

La violencia al denominar en la construcción/desconstrucción del sujeto indígena urbano por el Estado de Chile

Luis Campos Muñoz¹

Resumen

Este artículo trata acerca de los indígenas urbanos y de la violencia que se ha ejercido con ellos al intentar nominarlos y dominarlos al mismo tiempo. Cada cierto tiempo aparecen nuevos sujetos sociales y estos deben ser convertidos a la episteme dominante, tanto para el trabajo intelectual como para las políticas públicas. Cada nominador ejerce su influencia aplicando clasificadores ya constituidos en su pensamiento, que tienden a generar un proceso altamente violento en donde los mismos sujetos pasan por periodos de reconocimiento/desconocimiento no obstante sus condiciones no hayan cambiado en lo absoluto. En este caso, se lucha contra los estereotipos del indio rural, tradicional, primitivo y no desarrollado, para argumentar la contaminación y descaracterización de los indígenas urbanos.²

Palabras claves: indígenas urbanos, violencia estatal, relaciones interétnicas

Abstract

This article deals with about urban indigenous people and violence used that against them in an attempt to define them and dominate them at the same time. Every so often new social subjects appear and these must be subjected to the dominant episteme, for intellectual work and for public policy. Each nominator exerts his influence through classifications created in his thoughts process, which tend to generate a highly violent process highly through which the same subjects pass through periods of recognition/lack of recognition, despite their conditions not changing. In this case, the stereotypes of the rural, traditional, primitive and underdeveloped Indian, are contested, arguing against the contamination and decharacterisation of urban indigenous people.

Keywords: urban indigenous people, state violence, interethnic relations

¹ Chileno, antropólogo, doctor en antropología por la Universidad de Brasilia. Actualmente es Director de la Escuela de Antropología de la Universidad Academia de Humanismo Cristiano, Santiago-Chile. Email: lcampos@academia.cl

² Una versión previa de este artículo fue presentada en el VII RAM, Porto Alegre 2007, en el marco del Grupo de Trabajo Violencia Estatal, Indigenismo y Pueblos Indígenas, coordinado por Cristián Teófilo da Silva y Luis Campos.

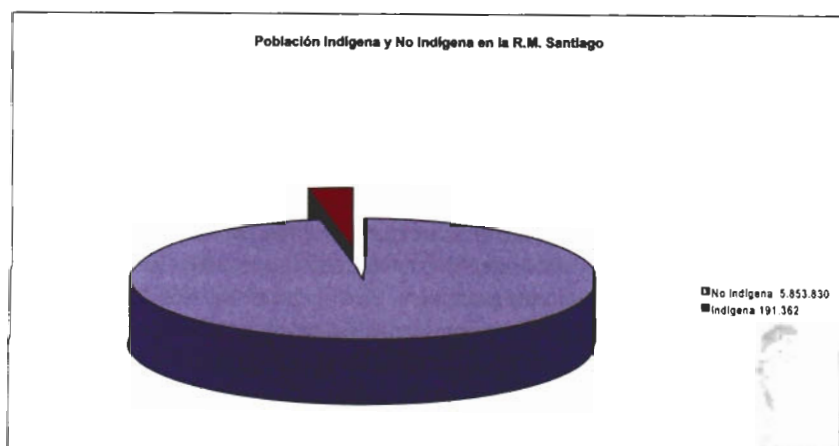
El sujeto indígena urbano visto y revisto por el Estado y la sociedad civil

El año 2006 fue el año en que la cuestión indígena urbana apareció con mayor fuerza en Chile. Si bien desde 1994 algunos autores mapuches como José Ancán (1994) o propiamente winkas como Sonia Montecino (1990) ya habían planteado claramente la necesidad de abordar a la población indígena que vivía en las ciudades, no ha sido sino hasta el año pasado en que esto se ha vuelto materia de política pública. Hemos visto así visibilizarse con fuerza una Consejería Indígena Urbana (dependiente de Conadi), un surgimiento galopante de organizaciones indígenas y la presencia, sobre todo mapuche, en diversas actividades de carácter estatal como ceremonias en el Palacio de la Moneda y en la misma Parada Militar. Es en el 2006, además, en que se crea una Comisión Especial de Políticas Públicas Indígenas Urbanas en una triangulación entre Mideplan, Conadi y el Programa Orígenes, iniciativa que culminará en 2007 con una larga agenda en estas materias y la promesa de un Programa Orígenes Urbano.

A partir de entonces se ha dado una situación de construcción y desconstrucción del sujeto indígena urbano por parte de múltiples actores (entre ellos el mismo Estado), orquestándose un proceso de reconocimiento/desconocimiento que intenta, dentro de los marcos de las políticas neoliberales del actual gobierno chileno, acomodar las demandas indígenas con intereses partidarios, propaganda proselitista y con un intento fuerte por entregar una cara más acorde con la modernidad. Todo esto en un contexto de un abierto y absurdo cuestionamiento a la existencia de indígenas en las ciudades, ya sea desde el mismo Estado, desde las comunidades indígenas rurales, del mundo académico, político, empresarial y hasta desde los mismos indígenas organizados en las urbes. Me interesa por lo tanto reflexionar sobre los mecanismos de inclusión y de exclusión que están operando a la hora de definir la identidad, sobre todo cuando se lo hace desde un punto de vista diferente a la autoadscripción, 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, si bien también presentes estos discursos en una comunidad académica o intelectual que pone todos sus esfuerzos por llegar a demostrar que los mapuches, tanto rurales o como urbanos, no existen, que ya desaparecieron o están plenamente integrados a la sociedad nacional de la cual prácticamente no se distinguen en nada (Mascareño, 2007). Por último, considero necesario abordar el contexto general sobre el cual se puede entender la presencia indígena en las ciudades y que debería guiar las reflexiones sobre políticas públicas indígenas en el mundo urbano y leer este caso a la luz de las discusiones sobre multiculturalismo y de los estudios poscoloniales y subalternos latinoamericanos, en una visión crítica a los procesos de folklorización de las demandas étnicas cuyo reconocimiento se reduce finalmente a un aspecto cultural simbólico que termina agradando a los Estados y a la sociedad dominante, pero que finalmente profundiza y hasta exagera de manera doble vinculante (Bateson, 1985) las relaciones de dominación, materializando y exotizando a los indígenas a partir de la cosificación de las identidades que se vuelven en definitiva tambor (kultrún), cintillo (tririlonko), poncho (makun) o simplemente un Moai Rapa Nui como botella de Pisco o una moneda de 100 pesos.

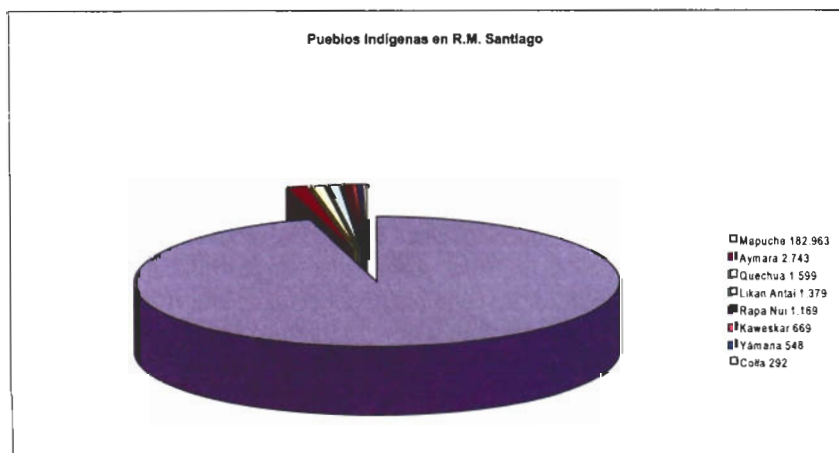
Caracterización general de la población indígena que vive en la Región Metropolitana

Según el censo de 2002 la población mapuche que habita en la Región Metropolitana de Santiago corresponde a 182.963 personas, las cuales se distribuyen por todas las comunas de la capital, principalmente Peñalolén (10.725), La Pintana (11.850), El Bosque (6.259), Lo Prado (5.129), La Florida (11.695), Puente Alto (15.336), Cerro Navia (9.850), Maipú (12.480) y Pudahuel (8.745). Las comunas con mayor población indígena son, Puente Alto, Maipú y La Pintana, si bien las que aparecen como históricamente siendo habitadas por mapuches son La Pintana, Peñalolén y Cerro Navia. (Ine-Mideplan, 2005).



No obstante que algunos de los actuales habitantes indígenas de la R.M. puedan ser descendientes de los antiguos habitantes de la zona central (como lo han manifestado algunos líderes de organizaciones que levantan una identidad Pikunche), esta ocupación ha sido fruto principalmente de un desplazamiento de población mapuche desde el sur de Chile que se ha dado durante todo el siglo XX y que se ha intensificado a partir de las décadas del 50, 60 y 70. Este flujo de población no se ha detenido a lo largo de los años y hasta hoy sigue expulsando personas del Sur debido fundamentalmente a la falta de tierras, luego de los bárbaros procesos de expropiación territorial llevados a cabo por el Estado de Chile desde 1880 y concluidos en su primera fase en 1930. Lo anterior implicó la reducción del territorio mapuche en cerca de un 95%, produciéndose una concentración de la población en pequeñas propiedades, sin posibilidad de dividirse todavía más. La mayor parte de las comunas donde actualmente viven mapuches corresponden a espacios que en los años 60 y 70 fueron ocupados por medio de tomas de terreno en las cuales participaron activamente indígenas, si bien sin una evidente demanda étnicamente diferenciada. Eran líderes vecinales que se destacaron en el medio organizacional urbano, que representaban el deseo de miles de indígenas que constantemente llegaban desde el sur y que iban literalmente construyendo las periferias metropolitanas de Santiago. En aquellos tiempos se sumaron a los movimientos de pobladores, en algunos casos liderándolos, aportando en la creación de los nuevos conglomerados ciudadanos. No obstante, su identidad étnica como mapuches o como indígenas fue obscurecida por los procesos altamente racistas y discriminatorios vividos en la ciudad, siendo el blanqueamiento, la invisibilidad y el ocultamiento identitario, las mejores

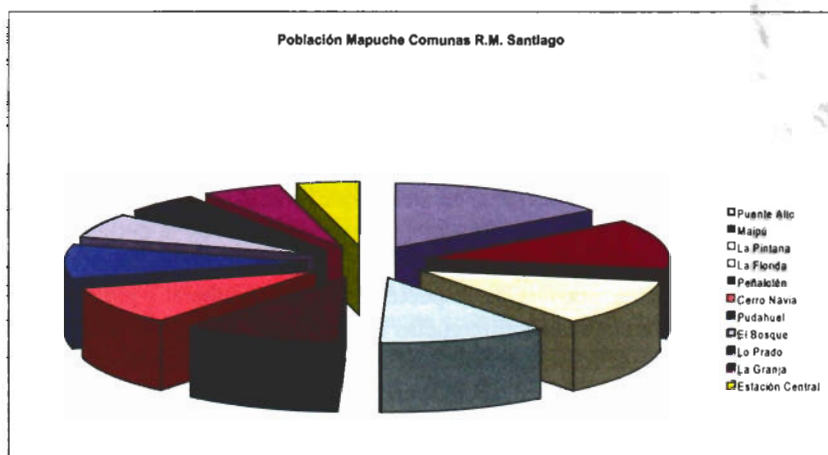
formas de enfrentar las marcaciones provenientes de su entorno cotidiano. En un contexto de estigmatización de lo indígena, la sociedad chilena ha mostrado su cara más racista, posicionando al indígena en el escalafón simbólico y práctico más bajo de la sociedad, representándolos como sirvientes, estéticamente feos y carentes de civilización y cultura, siendo estos elementos transmitidos permanentemente en las escuelas, reforzados en los planes de estudio y reproducidos por profesores y alumnos. Según este imaginario, los indígenas están condenados a ser representados viviendo en condiciones de ruralidad, anclados a los elementos más “tradicionales” de su cultura, generalmente aquellos que eran característicos de los mapuches a la misma llegada de los europeos. Con lo anterior se fija una frontera étnica que sitúa a los mapuches como parte del pasado, como si hubieran debido desaparecer y su presencia no fuera más que un arcaísmo que se mantiene porque estéticamente entregan algo. Habiendo perdido toda utilidad sus costumbres, se los ha condenado previamente a desaparecer apoyados en los estigmas y prejuicios de una profecía autocumplida y complaciente con la constitución mestiza blanca de nuestro país. Esta población mapuche que había seguido las líneas migratorias campo ciudad a lo largo de todo el siglo XX, se fue estableciendo en la ciudad y sin romper los vínculos con sus unidades de origen, comenzó una nueva experiencia de vida marcada por su disolución como sujetos étnicamente diferenciados en la urbe (E. Valenzuela, 2007). Algunas organizaciones gremiales, vinculadas a trabajos que entonces se consideraban indígenas, como empleadas de casas particulares y maestros panaderos, fueron algunos de los lugares en donde se mantuvo una conciencia étnica que más tarde se vería reforzada por una activación en la década del 80 de un discurso políticamente más fuerte que levantaba demandas y reivindicaciones, sobre todo vinculadas a los procesos de descomunalización de las tierras indígenas decretadas en el gobierno militar (1979). Esto va a incidir en que se desarrollen amplias respuestas organizativas cuyos impactos se pueden ver hasta la fecha³.



Y si en los años 80 las organizaciones étnicamente diferenciadas eran muy pocas, ya con la promulgación de la Ley Indígena 19.253 y la incorporación de una

³ Las imágenes del texto corresponden a fotografías obtenidas por el Núcleo de Estudios Étnicos y Multiculturales de la UAHC y al archivo del proyecto Fondecyt 1000591, *Iconos de la identidad grupal mapuche: representación, montaje y discursos de un imaginario*, dirigido por Margarita Alvarado y Pedro Megec.

pregunta étnicamente pertinente en los Censos de 1992 y 2002, a lo que se le suman políticas de transferencia de recursos vía proyectos a las organizaciones existentes en la ciudad, todas estas medidas van tener el efecto de multiplicar el número de organizaciones. En el caso mapuche, hasta 1986 las más destacadas organizaciones habían sido Newen Mapu y Ad-Mapu, a las que se le sumaría luego el Consejo de Todas las Tierras. Esta situación se mantendrá más o menos estable hasta que se comiencen a sentir los efectos de las políticas públicas, las que van a potenciar significativamente la organización y la visibilización de los indígenas en las ciudades, que sólo en el caso mapuche hoy llegan a más de 100. Este amplio número de organizaciones que podría estar haciendo mención de una movimiento de gran envergadura, se ha debido principalmente a la lógica de proyectos derivada de los esfuerzos estatales por transferir recursos siguiendo la línea de “un proyecto” por organización, lo que ha obligado a la fragmentación permanente y continua de la organización y asociaciones indígenas, no estimulándose en ningún caso el apoyo a la creación de conglomerados mayores que permitan articular un movimiento social más unificado y que pueda presionar con mayor fuerza en procura de sus objetivos. Más bien la lucha por escasos recursos ha llevado a la división que, incluso en aquellos que se han organizado al alero del Estado, ha impedido la manifestación de una cara visible y homogénea dentro de la ciudad, que pueda aunar ciertos objetivos que permitan modificar la situación social y étnica no sólo de ellos, sino también de aquellos que siendo mayoría, no participan de las organizaciones.



Por todo lo anterior es de extrañar que sólo en el año 2006 sean las mismas Políticas Públicas las que se detengan ahora a “descubrir” a este nuevo sujeto identitario que en su mayoría ha sido alimentado por los mismos recursos estatales. Lo anterior se refuerza en el hecho de que si bien el número de organizaciones ha aumentado, ello no ha significado un crecimiento considerable de la cantidad de personas que se movilizan o que articulan un posible movimiento social. Es más, el amplio universo que puede identificarse como indígena y que mantiene vínculos permanentes con sus lugares de origen, en su mayor parte sigue sin participar activamente en las demandas etnopolíticas de su pueblo, no obstante en los censos respondan afirmativamente con relación a su sentido de pertenencia.

Con demandas sociales y económicas vinculadas a su situación de pobreza, marginalidad y carencia, este amplio grupo de población interactúa con escuelas, servicios públicos, y con la ciudad en general, encontrando muy pocos elementos que le permitan llevar su conciencia identitaria a un plano político, que les posibilite sumarse al trabajo de las organizaciones. En este contexto la población mapuche que vive en la R.M. de Santiago se caracteriza por condiciones socioeconómicas más deterioradas con respecto a la población no indígena, obteniendo ingresos que en promedio son un 47,7% más bajos que los no indígenas, lo que estaría planteando claramente que la pobreza en los sectores indígenas tiene razones que se diferencian del resto de la población nacional y que tiene en su base la discriminación, el prejuicio y la estigmatización de la sociedad envolvente (Comisión

Indígena Urbana, 2007). En las zonas urbanas (promedio país) los indígenas en situación de pobreza ascienden al 27%, siendo que un 21% es pobre no indígena y un 6% indígenas, porcentajes bastante más altos que los de la población no indígena (18,1% pobre, 13,7% pobre no indígena y 4,4% indígena). (Comisión Indígena Urbana, 2007). Con respecto a la situación laboral y previsional, también se aprecian marcadas diferencias con la población no indígena, estableciendo brechas que refuerzan la idea de una desigualdad estructural fundada en la exclusión étnica y cultural, anclada en históricas relaciones de dominación heredadas del sistema colonial y basadas en un continuo de raza, color y clase social que no ha sido distinto del que se ha establecido en otros países de América como México, Perú, Bolivia y Argentina (Stavenhagen, 2002). En este sentido los indígenas tienen tasas de participación en la fuerza de trabajo menores a las observadas entre los no indígenas y mayores porcentajes de desocupación, no obstante su participación en la fuerza de trabajo sea mayor. En términos del oficio y de la categoría ocupacional, los trabajadores no calificados representan el 23,3% de los ocupados. Oficiales, operarios y artesanos el 20,1% y vendedores de comercio el 13,2%. A lo anterior se le suma que los ingresos promedio de los trabajadores indígenas son inferiores a los no indígenas en alrededor de un 30%. La situación previsional indica que un poco más de la mitad de la población indígena urbana está afiliada a un sistema previsional. Un tercio está en una AFP, y uno de cada cinco, a pesar de estar afiliado, no cotiza (Comisión Indígena Urbana, 2007). En definitiva, los indicadores presentados configuran una situación ocupacional precaria para las personas pertenecientes a Pueblos Indígenas, con tasas de participación altas, pero que evidencian una desocupa-



ción mayor, bajos salarios, predominancia de categorías ocupacionales y oficios que determinan inserciones más débiles en el mercado laboral y con una baja adscripción y cotización en algún sistema previsional que garantice una pensión digna en el futuro (Comisión Indígena Urbana, 2007). Con respecto a la situación educacional, el analfabetismo en los indígenas urbanos (4,3%) es casi el doble con respecto a los no indígenas, situación similar con respecto a los años de escolaridad promedio. Y con respecto a la utilización de lenguas originarias y participación, en la zona urbana, una de cada tres personas indígenas habla o entiende una lengua originaria. Asimismo, los hablantes activos ascienden al 11,5% de esta población. Estos porcentajes no presentan diferencias entre hombres y mujeres. Con respecto a la participación en la zona urbana una de cada tres personas participa en algún tipo de organización (más que los no indígenas), participando específicamente en grupos de iglesia (15,7%), y en clubes deportivos y recreativos (7,5%). (Comisión Indígena Urbana, 2007).

Todos estos datos, la mayoría extractados del último informe de la Comisión de Indígenas Urbanos, apuntan a relevar de sobremanera la presencia indígena en las ciudades, fundamentalmente en la Región Metropolitana de Santiago. No obstante, esta actitud gubernamental ha levantado las suspicacias de diversas organizaciones que a pesar del peso de los datos y por razones más bien políticas, tienden a desmerecer la situación y a cuestionar el trasfondo posiblemente etnocida de las políticas que se desarrollarían teniendo estos antecedentes como telón de fondo. Los dardos apuntan a que la mayor presencia de población urbana, reconocida como sujeto de derecho, implicaba que hasta el momento se había errado en la aplicación de las políticas públicas, orientadas fundamentalmente hacia los sectores rurales, en lo concreto, en lo que respecta al fondo de tierras, la protección legal de la propiedad indígena y el apoyo en todo término a la población rural. Las suspicacias apuntaban al hecho de que los mayores conflictos étnicos de los últimos tiempos en Chile precisamente se han dado en la zona sur del país en donde varias comunidades mapuches se han enfrentado a grandes terratenientes y a empresas madereras nacionales y transnacionales. En este sentido se argumenta desde la derecha política vinculada a los capitales propietarios de tierras que antiguamente eran de los mapuches, que se puede ser indígena en cualquier lugar, que se debe apoyar las reivindicaciones urbanas, sobre todo pensando que más del 70% de la población indígena del país vive actualmente en ciudades. Al parecer el esfuerzo de definir actualmente a los urbanos tendría un trasfondo peligroso que implicaría dejar de lado las reivindicaciones por las tierras ancestrales y que llevaría a que definitivamente se descaracterizara aún más la cuestión mapuche.

Indio: la cuestión de la denominación

Según Quijano (2002) y Mignolo (2007) el proceso de homogeneización que condujo a la denominación Indios e Indígenas, va a comenzar en América antes que en el resto del mundo y servirá de ejemplo para la implementación de un modelo de dominación sobre el color, la cultura y la explotación económica, cuya principal arma será la marcación de aquellos que no son occidentales, específicamente que no son europeos. Esta marcación será emprendida fundamentalmente a partir del ejercicio de la denominación, el mismo ejercicio que vemos actualmente en la discusión acerca de la existencia o no de los indígenas

urbanos. En el caso de indio e indígenas, estas denominaciones, que comienzan a ser usadas unos 500 años atrás, serán aplicadas homogéneamente a lo largo de miles kilómetros y cientos de culturas particulares, siendo utilizadas para la administración colonial y el establecimiento de lazos comerciales y de explotación económica de los indios y con un sentido marcadamente exotizante. Al comprender la idea de indio, indias y de indianismo, lo hago en el sentido en el cual Edward Said trabaja con los orientales, el oriente y el orientalismo, es decir, como "...institución organizada para negociar con Oriente..". y sus numerosas representaciones, derivadas de unos referentes empíricos existentes, mas altamente exotizados (SAID, 1990: 17), no obstante en este caso más que para el comercio es más bien para la explotación. Esta "identificación" de esas poblaciones como siendo "indios" y en un contexto de dominación, ha generado la cristalización del significante sobre el significado, la consolidación de palabras que dominan y sobre poblaciones que son así significadas. De ahí que algunos de los verbos más ampliamente utilizados para referirse al proceso de dominación, desde Colón y Cabral, hasta nuestros días, como descubrimiento, conquista, encuentro, invención; todos ellos mantienen ese lado de aquel que está realizando la distinción y que impone su punto de vista, sus discursos a través de las formas de administrar el poder, de administrar a las propias poblaciones "conquistadas". Es la misma situación que vemos en torno a los indígenas urbanos. Un Estado, el administrador neocolonial, que pretende a través de nuevas denominaciones el control específico sobre ciertas parcelas de población, en este caso los indígenas que viven en las ciudades. ¿Cómo entendemos entonces este difícil juego categorial en donde se plantea un nuevo significante que carga con múltiples significados y que va cambiando en la medida que sean actores distintos los que entran a su ordenamiento y clasificación? Incluso se da el caso que los mismos aludidos incorporan las categorías de la dominación y utilizan los mismos argumentos para descalificar a otros indígenas precisamente por el hecho de no ser puros, de haberse contaminado con la podredumbre de los blancos, como es el caso de los indígenas urbanos.

La articulación teórica de este artículo en relación a lo genuino y espurio y lo tradicional y lo moderno, la fundamento en una discusión que ha venido apareciendo periódicamente en la antropología, desde que Sapir en 1924 publicó su artículo Culturas Genuinas y Espurias. Los continuadores se han centrado, ya sea en la crítica, en el refuerzo, y a responder los contextos específicos que les ha tocado vivir. Los propios indios con los que estudia la antropóloga norteamericana Jane Jackson (1995) en Colombia responden a políticas externas en términos de su indianidad y estas dicotomías no han dejado de estar presentes por más de 70 años. Me parece que tal como Said (1995) lo dice, ellos no han conseguido ver que más allá de imperialismo se encuentra el "negativo" de Occidente, sus visiones continúan alimentando esas dicotomías. La tradición, cuando considerada de Occidente, es la fuerza que mantiene la identidad de las poblaciones en constante desarrollo. Tradición para los occidentales es el propio desarrollo. Edward Sapir (1924) da cuenta del conflicto que se ha generado entre dos "formas ideales" de ser en sociedad, los cuales se presentarían en una forma dicotómica: genuino es cuando el individuo y el todo se relacionan armónica y dinámicamente (Sapir, 1924: 290). Su concepto de cultura se refiere a la expresión de un pueblo, en una combinación de *bildung* con *geist*, de clara vertiente romántica por su relación con la ideología holista alemana y respondiendo a una principal cuestión: ¿cómo ser una civilización avanzada y

también una cultura genuina? Y sobre la base de esta diferenciación incorpora otra oposición que también quedará presente no sólo en el pensar académico, sino también en el accionar con los indígenas: lo auténtico representaría lo interno y lo espurio lo externo. Heredero de esta definición de conceptos es Robert Redfield y su trabajo denominado *The Folk Society* (1947). Redfield retoma la discusión adhiriendo otro par de clasificadores que Sapir sólo había enunciado: la sociedad folk (genuina) es tradicional y se opone a la sociedad urbana, que sería moderna, y define más la caracterización de estas comunidades, ahora en referencia a los indios de Yucatán. La sociedad folk es pequeña, aislada, no-literata, existe una comunicación íntima entre sus miembros, generalmente de un tipo biológico. La homogeneidad es el rasgo predominante, lo que se expresa en una sociedad tradicional y de pocos o muy lentos cambios. Comparten además la producción y las herramientas de producción. Su comportamiento es tradicional, espontáneo y no crítico, altamente convencional y sin una sistematización ni objetivación del conocimiento. Es una sociedad familiar y altamente sacralizada, y sus asociaciones mentales son personales y emocionales, y no abstractas, sin causa efecto. La oposición tradicional / moderno es fundamental para el establecimiento de la diferencia y el continuo que debería alcanzar a las comunidades indígenas: de ser folk a ser urbanas. Lo importante aquí es que al llegar a la urbe se acaban sus características tradicionales, el continuo los ha conducido directamente a la civilización y a la descaracterización cultural e identitaria, dejando por lo tanto de ser indios. Como se ve, las dicotomías en Redfield se rigidizan, no obstante en el final de su artículo flexibilice su posición cuando llegue a plantear que son sólo tipos ideales, y como tales no se encuentran empíricamente en lugar ninguno, a no ser como formas analíticas. En verdad, los modernos también pueden ser auténticos, también pueden guiarse por lazos emocionales y continuar con sus relaciones personales. Por la fuerza de los argumentos iniciales y la vinculación de esos argumentos en comunidades reales, ese esfuerzo de relativizar su posición queda inconcluso. Geertz (1963) suma un concepto que moderniza y agrupa las características que se utilizaron para definir lo auténtico y lo tradicional, a mi juicio renovando esas intenciones de la última parte del texto de Redfield, y en referencia al surgimiento de nuevos Estados naciones, y de autenticidades que ya no son aisladas. Surge así el concepto de sentimientos o lealtades primordiales, oponiéndolos a los lazos civiles. El contexto de Geertz es diferente de los dos anteriores. Él está hablando de la consolidación de Estados nuevos donde existen estas claras manifestaciones primordiales que son presentadas de cierta manera como sentimientos, desprovistos de alguna intencionalidad, reflejando aquí el hecho de continuar añadiendo clasificadores a la relación de dominación y de exclusión. La diferencia está en que esos hombres que actúan primordialmente hoy en día (1963) pueden acceder al gobierno y se accionan políticamente. Ellos deben ser domesticados, siendo esa la solución que entrega Geertz. Manuela Carneiro da Cunha en un artículo titulado *Etnicidade: da cultura residual mas irredutível*, amplía las oposiciones al considerar una razón simbólica / razón práctica. Tomando la categoría de etnicidad, descubre varias sustancias que mudan de acuerdo a si el criterio fue raza, luego cultura, y por último aculturación. A partir de ahí, aparece el tribalismo, asociado a características primordiales, y la etnicidad se torna definitivamente retórica. Es el momento de su manipulación y de la etnicidad como forma de comunicación, como lenguaje para pensar las diferencias, que también se mantienen en la sociedad moderna: son las culturas de contraste. Según ella, sólo algunos aspectos culturales se llevan a la diáspora.

ra, y se dejan los menos operativos. Finalmente, no concuerdan ni con ideología, ni con etnicidad, más allá de ser propiamente categorías nativas. ¿Será que este contraste no será una refinación de la domesticación de Geertz? De todas maneras, desde su posición es posible entender la existencia de indígenas en las ciudades, que incluso pueden llegar a cambiar, dejando muchos de sus elementos culturales en sus comunidades de origen, saliendo en búsqueda de nuevas alternativas que les entrega el nuevo escenario diaspórico. Los indígenas urbanos que hemos conocido a lo largo de nuestro trabajo en Santiago se acercan mucho más a esta situación que a ninguna otra de las señaladas por otros investigadores y actores sociales de las relaciones interétnicas. Hobson y Hefner (1991), dentro de un marco de crítica al desarrollismo, llegan a la siguiente conclusión: Si bien Geertz pudo haber exagerado en sus definiciones, los lazos primordiales tendrían más que un rol negativo, ellos también ayudan a integrar a las comunidades, y más aún si se los considera como formas simbólicas de interpretar el mundo, y como tal, variando de cultura en cultura. Parece que retomando la misma línea de Redfield, ellos llegan a la conclusión que si los sentimientos primordiales existen, están en todos lados, y no necesariamente vinculados a las poblaciones no desarrolladas, y que más aún, ellos son la clave para la implementación de las maneras para vencer aquello que ha sido llamado de resistencia al cambio, algo así como un etnodesarrollo. Jean E. Jackson cambió el punto de vista al cuestionar la noción de culturas genuinas y espurias en relación a las políticas de indianidad en Vaupés, Colombia. En su texto ella explora cómo los Tukanos del noroeste de la amazonía colombiana, han aprendido a cambiar las nociones de su propia historia y cultura al activar un buen soporte de conocimiento acerca de la indianidad. Cuestionando la idea de autoridad etnográfica ella se refiere también a la confrontación entre las visiones antropológicas y nativas sobre cultura e historia. Es interesante cómo aquí el referente muda: son los indios los que asumen discursos de primordialidad en su accionar político, pero una primordialidad que nada tiene de estático (Jackson, 1995: 3). Estamos ya en pleno tiempo de la etnogénesis. Los indios utilizan su autenticidad, aprovechando los imaginarios de los blancos sobre ellos. Ella propone un concepto de cultura más dinámico, adecuado a poblaciones que están en rápido cambio, destacando los aspectos interactivos de la cultura¹. Siguiendo a Jackson podríamos argumentar que los indígenas urbanos han buscado en la tradicionalidad los elementos que les permitan negociar de mejor manera con un entorno altamente invisibilizador y discriminador, precisamente levantando una bandera étnica de líneas claramente culturales y que deja por el momento de lado las reivindicaciones políticas más de fondo asociadas a las tierras del sur. De una u otra manera los nacidos en la ciudad, como muchos migrantes, han perdido ya sus tierras, muchas veces a manos de sus mismos parientes. Para ellos los problemas son otros e intentan conseguir algún beneficio activando diversas claves, siguiendo distintas estrategias, siendo la étnica una de las tantas formas a través de las cuales pueden conseguir beneficios que mejoren su calidad de vida. Y es aquí en donde sus planteamientos se entroncan perfectamente con los del Estado, quien como ente administrativo busca precisamente el desvincular lo más posible lo cultural de lo político. Por último, el texto de Arjun Appadurai (1996) retoma la discusión casi en los mismos términos que Geertz, pero partiendo de una base que bien puede ser la continuidad

¹ Como dice Jackson: "...Culture is not a primordial legacy from the past; cultures are not static, homogeneous systems on which change is imposed..." (1995: 20).

de lo planteado por Jackson: ¿existe vida después del primordialismo? Appadurai retoma la discusión a partir de movimientos primordiales violentos y destructivos, sumados a la resistencia a la modernidad. Y se pregunta ¿qué está equivocado con la tesis primordialista? Viendo los errores de una respuesta comparativa (qué hay de común en los movimientos primordiales) y de una respuesta histórica que diluye las genuinas identidades primordiales en una genuina sociedad civil (Appadurai, 1996: 142). Appadurai ya es de cierta manera un primordial. Y su conclusión es tajante: los sentimientos, emociones, obedecen a una manera muy cultural de sentir las cosas. Y en eso los sentimientos primordiales no tendrían nada de común uno con el otro; y en segundo lugar, esa modernidad, para él ya no es el punto de llegada, ya no es el dilema a ser resuelto por la mixtura de lo genuino y lo espurio. La modernidad tiene sus fallas y se fundamenta en la dominación de los cuerpos⁵, y en Estados-naciones que pierden su monopolio sobre fronteras y límites que ha impuesto. Retomo aquí a Foucault (1996), con la idea de discurso. Sobre la base del considerar las relaciones de poder en espacios micros, en la microfísica de las relaciones, donde se expresan en su capilaridad (tal cual es planteado por Baines [1991] cuando trabaja con los Waimiri-Atroari). En segundo lugar, por ser considerados esos microespacios generadores de poder, y de discursos sobre el poder, que pueden ser vistos como visiones de la verdad, como interpretaciones del pasado y como proyecciones al futuro, casi como posibles utopías y como alternativas a los discursos hegemónicos. En tercer y último lugar, por la definición de la categoría de exclusión, que junto con la de olvido e indiferencia cierran los conceptos de este referencial teórico. La conformación de los mecanismos de exclusión no es un proceso independiente de lo que ocurría en América. Más bien, los excluidos siempre estuvieron aquí en relación a Europa. A ellos, a los indios se los quiso despojar de todo, hasta de los discursos sobre sí mismos y de sus propias culturas. Existen formas disciplinares de administración del poder, formas que se transmiten a través de la educación de los cuerpos y que reproducen las desigualdades y las exclusiones. Al igual que cárcel, manicomio, hospital y escuelas. La palabra indio, desde este punto de vista, surge como otro mecanismo de exclusión⁶. Lo que no significa que debe dejar de utilizarse la categoría, aún más cuando ella existe en todas nuestras cabezas y nosotros la llenamos de clasificadores. En este sentido, por más que las evidencias indiquen que es clara la existencia de indígenas que viven en las ciudades, muy distinto es afirmar que ellos son un nuevo sujeto, los indígenas urbanos. Esta última afirmación es la que estoy entendiendo como surgida de una arena de discusión en donde desde la lente colonialista y neocolonialista que insisten en definir y clasificar a las poblaciones indígenas, muchas opiniones van construyendo una idea de indio y de aborígen a partir de las cuales se generan encuentros de discursos hegemónicos y contra-hegemónicos. En este sentido el reconocimiento de la existencia discursiva de los indígenas urbanos podría entenderse ya sea como un intento más de dominación y de manipulación de la realidad con el fin de llevar a todos los indios a las ciudades y acabar así con el problema de las tierras y la autonomía; como también se podría pensar como una estrategia nueva de muchas personas que en un contexto de mayor visibilidad étnica y

⁵ Ver Foucault, Michel (1993), "Soberanía e Disciplina" cap. XII (p. 179-191).

⁶ Tanto indio, prisionero, enfermo, loco, pueden mudar en sus significados originales. Los indios reivindican esas identidades, separándose de cierta manera del modelo de exclusión, pero precisamente a través de sus discursos: de presos, de indios, de locos y de enfermos.

modernidad aprovechan sus bases culturales primordiales para obtener beneficios y así posicionarse mejor en la arena de las relaciones interétnicas.

Si los indios⁷ existen, es a partir de un proceso relacional sobre el cual se inventan y se recrean, también, los blancos, los europeos, brasileros, chilenos y mexicanos. Al ser estas categorías relacionales, relacionadas y hasta opuestas, no es posible dejar de hablar de los blancos y mestizos. Hablar de indianidad, es hablar de una relación con un otro dominante, hoy en día con un Estado-nación del cual los habitantes de esas poblaciones son ciudadanos. En este sentido los indígenas urbanos son una de las tantas poblaciones que el Estado-nación "identifica" como indios, pero con ciertas desventajas que han llevado a que hasta hoy día la mayor parte de ellos desconozca completamente los derechos que están asociados a su condición étnicamente diferenciada. La propia categoría de indios ha sido ampliamente cuestionada por ser poco adecuada y discriminatoria (al igual que otras como aborígenes, nativos, bárbaros, salvajes, silvícolas, indígenas), no obstante existan numerosas poblaciones actuales que levantan sus discursos de reivindicación desde una identidad india o indígena. Es por esto que la categoría de indio es trabajada aquí no por la distancia que la palabra tiene con determinadas poblaciones, en la adecuación del significante con el significado, buscando poblaciones que son "más indias" en relación a otras que son "más blancas". Según Manuela Carneiro da Cunha, "o significado de um signo não é intrínseco, mas função do discurso em que se encontra inserido e de sua estruturas". (Carneiro da Cunha, 1986 [1978]: 101). Más bien creo que la categoría de indios (y no necesariamente las poblaciones) puede ser "objeto de estudio" desde que existen en la cabeza de alguien que los piensa, por ser un significante de dominio público, al decir de Geertz (1995 [1973]), y no necesariamente porque delimitan mejor una realidad "objetiva". En este sentido denominaciones como Indígenas Urbanos, Mapuche Urbano, Mapurbe, Warriache, Indígenas en la ciudad, son nuevas denominaciones que no necesariamente apuntan a la existencia y caracterización de un nuevo sujeto en los tiempos posmodernos, sino más bien y como lo manifiestan estos autores, se refiere mejor dicho a condiciones de percepción de la realidad indígena que han cambiado en los últimos años.

Según ya lo he planteado en un artículo anterior (Campos, 2006), el país ha reencontrado las bases sociales que le permitirán representarse cada día más como una nación multicultural, no obstante no están dadas todavía las condiciones para que se produzcan grandes cambios en la situación de los pueblos originarios y por lo tanto el reconocimiento se da en el campo de lo fundamentalmente simbólico. No quiero plantear aquí que estas transformaciones estén ajenas a un sentimiento político que pretende modificar las condiciones negativas de los indígenas en el país, o que lisa y llanamente no tienen ninguna injerencia en la modificación de la situación de dominación colonial. Creo que plantear eso sería desconocer el tremendo impacto que han tenido las escasas políticas verdaderamente públicas y conducentes a modificar la percepción que los chilenos tienen acerca de los indígenas. Pero tampoco podemos concordar

⁷ Sobre categoría indio ver los análisis de Roberto Cardoso de Oliveira (1966) "O Índio na consciência nacional". Este artículo fue publicado en 1965 en Río de Janeiro, y en 1966 en América Indígena, en México. Destaque tienen los trabajos de Bonfil-Batalla (1972) sobre el concepto de indio como categoría colonial; y Manuela Carneiro da Cunha (1985) *Definições de Índios e Comunidades Indígenas nos Textos Legais*.

con que han sido grandes los avances, si es que no se entiende que se deben dejar de lado estas formas de imponer clasificadores y denominadores, como así mismo seguir construyendo y manipulando a los sujetos de dominación. El indio bueno y rural es el único que existe, no obstante esté condenado a la desaparición, los indígenas que viven en las ciudades dejaron de ser indígenas y se puede tocar el kultrún si se quiere recordar cómo eran los indios antes de la llegada de los españoles, o vestirse de mapuche o degustar la comida étnica. Estos elementos tienden en la actualidad a oscurecer las demandas étnicas, desvinculándose, según la visión de Estado, de cualquier trasfondo político. Entendiendo entonces las categorías como relacionales, hay que ver cómo han estado asociadas esas categorías con ciertos clasificadores que adjetivan y dan contenido a lo que en definitiva entendemos por Indios, Blancos o Mestizos, por indígena rural o por indígena urbano. Lo que estoy planteando es que la categoría Indio ya lleva consigo las determinantes de la tradicionalidad y de la pureza que la vida urbana no puede entregar. Los entornos tradicionales sería homogéneos y puros, intocados, siendo el mejor representante de la indianidad aquel indio que anda desnudo, vive en la selva y que se viste con plumas. El problema no es que ese indio no exista, sino que finalmente y de modo categorial y representacional, es el único indio que puede existir. Si tomo las principales categorías de relación (Indios y Blancos) como una oposición y agrego dos pares de clasificadores⁸ como los son tradición, modernidad⁹; genuino y espurio, se puede apreciar el siguiente cuadro, a mi juicio producto del sentido común, pero presente también en muchos de los que hablan de los indios, e incluso hasta de los mismos indios:

Categorías	Clasificadores	Opuestos
Indios	Tradicionales	Auténticos
Blancos	Modernos	Espurios

Esta dos categorías y los cuatro clasificadores han estado unidos en bastantes discursos sobre los indios y los blancos y en la actualidad, a pesar de que bastantes poblaciones no concuerdan con ese modelo (en la adecuación de sus actuales vidas y un antiguo significante cristalizado), en muchas de las formas que los diferentes segmentos del Estado-nación se relacionan con los indios, y hasta en sus propios discursos, se presentan como clasificadores incorporados a las categorías, como si fuera una inmanencia, y como si esas poblaciones no hubieran cambiado, al igual que todas las cosas, a lo largo de estos 500 años. Precisamente con respecto a los indígenas urbanos es que estos no corresponden precisamente a lo que se ha estado entendiendo por indio: no son ni puros, puesto que están contaminados por la vida en la ciudad; ni tampoco son tradicionales,

⁸ Oposición: relación paradigmática entre morfemas, que permite descubrir el o los semas específicos distintivos. Clasificador: nombre general dado a ciertas características cualitativas de un elemento, según las lenguas. (Pottier, 1977: 391-405).

⁹ No me parece claro hasta ahora, y no tengo antecedentes de cuándo es que lo tradicional se comienza a oponer a lo moderno. En todo caso, si bien con otros alcances semánticos, la oposición se acerca a salvajes / civilizados; no-desarrollados / desarrollados y a otras como interno / externo. Quizás sea bueno ver las características que definen el continuo folk-urbano, de Redfield (1947). Sobre modernidad ver además Machado (1994), en relación al comunitarismo indígena y la discusión articulada por Dumont en *Homo Hierarquicus* (1992).

puesto que sus bases culturales se sostienen sobre los elementos de la modernidad que representa la ciudad.

La oposición, tradicional / moderno se refiere al hecho de haber asociado, en una escala claramente desarrollista, a los indios como tradicionales y los blancos como modernos. Si bien las ideologías evolucionista y desarrollista sólo vinieron a consolidarse en épocas posteriores, la pregunta acerca de la humanidad del indio se dio desde los primeros debates que intentaron responder al nuevo continente. Y una vez que fueron declarados hombres, ellos lo fueron en el sentido de una identidad transitoria (que se tornó permanente), que los llevaría de ser indios a ser civilizados, cristianos, y súbditos del rey (hoy en día ciudadanos). En ese camino, ellos dejan de ser indios. No importaba si eran poblaciones nuevas o degeneradas. Si eran degeneradas podían regenerarse con la ayuda de los conquistadores; si por otro lado eran nuevas poblaciones, podían a partir de la conquista tornarse maduras de la misma manera. Como categoría transicional incluso se podría esperar la presencia de indígenas en las ciudades, pero como un resabio de su antigua indianidad, a medio camino de la descaracterización étnica y de la civilización. Con respecto a la segunda oposición, la de genuino / espurio, las poblaciones nativas también desde la llegada de los europeos, fueron identificadas como seres del paraíso, seres idílicos que posteriormente irían a transformarse en los “buenos salvajes”, no contaminados aún por la civilización, viviendo en armonía con la naturaleza, en la más típica repetición del mito de génesis del antiguo testamento, viviendo como seres inocentes, lejos de la culpa, pero prontos a ser corroidos por los males de los blancos, por sus enfermedades y sus armas, degenerados, habiendo perdido así sus originales y auténticas formas de ser, siendo penetrados por esa deuda infinita que el capitalismo les obliga a contraer, e incorporados por último en una sociedad cuya característica principal son las mixturas, la diáspora (Carneiro da Cunha, 1986 [1978]) pero sobre todo, sociedades que han perdido la conexión con su propia naturaleza, con su propio ser y se han contaminado con los vicios de una idea de civilización que ha perdido todo tipo de identificación con cualquier cosa que no sean los flujos desterritorializados¹⁰ del capitalismo. De seres totales en los cuales el mal no se presentaba, pasan a ser seres que han perdido su identidad, que son medios esquizoides productos de la relación con el capitalismo, divididos y sin esencia, son los caboclos, ladinos, los mestizos, los rotos y los indígenas urbanos.

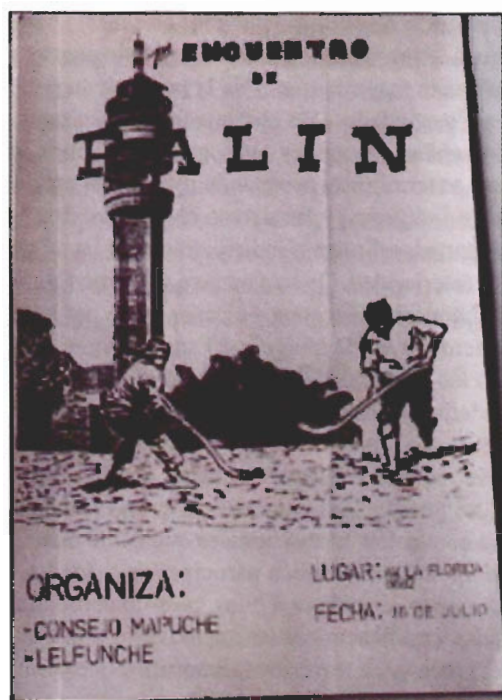
¹⁰ Ver Deleuze y Guattari (1985) Especialmente el capítulo “Salvajes, Bárbaros, Civilizados”.

Algunos elementos para la discusión



La presencia de indígenas en la ciudad es una situación indesmentible. Aun cuando se consideren los datos del censo 2002 que redujeron a más de la mitad las personas que se adscribieron como indígenas, todavía la cifra de casi 200 mil personas hace que se esté tratando con un volumen suficientemente amplio de población. No obstante desde varios ámbitos permanecen las visiones orientadas a desconocer su presencia y a no reconocer su calidad de indígenas. Desde este punto de vista la presencia de políticas públicas orientadas hacia los indígenas que viven en las ciudades es necesaria e imprescindible puesto que al igual que en el resto de América la mayoría o más de la mitad de la población indígena vive actualmente en las ciudades. No obstante no es precisamente ese el espíritu que anima a Mideplan, a Conadi y al Programa Orígenes, ya que la mayor parte de las políticas se terminarán orientando a una recuperación simbólica de los espacios y rostros indígenas, y focalizada en las aproximadamente 5 mil a 10 mil personas vinculadas directa o indirectamente a las organizaciones que hemos descrito con anterioridad. De esta manera contamos con políticas que se basan en el aprovechamiento de recursos escasos y que por lo tanto no podrían ampliarse a un número mayor de indígenas. Esto claramente es definido antes y tiene que ver con las estrategias de gastos que el mismo gobierno tiene, lo cual condiciona en definitiva las políticas. Esto lleva a preguntarse por lo que se puede hacer con determinados recursos, que siempre son escasos, y no a pensar en lo que se debería realmente hacer. Vinculado con lo anterior se establece que estas políticas no pueden ser participativas, como realmente se espera de acuerdo a todos los convenios internacionales que Chile debe respetar. Según estas orientaciones los indígenas deben participar en todos los procesos y políticas públicas que tienen relación con ellos, no sólo como último eslabón de información, consulta y ratificación de las iniciativas estatales, sino también en todas las etapas del proceso y a través de mecanismos que permitan a la mayor parte de los involucrados tener algo que decir con respecto a las políticas que les atañen. En este sentido es la falta de inclusión de los indígenas en el diseño de las políticas lo que en la actualidad lleva a la conformación de comisiones y políticas que no responden a la expectativa generalizada y que se ven como imposiciones de algunos iluminados que aun teniendo conciencia de esta situación,

continúan con la labor de construcción de sujetos y políticas a espaldas de los indígenas. Lo indígena ha estado vinculado a la ruralidad que es vista además como cuna de aquello más tradicional y distintivo de cada pueblo. Sin dejar de reconocer ese vínculo, creo es necesario ampliar la forma en que se entiende a los descendientes de los pueblos indígenas de manera tal de poder ampliar el número de personas que son objeto de derechos individuales y colectivos por ser descendientes de los pueblos originarios. Y esto último sigue siendo quizás uno de los principales escollos para que desde la política pública se amplíe en justicia este reconocimiento, ya que de ser así, el número de beneficiarios reales del cumplimiento de los derechos que se deben garantizar a la población indígena crecería de sobre manera y los escasos recursos serían todavía más escuálidos. Este sujeto se fortalece, además, por políticas públicas como el Programa Orígenes, que entrega recursos exclusivamente a indígenas que viven en el mundo rural. A mi juicio este es uno de los factores determinantes en la conformación de un sujeto urbano que aspira a recibir también los beneficios que le son coartados por una decisión estatal que por oposición, definiendo indígenas rurales, inventa el sujeto indígenas urbanos. Pero la distinción entre mapuches rurales y urbanos no ha sido remarcada sólo por el Estado, sino también por los mismos actores indígenas quienes desde un discurso purista veían como carentes del verdadero espíritu indígena a aquellos que se habían asentado en las ciudades, no obstante en la mayoría de los casos siguieran manteniendo relaciones con ellos. Este discurso estaba claramente presente en líderes indígenas y llevó a remarcar las diferencias que posteriormente iban a crear un sujeto distinto: el indígena urbano.



El conjunto de organizaciones y sus dirigentes imbuidos en estos debates, sobre todo quieren mantener y aumentar los recursos de apoyo conseguidos en la actualidad, dejando de lado una reflexión que permita hacer crecer su movimiento

y masificarlo con el aporte de los indígenas que viven en la ciudad y que no están organizados. Es más, si en un primer momento los rurales veían con desconfianza y sin derechos a los urbanos, lo mismo se vuelve a repetir en torno a los urbanos organizados y aquellos que no lo están, precisamente argumentando que aquellos que no participan de las organizaciones no muestran o evidencian algo que los haga parecer mapuches, siendo más espurios y más contaminados con la situación de modernidad que se vive en la ciudad. Por otro lado se ha demostrado que los vínculos entre las personas que viven en la ciudad de Santiago y sus tierras originarias han sido y siguen siendo permanentes y constantes. Lo anterior cimentado en lazos familiares, congregaciones rituales, apoyo productivo y de mantención de las comunidades con el envío permanente de insumos, situación presente también en otros pueblos indígenas en varios países. En este sentido hay mucha gente que teniendo un alto sentido de pertenencia con lo indígena ha hecho de la ciudad su hábitat de vida permanente, producto de las necesidades y de la imposición de las condiciones actuales de vida, en donde la población rural, sobre todo la indígena, se ha visto afectada por la inexistencia de tierras para poder asentar a la población que se va insertando en el ámbito laboral. Tal cual lo he planteado desde algunas aproximaciones teóricas, la visión estatal adolece fundamentalmente de una visión de la diferencia, a no ser la proyección del clásico imaginario que se tiene sobre el indígena, folclorizado y supeditado a la nación chilena. En este sentido hay una conciencia identitaria de pertenencia que a pesar de los abusos y las negaciones, e incluso de la misma auto-negación, permanece y se reproduce en las ciudades. Esto no es nada nuevo y sorprendente, sin embargo está contrariando una de las bases de los discursos esencialistas sobre lo indígena, muy imbuido del evolucionismo clásico y de una definición culturalista de la identidad: en la medida que el indígena se va modernizando y haciendo el paso de lo rural a lo urbano va perdiendo su calidad y por lo tanto sus derechos.

Por otro lado, desde el Estado y desde aquellos sectores conservadores que prefieren obviar la discusión por los territorios y la autonomía, también se ha remarcado la existencia de este nuevo sujeto, sobre todo por posibilitar que como lo dijo una intelectual de derecha, que se pudiera ser indígena en cualquier parte donde se llevara la mochila de la cultura, no siendo más la tierra (el territorio) aquello que debería orientar las demandas indígenas. De esta manera queda libre el camino para las empresas que en este período virulento pretenden ocupar aquellos espacios no ocupados en invasiones anteriores. Lo anterior torna toda esta discusión esquizofrénica y doble vinculante, sobre todo cuando esta situación de pérdida de tierras y de lo ineludible del progreso, está marcada por una obligatoriedad y es vista como algo que necesariamente va a ocurrir.

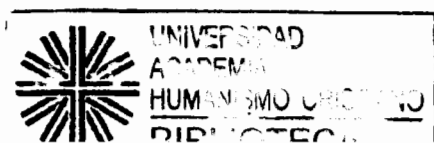


Con relación a los mismos indígenas, esta vez los organizados, esta experiencia de visibilización y de reconocimiento ha acarreado la demanda por tener espacios en la ciudad, donde realizar fundamentalmente su actividad ceremonial y organizativa, lo que ha calzado con la propuesta del Estado de promocionar sobre todo cuestiones que llama “culturales”, de un marcado carácter folklorizante y que dejan de lado cualquier reivindicación política y cualquier discurso de carácter nacional con respecto a las demandas y conflicto por los que pasan los indígenas en la actualidad. Eso pasa además por una política de reconocimiento que desde algunas perspectivas ha cambiado la visión que se tiene sobre los indígenas. Lo anterior amparado en la Ley 19.253 y en el accionar de Conadi y de otras dependencias estatales que se han hecho, sin mucha coordinación entre sí, cargo de lidiar con las cuestiones indígenas. En este sentido la población urbana ha intentado visibilizarse, y me refiero específicamente a Santiago donde hemos trabajado en los últimos años. Esto quiere decir que dentro del ámbito de la ciudad existe una cantidad considerable, sobre todo de mapuches, que han salido de la vivencia de su etnicidad en el marco de su vida privada e íntima para pasar a vivirla abiertamente. Lo anterior ha llevado a desarrollar incipientes programas de educación intercultural en la ciudad y, sobre todo, a desarrollar programas de salud intercultural (Valenzuela, 2007b) y apoyo a las ceremonias y actividades tradicionales, lo que ha tenido, a pesar de todo, influencia en la visibilización de los indígenas en las ciudades y un cambio en las históricas relaciones con los vecinos de las organizaciones indígenas en las ciudades. Si bien esta relación con los mestizos chilenos en sus barrios no ha dejado de ser conflictiva, sobre todo por la disputa de recursos comunes, no ha dejado de incidir en una valoración más positiva de lo indígena, sustentada además en discursos relativos a lo políticamente correcto que por lo menos a nivel de superficie reconocen su valor y su presencia. Sin duda que las organizaciones como sujetos han contribuido a diseñar las bases de un futuro movimiento social reivindicativo indígena, no obstante la falta de apoyo y masividad en sus acciones les resta posibilidad de ser un entre claro de presión que obligue al Estado a ceder en sus puntos de vista. De esta manera, la negación de la existencia de sujetos colectivos de derecho es la gran problemática que enmarca estas discusiones, lo que no se

resolverá con el esquivo reconocimiento que no ha entregado la elite política chilena. Las políticas públicas en este sentido se deben orientar a la recuperación del sentido de pertenencia y de los lazos comunitarios y organizacionales de la gran mayoría de la población que identificándose como perteneciente a los pueblos originarios, no está organizada, no vive visiblemente su cultura y que prácticamente no accede a ningún beneficio por tal condición. Esto por medio de difusión de las políticas actuales y un incentivo a la participación en organizaciones étnicamente diferenciadas. Se debe apoyar el fortalecimiento de programas educativos, de salud, etc., que permitan generar una población originaria con mayor autoestima y sentido de pertenencia, como así mismo una población no indígena menos discriminatoria y que respete los valores del pluralismo cultural. La cuestión por la tierra debe seguir siendo tema principal del accionar estatal, lo mismo que el reconocimiento de sujetos colectivos de derechos, más allá de si viven o no en el mundo rural.

Conclusiones

La discusión que se ha iniciado en torno a la existencia o no de los indígenas urbanos refleja importantes elementos para la reflexión teórica y social. Claramente se aprecian varios campos a partir de los cuales se están definiendo aquellas cuestiones que tienen que ver con las poblaciones indígenas, en donde la mayor parte de los contertulios no es precisamente indígena. Intereses políticos y partidistas, sumados a la necesidad que tiene el Gobierno de descomprimir la agenda de luchas por la tierra en el sur, además de la necesidad de eliminar escollos a la hora de implementar proyectos modernizantes que permitan abrir las tierras actualmente en manos indígenas a la producción agroindustrial y forestal, han llevado también a desarrollar estas políticas urbanas, que por lo mismo han generado mayores simpatías en los sectores de derecha y antipatías en los grupos y organizaciones más radicales, o con un discurso étnico más fuertemente marcado entre los mapuches. Desde otros sectores, como el Centro de Estudios Públicos, vinculados a la derecha liberal, se ha argumentado incluso sobre la inutilidad de seguir haciendo políticas que apuntan a un sujeto inexistente en términos culturales, planteamiento incluso levantado por intelectuales de izquierda que todavía manejan el viejo eslogan de que todo tiene que ver con un problema de clase social y que la cuestión mapuche se supera sólo en la medida en que se entreguen los beneficios económicos que permitan a esa población salir de su situación de pobreza. Evidentemente estos argumentos se sustentan sólo si se vuelve a repetir el viejo dictado evolucionista de que la diferencia cultural es algo que debe ser superado en la medida en que los pueblos ajenos a Occidente puedan ir civilizándose. De todos estos debates los indígenas han quedado casi siempre fuera o vistos sus argumentos como chovinismos protonacionalistas que tienden, en conjunto con activistas y antropólogos, a generar una idea de lo étnico que en realidad ya habría desaparecido hace mucho tiempo. Lo que he intentado demostrar es que estas elucubraciones arrastran una violencia sobre los sujetos colectivos en donde cada uno se intenta posicionar de acuerdo a sus intereses, dejando de lado el principal aspecto de la discusión: al fin y al cabo, más de 180 mil personas se autoadscriben hoy como pertenecientes al pueblo mapuche en Santiago y eso, por más que muchos así lo deseen, no es al parecer en definitiva violentable.



Referencias bibliográficas

Ancan José (1994), "Los urbanos. Un nuevo sector dentro de la sociedad mapuche contemporánea". *Pentukun* N°1. Instituto de Estudios Indígenas. Universidad de la Frontera, Temuco.

Appadurai Arjun (1996), "Life after Primordialism". En *Modernity at Large. Cultural Dimensions of Globalization*. University of Minnesota Press, USA.

Baines Stephen (1991), *É a Funai que Sabe: A frente de Atracção Waimiri-Atroari*. Museo Göeldi, Belém, Brasil.

Bateson Gregory (1985 [1972]), *Pasos hacia una ecología de la Mente*. Ediciones Carlos Lohlé, Buenos Aires, Argentina.

Bonfil-Batalla Guillermo (1972), *El concepto de Indio en América: una categoría de la situación colonial*. Instituto de Investigaciones Históricas, UNAM, México.

Campos Luis (2006), "Descubriendo la Multiculturalidad. El caso Chileno". *Revista Diario de Campo*. Suplemento N.39 Octubre 2006. INAH, México.

Cardoso de Oliveira Roberto (1972), *O Índio e o mundo dos Brancos*. Editora UnB, Brasília, Brasil.

(1978). "O Índio na Consciência Nacional". En *Sociologia do Brasil Indígena*. Editora UnB-Tempo Brasileiro, Rio de Janeiro, Brasil.

(1976). *Identidad, Étnia e Estrutura Social*. Editora Pionera, São Paulo, Brasil.

Carneiro da Cunha Manuela (1985a), "Definições de Índio e Comunidades Indígenas". En Coelho dos Santos, *Sociedades Indígenas e o Direito*. Editora da UFSC, Santa Catarina, Brasil. Editora Braziliense, São Paulo, Brasil.

(1985b) "Etnicidade: da cultura residual mas irreductível". En Carneiro da Cunha, M. *Antropologia do Brasil*. Editora USP, Sao Paulo, Brasil.

Comisión Nacional Indígena Urbana (2007), *Informe Final Consulta Nacional Indígena Urbana*. Gobierno de Chile, Santiago, Chile.

Deleuze Gilles y Guattari Feliz (1985), *El Anti-Edipo. Capitalismo y esquizofrenia*. Editorial Paidós, Barcelona, España.

Geertz Clifford (1985 [1973]), "La revolución integradora: sentimientos primordiales y política civil en los nuevos Estados", en Geertz, C. *La interpretación de las culturas*. Gedisa editores, Barcelona, España.

Jackson Jean (1995), "Culture, genuine and spurious: the politics of Indianness in the Vaupés, Colombia", en *American Ethnologist* 22 (1): 3-27. American Anthropological Association.

Hoben Adam & Hefner Robert (1991), "The Integrative Revolution Revisited". En *World Development*. Vol. 19. No. 1, pp. 17-30, Great Britain.

Instituto Nacional de Estadísticas y MIDEPLAN (2005), *Estadísticas sociales de los Pueblos Indígenas en Chile. Censo 2002*. Gobierno de Chile, Santiago, Chile.

Irrarrázaval Ignacio y Morandé María (2007), "Cultura Mapuche: entre la pertenencia étnica y la integración nacional", en *Revista Estudios Públicos*, N. 105, Verano, Santiago, Chile.

Machado Lia Zanaotta (1994), "Comunitarismo Indígena e Modernidade: contrastes entre o pensamento brasileiro e andino". *Série Antropologia*, N. 169, Departamento de Antropologia, Universidad de Brasília, Brasília, Brasil.

Mascareño Aldo, "Sociología de la Cultura: la desconstrucción de lo mapuche", en *Revista Estudios Públicos*, N. 105, Verano.

Mignolo Walter (2007), *La idea de América Latina. La herida colonial y la opción decolonial*. Editorial Gedisa, Barcelona, España.

Montecino Sonia (1990), "El mapuche urbano: un ser invisible", *Revista Creces* N° 3, Santiago, Chile.

Pizarro Iván y Varas José (2005), "Santiago, una región multicultural: Identidad indígena urbana, situación demográfica de los indígenas urbanos y políticas públicas hacia este sector", en *Orientaciones para la ejecución de políticas públicas Indígenas. Programa Asistencia especializada en gestión territorial a representantes indígenas-Santiago*. CERC-CONADI. Mayo. Registro N° 149.275, Santiago, Chile.

Quijano Anibal (2000), "Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina", en *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas Latinoamericanas*, Edgardo Lander (comp.) CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, Buenos Aires, Argentina.

Redfield Robert (1947), "The Folk Society", en *The American Journal of Sociology*. Vol. LII, January. University of Chicago Press. USA.

Ribeiro Darcy, *O Povo Brasileiro. A formação e o sentido do Brasil*. Editora Companhia das Letras, São Paulo, Brasil.

Said Edward (1990), *Orientalismo. O Oriente como Invenção de Ocidente*. Editora Companhia das Letras, São Paulo, Brasil.

(1995). *Cultura e Imperialismo*. Editora Companhia das Letras. São Paulo, Brasil.

Stavenhagen Rodolfo (2002), "Derecho Internacional y Derechos Indígenas", en Aylwin, José (Ed.) *Derechos Humanos y Pueblos Indígenas: tendencia internacionales y contexto chileno*. IEI-UFRO, Temuco, Chile.

Valenzuela Eduardo (2007), "Tierra, comunidad e identidad mapuche", en *Revista Estudios Públicos*, N. 105, Verano.

Valenzuela Luis Emilio (2007), *Espacio Urbano: un nuevo espacio para el fortalecimiento de la organización mapuche. Estudio de caso de la organización We Liwen de la comuna de Lo Prado*. Tesis Para Optar al Título y Grado de Antropólogo, Escuela de Antropología, Universidad Academia de Humanismo Cristiano, Santiago, Chile.

Zúñiga Fernando (2007), “Mapudunguelaymi am? ¿acaso ya no hablas mapudungun?: Acerca del estado actual de la lengua mapuche”, en *Revista Estudios Públicos*, N. 105, Verano.