se puede decir que, hay un concepto que creemos nosotros aymaras que debemos darle prioridad a la educación. Tenemos mucha gente educada, independientemente en lo que trabajemos, muchos son muy educados y no trabajan en lo suyo pero estudiaron, y siempre se hace mucho esfuerzo para que nuestros hijos estudien. Esa es la forma en la que nosotros nos movilizamos socialmente, por decirlo así, más que hoy día el comercio en sí mismo, o sea el lucro o la ganancia misma”* (Ramón).



Ilustración 35: Ramón Ibáñez exponiendo en Seminario Intercultural “El concepto de kvme mognen en Latinoamérica”, Universidad de Valparaíso, 2013.

Entre las tácticas para sobrevivir se dedicó a la banquetería indígena, o a la cocina indígena ancestral, rescatando las comidas básicas e instalando productos como la quinoa, la quiwicha, la maca, los maíces, los ajíes, pero usando el producto como tal. Se dedicó a estudiar la cocina andina y después derivó a la antropología alimentaria. Ha participado en seminarios, congresos nacionales e internacionales en Argentina y Bolivia, como asistente y expositor.

1.1.4. La educación como plataforma

Los migrantes nortinos están dispuestos a hacer importantes sacrificios por la educación, elemento que no sólo se observa con fuerza en sus relatos. Marcia Mamani es Ariqueña y tiene 30 años. Su padre es de la pre-cordillera, de Cahipiquiña y su madre de Oruro, Bolivia. A los 27 años tomó la decisión de venirse sola a Santiago, sin tener parientes o conocidos en la ciudad: *“Estudí una carrera del sistema occidental. El campo laboral que había era como Antofagasta, o al sur, en Santiago, con más probabilidades”* (Marcia).

Una historia interesante es la del abuelo de Alan Marchant, joven de 26 años y actual presidente de Inti Marka. Nació en Santiago, pero su familia es de Putre, pero fue su abuelo Genaro quien migró a Santiago. En palabras de Alan su abuelo *“dejaba harto que desear como aymara”*. Según cuenta, él buscaba la educación porque *“veía que movía plata y se asociaba al progreso económico”*. Sabía que la educación era una plataforma, pero Alan y su abuelo no están de acuerdo con *“hacia donde”* llevaba.

Don Genaro fue a pie de Putre a Arica y allí buscó ganar plata. Todos le decían que los médicos ganaban buenas lucas y buscó convertirse en médico, cuando *“con suerte hablaba español”*, decía Alan. Se esmeró por aprender castellano y sacó sus estudios en un 2x1 para completar la enseñanza media y después ir a la Universidad, pero le dijeron que el 2x1 no le servía y viajó a Santiago porque quizás allá, en el Ministerio de Educación, podían aceptar su petición. Finalmente logró entrar; no pudo ser médico, pero fue paramédico.

El dirigente cuenta que su abuelo aprendió a hablar castellano y que en la actualidad no habla nada de aymara, se le olvidó todo: *“Yo le digo algo en aymara, para ver si se acuerda, pero no entiende. Por eso digo, como aymara deja harto que desear, porque yo al menos he buscado aprender la lengua y, a veces, busco practicar, porque no sirve de nada saber si no lo practicas, y él queda mirando el techo. Me dice ¡aprende a hablar inglés, huevón!”* (Alan).

Alan estudia derecho. Junto a Marcia y Samuel Yupanqui, sociólogo de 28 años que conoceremos más adelante, representan una generación de dirigentes jóvenes, nacidos en Santiago, educados y hoy en la primera línea direncial de las asociaciones indígenas andinas.

Se trata de un fenómeno que el dirigente aymara-quecha, Ariel León, de 42 años, también comparte. Él migró a la capital para estudiar derecho desde Iquique su tierra natal. Ariel cuenta que es común; se vive en la ciudad y se regresa a los territorios básicamente, para las ceremonias, las fechas importantes: *“Los jóvenes ya no se quedan en el territorio, no hay futuro ahí, entonces se van a la ciudad a estudiar Hay muchos aymaras estudiando acá en Santiago, en Iquique, en Arica, en Antofagasta, en definitiva eso es lamentablemente por la presión económica que ejerce el sistema económico imperante. No hay esperanzas para la comunidad”* (Ariel).

1.1.5. Otros motivos

Así podríamos catalogar en tres grupos el grueso de los migrantes: quienes llegan por motivos políticos en el marco de la dictadura, quienes vienen motivados por la promesa del progreso en los años siguientes y, más recientemente, quienes migran para asegurar más acceso y calidad en sus estudios. Sin embargo, siempre hay quienes viajan por otros motivos.

Un caso interesante es el de Sandra Durán, una dirigente lincanantay o atacameña, integrante de Inti Marka. Su relato llama la atención por el grado de conciencia de su familia sobre los impactos y la afectación al medioambiente de la actividad minera. Nació en Arica, pero siempre tuvo raíces en Calama. Recuerda con nostalgia que de donde venía casi todas las personas tenían origen likan antai, las vecinas andaban en pollera y aún hablaban quechua. Además había extranjeros, peruanos y bolivianos.

Tenía 13 años cuando su familia se vino a Santiago. Su padrastro trabajó muchos años en las salitreras y llegó a Codelco, pero las condiciones del trabajo lo obligaron migrar: *“A mi papá le empezó a hacer mal el tema de las minas, de los químicos, porque él tenía un trabajo súper directo con el tema del cobre. Nunca le reconocieron la enfermedad y entonces, por un tema de salud, se tuvo que venir y lo tuvimos que dejar todo”* (Sandra).

El cambio fue radical, su familia también cambió de rubro y se dedicaron al comercio. Además, aprovecharon que su hermana entraba ese año en la universidad para potenciar sus estudios. Pese a que reconoce que en esos momentos migrar fue una oportunidad para su familia, afirma que el fenómeno de la migración está generando el envejecimiento de los pueblos.

Por otro lado hay historias de aventuras, como la de Leonel Condore, presidente actual de Kurmi, que se vino por romance. Leonel o “Leo” nació en Ticnamar, pueblo pre-cordillerano, ganadero y agricultor, ubicado a unos 130 kilómetros al interior de Arica. Según cuenta, en la actualidad casi el 90 por ciento de ellos radica en Arica, sobre todo los jóvenes, como ocurre con la migración, *“para bien o para mal”*, sostiene: *“Los pueblos del interior la mayoría pasan a ser pueblos fantasmas. En el pueblo donde estoy yo en este minuto hay una o dos familias, digamos. Claro, es un fenómeno como es global”* (Leonel). Leo había terminado su carrera de programación ya estaba titulado y conoció a una joven mapuche que vivía en Temuco. Como Santiago estaba “un poco más cerca” decidió migrar. Además, cuenta que tenía las expectativas, de ejercer un poco lo que había estudiado.

Tenía 25 o 26 años y no tenía nadie aquí, sólo un amigo que lo ayudó a buscar anuncios de trabajo, fue a una entrevista y lo encontró de inmediato. De allí ha cambiado de trabajo varias veces, buscando mejores expectativas, hasta que se posicionó como docente, siempre perfeccionándose en su carrera de origen: *“Desde ahí me ha ido bien, nunca me ha faltado el trabajo y eso agradezco a la vida”*, señala, pero son pocos los casos como el de Leonel.



Ilustración 36: Leonel Condore el día de la entrevista.

1.2. Choque cultural.

Al migrar, uno de los primeros elementos que surgen en los relatos de los ciudadanos andinos que llegan a la capital es el choque cultural. Es la toma de conciencia de la diferencia en las formas de vida entre el norte y el centro, la que se expresa en la sorpresa ante la ciudad, la discriminación que algunos viven, la sensación de desarraigo y la forma en la que se configura el proceso de adaptación. ¿Cuál fue la primera impresión de la capital con sus vastedad y sus dificultades?, ¿este espacio y sus habitantes son aceptados con dificultad o se integran fácilmente a la vida de los migrantes? Aquí se busca conocer la mirada de quienes vinieron buscando un futuro mejor.

1.2.1. Discriminación

“Primero en Santiago todo era un asombro, era todo nuevo, todo grande, todo rápido. Después el frío, que para mí los dos primeros años fueron caóticos porque era frío a lo que yo no estaba acostumbrado” (Leonel). Así reflexiona sobre su llegada a la urbe donde, sin tener nada puesto, tuvo que comenzar a armarse. Dice que lo pasó bastante mal esos años, porque tenía que comprar ropa y todo lo que ganaba se le iba en zapatos, ropa de invierno, paraguas y lo necesario para adaptarse a una ciudad con un clima totalmente diferente.

Luego pone el acento en un fenómeno que se repite en la historia de quienes migraron en los 90; la discriminación que sufrió desde las condiciones de precariedad bajo las que vivía en esos años. *“No fue fácil, tuve que afrontar varios temas, digamos entre ellos lo que era el típico: la discriminación. Por ser moreno, por ser nortino, de hecho siempre estuve en desventaja, pero a pesar de todo creo que he podido derrotar todos esos escollos que había, y no me ha ido mal, de hecho nunca he estado cesante en estos 25 años. He estado sí de repente con aprietos un poco escuálidos, pero el trabajo nunca me ha faltado”* (Leonel). También recuerda el impacto que le generó el cambio de ritmo. En Arica trabajaba media jornada, luego volvía a su casa, tomaba media hora de siesta y seguía trabajando por la tarde. De eso pasó a un empleo donde no tenía ni siquiera una hora de colación.

Y pese a las dificultades, logró adaptarse: *“Me costó un poco asimilar ese cambio, de hecho yo siempre cuando volvía tenía sueño porque estaba acostumbrado al otro ritmo, y después de eso bueno, tomé el hábito y ahora soy como uno más de acá de la Región Metropolitana”* (Leonel).

El empresario, Ramón Ibáñez, vivió el choque cultural de otra manera: *“Como provinciano te impresiona una ciudad tan grande, y moderna. A mí creo que me impresionó principalmente lo típico: las grandes calles, los edificios, las comparaciones (odiosamente se puede decir), entre donde vive uno, y lo que es el capital”*. Para Ramón la capital dista mucho de lo que es Arica, ciudad que considera atrasada unos cincuenta años en desarrollo de infraestructura. Así: *“para cualquier persona es un choque”*. En ese sentido, reflexiona sobre la idea de acostumbrarse a la ciudad, algo que, según confiesa, aún no le ocurre, pese a que llegó ya hace 30 años: *“Yo creo que ninguna persona aymara se acostumbra a esta ciudad”,* dice, pero sabe que *“el aymara evalúa la calidad de vida, la parte económica y no está dispuesto a ser pobre, por así decirlo, o volver a donde no hay oportunidades”* (Ramón).

Su contacto con los santiaguinos es totalmente diferente al de Leonel. Si bien llegó en un momento en que las personas morenas eran consideradas extrañas, la gente lo aceptó bien: *“El santiaguino es más cosmopolita, y a mí me fue bien y a toda la mayoría que ha venido y por eso se ha quedado porque le ha ido bien. La actitud de discriminación debe ser más en los barrios más marginales de Santiago yo creo, pero por un tema de cultura, de educación”* (Ramón). Él sugiere que tal vez hoy día es más difícil que antes, porque el aymara es confundido también con emigrante peruano o de otros países: *“A mucho aymara le molesta eso, les molesta el hecho de que no lo vean como chileno!, porque aunque no lo digan, los aymaras sí se sienten muy chileno. Los aymaras vivieron por procesos duros de chilenización y bueno, Arica es una de las pocas ciudades donde el patriotismo se acerba* (Ramón).

Un ejemplo de ello, dice, es siete de junio, Día de Arica y de las Glorias del Ejército: *“Hay ramadas, lo aymaras desfilan, y hay fotos en Facebook que tú vas a ver eso existe el patriotismo exacerbado, entonces el aymara no se siente bien, no lo dice, no lo expresa”* (Ramón).

La discriminación de la que habla Ramón la vivió Sandra Durán, pero en el norte mismo. Ella cuenta que en Calama se vivía muy fuerte, que si eras de otro color con otras costumbres pasabas a ser extranjera y te discriminaban: *“Me tocó ver cómo a muchas personas los trataban e indios, les pegaban, los insultaban, los mismos profesores. Hay una clase que nunca me olvidé, que fue en mi primero medio: Estaban todos gritando y subió indignado el inspector y dijo: ‘¡déjense de hacer desorden, parecen indios!’.* Nunca se me olvidó esa frase. Yo decía: ‘Uy, el tipo’ y me acordaba que él tenía origen chino, porque llegaban muchos asiáticos... No sé, se le olvidaban muchas cosas” (Sandra).

Las causas de esa discriminación podrían estar en el marcado proceso de chilenización que se dio en las ciudades cercanas a las fronteras con Bolivia y Perú. Eso se complementa con el modelo educativo de la época, a inicios de los años 80 que Sandra define como “muy dictatorial”. De hecho, a los 13 años ya sentía temor de llegar a una ciudad nueva y ser nuevamente marginada: *“Tenía miedo, porque pensé que iba a ver una discriminación más grande, pero cuando llegué acá no fue así, la gente te recibía con las manos abiertas”* (Sandra). Aún así se sentía muy fuera de lugar: *“Fue un tema de adaptación a una ciudad muy grande, la locomoción, las distancias. O sea allá en Calama yo me movilizaba siempre caminando, iba a ver a mi abuela caminando, todo. Y resulta que acá todo se hacía con locomoción y ese era el tema. Y... no sé, adopté otras identidades también. Porque acá la capital es como diversa, era la época de los años 80, del Rock latino, era otra cosa”* (Sandra).

Pese a ese tránsito, se seguía sintiendo diferente. Eso la hizo tomar conciencia de las costumbres que había normalizado, las palabras, los modos de vida. En segundo medio le dijo a su mamá que se quería ir de Santiago, pero no se concretó. Mientras, se intentaba refugiar en la familia, pero sus cercanos por parte de su papá adoptivo eran muy distintos, todos blancos y rubios: *“Me sentía extraña, como que yo misma me auto-discriminaba yo creo. Mis primas eran como rubicitas, y a veces nos encontrábamos con otras personas y decían: ¡que linda, que rubiecita, que blanquita!”* y yo pensaba: *¡juuuf, entonces como nosotros somos de otro color nosotros debemos ser feos!”* (Sandra).

Cuando salió de cuarto medio lo único que quería era irse de Santiago y ser más independiente. Entonces postuló a como a veinte ciudades distintas, todas afuera: *“A cualquier lado menos acá a Santiago”*, me contó entre risas. Finalmente lo logró y se fue a la Serena. Se sintió identificada con la Recova y algunos elementos del norte, pero se tuvo que devolver.

1.2.2. Desarraigo y rebeldía

Otro de los desajustes de los dirigentes al llegar a Santiago pasa por la pérdida de la comunidad, una sensación de desarraigo que, según relatan, es casi corporal. Esto suele ir seguido de una suerte de rebeldía a acostumbrarse o asimilarse en un sistema que ensimisma y corta los nexos.

Ariel León llegó a Santiago sus 18 años y sintió a la gente sumamente fría: *“No se daba esa lógica de norte, de Iquique, donde te saludabas con un abrazo y con cariño con la gente, aunque no la conocieras”*. A más de 22 años de vivir en la capital añade: *“Todavía lo siento, siento que el santiaguino en general es una persona muy fría, poco cariñosa, tremendamente individualista, como que no hay preocupación ni mucha solidaridad, hay más bien desconfianza, hay lejanía”* (Ariel).

Este impacto y un intento por mantener los lazos a toda costa pueden explicar la “ida y venida”, ese tránsito constante norte/centro de los dirigentes andinos. Susana Gómez o “Susi” vivió eso como la pionera en la familia al venir a la capital: *“Fue el terror para mí, porque primero ver como corría la gente, no sabía por qué, yo pensé que había pasado algo, y todas las veces que salía a la calle pensé que pasaba algo, y no, la cosa era así. Después para poder subirme a una micro yo sufría en el paradero, y lloraba, y lloraba, y con mis cabros chicos de la mano y mi pareja al lado, y él asustado también”* (Susi).

Luego vinieron sus hermanas y comenzaron a sentir el desarraigo: *“En realidad cuando llegamos a Santiago vimos una necesidad, tan grande, de que nos faltaba la tierra, nos faltaba la casa, que nos faltaba nuestra cultura. No podíamos a hacer ceremonias porque no nos atrevíamos hacerlo acá en tierra ajena, y no sabíamos si iba a ser el mismo resultado, si nos iban a castigar. Entonces empezamos a viajar, y después un día allá, empezamos a tener*

sueño y ahí empezó a despertar toda la fuerza interna de nosotras, y la conexión con las energías de los abuelos, y nos pasó a las cuatro mujeres, las cuatro mujeres empezamos a soñar las mismas cosas” (Susi).

Al establecerse acá cada una creó sus altares en sus casas y de a poco se fueron adaptando al sistema: *“Nos fuimos dando cuenta que era dañino, así que teníamos que sanarnos y empezamos a viajar, juntar plata para viajar al norte, llenarnos de energía, venir para acá, trabajar, volver a ir, y así, todos los años” (Susi).* Incluso, mirando en retrospectiva lo que ha pasado, sostiene que recién ahora, que encontró objetivos para poder ayudar, se está adaptando realmente. Esta sensación de despojo territorial y comunitario golpea a muchos dirigentes.

Susi tuvo que viajar a Santiago por motivos de fuerza mayor, no fue el caso de Marcia, quien también tuvo un desajuste con Santiago: *“Como todas las capitales: grande, harta gente, todo rápido, todo apurado... Capitales”.* Para Marcia el sistema de vida en Santiago es totalmente distinto al del norte: *“la gente es agresiva, está estresada, apurada, no tiene tiempo para nada, son poco simpáticos, poco empáticos, hay poco de todo” (Marcia).*

Sin embargo, afirma que con el tiempo se comprende al santiaguino: *“Lamentablemente así de mala es la vida que tenemos. Nadie nos obliga, pero nosotros optamos por ello”.* No es que no le guste esta gente, aclara, pero dice que entendió que el santiaguino tiene un sello, el que ella no quiere llegar a asimilar: *“Están como infelices, no sé por qué... tienen tanto, y al mismo tiempo quieren más, al final no disfrutan lo que tienen. Entonces la gente del campo tiene tan poco y es tan bondadosa y aprecian lo que tienen” (Marcia).*

Marcia piensa en el egoísmo del ciudadano y habla de la alienación: *“La gente es aquí tan fría... No lo sé, tiene tanto, pero quiere más, no encuentra el significado de nada y sigue buscándolo en más y en más, que, al final, siente que igual no tienen nada... Como que para ser feliz tienes que tener tal cosa o tal cosa o tal cosa y trabajas toda la vida, apurado, por esas cosas, pero aún así no eres feliz y sigues trabajando y sigues trabajando” (Marcia).*

Ella agradece que la gente del norte no trabaje así, ya que, dice *“aquí se perdió el rumbo de vida, la gente no sabe quién es, de dónde viene”*. Eso le da pena, porque así la vida se vuelve más miserable, más loca, más degenerada y la gente se mata, se quita la vida y llega al extremo de *“ser algo normal”*.

Para Lidia Flores, tesorera y dirigente emblemática de Kurmi, vivir en la ciudad con comodidades tiene un costo que están pagando como personas, como individuos y que tiene que ver con muchos sentimientos, principalmente el que están alejados de sus familias: *“Uno va allá y después no quiere venirse. Después, si está allá mucho tiempo, uno se quiere venir. Entonces, están los dos mundos. Son dos mundos muy diferentes... Es una lucha”* (Lidia). Y para librar esa batalla plantea la necesidad de organizarse. Las citas dejan claro el choque de estilos de vida y paradigmas, lo que no deja de ser relevante cuando se trata de tres dirigentas que trabajan en el área de la Salud.



Ilustración 37: Imagen Anata Inti Marka 2016



Ilustración 38: Agwayo ceremonial, planta de coca.

1.3. Auto-identificación o etnogénesis individual

Si bien se identifican algunos momentos clave en la migración del norte a Santiago (años 30, años de dictadura y con posterioridad a los años 90), se aprecia también un flujo migratorio constante. A raíz de esta dispersión en el desplazamiento a la urbe se pueden observar distintos contextos políticos y sociales, y con ello, diversas circunstancias individuales e historias de vida, lo que explica que el proceso de auto-identificación o auto-reconocimiento del componente indígena por parte de los ciudadanos andinos que habitan la ciudad sea totalmente personal e íntimo.

En algunos casos, la mayoría de las historias de dirigentes que llegaron adultos a Santiago, se observa una adaptación de una identidad indígena ya formada, donde existe una lucha, una tensión con el entorno para conservar sus raíces en un medio ambiente distinto y un entorno social muchas veces considerado hostil. En el caso de quienes llegaron para salir de un panorama complejo en dictadura o más jóvenes, la adaptación es mucho más fácil y suele darse una buena experiencia con la ciudad y un proceso de auto-identificación más armónico. Por otro lado, quienes nacieron en Santiago viven un proceso de re-descubrimiento de sus orígenes, una suerte de etnogénesis individual que los conducen en algún momento a las distintas agrupaciones y hacen comunidad. A continuación algunas historias que muestran la complejidad de esos procesos de auto-identificación en dirigentes de distintas edades.

1.3.1. Política y dirigencia indígena

Una historia que llama la atención es la identificación tardía del dirigente aymara, el iquiqueño, Luis Ojeda, quien llegó a los 18 años a la ciudad. A su llegada, como dirigente político, de inmediato se vinculó con las federaciones universitarias, la Federación de Estudiantes de la Universidad de Chile (FeCh) y el Movimiento Universidad Para Todos. Se adaptó rápidamente y se dedicó a lucha política y social. Eso sí, entendiendo las diferencias entre el campo y la ciudad en términos de la expresión de la pobreza:

“Un amigo me día: El único que se muere de hambre en el campo es el flojo. Y es verdad, porque en el campo puedes sembrar, tener una gallinita, un chanchito, un animal. Pero aquí, por ejemplo, si vives en un departamento, no tienes plata y sonaste no más. No tienes donde sembrar” (Luis).

En su caso el reconocimiento comenzó con carácter intelectual, porque siempre se definió como “latinoamericanista”. Le gustaba leer historia y tenía debilidad por el imperio incaico, las ruinas y su construcción, los mayas, los aztecas. Le daban vueltas las versiones que planteaban que la construcción de pirámides y templos había sido realizada por seres extraterrestres, ya que sentía que se le quitaba impacto al desarrollo arquitectónico de los pueblos. Después siguió avanzando la historia y se centró en lo económico: la CEPAL y las reflexiones sobre la sustitución de importaciones. Mientras, el presidente del Banco Interamericano de Desarrollo (BID) planteaba generar un proceso de integración para hacer de América Latina una potencia económica.

Allí Luis intentó formar un grupo de trabajo en esa línea, pero finalmente quedó en nada. Siguió avanzando la historia y llegó la Revolución Cubana, se instalaron nuevos debates, y Luis recuerda con risa haber usado boina y botas. Vino la Unidad Popular, el Golpe de Estado, la dictadura y Luis la pasó luchando, luego en clandestinidad, pero sin saber del mundo andino.

Mucho tiempo después, ya para el año 95, se dará el reencuentro de Luis con el mundo andino y las organizaciones, cerca de sus 50 años. Un día acompañó a su madre a una reunión donde se encontró con mucha gente morena y escuchó a alguien decir "estoy con mis paisanos". Él recuerda: *“Estaban los Pacha, los Quilagaysa, los Chipana, Mamani, ¿qué otro más? Los Quilagaysa, todos apellidos del norte... Entonces, nos quedamos y nos invitaron para quedarnos para la formación de la agrupación. Allí empezó a hablar más mi madre, sobre lo que cómo se hacían las cosas, cómo era el colegio, que cuando mi abuela armaba la siembra, hacía primero en la entrada un rito religioso, entonces le pedía permiso a la Pachamama, que lo que se va a sembrar sea fértil y que salieran buenas plantas. Después, agradeciendo a la virgen sacaban las mejores frutas y las ponían en agradecimiento el dos de febrero en la Candelaria, en Limarcilla” (Luis).*

Más adelante hizo buenas migas con Alfredo Chipana, recordemos, el fundador de la desaparecida asociación Pukará. En esos entonces estudiaba derecho en la Universidad de Chile y participaba en organizaciones de pueblos originarios, pero Luis insistía en quedarse sólo con el quehacer político y luego sindical. De pronto conoció a otros mapuche⁸ y se dio cuenta de que el mundo indígena estaba invisibilizado, en especial al tratarse de los otros pueblos: *“Ni siquiera yo sabía que existían los aymara, sabía de los quechua. Entonces después empezaron a mirar y mirando las estadísticas empezaron a darse cuenta que esta gente estaba bastante mal”* (Luis).

Allí se fue quedando, dice, uniendo los intereses. Estuvo en un grupo de indígenas comunistas, formó la asamblea mapuche de izquierda, que aún está vigente y luego fue dirigente del Consejo Nacional Aymara. Allí, dice, se quedó hasta que llegó a presidir Inti Marka e incluso se repitió el plato. Cuando lo entrevistamos aún era el presidente, pero ya deseaba que la jefatura quedara en manos más jóvenes, lo que se cumplió cuando salió elegido Alan.

1.3.2. Familia Andina

Según se pudo observar en los relatos, otro caso mucho más frecuente es el de quienes vienen de familia andina y, por lo tanto, les cuesta diferenciar entre su experiencia de vida cotidiana la forma de vida que lleva el resto de la sociedad en la que habitan. Nancy Piñones lo vivió así. Con el tiempo fue descubriendo que su infancia no fue común, clásica citadina. Tenía influencia aymara desde su abuelita, con su papá y la música.

“Ahora grande me pongo a analizar todos los comportamientos que tenía con mi mami, cuando éramos más chicas y los que nos enseñaba mi abuela, porque pasaba mucho tiempo con ella, era verano y me mandaban con ella. Ahí hartos comportamientos que ahora entiendo que son así, como esto de ser estricto, del trabajo, que nadie puede decir que estás cansado, que se trabaja en el día, porque la noche es para dormir, ¡tienes que trabajar!, no te puedes

⁸ Vale señalar que se opta por hablar de “los mapuche” porque la palabra mapuche en sí misma está pluralizada a conformarse del prefijo mapu (tierra) y che (gente).

quejar. Que la comida tiene que ser sana, como te tienes que cuidar también de lo externo para que no te pase nada. Mi mamá en el caso de las yerbas, o sea, nos curamos con puros remedios caseros, yo tomé leche de burra, leche de todo, leche de perra, leche de chancha. Remedios que había eran remedios caseros, emplastos de barro y ese tipo de cosas” (Nancy).

Nancy cuenta que pensaba que todo era así, y luego entendió que no. Como en muchos casos, tomó a su abuela y le fue preguntando todo. Después del nacimiento de su hija, decidió buscar a las agrupaciones andinas, estuvo en Inti Marka y luego en Jach’a Marka, ahora es dirigente independiente. Marcia Mamani decía que la transmisión de la cultura y los saberes venía de mano de la madre, de la mujer en general, lo que hemos visto en varios relatos.

Pero también hay historias donde la familia no toma un rol activo en la enseñanza y la difusión de los orígenes, en los que la luz llega por otro lado. Sandra, la dirigente likan antai, también tomó conciencia de aquellas cosas que había normalizado, naturalizado. Cuenta que durante mucho tiempo los amigos la invitaron al Conacin, pero nunca fue.



En los 90, cuando estaba estudiando artes visuales en el Pedagógico tuvo un profesor de Arte Contemporáneo que le ayudó a gatillar la reflexión, a cuestionarse y reencontrarse: “Le interesó tanto que yo fuera del norte que me empecé a creer el cuento, porque me sentí como la Momia de San Pedro⁹”, me contó Sandra riendo.

Ilustración 39: La Momia de San Pedro, también conocida como “Miss Chile”

⁹ La Momia de San Pedro está ubicada en el Museo Padre Le Paige en San Pedro de Atacama, tiene aproximadamente 2.500 años de antigüedad, perteneciente a uno de los primeros grupos humanos de agricultores que se asentaron en el Desierto de Atacama, cerca del año 500 A.C. Su proceso de momificación fue absolutamente natural. (Educar Chile).

Aquí se da un interesante giro a la imagen de Momia, la que se muestra como un patrimonio central, que debe ser recatado y reguardado, como su herencia likan antai. En ese sentido, Sandra cree que el profesor tenía otra mirada. Venía con formación de Alemania y piensa que, actualmente, la gente de Europa o de afuera valora más que el chileno la cultura de nuestro país.

Sin tener conversaciones muy directas del tema, él sembraba preguntas motivadoras, recuerda: *“Iba desde lo más básico: ‘¿y vuelve para el norte?’ y yo le decía: ‘no sé profe’, a lo que él contestaba cosas como: ‘mmm, no se es profeta en su propia tierra’. Entonces allí empecé a darme viajes al norte y a reconstruir todo, mi propia historia, y me traje a mi abuela y la senté le pregunté todo, todo, todo... Allí comenzó todo, el reconstruir todos estos temas, y fue un proceso largo”* (Sandra).

En eso se encontró con la dirigente lincanantay de Santiago, Cecilia Mendoza Yere e ingresó a la asociación atacameña C’kausama. Al disolverse por la partida de Cecilia al norte, y a través de su amistad con Yadsseell Mamani, la mamá de Alan Marchant, llegó a Inti Marka, y pese a que ésta es una organización aymara, se sintió muy bien recibida.

Alan también participó en C’kausama, debido al nexo de su familia con Cecilia. Al inicio, cuenta, su madre tampoco se reconocía activamente como indígena: *“A ella no le nació ser aymara, porque no sabía nada. Ya mi abuelo estaba con esa deficiencia de no querer ser participativo con esas tradiciones”,* recuerda. El acercamiento vino a través de la hermana menor de su abuelo, que llegó a estudiar a Santiago en la dictadura en una situación bastante similar a la de los padres de Nancy o la de Patara: *“Ella andaba metida en el movimiento social y en el movimiento indígena. Decía que nosotros somos aymara y que tenemos que hacer valer nuestros derechos, que tenemos derecho a hablar en nuestra lengua. Estaba metida en ese tema un poco más social, más político también”* (Alan). Esta tía abuela influyó en su madre, quien se re-encontró con sus raíces. *“Allí nos enteramos que éramos aymaras”,* dijo. Pero la cosa no fue fácil, ya que hubo oposición al interior de su propia familia.

Según Alan a las mujeres no les gusta mucho que sus maridos sean aymaras autóctonos. Lo dice por la primera mujer de su abuelo y por un tío que tiene en Arica al que le pasa algo similar. *“Él siempre soñó con volver a su pueblo. A Taapaca y quedarse allí con su hijo y todo. Pero la señora no lo acompañó, le dijo ‘no, ¿pero cómo?, ¡si tu eres chileno, ya dejaste de ser aymara, tu eres chileno!’.* Tienen esa crítica en general y dicen *‘ustedes son chilenos, no son aymaras’.*” (Alan). Así, si bien en la mayoría de los casos la familia opera como un elemento positivo de identificación con la herencia indígena, en otros casos se mantiene el margen o puede incluso ser fuente de conflicto en este proceso.

1.3.3. Un trabajo sistemático de las organizaciones

El ir reconociéndose como andino es un proceso complejo, con distintos ribetes, sobre todo para quienes nacieron en la urbe lejos de su pueblo y sus costumbres. En algunos casos, sobre todo en el de los dirigentes más jóvenes, el proceso de auto-identificación o auto-adscripción indígena viene de la mano con su vínculo con las organizaciones andinas presentes en la capital, las que mantienen un activo proceso de educación de sus miembros y de constante reforzamiento de la identidad andina e indígena.

Samuel Yupanqui, actual presidente de Jach’a Marka, se declara *“lo más santiaguino que hay”*. Sin embargo, tiene un apellido muy icónico de la cultura andina, un apellido inca. Según cuenta, su familia siempre tuvo una conciencia histórica muy fuerte de descender de los Incas, lo que le quedó aún más claro gracias al trabajo genealógico de algunos de sus familiares que eran de origen mormón. *“Yo no crecí sabiendo que era quechua, sino crecí sabiendo que era Inca, o más bien, que descendíamos de los Incas, porque también ya teníamos todo el desarraigo cultural, de las tradiciones propias, de la cultura Inca”*. Además, cuenta que en el colegio se lo recordaban porque aún existía la lógica de que lo indígena era inferior: *“Es un paradigma que opera yo creo que hasta el día de hoy, pero siento que hoy la cosa es más flexible”* (Samuel).

Aún así, de niño le tocó ser blanco de todo tipo de burlas escolares: *“Es la esquizofrenia de la sociedad chilena, como que niega lo indígena, pero en el colegio te lo recuerdan siempre sólo por tu apellido, o es como que te enseñen Villalobos que los indígenas no existimos, pero tú tienes un apellido que te hace recordar constantemente que eres diferente, entonces que tienes una tradición cultural diferente”* (Samuel).

Según recuerda, muchas veces le decían que era mapuche y podría ver el fuerte desconocimiento del tema indígena: *“Te asimilan a lo que opera también en la realidad chilena. Es que el indigenismo chileno, o la visión indígena es muy mapuchizada, entonces el indígena cabe todo en el pack mapuche por descarte, entonces también te trataban así, por ejemplo algunos compañeros me decía Huaiquipan, cualquier cosa, cualquier apellido”* (Samuel). Por otro lado el saberse “indígena de alta alcurnia”, por decirlo de algún modo, le permitía sobreponerse un poco a estas situaciones de discriminación, porque había una especie de orgullo de “no ser cualquier indio”. Sin embargo, al mismo tiempo, cuenta, le parecía feo pensar así.

Y es que Samuel es reflexivo, rechaza las categorías y analiza a fondo las construcciones sociales. No le gusta reconocerse como sociólogo, ni se siente tranquilo al definirse como andino, menos como uno especial: *“Si hiciéramos la lógica inversa, de cambiar de orden los apellidos y los maternos fueran los indígenas, probablemente hubiesen muchos más Yupanqui y yo sería otra persona ¿me entiendes?, entonces yo soy consciente de eso”* (Samuel). Y pese a la influencia de ese apellido que tanto destaca, afirma ser una suerte de ícono de la re-etnificación, la génesis o el despertar en su familia.

A su padre lo invitan a formar parte de las agrupaciones y allí Samuel comienza a saber más de las costumbres del pueblo andino. Sabía algo, dice, *“pero muy desvinculado de lo territorial, porque estamos en Santiago, muy desvinculado de las tradiciones, porque ya se había perdido por el desarraigo, el efecto de las religiones cristianas”* (Samuel).

Samuel afirma que aún le cuesta asumirse como andino, aunque cree que sí lo es: *“Soy como un convertido, por parte de un trabajo sistemático que han hecho las organizaciones en mí”*. En ese sentido, ser Yupanqui ha servido como una vía de discriminación positiva, reconoce, porque además piden cosas de él: *“Lo que me hicieron ver mucho es que yo no estoy a la altura de mi apellido”*, dice con una risa nerviosa y añade: *“Entonces uno va entendiendo también como opera la discriminación, y te va diciendo que tú eres diferente. En un momento tú dices ‘hazte cargo de esta diferencia’ quizá, o puedes omitirla y vivir tranquilamente. Entonces cuando yo voy hablando con ellos, me voy dando cuenta también de su proceso, por ejemplo darse cuenta que son indígenas, tiene que ver mucho con el contraste, con el crear tu identidad en la relación a lo otro, vinculación o negación con el otro... el cómo el otro opera en tu formación de sujeto”* (Samuel).

Así llega un momento, relata, en que está en una fila de supermercado y a una mujer la pasan a llevar. Lo mira, y le dice: *“¡Esa es la indiosincrasia!”*. Tal cual ¡la indiosincrasia!”. Entonces la mira y asocia todo. No le calló mal la frase, ni se ofendió, porque entendió que son mecanismos que han operado sistemáticamente en la sociedad, de negar una cosa y hacerlo ver como negativo, piensa y analiza: *“Entonces yo encuentro que la señora es resultado de procesos históricos, de ese indumentario que es parte de un proceso largo, sistemático, de las políticas chilenas, del relato de la sociedad chilena”* (Samuel).

De allí Samuel sale con más conciencia, con más fuerza y claridad del proceso de discriminación y de invisibilización de lo indígena, pero tiene una contradicción profunda: *“Al ser Yupanqui, no podía esconderlo... Yo soy una cosa que es posmoderna, entonces siempre como que me he tratado de correr un poco, como correr, así como de la responsabilidad”* (Samuel). Eso porque entiende que no viene de comunidad, que no es igual a otros andinos de las asociaciones, y que quizá no es el más adecuado para hablar de todos los temas referentes al mundo indígena.

Sin embargo, la vida lo ha empujado. *“Puede sonar kármico y bien raro. No son cosas que quizá uno no elige, pero te van poniendo como en primera fila, de cosas que ni tú mismo le sientes bien el sentido ni el peso”*, dice y en su interior las voces seguían hablando: *“ahora me salgo!, ¡en este momentos me salgo!, ¡hasta aquí no más llego!”* (Samuel), pero, en el fondo, nunca pudo salir, movido por un sentido de responsabilidad que ni él mismo entiende.

Su conciencia incluso va más allá, al darse cuenta del efecto que puede generar el *peso de su apellido para otros indígenas, incluso para el chileno común*: *“Puede ser muy injusto, porque sentir que yo tengo este privilegio, y los otros no lo tienen, y a mí, por tener ese privilegio, la vida me va poniendo, y la gente me va encausando en mi identidad, en mi encauce, y lo mío parte como un proceso de reetnificación”*, dice Samuel. Un proceso de re-etnificación que han conducido las asociaciones urbanas, con mayor presencia aymara, antes de empezar a conocer bien sus raíces quechua. De hecho, tampoco se siente quechua: *“Porque esto de ser quechua, ser aymara, tiene que ver más con los constructos de los estados nacionales para identificar al indígena, para categorizar, esta lógica occidental de llegar, mirar al sujeto y situarlo”* (Samuel).



Ilustración 40: Samuel Yupanqui (al centro), junto a los dirigentes Eliseo Huanca y Santusa Atao en el Seminario Caminos del Inca, 22 de septiembre 2016.

1.3.4. “Buscando a mi gente”

Por otro lado hay dirigentes jóvenes que llegaron a la capital conectados con su identidad andina. Marcia es uno de esos casos. En el norte ella siempre participaba, aunque pasivamente, dice, de las organizaciones. Hacía danzas tradicionales, pero no sabía si había en Santiago. Guiada por una antropóloga que fue a su comunidad, supo que en la capital igual se bailaba.

Se puso en contacto con el mundo andino danzante y los conoció. Allí se dio cuenta de que eran muchas las fraternidades: *“Y llega la Chakana y cuando llega la Chakana, había pura gente, eran hartos grupos, estaba lleno. Yo dije ‘que motivados’. Y lo más impresionante para mí es que no eran gente indígena, eran pura gente blanca”* (Marcia). Llama la atención la palabra que ocupa Marcia y varios dirigentes indígenas para marcar la diferencia, “blanca”.

Así, comenzó bailando en el grupo Yuriña, con chilenos mestizos. Tiene bonitos recuerdos del tiempo que bailó con ellos: *“eran bacanes, buena onda, pero no compartíamos el gusto”*. Entonces dijo: *“me fui buscando a mi gente”* y llegó a un grupo de morenadas en el que aún baila. Pero la búsqueda no se dio sólo en el baile. Cuando participaba en el diplomado de Lingüística y Culturas Indígenas le preguntaron a qué asociación pertenecía y se dio cuenta de que no estaba en ninguna. Recibió invitaciones de Kurmi, Inti Marka, pero se fue a Jach’a. Allí trabaja hoy en medicina y alimentación.

1.3.5. Otro tipo de auto-identificación

Pero no sólo los ciudadanos indígenas han realizado un proceso de etnogénesis individual para encontrar sus raíces, también ciudadanos chilenos vinculados al mundo de las artes. Catalina Menares tiene 36 años, estudió música y participa en los grupos: Lakitas Samba, Kullallas Lakitas y Lakitas Nuevo Milenio, de la que es directora. Ella siempre amó la libertad de la música andina e incluso se fue a vivir un tiempo al norte. Catalina participa activamente en las actividades del Cerro Blanco y Conacin.

En el Censo 2012 le consultaron si pertenecía a alguna étnica originaria y dijo que no. Luego le preguntaron la religión y una de las opciones, era algo como “espiritualidad indígena”, entonces declaró eso. *“Yo me definiría andina, y andina porque no solo por la cuestión como nortina – el altiplánico, si no porque la Cordillera de Los Andes está ahí. Yo vivo en los Andes, vivo con la Cordillera de Los Andes, la miro todos los días, la tengo de referencia para caminar por la ciudad... Yo digo pucha y ahí están los Apus y están estos cerros tutelares y están estas cosas que me hacen sentir que esta ciudad es tan valiosa como un pueblo en la quebrada de Tarapacá”* (Catalina).

Cuando piensa en la espiritualidad se refiere al sentido del buen vivir: *“No sé en qué idioma no sé si Suma Kawsay, Suma Qamaña, yo encuentro que la manera de tener una relación con la tierra como de la mejor manera, y con la tierra me refiero con todos, con los demás”* (Catalina). Para integrar esto, afirma, uno tiene que desaprender un montón de cosas que integró o “mal aprendió” en la vida, en el paso por el colegio, en la familia.

Así, han surgido transformaciones con la creación de identidades que van más allá de la identidad tradicional identidad andina indígena, donde hay adaptaciones y ajustes. Un ejemplo son las comparsas de mujeres. Catalina cuenta que hace algunos años se le pidió juntar un grupo de mujeres para una ofrenda musical en el Día de la Mujer Indígena, y ella reclutó a todas las que algo soplaban. La ofrenda se volvió tradición y de allí surgió Lakitas Kullallas.

La idea de una mujer tocando tarka hizo ruido: *“No era un tema menor, porque la mujer no toca instrumento, la mujer baila, cocina comida, está preocupada de un montón de otras cosas pero de tocar no y menos vientos. Allí fue el primer golpe. Yo sentía que gente me mal miraba, gente que podía ser más indígena y gente que no, gente así ‘más purista’ por decirlo. Entonces, claro, fue fuerte porque yo decía ‘¿por qué no?’ Yo no tenía idea porque yo vi estos lakitas me parecieron fantásticos. Había varias mujeres y nadie nunca me explicó que esa cuestión no se podía hacer o que había un calendario agrícola y ese calendario agrícola correspondía cierto tipo de música, cierto tipo de instrumento... De eso me fui enterando de poco”* (Catalina).

Según cuenta fue leyendo y conversando con mucha gente el por qué no podrían tocar mujeres y todos decían cosas distintas: *“desde que porque la mujer da vida y al soplar se le va el viento vital”, hasta “porque da mala suerte”*. (Catalina). Entonces, dice, les llegaban insultos y les decían que le estaban faltando el respeto a todas sus tradiciones.

No sólo sintió discriminación de los andinos indígenas en sus orígenes, sino también de sus propios compañeros y compañeras: *“Eres mujer y tienes como que amacharte y soplar súper fuerte”*. Afortunadamente, dice, eso ya se superó al interior de las lakas. Además, se produjo un proceso muy lindo que ella llama “de ida y vuelta”, de incidencia y diálogo entre el norte y la capital: *“Las primeras comparsas femeninas nacieron en la ciudad, en Santiago y Valparaíso. En el norte por una cuestión de tradición la mujer no era aceptada a tocar y probablemente tampoco tenían la inquietud de tocar, porque no es que no se le permitía sino que simplemente no lo hacía y se dedicaba a otras cosas... Pero las comparsas que nacieron en Santiago han ido a fiestas y actividades que ocurren en el norte para aprender, obviamente, y han traído cosas del norte y costumbres del norte, pero a sí mismo en el norte han ido quedando cosas”* (Catalina).

Recuerda una fiesta en San Juan el 2008 donde se vio a una mujer de una comparsa local tocando en una fila pública. Así, empezaron a sumarse mujeres a comparsas de hombres en norte y ahora hay comparsas femeninas: las Suma Warmi en Arica o las Pacari Warmi en la Serena.

Otros estuvieron siempre ligados a lo andino desde este movimiento cultural como Francisca Fernández: *“Al revés de lo que se piensa, mucha gente cree que soy antropóloga y que de ahí bailo, fue al revés el camino, desde bailar me di cuenta que también tiene una cierta suerte de sensibilidad, que las ciencias sociales era lo mío y decidí que iba a estudiar antropología”*. Francisca, la Pancha o “La Bruja” como la llaman en el Cerro, nació en el exilio, siempre vinculándose con otros hermanos latinoamericanos, escuchando a los Jaivas, Intillimani y música de protesta, *“con una sensibilidad sonora y corporal con lo andino que no se condice para nada cuando uno ve después lo que corresponde al mundo indígena propiamente tal”* (Francisca).

Las posturas de ambas están más cerca de la mirada “indianista” que plantea Patara en Conacin y en la comunidad Cerro Blanco. Pero, ¿qué es el indianismo?, Patara responde: *“Yo soy indianista, yo soy parte de todo, el indianismo es lo que se rescata de todos los pueblos lo mejor de cada pueblo para una propuesta universal, es lo que nace de los pueblos de nosotros pa’ fuera, y si yo hago una propuesta de nosotros pa’ afuera es porque estoy integrando, ¿cachay? No soy aymara no tengo derecho, no tengo derecho a bailar tinku, tengo derecho a bailar de ponerme un traje, no tengo”* (Patara).

Un caso de identificación intermedia entre este mundo indianista y el universo indígena tradicional es el de Quetzal, la hija de Patara, quien participa en la asociación Kurmi e incluso fue integrante de la directiva. Quetzal conoce a Lidia Flores, desde hace tiempo y trabajaron juntas en el Cesfam N°1 de Santiago Centro. Por otro lado, creció sabiendo que su padre estaba en Cerro Blanco, pero lo visitó recién a los 18 o 19 años. Ella vivía con su madre y se movía en el mundo chileno tradicional: le gustaba el metal y se vestía de negro. Por otro lado, nunca rechazó su cultura, todo lo contrario, siempre escuchó música andina, aunque confiesa que en esos años era su placer culpable: *“No, nunca renegué ni nada de eso, solamente estaba yo creo que en ese proceso de búsqueda, ¡y de querer ser distinta también!, porque ver a tus viejos que de chica te vestían de una forma, uno quiere ser distinto. Ya después, como los 18 o 19 como te digo, ya volví a trabajar con mi viejo y ahí ya empecé a vincularme más en todo el tema”* (Quetzal). Allí hizo acto de presencia y la fueron conociendo, porque hasta ese momento nadie sabía que era la hija de Patara: *“ha sido también todo un proceso”*.

1.3.5. Calidad indígena

Como vimos en los antecedentes, el proceso de auto-identificación no es suficiente para ser considerado como indígena en nuestro país y acceder a los beneficios que entrega el Estado. La legislación establece otros requisitos. Sin embargo, se han registrado diversos reparos y disconformidades con la forma en la que opera la Conadi al respecto, lo que tiene impacto en las estimaciones para la elaboración de políticas públicas a nivel nacional, pero también en la conformación de organizaciones y comunidades a nivel colectivo.

Por ejemplo, Ariel se reconoce como aymara-quechua, aunque en su certificado Conadi sólo figure aymara. Cuenta que en la actualidad los Bacián (su apellido por parte de madre) se auto-reconocen como quechuas. Según le contaron, a inicios de la Ley Indígena, la Conadi imponía de alguna manera la identidad aymara, diciendo que si alguien venía de determinado lugar, debía ser de un pueblo específico. Así, Mamiña, la zona en la que habitan los Bacián, era entendida y reconocida por la institucionalidad como aymara: *“Entonces para poder ser calificado como indígenas y acceder a las protecciones y a los beneficios de la Ley Indígena, tuvieron que aceptar digamos, entre comillas, esa imposición de la institucionalidad y se declararon como aymaras”* (Ariel).

Por otro lado, Ramón critica fuertemente los criterios de Conadi: *“Hay muchos aymaras, por decirlo así, que son aymaras entre comillas y que tienen hoy día, el certificado indígena”*. Según relata, hace años la Ley Indígena en su letra C contemplaba una forma que permitía que si a alguien “le gustaba” ser aymara, podía optar a ser indígena: *“Yo creo que en ningún país existe eso... En el fondo el significado indígena tiene que ver con una cuestión de derechos, entonces, ¿cómo se concibe que una persona que no es indígena, exija un derecho que no le pertenece? Nosotros estamos alegando que se revisen esos certificados indígenas donde dicen que son aymaras”* (Ramón).

Ramón pide que en última instancia sean las propias comunidades las que reconocen a aquellos que, sin serlo, opten al certificado. Pone por ejemplo un profesor que ha estado cincuenta años en un territorio, compartiendo con las comunidades indígenas: *“Por último, el señor es aymara honorario, yo creo que eso es justo, pero eso lo concede la comunidad, no el Estado”*. Eso, sostiene es necesario porque hoy se ha llegado a extremos como *“contar con representantes frente al Estado que dicen que son aymaras y no son aymaras ¡lo que es gravísimo!”*. El dirigente observa que, en muchos de los casos de dirigentes que son reconocidos como indígenas sin serlo, tienden a folklorizar la identidad en sus apariciones públicas: *“Nosotros consideramos que nuestras costumbres, para otros nuestra religión, nuestra cultura, y nuestro arte, es muy importante, y por lo tanto no debe folklorizarse, y la gente debe comprender quiénes son realmente los aymaras”* (Ramón).

Sandra Durán vive el problema desde otro lugar. Hoy no cuenta con un reconocimiento indígena formal: *“Tengo perdidos los apellidos por parte de mi mamá y de papá, tengo el origen likan antai por las dos partes”*. Por eso, no ha accedido nunca a beneficios, un tema que le frustra, particularmente cuando se trata de su pasión, el arte: *“Hace poco tomé un curso en el Museo Precolombino... Igual me da lata. Se capacitan muchas personas indígenas en cerámica, con el asunto de los Tesoros Humanos Vivos, que hacen talleres y todo, y uno no se puede inscribir porque no es indígena... Allí tuve que pagar un dinerito”* (Sandra). En ese sentido, vive una exclusión compleja.

Para ella es “muy discrecional” la entrega de los certificados, no por lo establecido en la ley, dice, sino por parte de los funcionarios. Cuenta que en el Colegio donde trabaja hay un profesor aymara en su misma situación y tiene acreditación. Cuando le preguntó cómo lo había hecho, el contó que fue a una reunión, le hicieron un par de preguntas y se lo entregaron. A ella le hicieron redactar una biografía, explicando la línea de sangre y, al momento en que se realizó esta entrevista, aún no le daban una respuesta. A esto se suman una serie de denuncias públicas que figuran en los medios de comunicación sobre la incidencia de la adscripción de partidos políticos al obtener el documento.

Para Sandra el tema es complejo también al interior de las asociaciones: *“Yo me preguntaría cuánta gente tiene su certificado indígena y participa activamente... Yo me considero que soy una persona que no tiene certificación y que trabaja mucho por colaborar. No he encontrado mucha gente que haga lo mismo. Creo que otra persona en mi lugar habría dicho que esta cuestión no le sirve, entonces no habría seguido”*. En esa línea sostiene que hay muchas personas que optan por el beneficio que puede otorgarle tener la calidad indígena y que participan en las asociaciones para validarlo: *“Ellos no van y se benefician igual. Esa es la debilidad que le pasa a todo este tipo de organizaciones”* (Sandra). Estos elementos vienen a problematizar los procesos de auto-reconocimiento de los dirigentes andinos en la capital.



CORPORACION NACIONAL DE DESARROLLO INDIGENA

FOLIO : 548470
CODIGO VERIFICACION : 6fb51faa43d641e6

LA CORPORACION NACIONAL DE DESARROLLO INDIGENA,
mediante el presente instrumento, certifica que el Sr.(Sra./Srta.)

RUT _____ con domicilio en comuna de _____ ha
acreditado poseer la calidad de indígena perteneciente a la etnia
Atacameña, en conformidad con la letra b) del artículo segundo de la
Ley N° 19.253, sobre protección, fomento y desarrollo de los indígenas.

Certificado Original Entregado: O.A. I. SANTIAGO

Fecha Entrega Certificado Original: 12/08/2013



Alberto Pizarro Chañilao
DIRECTOR NACIONAL CONADI
Incorpora Firma Electrónica Avanzada

La institución o persona ante quien se presenta este certificado, podrá verificarlo en www.conadi.gob.cl/verificacion o a través de nuestra mesa de ayuda desde teléfonos fijos al fono 800452727, hasta 60 días después de su emisión.

FECHA DE EMISION: 05/06/2015

Ilustración 41: Modelo de certificado electrónico de calidad Indígena, 2015.

2. Transformaciones

Otro de los elementos centrales en esta investigación pasa por observar las transformaciones que se han producido en las organizaciones andinas.

Por ello, sabiendo que la dictadura cívico militar es una de las causas que generan la migración de dirigentes a la capital, es que comenzamos dando una mirada general a la experiencia de nuestros entrevistados, ya sea que hayan vivido el proceso en regiones o que sepan de lo ocurrido de tercera mano debido a su edad.

En ambos casos se observan huellas del proceso que nos permiten contextualizar y entender de mejor manera cómo se expresó el ala artístico-cultural en Santiago y cómo se dio el proceso de formación de las asociaciones indígenas, con la finalidad de analizar si hay variaciones de los significados y las prácticas culturales a lo largo del tiempo.

También se abordan las que llamaremos “lógicas de participación” en las asociaciones andinas urbanas” las que revelan otros temas prácticos como la forma en la que se agrupan o los vínculos que construyen, cómo se organizan y cómo se dan sus liderazgos, además de saber si las organizaciones dejan espacio para el desarrollo de intereses personales.

2.1 Dictadura y sociedades andinas

Como las asociaciones indígenas se forman después de la dictadura, ésta no es parte directa de las transformaciones de las mismas. Sin embargo, sienta un piso para su formación, generando un clima previo que hemos podido observar también en los relatos. De ellos se desprenden varios elementos:

2.1.1. Que la dictadura fue muy violenta en el norte.

Así lo relatan varios dirigentes indígenas que vivieron en el norte para esos años. Son varias las historias de dolor que aparecen en esta parte del diálogo, pero contaré tres relatos que reflejan la angustia, el miedo y sobre todo, los prejuicios de la época que dejaron huellas en toda una generación.

Susi Gómez, vivió en Ticnamar, cerca de Arica. Tenía siete años para el Golpe de Estado y cerca de 24 al término de la dictadura. Susi afirma que en su familia *“la mayoría murió por eso, por tortura, porque eran del pueblo”*. Dice que cuando habla de este tema siempre recuerda el caso de su tío que, por protestarle a los militares contra las injusticias de ese periodo, fue desnucado en el suelo: *“Lo colgaban del árbol metido en un tambor de agua, y el agua en el Altiplano es congelada, entonces lo tenían casi tiritando, morado ahí, sin ropa, colgado de un árbol lo tiraban, lo subían, y después sacan el tambor cuando lo tienen arriba y lo dejan caer, se le rompió la cabeza a mi tío”* (Susi).

Susi cuenta que lo mandaron a emergencias, diciendo que se había caído curado, pero que todo el mundo sabía que no había tomado, porque ese no era tiempo de fiesta. *“En el tiempo de fiesta no más se toma, no en cualquier momento y menos con el temor de que estaban los milicos arriba”*. De allí lo derivaron al hospital de Arica, donde le hicieron el tratamiento, pero su tío perdió la memoria y de repente desvariaba. Por ese tipo de cosas, dice, en los pueblos se tenía la guardia alta: *“Había que tener muchos cuidados si salías al potrero, no encontrarte con un milico, porque a veces andaban a caballo, a veces andaban en jeep... Y no sé, estuvieron mucho tiempo”*. Después se fueron los militares, pero llegaron los Carabineros: *“los pacos eran otra fuerza pública que llegaron a someter, como que ellos eran los dueños de casa, y al final nunca se acaba el asunto, porque los pacos son muy agresivos y allá en el Altiplano está compleja la cosa porque hay problemas con Bolivia ahora”* (Susi).

De hecho, Lidia Flores marca una diferencia entre cómo vivieron el 73 los nortinos indígenas y el resto de la población: *“El proceso de nosotros los aymara es diferente, y es muy diferente porque a nosotros se nos amarraron muchas cosas, las manos, la boca”*. Lidia cuenta que tenía como nueve años en su pueblo tenían unos vecinos comunistas con los que compartían bastante. Una mañana estaba con sus seis hermanos en casa de la vecina viendo televisión en blanco y negro cuando la gente empezó a gritar *“hay que arrancar”*. A los padres de Lidia le dijeron que enterraran o botaran todas sus pertenencias aymara: *“Entonces mi mamá abrió un hoyo y llorando, me acuerdo, enterró su pollera, mi papá sus instrumentos, y los dos lloraban. Mi mamá con su cuaderno, escritos, porque llegó hasta segundo, y cantaban sus*

canciones y mi mamá llorando. Enterró esas cosas y siempre me quedó grabado en la mente esa situación porque después los vecinos arrancaron, se fueron algunos a Copiapó, no los vimos más. A otros vecinos los mataron". Entonces, yo te digo que quedé en ese momento marcada de mi niñez". Ella sostiene que esto explica parte de la chilenización, que se dio forzada también en dictadura: "Yo entendí por qué las mamás no querían que los hijos hablaran aymara. Por qué querían no sufrir lo que ellos habían sufrido" (Lidia).

Ariel vivía en Iquique, era más pequeño. Nació un año después del Golpe de Estado y vivió su infancia en dictadura, en Iquique: *"Mi abuelo era sindicalista, además de músico, entonces siempre lo amenazaban y le decían que lo iban a tirar a la chancadora de la mina, donde se machaca y procesa el mineral, entonces allí es morir. Así nos amenazaban a la gente para que no participaran en los movimientos sindicales, entonces yo siempre me acordé"* (Ariel).

Él relata que entre Iquique y Arica había una diferencia grande, porque Iquique siempre fue muy privilegiado por Pinochet, ¡en cambio Arica fue abandonado!, y la herencia de eso dura hasta hoy: *"Arica es recién región, en Arica todavía no llega el neoliberalismo, tú en Arica puedes acampar en la Lisera, en cambio en Iquique anda a acampar en la playa, llena de turismo, de concesiones, que las de surf ¡que no hay en Arica! Arica sigue siendo apacible, es hermoso vivir en Arica, yo soy iquiqueño pero es hermoso vivir en Arica. Es un lugar que no está trastornado por la minería"* (Ariel).

2.1.2. Que se optó por invisibilizar a los movimientos indígenas.

Nancy Piñones también era muy pequeña para esos años y vivía en Santiago porque justamente por la dictadura su familia había dejado el norte. Ella cuenta que el tema indígena estaba absolutamente invisibilizado en los pueblos porque: *"Allá en Arica Iquique había mucha discriminación y si alguno se reconocía indio es porque era peruano, y eso ya tenía una significancia de que era algo terrible"* (Nancy). Esa invisibilización también permeó a la familia al llegar a la capital. Su padre había llegado acá con el tema de la música andina, tocando en el metro quena y sikus, pero recuerda:

“Se trató de bajar la intensidad de todas esas cosas y mi papá en el fondo y toda mi familia derivaron a otras pegas que no fueran complejas. Mi abuela también se alejó completamente del tema indígena y no fue tema. No lo habló acá en Santiago durante el tema, no, para ella fue mejor eso guardárselo. Por lo tanto eso estuvo en cero hasta que pasó mucho tiempo después”. (Nancy). De hecho, ella fue quien comenzó el rescate de lo andino en su familia “cateteando a su abuela”, dice. Mientras, del tema político nunca le hablaron: *“Trataban de derivar la conversación a otras cosas, cosa que yo no tuviera ningún interés en involucrarme con eso”.* (Nancy).

Sandra Durán también creció en dictadura: *“La cosa fue muy heavy en el norte”*, me cuenta. Dice que su mamá nunca le hablaba del tema, porque tenía tendencias comunistas. Recuerda que su hermana le contaba que *“llegaron los milicos y pusieron a mi abuelo a la pared, y nos dieron vuelta todo, dieron vuelta las camas”*, pero ella era chica y no entendía nada. Vino a entender en Santiago, cuando vivía en la población La Pincoya y un compañero y les dijo: *“Ustedes no saben de quien van a ser vecinos. ¡Van a ser vecinos de la persona que le disparó a Augusto Pinochet!”* y fue furor porque todos lo trataban como a un héroe. Ya con el tiempo reflexionó cómo se intentó eliminar la significación ancestral en el norte y cómo se introdujeron más sincretismos y elementos culturales ajenos como la cuenca. *“Ese es uno de los daños más grandes que se hizo, quisieron borrar de un pincelazo toda la herencia ancestral andina”.* (Sandra).

2.1.3. Que causó un silencio estructural y generó ruptura del lazo social

En lo personal Sandra recuerda que su mamá trabajaba en una fábrica pública en Arica, donde le había ido bastante bien en los años de Unidad Popular, pero con el Golpe la cerraron y echaron a todo el personal. Su mamá se quedó hasta el final, hasta que se llevaron detenido al jefe. Ella se fue con un finiquito, volvió a Calama donde estaba su familia y lo invirtió en un negocio: *“Fue horrible porque me acuerdo que mi mamá dejó a mis hermanas con los abuelos. Allí vino la separación”* (Sandra). Hablando desde metáforas, vincula la soledad y el silencio de la dictadura en el norte, con el desierto.

Marcia cuenta que sus padres nunca le dijeron nada: *“Es que, tal vez, si mi mamá me hubiese contado de las penurias que le tocó vivir, si mi padre me hubiese contado de toda la tragedia, todo el sufrimiento del Golpe de Estado, me hubiese acordado... Como nadie me contó nada, me informé oficialmente que hubo un Golpe de Estado en 1973 por mi profesor de historia. Después ahora, me enteré de las historias de sufrimiento acá en Santiago”* (Marcia). Para Alan Marchant esto tiene una explicación clara: *“Lo que pasa es que acá no había tanto temor, allá ni siquiera se hablaba. Yo creo que por una cuestión fronteriza”* (Alan).

Otro de los más jóvenes, Samuel, sabe que pese al silencio, el dolor queda. Si bien dice ser consciente de su vida recién con Ricardo Lagos como Presidente, sabe que el impacto social está en él: *“No me toca directamente en el sentido de que no lo viví, sus consecuencias, sin duda nos tocan directamente a todos”*. Una de las razones, dice, es que la dictadura produce un quiebre a nivel familiar en la clase media a la hora de plantear temas como las famosas filas, los cambios del país y otros. Otra es el dolor silenciado de las familias en que, como en la suya, se llevó a gente al Estadio Nacional u otros campos de concentración: *“Existe esa cosa como del trauma silenciado, la gente no habla, y uno se va dando cuenta de a poco, pero también se manifiesta por ejemplo en el odio”* (Samuel). El odio a la derecha, a lo aspiracional, al modelo, al consumismo...

Y parece ser que el silencio es tan estructural, que fue asimilado. Así lo cuenta Leonel quien afirma que nunca vivió un proceso democrático hasta los 22 años, cuando fue a Bolivia a un seminario internacional a hablar de las aguas. Le impactó con la fuerza con que los ciudadanos de otros países hacían acusaciones graves contra autoridades. Una vez que expuso se le acercó un boliviano y le dijo: *“habla tranquilo, estás en Bolivia”*. Allí dice, recapituló: *“Me cayó la teja de lo que era pasar de un proceso dictatorial a uno democrático”* (Leonel).

Nancy también tuvo experiencias de otredad que le permitieron tomar conciencia de este giro social: *“lo estaba hablando con una mexicana que me preguntaba por qué los chilenos son tan serios. Yo le explicaba que deriva un poco de esto. Deriva de lo que pasó con la dictadura siento yo, porque en lo efectivo la gente vivió con miedo por lo menos diez años, y vivir con miedo no es que se te quite de la noche a la mañana, sino que en el fondo es un proceso largo porque tú también siempre tienes el temor de que vuelva a ocurrir, porque hay mucha gente que tiene ese temor o que puedas perder algún familiar tuyo. Entonces para eso tú te repliegas hacia dentro, tu familia cambia, tú dejas de juntarte con el otro porque hubo también mucho saqueo. Mucha gente que tú le decías, para poder salvarse de que se los llevaran o apresaran, sapeaba a otro o daba tu nombre. Entonces tú no querías tener nexos y problemas con nadie, por lo tanto las amistades eran muy escasas”* (Nancy).

Quetzal nació en el plebiscito, llegó para el Sí y el No. Sin poder ser protagonista vivencial de los cambios, reflexiona en torno a los relatos que ha escuchado: que hay cambios en la forma de hacer comunidad en los barrios, que la gente se ha encerrado y vertido sólo a su familia nuclear, ni siquiera bajo el concepto de familia amplia de antes. *“Ya no se comparte la misma forma, entonces imagínate que son los núcleos más cercanos, no hay esa interacción, esa confianza, menos con un extraño, y es difícil, muy difícil”* (Quetzal). Nos reímos después porque antes de esta entrevista no nos conocíamos.

2.1.4. Que se crearon legislaciones perjudiciales para los pueblos

Quetzal señala que esta ruptura del lazo social se ha visto influida por factores como la modernidad y la instauración de este modelo económico. Eso nos ha afectado a todos los chilenos, pero ¿ven los dirigentes andinos urbanos afectaciones directas a sus intereses? Ariel León, desde su mirada jurídica afirma que la dictadura fue *“un período oscuro para el mundo andino”*. En esos años, señala Ariel, se dictó el Código de Minería y el Código de Aguas, entonces las comunidades comenzaron a organizarse jurídicamente, no tanto políticamente, porque no se podía, para luchar con el poder minero, que le estaba quitando agua y territorio.

Eso fue antes de la aprobación de la Ley de Medio Ambiente, a las protecciones que implica el Convenio 169, previo a la Ley Indígena, en lo que considera *“un neoliberalismo legal absoluto, saqueo de territorio, absoluto”*. Entonces cuenta que hubo una denuncia por lo que ocurría con el pueblo mapuche pero también con los pueblos andinos: *“Y ese movimiento soterrado yo lo logré ver de una manera muy tangencial, por invitaciones que le hacían a mi mamá, a participar de organizaciones andinas para revivir Tahuantinsuyo, cosa que era resistida por muchos andinos, porque estaban chilenizados por las escuelas de frontera, donde se les prohibió la ley aymara, donde se les prohibió practicar la cultura, con castigos físicos a los niños que hablan aymara, con castigos físicos a quienes hacían ceremonias”* (Ariel).

Él afirma que la legislación que se dictó destruyó a las comunidades, les quitó el agua, los contaminó: *“Evidentemente ese es un golpe maestro, un mazazo en la frente a lo poco que quedaba de los pueblos indígenas en los pueblos. Los hermanos están olvidando mucho de sus patrones culturales, sus niños ya no están criados en contexto comunitarios”*. En síntesis, sostiene: *“Es la extinción, nosotros estamos en proceso de extinción, ¡ésa es lo que generó la dictadura!, y lo que ha mantenido la Nueva Mayoría la Concertación, un proceso de extinción, han creado las condiciones tales que nos extingamos de aquí a cincuenta años si no hacemos algo”* (Ariel).

2.1.5. Que permanece en los pueblos andinos una sensación de rabia e injusticia

Ramón tenía 14 años cuando comenzó la dictadura y vivía en Arica. Sintetiza: *“Había muchos dirigentes aymaras ligados a pensamientos más de izquierda, por decirlo así. Bueno, y algunos pagaron con su vida, otros fueron torturados. Algunos de ellos todavía están vivos y viven acá en Santiago, es un mal recuerdo para ellos. Muchos discuten que el Estado realmente no ha hecho un reconocimiento del aporte indígena, en lo que es hoy día, entre comillas, la democracia que tenemos. Nunca se ha reconocido el aporte de los indígenas a la lucha por los Derechos Humanos”* (Ramón). Pensándolo, dice, ni siquiera se les ha reconocido en la Constitución.

Por su parte Samuel, sin vivir conscientemente esos años, plantea que todas las consecuencias de la dictadura son directas: el cambio en el sentido de la educación, la salud, la AFP, todo ese nivel de incidencia que es macro-general y que, dice, lo podría hablar cualquier persona o menos consciente:

“Eso es lo que yo veo que hay en la incidencia que tiene la dictadura en mí. ¡Ahora!, a nivel personal, a mí me pasa que yo creo sufro de trauma transgeneracional ¿no?, que a mí hablar del pasado me produce mucho como dolor, no sé, mucho como pena, rabia, frustración, y de hecho a veces me dan ganas de llorar entre medio de todo eso, pero me pasa cuando hablo de los pueblos originarios, y de la historia de los pueblos originarios. Entonces por eso lo veo dentro del pack de injusticias históricas, que hemos sufrido constantemente los grupos menos favorecidos de la sociedad, la clase obrera, los pueblos indígenas”. Esto esta rabia y frustración le provoca desafíos, de “transformar el switch de las personas”, de “responder a esa situación, con educarse, con promover educación, de capacitarse, de generar visión crítica del pasado” (Samuel).

2.2. Formación de las asociaciones

En los años 80, cuando Patara tocaba con Arak Pacha en Santiago, no existían organizaciones andinas de indígenas urbanos en la capital. De hecho, en las fichas se ve que la primera asociación que se constituyó ante Conadi fue Inti Marka, recién en 1995. *“No había ningún movimiento, el consejo andino no existía... Sólo estaba el Mapu nacional y el Mapu Santiago... los que mandaban acá eran del Ad Mapu”,* cuenta Patara. Entonces creó un espacio clandestino: “El Tambo del Chasqui” en Lira 5, donde ensayaban los grupos musicales, había un centro de documentación formado con la ariqueña, Alicia Herrera, quien se dedicaba al cine indígena. Allí surgió Mancasaya.

En los 80 se formó el Consejo Nacional de Pueblos Indígenas (CNPI), articulación que intentaba unir fuerzas en el movimiento indígena nacional. En ese tiempo surgió también la Concertación de Partidos Por la Democracia. El CNPI y la Concertación tenían un acuerdo político para volver a la democracia, recuperar los derechos indígenas, crear la Ley Indígena y la Conadi.

Sin embargo, cuenta que se fue contaminando con intereses políticos, algunos de sus líderes estaban en prisión y finalmente, el proyecto fracasó, con fuertes críticas a la ley de pueblos, ya aprobada. Desde el lado cultural hubo un florecimiento de las sonoridades andinas. Sandra Durán observó el fenómeno como una artista atenta: *“Se dio en la época de cambio hacia transición a la democracia, entonces se abrieron espacios, se creó como un nicho para todo el tema de las creaciones andinas, de la música andina...Y lamentablemente justo cuando se iba a disparar el tema andino, muere Erik Maluenda de los Illapu... ¡Pucha que hubiera asido bueno que lo hubiéramos tenido más tiempo, que hubiera seguido su trayectoria, y yo creo que el tema andino hubiera llegado mucho más”* (Sandra).

Por otro lado, desde El Tambo y Mancasaya el 89 se formó Jach'a Marka Aru, que era *“la cara visible de la gente aymara acá”*, dice Patara. Comenzaron a generar acción en el tema indígena con rayados por la ciudad en los 500 años de la conquista Española y se realizó una marcha al Cerro Santa Lucía el 12 de octubre, que marcó un hito al contar con cerca de veinte mil personas. También participaron de la discusión de la Ley Indígena, que se aprobó en 1992 y promulgó en 1993. Además, comenzó una reivindicación de los cerros sagrados: El Plomo, Chena, Blanco y Renca, lo que Francisca Fernández califica como *“una ocupación temprana de lo andino... y lo andino no aymara, sino que andino genérico como el quechua y el inca”* (Francisca).

Posteriormente Patara se fue por su camino y formó la Coordinadora Nacional Indianista (Conacin), sin inscribirla ante Conadi y al alero de las leyes internacionales: *“Nosotros no estamos legalizados con la ley indígena, nosotros estamos legalizados con la Ley Indígena, estamos legalizados por el Convenio 193 eso sí, porque nosotros tenemos derecho a organizarnos como nosotros queremos no como nos dictaminan”* (Patara). Conacin se traslada al centro, a Nataniel Cox 185-B y luego, al obtener el comodato del Cerro Blanco, en el año 2000, Patara va a vivir allí. Para la Pancha: *“Eso marca un hito porque el cotidianiza la reivindicación de lo andino, comparación con el Cerro Chena, que queda como un espacio que se ocupa en relación a los ritos o a encuentro que se realizan”* (Francisca).



Ilustración 42: Foto en terreno de Conacin, agosto 2016.

En tanto Jach'a Marka Aru, con Eliseo Huanca a la cabeza en esos años, continúa luchando por adjudicar ese espacio a la población indígena andina. Jach'a tampoco contaba con reconocimiento como asociación ante Conadi, pero obtuvo una personalidad jurídica como Corporación en 1992. Según nos cuenta Luis Ojeda, algunos integrantes de Jach'a Marka Aru, dentro de los que estaba Alfredo Chipana, deciden dejar la corporación y formar una nueva organización. Así en 1990 se forma Inti Marka, que realiza su inscripción en Conadi el 95, convirtiéndose en la primera asociación andina formalmente reconocida por el Estado en la Región Metropolitana.

Luis llegó por primera vez a la reunión para las firmas y la conformación de Inti Marka y pidió los estatutos donde corroboró que el fin de la asociación era recuperar la identidad andina: *“Ahí escuché por primera vez el Sumaq Qamaña, que es el buen vivir que hoy día se ha popularizado incluso en los medios de comunicación más tradicionales. Además del reconocimiento del Tawantinsuyu y de Tiwanaku. La cosa es que, en términos intelectuales, lo había leído no más. Me pareció interesante esa mirada de un grupo de personas que aquí, en pleno centro de Santiago, viniera a hablar de eso, de recuperar esa identidad”*. Cuenta que al ir entrando en la organización se fue dando cuenta de las dificultades y descubrió que: *“Había gente que no tenía idea antes de eso, de lo que significaba ser aymara”* (Luis).

Para ese momento funcionaban Conacin, Jach'a Marca Aru e Inti Marka. La diferencia es que la primera estaba abierta a cualquier persona indígena o no indígena que coincidiera con la mirada indianista. Las otras organizaciones iban integrando a sus miembros a través de los vínculos, por invitación. Inti Marka, por ejemplo, comenzó muy vinculada con el mundo aymara ariqueño, fuertemente conectados con la organización "Los Hijos de Arica".

Luego, en 2009 se forma Kurmi. Lidia Flores cuenta que, junto a una integrante histórica de Inti Marka comenzaron a trabajar el tema salud en el marco del programa de Salud de pueblos indígenas en la capital, que inició con los mapuche. Cuenta Lidia que no tenían espacio donde funcionar porque los mapuche no querían que entraran al sistema: *"porque significaba que de los recursos que habían, tenían que sacar para que nosotros funcionáramos"*. Luego una señora en el Ministerio de Salud les dijo que la forma más fácil de abrirse espacios era constituirse legalmente como asociación indígena-aymara centrada en el tema de la salud, más cultural. Así se estructuran teniendo como objetivo: *"el rescate, la recuperación y valorar sus costumbres"* (Lidia).

El 2012 Jach'a se inscribe como asociación indígena, con el fin de poder acceder a los fondos de Conadi, según señaló Ariel León, quien para esos entonces era Presidente de la Corporación. Según indica Viviana Huanca en la ficha, la finalidad es: Promover el desarrollo del pueblo quechua-aymara en Santiago, fortalecer la identidad personal y colectiva, incentivar la participación de la población y contribuir a la formación de políticas de desarrollo en el aspecto cultural, espiritual, social y económico. Finalmente a mediados del 2015 se forma la más nueva de las agrupaciones, Awatiri TiknaMarka. Al inicio trabajaban en Cerro Blanco, pero hubo tensiones y un posterior alejamiento. Se constituyen como organización, *"para la promoción de la cultura de los pueblos y que se les reconozca como parte de las raíces de esta tierra"*, dice y añade que *"está intentando ocupar los espacios que no están ocupados, entrar donde a nadie se la ha ocurrido meterse"* y asegura que está funcionando. Plantea que no busca imponer sus ideas, sino que se sepa cuál es su posición: *"Vamos a tener que intercambiar ideas y ver de qué manera el Estado puede ayudar a nosotros los pueblos originarios, y crear ese espacio de comunidad"* (Susi).

Para Francisca, con el paso del tiempo las asociaciones “*se comienzan a pluralizar más y a tensionar. Hay desacuerdos ante las figuras más absolutas y autoritarias que las conducen y hay actores que deciden tomar su camino*” (Francisca). Una característica es que el modo de organización es sumamente institucional: todas son agrupaciones legalmente constituidas, tienen procesos de votación, directivas renovables en plazos, realizan ceremonias en las que participan sus socios e “invitados”, pagan cuotas, entre otros elementos.

2.3. Lógicas de participación en asociaciones indígenas urbanas

Para comprender los procesos de transformación que se han dado a lo largo del tiempo es relevante comprender las lógicas que operan en la forma en la que se da el proceso de asociación, es decir, qué tipo de vínculos y formas de asociatividad existen y si éstas han variado.

En ese sentido, podremos observar cómo ante una lógica tradicional de la agrupación por vínculos y de la organización dada por las jerarquías conforme al mestizaje aparece la necesidad de renovar la mirada teniendo como fin la subsistencia del colectivo. En ese marco se encuentran posturas más auto-críticas de algunos dirigentes jóvenes sobre la relación que tienen las organizaciones capitalinas y los dirigentes en el norte, y si existe la posibilidad de generar un trabajo en conjunto o que permita mantener afianzados los vínculos, además de diversas reflexiones sobre la necesidad de vincularse como organización indígena-andina a la ciudadanía chilena.

2.3.1. Vínculos

Comenzaremos mirando la forma en que los ciudadanos andinos se vinculan con las organizaciones indígenas andinas de la ciudad de Santiago. Al proceso de auto-identificación antes narrado le sigue naturalmente el ingreso a alguna agrupación. ¿Pero cómo llegan a ellas?, por un lado opera la lógica parental ya que los amigos o conocidos que los ayudan a migrar e instalarse en la capital también les muestran las agrupaciones. Muchas veces los familiares o cercanos los llevan a encontrarse con gente de sus lugares de origen, que están formando o ya pertenecen a alguna.

Al respecto Francisca Fernández confirma lo observado, que *“el vínculo es familiar o de compadrazgo, que en el mundo andino es súper importante. La familia o la situación de parentesco es una consanguineidad, pero que también se puede elaborar bajo la figura de compadrazgo o de la localidad operando como un ámbito familiar... Entonces en el fondo, hay muchas organizaciones que en algún momento operaron por ser de una localidad o de una región y eso te aunaba y te hacía generar un criterio de compadrazgo o de amistad profunda que era una familia extensiva por decirlo así”*. En ese sentido concluye que la forma en la que se organizan es muy parental, más allá que sean parientes de sangre: *“Operan como un grupo de parientes, pelean como parientes, se encuentran como parientes, se apoyan como parientes”* (Francisca).

Leonel es un buen ejemplo de esa dinámica, ya que estuvo en contacto con dos de los principales personajes en la historia de la configuración de las agrupaciones andinas en Santiago. *“Conocí a un coterráneo ahí, que era Eliseo Huanca, somos del mismo pueblo, entonces ese fue como el contacto y el Alfredo Chipana, que es otro coterráneo de Arica, nosotros trabajamos allá en organizaciones también, y aquí nos contactamos y a través de ellos yo llegué a Jach’a Marka y bueno ahí se hacían actividades, participábamos, estuve todo ese tiempo, antes que nacieran mis hijos yo siempre tuve contacto con ellos”* (Leonel). Con el nacimiento de sus hijos se alejó un tiempo de las organizaciones, pero cuando ellos ya estaban mayores, volvió a participar. Allí llegó a Kurmi, cuando conoció a Lidia Flores que era amiga de una de sus hermanas.

Fue a “la caverna”, el espacio en el Cerro Santa Lucía donde se ubica la Feria Indígena y donde Lidia trabaja en venta de tejidos y artesanías del norte, allí se encontraron. En los últimos años Leo se ha vuelto a vincular con fuerza a las organizaciones, asumiendo la conducción de Kurmi. Una de las cosas que destaca de la asociación, es la lógica de trabajo en equipo, colaborativo: *“Me he apoyado mucho en los socios”*. Eso es algo que también comentaba Lidia.



Ilustración 43: Imagen de “La Caverna”, donde trabaja Lidia Flores.

Por otro lado, Ariel León cuenta que llegó con ganas de poder entrar y participar en las organizaciones, pero como muchos andinos de Santiago, dice, le costó mucho encontrarlas: *“conozco a un par de casos de Inti Marka, de hermanos que no sé si todavía están ahí, que cuando llegaron estuvieron siete años, ocho años buscando una organización andina”* (Ariel).

Cree que la situación ha cambiado desde entonces y que el principal motor ha sido Internet. Ahora la gente está más informada y más comunicada. Pero en ese momento fue difícil. Encontró a algunos hermanos empoderados de la Región Metropolitana, pero dice que no le abrieron las puertas. De hecho comenzó a participar acá con organizaciones mapuche: *“ellos me abrieron la puerta y con ellos me formé direncialmente”* (Ariel). Más tarde, el 2007, conoció a Eliseo Huanca y comenzaron a trabajar juntos en levantar la Corporación Jach’a Marka Aru y luego se formó la agrupación, aunque hoy Ariel es dirigente independiente.

Sandra Durán también llegó a las organizaciones por los vínculos. En el caso de ella la historia tiene un componente especial. En su vida siempre la trataron como extranjera o como aymara, en el mejor de los casos, incluyendo los propios dirigentes indígenas. Cuenta que cuando se le acercó Cecilia, la líder de C'kausama su primera pregunta fue “¿eres del norte?” y no “¿eres aymara?”, lo que fue un alivio. Luego supo que existía una asociación likan antai y se sintió motivada, fue mejor aún cuando se enteró que Cecilia, tenía un vínculo con un primo suyo: “Allí me entusiasmé y entré”, afirmó.

2.3.2. Mestizaje y jerarquía

Aunque Sandra está asentada en Santiago, sigue viajando todos los años a su tierra. Por lo mismo, observa claramente la forma en la que se desarrollan algunos debates, tanto en las comunidades en el norte, como en la capital. Para ella es contradictoria la postura impositiva de algunas personas que se auto-identifican como “indígenas puros”, siendo que tienen nombres españolizados. Para ella el mestizaje es una historia que no se puede borrar de un pincelazo, por dolorosa que pueda haber sido para los pueblos del norte. *“Lamentablemente se hizo de tal manera. Imagínate, hoy tratan de rescatar el kunza y el kunza son palabras sueltas. Es un lenguaje que fue atropellado por los quechuas y después por los españoles”* (Sandra).

En ese sentido nos cuenta como si la encontrara una persona del norte, de San Pedro, de Ayquina o de cualquiera de esos pueblos, que se considerara likan antai, le podría decir: *“No, tú no eres likan antai así que no hables nada”*, cortándole “el derecho” a expresarse sobre su identidad. Sin embargo, Sandra se resiste a esta actitud, fundada en una suerte de jerarquía por pureza y que se da entre los dirigentes indígenas y quienes están más chilinizados, quienes son más mestizos, al afirmar que al imponer el derecho de esta manera, se olvidan que: *“Los indígenas hemos estado mezclados constantemente y en un largo proceso de cambio”* (Sandra).

Pero esa búsqueda de lo puramente indígena no se da sólo entre organizaciones del mismo pueblo, sino también respecto a los otros pueblos.

En la entrevista grupal a Iacctis, conversamos con Santusa Atao. Ella es cuzqueña, peruana y lleva cerca de cuatro años trabajando en las asociaciones en Chile. Cuenta que ha sufrido hostigamiento por parte de otros dirigentes: *“Es que también en el camino, uno se encuentra, descubre que hay gente que es... suele decirse que son nacionalistas, que en vez de ayudarnos a luchar por una causa se dedican a molestarnos. En mi caso me andan persiguiendo porque soy peruana”, cuenta y añade: “Para mí no comulgan con la causa andina, si ella es andina, no está siendo coherente con sus pares, andinos mismos, o sea, en vez de unirnos y hacer cosas más bonitas, que se yo, lo encuentro re mal”* (Santusa). Así observamos que el nivel de mestizaje puede incidir en la jerarquía interna, lo que genera focos de conflicto, tensiones y un debate sumamente complejo al interior de las asociaciones.

2.3.3. Renovación generacional y compromiso

Por otro lado, Marcia destaca de Jach’a Marka y la manera de trabajar y le llama la atención que en la capital también opere el principio de igualdad: *“Hay una dinámica de hombres y mujeres, que se da en igualdad. A diferencia de otras organizaciones, que están cargadas a un sólo género. Eso es interesante a nivel local en Santiago, porque allá en el norte se ha visto que es equitativo, allá se puede participar, y aquí también es equitativo”* (Marcia).

Sí señala que aún falta en materia de compromiso: *“yo creo que se debe a que somos pocos, somos muy pocos en realidad, pero no siempre trabajan todos”* (Marcia). Alan afirma que la participación se pierde a lapsos por las ausencias: *“Hay reuniones a las que van cuatro personas y no es porque la gente no quiera ir o porque esté desmotivada, sino que hay gente que está en Arica, otros que tienen la familia enferma, esas cosas”* (Alan).

Nancy, la pareja de Ariel también es independiente. Pasó por Jach’a, aunque primero estuvo en Inti Marka, pero la dejó al percibir cierta inactividad: *“Había mucha gente mayor y no avanzaba mucho”*. De hecho, pese a tener sede una de las preocupaciones era que iba poca gente. Esto también lo comentó Luis Ojeda en la entrevista de organización, la falta de gente joven que participe activa y comprometidamente:

“Hay irresponsabilidad de asumir. Igual me he dado cuenta, de repente me da rabia, pero me doy cuenta que no lo puedo pedir. Primero, hay que tener convicción”, dice Luis y añade que existe un instinto político de trabajar para la unificación del mundo indígena, pero todavía es muy débil. En esa oportunidad Luis reflexionaba en voz alta las vías para poder establecer un grupo de baile para Inti Marka que pudiera ser un vínculo para que los hijos de los socios se vayan sumando. Eso se ha subsanado un poco en cuanto a la música, Alan es parte de Lakitas Nuevo Milenio y siempre ha estado vinculado con el tema musical. Sin embargo, entre las comparsas y grupos de tinku hay bastantes chilenos. Luis añora que se forme un grupo y que cuente con socios jóvenes de la agrupación como una visión de futuro para la continuidad de Inti Marka.

Esa falta de compromiso que Luis expresa de forma política, Lidia lo ve desde el lado espiritual, cosa que dice, hace falta en las organizaciones: *“El compromiso que uno hace no lo hace con la organización, ni con las directivas, sino que lo hace con la tierra, con la Pachamama...Por lo tanto, cuando tú no cumples el compromiso puede ser fatal, porque la tierra puede cobrar”* (Lidia). Hablábamos de esto con algunos dirigentes fuera de entrevista: ¿Qué es lo que está en juego en la organización?, finalmente la subsistencia de los pueblos.

2.3.4. Compatibilidad con intereses personales

Ante la falta de compromiso y el problema generacional una duda que surge es qué tan absorbentes son las asociaciones, es decir, si permiten o no que sus integrantes desarrollen actividades paralelas.

En los relatos hemos podido ver que, en general, existe una apertura y que muchos integrantes de las asociaciones realizan también actividades como dirigentes independientes, las que también conjugan de alguna manera con la asociación. Por nombrar sólo un par de casos está Alan Marchant, quien contó que estuvo cooperando con el Centro de Estudios de la Corte Suprema, en su calidad de estudiante de derecho perteneciente a un pueblo originario. En ese tipo de tareas Inti Marka respalda a sus socios: *“Hay personas dedicadas al tema de salud. Y si bien va como individuos, saben que tiene el respaldo de la agrupación. En eso se basa la organización”* (Alan).

Ariel se refiere a esto cuando participaba en Jach'a Marka: *“la verdad es que hay cosas que yo hago en las cuales no comprometo a Jach'a, porque evidentemente todos tenemos carriles paralelos, Jach'a no absorbe todas las actividades de los socios. Lo bueno de Jach'a también es que hay mucho profesional, entonces la discusión es de alto nivel, es interesante”*. Dentro de sus actividades independientes se ha dedicado a lo político, centrado en el tema del poder, en recuperar la soberanía originaria: *“Tenemos una soberanía, una soberanía originaria que también se nos debe restituir, y que no es sólo ceremonias, no es sólo baile, no es sólo comida, no es wayno, kalapurca, pawa y te olvidaste del resto”* (Ariel).

Cuenta que las comunidades antes gobernaban la tierra, la semilla, los bailes, la música, la lengua, los territorios, el agua, los recursos naturales: *“O sea, somos de la Pacha. La Pacha no los pertenece, pero eso tampoco puede significar que bueno, entonces como la Pacha no es nuestra te la regalo, ¡o llévatela! Evidentemente hay un principio de propiedad ahí, y de territorialidad que ningún elemento cosmovisivo que pueda alegar occidente, nos puede desconocer ese derecho”*. Así, sostiene: *“nosotros estamos luchando por el autogobierno”* (Ariel).

Para Ariel las actividades dirigenciales como independiente más importantes que había realizado a la fecha eran la demanda a la Ley Monsanto en el Tribunal Constitucional y la redacción de la denuncia internacional que logró detener la tramitación de la Ley y la demanda de los Rapa Nui por la descolonización de la Isla de Pascua. En ese sentido señala: *“lo que me interesa es, ¡de verdad me interesa!, que la actividad que yo realice, diga relación con el aumento progresivo de los poderes de autogobierno de los pueblos indígenas, sobre nuestros bienes soberanos. Somos pueblos, no somos junta de vecinos. Somos pueblo pero no gobernamos nada, ¡tenemos que gobernar algo!, partiendo por nosotros mismos, partiendo por los territorios, pero también por la tierra, por el agua, por los bailes, por la música, por la lengua, que son nuestros bienes soberanos”* (Ariel).

Nancy realiza diversas gestiones culturales y trabaja como Educadora de Lengua y Cultura Indígena (ELCI), un programa que tiene la Conadi en conjunto con la Junta Nacional de Jardines Infantiles (JUNJI) para aplicar entonces la educación intercultural en los jardines: *“Entonces yo sentía que tampoco era bueno dejar estos espacios vacíos, porque en cada momento nos encontrábamos con niños quechuas, aymaras, que no tenían ningún apoyo sobre su lengua, ni sobre su cultura general. Su familia como que a veces negaban su reconocimiento”* (Nancy).

Desde lo dirigencial para ella fue clave tomar el tema de la ELCI porque también entendía que la educación era principal para poder exigir derechos.



Ilustración 44: Jornada de pintura de la fachada del Jardín Intercultural Esperanza con la brigada Ramona Parra, 5 de diciembre 2015.

2.3.5. Apertura a la sociedad chilena

La discusión y crítica sobre el mestizaje, el grado de compromiso y el recambio generacional se ligan a transformaciones que van surgiendo con el tiempo, el choque cultural con la sociedad chilena y la necesidad de adaptación de las asociaciones. Si bien profundizaremos este tema al tratar las relaciones interculturales, es importante dejarlo sentado, porque le cabe justamente a las nuevas generaciones, cuando dirigentes “sub 30” encabezan Inti y Jach’a.

Es un asunto que le da vueltas a Samuel, quien de partida, fue elegido pese a manifestar que no creía ser el más capacitado: *“Digamos que fue un poco una decisión ‘dedocrática’, en que me eligen. Les hago ver, que yo mismo siento que no soy el más indicado, porque las culturas estas son muy gerontocráticas, y no soy el prototipo idóneo de conocimientos ancestrales... a veces siento que la cultura indígena tiende a ser esencialista y no comulgo con eso”* (Samuel).

Aún así, Samuel se tomó su designación como una necesidad interna de la organización y pensó que había áreas donde podía ser un aporte. Allí decidió asumir su presidencia desde lo que es, no desde lo que pretende ser, lo que ha significado generar algunas discusiones: *“Les voy diciendo cosas como, ¡necesitamos el apoyo de los no indígenas, pero a veces cuando los no indígenas quieren participar nosotros mismo les ponemos las trancas!, ¡que no pueden participar!, o ¡hasta acá llega su límite!”*. (Samuel).

Son temas que, asegura, es sano ir dibujando, pero también deben ser vistos con un sentido crítico y plantea la pregunta: *“El loco que baila, ¿te está usurpando?, ¿está sólo bailando?”*. En esa línea es que se adjudican cursos de quechua y aymara y los abren a todo público: *“Casi todas las actividades que hacemos son abiertas, lo abrimos para el winka, por decirlo de alguna manera”* (Samuel).

Por otro lado sabe que una ventaja comparativa de Jach'a está en los socios y sus conocimientos: *“A la señora Santusa y a Genara Cuadros las invitan a todas partes porque son hablantes, la organización tiene la fortaleza de que tienes hablantes de quechua y aymara, entonces es un plus que también nos ayuda mucho. También es una responsabilidad que tengo yo de manejar a ese tipo de personas, que no están en las otras organizaciones, sin querer decir que miramos en menos los otros, pero es una cosa que nosotros tenemos y es muy fuerte, y nos ayuda mucho a visibilizarnos”* (Samuel).



Ilustración 45: Baile en Anata 2016, Cerro Blanco.

3. Organización

Una manera de comprender cómo están operando en la actualidad las agrupaciones y hacia dónde van, es entender los debates que hoy están sobre la mesa. Este ejercicio es una forma de develar cómo se expresa el fenómeno organizacional, no sólo en la teoría, sino en la puesta en práctica, el diario vivir de los dirigentes como individuos y como parte de un colectivo. Por ello aquí se exponen una serie de reflexiones de los propios ciudadanos andinos sobre sus lógicas de funcionamiento como organizaciones en la capital.

3.1. Comunidad

Desde las agrupaciones suelen estar conformes con la manera en la que se han asentado y construido comunidad en la urbe, pero no dejan de lado la mirada crítica y creen que aún hay mucho por mejorar. Para Leonel siempre hay que congeniar con distintos tipos de carácter, mañanas y rigideces de cada uno, como en todas partes. *“Igual discutimos, igual nos agarramos de repente, o sea uno no está de acuerdo, bueno, pasan cosas, pero a la final siempre se busca el equilibrio, o una decisión unánime, y así hemos funcionado”* (Leonel).

Por su parte, Luis insiste en la falta una mirada política y el fenómeno de despolitización que atraviesa toda la sociedad y del cual las agrupaciones indígenas andinas no están al margen: *“Como formo parte de una estructura política, espero que la gente se reencuentre con la posición política no ideológicamente partidaria, porque hay una inversión”*. El dirigente apunta a recuperar el poder de las organizaciones: *“porque las autoridades son nuestros representantes, no al revés”*. Eso lo observa en las agrupaciones: *“Dar vuelta eso cuesta mucho. Cuando hay que hacer una elección de directiva, (se dice) “ya, vamos a hacer elección de nuevo, ¿quién quiere postular?”. ¡Todos callados! Nadie. Hay que convencer a este para ser director”*. (Luis).

Para Nancy ese problema se comienza a solucionar en la medida en que los resultados del trabajo como agrupación impacten en la vida de quienes participan, *“hacer que las cosas se hagan un poco más reales. Concretar”*.

Reconoce que es difícil, porque hay que dedicarle tiempo, cuando todos tienen trabajo, familia y obligaciones: *“La vorágine de la ciudad te lleva”*, afirma. Sin embargo, reconoce que han logrado afiatar las sensibilidades individuales hacia una colectiva por la parte espiritual, a través de la huaca. *“Yo creo que lo más potente en el cambio de estos últimos años, ha sido aferrarnos a la potencia que tiene un lugar ceremonial y hacer resguardo de eso”* (Nancy). Allí apunta al trabajo de Jach’a Marka por la recuperación del Cerro Chena.

3.1.1. Espacios de encuentro

Vemos como la necesidad de contar con lugares de encuentro, de reunión, de ritualización toma fuerza. La población andino-capitalina no rompe el vínculo con la territorialidad, la requiere para la constitución y cohesión de la comunidad. De allí que las luchas por el Cerro Chena y Blanco sean temas centrales para las comunidades.

Ariel concuerda y añade que una de las fortalezas centrales es hacer ceremonias, pawas, subir al Pukará, respetar las normas de los ancestros: *“Hay que respetarlo todo. Todo es de a poco, todo es con permiso, y básicamente todo tiene que ser armonía”*. Pese a tener esta conciencia, esa educación por parte de sus familias, dice que a veces es insuficiente porque los pensamientos *“los elementos mentales”* son muy fuertes y eso se complica, más en la ciudad, afirma y añade: *“nosotros ya no crecimos ambientalmente en el pueblo, crecimos ambientalmente en las ciudades”* (Ariel).

Allí Inti Marka resulta favorecida en este sentido, al contar con su sede en Recoleta, la que les fue otorgada bajo comodato por diez años, pese a que se entregan de cinco años. Esto debido a una buena relación con el Gobierno Regional Metropolitano (GORE) que, según cuenta Luis, en su evaluación valoró que Inti Marka, funcionara hace varios años auto-gestionando sus actividades. Allí destaca la sede como una fortaleza de la agrupación, porque además les permite celebrar el Anata libremente y ser un punto de encuentro para las otras asociaciones. Sin embargo, no es ingenuo, sabe que en la medida del GORE hay un sesgo de paternalismo importante.





Ilustración 46: Diseños en la puerta de entrada de la sede de Inti Marka.

Awatiri se reunía en la oficina del sindicato de una de sus integrantes. Para Jach'a Marka los jardines interculturales o CESFAM donde trabajan otros socios eran puntos de encuentro. En caso de Kurmi se reunían en el Centro de Exposición de Arte Indígena del Cerro Welén (CENWE o "la Caverna") o en los alrededores del mismo cerro. De hecho, para inscribir la asociación Kurmi dio la dirección de la oficina de Luis Ojeda, quien si bien era directiva de Inti Marka, está inscrito también en la asociación del arcoíris. Y si estos espacios fallaban, siempre era opción recurrir a la casa de algún socio.



Ilustración 47: Logotipo Cenwe, 2016.

Ariel afirma que finalmente el Centro de Santiago termina siendo el punto de encuentro más central: *“El mundo aymara está muy disgregado en Santiago, y como somos pocos, los organizados, provenimos de las más diversas comunas, ¿de Maipú, de La Florida, de Puente Alto, de Santiago Centro, de Providencia, de Ñuñoa, de todos lados!”*. Él sostiene que esa dificultad: *“complota contra vivir en comunidad”* porque las comunidades viven juntas y ellos viven separados, todos en distintos territorios y plantea un debate del último tiempo: *“Las organizaciones estamos pensando en cómo lograr, por ejemplo, programas de viviendas indígenas donde todos podamos vivir juntos, con un lugar ceremonial al lado, con una arquitectura de acuerdo a la cosmovisión, y en un terreno que tenga alguna significación cultural”* (Ariel). De hecho, es uno de los proyectos de Awatiri; un Comité de Vivienda para poder aspirar a un modo de vida más propiamente indígena al interior de la ciudad.

Como comentamos en la presentación de datos obtenidos en terreno, el lacctis ha venido a palear un poco la necesidad de espacios de encuentro para las asociaciones. Sin embargo, el lugar es pequeño para albergar la cantidad de personas que se reúnen en asociaciones y encuentros. Para lacctis también es una meta poder acceder a un espacio de mayor tamaño, justamente para, según señala Víctor Nauto poder realizar ceremonias, actividades con más de una agrupación y encuentros interculturales.

3.1.2. Dinámica norte/centro

Como vimos, algunas agrupaciones devienen de organizaciones como Los Hijos de Arica o los hijos de residentes de Ticnamar, ¿pero qué grado de trabajo tienen las asociaciones santiaguinas con las comunidades del norte? Esta era una de las preocupaciones de Inti Marka. Así lo deja claro Luis en la entrevista de organización: *“Tiene que ver con el rescate del espíritu comunitario que caracteriza al mundo andino, sobretudo en la parte rural y la posibilidad de juntarlas, con el objetivo de ayudarnos recíprocamente, y abrir espacios de carácter educativo, económico, para tener mayor presencia”* (Luis).

Sin embargo, también hay críticas a la falta de vinculación en el trabajo práctico. Sandra repara en la falta de equilibrio que a veces se da en las asociaciones para abordar los temas: *“Le he discutido mucho a los chiquillos es que se politizan mucho la cosas y como que falta tiempo para el tema espiritual”*. Por otro lado hay agrupaciones que se van al otro extremo y se desligan de lo político para quedar netamente con las ceremonias. *“Después todo se queda en la ritualidad solamente, pero no se está llegando a las comunidades que realmente están siendo perjudicadas. Hay comunidades muy afectadas y que están en total abandono”* (Sandra).

Para ella, *“tiene que haber un vínculo porque de repente estamos trabajando acá y resulta que las personas más afectadas, que a veces están allá, no tienen idea. Eso pasa cuando las cosas se intelectualizan mucho. Por ejemplo, en el interior de Calama, la gente que no tiene mucho estudios y que vive el día a día, sigue trabajando normalmente y no se da cuenta cómo está siendo afectada su vida. Eso de que te llegue el agua tres horas al día para que riegues tu siembra y dos veces a la semana es un abuso, un abuso total. Hay que buscar la forma de que ellos sepan que las mineras son las responsables”*. (Sandra).

Y es que observa que en Santiago hay huellas de lo andino, pero fueron borradas. Para transmitir la fuerza con la que ve ese vínculo nos cuenta una historia de su taller de alfarería en el Museo Precolombino donde decidió tomar una pequeña pieza andina para hacer una reproducción. Sin embargo, el trabajo que había asumido era bastante difícil de ejecutar. Ante la frustración conversó con la arqueóloga del Museo, quien le comentó que era una pieza simbólica porque estaba inutilizada, pero además, que tenía un gemelo, una réplica idéntica: *“Esta que la encontraron en la Iglesia excavando. No existe ninguna réplica más que la de Arica y la de Santiago”*, le contó.

Por su parte, Ramón Ibáñez apunta nuevamente a la responsabilidad de las autoridades y afirma que el que Chile haya hecho cambios en las políticas públicas indica que reconoce la existencia de deudas: *“Si pensamos que Arica fue ingresado al territorio nacional en 1929, imagínate ni siquiera han cumplido cien años, de lo que anteriormente era territorio aymara, que se ubicaba en*

territorio peruano, entonces hay una constante también inmigración entre personas aymaras de Bolivia hacia Arica e Iquique, bastante grande, ha aumentado a una tasa importante. Allí ha habido problemas bien serios de discriminación por parte del Estado, porque permite la explotación de los animales, ¡que es gravísimo! Hay personas aymaras, de los países vecinos, que sus hijos ni siquiera han ido al colegio, porque el Estado no supe esas necesidades, violando Chile los derechos de los niños, de la infancia, convenios, también violándose las leyes del trabajo... y lamentablemente hay personas que explotan a esas personas” (Ramón). Así, la mayoría de los dirigentes concibe en sus relatos que recuperar el vínculo con el norte desde la urbe es uno de los desafíos que ha impuesto el propio Estado.

3.1.3. Hacer comunidad

En ese sentido una reflexión pasa por cómo se define a la comunidad, qué implica hacer comunidad en la capital. Samuel reflexiona al respecto: *“Mira, yo creo que hacer comunidad como tal, la palabra a todos nos queda un poco grande, creo que a todas las organizaciones en general, no es como para ser crítico sólo con Jach’a Marka, es hacer comunidad y la complejidad que implica. Creo que hacemos lo que podemos dentro del contexto, y dentro de las posibilidades que tenemos, y dentro de la precariedad también con la que funcionamos, compartimos espacios territoriales bien disímiles dentro de la ciudad, entonces eso también es una complejidad, el sólo hecho de juntarse, hace que sea difícil operar. Entonces sí, siempre creo que se puede mejorar, pero creo que también nos falta si ponemos el énfasis en la palabra comunidad” (Samuel). Sin embargo sostiene que, pese a esto, funcionan con cierta operatividad que es buena, pero se podría siempre hacer mejor.*

Alan está contento con el desarrollo de las asociaciones considerando las posibilidades y que la historia del pueblo aymara ha ido lento en general. *“El tema de vida en comunidad nace en los pueblos aymara y viene de los ancestros. Hay una forma de estructurar la sociedad de cooperación, de organización social”* y se pregunta *¿cómo se da en Santiago en la actualidad?* Al pensarlo un poco, deja ver una crítica:

“Siento que aquí hay competencias indirectas. No hay una competencia directa, no puedo decir ‘somos mejor que Jach’a Marka, o que Kurmi’, pero indirectamente al decirte ‘somos la única organización que tenemos sede’, es como que levanto pecho, me siento orgulloso. Es una competencia indirecta”. Pero más allá de eso, asegura, la situación cambia totalmente en casos de emergencia: “Si a alguien le pasa algo malo, independientemente de si se trata de Jach’a, Kurmi, Inti, Awatiri, si es uno de los nuestros, se ayuda. Allí nosotros actuamos como un todo” (Alan).

Hay quienes no comparten la postura, pero que siguen trabajando como independientes. Esa es la situación de Ramón Ibáñez quien por años integró organizaciones, pero hoy asesora a grupos indígenas o comunidades mapuche para organizarse, para construir organización gremial. Según señala *“hay una gran cantidad de aymaras en Santiago, pero no están en las organizaciones de base”* y que como los interesados en trabajar en conjunto son muy pocos *“en pueblo chico, infierno grande”*. Luego detalla: *“Dicen que hay cincuenta mil (ciudadanos de origen andino en Santiago), pero de esos si llamara a todos los que alguna vez se han reunido, no creo que pasemos de los quinientos, no creo, muy difícil, inclusive quinientos es mucho. Somos muy poquitos a lo que nos interesa resguardar nuestra cultura.... Entonces ¿qué pasa?, que en el fondo hay un caudillismo”* (Ramón).

El empresario critica la forma en que trabajan quienes están a la cabeza de las distintas agrupaciones: *“Son intereses más bien, hay que decirlo, económicos. Hay beneficios del Estado, entonces a algunos les interesan esos beneficios, ¡me parece bien, porque son sus derechos!, y otras son cuestiones políticas. También me alejé por eso, yo renuncié a Jach’a Marka por eso...Yo creo que el tema indígena no pasa por un tema partidista. Hay gente de derecha, indígena, hay gente de centro, hay gente de izquierda, y hay gente que no tiene partido. Por lo tanto nosotros no podemos abanderizar el tema indígena en una bandera partidista, o sea eso es difícil. Claro, cada uno lo puede hacer a forma de título personal, pero no a tipo de una organización indígena”* (Ramón).

Para él la dinámica de las asociaciones sólo funciona porque están focalizadas en sus nichos y no se tocan, no se molestan. Eso hace también que se vayan “especializando” en áreas específicas. Esa especialización se da en las asociaciones como ente grupal, pero también en los individuos.

Además de lo ideológico, Ramón tuvo otras razones para distanciarse de las asociaciones; no tenía presupuesto: *“El Estado no les da dinero a los indígenas y ser dirigente cuesta plata. Cuesta plata, tiempo, y si tú no tienes ni plata, ni tiempo, puede costarte hasta tu familia”*. Eso repercute, dice, porque al final los dirigentes, están un tiempo, se retiran y van cambiando. Y sobre “hacer comunidad” concuerda que lo propiamente andino se da en momentos, en las festividades: Machaq Mara, en el Anata, las fiestas de Mayo. *“Por lo demás, es difícil hacer comunidad, estrictamente como lo interpretamos los andinos, porque la ciudad es muy grande y nosotros somos muy pocos. Algunos se ayudan entre ellos, siempre se invitan a sus casas, los que tratamos de recuperar una parte del norte siempre se hace un almuerzo, siempre tenemos hartos amigos. Pero cada uno con sus intereses, es difícil en Santiago la verdad hacer comunidad”* (Ramón).

En el otro lado Patara sostiene que, en los últimos años, el movimiento andino ha experimentado una evolución increíble y se ha avanzado mucho en la forma de hacer comunidad. Patara habla de lo que ha ocurrido con Conacin y Cerro Blanco, no de las asociaciones a las que considera hasta “racistas”: *“Si no soy nacido en Arica, no soy aymara no te pescan mucho, si no tenía apellido no te pescan. Cuando hablo del movimiento andino no hablo de organizaciones, hablo de cultura, de cosmovisión”*. Patara se refiere a la evolución de los conceptos desde que, dice, con Arak Pacha trajeron la primera whipala, desde que hablaban de la Chakana, cuando se hacían los primeros talleres de danza y la indumentaria era sólo una pollera negra, una blusa blanca, medio aguayo cruzado y las chalas chinas. *“Pero empezó a crecer y a crecer tanto que hoy día el fortalecimiento ha sido tan grande que hay agrupaciones de danza tienen todos los trajes de la cultura andina, más hermosos maravilloso. Hay una variedad de grupos de danza, de bandas, bandas de bronce tremendas y hermosas... Es el crecimiento del movimiento andino como espiritual-cultural”* (Patara).



Ilustración 48: Bronces en Anata en Cerro Blanco, 2016.

3.2. Orgánicas compuestas

Pese a ciertas diferencias y roces menores, las asociaciones funcionan actualmente en equilibrio. Sin embargo, una de las dificultades es que cuentan con muy pocos dirigentes. A lo largo del tiempo han surgido algunos intentos de realizar una coordinación de mayor envergadura que incorpore a distintas orgánicas. Las reflexiones en torno a la unidad necesaria o al modelo requerido para dicha coordinación son parte de los debates que se mantienen a lo largo del tiempo y donde se albergan algunas metas y utopías políticas¹⁰.

¹⁰ Ocupamos la idea del antropólogo brasileño Joao Pacheco de Oliveira sobre las “utopías políticas del mundo andino”, que están de fondo en estos intentos de estructuras organizacionales compuestas, reflexión que surgió en colectivo en el marco de la presentación de esta tesis en el IX Congreso Chileno de Antropología, año 2017, en el Simposio “Pueblos Indígenas en Movimiento. Autonomía, Etnogénesis e Interculturalidad. Elementos de las Para-modernidades Indígenas Contemporáneas”.

3.2.1. Orgánicas de pueblos indígenas

Luis Ojeda apunta a la historia política para explicar la necesidad de agruparse de forma más amplia: *“El Movimiento Internacional Indígena jugó un proceso importante en Chile, el proceso zapatista, ecuatoriano, boliviano. Esos, que son íconos del proceso de desarrollo orgánico político de los indígenas, fueron internalizando el proceso de cómo mirábamos, cuáles son las alianzas que hay que hacer, donde mayoritariamente los indígenas eran y estaban en posición como movimiento social. Se estructuraron algunos partidos que, al final, fracasaron. En Ecuador se formó el partido Pachakuti. Algo parecido se formó en Bolivia, donde también se desperfiló. Afloró el MAS con una relación entre indígenas y gente de izquierda”*. En Chile se formó el Partido de Tradiciones de Identidad (PTI): *“fue como un veranito de San Juan, porque todo el comité político fue cooptado por la Conadi y desaparecieron”* (Luis).

Durante años no se logró avanzar a una conformación amplia, pero el 2013, apareció un nuevo intento: Pueblos Originarios Unidos (POU). Ariel León define el POU como *“un esfuerzo nacional, uno de los pocos intentos de hacer algo grande”* y dice estar orgulloso de haber protagonizado eso. Nancy Piñones era la secretaria del POU y afirma que esta orgánica nació en el delicado contexto de la Consulta para la Consulta del gobierno de Sebastián Piñera. Allí había un grupo de dirigentes que decía acusaba que los procedimientos del gobierno eran irregulares, que el proceso estaba viciado y que su conducción, en manos de Marcial Colín, estaba pensada para generar una división de los pueblos. De ellos surgió el POU, que buscaba hacer fuerza contra un proceso que, sentían, los estaba perjudicando.

Según relata, el final del POU tuvo que ver más bien con una situación país. Nancy trabajaba allí pero, por otro lado, era parte de la Mesa Regional para la Consulta, representando a Inti Marka. Allí vio las dos caras de la moneda, los que querían hacer valer su opinión y quienes pensaban que no serían escuchados bajo las condiciones planteadas. Nancy cuenta que en un momento se obtuvo financiamiento para todo lo que habían pedido como Mesa de la Intendencia de Santiago, pero se dio cuenta que las regiones y los líderes indígenas coordinados a través del POU no recibían el mismo trato.

Allí comprendió que los indígenas de Santiago tenían un privilegio, por estar en la capital, a diferencia de la gente de regiones. *“Nos damos cuenta que la cosa a nivel nacional estaba pésimo, como que no valía la pena seguir”*. Así, el POU finalmente se disolvió y Nancy siguió dando la pelea en la Mesa Regional, pero finalmente se dio cuenta de que *“estaba totalmente corrupta... la situación no dio para más y nosotros decimos bajarnos junto con la gente del norte”* (Nancy).

3.2.2. Orgánicas de pueblos andinos en Santiago

En cuanto a orgánicas netamente andinas hay que recordar que Jach'a Marka Aru en los 80 surgió para representar al mundo andino de Santiago y de allí se generaron las agrupaciones actuales. En ese sentido, hay quienes buscan una mirada más política del tema andino, como Luis Ojeda y quienes recomiendan a los dirigentes mantenerse al margen de la política tradicional. No obstante, esa diferencia no los distancia de la idea de llegar a construir una orgánica amplia que los represente.

A Alan su abuelo siempre le dijo que no se inscribiera en partidos políticos y, si bien ha tenido la tentación de militar, no se ha inscrito en ninguno. Sin embargo, deja una puerta abierta: *“No creo que me inscriba, ¡no creo!, ¡puede que sí! Si el día de mañana se hace un partido aymara con visiones indígenas, un partido andino, sí, yo creo que allí figuraría, me inscribiría, pero porque sé que no a ser una pelea de izquierda-derecha”*. Él sostiene que no todo tiene que ser bajo las reglas del Estado o de libre mercado, capitalista. *“Al menos en Bolivia está la Tercera Fuerza que le llaman, o la Tercera Visión, que supone la ayuda comunitaria, la forma de hacer política desde la visión indígena, cómo llegamos a los proyectos nacionales desde lo autóctono, lo más básico, de lo más elemental de la familia hacer el razonamiento político general para la nación. No podemos seguir gastando tanto en armamento si lo más necesario aquí es la salud, el tema de la educación. Ese razonamiento, la Tercera Fuerza, que le llaman en Bolivia, se buscaría también en el Partido Andino. Es, al menos, lo que yo esperaría”* (Alan).

Pese a eso, un partido propiamente tal, estaría replicando las estructuras y lógicas occidentales de organización. La idea del Partido Andino es algo que ha conversado con otros dirigentes como una opción política teórica, pese a que no existe un consenso de grupo para su desarrollo. Aún así es interesante exponerlo aquí, como una de las reflexiones del mundo andino en torno a su posible camino de articulación.

Ahora, existe una estructura que, hasta el momento, si ha sido funcional. Se trata del Consejo Metropolitano de Pueblos Andinos. Se formó el 2015 con las agrupaciones andinas con personalidad jurídica en la capital y quedó relativamente detenido, sin embargo los dirigentes acordaron activarlo cuando surgieran asuntos políticos realmente importantes que los afectaran a todos. El 2016 ocurrió. El llamado de la Mesa de Recoleta para buscar una solución por la administración del Cerro Blanco generó la reactivación de esta orgánica.

Ante esto Samuel destaca el trabajo de unión que se está realizando, que dice, no se hacía mucho antes. Alan, por su parte, relata el proceso de formación del Consejo y algunos problemas a los que debieron hacer frente: *“En el mundo indígena en Santiago, se da mucho la interacción, querámoslo o no, siempre está la necesidad de dialogar. Quizás eso tiene el aymara (el andino) a su favor, que sabemos que sí o sí me lo voy a topar aquí o allá o quizás en otras partes. Que puede llegar a necesitar de ellos o ellos de mí, entonces hasta el momento no se ha dado ninguna pelea a muerte. Sí heridas profundas de ciertas personas, pero no peleas de muerte”* (Samuel).

En ese sentido cuenta que al formar el Consejo había dos personas que no se podían ver y eran presidentes de sus respectivas asociaciones. Entonces se preguntaron ¿cómo formamos esto? Dijeron *“está bien, tu no le caes bien a esa persona y ella tampoco te tiene buena, entonces ustedes no vayan; que vaya otra gente de sus asociaciones”*, Así, dice, ambos presidentes se restaron, pero enviaron a sus delegados y con eso *“se sacaron de encima el peso de un choque inminente”* (Samuel). El Consejo, para evitar roces entre los campos de especialidad de cada agrupación, fijó límites y acordó actuar sobre la base de decisiones políticas, cómo frente a la Consulta, al Ministerio de Educación, de Asuntos Indígenas, el de Cultura, entre otros.

3.3. Relación con el Estado

Como vemos en estas orgánicas compuestas hay una intención clara de posicionarse como movimiento indígena a nivel nacional y hacerle frente a las políticas del Estado en el caso del POU o el Consejo Metropolitano. Pero, ¿cuál es la visión de los líderes y dirigentes andinos urbanos sobre su relación con el Estado chileno? Revisaremos a continuación relatos que dan cuenta de ello.

Una postura representativa es la de Marcia, que si bien es lejana a las instituciones estatales, sugiere aprovechar las ventanas que se van abriendo. *“A veces pareciera que no hubiera relaciones con el Estado”*, dice, pero agrega: *“Hay que ser positivo, hay que mantenerse luchando en este contexto... Igual hay iniciativas, pero hay que estar presentes no más”*. Ella sostiene que uno es quien debe ir a buscar las oportunidades, a excepción de la Consulta tal vez, donde había un interés del Estado en culminar el proceso con los menores cuestionamientos posibles. En esa línea reitera que los andinos deben estar atentos y mostrar presencia: *“Pasa porque somos minoría, entonces como que no nos toman mucho en cuenta... En un sentido es como que se acuerdan de nosotros para colocarle color a sus actividades. La cultura andina es llamativa”*, sostiene y añade: *“tenemos que estar y dar la batalla”*. Eso en reconocimiento de lo conseguido hasta ahora, del trabajo de los dirigentes anteriores, *“la gente que luchó por tener los espacios que hoy se tienen”* (Marcia).

Por otro lado, Samuel señala que *“es importante tener en cuenta que el Estado funciona mal, para todo aquello que no sean sus grupos beneficiarios, ¿no?, este 1% o 5% selecto, entonces a veces nosotros reclamamos como pueblos indígenas que es malo el Estado con nosotros, pero el Estado es malo con los pobres, es malo con las mujeres, es malo con los infantes, es malo con los presos, es malo para preservar el patrimonio, es malo... ¿para qué es bueno el Estado?, para favorecer a cierto grupos, puede sonar un poco cliché y como un lugar común ¿no?, pero yo creo que es así”* (Samuel).

Para Samuel el Estado es deficiente para tratar toda transformación que apunte a democratizar. Dice que no le extraña en materia indígena, por la lógica de la política pública de no apuntar a transformaciones reales:

“Es un Estado sin soberanía en sus territorios, que no es dueño de las carreteras, ni del agua, al que nada le pertenece... es deficiente por muchas razones”. En cuanto a los pueblos originarios “cabe de perogrullo que es deficiente ¿no?” dice y plantea un concepto académico para su accionar: “El Estado se refugia mucho en su propio quehacer, en legitimar lo que ha hecho en cuanto a pueblos originarios. Reconoce que sus programas merecen modificaciones, pero tampoco quiere hacer transformaciones profundas, y eso es lo que nosotros hemos llamado como, Zygmunt (Bauman), “etnofagia”, el reconocimiento parcial que hacen los Estados nacionales, sobre la integridad cultural de los pueblos originarios” (Samuel).

El joven sociólogo indica que los Estados no reconocen en su totalidad a los pueblos originarios, que la interculturalidad planteada hace reconocimientos incompletos y advierte: *“Hay procesos de asimilación, lentos, paulatinos, que va de la mano del paradigma buena onda de la interculturalidad” (Samuel).* Su crítica también apunta a que se esté dando una tan mala imagen a nivel internacional con la implementación de los acuerdos contraídos en el Convenio 169 de la OIT, que Chile firmó y ratificó el 2008: *“El Estado firmó los convenios internacionales, ¿no lo obligamos!... bueno sí lo obligaron los pueblos originarios con las presiones constantes, pero no se hace cargo” (Samuel).*

Aquí aparece la voz de los investigadores. Rubén Stehberg, arqueólogo y jefe del departamento de antropología del Museo de Historia Natural sostiene que uno de los problemas del Convenio y de la Consulta es su naturaleza no vinculante. *“El Parlamento hizo un reglamento y es terrible porque es la ambigüedad propia en que nos desenvolvemos los chilenos... Se les consulta, pero la opinión de ellos no es vinculante. Entonces, de alguna manera se cumple consultándoles, pero después sigue todo igual porque no es vinculante y la palabra no vinculante es que no influye la opinión de ustedes” (Rubén).* Pese a esto, el propio Samuel sostiene que la lógica de bajarse de las consultas no funciona y apela a la permanencia y a la transformación desde ese espacio. *“Aunque te bajes, igual en el fondo deciden otros por ti, porque existe el Decreto 66, la presunción también de que el Estado hace todo lo posible por realizar la consulta, y si los pueblos originarios no participaron, se asume esa presunción y se saca el documento adelante como esté” (Samuel).*

Nancy, pasó ampliamente por la experiencia de las consultas, también es categórica en su juicio hacia la política estatal: *“Creo que lo poco bueno que ha hecho ha sido asistencialista y lo otro ha sido solamente una cosa cuenta gotas como para evitar una revolución. Finalmente el movimiento indígena está cada vez más fuerte y se sabe que en cualquier minuto podría pasar si no fuera por esas pequeñas cosas o incluso pequeños gestos que se hacen”* (Nancy).

Pese a eso, afirma que la respuesta del Estado es deficiente, incluso a veces nula, sobre todo en los temas referentes a patrimonio. Da como ejemplo lo que ocurre con el Cerro Chena, que aún no cuenta con una administración indígena después de que Don Eliseo Huanca estuviera en disputa por más de 20 años. Otro ejemplo tiene que ver con un tema que tocaremos más adelante, que es lo que denomina *“la usurpación de patrimonio”* por parte de terceros que son validados por municipios o autoridades para hacer ceremonias y otras actividades propias de los pueblos indígenas, pero señala, sin legitimidad.



Ilustración 49: Panorámica desde el Cerro Chena.

Nancy alude al desconocimiento de los distintos organismos del Estado sobre las organizaciones indígenas: *“Eso también implica que hay un vacío en el hecho de reconocer a cuáles son las asociaciones o los verdaderos representantes de cada pueblo. Es un hecho que también queda allí como en la nada porque no hay nadie que sancione, que vigile, nadie a quien se pueda acudir para reclamar, o sea esto queda en tierra de nadie”* (Nancy).

Patricio Bustamante, quien se define como investigador en arqueoastronomía se refiere también al patrimonio cultural. *“Yo veo que el Estado invisibiliza todo lo indígena, por ejemplo, cuando se hicieron las obras del bicentenario, se iban a remodelar, no sé cuántos edificios, tú puedes buscar, ningún sitio arqueológico. ¿Por qué? Si eso también tiene que ver con el patrimonio arqueológico, con el patrimonio nacional”* (Patricio).

3.3.1. Conadi

Desde el inicio de la formación de las asociaciones andinas urbanas hay un descontento con la aprobación de la Ley Indígena y la Conadi. Sólo basta recordar los planteamientos de Conacin y Jach’a Marca Aru y esa sensación de irrespeto de los acuerdos políticos adoptados en el marco de la transición a la democracia. Algunos dirigentes muestran un rechazo total al funcionamiento de la institucionalidad, a nivel nacional y a nivel local o regional metropolitano.

Así lo expresa Leonel Condore, quien personalmente plantea que *“el Estado se ha lavado las manos”* y es muy poco lo que realmente ha hecho: *“En realidad no ha hecho nada, porque si lo vemos en comparación a otros países, el reconocimiento constitucional nosotros no lo tenemos... Se habla de Conadi, pero en realidad Conadi es una definición conceptual que se hizo sin modificar la Constitución, por lo tanto no es un derecho pleno, es un derecho definido dentro de un contexto. Entonces eso en el fondo es y no es... El proyecto original la Conadi quedó prácticamente algo mínimo”* (Leonel).

Para Leonel el Estado ha aplicado las políticas mínimas para que no se diga que no ha hecho nada. Así, aprobó y ratificó el Convenio 169, pero no ha avanzado en su correcta implementación. En ese sentido, se refirió al Ministerio de Pueblos Indígenas, que a la fecha de la entrevista, estaba en trámite en el Congreso: *“Yo creo que todas las políticas que se van a crear con respecto a los grupos étnicos no nacen como voluntad del Estado, sino que como una obligación que tienen que cumplir ellos para los tratados internacionales que tienen. O sea, en el fondo es cumplir con una imagen, no veo que ellos lo hagan de buena fe, o sea, ¡si nunca nos han tomado en cuenta!”* (Leonel).

Alan afirma que nunca ha mirado a la Conadi con buenos ojos. Si bien tiene conocidos y amigos que trabajan con ella, no le es relevante postular para acceder a proyectos. Dice que un tiempo sí postuló, como todo el mundo, pero que eso fortaleció el sentimiento de enemistad con el organismo, porque nunca logró adjudicarse fondos. Para él, en lo concreto, la entrega de los recursos es engorrosa y nada facilitadora: Las bases en varios casos son engorrosas, hay que incurrir en un gasto económico para postular, suelen pedir trayectoria en el ámbito al que se postula y no cualquier trayectoria, “trayectoria comprobable” es decir, estudios, revistas, publicaciones en periódicos, certificados... *“Y nada, yo aprendí a tocar caja en la tarkeada de mi pueblo. No tengo curso de caja o de percusión, no tengo cómo comprobar que sé tocar caja”* (Alan). Finalmente señaló que las exigencias de Conadi no calzan con la realidad de los andinos urbanos. Por ejemplo, dice, exigen que los cursos de lengua sean al menos de 25 personas indígenas o que el 50% sean menores de 18 años, cuando en general quienes participan en las organizaciones tienen sobre 30 años.

Por su parte, Ramón apunta a las personas que han ocupado los cargos y afirma que los puestos de Director Nacional y Regional Metropolitano han sido ocupados principalmente por mapuche, y que ha existido la tendencia de favorecer a este pueblo por sobre otros y, a la vez, un desconocimiento total de las otras culturas: *“El consejero aymara, don Zenón Alarcón, junto con otros consejeros de los pueblos Likan antai, Rapa Nui, dicen que el 95% de los recursos de la Conadi se va solamente para el pueblo Mapuche, lo cual indica que la balanza está absolutamente desequilibrada”*. Para él esto queda claro en que nunca ha habido nunca un director de otros pueblos en Santiago: *“podríamos decir que casi raya en la discriminación”*. (Ramón).

En ese sentido, señala que hace tiempo que están pidiendo una ley de cuotas. Además, cuestiona la incidencia política que existe en la designación de la terna para elegir al Director Nacional. Para él: *“la Conadi es un botín político, jesa es la verdad!”*. Por eso sostiene que este modelo institucional debe terminar y convertirse en un organismo técnico con una representación más equitativa de la necesidad de cada pueblo. Al ser consultado por el Ministerio de Pueblos Indígenas afirmó: *“Yo creo que cualquier cosa es mejor que la Conadi para nosotros”* (Ramón).

Otro elemento que trae al análisis es la idea de que el organismo público a cargo de la materia debe ser sólo indígena: *“Creo que eso no es positivo, el país no es solamente indígena... Es un país de inmigrantes, migrantes españoles, holandeses, alemanes, por lo tanto, los organismos públicos deben captar esa situación, trabajando por una parte con no indígenas, y por otra parte con personas indígenas que entienden la situación”* (Ramón).

Eso dice, también debe darse para el otro lado, es decir, cuando una persona indígena aspire al servicio público no debieran derivarlo a Conadi, sino que respetar su capacidad y permitirle ejercer el cargo en otra repartición del Estado. Ramón plantea el problema del acceso al poder: que el Estado les dé la oportunidad a los andinos, y no sólo como oportunidad, sino como un derecho de participar en la toma de decisiones.

Se trata de no tener sólo embajadores y agregados culturales, sino que se permita que los andinos estén en todo los frentes, para que así puedan hacer un aporte a la sociedad. Hoy en el gobierno hay sólo un aymara, Gabriel Gaspar, quien se reconoció hace no muchos años como indígena y que fue designado como embajador especial para la demanda marítimo-boliviana: *“Lo pusieron en una situación tan difícil... Es poner a un aymara al choque con otro pueblo cuyo Presidente es aymara, es complicadísimo. No tenemos embajador aymara, no tenemos agregados culturales aymaras, difícil”* (Ramón).

Luis concuerda. No ve autoridades aymaras en el Congreso Nacional, el poder Judicial, el Ejecutivo, las grandes empresas, las Fuerzas Armadas... *“Prácticamente no hay representante que tenga poder de decisión que sea indígena, entonces es una situación que el Estado tiene que responder y, bajo esa mirada”*. Allí plantea que un instrumento para cambiar las cosas podría ser el Ministerio de Asuntos Indígenas, pero hay que estar atento observando: *“yo opino, depende fundamentalmente de las comunidades, de las asociaciones indígenas organizadas que puedan efectivamente presionar... No podemos esperar que el Estado siga dando zanahorias y palos”* (Luis).

Patara concuerda con hablar de botín político en Conadi: *“cuando se firma el acuerdo entre la Concertación con los pueblos indígenas, era con los pueblos indígenas... Si ponemos a la Conadi, un organismo que pertenece al PPD, o a los radicales y nombran ellos, por este acuerdo, al representante de la Conadi a un PPD o radical, entonces, no está representando el acuerdo político, que fue con el movimiento indígena, no con el Partido Radical, el PPD o cualquier partido, sea el PPD”*, expresa. Además señala que la cantidad de dinero que entrega Conadi por fondo no tiene relación con un proyecto serio, son medidas asistencialistas, *“son como capsulitas”* (Patara).

Para Catalina, visto desde un poco más afuera, esta lógica impuesta desde arriba ha generado fracturas en las comunidades: *“En general, las comunidades igual están divididas y bueno, se ve acá en Santiago, y se ve en el norte también. Que porque ‘tú pediste esta plata’ y ‘tú te gastaste esta plata se la diste a tu familia’, porque las familias son grandes... He visto como eso, división, y en general la división ha sido por cuestiones de plata más que por una cuestión de tradiciones”*. Aún así, dice, no ve a los andinos complicados por participar en esta cuestión institucional *“no quiero decir que están cómodos recibiendo la plata del Estado. Quizás fue la manera que ellos determinaron de sobrevivir”* (Catalina).

Francisca Fernández compara la dinámica Conadi/indígenas urbanos y la corriente artístico-cultural. Para ella los dirigentes andinos están vinculados a la política reparatoria ya que el Estado debe generar una política diferenciadora para poder saldar la deuda histórica. Eso explica la participación de andinos urbanos en ferias o en el Programa Especial de Salud en Pueblos Indígenas, (PESPI), entre otros. Sin embargo, señala *“en este ámbito más de disidencia, de reivindicación política territorial, el vínculo es absolutamente distinto, a lo más hay una suerte de acercamiento desde los fondos públicos de concurso, Fondart por ejemplo”*. (Francisca). Para ella el Conacin está más bien en el medio con la autogestión.

3.3.2. Salud y Educación

Estos son dos temas centrales para las agrupaciones andinas, las que buscan incidir directamente en estas áreas. Vemos en las entrevistas que para todos los dirigentes la Salud es un tema fundamental y siempre destacan lo que se está haciendo, pero no profundizan demasiado.

La Salud es un concepto complejo, ya que se relaciona directamente con la cosmovisión del mundo andino, con la relación con la Pacha, las formas de vida, Suma Qamaña o Sumak Kawsay. Cuando se produce una desvirtuación de estos principios, una desarmonía, es cuando surge la enfermedad. Por otro lado, la unión de estos elementos en armonía con la tierra y la comunidad representarían la verdadera noción de riqueza del pueblo andino. Lidia, quien trabaja directamente en Salud, afirma que antes la gente no veía el concepto de pobreza, no se sentía pobre, aunque no tuviera acceso a bienes o servicios:

“Acá el Estado ha hecho creer a la gente que es pobre, entonces ellos quieren salir de eso... Las creencias y formas de vida impuestas por el modelo económico son el origen de muchas enfermedades, lo que se agrava con las formas de vida ‘modernas’ de la ciudad” (Lidia). Así, se insertan en programas de salud intercultural, abriendo su conocimiento sobre hierbas y rituales para sanación. El camino no ha sido fácil, pero se han ido incorporando de a poco.



Ilustración 50: Cremas de hoja de coca elaboradas por Lidia Flores.

En cuanto a Educación hay varios reparos. Alan plantea que le gustaría ver en la Reforma Educacional temáticas relativas al mundo andino, no temas específicos aymara, quechua o Inca. *“Algo que no dijera que el mundo andino está en los museos o que el 18 de septiembre se independizó Chile, que todos sabemos que no es así. Que se dijera que los pueblos indígenas andinos celebran su Machak Mara, Año Nuevo o cambio de ciclo el 21 de junio, que es We Tripantu para los hermanos mapuche... O el 16 de julio, que es la fiesta de La Tirana, una fiesta mestiza... No se enseñan esos sincretismos”* (Alan).

Luis plantea la necesidad de trabajar en el idioma *“El gobierno tiene que tener políticas públicas, a través de la Educación. Que sea obligatoria la enseñanza de los idiomas donde haya alta densidad de indígenas para que se puedan trabajar con los dos idiomas, incluso el inglés, porque los niños, desde chiquititos, pueden aprender los idiomas correspondientes”* (Luis). En esa línea, las organizaciones han auto-gestionado talleres y Congresos de Lengua.

Otro elemento es el acceso a la Educación. Si bien existen becas y facilidades para cursos o capacitaciones dirigidos a indígenas, Ramón advierte: *“la mayoría de los aymara no puede acceder a este tipo de beneficios del Estado, porque el corte económico social es muy bajo, y los aymaras reciben más ingresos que ese corte, entonces la mayoría no alcanza a recibir, la verdad es que son muy pocos aymaras los que reciben becas, becas indígenas para estudiar educación”*. El aymara en el sentido económico trata de no mentir, de no engañar al Estado, dice: *“Eso nos ha jugado en contra en los últimos años”*. También sostiene que la beca indígena de educación superior y las otras no son suficientes como ayuda social: *“El Estado debe también velar por el hecho de que las mejores personas de los diferentes pueblos tengan acceso a becas que realmente les sirvan, porque una beca que les da seiscientos mil pesos no les sirve para casi nada con el precio que hoy tienen las carreras”* (Ramón).

Además, afirma que las becas generan una suerte de discriminación, ya que hay muchas personas que se han quejado de que van a pedir otros beneficios, pero se los niegan porque ya cuentan con una beca indígena. A eso añade que hay una deuda en materia de acceso para estudios de postgrado.

Los dirigentes están planteando reparos prácticos en los criterios de la entrega de proyectos y aplicación de las becas, pero también miradas de fondo sobre el tema de la Educación. Iacctis va por esa línea, proponiendo algo similar a lo que en su momento hiciera el informe de indígenas urbanos de la Comisión de Verdad Histórica. Así lo planteó Víctor Nauto: *“para nosotros es un objetivo fundamental que esto (Iacctis) se transforme en un lugar, bueno, voy a usar un término así como que se ha utilizado, la Universidad Indígena”*. Se trata de un espacio con una orgánica propia de los pueblos indígenas, con contenidos y un currículum pertinente y un código de ética de origen ancestral.

3.3.3. Asamblea constituyente

El reconocimiento constitucional de los pueblos originarios es una de las grandes deudas del Estado y promesa incumplida de diversos programas de campaña desde el “retorno a la democracia”. Sin embargo, el anuncio de modificación de la Carta Fundamental abre una puerta para que los dirigentes hagan propuestas que puedan re-definir los términos de relación con el Estado.



INVITACIÓN

El Consejo Regional Metropolitano de los Pueblos Andinos (CRMPA) invita a todos sus asociados y aquellos descendientes de los Pueblos Andinos (Aymara, Quechua, Likan antay, Collas y Diaguitas entre otros) a participar en el gran conversatorio constituyente, en el que buscamos manifestar nuestras opiniones de la manera más óptimas, para el cambio constitucional.

**INSCRÍBETE A LOS CORREOS DE LAS ASOCIACIONES ORGANIZADORAS
INTI-MARKA - KURMI - JACHA MARKA - AWATIRI TIKNAMARKA**


DOMINGO
25
SEPTIEMBRE

Ilustración 51: Invitación a conversatorio sobre reforma constitucional, septiembre 2016.

Desde las asociaciones indígenas están trabajando en una propuesta constitucional basada en los principios andinos del Buen Vivir. Sin embargo, Susi Gómez sostiene que al Estado no le conviene escuchar las demandas de los pueblos indígenas *“porque si lo hace tendría que cambiar derechamente toda la Constitución”* (Susi). Ella piensa que, pese a la voluntad que existe, no hay disposición a realizar ese trabajo y que no sabe cómo coordinarlo.

Sin embargo, los dirigentes están reflexionando el tema, Nancy señala que investigando el proceso constituyente se dio cuenta que todos los países que han ido avanzando lo hicieron a través del movimiento de mujeres y que éstas fueron instalando temas como el modelo de familia, normas o pautas de crianza, el tema de derecho reproductivos, entre otros temas: *“No es que el proceso constitucional esté ligado al movimiento de mujer, sino que el concepto de des-patriarcalización ha sido un tema influyente para el proceso constituyente, y allí es donde se ha pedido la paridad, se ha pedido también la participación activa en cargos políticos de mujeres, y eso ha permitido permear también la cultura de manera más equilibrada en el tema no sólo de derecho y participación, sino que también de respeto hacia los géneros”* (Nancy).

3.3.4. Organizaciones de mujeres

Dentro de las agrupaciones hay varias mujeres que trabajan el tema de género, de liderazgo y participan en movimientos de mujeres, dentro de la que destaca la Red Bartolina Sisa, donde figuran también varias dirigentes andinas. Nancy Piñones es una. Según ha observado, este aumento de la participación andina en organizaciones de mujeres es más bien nuevo, incluso en las mismas agrupaciones de base: *“Siento que también la visión femenina es una cosa que estaba media ajena de la organización. O sea, después que entré yo, entraron varias mujeres más, la mayoría de los integrantes activos al principio eran hombres y la visión siempre ha sido más masculina... faltaba una visión más femenina, de hecho las ceremonias también que fueran dirigidas por una mujer era muy difícil”* (Nancy). Según sostiene en los últimos años se ha alcanzado un nivel mucho mayor de participación femenina y se ha ido considerando su visión, tanto en las agrupaciones andinas, como en las organizaciones indígenas en general.

Nancy afirma que la mirada femenina es completamente distinta, desde los temas de conversación, hasta la energía que se produce. En ese sentido, recuerda un conversatorio de mujeres al que asistió en la ciudad de Mantagua el 2016. Cuenta que la primera jornada fue de trabajo intenso, pero el segundo día, de catarsis. Un poco antes de la entrega de las conclusiones, el ambiente se puso extraño, se comenzó a sentir mal y después se dio cuenta que a varias asistentes les dolía la cabeza. Allí intuyó que algo iba a pasar, se sentía en la energía, había algo eléctrico en el aire. Si bien ella hablaría antes de María Pinda, reconocida lideresa mapuche que ha luchado durante años por los derechos de su pueblo, pero decide cederle la palabra: *“¡Quiero decir que todas estas mujeres indígenas que andan con este delantal, quiero que se saquen ese delantal y lo quemen! Que se lo saquen porque no somos nanas de nadie, eso lo impusieron los españoles, ¡nunca más las quiero ver así!, ¡La que sea valiente que se pare aquí y tire su delantal!”*... Según relata, allí las mujeres se comenzaron a parar de a poco, las hermanas de la quinta región, de la sexta, de la Región Metropolitana y se empezaron a sacar los delantales y a hacer el afaán¹¹: *“Después los toman y comienzan a romperlos, señala, empiezan a hacer un nguillatún alrededor de María Pinda, todas abrazándose, las mujeres llorando, o sea, hubo gente que entró en trance... Estas cosas no ocurrirían en reuniones de hombres, o quizás sí, pero de otra forma”* (Nancy).

Esto se relaciona con el equilibrio de temáticas que planteaba Sandra, donde uno de los desafíos es compatibilizar el trabajo político y lo espiritual: *“la espiritualidad es una de las cosas que yo creo que son netamente femeninas de alguna manera, que es como que te bajan la guardia, y que es más factible que las mujeres las puedan sacar afuera porque estamos siempre practicando la emocionalidad, y yo creo que el abrir la puerta, la parte femenina es equiparar esto que es la dualidad del mundo aymara en este caso, y cuando uno tiene mujeres en una organización se tiene que abrir a esa realidad”* (Sandra).

¹¹ Se conoce como el afaán al “grito mapuche”, el que se manifiesta principalmente en ceremonias solemnes o actividades importantes para el mapuche.

Por otro lado, Nancy critica también a las autoridades, por no incorporar el tema de la mujer indígena al debate público. Esa fue una de sus reflexiones después de participar en la Tercera Cumbre Iberoamericana de Agendas Locales de Género “Mujer y Ciudad” organizado por ONU Mujeres, CEPAL, El Sernam y el municipio, que se realizó en Santiago en enero del 2016: *“Lo más complejo fue que el tema indígena no se tocó... yo consulté con otra gente de fuera y me decían que las dos cumbres anteriores en los otros países sí se había tocado el tema indígena y acá en Chile no se había considerado”*. Eso pese a que se exhibió una obra mapuche, se hicieron vistas por el Museo de Arte Precolombino: *“me revienta un poco esto de sacarle partido a Chile como un país multicultural... entonces finalmente es un doble discurso absoluto que va para afuera”* (Nancy).

Además, contó que en la cumbre se habló varias veces de la paridad de género y no se explicaban cómo Bolivia era el único país que tenía el 50 por ciento de mujeres en el parlamento: *“¡Nunca hicieron el clic de que había una variante indígena pero trascendental. También hablaron de sustentabilidad y no conectaron que todo estaba relacionado con el tema indígena, con las tecnologías que disponen los pueblos para cuidar el agua, la tierra”*. Ese tipo de cegueras, dijo, se replicó en todas las áreas. En ese sentido criticó la instancia: *“se quería homogeneizar que todas las mujeres eran iguales y todas tenían las mismas necesidades, pero no se daban cuenta que estas diferencias podían ayudar a cambiar todo el escenario”* (Nancy).

Susi Gómez también ha trabajado en el tema de género y mujer. En su experiencia ha visto que hay una necesidad muy grande en Santiago, donde hay mujeres que están tratando de acercarse a alguien que les ayude y les cierran la puerta, a veces, sus propios hermanos. Por esta razón, las mujeres también están dispuestas a conformar orgánicas más grandes: *“Hemos armado un cuento con las mujeres mapuche para que nos levantemos todas juntas, más allá de ser indígenas de un pueblo o del otro, somos mujeres, indígenas, con mucha fuerza, con ritualidad, con un respeto que es fuerte también”* (Susi).

3.3.5. Otras demandas

En la misma línea, los dirigentes critican el tratamiento del Estado a sus pueblos en materias tal vez menos conocidas o de las que menos se habla en noticias o reportajes, pero que emergen de las conversaciones en entrevistas, dejando claro que hay otro largo listado de preocupaciones del pueblo andino en la urbe, las que muchas veces, ni siquiera tienen un cauce claro de trabajo a través de la institucionalidad: Conadi, ministerios sectoriales o municipalidades.

Nancy destaca aquí el tema de los derechos de las personas y los menores y afirma: *“Nos dimos cuenta que los Derechos del Niño eran los derechos indígenas finalmente. O sea, un derecho indígena compete desde que tú eres un minúsculo ser. Ese derecho es inalienable. Finalmente no puedes pedir algo limitado para un niño, si es que ese niño es parte de un pueblo tienes que pedir todos los derechos para ellos, y en ese sentido nos dimos cuenta que habían varios factores como que lideraban las mujeres en el tema de también Derechos del Niño”*. Se refiere a las pautas de crianza, la necesidad por ejemplo de aprender en comunidad. Ese tipo de aprendizaje, dice Nancy, no es trabajo infantil o explotación laboral, como se ha llegado a decir. Otro ejemplo es el tipo de familia andina, ya que la lógica del Estado no asimila que si hay problemas con la mamá o el papá, los niños se queden los abuelos paternos o maternos para que en el fondo la comunidad los críe y se decida sacar a un menor de su entorno y enviarlo al Sename, por ejemplo.

En el otro frente está el adulto mayor. Las condiciones en las que se llega a la vejez no sólo preocupan a la sociedad chilena, sino que también a los dirigentes indígenas. Ramón tiene más de 50 años y no le es ajeno: *“Es un problema gravísimo, los aymaras como son muy independientes, y eso le pesa a la mayoría. Aspiran a la jubilación esa del Estado, de indigencia, por decirlo así. Si tú haces un estudio con respecto a esa situación vas a ver que en los próximos años, la mayoría de los aymaras que tienen mi edad, no tienen una jubilación digna”* (Ramón). Él sostiene que a la población no se le educó como debería al respecto. Comparte las críticas al sistema y, sin duda, cree que la inversión puede rentar mejor en otra cosa. Otro problema que destaca como una deuda del Estado es el acceso a la vivienda y la vivienda con pertinencia.

Y sin duda, un asunto que incumbe tanto a los andinos urbanos como a los nortinos es el medio ambiente y el territorio. Marcia Mamani afirma que *“el Estado le da mucha importancia al territorio, pero para ellos. Le da importancia, obvio que es importante, si es la naturaleza, es toda la vida, es importante, pero no es para que volvamos o recobremos los derechos que teníamos”* (Marcia). Ella reprocha la cantidad de minas en el norte y la falta de diálogo sobre la noción del desarrollo que el Estado ha impuesto en las regiones.

En eso la acompaña Sandra Durán, para quien *“el tema ambiental es crítico”*. Se pregunta cómo lo hace los organismos públicos para aprobar ciertos proyectos contaminantes y cómo solucionan esa situación: *“se supone que están supervisando que no se transgreda asunto ambiental, pero al final lo siguen haciendo. Yo creo que fiscalizan, pero no sé cómo se las arreglan igual para que se sigan aprobando proyectos que son dañinos”* (Sandra). En eso sin duda influye la presión empresarial, señalan, pero también la falta de participación de la gente que vive en las localidades afectadas. Para ella hay una serie de barreras que complican esa participación: el desconocimiento de las instancias, la falta de información en algunos casos, el nivel educativo de los afectados y su conciencia sobre el problema, que en muchas consultas piden certificación indígena, que hay acarrees políticos, por decir algunos.



Ilustración 52: Sandra Durán en San Pedro de Atacama.

4. Relaciones interculturales

Quisimos añadir a esta investigación una mirada sobre las dinámicas que se dan actualmente en la ciudad y para ello indagamos en la forma en la que se expresan las relaciones interculturales, entendiendo la interculturalidad como el encuentro e intercambio entre culturas, como señalamos en nuestro marco teórico.

Buscamos ver si la lógica de las relaciones interculturales apunta a romper con la historia hegemónica de una cultura dominante y otras varias subordinadas que planteaba Walsh y en qué medida es posible construir una convivencia de respeto y de legitimidad entre todos los grupos de la sociedad. Además, le damos especial atención a la forma en que las culturas evolucionan en dialéctica con los otros grupos u otras identidades, como planteaba Alsina. Para terminar reflexionaremos sobre cómo Santiago se constituye en un territorio intercultural ampliamente ocupado por los andinos y trataremos una de las preguntas que establecía José Bengoa, cuando observaba al mapuche urbano; en este caso, ¿se puede ser andino en la capital?

4.1. Otros pueblos

Como sabemos, de los pueblos originarios, el mayor pueblo presente en la capital es el pueblo mapuche, seguido por los ciudadanos andinos. En esta investigación pudimos ver que también hay presentes ciudadanos de Rapa Nui y, en menor medida, de otros pueblos. Considerando esto se quiso escuchar la opinión de los ciudadanos andinos sobre la forma en que se relacionaban con estos grupos, donde también integramos a otros migrantes, principalmente a los ciudadanos peruanos o bolivianos, quienes también son andinos.

4.1.1. Mapuche y otros pueblos indígenas: integrar para avanzar

El mayor roce de los pueblos andinos en Santiago se da, sin duda, con los dirigentes mapuche, los llamados “mapuche urbanos” o “warriache” (gente de “la warria”, la ciudad), quienes por número, superan ampliamente a los ciudadanos andinos en los programas gubernamentales de apoyo social.

Antes hemos visto a quienes han mostrado su simpatía y planteado la necesidad de trabajar en conjunto, pero también hay algunos dirigentes que expresaron su molestia con las diferencias en la entrega de beneficios, apuntando a un sesgo favorecedor hacia el pueblo mapuche, ya sea por el tema numérico, por la diferencia de carácter entre los pueblos mapuche y andino, o por otros motivos políticos. Eso lo ejemplificaron las trabajadoras de la Salud, para quienes la dificultad al ingresar al área llegó a ser incluso una de las razones para formar una nueva agrupación.

En general al conversar con los dirigentes tienen una primera opinión de simpatía con los mapuche, pero cambia al recordar el asunto de los beneficios. Así ocurrió con Marcia quien al ser consultada por si se relaciona con mapuche respondió: *“Sí. Yo vivo en la comuna de Puente (Alto), así que mayormente la gente allá son mapuche. También están los vecinos de la mesa de Salud y los pueblos indígenas. Buena onda con los mapuche”*, pero, al repetir su última frase y profundizar, cambia un poco la respuesta: *“O sea, no tampoco buena onda, depende del contexto... Al principio, quise conocerlos y quererlos, después cuándo los conocí como pueblo, con el mismo derecho de ellos... Ellos siempre han tenido todos los recursos. Y tú como pueblo aymara, pides una tajadita. Resulta que esa tajadita tienes que peleártela, y pueden ser muy agresivos y uno está acostumbrado a tratar con otro tipo de personas. Se nota la distancia, en un momento como que te dicen "hermana", de igual a igual, pero si estás peleando un recurso es otra cosa”*. Marcia afirma que dialogar con ellos es perder el tiempo, porque no se resuelve nada, pero sostiene que *“también se comprende que sean tan así tan a la defensiva, por todo lo que han tenido que pasar”* (Marcia).

Samuel cuenta que tiene mucho contacto con organizaciones mapuche y afirma estar muy contento de trabajar con ellos porque cree que el mismo *“ha ido derribando ciertos mitos”*. Cree que quizás lo que falta es más diálogo, como cruzar la trinchera: *“con los Mapuche me ha pasado mucho eso, dicen que ¡son complicados y son peleadores!, sí, ¡son complicados y son peleadores! pero no todos, y también eso tiene mucha justificación en cambiar sus demandas históricas, y cómo han sido tratados, y todo eso, y me he llevado muchas más sorpresas gratas que desilusiones”* (Samuel).

Sandra concuerda en que existen fuertes diferencias y añade que estás *“aparecen cuando comienzan los intereses”*. Allí reflexiona la injerencia que ha tenido el organismo público en esta separación y la distancia que ha generado porque, al final, dice, *“se pierde la espiritualidad y los objetivos que nos deben unir de fondo”*. Sandra llama a los andinos a la autocrítica. Reconoce que hay una predominancia mapuche, pero afirma: *“pero eso es culpa de nosotros también, porque el mapuche es más comprometido que el andino, lamentablemente y lo digo así con toda responsabilidad. Es que hay personas que en verdad ven mucho el tema de cómo se benefician y no como... ¡Si todos tenemos que remar para el mismo lado!”*. Sandra cuenta que los mapuche que ha conocido son *“a todo trapo”* y, sobre el genio del mapuche, añade: *“El andino se hace el weón no más, porque también tiene sus mañas”* (Sandra).

Desde la mirada un poco más panorámica que la caracteriza, Quetzal hipotetiza otra de las razones posibles de conflictividad. También reconoce el carácter fuerte de los mapuche, pero lo valora como positivo, *“porque hacen valer su palabra y su opinión, nadie los pasa a llevar”*, pero sostiene que, a la vez, son sumamente acogedores. Sin embargo, en el escenario de los pueblos originarios, señala que la gente chilena conoce y se reconoce más con el pueblo mapuche y hay un desconocimiento de la cultura aymara y quechua, una ignorancia al grado de confundirlos con peruanos o bolivianos: *“O sea si eres morenito bajito, con tus rasgos andinos, ¡ah, no, tú eres peruano!.. Entonces ¿qué pasa? que esa identidad y reconocimiento que se le da más al pueblo Mapuche, genera también que haya cierta distancia con los demás”* (Quetzal).

Nancy cuenta que en su trabajo personal eligió acercarse a todos sin distinción, pero afirma que no ve esa conducta en todos los líderes andinos: *“No, hay historias antiguas, de los dirigentes más antiguos que separan un poco estas asociaciones. Pero, lo bueno es que ha habido harta gente joven que ha entrado y que últimamente ha optado también por esto”* (Nancy).

Al respecto Luis ha decidido tomar una postura unificadora y avanzar hacia un desarrollo político conjunto, pero advierte que es muy difícil, porque “los mapuche son guerreros”. Si bien afirma que hay algunos mapuche más calmados, más sensatos, hay otros cerrados y muy arrogantes. Por eso, explica, hay varias personas aymara o quechua que no conversan con ellos.

Luis piensa en las asambleas con el gobierno y los muchos episodios en que la gente, los propios indígenas empiezan a discutir entre ellos al grado que los funcionarios del gobierno se quedan mirando: *“Eso da vergüenza. Entonces, uno pide la palabra y trata de armonizar y responden ‘¡pero usted es hermano aymara, estos son problemas de los mapuche!’. Entonces, trato de decir ‘hermano, a ver, veamos la cosa. Esto no es un problema étnico, es uno político’. En consecuencia, los argumentos pueden ser de cualquier persona indígena. Lo que interesa es a dónde apuntamos, porque estamos exigiendo al Estado políticas públicas que nos beneficien a nosotros y tenemos que ponernos de acuerdo con anterioridad y no generar estas discusiones”* (Luis). En líneas generales, califica como interesantes y positivas las relaciones con los otros pueblos, aunque advierte que a veces aparecen “esas miradas sanguíneas de carácter étnico”, pero que la solución pasa por aunar fuerzas, entender que tienen los mismos problemas ante la lógica hegemónica del Estado y que el momento para actuar es, justamente, esta época de cambios institucionales y políticos.

Para Susi la ciudad tiene la ventaja que facilita el encuentro entre los dirigentes indígenas urbanos, porque están todos cerquita: *“Nos encontramos en cursos, reuniones... el mundo indígena andamos todos como en los mismos lugares y nos saludamos bien, somos cordiales, hay una buena relación”* (Susi). Por su parte, Leonel Condore va más allá al señalar que “ese momento de acción” del que habla Luis, también está dado por las posibilidades de comunicarse entre organizaciones de distintas localidades a través de Internet, una posibilidad de acortar las distancias y permitir la articulación con la que no contaban hace algunos años: *“Digamos ahora con el ciberespacio, con la tecnología, eso se va ir replicando, y el sueño de Bolívar, en algún momento puede ser realidad. No es una idea loca en este minuto, y yo creo que eso un poco quizá preocupa a los Estados, y no menos también al imperio”* (Leonel).

4.1.2. Con los vecinos: discutir la frontera

El concepto de “frontera” como elemento definitorio de la identidad tiene un rol relevante. Por un lado está el grupo de ciudadanos indígenas andinos que se sienten chilenos y defienden una posición andina desde este territorio y, por otro lado, el grupo que cuestiona fuertemente el concepto en la medida en que tiene conciencia de que es una imposición o herramienta de categorización de los Estados Nacionales con lo que, a la vez, atenta contra el orden natural de los pueblos andinos sin importar su nación.

Así, muchos entrevistados se relacionan con ciudadanos peruanos o bolivianos. Desde Marcia por ejemplo, ya que su madre es boliviana y de chica viajó constantemente a Oruro, a Alan, por ejemplo, que en sus viajes ha hecho amigos en Perú y Bolivia. Sin embargo, hemos visto que también se observa la tendencia de algunos dirigentes a excluirlos de las organizaciones andinas por ser de otra nacionalidad, como contó Satusa Atao. Samuel lo reconoce: *“ha pasado también que el indígena local, andino, también hace diferencia por ejemplo del boliviano y el peruano, y a mí eso me parece que es contraproducente al movimiento indígena... Yo vengo de una línea que si nosotros revisamos, pasado, pasado, pasado, no soy chileno, bueno, como catorce generaciones atrás, probablemente yo no era chileno”* (Samuel).



Ilustración 53: Frontera Chile, Perú y Bolivia, Google Maps, 2017.

Por su parte Luis plantea que esta suerte de separación de la sociedad andina, la pérdida del comunitarismo, se pierde con la Guerra del Pacífico y se remonta a una vieja historia: *“Mi abuelo me cuenta que una vez estuvieron en crisis familiar. Es decir, no tenían para comer, no tenían animales para vender. Esto de la economía se hacía distinto en los pueblos andinos, se hacía en trueque. No tenían nada de como sustentarse o de dónde ir. Entonces, el padre de mi abuelo fue a Bolivia a ver a sus primos para que le dieran algo que comer. Y en Bolivia la situación era distinta, entonces los primos “¡Ah, es familia!”. Llegó con un ganado como de 50 ovejas, sacos de harina, sacos de azúcar, y estuvo bien y se rearmó la economía familiar que tenía allí en Taapaca”*. La Guerra del Pacífico fue la que exterminó ese lazo de familiarismo. Él sostiene que ya no se reconocían los primos, porque los pueblos entraron en conflicto, la gente que quedó del lado chileno empezó a identificarse chilena, y fue muy discriminada por ser aymara, les decían “cholos de mierda”: *“De hecho, yo sé que en algún lado de Bolivia están esos primos de mis tataratata-abuelos, pero no los conozco. Y sé que si ellos quizás sabrán de su historia, tampoco me conocen. Entonces allí se dividió la frontera”* (Luis).

En esa misma línea Leonel afirma que los andinos como pueblo nunca pidieron esas fronteras. Así, dice, en la actualidad hay algunos hermanos que son más nacionalistas y otros no, pero se hace la distinción: *“somos aymaras bolivianos, somos aymaras chilenos, pero somos aymaras al fin y al cabo”*. Al respecto Patara dice: *“somos indígenas, somos andinos, el mismo pueblo. Nosotros siempre decimos que somos la población más grande del continente, porque nosotros, los aymaras, los quechuas, los andinos, somos una sola población del Tawantinsuyu y abarcamos el norte de Chile, norte argentino, Bolivia, Ecuador, Perú, Colombia, la selva, somos una gran nación”* (Leonel).

Allí reflexionamos sobre las fronteras, sobre el mundo del pasado donde se podía hablar de un Gran Ayllu, que contuviera otros ayllus. ¿Es posible recuperar ese mundo andino antiguo, ese ayllu sin fronteras que se constituye como una utopía siempre presente? Leonel tiene esperanzas:

“Yo creo que eso se ve también a futuro, yo lo veo como una preocupación a largo plazo, no ahora, nosotros no vamos a ver eso, nuestros hijos yo creo que tampoco, nuestros nietos a lo mejor, pero de que en el momento se puede dar, sí se puede dar, porque con la preparación, con los estudios, el espacio que están ganando los indígenas, puede ser. En Bolivia ya llegó al poder un indígena, en Ecuador también son mayoría, y en Ecuador los movimientos están mucho más preparados que nosotros y nos llevan años luz de ventaja” (Leonel).

Sin embargo, los constructos culturales han creado otra realidad, donde los andinos de fuera del territorio nacional se transforman en migrantes y allí otro juego “migrantes legales e ilegales”. Samuel cuenta que en las instancias de consulta le ha tocado enfrentar comentarios como que a los peruanos no se les debe incluir, porque no son de acá: *“Hay una lógica, que también es un poco compleja, que es lo intercultural. Ya, en el paradigma intercultural, también está la migración, yo creo que es sumamente importante darle valor a migración, al aporte, y hacer política en favor de ella, también creo que no puede estar todo dentro del mismo pack, en el sentido que la interculturalidad indígena, es diferente a la interculturalidad migratoria” (Samuel).*

Por eso las organizaciones están relevando el concepto de “pertinencia cultural indígena” más que de interculturalidad cuando se habla de políticas públicas. Samuel Yupanqui se refiere a esta categorización: *“Allí quizá puede ser un poco cruel la división por qué la frontera de lo migrante lo tendrá que atender lo migrante, y uno se resta quizá del proceso solidario, pero no puede estar en todos los lados de la lucha, no puedo luchar por todo, entonces lo que aquí me compete es luchar por lo indígena... O sea, ¡sí puedo luchar por todo!, pero no todas las instancias son para luchar por todo, entonces hicimos la división de la pertinencia cultural indígena, ¡ahora!, lo que yo veo es que los peruanos y los bolivianos son todos indígenas, entonces, esa discusión, tampoco la llevaron con el nivel de profundidad que se requería” (Samuel).* Para el joven es un debate abierto, porque la idea de separarse o diferenciarse del migrante responde a una postura que le parece más bien mezquina:

“(La lógica es que) ellos tienen beneficios que nosotros aquí no tenemos. Lo he escuchado y sé de quién más o menos viene”. Samuel piensa que esta línea argumentativa se va a caer por sí sola en el debate ante su falta de profundidad. De todas maneras advierte que esa argumentación puede servirle al Estado. Chile puede instrumentalizar ese tipo de discusión, pero sabe que no se ve bien, porque además el derecho internacional está en la misma línea: ¿cómo se le va a quitar la identidad a alguien?, plantea. Además, sostiene que lo manifiesta en su propio vivir porque su mejor aliada en este momento es la señora Santusa, que es cuzqueña. En ese sentido expresa: “Yo soy totalmente pro a favor de ese rompimiento fronterizo, que además no lo creo ni siquiera en su existencia, no creo que los pueblos indígenas deban seguir ese mismo proceso de asimilación, de anexión al territorio, me parece que es ser un poco borrego caminar en la línea que te está asentando el Estado” (Samuel).

4.2. Andinos urbanos y sociedad chilena

Después de consultar a los andinos urbanos si se relacionaban con otras organizaciones indígenas quisimos ver cómo se insertaban en la actual cultura hegemónica. Para eso la siguiente pregunta fue si se relacionaban también con organizaciones de la sociedad. Así descubrimos que todos los dirigentes tienen lazos de una u otra manera forma con alguna organización de la sociedad chilena: en el trabajo, en sindicatos, partidos políticos, grupos ecologistas, centros culturales, grupos de sanación, colectivos de danza, etc.

Sin embargo, en el grueso de los casos, esto se observa sólo a nivel individual, es decir, como asociaciones se mantienen en su nicho y hay poco vínculo con otros organismos. Así, son más bien reservadas en su trabajo organizacional y cuando se abren a otros grupos lo hacen con sus pares. Una excepción de esto es el Instituto Iacctis, que en su lógica de trabajo contempla forjar nexos con las diversas organizaciones indígenas, universidades, centros culturales u otros organismos de la sociedad civil.

4.2.1. Categorías y construcciones

Fuimos más allá y quisimos saber cómo era su relación con los chilenos. Se utilizó la idea de “los chilenos” para marcar la diferencia y apuntar al “chileno tipo”, normalizado. Si bien hay quienes respondieron directamente a la consulta, haciéndose cargo de la diferencia planeada, es decir, asumiéndose como diferentes, como un otro, hay quienes cuestionaron la categorización, lo que le dio un matiz muy interesante a este apartado. De hecho, con Samuel Yupanqui por ejemplo, ya habíamos hablado de la incomodidad de establecer categorías fijas y los problemas que puede suponer el no reflexionarlas.

Leonel fue uno de quienes cuestionaron la categoría: *“No, yo soy un chileno más, por lo tanto no (risas), esas divisiones para mí no existen. O sea recordemos que al principio yo dije era mestizo, quizá no, yo soy una mezcla... entonces no sé si habrá chileno realmente, porque al final todos los chilenos somos mezcla de muchos pueblos, y principalmente extranjero, si pensamos que los verdaderos chilenos podrían ser los mapuche, ni ellos son, porque ellos también son inmigrantes porque vinieron de otro lado, dicen que de Argentina, entonces no, ¿quiénes son realmente los chilenos?, es difícil”* (Leonel).

Samuel entra aquí a una reflexión válida también en lo que fue el debate sobre las fronteras: *“Es que para mí los Estados nacionales de América Latina son unos inventos, son unos inventos. También lo que pasa es que, quizá esta entrevista no es tan común porque yo soy sociólogo, entonces ya manejo por ejemplo, esos pisos, puede ser un poco latero, quizá, pero no me siento chileno, ahora sí siento arraigo con mi territorio, de acá, ¿ya?, sí entiendo que los chilenos ha constituido mi identidad, ¿ya?, por negación, por intuición, por sobre-posición, ¡por lo que sea!, pero la identidad no se genera en el aire, ¿me entiendes?, entonces se genera bajo todos estos símbolos de lo nacional, toda esta lógica de lo nacional, vivir en territorio lo nacional chileno”*. Sin embargo, señala que entiende que es diferente y que está tratando de rescatar otros valores, otras culturas, otras tradiciones, otros paradigmas y otras formas de entender la sociedad y la vida, ante lo que afirma: *“lo chileno me queda corto”*. (Samuel).

Reflexiona que tal vez se identificaría con el movimiento popular chileno: *“Pero, ¿qué es lo chileno?, con lo chileno lo que tengo es esta cosa acartonada falsa, ¡no entiendo muy bien qué es lo chileno... podríamos decir, lo chileno son muchas cosas donde caen los pueblos originarios, pero tampoco me gusta mucho esa cuestión, puede ser restadora de la diferencia, pero también puede ser asimilacionista, homogeneizadora, puede caer en eso sin querer serlo. Entonces, en este momento, prefiero situarme de la frontera de que lo chileno no me satisface, y quizá de ahí construir lo chileno”* (Samuel).

De allí que Nancy al responder me cuente de su procedencia, de una familia mixta chileno-andina que tiene las dos miradas y como a veces hay roces con la parte que no comprende el tema indígena: *“Trato de que entiendan mi punto de vista que a veces es mucho más exigente con el tema indígena, y que ellos no, consideran que los chilenos somos todos, y ahí me cuesta un par de peleas en la mesa para poder hacer entender también que hay cosas que no son verdad”* (Nancy).

Esa idea homogenizadora de que todos somos chilenos sin importar las particularidades, es algo contra lo que se revela e intenta darle un contrapeso a los discursos establecidos: *“no todo lo que aparece en la tele es cierto, las noticias, que pasa con la gente mapuche, y esos estigmas que hay y tratar de hacerlos desaparecer”*. Ve que el discurso de la unidad nacional está siempre presente: *“Siento que hay mucho desconocimiento, mucha ignorancia, y que todavía se está apelando mucho a los folclórico en el tema indígena, o sea de ¡qué lindo, le voy a poner a mi hijo un nombre indígena!, pero con un significado hasta ahí, pero sin ahondar en qué otra cosa hay de los pueblos que es mucho más que nombres, y cosas bonitas. Está también la parte más profunda, y los derechos, y eso es lo que la gente tiende a no ver”* (Nancy).

Sobre esa ignorancia también habla Alan y pone como ejemplo del choque cultural el tema sobre la hoja de coca. Afirma que en la Universidad, en su carrera como estudiante de derecho tuvo la satisfacción de encontrar a un profesor de derecho penal que reconoce la coca como hoja sagrada y no como droga, y, en el mismo lugar, a un profesor de civil, al que una vez le habló de venta de coca y prácticamente quería llamar a la policía porque estaba en la

obligación de denunciar todo tipo de delitos y que él, al darle ese ejemplo, estaba promoviendo la droga, según la ley 20.000. Entonces, ¿qué es lo que ocurre?, se pregunta, para concluir que estas diferencias no surgen por los distintos niveles educacionales de las personas, sino por la apertura mental que tengan. Entonces, afirma, *“se trata de combatir la ignorancia”*. (Alan).

En ese sentido, Alan expresa que el grado de relación con la sociedad chilena depende de cuál es el enfoque ideológico: *“Si los intereses congenian con nosotros, una sociedad más democrática, más pluricultural, más tolerante, desarrollo equitativo, figuramos súper bien. Cuando son ya instituciones privadas, con otros fines, como, por ejemplo, extracción de minerales, explotación de recursos naturales como el litio y esas cosas, ahí claramente no congeniamos en nada”* (Alan).

Catalina como chilena, mestiza y auto-reconocida como andina coincide con la idea del desconocimiento en la sociedad: *“el chileno occidentalizado súper metido en el sistema... ve la forma en que vive el indígena como una manera ‘pero como no aprovecha más sus recursos, si tiene tanto árboles porque no los corta hace un mueble’ ¿cachai?... En el caso andino yo creo que hay como mucho desconocimiento de como las tradiciones y las maneras siguen como ocultas en los pueblos, en las quebradas, obviamente ya casi toda esa gente vive en la ciudad, pero la ciudad disimula muy bien todo”* (Catalina). Eso, sostiene, reafirma a muchos andinos que no quieren reconocer su calidad indígena y que prefieren mantenerse al margen.

Luis concuerda con el desconocimiento que plantean ambos integrantes de Lakitas Nuevo Milenio. Para él hay un grupo de chilenos que participa en las organizaciones, las marchas y que de alguna manera está politizada, quienes entienden más y simpatizan con el tema indígena, pero la gente común y corriente, que no participan en esas cosas, la gente del barrio *“tiene un desconocimiento terrible. Muy grande”* (Luis). Ese desconocimiento se puede transformar en racismo, nacionalismo y discriminación. Leonel cuenta que se ha topado con esa violencia en el trabajo, pero que el conocer las leyes, como ocurrió con la ley indígena en su formación, le ha dado también herramientas para poder defenderse.

No sólo él ha tenido problemas, también sus hijos: *“Igual a pesar de que han estado en buenos colegios, han tenido dificultades. El medio es hostil, es agresivo, entonces hay que tener temple para estar en grupos humanos, sobre todo en los sectores periféricos porque ahí es donde más te discriminan”*. Leo reconoce que ese escenario está cambiando: *“Está comenzando un proceso como de integración, pero muy leve, por lo menos hay un mínimo grado de tolerancia, o sea se tolera bastante, ahora, de hecho hay ya profesionales en todas las áreas, o en todos los campos que se han ganado espacio. No ha sido fácil, hay espacios, pero no es suficiente todavía”* (Leonel).

Ante esto, Ariel prefiere poner el centro en otra parte: *“Mira, hay racismo evidentemente todavía, pero en general la relación es buena, y desde la perspectiva política nuestra pelea no es con el pueblo chileno, es con el gobierno, es con el Estado que en definitiva es un poquito un monigote o es un títere del poder trasnacional... Esto ya lo publiqué, así que no temo decirlo, pero en definitiva Chile es un Estado colonial, hace colonialismo interno, niega la existencia de pueblos originarios al interior de su frontera, y les usurpa primero su autodeterminación política, y luego le usurpa agua, tierra, recursos naturales, lengua, cultura, etcétera, y los convierte en bienes de libre comercio, nacional e internacional, y en virtud de ese saqueo, nosotros somos pobres, cuando deberíamos ser ricos porque la minería es nuestra, el agua es nuestra. Somos pobres porque el Estado colonialista nos impone esa pobreza con su legislación”*. Allí Ariel cita a Gandhi: *“¡esta no es una pelea entre los blancos malos y los negros buenos!, esto no es una pelea entre los indígenas buenos, o los indígenas somos limpios, todos los indígenas somos éticos y vivimos de acuerdo a la Pachamama, eso no es cierto, tenemos hermanos malos, tenemos hermanos malísimos, pero terriblemente malos, y así también hay chilenos muy buenos. Entonces esto no es una pelea entre buenos y malos, chileno malo, indígena bueno. Esta es una pelea entre esclavos y libres”* (Ariel).

4.2.2. Esencialismo

Uno de los fenómenos que observamos es la permanente tendencia exaltar lo puro, lo originario, lo genuino, “lo esencial” del ciudadano andino.

Ese esencialismo que puede venir desde los propios dirigentes andinos, del norte o del centro, quienes imponen cánones o lógicas de funcionamiento jerarquizadas, a los propios chilenos que buscan la esencia en formas de vida más comunitarias y en armonía con la tierra. Es interesante y muy complejo observar cómo se expresan esas tensiones y cómo influyen en la dialéctica de oposiciones que van construyendo identidades en movimiento.

Nancy expresa que la sociedad está viviendo un cambio y que la gente se va acercando cada vez más al mundo indígena. No obstante, es difícil, porque lo primero a lo que se llega es a lo folklórico, lo bonito: *“Es lo que pasa más o menos en estos eventos que son medio hippies, donde se hacen temazcales y esas cosas, y donde va mucha gente que sí tiene esa necesidad de juntarse con esos abuelos ancestrales, que vienen de diferentes culturas, ¡pero, tú no escuchas nunca hablar de política en esos espacios!, lo que se escucha es la sanación, el rezo, pero eso está unido también a un pasado histórico y a una circunstancia que ha llevado que los pueblos estén así agonizando... Al final te quedas con lo lindo y, todo lo problemático lo obvias, lo guardas en un cajón”*. Así, acusa una “andinización higienizada”, sin la parte complicada y dolorosa del proceso. *“Rescatas la música, la medicina y hasta ahí no más llegamos”* (Nancy).



Ilustración 54: Seminario de ética intercultural, diciembre 2016.

Esto va de la mano con la idealización del pueblo andino. Como decía el Marila García Puelpan en el seminario Ética Intercultural de Iacctis: *“La palabra comunidad se lee desde su significado, pero también desde la sensación que produce. Se trata de una emoción cálida, de refugio y protección, como si vivir en comunidad fuera una suerte de edén, un paraíso”* (Marila).

Por su parte, en lo práctico Marcia Mamami observa el fenómeno del esencialismo, que dice, no le ha tocado vivir directamente *“quizás porque no sea como una persona autóctona”*, dice o tal vez porque va vestida como occidental: *“Si no te ven con el traje, eres extranjero en tu país. Ahí, no. Igual depende de cómo sea la educación. Pero si yo tengo veo a mis kullacas, si me ven con el traje, me dicen ‘vaya a santiguarme la casa’, ‘vaya a limpiármela’. Si yo tengo un traje, piensan que yo soy el chamán, y allí ‘usted va a venir y va a limpiar mi casa y allí se arreglan todos mis problemas’. Algo así”*. (Marcia).

Ante esta reacción dice que se dio cuenta de esto es lo que vende: *“Hay muchos compañeros que traen y lucran con eso, o traen a un amauta, a un profesor de Machu Picchu. Y él le dice que viene a quitarle esa penita, con un traje bien puesto y viene mucha gente a escucharlo. Pagan cinco lucas por la entrada y se llena llegan a faltar sillas en la cuestión. Y después le dicen que este día tiene sesión, y le hacen todo un programa de terapias, y la gente tiene que gastar como 20 lucas, como en una consulta tradicional. Igual es como un negocio, entonces tienes que cumplir ciertos requisitos. Tienes que parecer del pueblo, así morenito, bajito, como bien autóctono, como delgadito y hablar en su lengua, tienen todo un contexto en que les venden la pomada. Es algo que vende mucho”*. Para ella, además está decir que este tipo de prácticas generan una distorsión, ya que van en contra el principio del pueblo andino: *“Que yo sepa, nunca mi abuelo cobró por atención ni por ningún tipo de cosas, había un aymi, que es reciprocidad, que es cuando tu vas, tienes que llevar algo a cambio”* (Marcia).

Pero hay quienes plantean el esencialismo desde el otro lado, en un efecto espejo. Francisca Fernández advierte que en las relaciones entre las agrupaciones y otros sectores de la sociedad civil aparece *“una suerte de esencialismo desde su condición indígena son absolutamente excluyentes, no*

hay otra posibilidad... pero además, y esto es para una tesis completa, el mundo aymara y quechua en Chile es absolutamente institucional, entonces al ser institucional y oficialista, en Santiago tienen muchas organizaciones que son fuertemente puristas y radicales” (Francisca), dice adelantando el debate.

4.2.3 Visiones de Cerro Blanco

El fenómeno del Cerro ha cobrado mucha fuerza y hoy ese espacio está en disputa. Son cientos las personas que concurren a diversas actividades de más de una decena de organizaciones coordinadas en el Cerro Blanco o Apu Huechuraba, como lo llaman. Para mostrar la otra mirada, la de los usuarios del Cerro, buscamos una voz representativa. Allí el relato de Patara como fundador y de Francisca Fernández, como danzante e investigadora, son fundamentales para comprender su desarrollo, mientras que la voz de Catalina Menares, es clave para observar cómo se vive y se siente Cerro Blanco.

Catalina cuenta que cuando llegó a Cerro *Blanco* “*se le abrió el mundo entero*”. Comenzó a participar de actividades con Lakitas San Juan, fueron al Cerro Chena, participaron en Anatas de Inti Marka y se fue encontrando con que esto no sólo era música, que había una cosmovisión atrás la que fue comprendiendo de a poco y le fue haciendo sentido. Entonces vino un hito que marcó la vida de varios usuarios del Cerro Blanco: la muerte de Kenay.

“Eso para mí marcó como un antes y después con toda la comunidad del cerro porque eso nos juntó así a todos, entonces se challó al Kenay, en los tres días de todos los santos que se tiene que chayar por tradición. Es que el Kenay de verdad fue como que unió corazones, así realmente, porque todos nos juntamos allí, todos estuvimos ahí con esos papas y esos papas quienes nos dijeron ‘nosotros somos indianistas, hemos adquirido estas cosas, nos han hecho sentido, bueno, que nos hagan sentido todo el tiempo, no sólo cuando estamos en el Cerro o en un pasa calle. Esta es nuestra manera de vivir y morir es un retorno nomas a este ciclo” (Catalina). Para ella en ese momento se marcó un punto de inflación, se hermanaron los corazones y constituyó una verdadera comunidad en el Cerro Blanco.

Para ella el cerro es especial, *“era como estar en un oasis dentro de Santiago y era un oasis donde yo me sentía segura, segura por la gente que iba, segura por la onda de la energética del Cerro, no se había algo potente ahí, entonces y ahí me fui quedando y construyendo comunidad. Y lo que te digo porque me cambio como la vida, porque ahí entendí como el valor de la comunidad, ¿cachay?... Uno tiene como, uno lo tiene como a nivel familiar cuando es más chico, que es como, tus papas están allí, tus hermanos te apoyan, pero es un núcleo pequeño y cuando te das cuenta que la comunidad es una cuestión infinita entonces allí como que perdí todos mis miedos”*. Cata dice que si en algún momento se enferma o está en apuros económicos se hará un beneficio como los miles en los que ella ha participado. Así, dice, desaparece el miedo que el sistema te impone a todo: *“estas personas para mí son como muy maestros, maestros cotidianos que digo yo, me hicieron entender el valor de ser parte de una comunidad y de una comunidad abierta, porque no es una comunidad hermética a la que uno no pueda llegar, es una comunidad abierta, la gente está ahí, las agrupaciones están ahí”* (Catalina).



Ilustración 55: Catalina Menares, diciembre 2016.

Por otro lado Francisca sostiene que existe una emergencia andina, encarnada en estas colectividades que se reivindican como “andinos” en tanto viven en torno a la Cordillera de los Andes y en torno a reivindicar ciertas prácticas culturales. Sostiene que Santiago fue históricamente un espacio pluricultural de encuentro entre lo andino y lo mapuche, pero también de una mesticidad, un mestizaje que está reconociendo sus componentes indígenas.

“Entonces, el que haya Cordillera de los Andes, el que haya achachilas, el que hayan zonas sagradas, en que esté el niño del plomo y que además estén celebrando festividades constantemente, hace que todo el universo andino, que es mucho más amplio que el indígena, que se reivindica como tal, siendo que el origen del término ya lo vimos, es súper academicista, pero hoy tiene que ver más bien con esta referencia de una entidad geográfica que se deviene una entidad cultural simbólica” (Francisca).

Desde las agrupaciones andinas se reconoce la emergencia de este movimiento y surgen diversas miradas, más o menos críticas, más radicales que marcan con fuerza las relaciones entre ambos grupos. Ariel sostiene que *“hay una surgencia o una emergencia de lo andino en la Región Metropolitana, que no dice relación con los pueblos andinos, sino que con personas chilenas, de origen no indígena que gustan de la cultura andina, y que se visten como nosotros, bailan como nosotros, hacen ceremonias. En principio nosotros no tenemos problema con eso, porque estamos disponibles para compartir la cultura, pero la cultura no se puede encerrar en un frasco y venderla, eso no corresponde... El tema, es que si nosotros no la envasamos, tampoco vamos a permitir que otros la envasen y la vendan ¡eso es el principal conflicto!”* (Ariel).

4.2.3. Propiedad intelectual

Ariel comenta que les preocupa la pérdida de control. Como ejemplo se refirió a un Wilka Kuti organizado por la Municipalidad de Providencia donde, en vez de invitar a las agrupaciones andinas a hacer la ceremonia invitaron a organizaciones de grupos de baile de personas que no son indígenas. *“Nos ofendió profundamente porque lo consideramos una actividad ilegítima de suplantación de los pueblos indígenas. Entonces, si queremos enviarle una carta a la Presidenta, le enviamos la carta a la Presidenta, no al segundo lugar de la elección. ¡No se puede suplantar a las personas!, y particularmente a los indígenas, menos en algo tan sagrado como una ceremonia”*. Ariel cuenta que hicieron un reclamo y eso provocó gran polémica: *“¡no hay peor cosa, que el dueño, reclamando exigir lo suyo!, cuando llega el dueño, el arrendatario termina la fiesta”* (Ariel). En ese sentido, sostiene que están al debe de una conversación con las organizaciones.

Ariel antes había expresado preocupación por el tema de la soberanía y luego se ha ido internando en derecho de propiedad de los pueblos indígenas. Al respecto señala que jamás van a permitir que se les deje en segundo lugar respecto del control de su cultura, *“¡o que la patenten, o que creen derechos de propiedad!, o de ¡exclusividad respecto a la cultura!, eso lo vamos a combatir, y lo bueno es que hay manos para eso”* (Ariel). En ese sentido señala que no hay ningún problema con los grupos de danza o música, el problema es cuando se generan procesos que llama de suplantación o usurpación.

Nancy sostiene que normalmente hay una cooperación mutua con gente que baila o toca instrumentos que no son indígenas, pero que han llegado al tema andino. *“Allí opera la interculturalidad”* y añade: *“En el tema como más dirigencial uno siempre está como en constante apoyo de otros entes, para cuando necesita ayuda para armar algo u organizar eventos”*. Al mismo tiempo, observa ese esencialismo. Plantea que entre las razones está la idealización por parte de la sociedad chilena, pero advierte que *“en otras situaciones hay derechamente una distorsión, es decir, la intención de cambiar el sentido complejo que tiene la danza para sacarla de su contexto. Es decir, danzar por otras razones que no corresponden a las cuales originalmente ese baile fue hecho, o se bailaba ancestralmente, entonces esa distorsión provoca que haya malas enseñanzas a futuro, que se vaya replicando para otras generaciones que se van uniendo a esas agrupaciones y se vaya perdiendo el sentido”* (Nancy). Para ella el hacer ceremonias que están mal hechas, que se hagan cosas que no están avaladas, finalmente se transforman en una falta de respeto para quienes sí son parte del pueblo.

Sostiene que no se busca evitar que bailen o participen en ceremonias, porque esas cosas son para todos, pero afirma que tiene que haber una parte de respeto de a quién corresponde también esa herencia, *“y esa herencia en este momento está en manos de nosotros y nosotros somos los custodios que en estos momentos tenemos que proteger. Si no, a nosotros la pacha nos da el aviso después de que hay algo malo que estamos haciendo”* (Nancy).

Para Samuel es complejo el tema, porque no se puede criticar a la gente por bailar, pero afirma que a veces se requiere que se entienda que el baile

que se está haciendo tiene una profundidad diferente, o, qué es lo que se está bailando. *“Nos ha pasado con el movimiento Tinku que ellos creen que son lo más indígena del mundo, y a veces hablan por los indígenas y exageran el Tinku como parte hegemónica o central de la cosmovisión andina, cuando es una aspecto dentro de muchos más”*. (Samuel).

Por estas cosas se generan debates por ejemplo de usurpación de cultura, la invisibilización de los indígenas: *“creo que operan diferentes lógicas... eso está demostrando que la sociedad chilena está pidiendo otra cosa, es un despertar que nosotros no he hemos podido capitalizar, o no hemos podido unir al movimiento indígena, y que se mueve con sus propios referentes”* (Samuel). Con esta reflexión da un giro y traslada el centro a las acciones y omisiones de las agrupaciones indígenas urbanas.

4.2.4. “Los pachamámicos”

“Los pachamámicos” es otro de los tantos nombres que se les da a la comunidad que habita el Cerro Blanco. Que se les nomine así es interesante, así como los contra argumentos que apuntan a defender su posición y discuten la idea de una propiedad de la tierra o de las prácticas culturales, con lo que se produce una de las tensiones más fuertes presentes en esta relación.

Para Catalina estos debates son absurdos, siente que los dirigentes se paran en una postura de *“yo hago estas cosas porque la Pachamama es como mía. Para tí la tierra es una ciudad con edificios, tú no tení Pachamama”* y se pregunta *¿por qué no puedo ofrendar a la tierra?, ¿por qué si alguien se siente cercano a una divinidad no puede rezarle? Si sientes que hay algo mayor a lo que tienes necesidad de rezarle o agradecerle, ofrendarle, encomendarte, ¿por qué no?: “Si lo que queremos nosotros tampoco es adueñarnos no queremos patentar eso, simplemente sentimos que esa manera que nosotros nos tocó conocer nos hace mucho sentido, ¿cachay?, nos hace sentido”*. (Catalina).

Ella insiste en este sentido: *“Yo obviamente jamás me sentiría con la autoridad moral de hacer una ceremonia, pero me nació y en mi casa hice*

como mi ofrendita... ¡y que venga alguien y me diga... 'No, no tiene validez porque tú no eres indígena o la tierra te va a castigar porque esa no es la manera que se challa correctamente'!... Yo estoy con mi intención, mi corazón y eso si lo saben leer tus Apus o tú Pachamama". (Catalina).

En ese sentido sostiene que le afecta que algunas personas de las agrupaciones no entiendan que lo hacen con respeto y que estén dispuestos a pelearse con gente que no conocen porque les quieren quitar el acceso a hacer algo que no va a disminuir para ellos. *"Entonces esta cuestión que está pasando ahí en el Cerro me da una pena pero inmensa porque pienso que al final estamos dando la razón al sistema y nos estamos peleando nosotros, y nosotros debíamos estar unidos... Unidos no en una misma comunidad, porque obviamente tenemos intereses distintos, pensamos, nos relacionamos diferente... pero deberíamos remar para mismo lado"* (Catalina).

Sin embargo, manifestó su molestia ante quienes ven esta tendencia como "una moda", atacan a Patara y generalizan a la comunidad del cerro como parte de su "team" ("el team de Patara"). Para ella, la gente que habla contra el Cerro, habla contra Patara, pero ni siquiera saben que es lo que ocurre allí: *"Es como si fuéramos nosotros así como 'Patara y sus soldados', es un absurdo... la gente que lo ve afuera lo ve así y porque les dijeron que este hizo esto y esto otro, ya y eso son peleas de personas no son peleas como de comunidades, ¿cachay? En Santiago se trató de formar la Marka Santiago, en la que estuvieran todas las agrupaciones y poder discutir temas atingentes, pero quedó la cagada, se tuvo que desarmar"* (Catalina).

Y efectivamente hay quienes critican fuertemente a Patara, al que también llaman "Platara" y circulan varios comentarios en tono de rumor, pero en general, al ser consultados de forma directa sobre su figura, los dirigentes andinos pueden manifestar diferencias con su forma de hacer las cosas, pero le reconocen ciertos logros.

Ramón se reconoce como amigo de Patara y lo defiende pese a que considera *"complicadísimo desde el punto de vista cultural"*, pero sostiene que nunca lo ha escuchado decir que lo que hay en el Cerro o las ceremonias que

hacen son netamente aymara. En ese sentido, afirma que el Estado no puede afirmar que lo que hay en Cerro Blanco hoy es un centro ceremonial indígena, porque es una mezcla de muchos pueblos indígenas con cosas místicas, como la meditación. Para Ramón el Estado es responsable de permitir como indígena cosas que no lo son. Por otro lado, destaca el rescate que Patara hizo del Cerro, que antes era un basural y el esfuerzo de unir culturas.

Muchas de las entrevistas se realizaron previamente a un proceso de cambio, con el retiro del comodato a Patara y la disputa por la administración del Cerro. Ante esto Sandra Durán expresó su apoyo al movimiento de “los pachamámicos” como les dice riendo. *“Yo siempre encontré que hay mucha separación y sectorización de las organizaciones. Cuando apareció la información de que Patara iba a perder el cerro le dije a Inti Marka: ‘¿por qué no nos unimos como andinos para apoyarlo?’ Yo sé que a lo mejor hay gente que no está de acuerdo, pero yo lo he visto trabajar hace muchos años, a su manera, pero trabajar. Él (Patara) igual marca presencia de lo andino en Santiago y eso es indiscutible... Pero bueno, ¿qué me dijeron ellos?, al final como que no me entendieron, no me respondieron, era tan difuso...”* (Sandra). Sandra y su familia fueron a las marchas en apoyo del Cerro y Patara estaba muy agradecido. Pese a las críticas a Patara y la gente del Cerro, Sandra se define como “Cerroblanquista”.

Sin embargo, comenta que se sintió excluida en la marcha: *“repetieron no sé cuántas veces: ‘no necesitamos el apellido para re-conocernos indígenas’ o ‘no necesitamos un color de piel’. Allí me sentí rara, como discriminada en ese momento, y me intentaba alejar automáticamente. Como que ellos ponían la barrera... ellos tienen sus trancas”* (Sandra). Pese a que afirma haber sentido la violencia del Estado respecto a la entrega de la calidad indígena, sostiene que lo que caracteriza a lo indígena no es sólo el apellido y el color de piel, también está la forma de vida:

“A ver, yo estuve viviendo como tres semanas en Turi, en un pueblo donde no llega la luz, un pueblo donde todo es seco. Un pueblo donde la gente todavía como que te deja el carnero sobre la mesa y te dice ‘come’. O donde el dormitorio que te pasan está lleno de roca volcánica, todo totalmente rústico. O

ver a la niña que labraba la tierra estando embarazada y con un montón de cosas en la espalda yo digo; ‘¿estos niños entenderán?, porque así como lo están viviendo no son andinos, porque a lo mejor piensan que es sólo el baile, tirar el pañito y hacer una cosita, pero hay todo un tema detrás, una vivencia detrás, un sacrificio, una forma de vida” (Sandra).

Para algunos dirigentes que han tenido contacto con grupos de música o danza, llamarlos “Ejército de Patara” es como mucho. Así lo sostiene Marcia, a quien no le molesta que los chilenos bailen o que tengan prácticas andinas, sino el que se haya ido produciendo una mercantilización de elementos culturales. Un ejemplo de ello pueden ser los círculos de mujeres, que cobran por participar. Según cuenta, los círculos son un conocimiento andino al igual que la ceremonia de la luna pero *“lamentablemente son ceremonias que están olvidadas y que se están rescatando”*. Sin embargo, señala que ha sabido de grupos que las ejecutan y las venden, momento en que, dice, *“se pierde el sentido de todo”* (Marcia).



Ilustración 56: Afiche Círculo de Mujeres pagado en Cerro Blanco, 2014.

L
a actividad del afiche tiene un valor de 3000 pesos chilenos, pero vale señalar que los precios de este tipo de actividades han ido en aumento hasta alcanzar precios bastante más altos. Ya no sólo se realizan en el Cerro, sino también en

otros espacios de integrantes o ex integrantes del Cerro Blanco, así como de gente de otros lugares que se ha ido incorporando a la emergencia de lo andino, muchas veces, mezclándolo también con cierto componente místico-mágico o de terapias alternativas, como comentaba Marcia Mamani.

Marcia lo comenta algo contrariada, porque ella bailó con organizaciones chilenas y asegura *“No había algún sentido de aprovecharse de alguien, tomar sus recursos económicos”*. Ella dice que hay quienes danzan sólo porque es bonito, para relajarse y pasarlo bien, y quienes lo hacen buscando una parte más espiritual: *“En el fondo están buscando otra religión, se aburrieron de la católica, se aburrieron de los, no sé, los mormones, se aburrieron de los Hare Krishna, y quieren espiritualidad andina, y quieren seguirlo”*. Cuenta que se sorprendió cuando vio esto: *“Leen muchos libros y se quedaron encantados y enamorados de la cultura y que quieren seguirla, con sus principios, sus ceremonias y todo. Y que se creen más indios que uno, pero eso no se puede negar, si ellos quieren, siempre que sea con respeto”* (Marcia).

Leonel también separa las cosas. Por un lado están quienes ven la posibilidad de generar algún ingreso, ante lo que dice, no tiene nada en contra. De hecho, le ve el lado bueno, porque, dice, aportan de alguna manera (quizás no idealmente) a dar a conocer un poco la cultura. Por otro lado, afirma, están las personas no indígenas que *“sienten, vibran igual que nosotros, y por lo tanto ellos nos miran y nos respetan como tal... Yo me dado cuenta que deben tener sangre indígena, a lo mejor por aquí por allá, porque lo sienten y ¡pucha que los pasan bien!”*. En ese sentido plantea que las agrupaciones, como piden no ser discriminadas, tampoco deberían discriminar a las personas que quieran participar. *“Si bien no han nacido en las comunidades, pero sí a ellos les gusta y respetan, y de alguna manera también es apoyo, directo o indirecto para la organizaciones o para la misma cultura en sí”* (Leonel).

Además sostiene que, si hay errores en esas prácticas, se puede enseñar, establecer una relación distinta, no de competencia u hostilidad. Allí recurre a la historia para sacar una lección: *“A mi juicio, Aucán Huilcamán,*

cometió un error cuando hizo fuerza. Me acuerdo en una oportunidad, y alguien le preguntó que iba a pasar con lo no indígena, y él dijo que: 'le agradecía el apoyo pero que ellos eran Mapuche y los demás no eran Mapuche', y se le fue la mitad (de la gente que adhería), entonces yo creo que ese error no se puede cometer dos veces, y además también porque los principios nuestros (andinos) no son revanchistas, no son separatistas, son más que nada integradores". Leonel va al fondo de la cosmovisión andina apuntando a preceptos que suele citar: la unidad, la diversidad y la igualdad en la diferencia. Allí afirma que la diversidad debe existir y que hay que tener capacidad de conversar respetando las diferencias: "Además, los diferentes campos son sistemas, un sistema dentro de otro sistema, y nuestro organismo funciona así, está el sistema óseo, el sistema circulatorio, el sistema digestivo, el sistema visual" (Leonel).

Por su parte, Patara destaca el elemento integrador del indianismo y lo define como una ideología: *"Es una filosofía porque en el fondo como lo llamen, algunos lo llaman 'Pachamámicos', no se po' 'terráqueo', cualquier wuea po'. Tenemos nuestra cosmovisión, nuestra religión es nuestra Madre Tierra, entonces nosotros ofrendamos"* (Patara). En ese sentido sostiene que la comunidad del Cerro Blanco no son personas que se crean indígenas, son "indianistas". Instalados en esta mirada, Patara plantea su desconfianza hacia las agrupaciones indígenas urbanas, ya que éstas se crean bajo el alero de la Conadi que otorga recursos a proyectos, pero a la vez se pregunta ¿qué construyeron las agrupaciones?, ¿desde dónde se paran para criticar?

4.2.5. Movimiento culturalista y protesta social

Hemos visto cómo el fenómeno de emergencia andina desde lo artístico y cultural surge en Santiago aparejado a un momento histórico y un discurso político de izquierda opositor a la dictadura. Por ello, no es de extrañarse la presencia de grupos de música y danza en movilizaciones sociales, los que además, tienen fuerza por su colorido y sonoridad. Así, surge la reflexión sobre cómo llamar a este fenómeno que ha emergido con tanta fuerza.

Francisca habla de una "estética de la resistencia", un término teórico para mostrar cómo el ponerte plumas, bailar tinkus, aparece como un acto muy

subversivo en una ciudad absolutamente blanca y criolla. Ella añade que estos grupos tienden a organizarse en figuras más bien asamblearias o de auto-gestión, a diferencia de las agrupaciones de indígenas urbanos. Estos fenómenos se dan específicamente en la capital, porque no es así en el norte. Además, advierte que a los dirigentes indígenas les parece muy extraño que se mezcle el componente cultural con el tema político y que eso les ha generado cierta enemistad con ciertas organizaciones aymaras y quechuas. *“Lo ven como que se instrumentaliza algo que es de ellos exclusivamente y que no debiese ser de nadie más”*. Entonces, afirma *“se da esta cosa rara, de que lo andino reivindicativo pasa a hacer subversivo y lo andino indígena aymara-quechua pasa a hacer fuertemente oficialista e institucional”* (Francisca).

Para Francisca este segmento andino reivindicativo se ha transformado en un movimiento, el “movimiento culturalista”. Se trataría de un movimiento en tanto se desarrolla como una acción colectiva donde se construye, de manera consciente, una identidad colectiva, como ella misma explica. Pero se debe considerar que es una categoría en pleno proceso de construcción y debatida por sus propios integrantes. En el marco del Seminario “Jacha Raymi” realizado en noviembre del 2016 en la Universidad Academia de Humanismo Cristiano se planteó que no se trataría de un movimiento porque no existe una idea política o discurso eje que lo articule. Mientras, otros lo integran desde una lectura más general. *“Hay un movimiento, se está moviendo un montón de gente en torno a lo andino... y eso se ha mantenido en el tiempo”* (Catalina).

Para Patara la comunidad del cerro ha proliferado en poco tiempo de una forma explosiva por falta de espacios sociales. *“Cuando era estudiante en mi curso se discutía política. Y en mi curso había diferentes sectores gente de la derecha gente de la DC gente de la PC, izquierda, y se discutía políticamente y se discutía y no había rollo... Pero hoy día los jóvenes no tienen espacio a los partidos políticos no van, no tienen militantes. Menos la Iglesia, la Iglesia, no tiene. Ni yo mandaré a mis hijos, a mis nietos a la Iglesia (risas)... entonces no hay espacio”* (Patara). Para Cata los espacios de encuentro en la ciudad son naturalmente políticos y las marchas son la expresión del colectivo.

Desde las agrupaciones, Samuel observa la corriente artístico-cultural: *“Me da la impresión, que no con mala intención necesariamente, o sí con un poco, a veces, el movimiento se ha vuelto muy culturalista, y lo promueve sin el indígena... Entonces toma lo indígena, lo instrumentaliza para las luchas sociales, que también es bien curioso ¿no?, se instrumentaliza sin lo indígena, y lo indígena no es objeto de discusión y de transformación... Entonces me parece que está escindido de la realidad de los pueblos originarios, y que por eso mismo ha perseguido sus propias lógicas diferentes”*. En esa línea dice que cuando este movimiento culturalista se mete en lo indígena es esencialista, en un esencialismo vacío que se agarra de una espiritualidad sin territorio, una espiritualidad sin apuntar a la formación. Samuel percibe que cuando aparece lo propiamente indígena estos actores *“se sienten pillados”* por lo que los evitan, ya que no quieren ese cuestionamiento, sino quieren vivir su lógica libre (lo que también es legítimo). Allí, vuelve a mirar el tema desde lo interno: *“Por ahí siento que quizá nosotros no hemos tenido a lo largo del tiempo, esto tan claro, como de, de verdad que hay que dialogar con ellos”* (Samuel).

4.2.6. Validarse desde el “otro” andino

Dentro de las formas de esta corriente está la incorporación y práctica cotidiana de diversos elementos culturales propiamente andinos, sean del territorio entendido como chileno, peruano o boliviano. Al respecto Francisca Fernández cuenta que una amiga aymara, dirigente de Cancosa le decía: *“ustedes son más indios que nosotros porque pichan mucho más hoja de coca que los mismos aymara y quechua”*. Y es que ellos pichan hoja de coca casi todos los días y no así los andinos urbanos, que la usan sólo en el ámbito de los rituales. Francisca señala que hay varias personas que han estudiado el tema y muchos han viajado: *“Es la crítica que se nos hace que tenemos una andinidad no chilena”* (Francisca). Ella reconoce que esa andinidad no-chilena es verdad, porque tratan de articular en distintas dimensiones. Además, dice que el movimiento culturalista está en permanente cambio resiniendo fiestas como vimos en el caso del Wiñay Pacha. En esa línea, Catalina Menares sostiene que *“la tradición es una cosa viva, no está en un libro... La tradición es algo que hace la gente”* (Catalina).

Por otro lado, Patricio Bustamante, como investigador cuenta su historia cuando viajó a Perú y Bolivia y convivió con chamanes muy abiertos, que le enseñaron muchas cosas y nunca le cobraron por ello. Él se preguntaba “¿por qué tanta apertura?, o sea, una cosa cultural no se la entregan a cualquiera” (Patricio), pero la explicación era que en sus comunidades los jóvenes ya no querían aprender y no querían que el conocimiento se perdiera. Por otro lado, observa la otra visión, más cerrada y que contradice lo que vivió fuera de Chile.

Sandra Durán es crítica: “Yo a veces siento que ellos están más con la gente de Bolivia y de Perú que con el verdadero nortino andino. Como que les falta vivir con las personas de allá (del norte chileno). Se quedan con lo que es Perú, Bolivia, Ecuador...”, aunque reflexiona: “igual es válido” (Sandra). Sin embargo, plantea que hace menos de diez años, se ha dado una polarización, porque se conformaron grupos que no interactúan con las asociaciones y que de a poco ha ido apareciendo una suerte de “violencia expresiva”.

Por otro lado Samuel dice que es natural que el movimiento culturalista busque referentes en el exterior al no tenerlo en los andinos de la urbe. Sin embargo, observa que las ideas de “legitimarse a través del viaje” o “validarse bajo la figura del maestro exterior” alojan una noción sumamente capitalista, porque al final se valida sólo aquel que cuenta con los recursos para viajar. Además le preocupa que los conocimientos “rescatados” vengán pasados por el cedazo de personas que podrían encandilarse con un moreno vestido con poncho y aguayo que se haga llamar Yatiri. Le inquieta cierto infantilismo de decir: “¡Esto es bueno, porque lo encontré en Bolivia!”. No obstante reconoce que depende de cada persona y que ir a buscar el conocimiento no es malo: “Nosotros también deberíamos hacerlo, la lucha de los pueblos originarios no se puede escindir del territorio, me parece que es fundamental” (Samuel).

4.2.7. Radicalización

La postura de Samuel contrasta con la de líderes más radicales. Desde distintos sectores se observa un proceso de radicalización de las agrupaciones andinas en la ciudad. Aquí la voz de Quetzal es clave, ella está al medio de la comunidad de Cerro Blanco y las agrupaciones indígenas urbanas.

Para ella hay varias razones: Primero tiene que ver con el shock de ver a alguien haciendo tus tradiciones. Otro factor son los intereses económicos o políticos por los que algunas personas se declaran indígena. A eso finalmente se suman temas de carácter e incompatibilidades humanas. Sin embargo afirma: *“Llega a ser contradictorio porque, somos personas representantes de un pueblo indígena que está luchando por sus derechos y en cierta forma estamos en contra del racismo ¿cierto?, trabajando por la tolerancia, la aceptación y no se refleja en esas personas. Entonces ¿por qué?, ¿por qué hablan de ‘los blancos’?... Ellos defienden tanto sus raíces, su cultura, que llevan al error de no aceptar al resto porque simplemente no es de la sangre, ¡esto es como Harry Potter! La sangre sucia (risas) ¡Como los sangre sucia, los sangre limpia!, los que son realmente de papá y mamá”* (Quetzal).

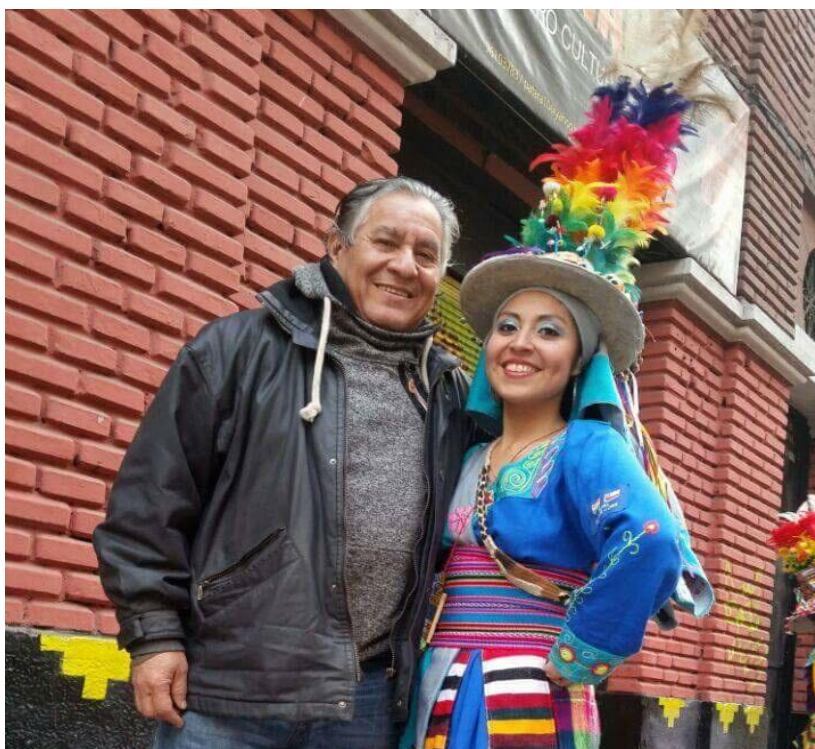


Ilustración 57: Quetzal y Patara, día de Bolivia, 5 de agosto 2017.

Patricio Bustamante señala que ha visto que se ha ido tomando una postura muy violenta, racista, en el sentido de que solamente aquellos que son descendientes de quechua-aymara pueden bailar bailes andinos o hablar sobre lo andino. Allí advierte que se está forjando un escenario peligroso porque se termina buscando a representantes de una supuesta “raza pura”.

Para él se trata de *“una expresión de la negación del Estado aceptar cualquier cosa que sea reconocer esta realidad indígena, porque cuando tú te niegas, te niegas, terminas radicalizando al que estás negando, no queda otra”*. Así, para el investigador *“es el resultado de la contumacia del Estado chileno de no querer hacerse cargo de firmar el Convenio 169, que es conflictivo porque implica reconocer y el Estado nunca ha reconocido a nadie”* (Patricio).

5. Utopías político-sociales del andino urbano

Al hablar del fenómeno organizacional y de la creación de orgánicas compuestas de los pueblos indígenas nos referimos antes a la idea de utopía, de un sin-lugar. Desde ese *u-topos* es de donde soñamos, imaginamos o trazamos una sociedad mejor. De hecho, algunos utopistas la definieron como *“una forma de soñar despierto”*. Así, la utopía tiene algo de contestataria.

El historiador y cientista social peruano Alberto Flores Galindo en su libro *Buscando Un Inca* sostuvo que *“la inconformidad ante el presente lleva a un intelectual a construir una sociedad fuera de la historia”* (Flores, 1994, p. 19). Y es *“fuera de la historia”* porque, de alguna manera, reconcilia el pasado con el presente, buscando resolver una serie de dilemas que sugiere la vida urbana, la sociedad moderna y permite una proyección a lo largo del tiempo.

Para finalizar aquí profundizaremos sobre las utopías que emanan de las conversaciones con los entrevistados, quienes reflexionan si es posible ser andino en la capital, la posibilidad de recuperar ese *“Santiago Andino”* como han propuesto arqueólogos e historiadores y, con ello, revalorizar las culturas del norte del país, la posibilidad de hacer primar principios ancestrales como la unidad en la diversidad para la resolución de conflictos y por último, la idea del Pachakuti, el regreso, expresada como utopía y esperanza.

5.1. ¿Es posible ser andino en la ciudad?

En este contexto es que nos aventuramos a responder la pregunta de José Bengoa sobre los mapuche urbanos, pero vista desde la realidad de otros pueblos: *¿Es posible ser andino en la ciudad?, ¿qué dicen al respecto los propios dirigentes andinos?*

Las respuestas son diversas, tal como los procesos de identificación y los distintos desarrollos identitarios: individuales y grupales. Claramente la comunidad de Cerro Blanco señala que sí se puede y que es un proceso interno. En esa línea Catalina Menares, sin dudar, sostiene que sí: *“absolutamente sí, rotundamente sí, porque si no sería negar el territorio que nosotros tenemos a nuestros pies... entonces siento que más que la ciudad te impida muchas cosas, te las impide tu mentalidad”* (Catalina).

Dentro de las agrupaciones andinas, una primera tendencia es negar la posibilidad de vivir de forma andina en la urbe, pero después aparecen otras visiones relacionadas al anclaje con el vínculo o a aceptar la identidad andina urbana como un elemento en movimiento. Ramón Ibáñez es tajante: *“No, no se puede vivir lo andino, en esta ciudad es imposible”*. Para él “hay que estar arriba” porque el mundo andino está muy cerca de las estrellas, bajo la fuerza de lo telúrico, al lado de Los Andes, *“por eso se llama andino”*, dice y añade: *“Para vivir en el mundo andino, hay que estar en el mundo andino, y el mundo andino hoy en día no es la ciudad. La capital, es un invento de la sociedad moderna, puede vivir momentos de andinidad, pero la mayoría, vive su mundo, que es común a todos los chilenos”*. Con “momentos de andinidad” se refiere por ejemplo a compartir un plato, una música, una fiesta ancestral, es decir, convivir con otros andinos. Sin embargo, afirma *“son sólo momentos”* (Ramón).

Resulta interesante lo categórico de que es Ramón Ibáñez al contrastar sus palabras con cómo se ha logrado adaptar a Santiago y su calidad de banquetero, empresario aymara o hasta conferencista exitoso. Sandra es menos tajante, pero insiste en la necesidad de conservar un vínculo con el territorio, sobre todo en una ciudad tan llena de cemento, donde se borró, se sepultó todo: *“Tienes que tener un vínculo que mantener, no puede nacer de la nada. No puedes ser andino si no tienes tus vínculos ancestrales”*. Al referirse a la gente que nació en Santiago, pero que tiene una herencia andina, refuerza el rol de la vivencia: *“mi hijo y mi sobrino nacieron acá en Santiago, pero sólo el hecho de haber bailado en el norte ya les genera un vínculo”* (Sandra).

Por otro lado están quienes plantean que ese vínculo está siempre incorporado en la identidad y el ser de la persona andina, sin importar dónde viva. Susi Gómez cuenta: *“Es que uno nace andino, uno no podría no ser andino, o sea, más allá de la ciudad, de la gente, o de esta cosa tan grande y estructural que hay acá, uno camina, habla, siente, piensa como andino, no tienes cómo no serlo”* (Susi). Patara también va en esa línea: *“Es que yo sigo siendo lo mismo allá o acá, sigo sembrando en el cerro, sigo haciendo tejido de totora, haciendo música, escribiendo”* (Patara). Sin embargo advierte de la presencia de “los andinos de día domingo”, quienes viven el fin de semana de forma andina y el lunes se ponen un terno, corbata y se van a la oficina.

Allí se insertan en el debate las complejidades del mundo moderno: la diferencia de los tiempos, los ritmos, las exigencias laborales, etc. Tema que toca profundamente a los más jóvenes, pese a que hayan nacido en el norte. Al respecto Marcia Mamani cuenta que se acostumbró a ser *“ese ser como andina, pero medio occidentalizada”*, dice: *“viví un momento de transición, de colocarme ropa occidental para estar más normal dentro de la propia ciudad”*. Pero añade otra reflexión: *“ser andino en la ciudad es cómo lo mismo que pasa en Arica, se siguen haciendo las mismas ceremonias, se siguen haciendo las mismas fiestas, te sigues juntando y participando, escuchando la misma música, tienes tus gustos, uno no cambia mucho”* (Marcia). En ese sentido, da cuenta que lo que produce el cambio es la idea de un gran centro urbano, la ruptura del comunitarismo propio de las localidades, que, de todas formas, encuentra vías de adaptación y resistencia.

Samuel Yupanqui se define como un “andino 2.0”. En ese sentido afirma: *“La lucha por el territorio me parece fundamental, porque allí se vive más en esencia, más realmente lo que es la cosmovisión. Aquí, en la ciudad, nosotros todavía no estamos repensando”*. Para él esa adecuación es difícil, pero no imposible, eso sí, tiene una complejidad mayor, porque no es que vivan en una ciudad simplemente, viven en una ciudad capitalista: *“es una ciudad donde nuestra cosmovisión es subordinada a la postura hegemónica, entonces por eso es más complejo, por ese nivel de dificultad”*. (Samuel).

Él insiste que la conexión con la tierra, la naturaleza es necesaria y que en la ciudad hay cada vez menos espacios de conexión, por lo que está en juego la administración de los cerros sagrados, en el caso especial de Jach'a Marka, por el Pukará de Chena: *"lo andino 2.0 va a implicar la búsqueda de la naturaleza"*. Además apunta a un reconocimiento externo en la vinculación con lo andino, con lo que rechaza que una persona pueda reconocerse a sí misma como andina sin ese vínculo: *"No puede ser tan 'identidad a la carta', en el sentido que yo recojo lo que quiero ser, ¡y soy eso! También amerita, la conexión con la comunidad, en este caso las comunidades están bastante mermadas, y los grupos que cumplen más o menos esa función"*. Eso, añade, también es muy duro, porque hay gente que no te va a reconocer si le pesa más el proceso de desarraigo natural que se está viviendo: *"Es posible que vayan y te digan que tu indiómetro no indica la calidad suficiente de indígena"*. En su caso el "andinómetro" o "quechuómetro" marca alto, así que ha vivido una discriminación positiva más que negativa: *"Puede ser injusto para algunos, pero como estamos viendo las cosas, como estamos haciendo ejercicio también de nuestra libre determinación, nosotros tenemos que decidir como incluimos a esas personas"* (Samuel).

Allí se abre la posibilidad de considerar lo mestizo, pero apunta a tener cuidado en la medida en que se instrumentaliza la categoría para invisibilizar a los indígenas. Esto es complicado y abre otros cuestionamientos como ¿se le puede negar a alguien su identidad indígena por haber pasado él o su familia por procesos como la migración forzosa?, ¿se pierde lo andino o eso es lo que quiere que occidente haga?, ¿qué relato está operando bajo ese discurso? o ¿cómo se manifiesta la auto-discriminación en ese mismo relato?

Samuel sostiene que las comunidades del norte le han criticado esta necesidad de visibilización que tiene el indígena en la zona central, pero señala que el contexto de Santiago es distinto al norte: *"uno no puede a esta altura desconocer que aquí el territorio funciona con sus propias lógicas, ¡ser indígena en Santiago, no es igual a ser indígena en un territorio!, ¿pero eso es ser menos indígena?, es una pregunta"*, dice y la respuesta debe surgir de un proceso de discusión de una construcción propia del pueblo andino (Samuel).

Esos, señala, son temas bien interesantes y son debates que se deben dar, si se considera que el definir lo andino es hoy una categoría móvil, una construcción sobre la construcción, sobre los cimientos: *“es un proceso en permanente construcción, pero que tiene soportes. Para mí tiene un soporte histórico, en mi tradición, en mi relato oral, histórico, y los antecedentes de mi familia, en el territorio del cual venían mis abuelos, en la discriminación, en los descubrimientos actuales que me dicen que Santiago es Inca”* (Samuel).

5.2. Un Santiago andino

La radicalización y las tensiones que se han visto en los últimos años llaman la atención cuando las ideas de un “Santiago Andino” van tomando fuerza, y con ello, la imagen de una centro administrativo Inca, una ciudad integrada al Tawantinsuyo, conectada con Cuzco y sitio de tránsito para los intercambios y, por ende, de una naturaleza diversa e intercultural, pero ¿qué tanto integran esto los andinos urbanos?

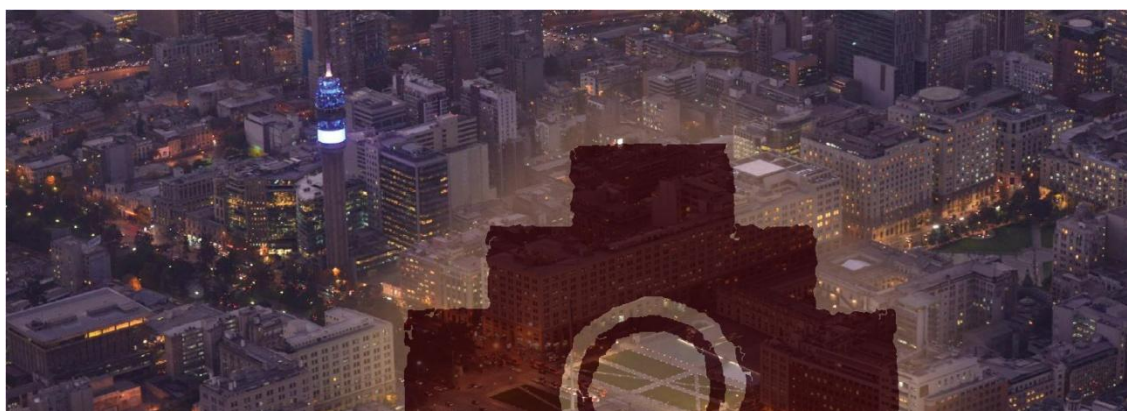


Ilustración 58: Santiago andino nocturno, imagen construida para esta tesis.

Ariel León reconoce la Región Metropolitana como parte del itinerario ancestral de los pueblos andinos: *“Está lleno de señas que muestran que este territorio tiene presencia andina centenaria y que nosotros, en el fondo, volvimos”* (Ariel). Patara apunta a los cerros sagrados: *“El mayor acá es el Plomo, donde estaba el Inti Guagua, ese es el mayor y allí conectado con el Blanco, el Chena y el Renca”*. (Patara).

Por su parte Ramón afirma que Santiago está rodeada de cerros ceremoniales, como comprueban las investigaciones de Stehberg, dice: *“O sea, la presencia andina en la región fue muy importante, y convivíamos pacíficamente con los hermanos que vivían acá esos años”* (Ramón).

Samuel sostiene que aún hay mucha ignorancia de los mismos pueblos originarios. Por ejemplo, dice, muchos mapuche siguen creyendo que eran los únicos en el sur y que no tenía vinculación con el Tawantinsuyo, o que los Inca y los mapuche tenían unas guerras monstruosas. *“Me da la impresión de que eso es un error y creo que me avala la arqueología”* (Samuel). De hecho, la presidenta de Iacctis Mirta Marilaf, señaló que se han encontrado en Chiloé vestigios incas, aludiendo a la tesis del historiador José Antonio del Busto que, en su libro *Túpac Yupanqui*, postula que el Inca avanzó más allá del Maule y el Biobío, alcanzando hasta el Canal de Chacao. Al respecto, Patricio Bustamante afirma que, de acuerdo a los nuevos hallazgos, los pueblos andinos recorrían miles de kilómetros e intercambiaban culturas e idioma: *“no sabemos lo que pasó, pero la evidencia demuestra que era mucho más complejo, o sea, Santiago hoy en día es mucho más parecido al Tahuantinsuyo que hace veinte años atrás, porque hoy día está lleno de gente de todos los colores”* (Patricio).

Esa visión va en línea con la de un pueblo dialogante, que entra en negociaciones comerciales y culturales en intercambio. Así cuestiona la imagen del “imperio inca” formado por guerreros belicosos que nos ha transmitido la historia oficial y afirma que el Tahuantinsuyu era más bien una asociación comercial, religiosa y cultural. *“A ver, parece una tontera pero es súper gráfico. Para mí, Santiago es como la entrada al mundo de Harry Potter, a otro mundo que subyace a este mismo mundo”*. (Patricio). De nuevo surge aquí la idea de un mundo sobre otro mundo, con sus propias reglas.

A modo de opinión personal el investigador sostiene que el mundo andino siempre estuvo aquí, pero que cada uno siguió viviendo su andinidad de manera individual. *“Esa andinidad, que siempre ha estado presente, es más colectiva, se ha ido colectivizando, se ha ido reconociendo”* (Patricio). Esa idea es altamente aceptada por los dirigentes, que incluso sugieren una reconfiguración de la idea de migración.

Rubén Stehberg también habla de un cuestionamiento del relato oficial en los últimos hallazgos. *“Se muestra la mirada de los españoles, que fueron los padres, y que se mezclaron, con las indígenas que eran las madres. Las madres, o sea las pobres indias, no escribieron nada de su historia, ¡nada!, porque no sabían escribir, porque el que mandaba era el español, y se olvidó la historia de las madres, yo que estoy escribiendo la historia olvidada de las madres, porque los españoles aquí llegaron sin mujer, y buscaron mujeres entre la indígenas, y esa historia de las madres no se ha escrito”* (Rubén).

5.3. Unidad en la diversidad

Uno de los argumentos que suelen utilizar al criticar las demandas de los pueblos indígenas es apuntar a su poca cohesión: *“¡lo que pasa es que no se ponen nunca de acuerdo, por eso nunca van a lograr nada!”*. Para Nancy ese mito de la unidad perfecta de los pueblos indígenas es un ataque, una carga planteada desde la ceguera: *“yo les digo, piensa tú que aquí la gente en Chile tiene distintos partidos políticos, ¿cómo le vas a decir, póngase de acuerdo todos?”*. Nancy sostiene que hay gente distinta, con líneas distintas, por lo tanto se pueden agrupar de manera diferente también. Así, señala, plantear una uniformidad es mal entender el movimiento indígena, dice, *“no se les puede meter a todos en el mismo saco, pretender que tengan las mismas necesidades, los mismos requerimientos”* (Nancy).

En ese sentido cabe plantear la idea matriz andina de unidad en la diversidad. Sandra lo expresa claramente: *“A pesar de ser un pueblo del norte pertenecientes al mismo lugar, somos súper diferentes los andinos, muy diferentes. Pero siempre lo que nos une es el tema de nuestra raíz hacia la Pacha, hacia el Pataoiri como le dicen en kunza. Eso en el fondo es lo que nos une: la tierra, los ancestros, nuestras tradiciones”* (Sandra).

Ariel León va más allá y siempre dando la mirada política y apuntando a la autonomía reconocida por tratados internacionales:

“Yo creo que la labor de las organizaciones en algún momento va ser despertar, cuando los hermanos satisfagan sus derechos sociales, van a darse cuenta que el autogobierno es lo que viene, ojalá que se dieran cuenta antes, que con autogobierno pueden conquistar más derechos sociales que a secas. Pero no obstante eso viene, en algún momento los hermanos van a despertar, y van a exigir su derecho al autogobierno, a la autodeterminación, aquí en la ciudad inclusive” (Ariel). La unidad de los pueblos aparece como el fundamento de lo que algunos pueden considerar como estas utopías políticas, pero que dan fuerza al desarrollo de las asociaciones y de lo andino en la urbe.

5.4. Pachakuti

Ese regreso a la identidad, esa emergencia andina contemporánea se manifiesta también en la corriente artístico-cultural, que toma la idea de la era del Pachakuti que traducen como “volver a la tierra” e incluso enmarcan o explican su propia emergencia en él.

Se trata de un concepto complejo porque Kuti es una palabra en lengua quechua y aymara, y tiene varios sentidos. La socióloga Silvia Rivera Casicanqui en su libro *Violencias (re) encubiertas en Bolivia* sostiene que significa “la revuelta o conmoción del universo”. Como muchos conceptos andinos, puede tener dos lecturas divergentes y complementarias (aunque también antagónicas en ciertas circunstancias). La palabra vendría de Pacha, tiempo-espacio y kuti, que es vuelta, turno, revolución. Pero también tiene el sentido de catástrofe o renovación (Rivera, 2010, p. 189).

Por otro lado, los etnólogos franceses Jacques Gallinier, Antoinette Mollinie en *Neoindios. Una religión del tercer milenio*, afirman que, como varios andinos tienen una concepción cíclica de la historia del mundo que, para ellos, se compone de varias edades separadas entre ellas por catástrofes. El concepto “regreso del tiempo-espacio” da efectivamente una idea de ciclo. Los autores sostienen que esta noción fue recuperada para significar el regreso de los tiempos incas y que es mencionada periódicamente en los discursos políticos que piden un cambio radical (Galinier y Molinié, 2013, p. 303).

El 2015 al volver a la presidencia de Bolivia, Evo Morales declaró en una ceremonia realizada en la ciudad de Tiwanaku que era un día especial, histórico de reafirmación de su identidad, de su revolución democrática y cultural: “estamos viviendo tiempos del Pachakuti”, sostuvo, entendiendo el concepto como o “retorno al equilibrio”, un equilibrio de superación de las limitaciones que impuso la colonización en América Latina (Teinteresa, 2015).

Estos conceptos ya estaban presentes entre académicos e intelectuales en Bolivia y en el Perú. Por su parte Flores Galindo se preguntó de dónde venía la fuerza que estaba cuestionando los patrones de desarrollo que habían reducido lo andino a la condición de mero folklore. Para ello rastreó el horizonte mental de los pueblos andinos lo largo de varios siglos de dominación colonial y republicana, así como las ideas que elaboraron como rechazo a un presente de opresión, ante el cual recreaban el país de los incas como una sociedad alternativa, justa e igualitaria. A esto le llamó “Utopía Andina”, presente en la búsqueda de un cambio, una fuerza de transformación de la tierra, inversión del mundo, de revolución, que puede cambiar la historia, citando con ello “al sueño del pongo” de José María Arguedas y el Pachakuti andino (Flores, 1994, p. 22).

Estos discursos son parte de un ideal del movimiento andino unificado, presente en la idea del Pachakuti y en los principios de unidad en la diversidad, del ayllu sin fronteras o la rearticulación de ese Tawantinsuyu oculto. La idea hace sentido a algunos indígenas andinos urbanos que observan una progresiva caída de las barreras, de esas fronteras que mantenían separado al mundo andino. Sandra Durán señala: *“yo creo que todo vuelve a fluir, porque por algo llegaron también los peruanos para acá. A todo esto también ha llegado gente del norte, entonces todo vuelve a su ciclo”* (Sandra).

Otros están al tanto de la crítica al modelo capitalista desde su operativa individualista hasta sus fórmulas de acaparación y conocen la mirada de quienes plantean volver a lógicas sustentables, a pequeña escala, respetuosas de la naturaleza y fundadas en el intercambio y la solidaridad. Así lo señala Leonel Condore, quien sostiene: *“hay varias teorías en realidad, incluso leí un artículo una vez, donde decían que la humanidad tenía una sola esperanza, y que esa esperanza eran los pueblos indígenas”* (Leonel).

El propio Papa Francisco también ha enviado mensajes por ese camino: *"Ustedes tienen mucho que enseñar a la Humanidad"*, dijo en México, en visita a los pueblos indígenas de Chiapas. *"Sus pueblos, como han reconocido los obispos de América Latina, saben relacionarse armónicamente con la naturaleza, a la que respetan como fuente de alimento, casa común y altar del compartir humano"* (Papa Francisco, 2016).

Estas son algunas de los planteamientos que cada vez van configurando con más fuerza la emergencia andina y que tanto los indígenas urbanos como integrantes de la corriente artístico cultural recogen y suman en la construcción de un discurso que, desde Santiago, se mira con atención y que se construye cada día cuando dicen que "el tiempo del regreso es ahora".

V. CONCLUSIONES

1. Conclusiones generales

La primera conclusión se refleja en el nombre de esta investigación: caracterización del fenómeno de emergencia andina en la ciudad de Santiago y es la existencia de una emergencia andina propiamente tal, considerando lo andino como un elemento grupal, una categoría que incorpora a los distintos pueblos indígenas del norte. Es decir, no se trata de un proceso de etnogénesis protagonizado por el pueblo aymara o quechua en particular, sino que de una emergencia de “lo andino” en la capital.

¿Pero es posible hablar así cuando no existe un “pueblo andino” único? De hecho, de partida para Jacques Gallinier y Antoinette Mollinie, hablar de lo andino “*sugiere una cierta homogeneidad de las culturas de las altas tierras andinas. Induce así a una generalización excesiva de los datos etnográficos bajo el concepto de una andinidad más soñada que demostrada*”. De hecho apuntan al “carácter apologético” de la definición, en la medida en que existiría la voluntad de ascender la cultura andina al grado de lo que conviene llamar una “gran civilización” (Galinier y Molinié, 2013, p. 224). Vale considerar sí que todo esto lo plantean en el marco de las reflexiones base sobre los principios que construyen a los neo-indios que plantean en su teoría.

Digo esto porque estamos conscientes de la amplia discusión que puede abrirse a la hora de definir y profundizar en estas categorizaciones, así como del sustrato que tienen en la práctica, toda vez que pudimos registrar que hay una serie de diferencias e incluso distancias entre los dirigentes de un pueblo u otro, e incluso de una zona geográfica u otra. Sin ir más lejos, al estudiar el proceso de migración a la urbe podemos ver que a inicio de los años 80 y 90 se manifestaba una tensión importante entre los migrantes indígenas que provenían de Arica y los de Iquique, y también aquellos que eran de origen aymara y quienes eran quechua. Sin embargo, las condiciones a las que llegan a Santiago propician un cambio de rumbo debido a la adopción de distintas estrategias de resistencia.

Al tratarse de muy pocos andinos, y menos aún activos en el trabajo organizacional, optaron por terminar con las distancias. Así podrían “hacer fuerza común” habitando una ciudad y conviviendo con una población con lógicas distintas, también unirse ante organismos estatales, cumplir con los requisitos de conformación de agrupaciones u obtener beneficios.

En el análisis se da cuenta incluso cómo debieron adoptar nuevas tácticas, en su condición de pueblo minoritario, para hacerle frente la prioridad en la entrega de beneficios y la cantidad de espacios otorgados al pueblo mapuche. Dentro de estas estrategias estuvo reconocer ese origen común que, como vimos, no sólo proviene de una categoría académica, sino que del propio principio andino de “unidad en la diversidad”. De hecho, a estas alturas ya es un debate superado al interior de esta comunidad andina local, aunque aún se mantiene respecto al trabajo organizacional conjunto con los mapuche u otros pueblos originarios, así como con la sociedad chilena.

Así actualmente no se observa esa barrera que había separado a los andinos y de seguir presente está a un nivel íntimo de las asociaciones, lo que se puede ver por ejemplo en la creación de Awatiri Tiknamarka, conformada por una única familia, originaria del pueblo de Ticnamar, en la Región de Arica. Pero si bien las asociaciones no están exentas de conflicto, prima una lógica de organización parental donde “los andinos” se reconocen como hermanos, como familia, y pese a las discusiones que puedan tener en el fuero interno, trabajan en conjunto en los temas de interés común y se tienden una mano solidaria.

Pero hemos visto también que esta emergencia indígena andina no es la única manifestación de “lo andino” en la capital y que, de hecho, es antecedida por la consolidación de un universo artístico-cultural andino, que data de los años 80, donde se cuenta como hito la formación de Conacin y el desarrollo de, lo que podríamos concluir, es una verdadera ética indianista, de integración de los pueblos y sus manifestaciones. Esta corriente surgió fuertemente ligada a la lucha política de izquierda, la recuperación de la democracia, la discusión de la Ley Indígena y del Convenio 169 de la Organización Internacional de Trabajo y no ha perdido sus orígenes políticos, encontrando su espacio de expresión en las movilizaciones sociales.

Luego, con el traslado de las actividades a Cerro Blanco y la cotidianización del Apu como punto de encuentro, se comienzan a integrar a esta comunidad nuevos colectivos de danza y baile. La proliferación de actores ha sido explosiva desde el 2000 en adelante, e incluso sorprende a los propios fundadores y los primeros grupos de danzantes.

Allí aparecen actores que se auto-definen como “andinos” porque viven bajo la Cordillera de los Andes y recogen dicha herencia cultural. Desde este grupo se levanta la noción de re-significar lo andino en la urbe, que es resistida por manifestaciones más tradicionales al interior de las asociaciones indígenas o, al menos, vista con ojos críticos y debatida al interior de ellas. Sin embargo, estas dos corrientes, que se originan en mundos totalmente diferentes, se tocan. En ese encuentro se generan manifestaciones de apoyo y trabajo en conjunto, pero también de una serie de tensiones que dan un marco general a este sostenido proceso de emergencia andina en Santiago.

Así el surgimiento de “lo andino” en la ciudad podría entenderse como la dinámica entre estas dos corrientes: la netamente indígena por un lado y, por otro lado, la artístico-cultural chileno-mestiza. Ambas se reconocen entre sí, se observan y se critican fuertemente. Como revisamos en los testimonios allí aparecen temas como el mestizaje, el esencialismo (donde se expresan críticas muy duras entre uno y otro sector), la propiedad intelectual con sus reparos a la usurpación cultural, la peligrosa radicalización de algunos sectores, entre otros elementos. Y si bien estos dos grupos están en un proceso íntimo de auto-construcción constante como andinos urbanos, en el choque se manifiestan tensiones que generan también una dialéctica de retro-alimentación, ida y vuelta, que influye directamente en la construcción de los relatos identitarios.

Dicho esto sintetizaremos las principales observaciones emanadas de los componentes estudiados en el proceso de emergencia andina en la capital: las migraciones, las transformaciones, los debates y lógicas de las relaciones interculturales. Sobre la migración, vimos que desde 1929 que se produce un constante flujo hacia la urbe, influido por las presiones del modelo de desarrollo chileno sobre los habitantes de las ciudades, como sostiene el informe de indígenas urbanos.

Sin embargo, desde 1973 aumentan quienes migran a las urbes, en especial, a Santiago. Los primeros serían integrantes del mundo de la cultura y las artes que llegan en los 80 por razones políticas y sociales. Unos años más tarde, desde los 90, en tiempos de transición a la democracia y en adelante, llegan los dirigentes indígenas, quienes en un inicio mantienen una estrategia de “ida y venida” entre sus lugares de origen y Santiago. Esto ha comenzado a revertirse, reflejando una transformación bastante reciente, que se explica en que, en estos años, muchos andinos han logrado instalarse, trabajar y construir un proyecto de familia.

Esta migración podría definirse, en líneas generales como económica, ya que se relaciona con una promesa del progreso: encontrar un buen trabajo y acceder a una mejor educación. Y si bien esto se cumple, ya que la mayoría de ellos agradece lo que ha logrado en la urbe, el tránsito no ha estado ausente de dificultades por el choque cultural y la discriminación. Allí aparece la figura del “aymara empresario”, “el comerciante”, “el negociador”, lo que explica cómo es que algunos dirigentes han alcanzado una cómoda posición económica.

También surge el concepto del “andino educado”, lo que se puede ver claramente en el alto índice de estudios y profesionalización del grueso de los entrevistados. De hecho, los tres más jóvenes cuentan con estudios técnicos y universitarios, y muchos de los mayores han seguido capacitándose.

Dentro de los andinos urbanos encontramos, por un lado, a aquellos que han migrado del norte, principalmente de Arica e Iquique. Ellos son personas de todas las edades y suelen haber certificado ante la Conadi su calidad indígena, salvo algunos pocos a los que se les ha hecho más complejo debido a la presencia de líneas sanguíneas maternas. Por el otro lado están quienes nacieron en la capital y han ido recuperando sus orígenes indígenas de forma progresiva. Allí el proceso es particularmente interesante, ya sea por razones como el vínculo familiar, que responde a la lógica de asociación parental, o lo que han llamado “un proceso sistemático por parte de las asociaciones andinas” para la recuperación de la identidad y del rol que les pertenece en la comunidad. Así, se trata de sujetos con una identidad andina en transición, quienes relatan un proceso móvil de etnogénesis individual y grupal.

Hablando de transformaciones de la emergencia andina a lo largo del tiempo nos preguntamos ¿cuál fue el impacto del Golpe de Estado y los años de dictadura en la conformación de las organizaciones? Ya vimos de entrada que la dictadura es uno de los motores de migración a la capital y que las asociaciones se conforman con posterioridad, desde 1995 (pensando en Inti Marka, la más antigua inscrita en Conadi). Sin embargo, eso no implica que no se hayan sentido sus efectos, al contrario. En los relatos pudimos detectar varios elementos: la crudeza con la que se vivieron esos años en el norte del país, la forma en la que contribuyó a la invisibilización de los pueblos indígenas y andinos (complementando o fortaleciendo la negación que se les hizo desde la Guerra del Pacífico), a lo que se sumó la instauración de leyes perjudiciales para los pueblos andinos. Se pudo concluir que esto dejó una sensación de rabia e injusticia, no superada con las posteriores políticas del Estado. También se ven otros efectos generales: el silencio estructural ante la imposición del miedo y la ruptura del lazo social, por separaciones y desconfianza, como telón de fondo para la posterior conformación de las asociaciones.

Así, los propios andinos reconocen la existencia de un clima sumamente complejo como base para la asociatividad y añaden dificultades derivadas del modelo de vida actual: el individualismo, el exceso de trabajo, la falta de tiempo, y otros factores como lo pocos que son y lo dispersos que están los andinos en la urbe y la falta de espacios, aludiendo a la como la ciudad “disimula”, “se traga” lo indígena o lo diferente. Aún así los indígenas andinos siguen viendo la necesidad de reunirse y formar comunidad en la urbe bajo un modelo reconocido por la ley chilena, regulado y altamente institucionalizado, que son las asociaciones indígenas urbanas. Y justamente este contexto de dificultades los ha acercado y permitido romper algunas de las barreras que los separaban. Esto pese a que también cuestionan qué tanta comunidad puede formarse y cuánto pueden acercarse a vivir “lo andino” en Santiago.

En ese esfuerzo surge un problema constante para las organizaciones: la falta de participación y compromiso con el trabajo dirigencial. Para varios dirigentes, si bien es un reflejo de un fenómeno social más amplio, la causa sería la despolitización, aunque otros apuntan al abandono de las formas de vida tradicionales.

Esto no sólo incide en un ritmo de trabajo y avance mucho más lento del que ha expresado la corriente artístico-cultural, sino también en la reiteración de nombres en los cargos y directivas, además de una deficitaria renovación generacional, donde se ha visto una estructura más gerontocrática, de mucho respeto a los mayores y sus saberes, pero ha surgido también una crítica que releva la capacidad de la organización de subsistir, de prolongarse en el tiempo. Este fue un elemento clave en las elecciones que desarrollaron Inti Marka y Jach'a Marka el 2016, las que finalizaron con dos líderes jóvenes a la cabeza, lo que dio nuevos aires a las asociaciones. Pese a lo reciente del fenómeno, esta es una de las principales transformaciones registradas. ¿Qué ocurrirá con este giro? Es algo que está en pleno desarrollo.

Pese a lo institucionales que son las asociaciones indígenas, al estudiar los debates fuimos testigos de las fuertes críticas y la distancia con el Estado, al que le reconocen un cambio desde la política tradicional de invisibilización y la abierta asimilación a un actuar forzado, con un reconocimiento parcial de los pueblos originarios para mostrar cumplimiento de acuerdos internacionales, pero escondiendo un proceso de etnofagia a través de la utilización de lógicas dañinas para los dirigentes indígenas. Lo vemos cuando profundizan en el origen de sus divisiones internas, apuntando al daño que ha hecho la Conadi y las “políticas públicas para la foto” o esa “interculturalidad mal hecha”.

Existen también una serie de tensiones al interior de las asociaciones ante diversas dicotomías: está el equilibrio de temáticas es decir, no centrarse sólo en lo político o sólo en el rescate de la cultura. También el si mantener activas las luchas ante lo que ocurre con las comunidades base en el norte o concentrarse netamente en la situación de los indígenas urbanos. En ese sentido, se han intentado formar estructuras mayores, que alberguen a las distintas organizaciones indígenas, de ellas actualmente está operando con relativa cohesión el Consejo Metropolitano de Pueblos Andinos.

Otra de las inquietudes es el nivel de apertura de las asociaciones a otras organizaciones de la sociedad civil como el trabajo con ONGs, colectivos culturales, universidades, sindicatos, entre otros y, por supuesto, la corriente artístico-cultural andina.

Hoy las asociaciones indígenas son estructuras más bien cerradas, y se llega a ellas por invitación o acudiendo al derecho que otorga la certificación indígena, mientras que la comunidad de Cerro Blanco recibe a quien adhiera a sus principios. Corresponderá a estos líderes jóvenes determinar la forma en la que se relacionarán con los chilenos y mestizos que encabezan esa “otra emergencia andina” a la que critican de ser “una andinización higienizada”, es decir, que no se hace cargo de los problemas de los pueblos.

Allí desde las mismas voces de los dirigentes indígenas aparece el camino del diálogo como un pendiente. También será su labor establecer las relaciones con otros pueblos originarios o sus vecinos (peruanos y bolivianos), áreas donde también hay tensiones y debates interesantes, como la discusión sobre las fronteras y categorías, que derivan en la construcción de utopías políticas como un Ayllu Sin Fronteras o el tiempo de Pachacuti.

En síntesis, la emergencia propiamente andina que podemos constatar en esta investigación está en pleno proceso de desarrollo, de un diálogo entre sus distintos actores para una posible definición más amplia, en un momento que puede marcar un punto de inflexión sobre la presencia de comunidades andinas en la urbe.

2. Conclusiones teóricas

Para contextualizar los resultados de este trabajo también vale la pena analizar los mecanismos de inclusión y exclusión que están operando a la hora de definir la identidad y resaltar la violencia que está contenida en las condicionantes que se establecen para medir o manifestar la pertenencia étnica, sobre todo desde el accionar del Estado (Mascarreño en Campos 2001, p.1). Se trata de mirar la violencia que existe, no sólo en la negación de la diversidad de los distintos pueblos originarios en la urbe, sino también la que subyace a las denominaciones (Campos, 2001, p. 10), las categorizaciones y ejes para las políticas públicas, y la forma en que está ha operado sobre los distintos grupos.

Como principal conclusión teórica vemos que, producto de estas lógicas del Estado para el reconocimiento y la entrega de beneficios, así como las dinámicas de adaptación y sobrevivencia, en la capital se ha consolidando un proceso de etnogénesis que deriva en la formación de una emergencia andina en la que dirigentes aymaras, quechua y likan antai se unen y a la que podrían integrarse también dirigentes de otros pueblos. Bajo el mismo telón de fondo, estos líderes indígenas y andinos están en tensión con una corriente paralela del mismo fenómeno, conformada por los chileno-mestizos quienes, cada vez en mayor cantidad, se reconocen como “andinos” pese a no tener apellidos, certificación ante Conadi, características fisiológicas visibles e incluso vínculos territoriales con el norte, ya que la zona central sería considerada territorio andino de suyo, así como los el territorio conformado por el centro y norte de Chile, Perú y Bolivia, sería propiamente andino e indígena.

Aquí se vivencia la reinterpretación urbana de la cultura a la que aludía Bengoa cuando hablaba de la emergencia andina latinoamericana. También se observa cómo esta emergencia está transformando la localidad. Si bien no se han producido enclaves o barrios indígenas andinos, existe una demanda por parte de la asociación más reciente, bajo la idea del “derecho a la vivienda con pertenencia”. Sí hay sectores culturalmente “andinizados”, como sería el Cerro Blanco, donde se observa esta discriminación positiva y que podría explicar, junto al acto de cotidianización del Cerro y la ética integrativa que encabeza Patara, el foco de una re-indigenización explosiva.

Este fenómeno va acompañado de un claro proceso de transformación de las identidades del Valle Central, una re-interpretación de la cultura del chileno que habita este territorio y que puede generar otras tensiones (por ejemplo con los mapuche urbanos o las autoridades locales), en la medida en que cobre fuerza el argumento de un “Santiago Andino”.

También podemos entender este proceso como una reivindicación de la diferencia cultural en la ciudad, ante la estigmatización que se produjo a nivel nacional con la chilenización y que puso al andino local contra la espada y la pared, toda vez que el ser andino estaba peligrosamente cerca de ser “no chileno”, o sea extranjero, y ajeno a nuestra cultura.

Los indígenas andinos urbanos y los chileno-mestizos reconocidos como andinos dan una vuelta de tuerca a esta idea planteando un universo andino previo a la conquista, interrumpido por la colonización, que ha quedado de sustrato siempre presente, como una ciudad latente bajo el Gran Santiago, custodiada por Apus tutelares y que emerge o se evidencia con las recientes excavaciones arqueológicas.

En ese marco es que los indígenas andinos de la ciudad trabajan para la recuperación de las tradiciones ancestrales, pero también de los otros saberes, como la ética intercultural que plantea *lacctis* o la propuesta constitucional planteada en el buen vivir, uniendo en su iconografía elementos tradicionales del norte y propios de la sociedad moderna.

En cuanto a la comunidad de Cerro Blanco, trabaja para re-significar fiestas y costumbres, incorpora nuevos (o antiguos) saberes de afuera de nuestras fronteras y construye un nuevo universo andino. De alguna manera tienen características similares a los neo-indios de Galinier y Molinié, en especial cuando se imbuyen de la tradición indígena, muchas veces mezclada o confundida con el New Age. Sin embargo, en Chile el fenómeno presenta características diferentes a las de Perú y Bolivia, por lo que optamos por llamarlos “nuevos andinos”.

Pero uno de los elementos en común es que la relación con los “indios auténticos” (los indígenas andinos en este caso) es ambivalente. Éstos los han tildado de “una moda”, considerando que este grupo de nuevos andinos, no los contempla cultural y políticamente, ni responde a los parámetros bajo los que trabajan, produciéndose una tensión que, extremada, lleva a plantear algunas posturas esencialistas, radicales, de las que se acusan desde ambos flancos. Pero, en esta lucha de legitimidades, también hay algunos líderes jóvenes abiertos a la posibilidad de un diálogo, conscientes de la retroalimentación identitaria que se está generando, en la medida en que ellos mismos viven un proceso que no es exactamente de “resurrección de la identidad indígena”, sino que de reinención estratégica (Giménez, 2000, p.58). Esto toma más sentido si recordamos planteamientos como el andino 2.0 de Samuel Yupanqui.

Mientras que los nuevos andinos asumen un proceso de etnogénesis colectiva, grupal, también en movimiento, van planteando una crítica de fondo al sistema neoliberal y la ausencia de sentidos en tiempos postmodernos, una mirada muy compatible con el mundo indígena, excluido por el Estado y marginado por la modernidad, donde van tomando símbolos del pasado y re-significándolos. Allí es donde aparece una lucha por la aceptación de otra forma de ciudadanía, que opere bajo otros paradigmas fuera del hegemónico.

En esa línea, se entiende también que esta emergente categoría de “lo andino” no sea culturalmente homogénea, sino que con un marcado origen intercultural. Al llevar esto al plano político cobra fuerza el discurso plurinacional, lo que abre la mirada a la “segunda emergencia” que plantea Bengoa, donde la ciudadanía nacional y la identificación indígena no son contradictorias, planteamiento que hace eco con el desarrollo de los procesos de etnogénesis en América Latina, principalmente en Bolivia y Perú.

Así, en las reivindicaciones que plantean ambos grupos se insiste en reivindicar derechos históricos de los pueblos y se obliga a repensar la nación o, mejor aún, el territorio desde una perspectiva multiétnica y pluricultural. No obstante, en este caso también se aprecia que primero se deben construir puentes para no caer en oposiciones absolutizadoras de lo étnico que, en lugar de propiciar nuevas formas de convivencia basadas en la pluralidad, tolerancia y respeto, lleven a promover diversas prácticas de exclusión y concepciones esencialistas de la identidad (Sierra, 1997, p. 131).

Ahora, en este caso en particular, la aproximación e intercambio entre ambos grupos están sujetos a modificaciones y hoy depende mucho de lo que ocurra con Cerro Blanco, de las decisiones y el posicionamiento que adopten en torno a este espacio cuya administración fue concedida por el Estado durante más de quince años a una Coordinadora Indianista. Todo esto está absolutamente en desarrollo y sin duda debe ser observado más adelante.

3. Conclusiones metodológicas

La aproximación etnográfica resultó ser una herramienta sumamente útil para la obtención de datos, ya que fue necesario realizar una inmersión en el mundo andino, conversar para comprender las formas de ver el mundo y vivir sus costumbres. Esto nos permitió comprender con claridad las diferencias que existen entre los actores de las distintas asociaciones y los otros grupos de corte cultural y político, ya que, bajo una mirada no informada, puede ser complejo captar dichas tensiones, más si todos se reconocen andinos, bailan y celebran carnavales, incluso si se les ve participando juntos en actividades.

La flexibilidad con la que se realizó el diseño cualitativo nos permitió generar un producto narrativo polifónico que responde al objetivo de una investigación descriptiva que puso al centro al sujeto y nos permitió conocer el proceso de emergencia en un sector poco estudiado, aportando con una nueva mirada a observar la etnogénesis que se produce (y se sigue produciendo) en la capital, lejos de las comunidades, las zonas rurales y lo que tradicionalmente la antropología ha entendido como “lo indígena”. Así, son los actores del proceso los que nos explican cómo se está desarrollando.

De hecho, la construcción de categorías emanó de los mismos temas propuestos por los entrevistados y quedó plasmada en los subtítulos y la construcción de ese gran relato, escrito para simular el recorrido por un torrente de pensamiento de un colectivo humano. En ese sentido, se entiende como una consecuencia natural que el protagonismo del investigador sea desplazado y que puedan existir reparos sobre la falta de construcción de su parte, porque no es lo que se busca, sino que esa “autoridad alternativa” que se percibe en la construcción y la articulación del producto final, el relato.

Con esto se buscó descolonizar el tipo de saber al que se apunta en el proceso de investigación y proponer un estudio que escuche directamente las prioridades y las subjetividades de quienes se definen como andinos en la urbe. Si bien no fue la finalidad de esta tesis, este tipo de diseño es útil para realizar trabajos en conjunto con los sujetos investigados, es decir, etnografiar desde más adentro y constituir textos de autorías múltiples, con otras lógicas,

donde cabe bien el enfoque interdisciplinario. Esto permite llevar los trabajos más allá de las universidades, centros de investigación y circuitos académicos, validando otras formas de conocimiento.

4. Nuevos aportes/investigaciones

Al ser una mirada exploratoria de un fenómeno amplio y complejo, son muchas las preguntas que genera la investigación. En la lógica de este estudio podrían surgir trabajos similares sobre el tránsito y el fenómeno organizacional de otros pueblos andinos, como los diaguitas y collas, considerando que los censos marcan su presencia, pero no pudimos localizarlos para este estudio. También se puede plantear una investigación exploratoria de otros pueblos indígenas en la capital, como los Rapa Nui o yaganes, quienes presentan un alto índice de migración a la urbe según el censo de 1992, o estudiar la etnogénesis en torno al pueblo y la identidad Selk'nam en Santiago.

Además, sería interesante realizar un estudio profundizando cómo se expresan las relaciones entre los distintos pueblos indígenas presentes en la capital. Allí sin duda, llama mucho la atención la forma en la que los aymara o quechua se están relacionando con el pueblo mapuche, identificando las tensiones que se han generado y también las alianzas.

Otro tema que surge es un fenómeno que ha ido surgiendo con fuerza en la medida en que se desarrollaba esta investigación; la formación de colectivos o agrupaciones amplias de pueblos originarios. En el pasado se registra una experiencia de trabajo conjunto en las ex dependencias de Inti Marka con el pueblo mapuche y Rapa Nui que no prosperó, pero hoy aparecen grupos independientes como el colectivo Kutaná, al que pertenece Nancy Piñones, y donde también hay representantes Mapuche, Rapa Nui y Selk'nam. Otra experiencia de interculturalidad indígena es el Instituto Iacctis, al que excepcionalmente integramos a esta investigación, pese a ser un organismo de creación y financiamiento estatal, justamente debido al importante rol que ha ido tomando y al potencial que tiene para integrar a diversos sectores.

Pero hablando de los pueblos andinos en específico hay temas que, sin duda, podrían ampliarse: En lo migratorio ¿qué pasa con esa reversión del fenómeno de ida y venida que se ha observado en los últimos años?, ¿cómo es esa consolidación en la ciudad?

En lo organizacional comprender el por qué los andinos operan de forma tan institucionalizada da para una investigación aparte, así como la relación de esa lógica institucionalizada y la mala relación con los organismos del Estado, elemento que resulta una contradicción interesante. También los problemas de participación y de representatividad: ¿Qué pasa con esos “muchos otros andinos” que no integran las asociaciones y que nos nombraba Ramón Ibáñez?

Por otro lado, dentro de los relatos hay elementos que pueden agruparse como “microhistorias” y profundizarse mucho más: las memorias de los años de dictadura en los mayores, la auto-identificación como andinos en los jóvenes, los relatos de resistencia de la identidad cultural y comunitaria, por ejemplo.

En el campo de las relaciones interculturales se abren una serie de desafíos y áreas de análisis en materia del diálogo pendiente con la sociedad chilena en general ¿Cómo romper esa sensación de desconocimiento que se plantea? Por otro lado está el ejercicio de seguimiento de las relaciones entre los indígenas andinos la corriente cultural y política. Finalmente un tema que se vislumbra acá también y que apareció en el trabajo en terreno ¿cuál es la dinámica de la relación con los investigadores de temas andinos o indígenas?, ¿existe comunicación entre estos grupos?

En cuando a las relaciones con los otros pueblos se pueden ubicar los estudios comparativos del fenómeno organizacional en la urbe o considerar también la migración desde países no sólo andinos, sino también vecinos, como Perú y Bolivia, e incluso de poblaciones afro-descendientes como los haitianos. Estas preguntas son claves, ya que muchos de ellos también son indígenas. ¿Cómo se relacionan?, ¿se integran u operan de forma separada a los grupos urbanos mayoritarios en la capital?, ¿cómo ven los indígenas urbanos los procesos políticos ocurridos en Perú o Bolivia? Allí se entra en la discusión de las fronteras, los límites y la continuidad continental. Con esto se puede proyectar el debate a las relaciones internacionales, la gran política y el choque de paradigmas.

Vale destacar que la dialéctica de transformaciones no sólo ocurre en el intercambio entre las asociaciones indígenas y el movimiento artístico-cultural, sino que también puede darse con otros ciudadanos indígenas o no indígenas provenientes de países vecinos, lo que ya se está expresando claramente en las reflexiones, según se anticipa en esta investigación, por ejemplo cuando los dirigentes se refieren al rol de los “otros migrantes” o cuando se hace una diferencia entre lo indígena y lo exclusivamente migrante para fines de separar y/o conservar los beneficios otorgados. ¿Y si se rompen estos límites impuestos? ¿Sería posible hablar de una emergencia migratoria e indígena?

Este tipo de preguntas se ajustan de forma más directa a los desafíos actuales que enfrentamos como sociedad, toda vez que la migración y sus consecuencias, la pérdida o la continuidad de lo indígena, la importancia de lo local y el cuidado del medioambiente ante los impactos de los sistemas de masas y las consecuencias del deterioro que ha producido la humanidad como especie, son ejes centrales del debate de un mundo globalizado.

BIBLIOGRAFÍA

Libros

- Alsina, M. (1999). *La comunicación intercultural*. Barcelona: Editorial Antropos.
- Anderson, B. (1993). *Comunidades imaginadas*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Bengoa, J. (2000). *La emergencia indígena en América Latina*. Santiago de Chile: Fondo de Cultura.
- Bengoa, J. (2002). *Historia de un conflicto. El Estado y los mapuches en el siglo XX*. Santiago de Chile: Editorial Planeta Chilena.
- Campos, L. et al. (2014). *Pueblos indígenas, Estados nacionales y fronteras. Tensiones y paradojas de los procesos de transición contemporáneos en América Latina*. Buenos Aires: Editorial de la Facultad de Filosofía y Letras.
- Castro-Gómez, S. (1996). *Crítica de la Razón Latinoamericana*. Barcelona: Puvill Libros, S.A.
- Castro-Gómez, S. y Grosfoguel, R. (2007). *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá: Siglos del hombre editores.
- Comisión Verdad Histórica y Nuevo Trato con los Pueblos Indígenas. (2008). *Informe de la Comisión Verdad Histórica y Nuevo Trato con los Pueblos Indígenas*. Santiago de Chile: Autor.
- De Souza Santos, B. (2010). *Descolonizar el saber, reinventar el poder*. Santiago de Chile: LOM Ediciones.
- De Souza Santos, B. (2009). *Una epistemología del sur*. México: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO).
- Dussel, E. (1994). *El encubrimiento del otro*. La Paz: Plural Editores.
- Dussel, E. (1995). *Introducción a la Filosofía de la Liberación*. Bogotá: Editorial Nueva América.
- Estermann, J. (2008). Lo "andino": Una realidad que nos interpela. En J. Estermann, *Si el Sur Fuera el Norte: Chakanas interculturales entre Andes y Occidente*. La Paz y Quito: ISEAT Ediciones.
- Flores, A. (1994). *Buscando Un Inca: Identidad y Utopía en Los Andes*. Lima: Editorial Horizonte.

Flores, A. (2005). *Buscando un inca: identidad y utopía en los Andes (Obras completas III-I)*. Lima: Sur Casa de Estudios del Socialismo.

Galinier, J. y Molinié, A. (2013). *Los neo-indios. Una religión del tercer milenio*. Ecuador: Abya-Yala.

Geertz, C. (1987). *La Descripción Densa: Hacia una Teoría Interpretativa de la Cultura. La Interpretación de las Culturas*. Ciudad de México: Editorial Gedisa.

Geertz, J. y Marcus G. (1991). *Escribir la cultura. Retóricas de la antropología*. (J.L. Moreno-Ruíz, trad.). Barcelona: Júcar Universidad.

Giménez, G. (2000). Identidades étnicas: estado de la cuestión en *Los retos de la etnicidad en los estados-nación del siglo XXI*, Reina, Leticia (coord.), México, CIESAS-INI-Porrúa.

González, P. (1967). *La democracia en México*. México DF: Ediciones Era.

Mamani, C. (1989). *Metodología de la Historia Oral*. La Paz: Ediciones del THOA (Taller de Historia Oral Andina).

Massé, C. y Flores, R. (2011). *La complejidad multicultural indoamericana cultura, etnicidad y derechos*. México DF: Ediciones UNAM.

Mella, O. (2003). *Metodología cualitativa en Ciencias y Educación. Orientaciones teórico-metodológicas y técnicas de investigación*. Santiago de Chile: Primus.

Museo de Arte Precolombino y Dirección de Bibliotecas, Archivos y Museos (Dibam). (1997). *Chile antes de Chile*. Santiago de Chile: Autor.

Rivera, S. (2010). *Violencias (re) encubiertas en Bolivia*. La Paz: Editorial Piedra Rota.

Rodríguez, G. et al. (1999). *Métodos de Investigación Cualitativa*. Granada: Ediciones Aljibe.

Stefoni, C. (2003). *Inmigración Peruana en Chile: Una oportunidad de integración*. Santiago de Chile: Editorial Universitaria.

Strauss, A. y Corbin, J. (2007). *Base de la investigación cualitativa. Técnicas y procedimientos para desarrollar la teoría fundamentada*. Bogotá: Editorial Universidad de Antioquia.

Trincheró, H. et al. (2014). *Pueblos indígenas, Estados nacionales y fronteras. Tensiones y paradojas de los procesos de transición contemporáneos en*

América Latina. Buenos Aires: Editorial de la Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires.

Vela Peón, F. (2013). Un acto metodológico básico de la investigación social: la entrevista cualitativa. En M. Tarrés, *Observar, Escuchar y Comprender*. Hermosillo de México: Publicación del Colegio de México y FLACSO.

Artículos

Bartolomé, M. (2003). Los pobladores del desierto: Genocidio, etnocidio y etnogénesis en la Argentina. *Cuadernos de Antropología Social, Universidad de Buenos Aires*, N° 17, 2003, ISSN: 0327-3776.

Bello, A. y Rangel, M. (2000). Etnicidad, Raza y Equidad en América Latina y el Caribe". Comisión Económica para América Latina y el Caribe. Santiago de Chile: Respositorio Cepal.

Bengoa, J. (2009). ¿Una segunda etapa de la Emergencia Indígena en América Latina? *Cuadernos de Antropología Social* N° 29, pp. 7–22.

Bocara, G. (1999). Etnogénesis mapuche: resistencia y reestructuración entre los indígenas del centro-sur de Chile (siglos XVI-XVIII). *Hispanic American Historical Review*, N° 79-3, 425-461.

Bustamante, P. y Moyano R. (2012). *Astronomía, topografía y orientaciones sagradas en el casco antiguo de Santiago, centro de Chile*. Resumen enviado al XIX Congreso Nacional de Arqueología Chilena (Arica).

Campos, L. (2001). Etnicidad e Iconos no Tradicionales de Representación entre los Mapuche de Santiago. *IV Congreso Chileno de Antropología*. Colegio de Antropólogos de Chile A. G, Santiago de Chile.

Campos, L. (2007). La violencia al denominar. Un estudio sobre la construcción/desconstrucción del sujeto indígena urbano por el Estado de Chile. *Revista Academia*, N° 12, 2007, 63-84, Santiago de Chile.

Compañía de Investigación y Danzas Andinas Taypi Aru. (2011). *Santiago Jacha Marka: Danzas, cosmovisión, festividades y acción política en el espacio urbano*. [Versión Adobe portable document format].

Cuñat, R. (2007). Aplicación de la teoría fundamentada al estudio del proceso de creación de empresas. *Asociación Europea de Dirección y Economía de Empresa (AEDEM)*. *XX Congreso Nacional 2006*. En "Decisiones basadas en el conocimiento y en el papel social de la empresa" Vol. 2.

De Friedemann, N. (1993). La saga del negro: Presencia Africana en Colombia. *Instituto de Genética Humana, Universidad de Medicina de la Pontificia Universidad Javeriana*. [Publicaciones].

Fernández, A. (2010). Desplazamientos de la antropología y el feminismo. Ejercicios del poder constituyente. *Revista de Antropología Experimental* Universidad de Jaén. nº 10, 2010. Texto 4.

Fernández, F. (2013). Género y mestizaje en América Latina: las figuras de la chola y la china en Los Andes. En el patio: ensayos, ponencias y reflexiones. *Revista de Estudios Cotidianos – NESOP*, Número 3, Año 1, 2013.

Gundermann, H. (2004). Inicios de siglo en San Pedro de Atacama: procesos, actores e imaginarios en una localidad andina. *Revista de Antropología Chilena*, Volumen 36, N°1, 221-240.

Luna Penna, G. (2014). Trayectoria crítica del concepto de etnogénesis. *Logos: Revista De Lingüística, Filosofía y Literatura*, N° 24(2), 167-179. Doi: 10.15443/RL2414.

Mascareño, A. (2007). Sociología de la Cultura: la desconstrucción de lo mapuche. *Revista estudios Públicos*, N° 107, 2007, 205-212.

Mcphee, B (2010). Conflictos ambientales y respuestas sociales: el caso de reetnificación de la comunidad de Quillagua. *Revista Madrid*, N°22, 2010, 42-55.

Millán, T. (2000). La comunicación intercultural. *Antología sobre cultura popular e indígena I*, Lecturas del Seminario Diálogos en la Acción, Primera Etapa, Editado por la Dirección General de Culturas Populares e Indígenas, México DF.

Rodríguez, G. et al. (1996). *Metodología de la Investigación Cualitativa*. Málaga: Ediciones Aljibe. [Publicado en Research Gate].

Sierra, M. (1997). Esencialismo y autonomía: paradojas de las reivindicaciones indígenas. *Revista Alteridades*, vol.7, N°14, 131-143.

Valdés, M. (2016). Tres décadas de cuantificación de la población indígena en Chile a través de los censos. *Notas de Población, Comisión Económica para América Latina y el Caribe (Cepal)*, N°103, julio-diciembre 2016, 207-225.

Walsh, C. (1998). La interculturalidad y la educación básica ecuatoriana: Propuestas para la reforma educativa, Procesos. *Revista Ecuatoriana de Historia*, N° 12, 119-128.

En línea

Alexis López Tapia. (2013, 3 de julio). La sagrada función del cerro Santa Lucía y la fundación de Santiago. [Mensaje de weblog]. Consultado en: http://alexislopeztapia.blogspot.cl/2013/07/el-secreto-de-santiago_3.html

Aravena, A. (2014). Identidad indígena en Chile en contexto de migración, urbanización y globalización. *Amérique Latine Histoire et Mémoire. Les Cahiers ALHIM* [En línea], N°27. Consultado en: <http://alhim.revues.org/4942>

Biochile. (2013, 10 de julio). Alexis López: “Santiago es pre-hispánica, solar y sagrada”. [En línea]. Consultado en: <http://www.biobiochile.cl/noticias/2013/07/10/alexis-lopez-santiago-es-pre-hispanica-solar-y-sagrada.shtml>

Centro de Investigación de Recursos Naturales (CIREN). (2005). *Estadísticas sociales de los pueblos indígenas en Chile*. Instituto Nacional de Estadísticas (INE) y Ministerio de Planificación Nacional (Mideplan). [En línea]. Consultado en: <http://bibliotecadigital.ciren.cl/handle/123456789/6246>

Censo 2002. Consultado en el sitio web del INE: http://www.ine.cl/docs/default-source/sociales/estadisticas_indigenas_2002_11_09_09.pdf

El Mostrador (2015). *ONU pide a Chile garantizar derechos económicos, sociales y culturales en la nueva Constitución*. [En línea]. Consultado en: <http://www.elmostrador.cl/noticias/pais/2015/06/26/onu-pide-a-chile-garantizar-drechos-economicos-sociales-y-culturales-en-la-nueva-constitucion/>

El Navegable (4 de abril de 2013). *Primer examen del Censo 2012 relativo a pueblos indígenas*. [En línea]. Consultado en: <http://www.elnavegable.cl/noticia/sociedad/primer-examen-del-censo-2012-relativo-pueblos-indigenas>

Foro Andino Amazónico de Desarrollo Rural (2013). *Pueblos indígenas enemigos del modelo*. [En línea]. Consultado en: <http://www.foroandinoamazonico.org/noticias/noticias-2013/117-pamela-cartagena>

Instituto Nacional de Estadísticas (INE) y Ministerio de Planificación Nacional (Mideplan). *Población por sexo, según pertenencia a pueblos originarios o indígenas, Censo 2002*. [En línea]. Consultado en el sitio web del INE: <http://www.ine.cl/docs/default-source/sociales/etnia2002.xls?sfvrsn=4>

Instituto Nacional de Estadísticas (INE) y Ministerio de Planificación Nacional (Mideplan). *Población Mapuche, Aymara y Rapanui. Censo 1992*. [En línea]. Consultado en el sitio web del INE:

<http://www.ine.cl/docs/default-source/sociales/etnias1992.xls?sfvrsn=4>

Instituto Nacional de Estadísticas (INE) y Ministerio de Planificación Nacional (Mideplan). *Hojas Informativas Estadísticas Sociales Pueblos Indígenas en Chile Censo 2002*. Consultado en el sitio web del INE:

http://www.ine.cl/docs/default-source/sociales/info_etniascenso2002.pdf?sfvrsn=6

Instituto Nacional de Estadísticas (INE). (2017). *Según cifras preliminares del Censo 2017, población censada en Chile llega a 17.373.831 personas*. [En línea]. Consultado en:

<http://www.ine.cl/prensa/detalle-prensa/2017/08/31/segun-cifras-preliminares-del-censo-2017-poblacion-censada-en-chile-llega-a-17373831-personas>

Ley 19.253. (1993, 05 de octubre). *Diario Oficial de la República de Chile*. Santiago de Chile. Consultado en Conadi:

www.conadi.gob.cl/documentos/LeyIndigena2010t.pdf

Naciones Unidas, Foro Permanente para las Cuestiones Indígenas de las Naciones Unidas. (Agosto 2008). *Pueblos Indígenas Urbanos y Migración*. [Ficha descriptiva] Consultado en:

www.un.org/es/events/indigenousday/2008/pdfs/factsheet_migration_ESP.pdf

Naciones Unidas, Fondo de las Naciones Unidas para la Infancia (UNICEF) y Ministerio de Educación, Dirección Nacional de Educación Bilingüe Intercultural del Perú. (2005). *La Interculturalidad en la Educación*. [En línea]. Consultado en: https://www.unicef.org/peru/files/.../peru_educacion_interculturalidad.pdf

Organización Internacional para las Migraciones (OIM). (2006). *Los términos clave de migración*. Consultado en:

<https://www.iom.int/es/los-terminos-clave-de-migracion>

Oficina de Información del Opus Dei. (2016). *El Papa Francisco en México. Todas las intervenciones. Viaje apostólico a México con escala en La Habana para el encuentro con S.S Kiril, Patriarca de Moscú y toda Rusia*. Consultado en: <http://multimedia.opusdei.org/pdf/es/papa-francisco-mexico.pdf>.

También disponible en el sitio electrónico www.vatican.va

Poblete, S. (1999). La Descripción Etnográfica. De la representación a la ficción Antropólogo Social. *Revista Cinta de Moebio*. Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de Chile [En línea], N°6, Consultado en:

<http://www.facso.uchile.cl/publicaciones/moebio/06/poblete.htm>

Te interesa (2015, 21 de enero). "*Estamos viviendo tiempos del Pachakuti*", dice Evo Morales en su investidura indígena. [En línea], Consultado en: http://www.teinteresa.es/mundo/Pachakuti-Evo-Morales-bendecido-indigena_0_1289272742.html

The Clinic. (2016, 29 de noviembre). La batalla por el Cerro Blanco. Comunidades indígenas de Recoleta en pie de guerra por revocación de comodato. [En línea]. Consultado en: <http://www.theclinic.cl/2016/11/29/la-batalla-por-el-cerro-blanco/>

Universidad de Granada (productor). (2010). *Ramón Grosfoguel: La crisis terminal de la modernidad/colonialidad y del pensamiento eurocéntrico: la búsqueda de alternativas sostenibles al sistema-mundo actual*. [Filmación de ponencia]. Disponible en: <https://vimeo.com/18127577>

Valdés, M. (2004). *Reflexiones Metodológicas en torno a los censos 1992-2002*. Consultado en: <https://www.folkloretradiciones.com.ar/articulos/mapuche4.pdf>

Valenzuela, R. (2003). Caracterización de las Políticas Públicas para los Pueblos Indígenas, Comité de Ministros Social. Consultado en Cepal: <https://www.cepal.org/mujer/noticias/noticias/9/26089/Serie76.pdf>

Tesis

Huenchún, R. (2009). Desde la Tierra al Cemento: Movimiento social e identidad mapuche-warriache en Santiago de Chile, 1992-2010. (Informe de Seminario de Grado para optar al grado de Licenciado en Historia). Consultado en: <http://www.repositorio.uchile.cl/handle/2250/112756>

Conferencias/Seminarios

Rockwell, Elsie. Del campo al texto. Reflexiones sobre el trabajo etnográfico. Centro de Investigación y de Estudios Avanzados del IPN. Primer Congreso de Etnología y Educación, Universidad Castilla, 2005.

Jacha Raymi. Núcleo de Investigación en Pueblos Andinos. Universidad Academia de Humanismo Cristiano. 2016, 8 de noviembre.

Ética Intercultural. Museo Casa Colorada. IACCTIS. 2016, 7 de diciembre.

El tinku de Santiago y la Iglesia de San Francisco. Congreso Nacional en Santiago. 2016, 22 de septiembre.

Seminario *Caminos del Inca en la Construcción de Chile*. Congreso Nacional Santiago. 2015, 24 de junio.

Cursos

Taller de cultura aymara, lacctis, septiembre-octubre 2016.

Taller de cultura quechua, lacctis, septiembre-octubre, 2016.

Autoría de imágenes

Ilustración 1: Comisión Verdad Histórica y Nuevo Trato con los Pueblos Indígenas. (2008). *Informe de la Comisión Verdad Histórica y Nuevo Trato con los Pueblos Indígenas*. [Portada]. Santiago de Chile: Autor.

Ilustración 2: Beltrán, S. (2005, 21 de junio). Año nuevo Mapuche en el cerro Santa Lucia [Fotografía]. *El Mostrador*. Consultado de: <http://www.elmostrador.cl/mercados/2015/06/21/we-tripantu-asi-se-vivio-el-ano-nuevo-mapuche-en-el-cerro-santa-lucia/attachment/ano-nuevo-mapuche-en-el-cerro-santa-lucia-5/>

Ilustración 3: Con Willka Kuti aymara, Facso celebró el año nuevo indígena. (2015, 30 de junio). [Fotografía]. *UChile Indígena*. Consultado en: <http://www.uchileindigena.cl/con-un-willka-kuti-aymara-facso-celebro-el-ano-nuevo-indigena/>

Ilustración 4: Afiche del censo de población y vivienda de 1992: "Abre tu puerta, Chile se cuenta" (1992, abril). Colección de la Biblioteca Nacional de Chile (lámina, id MC: MC0066071, id BN: 35). Consultado en Memoria Chilena: <http://www.memoriachilena.cl/602/w3-article-87369.html>

Ilustración 5: Canales, M. (2002). [Captura de interfaz gráfica para capacitación de censistas con Logo Censo 2002] [logotipo]. Consultado de: <http://marcelocanales.com/wp/portfolio/homenaje-a-profesores-que-se-jubilaron-en-huechuraba/>

Ilustración 6: Cifra preliminar Censo 2012; Laja aumentó en 3,4% su población llegando a 23.140 y San Rosendo descendió en 7.5% con un total de 3.675 habitantes. (2012, 31 de agosto). [Logotipo]. *El Lajino*. Consultado en: <http://www.lajino.cl/noticias/?q=node/2492>

Ilustración 7: Censo 2017 [Censo2017]. (2014, julio). [Logotipo del Censo 2017 usado como imagen de perfil de la cuenta oficial de twitter Censo 2017] [logotipo]. Consultado en: <https://twitter.com/censo2017>

Ilustración 8: Correa, P. y Reyes, A. (2017). [Santiago Andino 1. Santiago amanece iluminado por la chakana multicolor. Imagen elaborada para esta tesis]. [Imagen]. Material no publicado.

Ilustración 9: Correa, P. y Reyes, A. (2017). [Santiago Andino 2. Santiago Imagen elaborada para esta tesis. Desde Plaza Baquedano, incluso en invierno la chakana es un sol de la ciudad. Imagen elaborada para esta tesis]. [Imagen]. Material no publicado.

Ilustración 10: Bustamante, P. y Moyano, R. (2012). Santiago de Chile, sistema de ceques, centro administrativo incaico [Diapositiva de presentación]. *Santiago Precolombino*, pg.47. Consultado en: www.senado.cl/prontus_senado/site/artic/20140617/asocfile/20140617104318/c-harlasantiago_precolombino_congreso_16_junio_2014.pdf

Ilustración 11: Santiago Mapuche-Inca. (Sin fecha). Calendario de Horizonte desde la Plaza. [Imagen]. Consultado en: <http://waca.cl/index.php/stgomi/>

Ilustración 12: Inti Marka. (2015, 26 de marzo). [Logo de la Asociación indígena Inti Marka] [Logotipo]. Consultado en: <https://www.facebook.com/photo.php?fbid=751924708239177&set=pb.100002649641059.-2207520000.1506020537.&type=3>

Ilustración 13: Correa, P. (2016). [Instalaciones Anata Inti Marka en sede Recoleta 2016]. [Fotografía]. Material no publicado.

Ilustración 14: Correa, P. (2016). [Fiesta Anata Inti Marka en sede Recoleta 2016]. [Fotografía]. Material no publicado.

Ilustración 15: Aymara Kurmi. (2016, 17 de febrero). [Logo de la Asociación Indígena Aymara Kurmi] [Logotipo]. Consultado en: <https://www.facebook.com/photo.php?fbid=108927069497486&set=a.108927096164150.1073741826.100011405795627&type=3>

Ilustración 16: Jacha Marka. (2014, 22 de mayo). [Logo de la Asociación Aymara Quechua Jach'a Marka] [Logotipo]. Consultado en: <https://www.facebook.com/photo.php?fbid=1410152485936839&set=a.1394287424190012.1073741825.100008263036578&type=3&theater>

Ilustración 17: Correa, P. (2011). [Día de la Pachamama. Cerro Chena, agosto 2011.]. [Fotografía]. Material no publicado.

Ilustración 18: Awatiri Tiknamarka. (2016, 31 de enero). [Awatiri Tiknar Marka en Expo Manos Ancestrales 2016] [Fotografía]. Consultado en: <https://www.facebook.com/photo.php?fbid=209951362686207&set=pb.100010140342707.-2207520000.1506023864.&type=3&theater>

Ilustración 19: Awatiri Tiknamarka. (2015, 5 de octubre). [Logo de la Asociación Awatiri Tiknamarka] [Logotipo]. Consultado en: <https://www.facebook.com/photo.php?fbid=153666798314664&set=a.131802770501067.1073741827.100010140342707&type=3&theater>

Ilustración 20: Iacctis Santiago (Iacctis). (2013, 26 de agosto). [Logo del Instituto Iacctis] [Logotipo]. Consultado en: <https://www.facebook.com/photo.php?fbid=1387525234809503&set=a.1387525231476170.1073741825.100006561189584&type=3&theater>

Ilustración 21: Noticias. (Sin fecha). [Talleres de Iacctis de cultura y lengua realizados en 2016 y abiertos a toda la población] [Imagen]. Consultado en: <http://www.iacctis.com/noticias>

Ilustración 22: Pool, C. (Comunicación personal, 2016, marzo). [Los alférez Diego y Noelia junto a Patara. Anata 2016.] [Fotografía]. Material no publicado.

Ilustración 23: Pool, C. (Comunicación personal, 2016, marzo). [Álferes de Kurmi portando las Wiphalas. Anata 2016.] [Fotografía]. Material no publicado.

Ilustración 24: Pool, C. (Comunicación personal, 2016, marzo). [El abuelo José Domingo Carnavalón sale a festejar con los suyos. Anata 2016.] [Fotografía]. Material no publicado.

Ilustración 25: Pool, C. (Comunicación personal, 2016, marzo). [Se observan tarkeadas y banderas. Anata 2016.] [Fotografía]. Material no publicado.

Ilustración 26: Pool, C. (Comunicación personal, 2016, marzo). [Con danza se vive el Carnaval en el Cerro Blanco. Anata 2016.] [Fotografía]. Material no publicado.

Ilustración 27: Pool, C. (Comunicación personal, 2016, marzo). [Se celebra con fogón, conciertos y una fiesta. Anata 2016] [Fotografía]. Material no publicado.

Ilustración 28: Pool, C. (Comunicación personal, 2016, 24 de enero). [Fiesta de Egeco en Cerro Blanco. 24 de enero 2016] [Fotografías]. Material no publicado.

Ilustración 29: Fernández, F. (2016, 19 de febrero). [Fiesta Comadres en Cerro Blanco] Fotografías]. Consultado en: <https://www.facebook.com/photo.php?fbid=10207887418238384&set=pb.1083943573.-2207520000.1506031206.&type=3>, <https://www.facebook.com/photo.php?fbid=10207887421438464&set=pb.1083943573.-2207520000.1506031206.&type=3>, <https://www.facebook.com/photo.php?fbid=10207887400837949&set=pb.1083943573.-2207520000.1506031206.&type=3>

Ilustración 30: Fernández, F. y Michel, F. (2014, junio). Conmemorando a nuestros muertos. Festividades y ritualidades en el día de Difuntos, pgs. 63 y 65. [Fotografías de Manuel Hidalgo]. Santiago de Chile: Ocho Libros.

Ilustración 31: Correa, P. (2016, 11 de septiembre). [Wayno por la Memoria. Villa Olímpica. 11 de septiembre 2016] [Fotografía]. Material no publicado.

Ilustración 32: Somos Cerro Blanco (2017, 07 de enero). [Afiche de la campaña Somos Cerro Blanco] [Imagen]. Consultado en: <https://www.facebook.com/somoscerroblanco/photos/a.208717639593411.1073741826.208717302926778/208717646260077/?type=1>

Ilustración 33: Colectivo Quillahuaira (sin fecha). [Imagen de encabezado del blog del Colectivo de Danzas Quillahuaira] [Imagen logotipo]. Consultado en: <http://quillahuaira.blogspot.cl/>

Ilustración 34: Fernandois, C. (2017, 09 de mayo). Alonso Ovalle 755, La Peña Chile Ríe y Canta. Parte 4 [Publicación de web log] [Imagen]. Consultado en: <http://folcloreyculturachilena.blogspot.cl/2017/05/alonso-ovalle-755-la-pena-chile-rie-y.html>

Ilustración 35: Historia UV. (2013, 02 noviembre). *Seminario Intercultural - 08 - Ramón Ibáñez Quispe - El concepto de kvme mognen en Latinoamérica* [Archivo de video]. Consultado en: <https://www.youtube.com/watch?v=gVr2jl6-30M>

Ilustración 36: Correa, P. (2016, 20 de mayo). [Leonel Condore el día de la entrevista] [Fotografía]. Material no publicado.

Ilustración 37: Correa, P. (2016, marzo). [Imagen Anata Inti Marka 2016] [Fotografía]. Material no publicado.

Ilustración 38: Valparaíso: organizan segunda Feria de Salud Intercultural (2014, 18 de agosto). [Fotografía]. *La Otra Voz*. Consultado en: <http://laotrazvoz.org/valparaiso-organizan-segunda-feria-de-salud-intercultural/>

Ilustración 39: Momia, Museo Padre Le Paige, San Pedro de Atacama (2006, 27 de julio). [Fotografía]. *Educar Chile*. Consultado en: <http://www.educarchile.cl/ech/pro/app/detalle?id=103848>

Ilustración 40: Correa, P. (2016, 22 de septiembre). [Samuel Yupanqui (al centro), junto a los dirigentes Eliseo Huanca y Santusa Atao en el Seminario Caminos del Inca] [Fotografía]. Material no publicado.

Ilustración 41: Correa, P. (2017, agosto). [Certificado de Calidad Indígena tipo. Edición del nombre del receptor] [Imagen]. Material no publicado.

Ilustración 42: Correa, P. (2016, 15 julio). [Foto en terreno Frontis de Conacin] [Imagen]. Material no publicado.

Ilustración 43: Feria Indígena Cenwe (2012, 05 noviembre) [Interior del Centro de Exposición y Arte Indígena] [Fotografía]. Consultado en: https://www.facebook.com/feriaindigena.cenwe?ref=br_rs

Ilustración 44: Correa, P. (2015, 05 diciembre). [Jornada de pintura de la fachada del Jardín Intercultural Esperanza con la brigada Ramona Parra] [Fotografías]. Material no publicado.

Ilustración 45: Pool, C. (Comunicación personal, 2016, marzo). [Baile en Anata 2016, Cerro Blanco] [Fotografía]. Material no publicado.

Ilustración 46: Correa, P. (2016, marzo). [Diseños en la puerta de entrada de la sede de Inti Marka] [Fotografías]. Material no publicado.

Ilustración 47: CENWE. (Sin fecha). [Logo del Centro de Exposición y Arte Indígena, CENWE]. [Logotipo]. Consultado en: <http://www.cenwe.cl/cenwe>

Ilustración 48: Pool, C. (Comunicación personal, 2016, marzo). [Bronces en Anata en Cerro Blanco, 2016] [Fotografía]. Material no publicado.

Ilustración 49: Correa, P. (2011, agosto). [Panorámicas desde el Cerro Chena] [Fotografías]. Material no publicado.

Ilustración 50: Lidia Flores Suxo. (2015, 23 de agosto). [Cremas de hoja de coca elaboradas por Lidia Flores] [Fotografía]. Consultado en: <https://www.facebook.com/photo.php?fbid=955586217797129&set=pb.100000372792827.-2207520000.1506039121.&type=3&theater>

Ilustración 51: Inti Marka. (2016, 20 septiembre). ATENCIÓN: A todos nuestras kullakanaka y jilatanaka, Están cordialmente invitado a nuestra actividad constituyente. [Invitación a conversatorio sobre reforma constitucional. Para participar solo debes inscribirte al correo: [Fotografía]. Consultado en: <https://www.facebook.com/photo.php?fbid=1037642356334076&set=pb.100002649641059.-2207520000.1506039343.&type=3&theater>

Ilustración 52: Sandra Durán (Comunicación personal, 2016, diciembre). [Sandra Durán en San Pedro de Atacama] [Fotografía]. Material no publicado.

Ilustración 53: Google Maps. (2017). [Mapa Frontera Chile, Perú y Bolivia] [Mapa]. Consultado en: <https://www.google.com.mx/maps/search/chile,+per%C3%BA,+bolivia/@-17.2396142,-69.9079648,7z>

Ilustración 54: Correa, P. (2016, 07 diciembre). [Seminario de ética intercultural, diciembre 2016] [Fotografía]. Material no publicado.

Ilustración 55: Correa, P. (2016, 06 diciembre). [Catalina Menares el día de la entrevista 2016] [Fotografía]. Material no publicado.

Ilustración 56: Sybila Oraculo Chile (2014, enero). [Afiche círculo de mujeres en Cerro Blanco] [Aiche]. Consultado en:

<https://tarotsybila.wordpress.com/2014/01/28/circulo-de-mujeres/>

Ilustración 57: Germán Vergara. (2017, 05 agosto) [Quetzal y Patara, día de Bolivia, 5 de agosto 2017] Fotografía]. Consultado en:

<https://www.facebook.com/photo.php?fbid=1931360663771922&set=t.1114857500&type=3&theater>

Ilustración 58: Correa, P. y Reyes, A. (2017). [Santiago andino nocturno. Sobre un Santiago la chakana sigue imperando. Imagen elaborada para esta tesis]. [Imagen]. Material no publicado.

ANEXOS

Anexo Metodología: Cuestionario de preguntas

A continuación se adjuntan cuestionarios de preguntas utilizados como base para las entrevistas a profundidad.

Preguntas para entrevistas a dirigentes

1. ¿De dónde es usted y su familia?
2. ¿Cómo llegó a la organización?
3. ¿Cuál es su rol en la organización?
4. ¿Está conforme con el desarrollo de la organización, con la forma de hacer comunidad que adopta (en la ciudad)?
5. ¿Cómo catalogaría la respuesta del Estado hacia su pueblo/demandas?
6. ¿Cómo vivió el Golpe de estado del 73 y los siguientes años de dictadura?
7. En lo particular, ¿se relaciona con dirigentes u otras organizaciones andinas o indígenas?, ¿su entorno lo hace?
8. ¿Y con organizaciones de la sociedad chilena?
9. ¿Cómo es su relación con los chilenos?
10. ¿Cómo definiría las relaciones entre distintas culturas en Chile?

Preguntas para entrevistas a organizaciones

- 1) ¿Cuándo y cómo se formó la organización?
- 2) ¿Cuáles eran las motivaciones para asociarse?
- 3) ¿Cuáles son los principales objetivos de la organización?
- 4) ¿Tienen alguna demanda a las autoridades o el Estado?
- 5) ¿Se relacionan con la institucionalidad chilena? (Conadi, Ministerios...)
- 6) ¿Cómo y cuándo funcionan?, ¿hay alguna jerarquía?
- 7) ¿Qué actividades realizan?, ¿han cambiado a lo largo del tiempo?
- 8) ¿Generó alguna diferencia el 73 y los años de dictadura?
- 9) ¿Se relacionan con otras organizaciones andinas o indígenas?
- 10) ¿Y con otras organizaciones de la sociedad chilena?

Preguntas a investigadores

- 1) ¿En qué se liga usted a los temas andinos y desde cuándo?
- 2) ¿A qué organizaciones indígenas (andinas o no andinas) conoce?, ¿se relaciona con alguna de ellas?
- 3) ¿Cómo ve que llegaron los pueblos andinos a Santiago?, ¿son migrantes?, ¿en qué momento llegaron?, ¿cuándo diría que se asentaron en la capital? (situar en torno a 1973)
- 4) ¿Cómo ve qué se han adaptado (o transformado con el paso del tiempo)?
- 5) ¿Cómo ve que se relacionan las organizaciones andinas con otras organizaciones de pueblos indígenas?, ¿y con organizaciones de la sociedad chilena como sindicales, de DDHH, entre otras?
- 6) ¿Cómo evalúa que se relacionan con el Estado chileno? (qué pasa con sus demandas a entidades como Mineduc, Minsal, Mindes, Conadi, etc.).
- 7) ¿Cómo diría que se dan las relaciones con los chilenos? ¿y otras relaciones interculturales?
- 8) ¿Cómo ve a estos grupos de chilenos que buscan y comparten lo andino como grupos de baile, músicos, etc.?
- 9) ¿Ve relación entre el tema andino y la protesta social (educación y medioambiente)?
- 10) Revelar el fenómeno organizacional vía evidencias actuales

Preguntas para entrevistas a andinos fuera de organizaciones

- 1) ¿De dónde es usted y su familia?, ¿cómo llegó a Santiago?
- 2) ¿A qué se dedica? (empresarios andinos? Indagar en ese mundo)
- 3) ¿Ha participado en alguna organización andina o de pueblos indígenas?
- 4) ¿Cómo observa el desarrollo de la organización, la forma de hacer comunidad que adopta (en la ciudad)?
- 5) ¿Cómo catalogaría la respuesta del Estado hacia las demandas de las organizaciones y del pueblo aymara en general?
- 6) ¿Cómo vivió el Golpe de estado del 73 y los años de dictadura?
- 7) En lo particular, ¿se relaciona con dirigentes u otras organizaciones andinas o indígenas?, ¿su entorno lo hace?
- 8) ¿Y con organizaciones de la sociedad chilena?

- 9) ¿Cómo es su relación con los chilenos?
- 10) ¿Cómo ve a estos grupos de chilenos que buscan y comparten lo andino como grupos de baile, músicos, etc.?
- 11) ¿Cómo definiría las relaciones entre distintas culturas en Chile?

Preguntas para entrevistas chilenos en temas andinos

- 1) ¿De dónde es usted y su familia?
- 2) ¿Cómo se liga usted a los temas andinos y desde cuándo?
- 3) ¿Cómo llegó a su organización? ¿Cuál es su rol allí? (musical)
- 4) ¿A qué organizaciones andinas conoce? (varias- abierto)
- 5) ¿A que organizaciones de pueblos o gente andina (aymara-quechua-etc.) conoce?, ¿se relaciona con alguna de ellas?
- 6) ¿Cómo ve que llegaron los pueblos andinos a Santiago?, ¿son migrantes?, ¿en qué momento llegaron?, ¿cuándo diría que se asentaron en la capital?
- 7) ¿Cómo ve qué se han adaptado (o transformado con el paso del tiempo)?
- 8) ¿Cree que tiene que ver algo el 73 y la dictadura? ¿cambió algo?
- 9) ¿Cómo evalúa que se relacionan con el Estado chileno? (qué pasa con sus demandas a entidades como Mineduc, Minsal, Mindes, Conadi, etc.).
- 10) ¿Cómo ve que se relacionan las organizaciones andinas con otras organizaciones de pueblos indígenas?, ¿y con organizaciones de la sociedad chilena como sindicales, de DDHH, entre otras?
- 11) ¿Cómo diría que se dan las relaciones con los chilenos comunes?, ¿y con los chilenos del Cerro Blanco? ¿y otras relaciones interculturales?
- 12) ¿Cómo define lo que está pasando con los grupos de chilenos que buscan y comparten lo andino como grupos de baile, músicos, etc.? ¿Se puede hablar de movimiento culturalista?
- 13) ¿Ve relación entre el tema andino y la protesta social?
- 14) ¿Cómo observa la forma de organización que llevan?
- 15) ¿Qué es ser andino?, ¿se puede ser andino en la ciudad?

Anexo Marco Teórico: Glosario

Se consideró necesario realizar un breve glosario con los términos en aymara, quechua o kunza más utilizados por los dirigentes ya que, muchas veces, los dicen con cotidianeidad dentro de las entrevistas o las citas.

El glosario se realizó con las definiciones entregadas por los propios entrevistados en conversaciones grabadas o en off, pero hay algunos conceptos donde se complementa con información adicional, pero se detalla en el mismo término la fuente con la que se realiza.

Achachillas y awichas: Del quechua. Literalmente “antepasados”. Se refiere a los ancestros y espíritus guías, masculino y femenino.

Aguayo (o Ilijlla): Es el nombre de una pieza textil rectangular usada en Bolivia, Perú y el norte de Chile. Aunque es originaria del altiplano, su uso se ha extendido a otras regiones. Se ocupa como manto ceremonial, como abrigo o adorno, para cargar materiales, entre otros usos. Su diseño y color permitían identificar a los distintos pueblos o familias. Según estudios semánticos, para que un tejido sea considerado aguayo, debe tener una correcta simetría y equilibrio entre sus extremos.

Ayllu: En quechua o aymara. Ayllu es una forma de comunidad familiar extensa originaria de la región andina, con una descendencia común (real o supuesta) que trabaja en forma colectiva en un territorio de propiedad común. El ayllu era una agrupación de familias que se consideraba descendiente de un lejano antepasado común.

Anata: del aymara. Significa "juego y alegría"; en quechua la festividad se denomina Phujllay. Es el nombre de una de las principales festividades del mundo andino, a la que, en español, se le conoce como “Carnavales”.

Apu: Del quechua. Cerro sagrado para el mundo andino. Existiría el malku, que es un cerro varón y la tala, su mujer. Los malkus y talas suelen estar juntos.

Awatiri: Del aymara, literalmente “pastor”. Nombre corto de una de las cuatro organizaciones andinas que operan en Santiago.

Calapurca o Kalapurca: Es el nombre de una variedad de preparaciones gastronómicas de origen precolombino, típicas del área cultural andina. Es una sopa o guisado que, en algunas ocasiones, se calienta antes de servir con una o varias piedras precalentadas sobre brasas.

Chacha-warmi: Significa hombre-mujer, es el principio de dualidad y de lo complementario. Es un concepto utilizado en la cosmovisión andina en general y especialmente en las culturas aymara y quechua. En lo político, el gobierno de Bolivia apeló al chacha-warmi al desarrollar sus políticas de descolonización y des-patriarcalización desarrollando la constitución de 2009.

Chakana o Jach'a Qhana: Del quechua: *tawa chakana* “cuatro escaleras” o de aymara *pusi chakani*, “la de los cuatro puentes”. Es la cruz andina, cruz cuadrada o “Cruz de Mayo” como la llamó el catolicismo. Se trata de un símbolo milenario, originario de los pueblos indígenas de los Andes centrales en los territorios donde se desarrollaron tanto la cultura Inca, al sur de Colombia, Ecuador, Perú, Bolivia, Chile y Argentina, como algunas culturas preíncas como Perú y Bolivia. La Chakana poseería una antigüedad mayor de 4000 años, según el arquitecto Carlos Milla. Hoy en día, las culturas andinas sigue reproduciendo el gráfico de la chakana en sus telas.

Challar: Del quechua, es el acto de rociar el suelo licor a la madre tierra en señal de agradecimiento. Es el acto de reciprocidad con la tierra. Hoy se ocupa el concepto de “challar” de forma más amplia, para hablar de realizar ceremonias o agradecer a la tierra.

Chasqui: El Chasqui es un rol de la cultura Inca. Era el mensajero personal del Inca. Se trataba de un corredor joven y preparado físicamente, encargado de llevar un mensaje, recado u objeto en el sistema de correos del Tahuantinsuyo, desplazándose por largas distancias a través de un sistema de postas.

Huaca (waka o guaca): Se refiere a todos los lugares sagrados, sean cerros, santuarios, ídolos, templos, tumbas, momias u/o cementerios. Son lugares de respeto, muchas veces venerados por los distintos pueblos andinos.

Inti: En lengua del Inca, “sol”.

Inti Guagua: Nombre que recibe la momia del Cerro el Plomo. Se trata de un niño que fue enterrado vivo a 5.400 metros de altura, como una ofrenda al dios inca Inti. Su cuerpo congelado es un testimonio visible de la antigua ceremonia de la Capacocha. El Inti Guagua se conserva en el Museo Nacional de Historia Natural y los pueblos pueden acceder a visitarlo a través de la inscripción que realiza Conacin en el marco de la celebración del año nuevo de los pueblos.

Kutiña: Palabra aymara que significa volver, regresar, retornar.

Likan antai: Rescate del kunza (lengua atacameña considerada muerta). Se trataría del nombre nativo del pueblo atacameño. Se puede traducir como “los habitantes del territorio”.

Marka: Del quechua y aymara. Es una unidad política, territorial, económica y social intermedia entre el ayllu (unidad menor) y el Suyu (unidad mayor). En la actualidad se usa el concepto para decir pueblo o ciudad, puede ampliarse para referirse a zonas o localidades.

Pachallampe: Es una festividad tradicional andina, que se traduce como “tierra blanda” o “tierra suelta para sembrar”. Se refiere al sembradío de papas, la conexión con lo agrario y la importancia de su preservación cultural.

Pachamama: Del quechua. Pacha puede traducirse como “mundo” o “tierra”, mientras que mama es “madre”. Por eso se traduce como “Madre Tierra”. Se trata, en definitiva, de un concepto al centro de la cosmovisión andina. No es únicamente el planeta (la esfera terrestre), sino que abarca mucho más. Es la naturaleza que está en contacto permanente con el ser humano, con el que interactúa a través de rituales. Se entiende que la Pachamama protege a las personas y les permite vivir gracias a todo lo que le aporta: agua, alimentos, y otros bienes. Las comunidades, por lo tanto, deben cuidarla y rendirle tributo.

Pawa: Del quechua. Pawa, es una ceremonia andina que se da en diferentes situaciones, en la cual se entregan ofrendas en un símbolo de gratitud y a la vez se pide la bendición y protección del sol, la naturaleza y/o la Pachamama. También se pawa para recordar a los seres que partieron.

Qhapaq Ñan (camino del Inca): Fue un sistema de caminos de enormes distancias en la civilización incaica que vinculaba las ciudades importantes de la costa y de la sierra. Se estructuró con base en dos ejes longitudinales: del sector cordillerano y del llano costero. Estos caminos estaban conectados al Cuzco, capital del Tahuantinsuyo o Imperio incaico, facilitaban su comunicación con los distintos pueblos y, al mismo tiempo, constituían un efectivo medio de integración político-administrativa, socioeconómica y cultural.

Quilla: En lengua del Inca, "luna".

Rutucha: La Rutucha es una ceremonia de bautizo, que se realiza en muchas oportunidades al momento de cortar el pelo de un niño.

Suma Qamaña o Sumac Kawsay: Del aymara y quechua. Se puede traducir por "vivir bien, en equilibrio". Esta idea es igual contempla el crecimiento material, espiritual del ser humano en armonía con los ecosistemas y el entorno. Es asimilable a un sistema de valores, una ética, un código de principios que rige el mundo andino.

Taquirari: Es un ritmo musical folclórico de Bolivia, característico de la mayor parte de los departamentos de Santa Cruz, Beni y Pando en la zona oriental del país. Se ha establecido que su nombre proviene de las palabras moxeña *takiríkire* que significa danza, o "canto en honor a la flecha".

Tawantinsuyu: Nombre para referirse al territorio que comprende el imperio Inca (del quechua *tawantin suyu*, "las cuatro regiones o divisiones"). Estuvo subdividido en cuatro suyos: el Chinchaysuyo (*Chinchay Suyu*) al norte, el Collasuyo (*Qulla Suyu*) al sur, el Antisuyo (*Anti Suyu*) al este y Contisuyo (*Kunti Suyu*) al oeste. La capital del imperio fue la ciudad de Cuzco, en el actual Perú.

Tiknamar: Es una localidad ubicada en la comuna de Putre, Provincia de Parinacota que forma parte de la Región de Arica y Parinacota, al norte de

Chile. Es la segunda palabra que compone el nombre de Awatiri Tiknamarka, una de las cuatro organizaciones andinas en Santiago. Tiknamar, Putre y sus alrededores son ciudades de origen de algunos de los entrevistados.

Wayno o Huayno: Del quechua. También se ocupan waynu, wayñu pero es menos frecuente. Es un género musical andino, originario de la serranía peruana. Actualmente, ejerce notoria influencia entre los países andinos.

Wilancha, Vilancha o Huilancha: Del aymara. Nombre del ritual andino de sacrificio a la Madre Tierra. Los entrevistados se refieren a ella como “el pago a la tierra” o el “pago a la Pacha”. Las Vilanchas se realizan en el mes de agosto, cuando algunas comunidades (Jach’a Marka de forma más permanente), sube al Cerro Chena a celebrar la ceremonia “Día de la Pachamama”.

Wiphala (bandera): Es una bandera cuadrangular de siete colores utilizada por algunos pueblos de la cordillera de los Andes. Existen diversas variantes de la wiphala. La más extendida es la usada en la actualidad como símbolo del pueblo aymara, la cual fue reconocida como símbolo del Estado Boliviano por la Constitución de 2008, sin embargo, es símbolo también de la unificación de lo andino, del principio de unidad en la diversidad, por lo que es acogida también por distintos movimientos, un ejemplo en Chile es la Coordinadora Nacional Indianista (Conacin) que la utiliza como símbolo del indianismo.

Wilka (o Huilca) Kuti o Machaq Mara: Del aymara y quechua. Este momento es considerado como el inicio del año y coincide con el solsticio de invierno (entre el 20 y el 24 de junio, fecha en que, además, celebran su “año nuevo” el grueso de los pueblos originarios y el Estado conmemora el Día de los Pueblos Indígenas). Es el tiempo en que el sol "comienza su camino de regreso" a la tierra: vuelve la luz y la vida. Se realizan diversas ceremonias en honor a la Pachamama y las fuerzas de la naturaleza.

Yatiris: Del aymara. “La persona que sabe” y es un término general y común con referencia a un especialista que lee hojas de coca y pasa misas rituales a los ancestros para conseguir salud, buena suerte, buenas cosechas y prosperidad. También ejecuta rituales de curación y limpieza.

Anexo presentación de datos:

Fichas de organización

Inti Marka

Nombre de la asociación	Asociación Aymara Inti Marka		
Significado del nombre	Del quechua Inti, "sol" y aymara Marka, "pueblo".		
Comuna	Recoleta		
Dirección de sede	Avenida El Salto 1861, Recoleta		
Actividades Tradicionales	Cerro Huelén		
Teléfono- fax	No tiene		
Página web	Facebook: Inti Marka RM		
Número de inscritos	30 aproximadamente		
Tiene estructura tradicional	Si	Estructura funcional	Si
Año de inicio de actividades	3 de junio de 1995		
Objetivos de la asociación	<ul style="list-style-type: none">-Recuperar la identidad indígena-aymara. -Reconocimiento de la identidad y de su cultura por parte de la población andina y la sociedad chilena en general. - Reconocimiento y recuperación de ceremonias y costumbres ancestrales. - brindar apoyo a los socios en lo laboral o en diversas áreas de su vida en general.		

Demandas y reivindicaciones	<ul style="list-style-type: none"> - Se demanda una mayor presencia de políticas públicas en diversos temas del mundo indígena andino en general. -Reconocimiento constitucional de los distintos pueblos originarios.
Actividades de la asociación	<ul style="list-style-type: none"> - Celebraciones tradicionales aymara. - Desarrollo de diversas actividades de corte cultural-identitario entre los que se cuentan talleres y otras actividades auto-gestionadas.
La asociación según edad	Hay jóvenes pero en su mayoría son adultos.
La asociación según sexo	Equilibrio de hombres que mujeres
Familiar/ no familiar	No familiar, pero participan varias familias
Expectativas de la asociación	<ul style="list-style-type: none"> -Mantener y aumentar las capacidades de la sede y su construcción con el fin de generar un hospedaje para quienes vienen desde regiones. Aumentar el tiempo de comodato a 10 años (en lugar de los cinco por los que hoy se entrega). - Afirmarse en la comuna de Recoleta y alcanzar un reconocimiento social allí. - Mantener la organización funcionando y aumentar la relación con otras asociaciones.

Estructura antes de las elecciones

(Se realizaron a fines de diciembre del 2015)

Estructura Funcional (cargo)	Nombre
1. Presidente	Luis Ojeda
2.Vice Presidente	Alan Marchant
3.Secretario	María Soledad Chamaca
4.Tesorero	Guillermina Choque
5.Director (1)	Juan Chuquichambe
6.Director (2)	Juan Choque

Estructura después de las elecciones

Estructura Funcional (cargo)	Nombre
1. Presidente	Alan Marchant
2.Vice Presidente	María Soledad Chamaca
3.Secretario	Luis Ojeda
4.Tesorero	Guillermina Choque
5.Director (1)	Luis Acosta
6.Director (2)	Juan Roucho Pichambe

Kurmi

Nombre de la asociación	Asociación Indígena Aymara-quechua para el Desarrollo de la Cultura, Educación y Género Kurmi.		
Significado del nombre	Arcoiris (destacando la diversidad, la diferencia y haciendo alusión a la wiphala).		
Comuna	Santiago		
Dirección (lugar de reunión)	Londres 68, Santiago		
Dirección de sede	No tiene		
Actividades tradicionales	Cerro Blanco Cesfam N°1. Nataniel Cox con Copiapó		
Teléfono- fax	9 699 12 20 (Tesorera)		
Página web	kurmichile2015@gmail.com Facebook: Kurmi		
Número de inscritos	28 socios		
Tiene estructura tradicional	No	Estructura Funcional	Si
Año de inicio de la asociación	27 de abril de 2009		
Objetivos de la asociación	<ul style="list-style-type: none"> - El rescate, la recuperación y valorar nuestras costumbres. - recuperación en un sentido profundo de la cosmovisión y formas de vida aymara. 		
Demandas y reivindicaciones	No directas. Apoyan las luchas de los dirigentes aymara del norte contra las mineras o por la preservación de sus espacios, costumbres y tradiciones.		

Actividades de la asociación	<p>-Actividades comunitarias, además de actividades tradicionales como la Vilancha, Anata y otras festividades.</p> <p>- Trabajo en Salud Educación de corte intercultural, talleres de lengua, entre otras. Un objetivo para este año es hacer difusión de la cultura andino-aymara pero también en la sociedad chilena.</p>
La asociación según edad	De 18 a 60 años
La asociación según sexo	Hay más mujeres que hombres
Familiar/ no familiar	No familiar
Expectativas de la asociación	<p>-Lograr tener sede propia.</p> <p>-aumentar el compromiso y mejorar el trabajo interno en la organización.</p> <p>-difundir la cultura aymara en distintos espacios de la sociedad chilena.</p> <p>-pensar un cambio de directiva al 2017 (elecciones cada dos años).</p>

Estructura actual
(Hay elecciones en 2017)

Estructura Funcional (cargo)	Nombre
1. Presidente	Leonel Condore
2.Vice Presidente	No tendrían
3.Secretaria	Ruth Huanca
4.Tesorera	Lidia Flores
5.Director (1)	Alejandro Azócar
6. Director (2)	No tendrían

Jach'a Marka

Nombre de la asociación	Asociación indígena Aymara-quechua Jach'a Marka.
Significado del nombre	Pueblo grande
Comuna	Padre Hurtado (domicilio del presidente)
Población o Villa	Pje. Villa Tupahue 655, Santa Rosa
Dirección (lugar de reunión)	(Stgo. centro, domicilio de una socia)
Dirección de sede	No tiene
Actividades tradicionales	Cerro Pukará de Chena
Teléfono- fax	91406457 (Eliseo Huanca)
Página web	Facebook: Jach'a Marka
Número de inscritos	40 aprox

Tiene estructura tradicional	No	Estructura funcional	Si
Año de inicio de la asociación	2012 (como asociación indígena)		
Objetivos de la asociación	<p>-Promover el desarrollo del pueblo quechua-aymara a través del aspecto cultural, rescatando, recreando y proyectando sus actuales y múltiples expresiones.</p> <p>-Fortalecer la identidad aymara-quechua personal y colectiva de los integrantes de la asociación.</p> <p>-Incentivar la participación de la población quechua aymara residente en Santiago.</p> <p>-Contribuir a la formación de políticas de desarrollo en los distintos aspectos: culturales, espirituales, sociales y económicos de los quechua aymara.</p>		
Demandas y Reivindicaciones	<p>-Rescatar y Defender nuestro patrimonio cultural material e inmaterial, especialmente la recuperación de nuestras wacas (sitios sagrados)</p> <p>-Reconocimiento constitucional de los distintos pueblos originarios.</p> <p>-Lograr el cumplimiento del articulado del convenio 169 de la OIT.</p>		
Actividades de la asociación	<p>-Desarrollo de actividades como: seminarios referentes a nuestro patrimonio cultural, talleres de cosmovisión y lengua, jornada de conocimientos herbolarios de medicina.</p>		

	<p>-Visitas guiadas para el día del patrimonio.</p> <p>-Celebración de nuestras festividades andinas como: cruz de mayo o Chakana, Willka Cuti o Inti Raymi, fiesta de la Pachamama entre otras.</p>
La asociación según edad	Todos mayores de edad, de variadas edades actualmente dentro del rango de los 21 a los 70 años.
La asociación según sexo	Hay más hombres que mujeres
Familiar/ no familiar	No familiar
Expectativas de la asociación	Lograr tener sede social con una sala multiuso y disponer de un centro ceremonial formal para trabajar y realizar de mejor forma nuestras actividades sociales, culturales y espirituales.

Estructura actual (Se realizarán elecciones a final de marzo del 2015)

Estructura Funcional (cargo)	Nombre
1. Presidente	Eliseo Huanca
2.Vice Presidente	Marcos Yupanqui
3.Secretario	Viviana Huanca
4.Tesorero	Luis Jiménez
5.Director	Juan Guarachi

Estructura después de las elecciones

(La organización está en proceso de re-ordenamiento)

Estructura Funcional (cargo)	Nombre
1. Presidente	Samuel Yupanqui
2.Vice Presidente	Sin ocupar
3.Secretaria (Interina)	Marcia Mamani
4.Tesorero	Viviana Huanca
5.Director	Sin ocupar

Awatiri TiknaMarka

Nombre de la asociación	Awatiri TiknaMarka		
Significado del nombre	Pastor Tiknameño		
Comuna	Recoleta – Santiago Centro		
Población o villa	Cerro Blanco – Santiago Centro		
Dirección (lugar de reunión)	Cerro Blanco – oficina de recoleta Iacctis (San Antonio 378, Santiago)		
Dirección de sede	No tiene		
Actividades Tradicionales	Cerro Blanco		
Teléfono- fax	42895982		
Página web	Perfil de Facebook: Awatiri Tiknamarka		
Número de inscritos	35 aprox.		
Tiene estructura tradicional	No	Estructura funcional	Si

Año de inicio de la asociación	2015 (4 de julio, fecha de inscripción)
Objetivos de la asociación	Difusión y promoción de la cultura de los pueblos originarios. Que se les reconozca como parte de las raíces de esta tierra.
Demandas y reivindicaciones	Vivienda, trabajo, difusión de la cultura.
Actividades de la asociación	Tradicionales (ceremonias aymara), limpiezas energéticas, actividades de difusión cultural.
La asociación según edad	Hay de todas las edades, pero más jóvenes.
La asociación según sexo	Está equilibrada la relación
Familiar/ no familiar	Familiar
Expectativas de la asociación	Instalarse en el Cerro, en Recoleta y en Santiago. Tener un espacio propio, una oficina de Awatiri, para guiar a los pueblos indígenas en la elaboración de proyectos.

Estructura actual (Se realizan elecciones en 2017)

Estructura Funcional (cargo)	Nombre
1. Presidente	Susana Gómez
2. Secretario	Nicol Ordoñez
3. Tesorera	Nancy Gómez
4. Director (1)	Mirna Gómez
5. Director (2)	Jesy Álvarez

Iacctis

Nombre de la asociación	IACCTIS		
Significado del nombre	Instituto de Arte, Cultura, Ciencia y Tecnología Indígena en Santiago.		
Comuna	Santiago Centro		
Dirección (lugar de reunión)	San Antonio 378, of 403, Santiago.		
Teléfono- fax	02-26388913		
Página web	www.iacctis.com iacctis@gmail.com Perfil de Facebook: iacctis		
Tiene estructura tradicional	No	Estructura funcional	Si
Año de inicio de la asociación	2009		
Objetivos de la asociación	<p>-Mantener la identidad de pueblos originarios, investigar, recopilar, conservar y difundir nuestro patrimonio cultural por todos los medios posibles.</p> <p>- Fomentar la creación y emprendimiento editorial en temáticas de pueblos originarios.</p> <p>- Articular la participación y colaboración de entidades afines al rol social de iacctis.</p>		
Demandas y reivindicaciones	Recursos para proyectos en lengua y en visibilización de la cultura.		
Actividades de la asociación	<p>- Conversatorios y charlas permanentes sobre literatura, música, cosmovisión.</p> <p>- exposiciones de trabajo de nuestros</p>		

	<p>colaboradores y miembros de lacctis.</p> <ul style="list-style-type: none"> - Patrocinio a publicaciones y trabajos de índole académica y periodística sobre cultura de los pueblos originarios. - Colaboración con trabajos audiovisuales y teatrales, ciclos de cine y documentales con pertinencia indígena. Clases de lengua en distintos niveles. - Asesorías para el desarrollo de proyectos a organizaciones afines y miembros lacctis - Participación y colaboración en mesas de trabajo y redes con instancias públicas ministeriales y municipales. - Trabajos y jornadas de extensión con embajadas de Nueva Zelanda y su pueblo Maorí, Canadá y organizaciones de Guatemala.
La asociación según edad	Hay de todas las edades, pero más adultos.
La asociación según sexo	Hay más mujeres que hombres
Familiar/ no familiar	No familiar
Expectativas de la asociación	<ul style="list-style-type: none"> -Seguir creciendo, reencantar a los jóvenes. -Conseguir un espacio más grande para poder realizar actividades amplias con todos los pueblos que participan. -Idealmente avanzar a construir una universidad indígena.

Estructura actual
(Se renueva directiva cada dos años)

Estructura Funcional	Nombre
1. Presidente	Mirta Marilaf
2. Vicepresidente	Emilio Antilef
3. Secretario	Jeanette Pacheco
4. Tesorera	Santusa Atao
5. Director (1)	Danae Morales
6. Director (2)	Clara Antinao
7. Pro Secretario	Alipio Pacheco

Tablas entrevistados (organización y personal)

De organización

Jach'a Marka	Inti Marka	Kurmi	Awatiri Tiknar Marka
Viviana Huanca (Secretaria)	Luis Ojeda (Presidente)	Lidia Flores (Tesorera)	Susana Gómez (Presidenta)

Focus Group lacctis

Mirta Marilaf	Presidenta	Mapuche
Santusa Atao	Tesorera	Quechua
Jeannette Pacheco	Secretaria	Quechua
Víctor Nauto	Coordinador	Mapuche
Genara Cuadros	Integrante	Aymara

Entrevista personal

Nombre	Edad entrevista	Organización (es)	Ex organizaciones
Alan Marchat	25	Presidente Inti Matka	C'kausama
Samuel Yupanqui	28	Presidente Jach'a Marka	Ninguna
Quetzal Segovia	28	Socia Kurmi Hija de Patara	Ninguna
Marcia Mamani	30	Socia Jach'a Marka	Grupo Yuriña (danza) Afin a la comunidad de Cerro Blanco
Catalina Menares	36	Comunidad Cerro Blanco Lakitas Nuevo Milenio Lakitas Samba Lakitas Kullallas	Ninguna
Nancy Piñones	37	Independiente	Jach'a Marka Inti Marka
Francisca	39	Comunidad Cerro Blanco	Talleres Grupo Tum

Fernández		Colectivo Quillahuaيرا Antropóloga UAHC	Conacin – El Tambo
Ariel León	42	Independiente	Jach'a Marka
Sandra Durán	44	Inti Marka	C'kausama
Susana Gómez	50	Awatiri Tiknamarka	Kurmi
Leonel Condore	51	Kurmi	Inti Marka Jach'a Marka Aru Conacin
Ramón Ibáñez	53	Independiente	Corporación Jach'a Marka Aru Consejo Nacional Aymara
Patricio Bustamante	60	Investigador en Arqueoatonomía	Inti Jalsu (grupo de investigadores en temas andinos)
José Segovia "Patara"	62	Presidente Conacin – Cerro Blanco	Corporación Jach'a Marka Aru Consejo Nacional Pueblos Indígenas
Luis Ojeda	68	Inti Marka (ex presidente) Kurmi Awatiri Tiknamarka	Consejo Nacional Aymara
Rubén Stehberg	71	Arqueólogo M	Ninguna

Imágenes campaña Somos Cerro Blanco

En el marco de la revocación del Comodato a CONACIN del Cerro Blanco, los usuarios presentaron el pasado 14 de enero de 2017 la campaña “Somos Cerro Blanco”. Ella comprende de textos y algunas gráficas que presentamos a continuación, además de la recolección de firmas para incluir en las acciones a realizarse por la recuperación del espacio. Su dirección en Facebook es: <https://www.facebook.com/pg/somocerroblanco/>



SOMOS CERRO BLANCO

DEL POR QUÉ SOMOS INDIANISTAS

Con la Conquista de América se nos impuso a todo un continente la denominación de indios producto de un equívoco, Colón pensó que había descubierto una nueva ruta a Las Indias.

Esta palabra nos ha marcado, delimitando lo salvaje, lo exótico, lo colonizado. Vinieron otras categorías, el de pueblos indígenas, aborígenes, originarios, unos surgidos desde la Academia, otros desde la reivindicación política.

A mediados del siglo XX en países como México y Perú surge el indigenismo, una corriente tanto política como artística en que visibiliza y reivindica lo indígena pero sin el indígena. Como crítica surge el indianismo en los años sesenta, en Bolivia, a través de la figura de Fausto Reinaga, quien caracteriza las diversas políticas en torno a lo indígena como medidas asimilacionistas, proponiendo una mirada radical y revolucionaria en que los propios pueblos sean quienes piensen y propongan nuevas formas de construcción política. Sin embargo en muchos casos esto derivó en la esencialización de las identidades, suponiendo que el origen o la descendencia eran las únicas dimensiones de validación de una identidad indiana.

Hoy diversas comunidades y organizaciones han resignificado estos términos. Por ejemplo algunas colectividades en Bolivia reivindican la condición de indígenas a pesar de ser un término colonial, señalando que el mismo concepto que los oprimió será el que los liberará.

En los años noventa en Santiago de Chile se crea la Coordinadora Nacional Indianista, como espacio articulador de diversas agrupaciones y personas, que más allá de descender directamente de un pueblo “indígena”, su identidad de pertenencia será a través del indianismo entendido como un modo de vida en conexión con la tierra, los astros, los espíritus y la naturaleza toda. Si bien remite en un principio al indianismo de Reinaga, hoy se sitúa como una plataforma de auto reconocimiento y reivindicación de un modo de pensar, sentir y actuar, en que tanto indígenas como mestizos nos encontramos, el que hemos decidido resignificar y desde donde articular diversidades y nuestra lucha por el Cerro Blanco.







PORQUE FUERON, SOMOS. PORQUE SOMOS, SERÁN.



POR LA AUTODETERMINACIÓN DE NUESTROS CUERPOS Y TERRITORIOS.

SOMOS CERRO BLANCO

Somos CONACIN



Formación del Consejo Indígena Cerro Blanco

Más adelante y en el marco de las consultas de las autoridades municipales y estatales con la mesa de pueblos originarios de Recoleta se constituyó el Consejo Indígena de Cerro Blanco, que a su vez también comenzó a movilizar acciones para recuperar el cerro dada la pérdida del cerro por parte de José Segovia, alias Patara. A continuación adjunto la noticia de su formación, subida en el sitio de la Municipalidad de Recoleta y adjunto otros vídeos y material. Para más información el Facebook del consejo indígena es el siguiente: <https://www.facebook.com/consejo.cerroblanco/>

Se constituyó en Recoleta “Consejo Indígena Cerro Blanco”

Este sábado 27 de mayo en las dependencias de la Municipalidad de Recoleta se realizó la constitución formal del **“Consejo Indígena Cerro Blanco”**, que permitirá avanzar en los compromisos y acuerdos alcanzados en la administración del Comodato del Cerro Blanco.

Esta nueva Asociación Indígena quedó formada de la siguiente manera: Asociación Aymara Quechua para el desarrollo de la cultura, salud y género Kurmi; Asociación cultural, espiritual y de salud Andina Awatiri T'iknamarka y Asociación Mapuche Lof Pillañ Wingkul. Así, esta nueva figura legal, les permitirá, entre otros aspectos, reforzar el trabajo desarrollado con la mesa Indígena Cerro Blanco.

Con la constitución del “Consejo Indígena Cerro Blanco”, se da un importante paso para recibir -en calidad de administrador- el comodato del Cerro Blanco en la comuna de Recoleta. Esto, de acuerdo con los compromisos realizados en la Mesa indígena de negociación Cerro Blanco, en la cual intervienen las asociaciones indígenas, organizaciones indígenas garantes, la Municipalidad de Recoleta, Parque Metropolitano, Serviu Metropolitano y CONADI.

De esta forma, el “Consejo Indígena Cerro Blanco” quedó presidido por Rosa Paillalef Painemal; vicepresidenta, Ruth Huanca Mamani; secretaria, Susy Gómez Cerda y Leonel Condore Calle, tesorero. Como primera directora fue elegida Miriam Millapán Molina y como segunda directora, Mirna Gómez Cerda.

La noticia adjunta dos videos del canal *Recoleta televisión Cultural*:

Nuevo Consejo Indígena Cerro Blanco:

<https://www.youtube.com/watch?v=Q-xWDAr5CI>

Consejo Indígena Cerro Blanco. Declaración Pública:

https://www.youtube.com/watch?v=YG_Pc7fnB1s

Noticia completa en Recoleta.cl:

<http://www.recoleta.cl/se-constituyo-en-recoleta-consejo-indigena-cerro-blanco/>

Publicada el 29 de mayo, 2017.

Video sobre el inquilinaje en Cerro Blanco:

<https://www.youtube.com/watch?v=b4PE4BCtxJ0&feature=share&app=desktop>

Anexo Entrevista: Focus Group Iacctis

Fecha: 09-12-2016

Entrevistados y siglas por orden de incorporación

J: Jeanette Pacheco

S: Santusa Atao

G: Genara Cuadros

M: Mirta Marilaf

V: Víctor Nauto

(Comienzo sólo con Jeanette)

0:03 Tú nombre completo.

Jeanette Fabiola Pacheco Campos.

0:07 Y tu año de nacimiento.

J: 1974.

0:10 ¿Y en IACCTIS qué eres?

J: Secretaria.

0:33 ¿Cómo y cuándo se formó el IACCTIS?

J: Cuándo, en qué fecha, no recuerdo, porque soy muy mala para las fechas.

0:40 Pero hay un montón de papelitos que lo dicen, de hecho...

J: Siiii, pero no me acuerdo, pero hace hartos años ya.

0:51 El folletito que nos entregaron ayer dice 2009...

J: 2009, se forma a partir de una solicitud de Gobierno, de que tenían que existir instituciones que albergaran la cultura de los pueblos originarios. Esto fue un llamado de Gobierno, creo que en ese tiempo estaba la Bachelet. Desde ahí comenzó esto, se juntaron distintas personas de diferentes asociaciones y

se formó IACCTIS, y la diferencia que tiene con otras agrupaciones u organizaciones es que IACCTIS alberga de todos los pueblos, porque la mayoría son o sólo andino, o sólo mapuches, o sólo Rapa Nui, en cambio IACCTIS tiene de todo, si hay diaguitas, diaguitas también, si hay afro-descendientes también, todo el que quiera estar y participar.

(Se suma Santusa)

01:58 Dime tu nombre completo.

S: Santusa Atao Quehuanucho.

02:15 Y tu año de nacimiento.

S: 1962. Yo nací en el Cusco, en la provincia Anta, pero yo fui criada en la pampa de Anta por las alturas de Puno, por eso digo que soy de las faldas de Machu Picchu, soy la hija de Machu Picchu.

02:40 ¿Y en IACCTIS qué eres?

S: Soy tesorera.

02:44 Bueno, le preguntaba a Jeannette, cuándo, y cómo se formó la organización.

S: Ah, esto se formó en el tiempo de la doctora Bachelet, bueno y funcionamos al alero del Estado si aquí.

03:00 O sea funcionan con fondos del Estado.

S: Mediante Conadi, sí.

03:07 ¿Y cómo lo hace CONADI? ¿Les da un fondo fijo o les va adjudicando proyectos?

S: Nosotros preparamos las propuestas y bueno, le decimos esto son lo que vamos a hacer, esto y esto... y somos capaces de hacerlo, ¿cierto?, bajo esa meramente trabajamos.

03:22 ¿Y eso lo hacen anual?

S: Sí, anual.

03:25 Ah, o sea ustedes preparan digamos una especie de carpeta de proyectos, la más o menos valorizan, y Estado ve si les da los recursos...

J: ¡No es tan así! (risas)

S: No, no... Concretamente sabemos lo que hacemos todos los años, entonces bajo esos alineamientos preparamos nuestros trabajos y hacemos, que esto es lo que preparamos y más o menos se ve esto.

03:49 Yo me dedicaba tanto en el tema de los fondos, como para saber si no tienen problemas con los fondos en el sentido de que ustedes proyecten algo y se queden cortos, o si les dan un presupuesto fijo en el cual ustedes van estirando el chicle. ¿Me entienden?, esa era la pregunta.

S: No, si eso pasa en todos los lados pueh...

04:06 ¿Pero cuál de las dos?, son opciones distintas.

S: Lo que pasa, es, haber, un poco menos que somos magos, para saber ingeniarnos, y saber que esto calce y alcance, entonces es compleja la cosa, pero bueno. Una mujer andina desde siempre ha sido ministra, de todo, así que en la economía hacemos lo posible.

J: Sí, magia.

04:37 ¿Ya, pero tienen un presupuesto anual?

J: Claro, lo que pasa es que, no es que nosotros pidamos cien millones, y nos dan cien millones.

04:42 No, pero el Estado tiene un fondo más o menos fijo.

J: Es que en realidad depende de mucho de lo que nosotros visibilicemos, ya, porque en un momento se nos daba una cantidad, como nosotros fuimos capaces de hacer muchas cosas con ese dinero, entonces después al año siguiente, que fue este, nos dieron un fondo un poco más grande.

05:00 Ah, bien, ya.

J: Pero ese dinero, igual como hacemos muchas actividades, como bien dice Santusa, lo tenemos que hacer...

S: Estirar hasta que se pueda, y si salgo debiendo, salimos debiendo también.

05:14 No hacen una vaca interna para suplir los costos (risas), ya, perfecto. O sea, de alguna manera, hay como una evaluación de Conadi, dice: 'ah, IACCTIS hizo esto, y esto, y le voy dar más, le voy a dar menos, o sea me imagino que ahí hace como deliberación.

J / S: Sí, sí.

05:32 ¿Y cuáles son los principales objetivos de IACCTIS? Me dieron un papelito que tienen algunos, pero me gustaría que me comentaran ustedes.

J: Visibilizar principalmente las culturas, como te decía, nosotros no solamente somos de una cultura, o de dos, sino que somos de muchas, o sea de todas, por lo tanto es visibilizar la cultura de todos los pueblos originarios, y el rescate de las lenguas ha sido como, no sé si la palabra sea rescate, porque no hay que rescatarlo, pero darlo a conocer, masificarlo, en el fondo, que ahora ya, por ejemplo, no solamente son las lenguas, sino que la cultura en general, la danzas, también el conocimiento escrito, ya nos hemos ido ampliando de a poco.

S: Bueno, mi objetivo personal, te digo, sería más aún todavía, enseñarles a otros hermanos que no conocen, esa es la misión de los otros, y también resguardar y salvaguardar si todavía hay cosas que se están perdiendo y que la gente de hoy, aquí en la comuna no lo conocen, y si lo conocen, solamente que no nos conozcan de repente con la ropita bonita, si no enseñarles que significan los colores, que significa esto, porque todo tiene un significado, eso, visibilizar en todo ámbito que se pueda, lo más que se pueda, por eso yo he estado caminando por todos lados, ya sea con la poesía, ya sea no sé, cantando, hablando, o simplemente saludando para difundirlo aún más todavía, y eso es lo que incentivamos a los otros hermanos, también, ya sea Rapa Nui,

ya sea kaweskar, porque todos convergen aquí, todos, aquí no hay de por qué es andino, o no es andino, no, no, no, acá, abrimos las puertas para todos, y todos somos hermanos. Así que aquí por lo menos no nos peleamos, nos llevamos bien todos.

07:41 Ah, ¿esta sede es estatal, es como una concesión?

S / J: Sí, un comodato.

07:46 Y ya que tú lo decías, dentro de los objetivos de IACCTIS, está difundir sólo a la gente indígena o también incorporan a los indígenas.

S: No, es abierto, aymara, a todos, para todos.

07:59 Ya, y por eso mismo los cursos por ejemplo de lenguas se hacían en la universidad y podían ir chicos de las universidades.

S: Sí, o viceversa. También de aquí iban para la universidad también, cosas así.

08:11 Como IACCTIS, como instituto, ¿tienen como alguna una solicitud al Estado? Porque por ejemplo las organizaciones tienen demandas al Estado, no todas, pero hay algunas que sí, como avanzar en salud intercultural, avanzar en medicina... ¿Pero el IACCTIS tiene algún lineamiento que le esté solicitando al Estado?

J: No sabría decirlo exactamente pero en educación como que se está pidiendo, pero nosotros lo hacemos a través de la Municipalidad de Santiago, porque se han establecidos convenios con ella, para poder acceder por ejemplo a sus programas de educación intercultural, a espacios también para poder seguir divulgando la cultura. En ese sentido, ahora ya como... ¿el otro es de Jach'a Marka, puede ser?

S: Ah, Salud lo trabaja Jach'a Marka más fuerte, sí, de hecho hace sus talleres de medicina que hace también la hermana aquí, pero es mediante Jach'a Marka...

09:14 O sea ustedes también están abierto a que las organizaciones acá en IACCTIS, las otras organizaciones, Jach'a, Kurmi, hagan sus actividades acá.

S: Cualquiera, sí, sí.

09:23 Buenísimo.

J: De hecho es lo que se hace.

09:25 De hecho yo entrevisté a la Susi acá.

S: Sí, en todas las organizaciones pueden hacer sus asambleas, que se yo, lo que puedan creer conveniente hacer, y discutir en cuanto al tema a colegir.

09:39 Es súper importante porque solamente Inti Marka tiene sede.

J: Sí.

09:45 Entonces las otras organizaciones no tienen, salvo que, claro, por lo que yo veo se reúnen en las casa de gente, que ya se han hecho como lugares tipo, pero no tienen un lugar neutro para reunirse, solamente Inti Marka puede hacerlo en Recoleta.

J: Claro, pero acá por ejemplo las puertas están abiertas, por eso se reúne Kurmi, Jacha Marka, Awatiri, todas las otras organizaciones.

S: El Consejo Andino, todos.

10:14 Cuando les preguntaba por eso de las solicitudes al Estado, por lo menos yo veo que IACCTIS ya per se, porque lo pidió el Estado, ya es una solicitud del Estado, porque en el fondo ustedes permanentemente le está pidiendo al Estado recursos para proyectos en lengua, proyectos en visibilización de la cultura. Entonces en el fondo podría decir...

J: Sí.

S: Sí.

10:34 Entonces en el fondo podría decir quizá, respondiendo esa pregunta, que la solicitud de IACCTIS al Estado, en de vuelta a lo que el Estado solicitó, es que les ayuden en esta pega de visibilización, ¿no?, de trabajo, de fomento, etc.

J: Sí, y eso se hace a través de la Conadi.

10:51 Ya, ahí la vía es Conadi.

S: Sí, Conadi es el ente que representa al Estado.

10:56 Para el tema.

S: Sí.

10:58 Bueno, y esa era la siguiente pregunta, si se relacionaban con la institucionalidad chilena, pero medio me la respondieron, ¿IACCTIS trabaja directo con la Conadi?

(Se suma Genara)

G: Lo que pasa es que hay una cosa que hay que entender, esta institución se forma, por eso se dice que ¡esto es un hijo de la institución de la Conadi!, por lo tanto se forma a alero, a diferencia de todos los otros institutos, que existen, esta no tiene esa misma categoría que las otras, porque las otras se forman por otro fin, que son autónomas. Esta se forma con el fin de que salga directamente de allá, y se haga cargo de parte de la IACCTIS, las artes, la cultura y la ciencia en este caso, ¿hay ocho institutos?

S: Nueve...

G: ¿Nueve, ahora?

S: Ahora aumentaron este año tres más.

G: Nueves institutos a nivel nacional...

S: Éramos cinco no más, cinco.

G: Pero al alero de la personalidad jurídica de la Conadi, la Corporación de Desarrollo Indígena en el fondo, de acuerdo a cada región, Santiago es uno, y este el único que existe, no hay más, en esta categoría, porque todos los otros institutos que existen, son autónomos, autónomos por el sentido que se licitan de acuerdo a la personalidad jurídicas de cada institución que fue, está directamente por Conadi, por eso se dice que esta es una parte del llavero que es hijo de la CONADI, y por ende como tal, ha estado abandonado, desde que se creó, porque se creó hace años.

12:24 Si, desde el 2009 dice mi folleto.

G: Entonces desde esa vez estamos abandonados, porque nosotros hemos tratado de hacer algo pero no había como un trabajo sistemático y programado, inicia esta actividad la misma señora (no se entiende aquí) que fueron parte de los fundadores, entonces reactivan esto pero ya haciéndole como tú dices, diciéndole: ¡oye, nosotros no somos cualquier instituto como que podamos sobrevivir como los otros, sino que igual que se hiciera cargo el Estado. Entonces retoma con fuerzas, pero también pasa por un proceso del mismo cambio de Gobierno, pasó con el proceso de eso que quedó como en Stand by en la transición Al Gobierno de Piñera, ya, filo...

13:05 Ah claro, fue el 2009 justo!

G: Entonces retoma la Bachelet y se le vuelve a recordar que esto es parte de este proceso, es parte del compromiso, es parte de todo, entonces se vuelve a reactivar.

13:18 O sea, tuvieron en esos años, porque en 2009 fueron las elecciones, el 2010 vino Piñera, y fueron los cuatro años del Gobierno de Piñera, y se cambió, entonces en esos años del Gobierno de Piñera estuvo más bien inactivo.

J: Yo no diría que estuvo tan inactivo, si pasaron cosas aquí.

S: Sí, pero pocas, con menos...

G: Sí, pero fue de autogestión, no se pudo gestionar nada con ellos, porque la personalidad jurídica estaba estancada.

S: Por eso que tuvimos poquita plata.

13:50 Hubo como un freno por parte de Conadi en esos años.

J: Allí yo no puedo hablar porque yo no estuve...

G: No, más que freno, sino que no hubo gestión ahí de ese tema. Es que se entendía que tenía que ser un instituto igual que todos los otros, entonces ahora, a pesar de ser, tal vez puede ser una ventaja, aparte que tú puedas exigirlo, es distinto a que postules a que te pesquen, pero de que no tenemos una relación, de que proyectos como a futuro, por ejemplo, el abrir acá, a pesar de tener todos los papeles al día, no se ha podido incorporar todavía al sistema de donaciones por ejemplo, que todos los institutos, o fundaciones la tienen, de acuerdo a su personalidad jurídica, y aquí todavía no... dado ese paso que después se puede incorporar, y se puede abrir más, ahora claro, si alguien viene a asesorarte te dicen, que tienes una personalidad jurídica sumamente rica, te puedes potenciar, pero eso significa también trabajar, y dedicarse solamente a eso, y tener personas que se dediquen a eso porque, aquí no poh, aquí existe como te digo, en este trabajo se hace un esfuerzo, es sacar adelante, y sacar adelante, con lo que tenemos en este momento, por eso yo creo que por ese lado vamos, por eso también se está haciendo lo que vio usted ayer.

15:08 Para entender bien, en esos años donde IACCTIS estuvo más inactivo, pero solamente para entenderlo, ustedes por cierto, les reitero, en la entrevista en cualquier momento me pueden decir que esto va en off, o sea que no quieren que quede en la tesis, por si acaso, o me pueden decir si les da desconfianza deja de grabar, yo dejo de grabar y después lo vuelvo a grabar, eso es como una medida de seguridad y protección para ustedes, pero yo para entender en esos años donde no tuvieron seguridad o mucha relación con, al principio de IACCTIS, que no había tanta actividad, que era más autogestión porque digamos los recursos no

fluían, ustedes lo ven por una decisión política del Gobierno, o porque el encargado no tenía buenas relaciones, ¿qué pasó?

G: No, no, es que hay una gestión que la personalidad jurídica no estuvo vigente, nunca se estructuró así como legalmente, como la que se formó después, porque eso había que hacer un seguimiento, porque si bien de repente uno hace el papel, ¡ah, estamos formando un instituto!, eso como dijeron la palabra, no sirve para el sistema, tiene que quedar estructurada legalmente y todo eso, y eso es lo que no pasó en el fondo, llegó un cambio de directorio y el otro tampoco lo continuó, en el fondo fue así y quedó como un desierto, de más bien de ese tiempo, del período quien estaba. Incluso en el período cuando estuvo la Margarita, ese tiempo también bajaron los recursos porque no estaba como, como baja ahora directamente a IACCTIS, bajaron los recursos por una consultoría, quien inyectó los recursos digamos, pero no teniendo los papeles al día, entonces se dio como una posición de posibilidad de que siguiera, pero no estaba legamente.

16:52 Pero y por eso hicieron todo como con autogestión, en el fondo, no con recursos de...

G: De hecho sí, se hizo mucha actividad con autogestión.

16:59 Me quedó claro.

G: A diferencia de ahora, que tú planteas un plan de trabajo, que lo gestionas directamente.

17:05 Ahora la respuesta de ustedes me dio la, me abrió otra pregunta, porque parece tú no estuviste desde el principio en IACCTIS y Genara sí.

G: No, yo solamente me informaba conversando con ellos.

J: O sea yo tengo otra información, pero yo prefiero omitirla.

17:19 Ah, ya, perfecto. Pero están las tres desde el principio en IACCTIS, desde el 2009.

G / J / S: No, no.

17:26 ¿En qué años llegaron?

S: La directora es que la estaba desde el principio, yo he llegado como cuatro o cinco años así será.

17:38 ¿Tú también, llegaron más o menos juntas?

G: Sí.

S: Entonces la crisis que ha pasado en un principio no estoy enterada.

J: Yo llevo como cuatro años más o menos.

17:45 Cuatro años más o menos.

J: Sí, tan rápido pasa...

(Risas)

17:56 ¿Cómo y cuándo funcionan en la práctica?, o sea ¿tienen reuniones?, ¿están siempre acá?, ¿están toda la semana?, hoy día es feriado de hecho.

J: ¿Cómo funciona IACCTIS?

18:06 Claro, como el funcionamiento, si tienen horarios, o tienen asambleas específicamente cada cierto día, un poco el funcionamiento.

J: Es que eso va a depender, porque este año, bueno el año pasado, de antes, el año pasado, no recuerdo, como que soy pésima para las fechas. De diciembre empezó a trabajar acá, ya, y este año se suponía que iban a trabajar tres personas acá, y, hay dos trabajando, que es como lo que dice Genara, son dos personas que estaban como a tiempo completo, trabajando para que los proyectos puedan funcionar y puedan salir, pero vienen otras personas, que trabajan por otros tiempos, dentro de eso está Santusa, Emilio, Danai, ¿yo no sé si tú también trabajas en ese sentido?, y están otros, que son los profesores que vienen a...

19:05 Que vienen a hacer sus talleres.

J: Exactamente.

19:07 Y además las organizaciones que vienen ocupan el espacio y el tiempo que queda.

J: Y además están las asambleas, las reuniones de directorio, que esas van a depender de lo que se necesite.

19:19 Ya, o sea no tienen cada X período, sino que cuando ven que...

J: Las asambleas de socios, esas sí están establecidas, y esas son una vez al semestre.

S: Sí, y también la asamblea del directorio también.

J: ¿Cuatro al semestre, cuatro al año?

G: 12, no, dos son un semestre, y dos...

J: Cuatro al año.

S: Sí, igual que la asamblea del directorio, está establecido también, por el reglamento.

J: Estatuto

19.49 ¿Estatuto se llama?

G: Sí. Bueno, esa es la parte formal, más allá de que se reúnan, cuántas veces sea necesario.

19:57 ¿O sea pero ese mínimo, de socios, son cuatro al año?

J / G: Sí.

20:00 ¿Y de directorio?

S: Cada vez que se requiera, para cada evento.

20:05 Ah, no, pero la regla...

S: Ah, la regla es como...

J: Es que no sé porque nos reunimos a cada rato, así que no sé.

20:11 No, pero debe ser una cosa así como una al mes.

J: Puede que sea, pero como te digo.

20:17 Suelen ser así los directorios.

G: Es de acuerdo a los estatutos.

**20:21 Pero de ahí se pueden ver los estatutos, así que no hay problema.
En la práctica sí que reúnen mucho más.**

(Se suma Mirta. Se le explica en detalle el origen de esta entrevista).

M: Sí, deberíamos mandarte los estatutos, porque ahí conglomeran la esencia de IACCTIS, por qué nacimos. Nacimos con la ratificación de Convenio 169 de la OIT, entonces el Estado tenía que garantizar en su programa, entonces hizo instituciones, después lo que pasó, eso, bueno, es historia. Ahora lo bueno es que el sueño de los miembros, de las personas que aquí transitan, es aportar, yo lo veo como ir reconociéndose asimismo, cada persona que participa acá, porque eso no está enseñado, lo mismo que decía la lamien, ayer, cuando uno enseñaba, de los tejidos, se componían, y cuál es la naturaleza de la filosofía, era una técnica maravillosa porque estaba, porque se respeta la dualidad, se respeta, ¿cuánto se llama?, ¿cómo se dice esa palabra cuándo?, que uno no puede estar solo sino que tiene, porque dual también, nosotros nos hicimos una pregunta, podían ser dos hombres, o dos mujeres, ¡el complemento!, el complemento de la vida. Entonces, esas cosas, no se enseñan, se enseña historia, historia francesa, historia de esto, ¿no?, y la vida misma, que es lo que compone al menos este país, el desarrollo, imagínate que ahora recién, hace dos años, que se le postula a alcaldesa, que para el aniversario de Santiago, cuando entregaba su cuenta pública, se dijera que esta ciudad no la fundó Pedro de Valdivia, sino que había gente que vivía, transitaba, tenía un buen vivir.

25:57 ¿Cuándo le hicieron la solicitud a la señorita Carolina?

M: No, esto viene del año 2005.

26:03 ¡Ah, antes!

M: Aquí se juntaron los historiadores en el archivo, archivo nacional, para demandar al Estado, para poder contar la historia, yo, aportaba en esos tiempos, nosotros queríamos que el cerro Santa Lucía, le pusieran un nombre Mapuche, y después nos dimos cuenta que no era así la historia, que la historia tenía otros conceptos, y que había que respetar, entonces ahí, los historiadores se retraen, y se deja no más que la, porque sin que el Estado chileno reconozca, volver a contar la historia, como el 2005 se pidió, yo debo tener los...

27:02 ¿Quién lo pidió?

M: Los historiadores de este país, es un grupo, y todos ellos firmaron, para que se volviera, está Martín Correa, llegó hasta el local el señor Gabriel Salazar, también, entonces es trascendental, y entonces aquí cuando se convoca, fuera de todos los pueblos originarios, estaba la herramienta, porque nosotros antes no queríamos ser institución, muchos de los hermanos que estaban en ese tiempo nadie quería, pero después entendimos que era una herramienta igual que, como la lamien ayer nos explicó, que es lo que era la ética, y como era perteneciente a nuestra propia cultura.

28:01 ¿Por qué había esa resistencia inicial creen ustedes a constituirse como institución, porque hay como una resistencia inicial y después la piensan y dicen, ah, esta una herramienta y la vamos a ocupar?

M: Es que es por la ignorancia, hija.

S: Faltaba el pre-conocimiento para qué sirve esto, y por qué se hace, porque como hasta ahora lo sigue haciendo el Estado no lo da el “pre” o el “de”, sino, es esto, sí o no, es lo que está haciendo.

M: Claro, porque el Estado, si bien tiene una obligación, cuando hay un decreto, hay una ley que dice, que esto se debe ejecutar, pero después no da las herramientas para seguir con el trabajo que se debe hacer, por qué nació. Igual que CONADI, CONADI nace, para un objetivo, entonces, ahí uno se da cuenta que los funcionarios son necesarios, los buenos funcionarios son necesarios para ejecutar un trabajo, y eso también lo que aquí, nosotros, nuestro esfuerzo con Santusa, hacemos acá para que esto tenga un respaldo técnico de profesionales, porque esa es la herramienta que en el fondo se necesitan, porque yo puedo saber mucho, y si no sé explicarlo, cómo llego a donde usted, usted, aquí me quedó grande algo que... Yo hace más de treinta años soy joyero, soy orfebre, pero voy a tener que tener ayuda para poder explicar, que sea esto entendido, entre los que vamos a participar, por eso el estudio es tan necesario.

30:09 Yo les estaba preguntando cuando llegó, ¿cómo y cuándo funcionan, en términos como prácticos, cooperativos, pero me decían básicamente que estaban acá todo el día?

S: Si ahora mismo tenemos que trabajar el de las joyas originarias.

30:25 ¿Tienen un proyecto de joyas?

S: Entonces ella es aymara, yo soy quechua, y así, necesitamos de repente nosotros mismos. Ella me enseña mí, nosotros mismos nos vamos retro-alimentando para luego darlo a conocer también.

M: Nuestro lamien Alipio, que es el papá de Jeanette explicaba, como era el buen vivir, el concepto del apoyarse el uno con el otro, para poder seguir avanzando en el desarrollo de la vida.

31:11 Bueno, en la página vi, que tienen como unas jerarquías funcionales, así como presidente, secretario, ¿esa es la jerarquía o además tienen otra forma de organización que a veces pasa?

(Se suma Víctor)

M: Debería ser que no fuera así en esa jerarquía, ¿cierto?, cómo le llamamos la otra vez que era así como, que todos participamos de la misma manera.

V: Horizontal

G: Eso.

31:38 Como una mesa plana.

V: O sea es el ideal, es ideal, pero siempre hay circunstancias en las cuales hay que tomar decisiones, por ejemplo, a veces se consulta, hay respuestas, a veces las personas me imagino que están ocupadas y hay que tomar decisiones, pero siempre se está informando.

31:59 Pero igual veo que funcionan súper así como mesa plana asamblea, de hecho, en esto mismo que pasó, ya, voy a entrevistar a alguien andino, y busqué a Santusa, y yo no tengo ningún problema en incorporar y al final estamos todos conversando, un poco eso es lo que les debe pasa en el funcionamiento siempre.

S: Sí, es que por la jerarquía que hay no hay nada más ella, menos que uno, del papel lo dice, pero nosotros sabemos que somos todos así, todos somos importantes.

M: Necesarios. Sí, imagínese que han encontrado allá en Chiloé, vestigios Incas.

S: Si pueh, si han llegado hasta allá hasta el Maule.

M: Yo he tenido en mis manos cuencos, que es de los trarilonco de las lamien, y que terminan en dos conchitas de bronce, y esos están fundidos, ¿quién les enseñó a fundir?, si se supone que el pueblo Mapuche no tenía el conocimiento de la fundición, sino que lo tenían los pueblos andinos, ¿entonces por qué están ahí?, y han llegado, yo creo que piezas más de quinientos años, a mis manos, que me han traído las abuelitas, que era de la abuelita, de las abuelitas, 'usted le podría brillarlo para verlo como es', 'ya', le dije yo, 'pero me tienen que dar tiempo, que yo se lo voy a brillar, yo se lo voy a entregar', pulido,

y cuando se dan cuenta que salió el color, que era negro, y era bronce, ¡oh!, y yo quedo encantada porque es algo vaciado, sea como se haya hecho, hay un conocimiento de los pueblos del norte, entonces a mí no me pueden venir a decir: 'no', como muchos de los lamgien mapuche que son muy, como se dice esa palabra que no quieren reconocer...

J: Cerrados

M: nosotros teníamos una comunicación, en el objeto, de vestimenta, está representada que ahí había una conexión, ahí le sacaban fotos para poder tener, que yo les digo, ya, 'me van a dejar sí que yo les saque fotografías para tener un registro de que estas piezas'.

34:54 Vuelvo a la pauta porque veo que tienen hartas actividades entonces... Una pregunta que sigue es ¿qué actividades realizan y si a lo largo del tiempo han cambiado el tipo de actividades que realizan?

J: Sí, las principales del instituto son los talleres de lengua, eso son los que más, desde por lo menos que yo entré, es como lo que han sido más fuertes, pero a través del año digamos, sí, la celebración del día de la mujer indígena, ya está como establecido, ya llevamos también el tercer año con el festival de música y danza de los pueblos originarios, y de ahí muchas otras actividades que se van sumando al año.

35:43 ¿Y la difusión de todas estas actividades las hacen a través del sitio?

J: Sí, se comparte, en Facebook, en la página.

35:50 Redes sociales.

J: Redes sociales, sí, los mails.

35:53 ¿Y el voz a voz entre la gente de la organización?

J: Exactamente.

G: Los mismos que convergen acá, nos ayudan también a difundir.

J: Afiches también.

36:00 ¿Y ahí en esa lógica por ejemplo, si el día de la mujer indígena les llega, pregunta loca, un curso de la U de niños chilenos que lo leyó en Facebook, ¿entran o no?

S / G / J / M: Sí.

M: Todos los bailes los hacen en espacios abiertos, así que entran hartos.

M: Como decía ayer Martín, 'esto debimos haberlo hecho en una plaza para que usen...'

J: Sí, para que la gente hubiera escuchado.

36:32 ¿Y ustedes se relacionan, ya me respondieron esto, pero es un pregunta formal, se relacionan con otras organizaciones andinas o indígenas, sí, porque trabajan acá?

S: Sí, trabajan acá, hacen sus clases acá, sus asambleas también.

G: Y a veces nos juntamos para bailar también.

36:54 Porque cuando lo hablamos, lo hablamos en función de las organizaciones andinas, porque me decían viene de repente Awatiri, viene de repente, no sé, Kurmi hacen sus organizaciones acá, y hay otras organizaciones indígenas también, así como de Mapuche.

S: Sí.

V: Sí, todo tipo de orgánica, la mesa comunal indígena, los selk'nam que tienen su corporación también ocupan el espacio acá, la gente que necesite del espacio en realidad, dispone él, entonces en los años ha habido hartas agrupaciones que han participado, unas van, unas vienen, pero siempre, la dinámica es esa, el espacio acá es abierto, mientras haya tiempo y la coordinación, digamos, permita, cualquiera puede, cualquiera que tenga una asociación, agrupación, tengan intereses en actividades que estén vinculadas al mundo indígena, puede utilizar el espacio.

S: Participan todos.

37:48 Yo no sabía que se reunían acá los Selk'nam, buenísimo.

M: Sí.

37:54 ¿Y tienen vínculos con otras organizaciones ya no sólo andinas, indígenas, sino que de la sociedad chilena?

V: Sí, obvio, con universidades en general, o sea hacemos trabajos, de pronto invitan, de la Católica el año pasado, el ICIIS, desde México.

S: La Academia también.

38:15 Que ahora se llama, ya no se llama ICIIS, cambió de nombre, no me acuerdo nunca de la sigla.

V: Sí, cambió de nombre. Bueno, la UMCE, constantemente, durante los años, ha sido uno de los lugares donde digamos ha convergido distintas actividades y se pretende, digamos con esto, este año instalamos ya una continuidad un poco más constante, cierto, hay una constancia en eso con el objetivo de alcanzar un convenio de colaboración.

38:46 ¿Tienen algo con la Silva Henríquez, o ese tema de lengua...?

V: La Silva Henríquez digamos de alguna manera colabora con el tema indígena, y nosotros vinculamos con otras instituciones a través de ellos y utilizamos los espacios, pero una actividad todavía así programada entre ellos y nosotros sentado a la mesa haciendo un, no.

39:05 Ah, claro, pero hay un apoyo ahí por último con los espacios.

V: Sí, hay un apoyo, hay relación con la Católica, con la UMCE, con la Silva Henríquez, con el ARCIS cuando estaba vivo, también trabajamos con ellos, se hicieron actividades en la Universidad de la ARCIS, bien buenas, la Municipalidad de Santiago, la Municipalidad de Recoleta, que se yo, La Cisterna.

39:28 Ah, y no le ha tocado todavía que venga así como una organización chilena por ejemplo, los investigadores de cosas, o chicos como que se auto-reconozcan indígenas, ¿cosas así les ha pasado?

V: Sí, sí, de hecho la hermana invitó al joven, ¿cuánto era, al joven Landeta?

S: Sí, sí.

39:43 ¿Cómo fue eso?

S: Él es el joven que yo le decía, que de repente, en tanta búsqueda que se viajó al mundo entero, y se dio cuenta, y revolvió a lo mismo, y ahí está, se dio cuenta de que es todo incaico, que de hecho se va a su casa, usted va ver desde la chakana que le impresiona (risas).

40:08 Ah, perfecto, o sea igual les ha tocado que hay grupos de “chilenos”.

S: Ello manejan del grupo wichol.

40:18 ¿Pero eso es Mapuche o no?

S: No, no, ellos son nacido aquí, ellos son de La Reina.

V: Ahí digamos, hay siempre interés de gente que viene para acá, constantemente, de todo tipo de intereses. Aparece cada cierto tiempo...

S: Las Juntas Vecinales de repente llaman, pero nosotros salimos allá, porque son mucha gente, porque acá no pueden.

40:44 Ah, claro, Juntas de Vecinos de acá de la zona.

S: Es que necesitan de repente saber de nosotros, qué hacemos, o simplemente son simpatizantes y quieren conocer también y uno sale a terreno.

V: Tenemos un vínculo con la Academia de la Lengua Mapuche de Santiago, bueno, ellos también, colaboración mutua, es parte también de los requerimientos que pone el Gobierno por el financiamiento que hace, ellos

también nos piden que hagamos trabajo colaborativo con otras instituciones, en este caso con la Academia de la Lengua.

41:20 O sea son terribles movidos (risas), son terrible movidos. No, terminé mi pauta de preguntas pero siempre al final de las pautas dejo como un espacio abierto por si hay algo que me quieran contar, de IACCTIS, de cómo ha sido la experiencia, tema personal, no sé, siempre como que dejo abierto el espacio.

G: Yo agregaría una cosa como por ejemplo, es el único espacio donde se integra. De hecho está abierto a todos los pueblos pero el nosotros principalmente como aymaras, o quechua, no sé, nos hemos sentido parte y hemos trabajado juntos y nos hemos sentido bien, que normalmente no se da a veces eso, por ejemplo, yo, fui de Inti Marka, de la asociación...

42:06 ¿Fuiste?, ¿Ya no?

G: No, ya no. Ése período cuando estaba esos tiempos llegado recién acá, cuando le entregaron la sede, le entregaron a tres organizaciones ese espacio. Uno Mapuche, uno Rapa Nui, y uno Inca, y tenían que convivir los tres, lo primero se pelearon los Mapuche, y luego los Rapa Nui, y entonces ahí los Mapuche se fueron, y no fue más, en el fondo abandonó el espacio, después quedamos los dos, después entre tanta cosa, yo me fui a estudiar para el norte, y volví y no me incorporé de nuevo, a pesar de que don Luis me invitó. Es que me quedó muy lejos, entonces dije no, yo de hecho en ese tiempo estaba pensando no incorporarme a ninguna organización porque me gusta andar libre, porque las organizaciones de pronto tienden como a encasillarte como diciendo: 'ya eres parte de acá', entonces no pretendía y cuando a poco caminar, después que volví, terminó saliendo solo el Rapa Nui, digamos, porque te terminó echando porque dejaron gente que no, gente que no debería estar ahí, en el sentido de que se pusieron a traficar un montón de cuestiones, y entraron a robar a la pieza que tenían Inti Marka, y robaron muchas cosas, o sea dicen que ellos no robaron, pero sí abrieron la puerta para que entraran a robar. Entonces fue atroz, y ahí, solitos se fueron, entonces el que estaba a cargo que hizo la organización, pidió que viniera el jefe, digamos el que se

adjudicó digamos esa propuesta... porque ellos se habían ido hace rato, de hecho estaba en la isla (risas), y tuvo que venir para poder solucionar eso y decir simplemente no entra ningún Rapa Nui más, porque ellos estaba abiertos a que llegara cualquier persona, sipo, porque tenían derecho.

44:07 Pero acá, como que la diferencia que la experiencia intercultural acá ha resultado, a diferencia de esa otra fallida experiencia...

G: Por lo menos aquí, se convergen todos los pueblos, por eso le digo, aquí como estamos bien acogidos, y no se ha visto ese tipo de conflictos entre pueblos, como lo que ocurrió allá, por ejemplo, pero allá la diferencia es que allá se quedaban a vivir, la gente, aquí no, esa es otra diferencia, aquí nadie vive aquí, si no allá vivía la gente, había siempre conflicto con un Rapa Nui, persona que quedaba cuidando, porque era Rapa Nui, no tienen horario, no tiene nada.

44:48 Si me contaron esa experiencia fue como, y me la contaron como por tres lados distintos así como.

V: Yo estoy superando el conflicto de como es la ética Rapa Nui.

S: De hecho yo Santu estoy acá contenta, porque acá se discuten los temas para el día de mañana, y si hablamos, hablamos así como ve distintos pueblos, pero por una causa común, entonces es algo que me apasiona a mí, es algo de lo mío, del pueblo, es por eso que yo estoy aquí, porque si no me hubiese ido hace rato, porque donde uno no se proyecta...

G: No se siente acogido.

S: No se siente bien, entonces, yo creo que también tenemos nuestras diferencias pero no hay nada que no se pueda arreglar, así como contigo hablo, conversamos, se arregla, de nuevo estamos, pero proyectándolo para el futuro que se yo, con otras organizaciones, y súper entretenido y no tenemos ni tiempo para pelear la verdad.

V: Una cosa importante también, que caracteriza al Instituto es como decía Genara, que bueno, primero que todo, bueno, la institucionalidad en general no

existe a nivel del mundo indígena, por lo menos en Chile, afuera estamos claro que hay de todo, pero acá en Chile es una cosa en ciernes o sea emergente, entonces, el Instituto tiene esa característica como decía Genara, que converge a todos los pueblos, ¡reconocidos, y no reconocidos!, o sea que nosotros no bailamos al ritmo de Ley Indígena, ni estamos supeditados digamos a las órdenes de, hemos tenido hartos conflictos en ese sentido, incluso lo que es parte de desarrollo en el área de financiamiento, el desarrollo del Instituto ha sido complejo porque no somos los que le llevamos la pena a la institucionalidad del Estado, o sea, nos alineamos con objetivos que ellos tienen que son comunes a nosotros, pero al final digamos, diseñamos nuestros proyectos.

46:57 Tienen libertad, eso se me había ido que en algún momento me quedó dando vuelta, tienen libertad, o sea el Gobierno no viene y les dice: 'no, este no'.

J: Lo que nosotros queremos hacer...

V: No, no poh, sí nos ponen digamos ciertos límites a la hora de la rendición técnica, ¿no cierto?, que esa es inevitable cuando tú rindes recursos, los informes técnicos, los informes financieros, tiene que estar supeditados a ciertas características, pero la construcción ideológica, la construcción de valores, eso es parte de lo que cada uno aporta. Aquí, de hecho, yo siempre digo, IACCTIS es una institución que no existe si no hay gente representativa del mundo indígena, y este año en particular, bueno, la hermana, sobre todo, puede corroborar lo que voy a decir, este año en particular nosotros abrimos sólo el espacio nuestro, sino que también, abrimos el Ministerio de Cultura, o sea, ellos tienen propuestas de trabajo muy acotadas, son cuadraditos, diseñan sus cosas en función, ¡ellos si bailan al ritmo de la institución!, son Ministerio. Entonces, pero nosotros aparecemos digamos en, por una cosa, podría pensarse que es circunstancial, pero no es tan así, porque digamos, yo no creo en los azares, entonces este año por ejemplo había un fondo ahí que finalmente se terminó trabajando en la Silva Henríquez, y que lo abrimos nosotros, y los abrimos a todos los grupos que quisieran y pudieran participar, porque está supeditado digamos a un grupo acotado, pero de alguna manera,

nosotros igual hemos tomado esa misión ¿cierto?, de velar porque las cosas se hagan bien, y de alguna manera también nos hemos ido alimentando entre todos para poder alzar la voz y exigir que se terminen esas políticas de cuatro paredes, y de compromisos previos, en favores políticos, y ese tipo de cosas que son grave en realidad, y son culturas chilenas, o sea, nadie puede desconocer que la cultura chilena está acostumbrada al tema de los favores políticos, entonces de alguna manera nosotros aparecemos en el escenario con esa característica además de reivindicar, que la institucionalidad indígena, que puede arrogarse ese nombre, la institucionalidad indígena somos nosotros, no Conadi, Conadi no es una institución indígena, es un organismo técnico del Estado, que administra los recursos y etcétera, el Ministerio de Cultura, es un organismo del Estado, que convoca a artistas, y que genera espacios de difusión sin políticas digamos que incidan, en el funcionamiento colectivo, o que aporten cierto, a abrir la discusión, el diálogo de manera permanente y constante, si no con estos programas anuales que tienen los Ministerios, y que además cuyas planificaciones culturales obedecen a una cuestión más bien, sin afán de ofender, pero es así la realidad, mediática.

50:03 Y están elaborados por un equipo del mismo Ministerio.

V: Exacto, entonces la participación de los hermanos, lo que te decía ayer, o sea, lo que decía Marila, que la voz de las personas con pertinencia sea la que hable, no sea las instituciones que se arroguen la capacidad y la competencia, ¿cierto?, no porque tengan antropólogos, porque sociólogos, porque tienen esto y todo lo otro, eso no les da derecho ¿cierto?, a ser ello la voz oficial, o sea, entonces nosotros de alguna manera estamos acá, generando también ese tipo de instancia, generando que hay un cambio en el paradigma de cómo se reconoce la cultura.

50:42 Bueno, como decía, ocupar la herramienta.

V: Claro, y en ese sentido, bueno, ahora por ejemplo los hermanos del norte, ya están organizados como Consejo Andino, y eso es un logro enorme, y eso todo es gracias igual –no sé si me equivoco, pueden aclarar- ¿cierto?, yo siento que también es gracias a la negatividad, a la parte de los conflictos, todos esos

conflictos que suceden, para nosotros no son problemas, son desafíos para buscar soluciones, y eso mismo ha estado ocurriendo con el resto de los hermanos, en el caso del Consejo Andino, me tiene bien contento la verdad, hay críticas por todos lados, ¡y por qué se están levantando aquí, y qué sé yo lo otro!, pero sin embargo eso es algo positivo, eso es lo que debiera pasar con los Mapuche.

M: Pero lo están haciendo.

V: Eso es lo debería pasar con todos los hermanos, ahora deberíamos tener un lugar de convergencia donde realmente las voces sean escuchadas, y acá le gente viene, y levanta la voz, y golpea la mesa, y bien, no hay problema, ¿me entiendes?, porque eso es lo que tiene que ocurrir, y de pronto si algo que nadie entiende, que alguien viene con un argumento que no es válido, se escuchará y se le explicará, ¿cierto?, que está equivocado, pero de manera consensuada, no arbitraria, no impositiva como todos sabemos que funciona el Estado. Entonces yo creo que en ese sentido como institución, llevamos un buen camino, llevamos un bueno camino, y tú, bueno ayer, te puedes haber dado cuenta que no es fácil hacer las actividades, y que las limitaciones a veces son absurdas, como el horario, ¿me entiendes?, cómo te pueden decir: 'ya, llegó las ocho y media, tienen que irse', o sea, ¡se van hasta que termine!, habrá una forma de buscar solución, ¡es que el guardia tiene que irse!, ¡qué onda, el guardia determina..!

M: No nos quería abrir la puerta principal.

52:31 ¡No les quería abrir la puerta!

V: Claro, entonces todo ese tipo de cosas son las que ocurren constantemente.

M: Entonces, triste eso.

52:40 No, yo de repente vi pasar a la Daisy con una cara de muerte y dije: ¡oh, oh! (risas), qué está pasando.

M: Lo que pasa es que el recurrir a los elementos del Estado para tener que IACCTIS tenga más espacio.

G: Eso yo creo que sería una buena instancia de colocarlo, si empiezas con las instituciones de repente con cosas así como pequeñas, si bien las cabezas están con toda la disposición de decirte, de hablar, firmar convenios de colaboración, y eso también significa que tiene que bajar a las bases y que tienen que estar a disposición también de eso, por ejemplo por el tema del trabajador, no, porque cumple su horario y tiene que irse ¿ya?, y eso estamos visto todas las veces, siempre, siempre, por ejemplo contratas algún servicio, y tal hora, y tal hora no más, y después ¡ya te las arreglas como puedas!, por ejemplo yo siempre apelo a la voluntad después de esa persona (me podían haber dicho ayer, yo hubiese hablado), siempre apelo a la voluntad porque no te queda otra, por ejemplo a mí me pasaba cuando contrataba los buses de traslado de las actividades que hacíamos nosotros para el cerro Chena, entonces ella llegaba a tal hora, y llegaba: ‘vengo a buscar a la gente y me tengo que ir’, y la gente estaba no sé, recién comiendo, o por último bailando, conversando, lo primero que aprendí a hacer ¡pescar al chofer, sentarlo, atenderlo bien!, incorporarlo a la actividad, mientras ve la actividad, mientras está ahí, disfrutaba, y no decía: ‘no se preocupe’, por qué, porque veía que entraba en onda y estaba igual poh, porque cada uno tiene su tiempo, su espacio, sí, pero cuando se pone pesado y se enoja, ‘yo vine a tal hora no más y chao, ya no ocurrió y me voy no más’, pero eso es lo que aprendí, la primera vez fue que me dejó la mitad de la gente votada, y se fue, por su horario, y después las otras no, por favor, venga a almorzar, quédese aquí, y ve que la gente, sobre todo los andinos tocaban su música, y compartiendo, y él: ‘el bus, el bus se va’, y tenía que salir corriendo, en cambio no, ahí se quedaba tranquilo, aprendió, cuesta. Pero por ejemplo esta misma persona ayer, podríamos haberle dado todos una versión de un plato de almuerzo de comida, se hubiese dado el tiempo, a que salgamos, a que terminemos.

M: Pero igual lo bueno es que estábamos cerca de aquí y podríamos compartir...

55:29 No, pero el punto que tú tenías al principio como en el fondo que el Estado entienda esas cosas, que se puede generar una voz que...

G: Que se dé un margen de tiempo, no diga ya, cumplan su horario, no sé, pero pasa por muchas voluntades, hay que ver las cosas, no sé si tal vez tienen algún problema con algunos pueblos y simplemente es cargarse con uno algunos trabajadores también.

55:54 Bueno, eso nos pasa a todos transversalmente, pueblo o no, desde que uno se sube a una micro y el micrero anda de malas...

S: Es que la gente anda muy estresada, y eso pasa también porque la gente, muchos no tienen tiempo propio.

M: Yo quería leerles algo que una lamien, ella ha sufrido por años la discriminación del Estado chileno porque no le reconoce, son los diaguitas, ella se llama Teresa Olivares, entonces ella nos mandó ayer un, porque yo la he estado invitando acá a Santiago, no pudo estar porque como está su lucha de, es que desde La Serena hacia el norte, encontraron un cementerio.

V: Noticia mundial eso.

S: Está siendo afectado.

M: Entonces, pero ellos han luchado por años, ella tiene un lugar muy lindo como para ir a descansar, tiene incluso caminatas hacia el cerro, que hace con los turistas, porque los turistas son los que más la apoyan.

V: El extranjero es que más valora...

M: Sí, yo en Canadá, la tuve que incluso defender de mis propios lamgen, -que vergüenza- tuve hacer como que ella expusiera, por qué ella estaba allá, cuál era su reclamo que iba a hacer, entonces nadie le entendía, entonces es por eso, porque se tienen que explicar de alguna manera, el por qué se actúa y por qué se consolidan las ideas, entonces fue bien, y ella quiere participar acá, bueno, ayer yo les decía que me hubiese encantado que estuviese con su gente ahí, en nuestra primera experiencia ese seminario, entonces dice: 'desde mi experiencia, en el rescate de nuestra cultura diaguita, pude atesorar como se trataba a los pueblos, es la falta de seres humanos, con valores propios de nuestros ancestros, el valor de la vida hacia aquél otro, sea igual a mí, una

oportunidad en el círculo de la vida, debemos volver a replantearnos como única raza sobre la faz de la tierra, y con todos los derechos y valores de respeto de la vida, somos la continuidad del eslabón indígena, y debemos aprender a enseñar con dignidad, el valor que poseemos. Así cumplimos nuestra misión en esta vida, a lo que hemos venido, comenzaremos a amarnos, respetarnos, como una hermandad en el círculo de nuestra existencia'. Saludos. Ella es Teresa Olivares Taucan.

59:12 Yo conozco a la Tere Taucan también, he hablado varias veces con ella para entrevistas (risas).

V: Complejo para ellos.

M: Complejo.

S: Es que también en el camino, uno se encuentra, descubre que hay gente que es, suele decirse que son nacionalistas, en vez de ayudarnos a luchar por una causa se dedican a buscarlos, bajarlos, en mi caso me andan persiguiendo porque soy peruana. Entonces, eso, para mí, porque no comulgan con la causa andina, si ella es andina, no está siendo coherente con sus pares, andinos mismos, o sea, lo encuentro, en vez de unirnos y hacer cosas más bonitas, que se yo, encuentro remal.

V: ¿Pero a quién se refiere con ella, no se refiere a esta señora diaguita, no?

S: No, a la Adelia Connore (no se entiende bien el nombre).

V: Ah, ya, sí, es que se podía mal interpretar.

S: No, no, y eso de repente da que pensar mucho porque, personas como ellas, en vez de ser aporte, están queriendo ser piedras en nuestros zapatos.

V: Pero sabe qué hay una cosa buena de eso, es lo que yo siempre digo, de lo negativo uno tiene que sacar el aprendizaje.

S: Claro, es el desafío para nosotros y nosotros lo tenemos claro.

V: Y sin duda cuánto tiempo, por ejemplo las personas que andan en estas lides negativas, no hablemos específicamente de nadie, pero hay mucha gente que anda en eso. Hoy día se están haciendo visibles.

S: No, se hace visible como pensamiento andino.

V: Y se está haciendo visible, están mostrando su verdadera cara, y eso está haciendo que, que el resto se una, entonces, de alguna manera en mi visión de la vida, también aprendo a darle gracias a la gente que me trata de hacer daño, porque nos pone en alerta, nos permite digamos, hacernos responsables también nosotros de lo que decimos.

0.07: Y ustedes han podido como ver a la gente como para saber si hay más hombres o mujeres, o son más jóvenes o mayores, eso se me había olvidado preguntarles.

V: Ahora tenemos, bueno, mujeres hay más ¡siempre! (risas), eso es evidente, ahora mismo ¿o no?, hay más, sí la mayoría es mujer, yo creo que por lo menos el 70%, más que hombres, porque activos, así activos: El Emilio, tú papá, el Samuel que también participa, el Keyuk, somos poquitos hombres.

0:54 Tienden a ser más mayores que jóvenes, ¿me imagino no?

V: ¡Mmm!, hay de todo, la verdad es que es bastante.

S: Hay jóvenes que se...

01:03 O sea, cuando digo tienden a ser más, no me refiero que no haya jóvenes, sé que hay jóvenes, está Samuel.

J: No, pero de los que hay, hay de todo, de los poquitos que hay, hay de todo (risas).

01:10 Ahí están mezclado, ya, buenísimo.

M: Es que hay jóvenes en este momento que tienen una particularidad que abraza, quieren ser, indígenas, llamémoslo así, pero como está en su edad de energía, se va por el lado de las protestas, de sentirse discriminado, aunque

esta sociedad es más abierta, no es como nuestros padres, que ellos sí sufrieron la discriminación, entonces, pero al joven hay que re-encantarlos, esa es nuestra obligación como mayores.

V: Tenemos que crear un grupo nosotros.

M: Sí. Ése es un sentir que nosotros debemos trabajar, hacia los jóvenes.

02:05 Claro, porque el IACCTIS no es una organización familiar, así como que estén todas las familias o que sea conformada por una familia...

V: Pero sí participa, digamos, de alguna manera siempre igual está el tema de la familia presente, por ejemplo, Jeanette, su papá, la hermana acá, yo conozco a su hija, conozco a su familia, Santusa lo mismo.

02:25 Pero no es una organización familiar, por ejemplo como Awatiri, Ticnamar que es una familia, con otra familia, ésas es una organización como más familiar.

V: ¿Sí?,

02:37 Si...

V: ¿Awatiri?

02:39 Y ellos se definen como familiar, de hecho.

G: Claro, la familia nació acá, y ahí se desparraman, de ahí salen todos los hermanos, los primos, ¡eso son poh!

02:51 Y ellos se definen así, organización familiar, de hecho.

G: Esta bueno armar una organización así...

V: Si poh, obvio, yo lo estaba pensando hace rato con mi familia.

03:01 (Risas), bueno como los Rapa Nui, entre paréntesis, el clan Hito, Torán, y el clan... hay caleta de clan (risas).

G: Pakarati.

03:16 Pakarati, como Valeria.

G: (No entiende a quien nombra)

V: Pacomio.

G: Pacomio.

03:19 Hotu, hay caleta.

V: Y al final todos esos son parientes.

J: Pero es que allá son todos parientes (risas)

03:26 Pero es que en la Isla, hasta entre los clanes son parientes.

V: Sí, a eso me refiero.

03:32 Ah, y lo último que no les pregunté es qué expectativas tienen para IACCTIS, sueños, así como a futuro. Esa es una parte linda de las preguntas (risas).

G: Seguir creciendo.

M: Yo creo que también están los estatutos, los estatos, como se llama, cuando se crean, y se crean con un propósito, y a eso a nosotros nos ha costado forjar, porque, el re-encantar a nuestros propios hijos... yo te lo digo por experiencia propia, yo tengo a dos hijos, y me cuesta un mundo...

04:11 Traerlo para acá (risas).

M: Sí.

G: No, es que hay que generar una instancia para eso, nosotros por lo menos desde el punto de vista andino hacemos actividades donde participe la familia. Sí o sí van con familia, van desde los más pequeños, después salen estos que por lo menos, el año pasado lo hicimos, llegaron familias completas.

S: Familias, enteras, enteras.

G: Entonces tú te das cuenta que los hijos se hacen amigos, es el momento donde se pueden conocer, y empiezan a hablar porque son pares, empiezan a conversar y después viene todo lo que es tema música, danza, y así fue, siempre se transmitió así de parte del pueblo andino, porque puedo hablar desde el pueblo andino, el norte es así, para eso son las fiestas, para que se conozcan, para que compartan.

S: Igual también el pueblo quechua, igual las fiesta son instancias donde uno puede encontrarse...

G: Y uno tiene que hacer esas...

S: O siempre conocer simplemente, porque a veces...

05:20 O sea ir creciendo, e ir armando más redes.

S: Claro, es la estrategia de formar redes...

J: Tener sentido de pertenencia.

05:29 Claro.

J: Tener el sentido de pertenencia.

V: Claro ahí yo creo, bueno, no es la respuesta directa a la pregunta, pero, atendiendo lo que dicen las hermanas, o sea, IACCTIS tiene una característica distinta, porque no somos como Jacha Marka que es una asociación aymara-quechua ¿no?, somos una institución que busca hacer converger a todos los grupos, entonces debiera ser mucho mejor, debiera ser la suma de todas esas historias, pero lamentablemente el problema principal que nosotros tenemos es el del espacio. O sea si no tuviéramos un espacio grande, yo estoy seguro que se harían todas las cosas ahí...

J: Sí

S: Yo me quedo un poco sentida porque imagínate, siento que me botaron con comida y todo a mí, y eso no se hace y nunca se ha visto en los pueblos, pero

bueno, es el sistema, así nos tienen, tenemos que respetar y adaptarnos también, pero igual a uno le duele.

V: O también nosotros...

S: Pero igual a uno duele.

06:32 O buscar una vía de...

S: Porque eso no se hace en el mundo andino.

J: Ni siquiera en el congreso lo botó así.

06:39 No, si fue feo (risas), yo así como ¿qué onda?, ¿qué les pasa?.

V: Es que eso también nosotros deberíamos no sólo conformarnos, sino ¡cambiar esas cosas! Entonces para eso uno tiene que tener acercamientos, prever, tener claro que siempre pasa eso, tú pides un espacio, nunca va ser exactamente a la hora, siempre va a ver algún alcance, algún percance, pero bueno. Y ahora respondiendo a la pregunta, yo creo que las expectativas de futuro para nosotros son justamente, curiosamente digamos, guarda relación con todo esto que se está hablando, tener primero un espacio, ser un lugar realmente donde la gente tenga la libertad de funcionar y hacer las cosas como corresponde, sin las restricciones propias del sistema que está estructurado de una manera que es totalmente distinta, ¿cierto?, y muchas veces contraria, a la forma del funcionamiento del mundo indígena.

07:36 Sí, un espacio amplio.

V: Por un lado es eso, por un lado es el tema del espacio, de la infraestructura, ¿cierto?, que nos permita esa libertad, por otro lado también a nivel de proyección, digamos, como institución, reconociéndonos en ese ámbito, en el ámbito urbano, para nosotros es un objetivo fundamental que esto se transforme en un lugar, bueno, voy a usar un término así como que se ha utilizado, la Universidad Indígena, por ejemplo, pero no la universidad Mapuche, indígena, ya, donde ligamos además toda la orgánica, el currículum,

tenga que ver con la forma, lo que hablábamos ayer, lo que se hablaba ayer en el código de ética.

08:23 Como que IACCTIS fuera creciendo para llegar a esa idea de Universidad Indígena.

V: Sí, ese es el objetivo.

M: Hay países en que han prosperado las leyes, por ejemplo en Canadá ellos, determinan la relación que tiene que haber entre la sociedad que no es indígena y otra que es indígena, entonces ahí, su presencia, por eso tiene el espacio abiertos muy lindos, tienen casino y es como si uno entrara a otro mundo...

09:09 Como Yachay, ¿conocen Yachay?, es un proyecto uruguayo, donde se tomó una ciudad, que hubo una crisis y la tuvieron que refundar y llevaron a los mejores como técnicos e ingenieros, así como los mejores científicos del país a planificar la ciudad, y bueno Yachi significa ciudad del conocimiento, o el saber, y la idea es que esa universidad, que está dentro de una ciudad que es Yachi, o sea que la universidad produzca como se construye la ciudad pero desde los saberes de estos mejores ingenieros, técnicos y todo, pero todos son indígenas. Entonces ellos como desde su conocimiento de la ingeniería, pero con su mirada indígena, van a construir esta ciudad del conocimiento desde la Universidad Yachi. Es un proyecto súper nuevo, que tiene, yo cuando entrevisté al presidente Yachi fue hace dos años, estaban en primera etapa, como la generación de la universidad misma, pero igual fue como ¡guau!, notable (risas).

M: Podríamos preguntarle cómo lo hicieron.

10:17 Les voy a mandar mi reportaje de Yachay para que lo vean.