



## **Alcances y limitaciones políticas del multiculturalismo y el interculturalismo en la comuna de Peñalolén**

Un acercamiento a las relaciones institucionales entre la Oficina de Pueblos Originarios de  
Peñalolén y sus beneficiarios mapuche

**Profesor Guía:** Claudio Espinoza Araya

**Estudiantes:** Robertino Coloma Sanhueza

Cristóbal Medeiros Gallo

**Tesis para optar al grado de Licenciado en Antropología**

**Tesis para optar al título de Antropólogo Social**

**Santiago, junio 2018**

## **Agradecimientos**

Este trabajo representa el culmine de una importante etapa de mi vida personal y académica, dicho logro no habría sido posible sin la inquebrantable fe de mis padres y el amor y apoyo incondicional tanto de ellos como de mi compañera de la vida y mi hijo.

Agradezco también a mis hermanos cuyo afecto y alegría siempre me empujaron para adelante. En general a toda mi familia, amigos y amigas entrañables de Finlandia, mi país de nacimiento y Chile, mi hogar, con los que tengo la fortuna de compartir este camino.

A mis compañeras y compañeros de la Universidad Academia de Humanismo Cristiano en el largo camino de esta carrera, a Cristóbal mi estimado compañero en la realización de este trabajo, a los profesores y profesoras de la universidad y, por último, a la música y el boxeo, pasiones que me han entregado una importante filosofía de vida para superar cualquier obstáculo.

Quiero expresar también un especial agradecimiento a todas las lamngenes y los peñis de Peñalolén por acogernos de manera fraterna y transmitirnos la manera en que cada día mantienen viva su cultura.

***De Robertino Coloma S.***

A mi madre, mujer infinita e inquebrantable. A mi hermana mayor, que ha seguido su camino, y a mi hermana pequeña, con quien queda un hermoso camino por recorrer. Y a todas aquellas lamngenes y peñis de mi eterna Peñalolén, quienes nos acogieron como uno más de su pueblo, por su generosidad y perseverancia en la mantención de su cultura.

***De Cristóbal Medeiros G.***

## ÍNDICE

CAPÍTULO 1: INTRODUCCIÓN .....	6
CAPÍTULO 2: PLANTEAMIENTO DEL PROBLEMA .....	7
2.1. Problemática y justificación de la Investigación .....	7
2.2. Pregunta de investigación .....	13
2.3. Objetivos de la investigación .....	13
2.1.1. Objetivo General: .....	13
2.1.2. Objetivos específicos: .....	13
2.4. Hipótesis .....	14
CAPÍTULO 3: METODOLOGÍA .....	14
3.1. Análisis de los datos.....	17
CAPÍTULO 4: MARCO TEÓRICO .....	19
4.1. Orientación de la Investigación .....	20
4.2. Poder .....	21
4.3. Legitimidad .....	23
4.4. Ideología .....	25
4.5. Multiculturalismo e interculturalismo.....	26
4.5.1. Multiculturalismo .....	26
4.5.2. Interculturalismo .....	30
4.6. Etnogénesis y Etnificación.....	34
4.6.1. Etnogénesis.....	34
4.6.2. Etnificación .....	36
4.7. Identidad étnica, conciencia étnica y etnicidad.....	36
4.7.1. Conciencia étnica .....	38
4.7.2. Etnicidad.....	39
4.8. Articulación etnia-clase .....	41
4.9. Ciudadanía y participación .....	43
CAÍTULO 5: ANTECEDENTES .....	45
5.1. Migración y población mapuche en la Región Metropolitana.....	45

5.2.	Principales Políticas Indígenas en Chile .....	49
5.2.1.	Ley N° 19.253.....	49
5.2.2.	Comisión Verdad Histórica y Nuevo Trato.....	52
5.2.3.	Convenio 169 de la OIT.....	53
5.3.	Políticas Públicas Indígenas Urbanas .....	55
5.4.	Oficinas de Asuntos Indígenas y Pueblos Originarios.....	58
5.5.	Identidad en la modernidad y los influjos de la globalización.....	61
5.6.	Municipios, poder local y descentralización.....	64
5.7.	Caracterización sociodemográfica indígena .....	69
5.6.1.	Peñalolén .....	70
CAPÍTULO 6: RESULTADOS DE LA INVESTIGACIÓN.....		73
6.1.	Oficina de Pueblos Originarios de Peñalolén .....	73
6.1.1.	Actividades Permanentes .....	79
6.1.2.	Becas Indígenas.....	83
6.1.3.	Parque Centro Ceremonial .....	83
6.1.4.	Mesa de Trabajo Indígena .....	84
6.1.5.	Encargados de la Oficina de Pueblos Originarios de Peñalolén .....	86
6.1.6.	Estado actual y proyectos futuros de la Of. de PP.OO.....	89
6.2.	Asociaciones indígenas mapuche de Peñalolén.....	89
6.3.	Asociación Indígena We Dakin Püllü.....	92
6.4.	Asociación Indígena Trepeñ Pu Lamngen.....	97
6.5.	Asociación Indígena Folilche Aflai ai .....	102
6.6.	Asociación Indígena La Ruka.....	107
6.7.	Individuos pertenecientes a pueblos indígenas en Peñalolén .....	109
6.7.1.	Indígenas no asociados que consultan por beneficios .....	111
6.7.2.	Dirigentes indígenas no asociados .....	113
6.8.	Wiñol Tripantu en la Municipalidad de Peñalolén .....	114
6.9.	La experiencia de un Nguillatun en Peñalolén .....	116
6.10.	Expo Pueblos Originarios de Peñalolén.....	124
6.11.	Parque Centro Ceremonial de Pueblos Originarios de Peñalolén.....	126
CAPÍTULO 7: ANÁLISIS .....		129
7.1.	Inclusión y participación indígena en Peñalolén .....	130
7.2.	Usos políticos de la etnicidad: la doble condición de las demandas.....	135
7.3.	Mapuches en Peñalolén: encuentros y desencuentros en la política local .....	142

7.4. Multi e interculturalismo en la construcción de la identidad mapuche en Peñalolén .....	148
CAPÍTULO 8: CONCLUSIONES .....	153
CAPÍTULO 9: BIBLIOGRAFÍA .....	157
CAPÍTULO 10: ANEXOS .....	165
10.1. Pauta entrevista Actores Municipales .....	165
10.2. Pauta de entrevistas asociaciones indígenas de Peñalolén.....	166
10.3. Pauta de Entrevista Concejala Ximena Llamín .....	168
10.4. Pauta de Entrevista encargada Claudia Sepúlveda .....	168
10.5. Solicitud de Transparencia.....	170
10.6. Fotografías.....	171

## **CAPÍTULO 1: INTRODUCCIÓN**

Esta investigación constituye un estudio de caso del funcionamiento de la Oficina de Pueblos Originarios de la comuna de Peñalolén y la relación que establece con sus beneficiarios. El estudio pretende describir y analizar las relaciones políticas de esta institución en particular con la población indígena de la comuna, sean estos representados por asociaciones indígenas o como individuos sin pertenencia a estas agrupaciones.

El trabajo se enmarca en la noción de las políticas multiculturalistas implementadas por el Estado de Chile y que se vinculan a un modelo global de entendimiento de las relaciones interculturales bajo la estructura económica neoliberal instalada en América Latina. En ese sentido, se aborda la manifestación de este fenómeno a un nivel político-administrativo local encarnado por el municipio de Peñalolén, a través de las funciones ejercidas por sus departamentos, ofreciendo la ventaja de observar cómo se comportan y gestionan las relaciones políticas multi e interculturales indígenas en una comuna que ha estado en la vanguardia en lo que respecta al tratamiento de las demandas y políticas indígenas en el medio urbano de la Región Metropolitana. Por otra parte, se debe consignar que se trata de un fenómeno poco investigado, y cuyas repercusiones en el contexto urbano se han comenzado a estudiar recientemente.

Bajo esta perspectiva, se indaga en el desarrollo del movimiento indígena al interior de la comuna y en el estado en que se encuentra actualmente, con el propósito de dilucidar los mecanismos que este segmento de la población configura para establecer un diálogo con el gobierno local. A su vez, se estudia la gestión pública de la Oficina de Pueblos Originarios de Peñalolén, con el fin de recoger los principales elementos que caracterizan las políticas del Estado chileno en relación a los indígenas.

## CAPÍTULO 2: PLANTEAMIENTO DEL PROBLEMA

*Me conocían sin conocerme. El hijo “ahuincado” – pero mapuche al fin – de uno de los tantos trashumantes que un día partieron de su mapu para tratar de “ser alguien” en la ciudad. Estrategia de doble faz, la apuesta consagrada de los migrantes sólo rindió sus frutos en sus hijos nacidos en el cemento. Heredero directo de esa tradición, la educación adquirida con esfuerzo, me hizo entender “las cosas de la civilización y el progreso” (...) Cual eslabones de una misma cadena, el olvido y la negación de los otros, vaciaron su carga en una existencia marcada por una oculta contradicción.*

*José Ancán, Los Cántaros de la Memoria.*

### 2.1. Problemática y justificación de la Investigación

En los últimos 30 años en Chile y América Latina se ha vivido un creciente proceso de emergencia étnica, lo que ha implicado una mayor visibilización de las demandas indígenas, junto al surgimiento de éstos como actores políticos relevantes, sobre todo desde la década de 1990, cuando el Estado materializó algunas demandas históricas creando un marco legal e institucional que tiene a los miembros de los pueblos originarios de Chile como beneficiarios. En el contexto de la Región Metropolitana de Santiago, el interés de esta tesis es indagar en cómo se ha materializado la institucionalización política indígena, específicamente en la comuna de Peñalolén, profundizando en las relaciones políticas existentes entre la Oficina de Pueblos Originarios y sus beneficiarios de adscripción étnica mapuche. No obstante, se deben señalar brevemente algunos antecedentes, estrechamente relacionados entre sí, que han ido configurando esta realidad:

En primer lugar, se debe destacar la fuerte oleada migratoria de la población mapuche hacia la Región Metropolitana ocurrida principalmente durante el siglo XX. Es preciso remitir este importante hecho a determinadas causas históricas, entre las que destaca la llamada Pacificación u ocupación de la Araucanía, llevada a cabo a fines del siglo XIX, que significó la usurpación, el despojo y pauperización de las tierras mapuche (Antileo, 2007). A esto se

suman las políticas de radicación en comunidades reduccionales, la división de las comunidades y la posterior reconversión económica en la Región de la Araucanía, que hizo menos rentable el sector agrícola tradicional pasándose de este a la ganadería y luego, a la forestación, situación que terminó incidiendo negativamente en la condición socioeconómica de sus habitantes de origen mapuche (Gissi, 2010).

También hay que considerar, como parte de las razones de este proceso de movilidad, el fenómeno mundial de migración de la población desde zonas rurales hacia la urbe (Gissi, 2010). Estos hechos derivaron en una desintegración y desarticulación de las estructuras socioculturales y organizacionales de las comunidades indígenas y un éxodo masivo de mapuches desde el sur hacia la Región Metropolitana. Como consecuencia de lo anterior se generó la conformación de una nueva realidad social en el país, producto de la alta presencia indígena en las ciudades, desencadenando la aparición de nuevos procesos de redefinición o reinención de estas identidades. Tal como afirma Andrea Aravena (1998):

La identidad étnica mapuche no desaparece en el proceso migratorio hacia los centros urbanos, sino que se transforma y se redefine en un proceso permanente de construcción, de recomposición y de adaptación a los imperativos de sociedad moderna, a partir de nuevas situaciones de interacción social (Aravena, 1998: 1122).

Un segundo elemento importante es el aumento del nivel de asociatividad de los indígenas, sobre todo mapuche, desde la década de 1960. Resultaron emblemáticos en este proceso las agrupaciones ANECAP (Asociación Nacional de Trabajadoras de Casa Particular) y CONAPAN (Confederación Nacional de Panaderos de Chile), oficios en los que predominantemente se desempeñaron los mapuches.

Ya organizados dentro de estas instancias, muchos de ellos se percataron de lo común de su situación, principalmente como trabajadores organizados en torno a su condición de clase, lo que también devino en un reconocimiento entre pares, en cuanto a identificarse como indígenas en la ciudad. Estas circunstancias motivaron a que la identidad étnica fuera el foco central de su reivindicación política, relegando la identidad de clase a un segundo plano.

También se debe mencionar, como tercer antecedente, la inclusión y concreción de algunas demandas indígenas luego del Acuerdo de Nueva Imperial celebrado en 1989 entre la Concertación de Partidos por la Democracia y representantes indígenas del país, lo que sentó las bases del proyecto de Ley Indígena 19.253, promulgada en 1993 luego de que múltiples modificaciones desvirtuaran el espíritu original de la ley (Rupailaf, 2002; Vergara et al. 2006).

En continuidad con los intentos de avance hacia el reconocimiento y el diálogo entre el Estado y los pueblos indígenas, en el año 2001 se crea la Comisión de Verdad Histórica y Nuevo Trato con los Pueblos Indígenas, presidida por el ex Presidente Patricio Aylwin e integrada por diversos sectores y representantes de la sociedad, como académicos, políticos, dirigentes indígenas y expertos en la materia. La Comisión tenía como propósito asesorar al gobierno de Chile y al Presidente de la República, en ese entonces Ricardo Lagos, en el conocimiento de la visión de los pueblos indígenas, de los hechos históricos en el país y efectuar recomendaciones para nuevas políticas de Estado que condujeran hacia el avance de un nuevo trato de la sociedad chilena y su reencuentro con los pueblos originarios (Informe CVHNT, 2008).

Las conclusiones de este informe fueron publicadas en el año 2008, durante el primer mandato de la ex Presidenta Michelle Bachelet, junto a una serie de anuncios sobre una nueva agenda política destinada a cumplir gradualmente las recomendaciones contenidas en el documento, evidenciando la importancia que a esas alturas había adquirido para el Estado y la sociedad en su conjunto lo que José Bengoa (2000) llamaría la “cuestión indígena”. Cabe recordar que en este mismo período presidencial, en el año 2008, Chile se suscribió al Convenio 169 de la OIT, entrando este en vigencia al año siguiente, en septiembre del 2009.

Posteriormente, en el segundo mandato presidencial de Bachelet, se elaboró una Política Regional Indígena Urbana (PRIU) que fue puesta en marcha en noviembre del 2017. Esta política busca dar una respuesta a la demanda indígena en la ciudad a través de un conjunto de medidas y disposiciones destinadas al mejoramiento de la calidad de vida de los indígenas

urbanos (GORE, 2017), alineándose, evidentemente, con lo que se consagra en los artículos del Convenio 169 de la OIT, en cuanto a la responsabilidad de los gobiernos en generar las acciones y condiciones que permitan el desarrollo de la participación indígena en la protección de sus derechos y las garantías al respeto de su integridad.

Es preciso recalcar lo que sostiene Käss (2011), respecto a que la elaboración de esta política regional se inscribe dentro de los esfuerzos de la institucionalidad estatal y gubernamental para luchar contra la marginalidad y la desigualdad social, un aspecto que se pone de manifiesto al señalar que:

Es importante tener presente que la población indígena en el país concentra a cerca del 10% de la población nacional e históricamente ha sido sometida a discriminación y marginada de las principales políticas públicas (citado en GORE, 2017: 28).

A este respecto, se debe considerar que los datos presentados en la Síntesis de Resultados de la Encuesta de Caracterización Socioeconómica (CASEN) 2015, entregados por el Ministerio de Desarrollo Social, indican que existe una incidencia estadísticamente significativa en las mediciones entre quienes declaran pertenecer a un pueblo originario y quienes declaran no pertenecer, confirmando que la población indígena a nivel nacional sigue encontrándose en mayor porcentaje en situación de pobreza en comparación con el resto de la sociedad. Lo anterior también es refrendado a nivel regional y comunal, ya que su incidencia en la población indígena de Peñalolén es de un 11%, a diferencia de la no indígena que alcanza un 4,5% (CASEN, 2015).

En este contexto, sobre todo a partir de la entrada en vigor de la Ley Indígena, han surgido en la Región Metropolitana organizaciones y asociaciones de este tipo que tienen como finalidad reproducir sus prácticas ceremoniales, medicinales, educativas y culturales a nivel local, demandando reconocimiento y participación a los gobiernos locales. La presencia de población indígena en la ciudad ha generado una serie de dinámicas que han desembocado en transformaciones de las políticas del Estado y en la creación de una nueva institucionalidad a nivel municipal: las *Oficinas de Asuntos Indígenas*.

Peñalolén es una de las comunas de la Región Metropolitana en la que se ha podido presenciar con fuerza en las últimas décadas la aparición del denominado *indígena urbano* como nuevo actor social. Según los datos del Censo 2017, en la comuna no es menor la cantidad de habitantes indígenas, alcanzando la cifra de 30.534, siendo el 12,6% de la población total comunal; dentro de este segmento la mayoría son mapuches quienes representan el 91,6% del total de la población indígena de Peñalolén. Se trata de la cuarta comuna con mayor porcentaje de población indígena de Santiago con un 11%, según la Encuesta CASEN 2015 (GORE, 2017).

Entendiendo que existen distintas formas de manifestar esta condición de indígena en la ciudad, ya sea reivindicándola o, incluso, negándola (Gross, 2012), este nuevo actor se posiciona como relevante en el contexto local de Peñalolén, no sólo por su significativa presencia de acuerdo con las cifras censales, sino que también, por la capacidad para visibilizar su alteridad cultural y, desde esa base, organizarse para instalar sus demandas en la agenda del gobierno local.

Asimismo, la Oficina de Pueblos Originarios, en el caso de Peñalolén, se crea como una necesidad a partir de la demanda indígena planteada directamente a las autoridades locales. De esta manera, se erige este espacio institucional con pertinencia cultural, que incorpora la dimensión intercultural dentro de la gestión de la Municipalidad, constituyéndose por su función en una interfaz entre la población indígena, el poder local y estatal.

Por otra parte, pese a que las investigaciones existentes en torno a las Oficinas de Asuntos Indígenas o Pueblos Originarios han marcado un paso significativo en el conocimiento de estas nuevas dinámicas locales, a través del estudio de distintos casos que evidencian procesos sociopolíticos y realidades socioculturales en los se conjugan varios fenómenos como: la construcción de la etnicidad en el contexto urbano, la potenciación de los movimientos étnicos, la creación de espacios etnopolíticos en los gobiernos locales, las transformaciones de la sociedad y el Estado, etc. (Sepúlveda y Valencia, 2014; Carmona, 2014; Román, 2011; De la Maza, 2007, entre otros), en la literatura chilena de ciencias

sociales aún existen pocas obras que aludan a la problemática indígena urbana en relación a este tema.

Es por esta razón que urge comenzar a ampliar los estudios de caso referentes a este fenómeno para profundizar en un análisis crítico y constructivo acerca de concepciones teóricas como la interculturalidad y multiculturalismo (Kimlyka, 1996; Cruz, 2013; Zizek, 1998; Castro, 2004; Boccara, 2010; 2012; Bartolomé, 2006; Tubino, 2004; 2011), poniendo énfasis en cómo el contenido ideológico de estos se manifiesta a través de la implementación de políticas públicas para indígenas en el contexto urbano municipal y su repercusión en los procesos de etnogénesis y etnificación (Varas, 2005; Bengoa, 2000; Bartolomé, 2004; Boccara, 2002; Campos, 2014; Luna, 2014).

En este contexto es necesario comprender los procesos propios de la modernidad y la consolidación del capitalismo en la esfera sociocultural, pues la homogeneización impuesta desde el modelo multiculturalista de los Estados-nacionales propende al uso instrumental de los rasgos culturales, incentivando la folklorización de las etnicidades subalternas y administrando su capacidad de participación política en la sociedad (Zamora y Cojtí, 2004), una situación que, por cierto, tiende a darse en las relaciones sociales mediante la objetivación o patrimonialización de la cultura (Giménez, 2009).

Considerando lo anterior, esta investigación busca aportar al análisis con una muestra limitada y enriquecer el incipiente debate sobre el rol político de estos nuevos espacios institucionales. Con este propósito, se describió y analizó la naturaleza de las relaciones políticas generadas entre una oficina dependiente del poder municipal y sus beneficiarios indígenas mapuche, con el objetivo de dilucidar las limitaciones y alcances de esta nueva institucionalidad local, las características sociodemográficas y socioculturales de los beneficiarios y la incidencia que tienen en la planificación y ejecución de actividades de la Oficina de Pueblos Indígenas.

## **2.2. Pregunta de investigación**

¿Cuál es la naturaleza de las relaciones políticas existentes entre la Oficina de Pueblos Originarios de Peñalolén y sus beneficiarios indígenas mapuches?

## **2.3. Objetivos de la investigación**

### 2.1.1. Objetivo General:

Caracterizar y analizar las relaciones políticas existentes entre la Oficina de Pueblos Originarios de Peñalolén y sus beneficiarios (o usuarios) indígenas mapuches.

### 2.1.2. Objetivos específicos:

- 1) Caracterizar el funcionamiento de las asociaciones indígenas de Peñalolén y las relaciones que se establecen entre ellas.
- 2) Conocer las razones principales por las cuales asociaciones e individualidades indígenas acuden a la Oficina de Pueblos Originarios de Peñalolén.
- 3) Determinar cómo se materializan a nivel local las nociones de interculturalidad y multiculturalidad a través de la Oficina de Pueblos Originarios de Peñalolén.
- 4) Identificar y analizar las formas de reproducción cultural generados a partir de la interacción entre la Oficina de Pueblos Originarios de Peñalolén, y sus beneficiarios (o usuarios) indígenas mapuches.
- 5) Identificar y analizar los mecanismos de participación de los actores indígenas (asociaciones e individualidades indígenas mapuche) en las actividades de la Oficina de Pueblos Originarios de Peñalolén.

## **2.4. Hipótesis**

1) Los procesos de etnogénesis y etnificación que tienen lugar en la comuna de Peñalolén responden principalmente a estrategias que buscan mejorar las condiciones sociales precarias en las que viven los indígenas mapuches en la ciudad, atendiendo al hecho de que históricamente estas poblaciones han integrado los estratos socioeconómicos más bajos en Chile. En ese sentido, la Oficina de Pueblos Originarios de Peñalolén se alza como la entidad articuladora entre estos dos procesos.

2) El Estado chileno en su relación con los pueblos indígenas, ha intentado hacerse cargo de su condición de pobreza a través de la aplicación de políticas subsidiarias tendientes a integrar, desde una perspectiva neoliberal de la cultura, a este segmento de la población a la diversidad cultural del país. Este proceso se ha ido construyendo con la cooperación de instituciones locales, como la Of. de PP.OO<sup>1</sup>, que han canalizado los requerimientos y necesidades de la población indígena en la ciudad, como becas indígenas y la inserción en diferentes actividades productivas a nivel comunal y regional.

## **CAPÍTULO 3: METODOLOGÍA**

Teniendo en cuenta la perspectiva antropológica de este estudio, donde el compromiso investigativo está dirigido hacia la comprensión holística del punto de vista de los sujetos como constructores de su propia realidad social, el enfoque de investigación más adecuado resultó ser el cualitativo, pues:

Se caracteriza, en superficie, por su apertura al enfoque del investigado. Todas las técnicas cualitativas trabajan en ese mismo lugar como disposición a observar el esquema observador del investigado. En cada caso, se trata de un intento de "comprensión" del otro, lo que implica no su medida respecto a la vara del

---

<sup>1</sup> Oficina de Pueblos Originarios.

investigador, sino propiamente la vara de medida que le es propia y lo constituye (Canales, 2006: 29).

Por otro lado, y en referencia a la tipología de estudio, el presente es de tipo exploratorio. La principal característica de las investigaciones exploratorias es que:

Sirven para relacionarnos con fenómenos relativamente desconocidos, obtener información sobre la posibilidad de llevar a cabo una investigación más completa respecto de un contexto particular, investigar nuevos problemas, identificar conceptos o variables promisorias, establecer prioridades para investigaciones futuras, o sugerir informaciones o postulados (Hernández, 2006: 101).

En ese sentido, se adecua a la poca indagación existente sobre la institucionalización indígena en el poder local (municipal) en la Región Metropolitana asociado a las Oficinas de Asuntos Indígenas. Por ello, y al profundizar en el caso de Peñalolén, se podrán identificar nuevos elementos que permitirían enriquecer la discusión sobre esta temática. Esta investigación obedece a un estudio de caso, dado que:

Reconoce en la singularidad individual el espacio privilegiado donde la cultura y la historia se depositan y constituyen un ser hablante. La centralidad del estudio es la individualidad, ciertamente, pero, y esto es lo relevante, ésta no es abordada como una abstracción, sino como una conquista creativa, siempre discursivamente estructurada, históricamente contextualizada y socialmente producida, reproducida y transmitida (Aguirre, 1995: 203).

Resulta importante señalar las características de producción de datos, que estuvo guiada por el método etnográfico, característico de la disciplina antropológica.

El propósito de la investigación etnográfica es describir y analizar lo que las personas de un sitio, estrato o contexto determinado hacen usualmente; así como los significados que le dan a ese comportamiento realizado bajo circunstancias comunes o especiales, y finalmente, presenta los resultados de manera que resalten las regularidades que implica un proceso cultural (Hernández, 2006: 697).

Se utilizó como técnica la observación participante, “fundamental para la interacción entre el investigador y los informantes” (Taylor y Bodgan, 1987: 27), a través de la cual se percibió y accedió al contexto municipal e indígena participando en las actividades llevadas a cabo por la OAI y las asociaciones en sus lugares de funcionamiento.

En cuanto a los instrumentos metodológicos, se contempla la realización de entrevistas abiertas y semi-estructuradas que intentan profundizar en la problemática propuesta y en los objetivos. Para una adecuada aplicación de las entrevistas semi-estructuradas, se conformaron tres pautas según la división de la muestra, esto a fin de ordenar la posterior sistematización de los datos. Algunas de estas entrevistas fueron registradas en audio digital previa autorización; mientras que otras, en los diarios de campo; herramienta que permitió corroborar e interrelacionar los datos obtenidos. Complementariamente, se tuvo un registro fotográfico, útil para revelar la constitución de algunos aspectos que podrían escapar a la observación simple y participante.

El muestreo de esta investigación será del tipo no probabilístico debido a que se procederá a una selección aleatoria de los elementos, estos no responden a una pretensión de precisión en la estimación del parámetro poblacional, pues el procedimiento no se realizará en base a una fórmula probabilística, sino que se estructurará de acuerdo a los criterios de la estrategia investigativa planteada en función de los objetivos del estudio (Canales, 2006). La muestra escogida para este caso es de tipo teórico-conceptual, los cuales son:

Útiles cuando el investigador necesita entender un concepto o teoría, puede muestrear casos que le ayuden a tal comprensión. Es decir, se eligen las unidades porque poseen uno o varios atributos que contribuyen a desarrollar la teoría (Hernández, 2006: 569).

Teniendo en cuenta lo anterior, se ha decidido trabajar con una muestra compuesta por tres unidades de análisis insertas dentro de la dinámica del multi e interculturalismo en Peñalolén, a saber: 1) *cuatro*<sup>2</sup> *asociaciones indígenas mapuche de la comuna de Peñalolén* con

---

<sup>2</sup> Actualmente en la comuna de Peñalolén existen siete asociaciones indígenas mapuche con personalidad jurídica vigente, sin embargo, se pudo tener contacto en profundidad con cuatro de ellas. De las otras tres; con una no fue posible concertar entrevistas, en tanto que las otras dos fueron constituidas al momento del término de esta investigación.

personalidad jurídica vigente; 2) *Individuos residentes de la comuna que acudan o hayan acudido a la OAI y que según la Ley 19.253 pertenezcan al pueblo mapuche*, y 3) *funcionarios del gobierno local, provenientes de la Of. de PP.OO<sup>3</sup> o miembros del concejo municipal*. El criterio principal bajo el cual se seleccionó esta muestra se debe a que estas tres unidades se encuentran en constante interacción. Al operar en un nivel institucional, se basan en una relación de dependencia entre una institución municipal que necesita operacionalizar políticas y recursos específicos, para lo cual requiere de una población objetivo (en este caso socioculturalmente definida) a la cual se le entreguen productos o servicios.

### **3.1. Análisis de los datos**

Como es característico en la investigación cualitativa, el plan de análisis se configura como un esbozo de dicho procedimiento, asumiendo que en este tipo de estudios la interacción entre la recolección y el análisis de los datos es una cualidad que implica la reflexión constante sobre estos, dentro de una dinámica iterativa que dota de flexibilidad a todo el proceso.

Para la descripción de este plan es importante indicar qué se entiende por *dato* en la investigación social cualitativa:

Los datos cualitativos son muy diversos, pero en esencia son narraciones de los participantes: a) visuales (fotografías, videos, pinturas, etc.), b) auditivas (grabaciones), c) textos escritos (documentos, cartas, etc.), y d) expresiones verbales y no verbales (respuestas orales y gestos en una entrevista o grupo de enfoque). Además de las narraciones del investigador (bitácora de campo)” (Hernández, 2006: 623).

Además de la variedad de registros y soportes en las que se puede desarrollar una investigación es de suma importancia considerar la diversidad de fuentes que se ven involucradas en un estudio cualitativo etnográfico: “Una fuente de datos importantísima que

---

<sup>3</sup> Oficina de Pueblos Originarios

se agrega al análisis la constituyen la impresiones, percepciones, sentimientos y experiencias del investigador o investigadores (en forma de anotaciones o registradas por un medio electrónico)” (Hernández, 2006: 624). En este sentido, las anotaciones del cuaderno de campo constituyeron un instrumento fundamental para dotar de validez y confiabilidad al análisis.

Los datos recolectados en el trabajo de campo se sistematizan mediante un proceso inicial de estructuración de la información no estandarizada, para este propósito se organizaron, de acuerdo a lo recabado en terreno, a través de las técnicas y los instrumentos aplicados a la muestra definida. Las principales categorías conceptuales y teóricas provenientes de la antropología política y otros campos que dialogan con ella construyeron conjuntamente los significados que dieron sentido a los datos. Para este caso se consideraron las descripciones que surgieron respecto a las observaciones hechas a las tres unidades de análisis reconocidas en este estudio, lo que se manifestó como sus propias perspectivas, lenguajes e interpretaciones, así como la interrelación de las unidades y el contexto en que esta interacción se desarrolló.

Durante este proceso se identificaron las unidades de información que se organizaron bajo categorías, temas y patrones para ser evaluados e interpretados, considerando el ambiente en que estos fueron generados y en relación con el planteamiento del problema de investigación. El material originado a partir de los relatos testimoniales, las entrevistas, conversaciones, grupos focales y, en general, de todas las narraciones orales están transcritas y traducidas a un lenguaje científico disciplinario como síntesis de una experiencia de “lo vivido”. Las descripciones resultantes de las observaciones en terreno fueron procesadas y transcritas como parte importante del conocimiento generado acerca del fenómeno social, los sujetos de estudio y los acontecimientos que en él se engloban, además, esta fuente de información resultó esencial para comprender el contexto que rodeó a los datos.

Se escogió el análisis de discurso por su capacidad para generar esquemas comprensivos de las representaciones sociales que los sujetos construyen colectivamente, entendiendo que las representaciones sociales constituyen ideas con lógica y lenguaje propio que son reinterpretadas de modo particular por grupos o comunidades culturales. También se abocará

a indagar en los elementos simbólicos e identitarios que los actores indígenas urbanos configuran para dotar de sentido y coherencia a su realidad particular, además podrá ser utilizado para reconocer elementos subyacentes en los discursos que se construyen desde la institucionalidad del gobierno local para con estos grupos, “como todo método semántico su objeto es la comprensión de los principios organizadores que dan sentido al discurso que el sujeto efectivamente expresa” (Canales, 2006: 301). En esa línea se recurrirá más específicamente al análisis crítico de discurso, el cual no constituye un mero método de análisis, sino que “se trata más bien de una perspectiva o actitud crítica, enfocada hacia problemas sociales importantes (...) El ACD podría hacer uso de cualquier teoría o método de lingüística, análisis del discurso y las ciencias sociales en la medida que contribuyan a un análisis crítico” (Van Dijk, 2004: 8).

De esta manera integran y explican los hechos que componen sus experiencias, organizando las distinciones cognitivas y afectivas respecto de los referentes que son representados. Permiten configurar marcos interpretativos para el análisis de las representaciones sociales que dan sentido a la dimensión de la realidad (Canales, 2006).

Finalmente, se utilizan recursos computacionales con el objetivo de procesar los datos de orden cualitativo en formato de texto, tal es el caso específico del programa *Atlas.ti* y *SPSS Statistic*, para el caso de los datos cuantitativos. Una vez que el material fue organizado se procedió a su codificación en dos niveles: en primer lugar, para conceptualizar, definir y extraer significados; en segundo, para construir categorías más amplias, relacionarlas y agruparlas en temas que serán la base de la producción de teoría fundamentada en los datos para dar explicación al problema que se plantea en la investigación. Los resultados del análisis serán relacionados con el marco teórico expuesto.

#### **CAPÍTULO 4: MARCO TEÓRICO**

En este capítulo se presentan los elementos teóricos y conceptuales que cruzan la investigación, los cuales están dirigidos a fundamentar el posterior análisis. Teniendo como elemento central el estudio de las relaciones políticas entre la Oficina de Pueblos Originarios de Peñalolén y sus beneficiarios, conceptos como el *poder*, *legitimidad* e *ideología* serán

empleados de manera operativa para analizar el fenómeno del *multiculturalismo* y la *interculturalidad* en el contexto local de esta comuna. De este modo, se consignan discusiones provenientes de la etnología y la antropología política, concernientes a dinámicas socioculturales de la *etnicidad*, *identidad*, *identidad étnica*, *etnogénesis* (entre otros), situados en el marco de una *globalización* que ha incidido en cómo los *Estados* se hacen cargo de su diversidad étnico-social.

#### **4.1. Orientación de la Investigación**

Eduardo Grüner en su introducción a la obra *Antropología Política* de Balandier (1967), sostiene una serie de argumentos enfocados en dar cuenta de las dificultades para la identificación de lo político y del surgimiento de la antropología política como un nivel subdisciplinario relevante en las ciencias antropológicas y sociales. Según Grüner, las ciencias sociales caen en una constante trampa académica que les exigen renovación teórica y metodológica, en parte, por las reglas del mercado y del poder global que exigirían estar al día. En ese contexto, las profundas transformaciones del “objeto de estudio” tradicional de la antropología, incidieron en que sus teorías y métodos que la definían en la preguerra, fueran sometidos a una evaluación crítica generadora de renovación. Debido a ello, es que la antropología política sólo adquiere cierta ciudadanía académica en la década de 1960, en pleno proceso de descolonización, principalmente a causa del surgimiento de un nuevo interés por la *cuestión política* en las sociedades que históricamente habían ocupado los estudios antropológicos.

En ese sentido y como objetivo actualizado de la subdisciplina, Abelês (1997) define que éste sería dar cuenta de cómo la mundialización incide en el funcionamiento de las organizaciones e instituciones que gobiernan la economía y la sociedad de los Estados-nación. Igualmente, plantea que estos se encuentran inmersos en un transnacionalismo que, más allá de ser una característica general del capitalismo contemporáneo, condiciona las referencias culturales y las relaciones de poder al interior de estas formaciones sociales.

En consonancia con lo anteriormente expuesto, esta investigación se orienta al estudio del Estado como mecanismo de gobierno, en su constante lógica de expansión civilizatoria, tarea

que nunca logra completarse. En tal sentido se trata de una *Antropología del Estado* (Shavelzon, 2010) que pretende desentrañar su naturaleza, y con ello, su orden legal, sus mitos y rituales en el marco de la modernidad. Con este objeto, es posible entender su construcción como un proceso cultural, pudiendo captar a través de la etnografía, su materialización cotidiana dentro del aparato burocrático e institucional. De esta forma, permite observar a nivel local su interrelación con lo global, no obstante, la *etnografía del Estado*, otorga la posibilidad de comprender cómo se desarrolla la acción política “hacia arriba” desde una perspectiva microsocia. A este nivel, los funcionarios públicos cobran especial relevancia, puesto que son quienes interpretan los programas de acción definidos “desde arriba”, transfiriendo a sus beneficiarios (o usuarios) imágenes respecto al Estado, adaptando en diferentes niveles, la implementación de la política a la realidad local (De la Maza, 2007).

Es pertinente hacerse la pregunta acerca de si estas perspectivas innovadoras responden a una forma en que los antropólogos han constituido un nuevo objeto de estudio ante la desaparición del tradicional, o si se trata del rol tomado por las ciencias sociales en el marco de un Estado que ha adoptado la investidura del multiculturalismo para abocarse a la tarea de gestionar la diferencia. Esta investigación plantea que ambas situaciones no son excluyentes, debido a que en la actualidad se dan de manera simultánea.

#### **4.2. Poder**

Una categoría fundamental presente en esta investigación es el poder, que será definido a partir de lo planteado por los sociólogos Max Weber, Manuel Castells y Eric Wolf.

En primer lugar, Weber se aproxima a la noción de poder definiéndola como “la probabilidad de imponer la propia voluntad, dentro de una relación social, aun contra toda resistencia y cualquiera que sea el fundamento de esa probabilidad” (Weber, 2002: 42). Junto con ello, este autor señala que la categoría poder es *sociológicamente amorfa* ya que “todas las cualidades imaginables de un hombre y toda suerte de constelaciones posibles pueden colocar a alguien en la posición de imponer su voluntad en una situación dada” (Weber, 2002: 42).

Para Weber, el poder se legitima mediante la coerción; siguiendo esta perspectiva, el autor plantea que el instrumento decisivo de la política es la utilización de la violencia. En ese sentido, el poder es concebido como “una relación de hombres que dominan a hombres, una relación apoyada por medios de violencia legítima [es decir; considerada legítima]. Para que exista el Estado, el dominado debe obedecer a la autoridad de los poderes existentes” (Weber, 1946: 78).

Por otra parte, Manuel Castells entiende el poder como una relación entre actores o sujetos de la acción (actores individuales, actores colectivos, organizaciones, instituciones y redes). Siguiendo esta perspectiva, el autor define al poder como “la capacidad relacional que permite a un actor social influir de forma asimétrica en las decisiones de otros actores sociales de modo que se favorezcan la voluntad, los intereses y los valores del actor que tiene el poder” (citado en Sánchez, 2015: 16).

Junto a lo anterior, el autor plantea que dichas relaciones asimétricas se enmarcan en el poder que reside en las instituciones de la sociedad, es decir, en la dominación. De igual forma, Castells destaca que “el poder se ejerce mediante la coacción (o la posibilidad de ejercerla) y/o mediante la construcción de significado partiendo de los discursos a través de los cuales los actores sociales guían sus acciones” (citado en Sánchez, 2015: 16).

Asimismo, y entendiendo -al igual que Castells- la naturaleza relacional del poder, es que Eric Wolf (2001) distingue cuatro maneras<sup>4</sup> en que el poder se entreteje en las relaciones sociales, no obstante, para los efectos de esta investigación, serán considerados sólo dos, a saber: el *poder táctico o de organización* y el *poder estructural*.

El primero se refiere a cómo se ejerce el control sobre cualquier unidad operativa para actuar de forma determinada en un contexto específico. Aquí, el poder controla los contextos en los que las personas exhiben sus propias capacidades e interactúan con los demás. Se centra la

---

<sup>4</sup> Una de ellas se da a partir de la capacidad que se considera inherente a un individuo. Esta es una forma personal de poder, pues es el sujeto carismático que, por sus atributos personales, reales o imaginarios, es reconocido por los individuos como digno de reconocimiento. Asimismo, otra forma de poder tiene la capacidad de condicionar el comportamiento del otro. Sin especificar el marco o arena donde operan estas relaciones, esta forma de poder se manifiesta en las interacciones y transacciones entre las personas, siendo una manifestación vinculada a la habilidad personal.

atención en los medios por los cuales los individuos o los grupos dirigen o circunscriben las acciones de los demás en determinados escenarios. En este sentido, este poder tiene la capacidad de controlar bienes y servicios estratégicos para la reproducción de la sociedad y con ello, su voluntad, que ha sido otorgada racionalmente por sujetos a quienes les debe hacer sentido subordinar sus directrices a otros (Wolf, 2001).

Por su parte, el *poder estructural* no sólo condiciona el contexto, sino que lo crea, por ello, estructura el campo de acción de terceros:

Me refiero al poder que se manifiesta en las relaciones; no sólo opera dentro de escenarios y campos, sino que también organiza y dirige esos mismos escenarios, además de especificar la dirección y la distribución de los flujos de energía (Wolf, 1989: 20).

Este representa el poder legitimado donde se consideran adecuados ciertos tipos de comportamientos basados en jerarquías, delegando y representando un sistema de autoridad. El poder estructural se caracteriza por el control de las conciencias que condiciona las mentalidades o modos de pensar y a partir de esto, legitima una cierta estructura o relación de poder que es representada simbólicamente al entender de determinada manera el mundo. También se caracteriza por el control de los recursos que los sujetos necesitan para su reproducción material.

### **4.3. Legitimidad**

Como se ha expuesto, poder y legitimidad son categorías interrelacionadas, es decir, no se concibe el poder ni la dominación sin la legitimidad política que lo sustenta a nivel social, la cual puede ser producida por la coerción y la utilización de la violencia, o por el consenso. Para los propósitos de esta investigación, se propone una definición general de lo que entendemos por legitimidad, para luego, evidenciar cómo ésta se instituye mediante el proceso de legitimación, que tiene como componente la construcción de significados.

Para Weber (2002), la legitimidad es la fundamentación interna de la dominación, por ello, es la estructura en base a las relaciones de poder político. Si bien este autor no plantea una

definición general del concepto, se aproxima a este al referirse a una de las características fundamentales de un orden legítimo: la validez. Respecto a esta última, el autor señala que:

La acción, en especial la social y también singularmente la relación social, puede orientarse, por el lado de sus partícipes, en la representación de la existencia de un orden legítimo. La probabilidad de que esto ocurra de hecho se llama «validez» del orden en cuestión. (Weber, 2002: 25).

Siguiendo esta perspectiva, Weber plantea que la validez de un orden significa “algo más que una regularidad en el desarrollo de la acción social simplemente determinada por la costumbre o por una situación de intereses” (Weber, 2002: 25). En ese sentido, su análisis se centra en las diversas formas de legitimar la dominación.

Tal como señala Pamplona (2001), la legitimidad es la forma en que los dominadores justifican la validez de su dominio. Así, la legitimidad del orden “puede «representarse» en el dominado no simplemente como conciencia de que el orden existente es «bueno» o «justo», sino de que tiene la fuerza suficiente como para imponérsele” (Pamplona, 2001: 192).

Por otra parte, y siguiendo la propuesta de Habermas (1999), Castells (2009) señala que la legitimación se sustenta, principalmente, en el consentimiento de la sociedad. Dicho proceso se obtiene a través de lo que el autor denomina como construcción de *significado compartido*, el cual se genera en la acción comunicativa.

Para este autor, la estabilidad institucional, la democracia y el ejercicio legítimo del poder se basan, precisamente, en dicho proceso de significado compartido, vale decir:

En la capacidad de la sociedad civil para proporcionar contenido a la acción estatal a través de la esfera pública - «una red para comunicar información y puntos de vista»- (...) en la capacidad para articular diferentes intereses y valores en el proceso democrático mediante redes de comunicación (Castells, 2009: 36).

Por último, y de modo complementario, P. Berger y L. Luckman ponen en evidencia cómo el proceso de legitimación se instituye a partir de elementos cognitivos y normativos. Se le otorga validez cognoscitiva a los significados objetivados de las instituciones, justificando y reproduciendo su orden al darle dignidad normativa a sus imperativos prácticos (Berger y Luckman, 1968).

#### **4.4. Ideología**

Este concepto es acorde al propósito de delimitar teóricamente los alcances y limitaciones del multiculturalismo y el interculturalismo en este estudio, pues según la definición de Teun Van Dijk (1999) las ideologías son *sistemas de creencias*, es decir, aquellos principios básicos compartidos socialmente por los grupos. Para el autor, estas tienen funciones cognitivas y sociales, entre estas destaca:

Mantener la cohesión y solidaridad del grupo, así como la de proteger (o adquirir) recursos sociales escasos (...) socialmente las ideologías se desarrollan para asegurarse de que los miembros del grupo piensen, crean y actúen de tal modo que sus acciones redunden en su propio beneficio y en el del grupo en general (Van Dijk, 1999: 208).

Por otra parte, Thompson (2002) enfatiza la relevancia que adquiere la dimensión simbólica en la construcción y reproducción de las ideologías. Mediante estas, se moviliza el significado del mundo social fortaleciendo -bajo ciertas condiciones sociohistóricas- a los individuos y grupos que ocupan posiciones de poder.

Lo anterior, implica la generación de *estrategias de construcción simbólica* que crean y hacen sostenibles las relaciones de dominación; es en ese sentido cómo se intersectan con las relaciones de poder (Thompson, 2002). Junto con ello, se torna necesario poner en acción *estrategias de control ideológico*, las cuales están vinculadas a la reproducción de los intereses de las elites dominantes al interior de las sociedades. De esta manera, se legitiman en apariencia las ideologías populares, pero de forma moderada, evitando así conflictos importantes con los intereses históricos de esas mismas elites (Van Dijk, 1999).

#### 4.5. Multiculturalismo e interculturalismo

Teniendo en cuenta la dinámica cultural que engloba a los Pueblos Originarios en Peñalolén, surge la necesidad de aclarar la proveniencia y el sentido de estos conceptos comúnmente empleados en contextos institucionales, los cuales son utilizados de forma polisémica, es decir, pueden tener diferentes significados o en su defecto ser equivalentes en la interpretación sobre la gestión de la diversidad cultural indígena. A continuación, se expone el concepto de multiculturalismo desde un enfoque crítico antropológico, para luego abordar el interculturalismo como una noción que representa un intento por superar las limitaciones de éste, encontrándose ambos conceptos en permanente diálogo y tensión.

##### 4.5.1. Multiculturalismo

El término comenzó a acuñarse en la década de 1970, ante la creciente reclamación de derechos culturales, políticos, económicos y religiosos de distintos grupos sociales, como los afroamericanos, inmigrantes, homosexuales y grupos étnicos originarios, principalmente en Estados Unidos, Canadá, Australia y Holanda. Intenta fomentar la noción de *pluralismo sociocultural* dentro del aparato público, pretendiendo modificaciones jurídicas, partiendo prioritariamente por el ámbito educativo.

Kymlicka (1996) señala que el multiculturalismo se basa en la interrelación – o en palabras del autor la *conciliación*- de dos elementos: por un lado, están los valores de la filosofía liberal (tolerancia, libertad individual, etc.); y por otro, los derechos de grupo. Para el autor, ambos ejes son necesarios para garantizar la igualdad y la justicia entre diferentes culturas que habitan una sociedad.

Siguiendo esta perspectiva, Cruz (2013) señala que la noción de multiculturalismo surge en el contexto de las democracias occidentales modernas y tiene como objetivo, conciliar los derechos de la ciudadanía individual con los derechos colectivos o grupales.

En la actualidad, la mayoría de las democracias liberales no corresponden al concepto de nación-Estado, sino que se conforman como estados multinacionales y/o poliétnicos. Es decir, dentro del Estado coexiste más de una nación. Esta última se define a partir de la

pertenencia a un territorio, cultura y lengua común (Kymlicka, 1996). En este contexto, el multiculturalismo presenta el desafío de “acomodar dichas diferencias nacionales y étnicas de una manera estable y moralmente defendible” (Kymlicka, 1996: 21).

Para conseguir dicho objetivo, el multiculturalismo interrelaciona tres tipos de derechos, a saber: los derechos de autogobierno, los derechos especiales de representación y los derechos poliétnicos (Kymlicka, 1996). En primer lugar, se encuentran los derechos de autogobierno, los cuales se relacionan a la autodeterminación de las denominadas minorías nacionales. Estos derechos permiten normar aspectos de autonomía política o jurisdicción territorial (Kymlicka, 1996).

En segundo lugar, están los denominados derechos poliétnicos, los cuales buscan asegurar el ejercicio efectivo de los derechos comunes de ciudadanía, como la subvención pública de prácticas culturales, medidas para erradicar la discriminación, exención de leyes o disposiciones. A diferencia de los derechos de autogobierno, estos tratan de fomentar la integración del grupo étnico al conjunto de la sociedad sin perder el derecho a mantener sus particularidades o especificidades (Kymlicka, 1996).

En tercer lugar, se encuentran los derechos especiales de representación política. Las minorías nacionales o grupos étnicos establecen sus demandas considerando principalmente elementos de derecho de autogobierno y de derecho poliétnico, pero sus acciones también apuntan al establecimiento de procesos políticos que sean representativos y acordes a los contextos actuales, es decir, que consideren la participación y las problemáticas que atañen a dichas naciones o grupos en coexistencia (Kymlicka, 1996).

En cuanto a la categoría diversidad, Kymlicka (1996) distingue dos modelos: el de las minorías nacionales y el de los grupos étnicos. Las minorías nacionales refieren a un proceso de incorporación- desde el aparato estatal- de naciones que comparten un territorio, lengua y cultura común y que, previo a la instalación del Estado se constituían bajo formas de autogobierno. Estas minorías nacionales no se caracterizan por demandar una integración a la cultura predominante sino la autonomía política y territorial (Kymlicka, 1996).

Por otra parte, están los denominados grupos étnicos, los cuales surgen del proceso de inmigración individual o familiar y que “reivindican el reconocimiento de su identidad y la integración a la sociedad mayoritaria” (Kymlicka, 1996: 31). En este caso, el grupo tiene como objetivo integrarse a la cultura mayoritaria en igualdad de condiciones, por lo que se diferencia de las minorías nacionales en términos de autonomía (Kymlicka, 1996).

Siguiendo esta perspectiva, son varias las críticas que recibe esta concepción de los derechos y de la diversidad, principalmente, por su ingenuidad sobre las relaciones de dominación implícitas y la universalización de una concepción ideológico-jurídica. En ese sentido, podemos notar cómo concepciones occidentales constitutivas de esas democracias, tales como “minorías étnicas” son restrictivas para entender las dinámicas culturales en otras latitudes como en América Latina, donde hay un contraste entre culturas dominantes y subalternas dado el origen colonial de sus relaciones.

Si bien reconoce la existencia de relaciones de dominación, intenta integrar a esas identidades minoritarias al discurso hegemónico mayor de la nación, para lo cual establece características objetivas bajo las cuales definir a esas culturas, tomándolas como si fueran entidades que se reproducen individualmente, y no en relación con otras. Lo anterior, explica por qué aboga por la tolerancia y coexistencia entre culturas sin que convivan o lleven a cabo formas dialógicas de intercambio cultural. Por consiguiente, se habla desde una perspectiva colonial tendiente a promover la igualdad de derechos de una *ciudadanía* unitaria en una diversidad amparada en la adquisición de derechos individuales, lo que supone la superioridad moral de los valores liberales (Cruz, 2013).

Como otra aportación a este debate, encontramos los postulados de Žižek (1998), quien identifica al multiculturalismo como un nuevo lenguaje cultural homogeneizador del capitalismo, articulador de su difusión ideológica globalizada. Aquí las entidades mundiales dueñas del capital financiero han traspasado las fronteras jurídicas de los Estados, supuestamente soberanos, para incidir en las pautas culturales internas lo que habla de una transformación en los códigos de dominación del sistema. Es un cambio en los procesos de colonización, pues ya no son Estados-nacionales con su ideología quiénes difunden una serie

de valores en una posición de dominación, sino que estructuras vinculadas a las empresas globales que, por el contrario, traspasan y subordinan esas estructuras estatales.

Para este autor, el multiculturalismo se constituye como una ideología propicia para el capitalismo global ya que reproduce la superioridad frente a un *otro*, el cual es considerado a partir de cierta distancia, visto como una comunidad cerrada. En palabras de Žižek, el multiculturalismo es una forma de *racismo negada*, la cual “trata a cada cultura local como el colonizador trata al pueblo colonizado: como “nativos”, cuya mayoría debe ser estudiada y <<respetada>> (...) el respeto multiculturalista por la especificidad del otro es precisamente la forma de reafirmar la propia superioridad” (Žižek, 1998: 21-22).

De este modo, el autor coincide con Cruz (2013) al plantear que el multiculturalismo separa de forma categórica a cada cultura, remarcando quién es la *otredad*, que corresponderá, al fin y al cabo, a la cultura o grupo subordinado a una ideología con ribetes eurocentristas. Por ello, el hecho de asumir la diversidad cultural o de reconocer la existencia de diferentes culturas, no implica, necesariamente, legitimar los sistemas organizativos de las *otredades*. En palabras de Castro (2004), “Los términos de pluri o multi culturalidad sólo denotan un nivel descriptivo que da cuenta de una pluralidad étnica y cultural que eventualmente incluye el reconocimiento a la diferencia” (Castro, 2004: 131).

El multiculturalismo no sólo se restringe a una forma de tratar la diversidad cultural, sino que se configura como un proyecto político-cultural global en construcción, conectado a otros procesos sociales. Para Boccara (2010), dichos procesos están caracterizados por una *reconfiguración del Estado*, expresada en la privatización y gubernamentalización del aparato estatal; y, por otra parte, en un “nacionalismo diferencialista en tiempos de globalización neoliberal (nacionalización de los indígenas mediante el proceso de patrimonialización)” (Boccara, 2010: 680).

Respecto a este punto, Boccara destaca que en estos escenarios se instala una nueva legalidad que norma el ejercicio de la *indigeneidad*. Para el autor, “Estos mecanismos de legitimación y normalización tienden a producir efectos de estandarización de las culturas indígenas, de profesionalización de los portadores de estas culturas y de delegación del poder de representación política” (Boccara, 2010: 681). En ese sentido, la nueva política del Estado se

dirige a grupos focalizados, buscando responsabilizarlos a través de su participación en los nuevos programas dirigidos a ellos, pero diseñados desde el aparato estatal y las agencias multilaterales de desarrollo.

Asentado en Chile desde el modelo social, económico y cultural del neoliberalismo, el multiculturalismo tiende a excluir a los grupos subordinados de los mecanismos políticos de toma de decisión, desplazando las luchas políticas desde el movimiento social indígena hacia el ámbito burocrático, configurándose éste como el único espacio donde las reivindicaciones legítimas (y legales) pueden establecerse. Otro aspecto relevante es, la preponderancia de una perspectiva culturalista por parte de los poderes públicos y las agencias paraestatales que ha resultado en una falta de incorporación de las causas y factores que explican propiamente las desigualdades sociales y económicas en el conjunto de una sociedad. En ese sentido, “el multiculturalismo favorece así el proceso de naturalización de las desigualdades socioeconómicas y de etnicización de lo social” (Boccaro, 2010: 680).

En ese sentido, al tratarse el multiculturalismo de la hegemonía de derechos individuales por sobre los colectivos, tiende a desarticular el potencial emancipatorio de los pueblos indígenas, desconociendo la historia de sus instituciones políticas, basadas en formas jurídicas comunitarias de derecho consuetudinario. Esto ha implicado la transferencia de su trasfondo ideológico global eurocéntrico en las instituciones estatales chilenas mediante políticas denominadas como neoindigenistas.

#### 4.5.2. Interculturalismo

Remontando su origen a los años 1980 a partir de la implementación de la educación indígena, siendo luego incorporado como concepto político contrahegemónico por los movimientos indígenas, el interculturalismo surge como concepción crítica al multiculturalismo, debido a sus limitaciones respecto a la atingencia en su aplicación en contextos latinoamericanos,

En términos generales, el antropólogo Edwin Cruz (2013) lleva a cabo un esfuerzo analítico de las diferentes interpretaciones del término, revisando sus alcances y limitaciones. En ese sentido, señala que el interculturalismo tiene un mayor alcance analítico que el

multiculturalismo al constatar de mejor manera la multiplicidad de fenómenos culturales, sin remitirse necesariamente a una matriz ideológica dominante, trascendiendo la tolerancia y la coexistencia a través de una visión relacional de las identidades, a diferencia de lo propuesto por Kymlicka (1996). Promueve el respeto y equidad cultural, para lo cual se hace necesaria la incorporación de distintas visiones de *vida buena*, esto, mediante la interacción de valores eventualmente contrapuestos al estar diferenciados por su origen cultural.

Siguiendo la perspectiva anterior, Milka Castro (2004) asume la existencia de relaciones coloniales y con ello, la posibilidad de instalar la acción de los pueblos indígenas como lucha política por una reparación que contenga además del reconocimiento legal transformaciones estructurales en las relaciones de exclusión. En ese sentido, la autora destaca que “mientras el término multiculturalidad visibiliza y pone de manifiesto la diversidad existente en la sociedad contemporánea, la interculturalidad va más allá, pues permite la construcción de un diálogo entre los diversos actores para llegar al entendimiento” (Castro, 2004: 131).

Una visión similar, pero menos crítica de los autores citados, se encuentra en Miguel Bartolomé, quien define interculturalidad como “la puesta en relación de miembros de diferentes culturas, así como los mecanismos sociales necesarios para lograr una comunicación eficiente, sin que ninguno de los participantes se vea obligado necesariamente a renunciar a su singularidad cultural para lograrlo” (2006: 124). Entiende al diálogo intercultural como una estrategia relacional, sin la cual el pluralismo e interculturalismo serían impracticables, en ese sentido, se busca garantizar la construcción de una sociedad igualitaria y participativa, que considere las particularidades propias de los contextos multiétnicos. Legítima este valor al ser establecido por la UNESCO como una necesidad, pues “no implica necesariamente la renuncia al mundo propio, sino incluso una forma de contribuir a su reproducción a partir de la mejora económica” (Bartolomé, 2006: 124).

No obstante, Cruz (2013) esboza algunas limitaciones o críticas del enfoque intercultural, una de ellas tiene relación con el límite de la tolerancia, ya que no manifiesta criterios objetivos que la limiten normativamente, debilitando la convivencia en casos donde no se compartan positivamente los mismos horizontes normativos, por ejemplo, cuando se entienden de forma diferente el respeto o la igualdad. En ese sentido, tampoco establecen

criterios para la protección de los derechos individuales, a diferencia del multiculturalismo. Además, no sabe responder ante aquellos grupos que deseen mantenerse aislados al carecer de elementos que diluciden la legitimidad de ese comportamiento, ya que está basado en el intercambio, aprendizaje mutuo, dando por sentado que serían valores compartidos. El autor sostiene que cualquier definición apriorística de algún criterio ya implica una imposición monocultural, teniendo la interculturalidad como fin consensuar los criterios entre unos y otros, sin que se impongan por alguna de las partes (Cruz, 2013).

Una respuesta similar ofrece Miguel Bartolomé (2006) ante la crítica realizada por R. Cardoso de Oliveira, donde hace mención del componente comunicativo entre indígenas y no indígenas, aludiendo directamente a la visión dialógica y relacional de la interculturalidad. Señala que en estos casos se genera un choque de horizontes semánticos aparentemente irreductibles entre sí, pues en los sistemas interétnicos la confrontación de normas está condicionada por la indudable jerarquización de una cultura sobre otra, lo cual representa una ausencia de democratización comunicativa, sin que existan los requisitos para un diálogo, el que estará condicionado por las reglas del discurso hegemónico (colonización discursiva).

Ante este cuestionamiento, Bartolomé sostiene que “sin tomar en cuenta las relaciones de poder involucradas, la construcción de una comunidad de argumentación intercultural constituye más una apelación a su indudable necesidad que a sus posibilidades fácticas de concreción” (Bartolomé, 2006: 127). Al igual que Cruz (2013), el autor pone como finalidad última el ejercicio ético del diálogo y la apertura mutua a diferentes nociones culturales, una especie de metodología tendiente a mejorar la justicia en las relaciones interétnicas. Sin embargo, no se hacen cargo de los posibles resultados de esta interacción, donde está implícita esa jerarquización discursiva entre culturas, pues evidentemente hay contrastes disímiles, en términos de legitimación, entre los saberes coloniales y aquellos tradicionales de los pueblos originarios.

En ese contexto Fidel Tubino (2004) hace la distinción entre interculturalidad funcional, equivalente a multiculturalismo, que reconoce la diversidad cultural desde arriba a fin de hacerla funcional al sistema político y económico vigente, y una interculturalidad crítica, construida desde abajo y que implica no sólo el reconocimiento de la diferencia, sino una

forma de convivencia que empieza por atacar las causas de la desigualdad entre culturas. Esto último implica actuar directamente en la *jerarquización discursiva* reconociendo la necesidad de proceder directamente sobre los resultados políticos que ella genera.

En esa línea, encontramos los postulados de Guillaume Boccara (2012), quien tiene una postura crítica sobre la aplicación del concepto de interculturalidad, aludiendo a que éste perdió su eficacia como concepto político subversivo en Chile. Sufre una transformación durante los años 1990 con la incorporación del término en las políticas públicas del Estado de Chile para los Pueblos Originarios, que denomina como neoindigenistas. En efecto, a mitad de los años 1990, la interculturalidad remitía más bien a un accionar y a un pensamiento político anti-sistémico que ponía en tela de juicio el etnocentrismo de la sociedad chilena dominante y el sesgo cultural imperante en los distintos aparatos del Estado (escuela y salud pública). En contrapartida, el interculturalismo iría ahora en contribución a políticas etnodesarrollistas provenientes de la matriz neoliberal del multiculturalismo, lo que muestra su instalación en la arena pública, dando la imagen de un Chile plural pero unido. A su vez, es un hecho jurídico al estar integrado en la Ley Indígena 19.253.

Pero lo más relevante en los planteamientos de Boccara (2012) es su concepción epistemológica de esta noción, aludiendo a que la mayoría de los autores tienen una *patología* por operacionalizar la interculturalidad como una categoría analítica o como un método, en vez de hacerlo desde una perspectiva relacional verdadera. La entiende como un *espacio social* donde se ponen en práctica las distintas luchas de clasificaciones según cada perspectiva política y sus intereses. Aquí, por tanto, es necesario graficar cómo se llevan a cabo esas clasificaciones y a qué origen ideológico e histórico responden.

Para Boccara (2012), si bien la interculturalidad está presente en la esfera pública dada la necesidad de visibilizar y reconocer las especificidades propias de los indígenas, así como las relaciones de poder establecidas entre estos y la cultura dominante (que el autor define en términos de adaptación/resistencia), dicho concepto no contribuiría a la descolonización material y simbólica de los indígenas. En ese sentido, se plantea que –desde la formulación discursiva del Estado- ha existido una *resemantización* del concepto interculturalidad, reproduciendo, con ello, la jerarquización discursiva colonialista del capitalismo globalizado,

encarnado en el multiculturalismo. Lo anterior es relevante pues tal como señala el autor, “al definir la interculturalidad ya no solo como concepto, sino que, como espacio social orquestado desde arriba, los agentes del Estado tienden a inmiscuirse paulatinamente en los asuntos culturales de las comunidades” (Boccaro, 2012: 15-18).

Castro (2004) afirma que existen elementos necesarios a considerar a la hora de analizar el multiculturalismo: las relaciones de poder, la adscripción de los actores involucrados y la dinámica cultural. Asimismo, Baumann propone tres ejes: “a) el Estado-Nación, b) la etnicidad y c) la religión, que conformarían un <<triángulo multicultural>> en cuyo centro está la cultura” (Citado en Castro, 2004: 132). En ese sentido, esta investigación recoge los primeros dos fenómenos como prioridades analíticas referidas a la institucionalidad indígena multi e intercultural en la comuna de Peñalolén.

#### **4.6. Etnogénesis y Etnificación**

Para el estudio de las relaciones interétnicas observadas en la comuna de Peñalolén, se considera pertinente la utilización de etnogénesis y etnificación como conceptos que representan tipos de procesos identitarios y relaciones sociopolíticas, desplegadas en el surgimiento de las organizaciones indígenas mapuche y que permiten caracterizar operativamente las relaciones políticas que establecen recíprocamente con la institucionalidad municipal de Peñalolén y el Estado chileno.

##### **4.6.1. Etnogénesis**

Es importante recalcar que la etnogénesis como concepto se ha configurado desde distintas miradas respecto a la manera de abordar los fenómenos de emergencia identitaria indígena y, del mismo modo, se ha recurrido a ella desde distintas perspectivas teórico-metodológicas para intentar explicar la conformación de un grupo socioculturalmente diferenciado. Sin embargo, la aplicación de este término para la realidad de la cuestión indígena en América Latina es tardía si se considera el largo recorrido histórico que este concepto ha tenido en su utilización (Luna, 2014).

En consideración de este hecho, una de las menciones más destacadas en el continente la ha realizado José Bengoa (2000), en su descripción y análisis de la emergencia indígena en América Latina. Este proceso ha configurado fenómenos de etnogénesis de poblaciones que antes no manifestaban tener una diferencia cultural clara con la sociedad envolvente o que no buscaban instalar públicamente su identidad étnica, menos como sustrato para organizar luchas políticas y de reivindicación. Sin embargo, al generarse condiciones de reconocimiento más favorables para los indígenas, estos han enarbolado nuevos discursos para tener mejores posibilidades de enfrentar el presente y así, también, reforzar su identidad, posicionándose con mayor potencial para hacer frente a problemáticas como la expansión forestal, minera y a los conflictos socioambientales que surgen actualmente a nivel global.

Sin duda, los elementos culturales son parte fundamental de lo que las poblaciones en proceso etnogénico ponen en juego para visibilizar y de esta manera, legitimar socialmente su particularidad como grupo, así también lo señalan autores como Luis Campos:

Mi visión apunta a considerar la etnogénesis como parte de los procesos más amplios derivados de la etnicidad, en donde lo que importa es la asociación que hace un grupo entre su forma organizativa y política, con determinadas características culturales, con bases culturales como manifiesta Bartolomé (2008), lo que les servirá para proyectarse como grupo (Campos, 2014: 222).

Por su parte, Boccara integra una visión histórica al concepto, reconociendo que se trata de un fenómeno que se origina de manera relacional, en las estructuras que configuran la dinamicidad de las identidades en el contacto con un “otro” y que, por cierto, “dependen del contexto, del momento de la vida social y de la naturaleza del contacto” (Boccara, 2002: 71).

En su definición el autor se refiere a la etnogénesis, enfatizándolo como un proceso de cambios en el plano subjetivo, relacionados con la interiorización de elementos culturales y simbólicos que derivan en formas de definición identitaria; como también, en el plano de las estructuras materiales, que hacen referencia a las transformaciones económicas y políticas que experimentan los grupos indígenas y que en un contexto particular de relaciones

interétnicas, se traducen en el surgimiento de una nueva entidad sociocultural (Boccaro, 2002). Estas aportaciones de Boccaro adquieren especial relevancia para dar cuenta de cómo se expresa la identidad étnica mapuche en la comuna de Peñalolén.

#### 4.6.2. Etnificación

El proceso de la construcción de identidad étnica formada preponderantemente por fuerzas o agentes externos se conoce como etnificación. Es el hecho social en el que instituciones, leyes o aparatos, entre otros factores, accionan la construcción de identidad étnica en un grupo social o generan las condiciones que propician este proceso. El término subraya particularmente los procesos de etnificación llevados a cabo por los Estados nacionales a través de la implementación de diversos tipos de políticas, programas y proyectos (Varas, 2005).

En este sentido, el antropólogo Héctor Morales (2015) plantea la existencia de un campo étnico en el que se construye un sujeto para la política étnica y una política para el sujeto étnico, mencionando, a su vez, que:

La etnificación en cuanto proceso diferencial, administrativo e inclusivo, sugiere la idea de que hay agentes que etnifican cualidades socioculturales (Morales, 2015: 1).

#### **4.7. Identidad étnica, conciencia étnica y etnicidad**

Los conceptos que se tratan en este apartado se encuentran íntimamente relacionados y pese a la amplitud de definiciones que puedan elaborarse para su comprensión, el propósito central es recoger las visiones principales que fundamentan su contenido teórico y que han guiado las observaciones y el trabajo etnográfico de esta investigación.

Unos de los autores que más ha trabajado estos conceptos es Miguel Bartolomé (2006) quien entiende la identidad étnica como una forma que tienen las sociedades para organizar su alteridad frente a los otros, un proceso social que ordena las conductas de los sujetos y se hace inteligible en el contexto de las relaciones interétnicas.

Posteriormente agrega que lo concibe como una construcción ideológica, que se da de manera relacional, dinámica y procesual siendo, por tanto, mutable y contingente, con la característica de apelar a referentes culturales, mediante los cuales, enfatiza su singularidad junto con establecer una demarcación respecto a los límites que la separan de otras identidades posibles. Un aspecto relevante es que el autor aclara que su intención es proponer una aproximación conceptual para dar cuenta de una realidad, no una definición en el sentido estricto del término.

Para el eminente antropólogo brasileño Roberto Cardoso de Oliveira (2007) la identidad étnica se basa esencialmente en la identidad contrastiva, “en la afirmación contrastiva de un nosotros frente a un otros” (Cardoso, 2007: 55). Esta tendría la particularidad de generarse por situaciones de contacto *interétnico* y, sobre todo, aunque no exclusivamente, cuando esta ocurre en las relaciones de “grupos étnicos irreversiblemente vinculados unos a otros, a pesar de las contradicciones – expresadas a través de los conflictos (manifiestos) o las tensiones (latentes) – existentes entre ellos” (Cardoso, 2007: 56). Esta situación es la que Cardoso denomina como *fricción interétnica* y que, según argumenta este modelo teórico, puede darse en áreas específicas en las que se desarrolla el contacto entre distintos grupos.

Otra aportación interesante a considerar es la que expone Cristián Gros (2012), quien en su extenso trabajo antropológico realizado junto a los grupos étnicos de Colombia, releva el rol del Estado en los procesos que dan origen o reactualizan las identidades étnicas en la modernidad en América Latina, considerando que fue éste quien “hizo del indígena una categoría jurídica y, en consecuencia, llega a “patentar” las poblaciones que viven y están bajo su autoridad (Gros, 2012: 69).

Además, Gros (2012) muestra el carácter instrumentalista de estas identidades, señalando que se movilizan por circunstancias y objetivos particulares, incentivadas por los nuevos contextos de reconocimiento en la modernidad y el conjunto de disposiciones jurídicas, que otorgan derechos particulares y otros beneficios importantes a la población reconocida como

indígena. Lo que en el fondo señala el autor es que reconoce en la etnicidad la búsqueda de los indígenas por una forma de acceder a la modernización. Desde esta perspectiva, sostiene que la constitución de la identidad étnica respondería más a una situación que a una esencia.

En una aproximación tal vez más sintética, Giménez (2002) elabora una conceptualización sobre la identidad que, posteriormente, es recogida por Bello (2004) para definir la identidad étnica como un:

Conjunto de repertorios culturales interiorizados, valorizados y relativamente estabilizados, por medio de los cuales los actores sociales se reconocen entre sí, demarcan sus fronteras y se distinguen de los demás actores dentro de un espacio históricamente específico y socialmente estructurado (Bello, 2004: 31).

Esta última definición es compartida en gran parte por Bartolomé (2006) quien sugiere que se complemente con la noción de *habitus* elaborada por Pierre Bourdieu<sup>5</sup>.

Bello (2004) también adscribe a esta idea argumentando que es en este proceso en el que, luego de una cierta estabilidad espacio-temporal, las distintas operaciones que reproducen la identidad de los sujetos sean subjetivadas, interiorizadas y, finalmente, naturalizadas con énfasis discursivo. Se produce entonces la internalización de la identidad en un proceso de *habitus*.

#### 4.7.1. Conciencia étnica

Bartolomé (2006), en su preocupación por entender la densidad subjetiva de la etnicidad, presenta una noción clave para entender la identidad étnica como algo particular y diferenciado de otro tipo de identidades. Este rasgo distintivo estribaría en la existencia de

---

<sup>5</sup> Sólo a modo de referencia, cabe recordar someramente la explicación de Bourdieu: “Los condicionamientos asociados a una clase particular de condiciones de existencia producen *habitus*, sistemas de disposiciones duraderas y transferibles, estructuras estructuradas predispuestas a funcionar como estructuras estructurantes” (Bourdieu, 2007: 80).

una *conciencia de cultura étnica*, siendo esta una expresión, a la vez que una parte constitutiva, de dicha cultura.

He propuesto la validez instrumental del concepto de conciencia étnica, entendiéndolo como la manifestación ideológica del conjunto de las representaciones colectivas derivadas del sistema de relaciones interiores de un grupo étnico, las que se encuentran mediadas por la cultura compartida (Bartolomé, 2006: 35).

#### 4.7.2. Etnicidad

En su conceptualización también genera un extenso abanico de interpretaciones y teorizaciones. Bartolomé (2006) entrega en principio una aproximación sucinta de etnicidad, señalando que es entendida como identidad en acción, es decir, la asunción política de la identidad.

Según F. Barth (1976), la etnicidad, que es un producto del proceso de identificación, puede definirse como la organización social de la diferencia cultural. Por lo tanto, lo que realmente importa para explicar la etnicidad no es tanto el contenido cultural de la identidad considerado aisladamente, sino los mecanismos de interacción que, utilizando cierto repertorio cultural de manera estratégica y selectiva, mantienen o cuestionan las fronteras interétnicas. Este énfasis en los límites y fronteras entre unos y otros están mediados por matices como: la identificación del “otro”, el estatus, la estratificación y control diferencial de bienes, y la adscripción.

Esta definición de Barth, basada principalmente en la organización de la interacción de los individuos y las colectividades, es compartida por antropólogos como J. Martínez (2002).

La poca consolidación y consenso teórico sobre la noción de etnicidad se ve reflejada en que se utiliza para poder entender distintos tipos de relaciones, eminentemente políticas, un punto de vista que queda expresado en la reflexión de Abercrombie (1991):

En el contexto contemporáneo, la “etnicidad” es usada para describir la relación entre categorías asimétricas evaluadas según la percepción de diferencias culturales derivadas de la situación colonial, tales como “indios”, “mestizo” y criollo, mientras que por otra parte el término es utilizado para marcar un conjunto de formaciones políticas demarcadas con un status más o menos equivalente a unidades administrativas subordinadas al Estado (Abercrombie, 1991: 199).

Otro planteamiento que contribuye a definir la etnicidad es la propuesta por A. Bello, quien declara que:

Entendemos la etnicidad como un proceso social y relacional en cuyo interior se construye la condición étnica de un grupo específico, en este caso los indígenas (Bello, 2004: 43).

Una perspectiva interesante es la que postulan John y J. Comaroff (2009) al exponer una mercantilización de la etnicidad, promovida en el marco del sistema capitalista y el modelo de predominancia neoliberal actual, que ha derivado en una mayor implicación de ésta en la economía cotidiana. Por lo tanto, la reconfiguración de las identidades étnicas también apunta a una integración en el mercado internacionalizado que, como eje predominante de las relaciones sociales, ha permeado casi todos los ámbitos de la vida.

La etnicidad, a su vez, se acopla a las prácticas globales que consolidan los procesos de corporativización de los Estados nacionales, a través de la promoción de las culturas como marcas registradas de los países. De esta manera, a través de una reducción de la cultura a una propiedad intelectual y el desplazamiento de la política de la diferencia hacia el terreno de la jurisprudencia, la etnicidad también ha devenido en una plataforma de negociación, en emprendimiento cultural que tiene la característica de disponerse a ser valorado, en los términos del mercado, para insertarse en la era del consumo cultural globalizado. (Comaroff, 2009)

#### **4.8. Articulación etnia-clase**

Una cuestión que ha suscitado gran cantidad de análisis y discusión son los intentos por descubrir si existe una relación entre etnia y clase; y de ser así, cómo podría explicarse el fenómeno étnico en la estructura social. Esta problemática revela su pertinencia a partir de la necesidad de hacer coherente el fenómeno étnico con la noción de clase social, en tanto que se trata de dos fenómenos sociales que se conciben en el espectro de la realidad objetiva, pero cuyas especificidades y campos de relación son complejas de develar.

El antropólogo mexicano Héctor Díaz-Polanco (1981) afirma que las principales visiones y enfoques, que en el pasado se han desarrollado acerca del tema, no dieron soluciones satisfactorias a las cuestiones que se propusieron explicar, no obstante, aclara que es posible comenzar a elaborar un esquema teórico que pueda acercarse a dilucidar la naturaleza particular y la relación existente entre ambos fenómenos. Por cierto, esta inquietud instalada en el amplio marco de la teoría social está íntimamente ligada al enfoque del pensamiento marxista (Barahona, 2007).

Antropólogos como Miguel Barahona han tomado las nociones del marxismo clásico para buscar un acercamiento entre el concepto de clase y de etnia, desde una mirada crítica y contribuyente para articularlos coherentemente.

La teoría de la lucha de clases concebida en tanto factor dinámico del cambio social, continúa siendo central para la comprensión cabal de la moderna sociedad y su proceso de transformación (Barahona, 2007: 55).

No existe un factor sobre-determinante, según Barahona (2007), que por sí solo defina a una clase social, pues las clases son un constante devenir, despliegan formas de acción y solidaridad colectiva en un proceso constante de convertirse y llegar a ser, este proceso se compone de reinterpretaciones sucesivas del espacio social y los intereses comunes que unen a un grupo determinado de individuos conformándolo como una entidad discreta y diferenciada.

Al no ser realidades estáticas, característica común a los fenómenos sociales, las clases sociales son entidades fluidas en constante cambio que se re-crean de manera permanente definiendo su cualidad endógena. Por otro lado, los límites y contornos que los separan de los demás grupos no pueden ser definidos en razón de un objetivismo formal, vinculado a una posición estructural y funcional dentro de un sistema productivo, tampoco recurriendo a rasgos clasificatorios apriorísticos como el salario, lugar de residencia, estructura familiar, nivel educacional, etc.

La clase se puede distinguir como un tipo específico y peculiar de movimiento social que emerge objetivamente en la realidad, existe aunque no siempre sea visible, pero puede constatarse en determinados momentos históricos, como por ejemplo, en periodos de crisis (Barahona, 2007).

Las clases sociales se constituyen en un espacio social complejo, donde hay muchos factores condicionantes, pero no es sino la conciencia misma de los propios actores sociales lo que en última instancia determina la verdadera configuración histórica concreta de una determinada clase social (Barahona, 2007: 85).

Barahona (2007) sostiene que los grupos o categorías étnicas también constituyen fenómenos procesales, en continuo movimiento e influidos por el sistema total de relaciones sociales y prácticas generadas en contextos históricos particulares.

Existen factores objetivos que influyen en los discursos tanto de las clases como de las etnias, pero también se distinguen por las peculiaridades de la conciencia colectiva de aquellos que las constituyen. Hay nociones comunes a ambos fenómenos sociales, sin embargo, tal como el reduccionismo economicista no sirve para develar en profundidad la compleja naturaleza de la clase, el reduccionismo culturalista tampoco puede explicar concretamente el fenómeno étnico.

Siguiendo esta línea de argumentación, Díaz-Polanco (1981) señala que una vez conformada la estructura clasista de la sociedad, la etnicidad debe ser considerada como una dimensión

de las clases o, en otros términos, como un nivel de los mismos, haciendo la acotación de que hay circunstancias en que una misma cúpula étnica puede cobijar a varias clases sociales diferentes.

De esta manera, argumenta que el análisis clasista no se reduciría a las condiciones económicas (ya sea el modo y la proporción de la apropiación de la riqueza, el lugar ocupado en el proceso productivo, etc.) como plantean otros estudios al respecto, sino que incluiría, además, las formas de organización política y las estructuras ideológicas específicas, de igual manera debiese considerarse a lo étnico como una dimensión relevante de la clase. (Díaz-Polanco, 1981).

Por último, Bello (2004) señala respecto a este tema que las demandas indígenas se funden con las demandas de clase o aparecen plenamente integradas, contrario a lo que muchas veces se cree. La cuestión que matiza este vínculo es cómo se manifiesta esta demanda, lo que radica principalmente en que los discursos resignifican y resemantizan en los propios códigos de los grupos étnicos, las luchas y demandas consideradas como “tradicionales” de clase.

#### **4.9. Ciudadanía y participación**

La participación ciudadana es un concepto que ha sido abordado discursivamente en las últimas décadas desde las políticas públicas del Estado chileno, haciendo referencia, generalmente, a la capacidad de acceso a las decisiones públicas, al vínculo de la institucionalidad con la ampliación del espacio público de deliberación democrática y el fortalecimiento de las capacidades de acción pública de la sociedad civil.

En este contexto, la participación ciudadana considera como objetivo la implementación de mecanismos que generen:

Dinámicas continuas de democratización en los ámbitos donde se aplica, de tal modo de aumentar la incidencia relativa de los sectores tradicionalmente excluidos, así

como introducir instancias de transparencia y control públicos para los mecanismos de asignación de bienes y servicios públicos (Delamaza, 2011:17).

Las motivaciones que impulsan el desarrollo de la organización social pueden ser diversas, también para las formas asociativas informales. Se reconocen principalmente la movilización de recursos, la búsqueda de reconocimiento y la organización como herramienta de movilidad social. Este tipo de manifestaciones subsisten de manera persistente en los distintos tipos de iniciativas locales mediante los cuales la ciudadanía, de manera más individual o más colectiva, asume sus carencias y necesidades.

Sobre la conformación de estos espacios y mecanismos de interacción es posible observar el desarrollo de una activa intervención social en diversos campos, por parte de las organizaciones sociales. Estos no sólo contribuyen a restringir la influencia del marketing como medio de socialización política, sino que, además, cumplen muchos otros roles importantes.

Especialmente a nivel social popular las organizaciones sostienen la sociabilidad amenazada por la creciente presencia del mercado en las relaciones sociales; subsidian la ineficiencia del aparato público asumiendo funciones que van desde lo asistencial hasta la organización de la demanda social; son espacio de recreación cultural de amplios sectores; intervienen, experimentan e innovan en las más diversas áreas de acción; cofinancian programas sociales en áreas críticas; vivifican la democracia a través de la participación directa (Delamaza, 2001: 4).

Desde la época en que el Estado intensificó su presencia con planes, proyectos, programas y organismos gubernamentales se acentuó, conjuntamente, la búsqueda de una igualdad jurídica de los ciudadanos derivando, por medio de esto, en una igualdad cultural. La imposición de “estrategias de desarrollo” y visiones contrapuestas finalmente no consideraron a los indígenas como poseedores de una matriz cultural distinta, por lo tanto, una población con necesidades, visiones y realidades distintas.

En esta línea, la lucha de los pueblos indígenas, constituidos como actores sociales mediante su acción colectiva, consiste principalmente en la construcción de la ciudadanía indígena, es decir, en la lucha por la apertura de nuevos y mejores espacios de participación democrática y el reconocimiento de derechos específicos (económicos, políticos, sociales y culturales) por parte del Estado, cómo señala Bello (2004) una “ciudadanía ampliada”.

## **CAÍTULO 5: ANTECEDENTES**

### **5.1. Migración y población mapuche en la Región Metropolitana**

Para entender a cabalidad cómo se fue gestando a lo largo del siglo XX la presencia mapuche en Santiago, es deber remontarse hacia finales del siglo XIX, cuando el pueblo mapuche vivió una fuerte derrota ante los estados de Chile y Argentina durante la Ocupación de la Araucanía que en 1883 culminó con la reducción y radicación de esta población en nuevos territorios, ahora alejados de sus tierras originarias del sur donde habían gozado de una importante autonomía en términos de reproducción de sus instituciones políticas, económicas, jurídicas y religiosas. Dado lo anterior, es preciso graficar cómo se fue gestando el proceso migratorio mapuche desde el sur hacia un territorio urbano como la ciudad de Santiago, lo cual trajo consecuencias socioeconómicas y demográficas para lo que hoy es la Región Metropolitana de Santiago. En esa línea, también es importante revisar la escasa información con la que contaban académicos e instituciones estatales durante casi todo el siglo XX, cuando la problemática indígena era aún más invisibilizada, sobre todo en la ciudad.

El siglo XX está marcado por la profundización del proceso migratorio mapuche, donde Santiago se fue haciendo paulatinamente el destino predilecto. “Luego de la *Pacificación de la Araucanía* se entregaron entre 1884 y 1929 un total de 2.918 Títulos de Merced, lo que abarcó una superficie de 510.386 hectáreas, e incluyó a 82.629 mapuches (lo que significa un promedio de 6,18 hectáreas por persona). El 69,8 % del número de reservas (es decir un total de 2.038) quedó en la actual región de la Araucanía (IX Región). Las miles de pequeñas reservaciones configuran un verdadero “archipiélago” de tierras en las regiones octava,

novena y décima” (Foerster, 2001: 3). Se rompieron las estructuras sociales básicas que unían a unos con otros, más allá del hecho de tener rasgos físicos identificables, costumbres, cultura y lengua. “Se rompió el sistema de jerarquía, pasando cada cual, a pertenecer a menudo arbitrariamente, a la reducción que le había tocado” (Bengoa, 1996: 363-364).

Empobrecidos económicamente por este sistema, se vieron forzados a migrar desde sus comunidades hacia las ciudades al producirse conflictos internos al interior de las comunidades por la división y atomización de la tierra en los años 1930. Las personas que emigraron durante esos años lo hicieron en términos unipersonales, es decir migraron solos, con el único propósito de trabajar y ayudar a la subsistencia de sus familias y raramente con el fin de seguir estudios. Entre los años 1930 y 1950 continuó la migración mapuche a un ritmo lento pero constante, lo que generó un fenómeno de paulatina urbanización de un número significativo de sus habitantes (Aravena, 2000). Esto pone en evidencia la readaptación que tuvo que vivir el pueblo mapuche, lo que implicó como consecuencia, una nueva redefinición de su identidad étnica.

Hay que señalar que esta migración se enmarca dentro del abrupto crecimiento urbano y demográfico que vivió Santiago. “En esa línea y según los datos de CELADE<sup>6</sup>, hasta la década de 1940 la mitad de los migrantes se instalaban en el sector central de Santiago, mientras que hacia 1960 este porcentaje había bajado a un 35%. Hacia 1960 el grueso de la migración se radicaba en las comunas de Conchalí, Pudahuel, Ñuñoa, La Cisterna y La Granja, derivando cada vez más el domicilio de los pobres de Santiago hacia la periferia sur de la capital” (De Ramón, 2007: 39-40). Se puede postular que los mapuches pertenecientes a la potente oleada migratoria de la década de 1930 se asentaron en gran medida en zonas aledañas al centro histórico de la ciudad, como Quinta Normal y Estación Central, pues la expansión urbana lo permitía.

Luego de la saturación de estas comunas, llegaron a formar parte de la masa empobrecida de las nacientes comunas periféricas mencionadas hacia 1960. Más adelante se verá que muchas de ellas son las que tendrán mayor presencia indígena en la actualidad. José Ancán (1994)

---

<sup>6</sup> Centro Latinoamericano y Caribeño de Demografía.

plantea que una gran cantidad de mapuches que vive actualmente en Santiago son hijos de migrantes de la primera o segunda generación que han asentado sus núcleos familiares en la ciudad, producto de encuentros en la Quinta Normal, lugar de congregación mapuche durante gran parte del siglo XX. Este hecho también es refrendado por Carlos Munizaga (1961) en su texto sobre los cambios en las estructuras transicionales del pueblo mapuche a partir de la migración urbana.

A modo de recuento, se debe señalar que los datos recogidos desde 1930 a 1992 sobre la población indígena, en este caso mapuche, son de muy mala calidad, sin embargo, a continuación, se exponen los datos disponibles para ese período, los que también describen su situación laboral:

En 1952, el Censo contabilizó 800 *araucanos* viviendo en Santiago, cifra a toda luz errónea ya que en la misma época se identificaban cerca de 10.000 inscritos en los registros electorales de la capital con apellidos mapuche, omitiendo todos aquellos que por esconder su origen cambiaron sus nombres de forma legal (Imilán y Álvarez, 2008).

Otro estudio da como resultados -obtenidos a partir de inferencia de estadísticas disponibles- una cifra aproximada de 15.000 personas de origen mapuche viviendo en Santiago hacia 1960. En el mismo estudio se estima un relativo equilibrio en la población de migrantes hombres y mujeres, concentrado en el segmento de edad de entre 18 y 30 años, siendo el 75% de los migrantes analfabetos. El 72% de los mapuches según este estudio trabajan en servicios personales: servicio doméstico, jardineros, planchadora, entre otras ocupaciones. El 82% de este segmento de servicios personales correspondía a mujeres (Imilán y Álvarez, 2008).

Tal como muestra este estudio, la integración a la estructura económica de la ciudad se llevó a cabo en las ocupaciones precarias, con bajos salarios, oficios de baja especialización y duras condiciones de trabajo. En 1966, Carlos Huayquiñir Rain realiza un catastro de ocupaciones que contempla cerca de 50.000 mapuche que residen en Santiago. En él se destaca que cerca de un 20% del empleo estaría orientado al servicio doméstico y empleadas de casas particulares, un 10% empleados en la industria panificadora, otro 10% empleados en

restaurantes y bares, 5% empleados en tiendas y almacenes, y un 11% del total ejercían actividades en dependencias del Gobierno, donde destacan cerca de 800 personas empleadas en Carabineros y el Ejército (Imilán y Álvarez, 2008).

Por otra parte, a partir de la segunda mitad del siglo XX lo importante será la aplicación de una política estatal guiada hacia nuevas subdivisiones prediales, lo que implicó un sinnúmero de medidas erráticas e inadecuadas para dar solución a esta problemática. Se produjo un nuevo éxodo rural-urbano masivo, en busca de nuevos medios de subsistencia. Lo último gracias al creciente requerimiento de mano de obra barata por parte de centros urbanos en pleno desarrollo como Temuco y Santiago que manifestaban una incipiente industrialización.

A partir de los '50, la migración deja de ser unipersonal, siendo habitual que emigren de la comunidad el padre con el hijo mayor, o el tío con el sobrino; una vez que se han juntado los recursos necesarios, el padre regresa con su familia, pero el hijo o el sobrino se quedan definitivamente en la ciudad. En el caso de las mujeres continúa la migración unipersonal de adolescentes, que son rápidamente seguidas por sus hermanas menores para trabajar en el servicio doméstico (Aravena, 2000: 365).

Posteriormente, y con los cambios sociales y políticos que pretendía implementar el gobierno de la Unidad Popular en la década de 1970, principalmente dirigido a la clase obrera y campesina a través de la Reforma Agraria, se implementa la Ley 17.229 que apuntó a la dirección contraria de las políticas históricas del Estado chileno.

Esta normativa contemplaba el reconocimiento de los indígenas, no sólo regulando las cuestiones relativas a las tierras, como había sido tradicional de las legislaciones que precedieron, sino definiendo también la calidad de indígena vinculado estrechamente a la ocupación tradicional de la tierra y a la conservación de los sistemas de vida, normas de convivencia, idioma aborígen, formas de trabajo y religión características (Campos, 2008: 403).

No obstante, dentro del marco de la contrarreforma agraria que devolvió la gran parte de los predios expropiados, se dicta el D.L. 2568 que establece lo que se llamó como el “derecho de ausente”, en virtud del cual los mapuche que no estaban en las tierras comunitarias cuando se iniciaba la división de la comunidad, automáticamente perdían todo derecho a la tierra; se les declaraba “ausentes”. De esa manera le “tocaba” tierras sólo al comunero que estaba en el lugar.

Con este procedimiento miles de mapuche que, por diversas razones habían emigrado a las ciudades (Santiago y Temuco principalmente) dada la estrechez de las comunidades, perdieron su derecho a la tierra. “Este derecho, en definitiva, es el derecho de la herencia que le correspondía en la comunidad. A cambio, este derecho se cancelaría en dinero, conforme al avalúo fiscal que tuvieran las tierras de la comunidad” (Huenchumilla, 2002: 4).

## **5.2. Principales Políticas Indígenas en Chile**

Desde el retorno a la democracia han existido diversas instancias destinadas a re-establecer las relaciones entre el Estado y los pueblos indígenas, las cuales se vieron truncadas durante la Dictadura Militar. En el presente acápite se exponen los antecedentes respecto a las principales políticas indígenas generadas desde la década del noventa en adelante.

### **5.2.1. Ley N° 19.253**

En primer lugar, cabe señalar que durante el mandato de Patricio Aylwin, se promulgó la Ley N° 19.253 que “Establece normas sobre protección, fomento y desarrollo de los indígenas, y crea la Corporación Nacional de Desarrollo Indígena” (Ley Indígena 19.253). Dicha ley surgió a partir del diálogo entre el gobierno y representantes de los pueblos indígenas más importantes del país: Atacameños, Aymara, Rapa Nui y Mapuche.

El antecedente directo de la Ley 19.253 es el Encuentro Nacional Indígena desarrollado en Nueva Imperial en octubre de 1989, donde el entonces candidato presidencial de la Concertación de Partidos por la Democracia, Patricio Aylwin, se comprometió a trabajar por el reconocimiento constitucional de los pueblos indígenas. De igual, se acordó:

La creación por ley de una Corporación Nacional de Desarrollo Indígena con la participación activa de estos pueblos, y a la creación al inicio de su gestión de gobierno de una Comisión Especial de Pueblos Indígenas con participación de los distintos pueblos para estudiar una nueva legislación sobre la materia (Aylwin, s.f: 10).

Por su parte, los dirigentes y representantes de los pueblos indígenas acordaron “canalizar sus demandas a través de los mecanismos contemplados en el programa de la Concertación” (Aylwin, s.f: 10).

Una vez iniciada la administración concertacionista se concretó la creación de la CEPI (Comisión Especial de Pueblos Indígenas), la cual tuvo como objetivo central, asesorar al ejecutivo en términos de políticas indígenas. De esta misma instancia surgió el proyecto de Ley que buscaba reconocer la existencia de pueblos indígenas en el país, constituyéndose como un hito dentro de las relaciones entre dichas comunidades y el Estado chileno.

Finalmente, dicho proyecto fue aprobado en septiembre de 1993 estableciendo el reconocimiento de los indígenas como habitantes del territorio chileno previo a la conquista española, asimismo, la Ley reconoció la existencia de las comunidades étnicas con mayor presencia en el país: Mapuche, Aymara, Rapanui, Atacameña, Quechua, Kawashkar y Yámana (Aylwin, s.f).

En este contexto surge la Corporación Nacional de Desarrollo Indígena (CONADI), instrumento mediante el cual se institucionalizó la participación de los pueblos indígenas. En ese sentido, entre sus objetivos y funcionamiento se encuentra:

Promover, coordinar y ejecutar la acción del Estado en favor del desarrollo integral económico, social y cultural de las personas y comunidades indígenas, cuyo órgano superior, el Consejo Nacional, estará integrado por ocho representantes indígenas designados por el Presidente de la República a propuesta de las comunidades y

asociaciones indígenas, de un total de diecisiete personas que lo conforman. (SEGEGOB, 2004: 14-15).

Sin embargo, la Ley fue el único de los proyectos aprobados, quedando atrás las propuestas en torno a una Reforma Constitucional que reconociera a Chile como un estado pluri-étnico y pluri-cultural, así como la ratificación del Convenio 169 de la OIT sobre derechos y protección de los pueblos indígenas (SEGEGOB, 2004).

En ese sentido, y si bien esta ley se constituyó como un momento de avance en términos de reconocimiento y recomposición del diálogo y las relaciones entre el Estado y los pueblos indígenas, lo cierto es que en la práctica, quedaron pendientes cuestiones necesarias de resolver sobre todo en términos de legitimidad y representatividad. Por ello, una de las críticas que recibió la ley es que no se considera la consulta y la participación de los pueblos originarios en la resolución de sus problemáticas. Para Vergara, Gundermann y Foerster (2006), la base del conflicto sobre una política indígena se origina en “la falta de un consenso político y social respecto a su orientación y consecuencias” (SEGEGOB, 2004: 32).

Un aspecto problemático se dio en el marco de tramitación de la ley, lo que evidenció la dificultad de legislar y avanzar en términos de reconocimiento constitucional de los Pueblos Indígenas. Al respecto, Vergara et al. (2006) destacan que la negociación en la Cámara de Diputados se vio dificultada lo que conllevó a la redacción de seis versiones distintas del proyecto de Ley, las cuales modificaban considerablemente los aspectos acordados con los pueblos indígenas.

Por otra parte, Vergara et al., (2006) señalan que:

La Ley Indígena fue promulgada con importantes limitaciones, como el remplazo de la noción de “pueblos indígenas” por la de etnias; se bloquearon las posibilidades de desarrollo territorial y se recortaron las atribuciones de la CONADI (...) La ley tuvo, además, una impronta rural que choca con la realidad urbana de la mayor parte de la población indígena (Vergara et al., 2006: 356).

Tampoco se integraron otros aspectos relevantes y que marcan la agenda del conflicto entre Estado/Pueblos Indígenas en la actualidad, es decir, los problemas relacionados a la territorialidad: “En el texto final se suprimió la referencia a <<territorios>>, con lo que quedaron como “Áreas de Desarrollo Indígenas” (Vergara et al., 2006: 343). En ese sentido, la Ley contempló la problemática de tierra que afecta a las comunidades indígenas, pero sin tomar como referencia el concepto de territorio definido desde las propias comunidades ni tampoco una concepción que fomente el desarrollo de dichas comunidades, con ello se suprimió “la idea de la creación de territorios o espacios indígenas con mayores grados de autogestión del desarrollo demandada por las organizaciones y reconocida en el derecho internacional” (Aylwin, s.f: 14).

Otro elemento que tensionó la puesta en práctica de la Ley Indígena es el funcionamiento de la propia CONADI, que ha recibido críticas por parte de dirigentes indígenas quienes cuestionan la legitimidad de la instancia; esto dado que su estructura establece la participación de ocho consejeros que conforman el Consejo Nacional, los cuales son electos desde las bases pero cuyo nombramiento queda supeditado al ejecutivo. Al respecto, el ex Presidente Aylwin plantea una crítica advirtiendo que:

La integración de representantes indígenas en CONADI, no debería transformarse en un mecanismo para la cooptación del movimiento indígena por el Estado, sino por el contrario, en una posibilidad de este para incidir en su interior en el diseño e implementación de las políticas públicas para los pueblos indígenas, sin por ello perder su independencia como movimiento social autónomo (Aylwin, s.f: 18).

### 5.2.2. Comisión Verdad Histórica y Nuevo Trato

Un segundo hito dentro del proceso de negociación entre Estado y pueblos indígenas se dio en la administración de Ricardo Lagos, bajo la denominada Comisión Verdad Histórica y Nuevo Trato de enero de 2001, encabezada por el ex Presidente Patricio Aylwin.

Esta instancia formó parte de 16 medidas establecidas por Lagos tras la conformación del Grupo de Trabajo sobre Pueblos Indígenas, la cual tuvo por finalidad, “discernir acerca del origen histórico de la cuestión indígena y su alcance, así como formular propuestas para configurar una nueva relación de los pueblos indígenas y la sociedad chilena” (SEGEOB, 2004: 4-5).

De la instancia anterior emanó un informe con propuestas y recomendaciones, entre las que destacan: consagrar constitucionalmente el reconocimiento y los derechos colectivos de los pueblos indígenas; la aprobación y ratificación de los convenios internacionales tales como el Convenio 169 de la OIT; la valoración de la diversidad cultural de país; y el reconocimiento de la población indígena urbana; entre otras propuestas referidas a la situación de tierras y aguas (SEGEOB, 2004).

Si bien el informe contempla observaciones y propuestas concretas para establecer el diálogo Estado/Pueblos Indígenas, lo cierto es que en la actualidad los conflictos sobre territorialidad, reconocimiento y el derecho a la participación y representatividad política de los pueblos originarios continúa siendo un tema pendiente.

### 5.2.3. Convenio 169 de la OIT

Este convenio corresponde a la última política importante ratificada por el Estado de Chile en materia indígena. Específicamente, es un instrumento jurídico internacional que regula los derechos de los pueblos indígenas y tribales. Surge el 27 de junio de 1989, al amparo de la Conferencia General de la Organización Internacional del Trabajo, permitiendo dar paso a “una creciente conciencia a nivel mundial sobre la obligatoriedad de reconocer la existencia y derechos de los primeros habitantes del planeta y sus descendientes” (OIT, 2006: 9). Con respecto a nuestro país este instrumento fue aprobado por el Congreso Nacional el día 15 de septiembre de 2009, a partir de lo cual, pasó a formar parte de la legislación chilena.

El Convenio, se aplica a todos aquellos pueblos indígenas que se encuentren regidos en cierto grado por sus propias costumbres, y que posean una situación económica o cultural diferente

a la del resto de los habitantes del país. En Chile, este instrumento jurídico se rige para aquellos que “desciendan de poblaciones que habitaban en el país antes de la época de la conquista” (OIT, 2006: 24). Junto con esto, se establece las relaciones del Estado en conformidad a la cultura ancestral de cada país, sin embargo, deja muchos vacíos que no han podido ser cubiertos, provocando que a pesar de que se deba buscar el mejoramiento de las condiciones de los pueblos, no sean en conformidad a sus necesidades.

### 5.3. Políticas Públicas Indígenas Urbanas

Dentro de las distintas disposiciones instituidas a partir de la Ley Indígena 19.253, se reconoce la realidad urbana indígena como un elemento constitutivo a nivel nacional. Esto, tomando en consideración el historial migratorio que derivó en que la mayoría de la población indígena a la fecha reside en centros urbanos, como es el caso de la ciudad de Santiago. A partir de ello, la ley promulgada en 1993 define quiénes son sujetos de derecho bajo la categoría de *indígenas urbanos*<sup>7</sup>, además, otorga la opción de formalizar mediante *asociaciones*<sup>8</sup> con personalidad jurídica a las distintas organizaciones que operan en la urbanidad.

Este hecho jurídico trajo como consecuencia la proliferación de las agrupaciones indígenas formales en la Región Metropolitana, lo que derivó en la competencia por recursos debido a que las asociaciones indígenas están facultadas para postular a fondos públicos. En virtud de lo anterior, éstas han dirigido sus demandas principalmente hacia los gobiernos locales (GORE, 2016).

A continuación, se exponen algunas de las iniciativas más relevantes impulsadas por el Estado de Chile en materia de políticas públicas para indígenas urbanos, cronología que quedó plasmada en el apartado diagnóstico de la Política Regional Urbana Indígena de la Región Metropolitana de Santiago 2017-2025<sup>9</sup>.

---

<sup>7</sup> Artículo 75.- Se entenderá por indígenas urbanos aquellos chilenos que, reuniendo los requisitos del artículo 2° de esta ley, se autoidentifiquen como indígenas y cuyo domicilio sea un área urbana del territorio nacional y por indígenas migrantes aquéllos que, reuniendo los mismos requisitos de origen precedentes, tengan domicilio permanente en una zona rural no comprendida en las definiciones de los artículos 60, 62, 66 y 72 (Ley Indígena 19.253).

<sup>8</sup> Artículo 36.- 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 de acuerdo a las disposiciones de este párrafo. Las asociaciones indígenas no podrán atribuirse la representación de las Comunidades Indígenas (Ley Indígena 19.253).

<sup>9</sup> Política impulsada por el Gobierno Regional Metropolitano de Santiago.

Una de las primeras iniciativas fue impulsada en el año 1999 cuando el Presidente Eduardo Frei designó una Comisión Asesora en Temas de Desarrollo Indígena, fomentándose diálogos comunales que tuvieron como finalidad implementar una política indígena acorde a los nuevos tiempos. El resultado de esta comisión en materia indígena fue que luego de la firma del Pacto por el Respeto Ciudadano, se estableció como Día Nacional de los Pueblos Indígenas el 24 de junio.

El año siguiente se creó el Grupo de Trabajo para los Pueblos Indígenas, donde los indígenas urbanos pudieron señalar sus inquietudes y necesidades como migrantes en la ciudad. A partir de esto, el Presidente Ricardo Lagos redactó la Carta a los Pueblos Indígenas de Chile, generándose posteriormente, medidas aisladas que promovieron la construcción del Parque Centro Ceremonial y Parque de los Pueblos Originarios Mahuidache y la creación de la Comisión Verdad Histórica y Nuevo Trato, que identificó la necesidad de recalcar la significancia religiosa y sociocultural del Wiñol Tripantu, declarándolo feriado nacional. Pese ello, esta medida no se ha ejecutado, sumándose a más recomendaciones de políticas públicas no aplicadas a los habitantes indígenas de la Región Metropolitana.

Posteriormente, en el año 2006, la Consejería Indígena Urbana y la Comisión Técnica Política de los Indígenas Urbanos elaboraron un documento de “posición y discusión para los encuentros de generación participativa de políticas públicas indígenas urbanas”, a fin de establecer algunos principios<sup>10</sup> que orientaran el debate en torno a la realidad indígena urbana, propuso la creación de un Fondo de Desarrollo Indígena urbano enfocado en la ejecución de programas ligados a la participación y derechos, educación y cultura, fomento productivo, vivienda, patrimonio e infraestructura, y salud. Cabe consignar que durante ese mismo año, hasta abril de 2007, se realizó la Consulta Nacional Indígena Urbana, totalizando 20 encuentros locales y nacionales, habiendo participado más de 2.000 dirigentes. Se estipuló que:

---

<sup>10</sup> Los principios fueron 8, a saber: 1) La nueva realidad indígena urbana, 2) Desarrollo integral y superación de los asistencialismos, 3) Participación real y acción positiva, 4) Función del Estado y rol de las políticas indígenas 5) Fortalecimiento de la sociedad civil indígena urbana, 6) Derecho a un país multicultural y pluriétnico, 7) Visión de la autonomía y autodeterminación y 8) Evaluación políticas de las demandas indígenas urbanas.

Los indígenas urbanos eran ante todo personas pertenecientes a los pueblos indígenas, y que entre ellos se encontraban los que ancestralmente habían residido en territorios que actualmente son zonas urbanas, los que migraron y se establecieron en las ciudades, los que nacieron en las ciudades, los que residen temporalmente en las ciudades y aquellos que fueron integrados producto de la expansión urbana (GORE, 2016: 70).

Durante el primer mandato de Michelle Bachelet, en 2008, se elaboró el documento oficial “Re-Conocer: Pacto social por la Multiculturalidad” relevando la necesidad de atender a las demandas de la población indígena urbana mediante una Política Indígena Urbana. Este proceso finalizó con el Programa Indígena Urbano (PIU) durante el primer período presidencial de Sebastián Piñera (2010-2014), siendo financiado por el Banco Interamericano de Desarrollo (BID) que tuvo como objetivo “promover el desarrollo integral de la población indígena urbana favoreciendo el acceso a oportunidades de emprendimiento, generación de capital social, espacios de participación, así como el rescate y valoración de su identidad en el contexto de una sociedad inclusiva y democrática” (GORE, 2017: 74)<sup>11</sup>. Cabe señalar que el PIU fue ejecutado por la Oficina de Asuntos Indígenas de Santiago (CONADI), los distintos municipios y las organizaciones indígenas a nivel local. De este modo, tomaron especial protagonismo las Oficinas de Asuntos Indígenas municipales<sup>12</sup> en la integración de proyectos interculturales en las Estrategias de Desarrollo Comunal y de la variable indígena en los PLADECOS de las distintas comunas que cuentan con esta institucionalidad.

Por consiguiente, como último antecedente de políticas públicas ligadas a la población indígena residente en la Región Metropolitana, se debe señalar la aprobación en 2017 de una Política Indígena Urbana Metropolitana desde el Gobierno Regional Metropolitano de Santiago. El horizonte de esta política abarca 8 años, siendo propuesta hasta el año 2025. La política contó con un diagnóstico participativo (2015-2016) que convocó a distintos actores

---

<sup>11</sup> Los Principales lineamientos estratégicos del PIU fueron: a) Fortalecer las formas de participación de los pueblos indígenas, en tanto actores de nuestra sociedad en el ámbito político y social, b) Reconocimiento y profundización de los derechos, c) La Política Indígena Urbana, d) La Mujer Indígena y e) Educación y cultura.

y organizaciones del área indígena, así como funcionarios públicos que trabajan con pueblos originarios. Su objetivo principal es:

Mejorar la calidad de vida de las personas, familias y pueblos indígenas que habitan en la Región Metropolitana de Santiago, fortaleciendo el patrimonio indígena (material e inmaterial), sus derechos, y entregándoles oportunidades para desarrollar sus proyectos, individuales y colectivos, de forma sustentable (GORE, 2016: 47).

Asimismo, sus principales principios son 1) el reconocimiento e integración, 2) un enfoque intercultural, 3) derechos y oportunidades orientadas a las personas, 4) igualdad y no discriminación y 5) participación, consulta y asociatividad.

#### **5.4. Oficinas de Asuntos Indígenas y Pueblos Originarios**

Al hablar de pueblos originarios se debe tener en cuenta que tras el proceso de descampesinización del agro y el desarrollo de conflictos territoriales -principalmente en el Sur de Chile- gran parte de la población indígena migró a las ciudades. En ese sentido, se destaca que “En la actualidad la territorialidad indígena urbana se desarrolla básicamente por vínculos parentales y a nivel barrial” (GORE, 2016: 36).

En este contexto surgen las Oficinas de Asuntos Indígenas, las cuales abordan las demandas y promueven la participación de la población indígena urbana (GORE, 2016). Tras la promulgación de la Ley Indígena 19.253, se definió a los indígenas urbanos como aquellas personas que “se autoidentifiquen como indígena y cuyo domicilio sea un área urbana del territorio nacional” (GORE, 2016: 68).

De esta manera, en cada espacio comunal se dieron negociaciones para generar una instancia permanente, cuyo resultado fue la creación de la primera Oficina de Asuntos Indígenas en la comuna de La Pintana en 1996, mismo año en que la CONADI instala su sede en Santiago (Carmona y Espinoza, 2011).

Las OAI son programas comunales no permanentes impulsados mediante convenios con CONADI, los que están sujetos a evaluación constante, dependientes en la mayoría de los casos, de la Dirección de Desarrollo Comunitario (DIDECO) de cada municipio.

Cabe señalar que la Región Metropolitana es la que registra mayor cantidad de población indígena urbana, correspondiente a un 29,9%. Esta población se ubica, principalmente, en la provincia de Santiago (GORE, 2016). Ahora bien, en el caso de Peñalolén -comuna en la que se inserta el presente estudio- la encuesta Casen del año 2013 destaca que un 12,2% de sus habitantes pertenece a algún pueblo indígena (GORE, 2016).

Entre las actividades desarrolladas por las OAIS en la Región Metropolitana se encuentran: realización de actividades culturales, ceremoniales y talleres de formación; apoyo a la población indígena para la tramitación de beneficios y procesos de participación (GORE, 2016). De esta forma las OAIS intentan canalizar demandas de individuos o asociaciones indígenas, como becas, beneficios de fomento productivo, actividades rituales, medicinales, entre otras.

Por otra parte, las demandas de la población indígena urbana se han canalizado mediante diversas instancias de diálogo con el gobierno. En ese sentido, se destaca la participación de representantes de la colectividad indígena urbana en la Comisión Verdad Histórica y Nuevo Trato conformada bajo el mandato de Ricardo Lagos (2000). Otro momento se dio bajo el gobierno de Michelle Bachelet, cuando actores indígenas urbanos redactaron el “Documento de posición y discusión para los encuentros de generación participativa de políticas públicas urbanas” (GORE, 2016). En él se plasmaron lineamientos referentes a participación efectiva, solución de las problemáticas específicas de la población indígena urbana, autonomía y autodeterminación, entre otras.

De igual forma, entre 2016 y 2017 se realizó la Consulta Nacional Indígena Urbana que contó con la participación de más de dos mil dirigentes, quienes redactaron un informe en el que se plasmaron las demandas históricas de los pueblos originarios: reconocimiento constitucional, ratificación del Convenio OIT, protección de territorios y derechos ancestrales, entre otros.

De igual forma, se especificaron las demandas de la población indígena urbana: “Ciudadanía indígena y derechos. Básicamente, la derogación de la Ley Antiterrorista (...) Desarrollo y fomento productivo. Salud intercultural. Espacio público, vivienda e infraestructura” (GORE, 2016: 72).

Asimismo, durante el primer gobierno de Sebastián Piñera se creó el Programa Indígena Urbano (2010), con el objetivo de generar programas y proyectos destinados a mejorar la calidad de vida, participación y protección social de los indígenas urbanos. “En este marco se le otorgó un papel clave a las Oficinas de Asuntos Indígenas para la integración de los proyectos interculturales en las Estrategias de Desarrollo Comunal y la incorporación de la variable indígena en el PLADECO” (GORE, 2016: 75).

Por otra parte, uno de los ejes que se ha trabajado en cuanto a cultura indígena urbana es la valoración de lugares patrimoniales. En ese sentido, en la Región Metropolitana se ha promovido la instalación de centros ceremoniales, así como espacios de significación cultural y de encuentro para las comunidades urbanas, como por ejemplo, las *rukas* construidas por la población Mapuche urbana. Para Carmona y Espinoza (2011), “Esta relación entre identidad cultural y política trajo consigo una reconfiguración y politización de la cultura, producto de la adopción de los mecanismos políticos institucionalizados por el Estado” (Carmona y Espinoza, 2011: 20).

Sin embargo, este aspecto es uno de los puntos más problemáticos que enfrentan los indígenas urbanos ya que no todas las comunas cuentan con espacios ceremoniales, los cuales son imprescindibles para practicar la ritualidad ancestral (GORE, 2016). Dado lo anterior, una de las recomendaciones entregadas por el GORE de Santiago es “Aumentar el apoyo económico a las organizaciones indígenas para responder a sus demandas de construcción de centros ceremoniales” (GORE, 2016: 201).

En la actualidad, de las 52 comunas que conforman la Región Metropolitana, sólo 27 de ellas cuentan con una Oficina de Asuntos Indígenas. Cabe señalar que el nombre de esta instancia

varía en algunas comunas, tal es el caso de El Bosque, Peñalolén, Lampa y Quilicura donde se denomina Oficina de Pueblos Originarios.

### **5.5. Identidad en la modernidad y los influjos de la globalización**

A continuación, se presentan algunas perspectivas sobre los procesos identitarios en el contexto histórico de la modernidad y en el escenario de transformaciones sociales, políticas, culturales y económicas que se han ido consolidando con la globalización. Estos fenómenos se caracterizan por ser producto de factores multidimensionales, convergentes en procesos históricos y contextos sociales determinados a los que se asocia la aparición de nuevos actores sociales en el concierto mundial.

Autores como Friedman (2001) han propuesto teorizaciones acerca de la modernidad, los procesos globalmente estructurados y su relación con las transformaciones culturales y la organización de la identidad. En su prospección da una mirada sistémica a la aparición del capitalismo, el industrialismo y la institución del Estado nación como gran aparato generador de estructura e identidad local.

Friedman plantea que tales fenómenos se encuentran estrechamente asociados, no obstante, en vez de reducirlos a un vínculo por igual a la modernidad, prefiere utilizar la idea de “dominio cultural de las civilizaciones capitalistas”, entendiendo por el sentido particular del capitalismo la acumulación de riqueza abstracta como proceso dominante de la reproducción social.

El autor realiza esta definición queriendo señalar a la modernidad como espacio identitario emergente y dando cuenta de cómo los procesos de cambios en las estructuras de reproducción social han dado lugar a la formación del sujeto moderno.

De esta manera, la modernidad se consagraría como una tradición que, a partir de sus códigos, textos y discursos proporcionan un campo de identificaciones derivado de transformaciones

sociales históricas, ocurridas principalmente mediante la expansión y profundización de procesos de comercialización capitalista.

La desintegración de un universo en el que todo el mundo estaba en principio ontológicamente posicionado (...) origina una explosiva creatividad cultural, impulsada por el deseo de establecer una identidad en un mundo repentinamente despojado de posiciones fijas (Friedman, 2001: 346).

Por otra parte, el mismo autor sostiene que en la modernidad el carácter étnico nacional se ha basado en la idea de una sustancia compartida por iguales, en el mismo modo en que se ha concebido la idea del Estado y la ciudadanía, cuya existencia se funda en la relación del ejercicio abstracto del gobierno y la pertenencia abstracta a una unidad política. Por cierto, que en esta relación se asienta la ideología de la democracia.

En cuanto a los procesos de globalización, autores como Carpio y Elizalde (2009) han formulado una mirada crítica sobre su consolidación en el mundo, sosteniendo que se trata esencialmente de la instauración de un sistema alienante que depreda los espacios geográficos.

La globalización aparece como la culminación de un proceso sociohistórico de unificación del espacio mundial, mediante la constitución de un único gran mercado donde los factores productivos (léase el capital) puedan desenvolverse a sus anchas. Es la mundialización del mundo, realizada por la civilización occidental y su modo de producción hoy hegemónico - cual es el capitalismo globalizado de consumo masivo- que han logrado transformar la realidad física y social entera del planeta para convertirla en objeto de beneficio y acumulación (Carpio y Elizalde, 2009: 7).

Los autores agregan que este fenómeno busca diluir las especificidades que caracterizan a la realidad para gestionarla y administrarla de un modo más “eficiente”.

Antropólogos como Gilberto Giménez (2000) han expuesto el carácter limitado de la globalización, poniendo el acento en que dichos fenómenos siguen restringiéndose a la malla del sistema de los Estados-naciones, hecho que ha imposibilitado la real constitución de una cultura global derivada de una comunidad global, contrastando las proclamaciones precipitadas de algunos que aseguran su existencia y que han llegado a declarar la conformación de una aldea global.

Sin embargo, Giménez (2000) aduce que la supuesta apropiación de “un sentido global” para la formación de una “cultura global”, predicada por comunicólogos y los *mass-media*, presenta una problemática fundamental, la cual radica en que si verdaderamente este discurso es recibido del mismo modo en el mundo entero. Si fuera posible comprobar el hecho de que los medios productores de mensajes a escala global también están produciendo sujetos al mismo nivel que, a su vez, interpretan el mundo de manera similar, solo entonces podría hablarse de una “identidad global” en sentido propio.

No obstante, la realidad empírica ha demostrado que, si bien, efectivamente la circulación de los mensajes es global, la apropiación que se hace de éstos adquiere siempre un sentido localmente contextualizado (Giménez, 2000).

Lo que el autor centralmente intenta poner de relieve es que no se puede concebir la cultura sin el sujeto, ni el sujeto sin cultura, en otras palabras, se debe consignar que toda manifestación cultural requiere de un “espacio de identidad”, por estas razones, los análisis consagrados a la globalización de la cultura tienden a mostrar su debilidad por cuanto sitúan su foco en las formas objetivadas de ésta, ya sea que se trate de las imágenes, artefactos, informaciones, productos, etc.

En definitiva, lo que se presenta como cultura global no sería más que la cultura dominante de ciertas zonas del planeta a la que no todos los habitantes del mundo tienen igual acceso. Este análisis evidentemente confluiría con el derrotero que pavimentó la teoría del centro/periferia para representar cómo también las culturas son parte de una permanente lucha por el poder, en la que las disposiciones de los recursos de variada gama no están

igualmente distribuidas y en donde sectores de población y regiones en el mundo se encuentran desprotegidos de los influjos y maniobras del sistema de comercio mundial. (Giménez, 2000).

## **5.6. Municipios, poder local y descentralización**

Los contextos locales han adquirido una renovada importancia en las últimas décadas, en ellos aparecen actores relevantes y protagónicos en la estructuración de la realidad, tal es el caso de los municipios, cuyo aumento en trascendencia ha sido observado como parte de un proceso institucional estatal (González, 2008).

Existen varias interpretaciones respecto a las causas de este fenómeno, entre ellas se estima el impacto de la globalización y sus agentes en el espacio local, así como las transformaciones administrativas y políticas de los estados. En este punto aparece lo que Assies (s.f.) denomina procesos de descentralización enmarcados en una “doble transición”, estos se han dado con matices en los distintos países de América Latina.

La descentralización se entiende como la “transferencia de la descentralización tiene que ver con la transferencia de competencia y recursos de un nivel central de gobierno (por ejemplo, un ministerio) hacia otro de distinto origen y que guarda autonomía (por ejemplo, un municipio)” (Assies, s.f: 2). Mientras que la “doble transición” se refiere a “la transición hacia gobiernos civiles por un lado y hacia una economía de libre mercado, por el otro. En el momento presente el contexto estaría mejor caracterizado con los términos de globalización y la consolidación, o tal vez la reinención, de la democracia (Assies, s.f: 3).

Los contextos sociales cambiantes impulsaron la transformación de los estados en la búsqueda de alternativas al modelo de estado-nación tradicional. Las cuestiones sobre la democratización y la globalización aparecen como fuerzas motrices en estos procesos de reestructuración y renovación de la gestión del Estado.

El aumento de la marginalidad, precarización, falta de empleo y deficiencia de los servicios públicos generaron una “crisis urbana” que produjo una grave decadencia social en las ciudades a comienzos de los años 1970. La fragilidad de la base financiera de los gobiernos locales produjo una inestabilidad administrativa que se tradujo en la falta de profesionalismo, agravado por el nepotismo, el clientelismo, la corrupción y la ineficacia (Assies, s.f.).

Hacia la década de los años 1980 varios factores incidieron en el debilitamiento del poder central favoreciendo la aparición de argumentos a favor de la descentralización. Surgió una tendencia mundial hacia la flexibilización para mejorar la coordinación y la eficacia de los servicios públicos, en Latinoamérica esta tendencia fue reforzada por la crisis de legitimidad política y la crisis fiscal del Estado, los que fueron tomados como signos del agotamiento de modelo nacional desarrollista. (Assies, s.f.).

Tanto en países que padecían dictaduras militares como en los que tenían una democracia formal, cada vez más desacreditada, se buscó establecer una nueva relación entre el Estado y la sociedad civil, con una revalorización de la democracia. De esta manera, se estimó necesario incentivar la participación local y el fortalecimiento de los gobiernos locales como forma de contribuir a la austeridad, también para contener la crisis distributiva y evitar su canalización hacia el estado central. Las crisis fiscales en los países latinoamericanos llevaron a que el FMI condicionara la entrega de créditos por reestructuraciones del Estado y la provisión de servicios, de esta manera se incentivaron formas de privatización, desconcentración y descentralización.

Por otra parte, las reformas seguidas en la década de 1980 e inicios de 1990 se ajustaron principalmente a las pautas del “Consenso de Washington”, cuyos postulados fracasaron en la generación de condiciones para el crecimiento económico y, por sobre todo, en la reducción de la pobreza y la desigualdad. Las propuestas de “Estado mínimo” habían resultado un error, se hizo necesario entonces la creación de una “segunda generación de reformas” (Assies, s.f.).

Estas nuevas reformas se enfocaron en el fortalecimiento de las instituciones públicas con el objetivo de garantizar el funcionamiento de un mercado competitivo dirigido a la inserción de las economías locales en el mercado globalizado.

En este contexto el discurso dominante sobre la descentralización ha ido cambiando de un enfoque sobre la transferencia de recursos y funciones hacia la cuestión de las condiciones para el desarrollo local y la creación de instituciones, mecanismos y relaciones que aseguran la gobernabilidad local (Assies, s.f: 4).

Los procesos de reforma al Estado pusieron en duda algunos preceptos fundantes de los Estados-nación, mientras que la globalización significó la emergencia de un nuevo contexto desterritorializado en el que se tiene a socavar el imaginario soberano de los estados como elemento esencial del orden social. Los procesos de descentralización plantearon interrogantes respecto a la concepción de ciudadanía, el Estado, la democracia y la relación con el mercado. En este sentido “la reestructuración del Estado no es una cuestión técnica sino sobre todo política (Assies, s.f.).

En este contexto se definieron distintas visiones sobre el desarrollo de estos procesos, los que plantean diferentes modalidades y objetivos para las reformas al Estado y la descentralización, por cierto, estos “modelos alternativos” no se encuentran en estado químicamente puro en realidad, sin embargo, representan las principales orientaciones en términos de la “economía política” del reformismo. Se señalan tres visiones principales: el neoliberalismo, el neoestructuralista y el social-participacionista.

La visión neoliberal establece la idea de un Estado mínimo o gerencial, con un régimen económico privado y no regulado, además, plantea la descentralización ligada a la búsqueda de mayor eficiencia y disminución del gasto público. Bajo este modelo la democracia es formal, procedimental y delegativa, con políticas sociales focalizadas principalmente a la pobreza extrema (Assies, s.f.).

La perspectiva social-participacionista considera al Estado como un ente regulador con fuerte énfasis en la responsabilidad con el bienestar social, a través de una democracia participativa o “radical” como forma conjunta de gestión de lo público. Se sostiene la idea de una construcción de una sociedad alternativa “desde abajo” en el que descentralización juega un rol clave para renovar la gestión pública, contrarrestando el poder económico y priorizando a los sectores populares (Assies, s.f.).

La visión neoestructuralista aboga por un papel más activo del Estado y su involucramiento en formas de integración de los sectores más desfavorecidos. Propone la articulación de un nuevo pacto social que prioriza los propósitos colectivos por sobre los intereses grupales de grupos de poder.

Desde la perspectiva neoestructuralista, la descentralización es una forma de fortalecimiento institucional del estado, tanto al nivel central como al nivel local. El estado mantiene una visión estratégica en lo que se refiere a la integración territorial y las políticas sectoriales a fin de garantizar la equidad. Se enfatiza la necesidad de mecanismos compensatorios para combatir las disparidades sociales y regionales. La descentralización está siendo propuesta como un mecanismo de descongestionamiento del estado central y una forma para tomar en cuenta las heterogeneidades locales en el proceso de desarrollo (Assies, s.f: 10).

Por sus características es posible argumentar los procesos de reforma al Estado que se han experimentado en Chile han devenido en un modelo que parece transitar entre el neoliberalismo y el neoestructuralismo, con un énfasis hacia la implantación del segundo en las últimas décadas.

En este contexto de descentralización, se les ha concedido a los municipios una gran cantidad de competencias y funciones, junto con una mayor administración de recursos públicos. Este nuevo escenario se ha orientado a la búsqueda de respuestas para las múltiples demandas sociales que surgen producto de la pobreza crítica, la urbanización de territorios, la marginalidad, el desempleo, etc. En razón de estas problemáticas, el municipio es la entidad

llamada a cumplir un rol significativo en la integración social y política y en el fomento económico (González, 2008).

Nuestra calidad de vida no depende, sin duda de las solas características de nuestro entorno local – barrio, ciudad, pueblo, provincia, región -- sin embargo, ella no está completamente desterritorializada y depende en medida importante de lo que ocurre allí en múltiples dimensiones, como las condiciones de empleo y trabajo, la sociabilidad, los servicios sociales, el cuidado ambiental, la identidad, la calidad del transporte, la existencia de espacios públicos, las oportunidades de comunicación con otros territorios o la riqueza institucional para concertar intereses y resolver conflictos. De todo ello se desprende que la lucha por definir las características de los territorios tiene enorme importancia sobre nuestras vidas (González, 2008: 206-207).

En Chile las municipalidades son organismos consolidados de la descentralización administrativa del Estado. Son indispensables para la aplicación y ejecución de una serie de políticas públicas en el país, además de la provisión de servicios. En general han gozado de una buena reputación por parte de la ciudadanía y su estructura ha sido reforzada en los últimos decenios, cuentan con autonomía política desde la década de la década de 1990, pero sin capacidad legislativa (Vial, 2014).

Las municipalidades son corporaciones autónomas de derecho público, con personalidad jurídica y patrimonio propio, cuya finalidad es satisfacer las necesidades de la comunidad local y asegurar su participación en el progreso económico, social y cultural de las respectivas comunas (Ley Orgánica Constitucional de Municipalidades, Artículo 1°).

Un aspecto interesante de constatar es que las municipalidades tienen la libertad de contraer obligaciones y ejercer derechos, acorde a lo que les confiere la ley. Sin embargo, en la práctica se ven limitadas en su capacidad de acción, encontrando serias dificultades para cumplir con las expectativas que se esperan de su gestión. Entre las causas se encuentran la falta de recursos, el excesivo centralismo del país y la desigualdad estructural que se expresa

en la distribución socioterritorial, lo que repercute en una heterogeneidad de la realidad comunal en Chile.

### **5.7. Caracterización sociodemográfica indígena**

Con el comienzo de la visibilización institucional indígena, luego de la dictadura, se estableció contabilizar de manera sistemática a la población indígena de Chile, ya sea del ámbito urbano, como rural. En ese contexto, y a partir del Censo de Población y Vivienda de 1992 con la pregunta “Si usted es chileno ¿se considera perteneciente a alguna de las siguientes culturas?” se inaugura a nivel nacional la identificación de la población indígena en términos estadísticos, totalizando 433.035 personas en la Región Metropolitana, es decir, un 8,2% de sus habitantes. Sin embargo, en los censos sucesivos hubo una serie de variaciones metodológicas de la pregunta que alteró – e incluso disminuyó- los casos identificados para este segmento de la población. Para el Censo 2002 la pregunta censal fue “¿Pertenece usted a alguno de los siguientes pueblos originarios o indígenas?”, lo que incidió en la disminución de la adscripción étnica en todos los niveles. Por ejemplo, en la Región Metropolitana la adscripción étnica totalizó 191.454 personas, que en términos porcentuales representa un 3,2% del total regional. Este hecho ha sido denominado por algunos analistas como un “genocidio estadístico”:

El problema radica en que muchos pueblos indígenas chilenos tienen sus definiciones propias de que significa pertenecer a su pueblo o sobre quienes pueden ser miembros del mismo. De esta forma, pueden existir casos de individuos de ascendencia indígena o que incluso se autoidentifiquen como indígenas, pero que no necesariamente pertenezcan oficialmente a esta población (BID, 2014: 2).

En tanto, en el último Censo de 2017 el Instituto Nacional de Estadísticas intentó corregir la pregunta sobre autoidentificación de pertenencia indígena, pero se encontró con otros problemas al ampliar la pregunta. Esta se dividió en dos partes: “¿Se considera perteneciente a algún pueblo indígena u originario?” de ser positiva la respuesta, se repregunta “¿A cuál?”. La segunda pregunta incluyó opciones para escoger uno de nueve pueblos indígenas u

originarios, además de la opción de escoger la categoría “Otro” y escribir el nombre manualmente (BID, 2014). La población total, vuelve a cifras “razonables” al cambiar la metodología de la pregunta. Para la Región Metropolitana, se contabilizan 695.116 personas (sin considerar la variable “otros”) pertenecientes a pueblos indígenas<sup>13</sup>, siendo 9,9% del total de su población. Asimismo, y en cuanto a la población del pueblo mapuche, esta representa –siguiendo la tendencia mayoritaria marcada en los otros censos- el 95,96% de los habitantes pertenecientes a pueblos originarios de la Región Metropolitana.

**Cuadro N° 1**

<b>COMPARACIÓN INTERCENSAL POBLACIÓN INDÍGENA EN RMS Y CHILE</b>				
Encuesta	Región Metropolitana	% RMS	Total Chile	% Chile
Censo 1992	433.035	8,2%	998.385	10,3%
Censo 2002	191.454	3,2%	692.192	4,6%
Censo 2017	695.116	9,9%	2.185.792	12,4%

**Fuente:** Elaboración propia en base a Censos de Población y Vivienda

Por otra parte, y en relación con los niveles de pobreza de la población indígena en la región, es necesario señalar que, de acuerdo con los resultados de la Casen 2015, el porcentaje de población indígena de la RMS en situación de pobreza de ingresos alcanza al 9,0%. Esta cifra supera en dos puntos porcentuales a la incidencia de la pobreza de ingresos entre la población no indígena de la región. Asimismo, el porcentaje de población indígena en situación de pobreza extrema llegó al 3,1%, situándose un punto porcentual por encima del porcentaje de pobreza extrema correspondiente a población no indígena (MIDESO, 2015).

#### 5.6.1. Peñalolén

Peñalolén es una comuna ubicada en el sector oriente de la Provincia de Santiago, según el Censo abreviado de Población y Vivienda de 2017 cuenta con 241.599 habitantes. Esta comuna se caracteriza por tener una gran diversidad socioeconómica, por el poniente, se distinguen estratos socioeconómicos medios-bajos, mientras que, hacia el oriente, comienzan

<sup>13</sup> Denominado como “Nuevas Naciones” por este nuevo censo abreviado.

las familias de mayores ingresos y los estratos socioeconómicos altos. La división de poniente u oriente se establece en la Avenida Tobalaba. (I. Municipalidad de Peñalolén, 2014: 10). La comuna históricamente ha presentado un crecimiento demográfico sostenido desde el año 1952, lo que ha significado un desarrollo urbano considerable en un período no mayor a 50 años. (I. Municipalidad de Peñalolén, 2014: 4)

De acuerdo con el D.F.L. 1-3.260 de 1981, que crea la comuna de Peñalolén (entre otras comunas de la Región Metropolitana de Santiago), la comuna limita al norte con La Reina y Las Condes; al oeste con Ñuñoa y Macul; al sur con La Florida; y al este, en un vértice, con la provincia Cordillera (comuna de San José de Maipo).

Figura N° 1



Fuente: I. Municipalidad de Peñalolén

Según SECPLA (1999), su límite norte se extiende desde Av. José Arrieta, desde el cruce con la Av. Américo Vespucio hasta la intersección con el canal Las Perdices, por donde prosigue hacia el Norte hasta la intersección con la calle Talinay, desde ahí continúa hacia el Este siguiendo el eje de esta calle en línea recta hasta la intersección con el límite oriente en la cota de 2.200 m. Por el Este, sigue en dirección sudeste por la línea de cumbres que actúa

como divisoria de aguas de las hoyas hidrográficas de Peñalolén y Macul (al sur) de la de San Ramón (al norte) hasta la cumbre del cerro Ramón (3.653 m de altitud).

Desde allí, continúa hacia el sudoeste por una divisoria de aguas local hasta la cota de 3.100 m. Su límite sur, sigue por la vaguada de la quebrada de Macul hasta el término oriental de la Av. Departamental, siguiendo hacia el oeste por el eje de esta avenida hasta su intersección con la avenida Américo Vespucio. Finalmente, su límite oeste es el eje de la avenida Américo Vespucio entre Av. José Arrieta y Av. Departamental.

Respecto a la población indígena que habita en la comuna, según el Censo 2017, totaliza 30.534 personas, que representan el 12,6% de los habitantes de la comuna. De ellos, 27.956 pertenecen al pueblo mapuche, los cuales corresponden al 91,6% del total de la población indígena de Peñalolén. Cabe señalar que la comuna de Peñalolén reconoce a los pueblos indígenas en su gestión comunal (PLADECO) como un bien patrimonial intangible (I. Municipalidad de Peñalolén, 2014: 4).

Como es característico a nivel regional este segmento de la población presenta altos índices de pobreza por ingreso, en comparación a la población no indígena. Según datos de la CASEN 2015, a nivel comunal, la población indígena -y específicamente aquella mapuche- concentra el 45% de pobres extremos y el 14,2% de los pobres no extremos de la comuna de Peñalolén.

Cuadro N° 2

<b>SITUACIÓN DE POBREZA POR INGRESOS COMUNA DE PEÑALOLÉN</b>							
	Pobres extremos	%	Pobres no extremos	%	No pobres	%	Total
<b>Mapuche</b>	<b>1.109</b>	<b>0,4%</b>	<b>1.348</b>	<b>0,5%</b>	<b>2.3537</b>	<b>9,3%</b>	<b>25.994</b>
Collas	0	0,0%	0	0,0%	600	0,2%	600
Kawashkar o Alacalufes	0	0,0%	0	0,0%	216	0,1%	216
Diaguíta	0	0,0%	0	0,0%	1.233	0,5%	1.233
No pertenece a ningún pueblo indígena	1.350	0,5%	8.173	3,2%	214.520	85,1%	224.043
<b>Total</b>	<b>2.459</b>	<b>1,0%</b>	<b>9.521</b>	<b>3,8%</b>	<b>240.106</b>	<b>95,2%</b>	<b>252.086</b>

Fuente: Elaboración propia en base a Base de datos CASEN 2015

Teniendo en cuenta que la gran mayoría de la población indígena comunal pertenece al pueblo mapuche, y si se comparan estos datos con el mismo segmento de población, se puede señalar que la incidencia de la pobreza en este pueblo indígena es de 8,8%, mientras que para la población no indígena es de un 4,3%. Estas estadísticas dan cuenta de las desigualdades existentes entre la población mapuche de Peñalolén con el resto de la población comunal, que goza de mejores condiciones socioeconómicas en relación con su ingreso.

## **CAPÍTULO 6: RESULTADOS DE LA INVESTIGACIÓN**

En el presente capítulo se exponen los datos recabados en esta de investigación, a partir de los cuales se lleva a cabo el análisis. De esta manera, se presenta a continuación la síntesis del trabajo de campo realizado, que permitió caracterizar las relaciones políticas entre los actores y asociaciones indígenas mapuche en Peñalolén y el poder municipal, representado por la Oficina de Pueblos Originarios de dicha comuna.

### **6.1. Oficina de Pueblos Originarios de Peñalolén**

El nacimiento de la Oficina de Pueblos Originarios de Peñalolén data del año 1997, en el periodo edilicio de Carlos Alarcón (RN), teniendo como finalidad otorgar un espacio a la población indígena que incrementaba paulatinamente su presencia en la ciudad, y con ello,

su presión política al demandar nuevos espacios de representatividad y participación. En ese sentido, y por parte de la institucionalidad municipal, fue entendida como una oportunidad de canalización formal ante la presión ejercida por grupos indígenas semi-organizados de la comuna, para lo que se valió del naciente marco jurídico propiciado por la Ley 19.253

Fueron los pueblos que tuvieron una inquietud y se la plantearon al alcalde de ese entonces, Carlos Alarcón, y pidieron tener un espacio, una oficina, que a través de esta oficina ellos pudieran dar a conocer su cultura. Con ese fin se creó la oficina (Secretaría de la Of. de PP. OO).

Como fórmula de resolución democrática y teniendo conciencia de que en Peñalolén habitaban miembros de todos los pueblos indígenas, el municipio optó por dotar a la Oficina de tres encargadas representantes de los pueblos con mayor presencia, a saber: Mapuche (Nelly Hueichan<sup>14</sup>), Aymara (Laura Contreras<sup>15</sup>) y Rapanui (María Beri Beri<sup>16</sup>). En ese entonces, la Oficina dependía de DIDECO, funcionando tres días a la semana con una remuneración de \$ 70.000 mensuales por cada encargado, quienes eran apoyados ocasionalmente por Christian Sáez y Ximena Ríos para la redacción de cartas y gestión institucional. Esta modalidad de administración tripartita tuvo duración hasta el inicio del primer período alcaldicio de Claudio Orrego (2004-2008), quedando suspendido su funcionamiento hasta el año 2005, cuando asumió la histórica dirigente mapuche Beatriz Painequeo<sup>17</sup> por seis años. Luego de algunos meses sin funcionamiento, en el año 2011 y hasta el mes de octubre, se contrató a una encargada provisional para coordinar la Expo Pueblos Originarios, llegando posteriormente Sonia Garay, representante del pueblo Likanantay, quien se mantuvo dirigiendo la Oficina por un año, durante el cual retornó de manera definitiva Ximena Ríos como Secretaria Administrativa, puesto que ocupa hasta la actualidad. En 2013 arriba Bernardo Ñancupil, desempeñándose como encargado durante un

---

<sup>14</sup> Asociación Indígena Trepeñ Pu Lamngen.

<sup>15</sup> Luego reemplazada, durante la administración tripartita de la Oficina, por Andrea Tirao, de origen aymara, oriunda de la localidad de Camiña, Provincia del Tamarugal, Región de Tarapacá.

<sup>16</sup> Posteriormente reemplazada por su hija, Janet Teao Beri Beri, del pueblo rapanui.

<sup>17</sup> Asociación Indígena Folilche Aflai.

año y medio, hasta que en 2015 se hizo cargo por dos años y medio el antropólogo mapuche Luis Panguinao, proveniente de la ciudad de Temuco. Un hecho importante, en cuanto a su simbolismo, fue que durante su administración en el año 2016 se izó la bandera del pueblo mapuche en el frontis de la municipalidad, la que quedó enarbolada junto a la de Peñalolén.

Desde mediados de 2017, al día de hoy, la Oficina de Pueblos Originarios de Peñalolén se encuentra a cargo de Claudia Sepúlveda, también antropóloga y que no pertenece a ningún pueblo indígena. El sello de la encargada actual es el de fomentar la autogestión de las asociaciones y dar un impulso a la organización y participación de los jóvenes mapuche en Peñalolén.

Por otra parte, y respecto a su financiamiento, se debe señalar que la Oficina de Pueblos Originarios de Peñalolén no se encuentra inserta en el Programa de Oficinas de Asuntos Indígenas de CONADI, por lo que no recibe aportes permanentes de dicha entidad, siendo financiada en su totalidad por la I. Municipalidad de Peñalolén.

CONADI no da financiamientos permanentes. A nosotros nos dio el año antes pasado, nosotros tenemos que rendir y postular nuevamente a un financiamiento. Nosotros no somos un Programa, a nosotros no nos financia la CONADI como programa (Secretaría de la Of. de PP.OO).

Sin embargo, las distintas oficinas de la Región Metropolitana se encuentran facultadas para postular a fondos concursables a través de la Oficina de Asuntos Indígenas de Santiago, dependiente de CONADI. Las postulaciones a los fondos se realizan en base a proyectos o actividades específicas que se deseen desarrollar a nivel local, quedando a criterio de la institución regional beneficiar a una u otra oficina municipal. Cabe consignar que la OAI<sup>18</sup> de Santiago tiene como prioridad entregar apoyo a las nuevas oficinas que se encuentran en formación<sup>19</sup>.

---

<sup>18</sup> Oficina de Asuntos Indígenas de Santiago.

<sup>19</sup> Un ejemplo de ello es el caso de la Oficina de Asuntos Indígenas de la comuna de Renca.

Podemos recibir recursos de ellos a través de solicitud, pero ellos apoyan a las oficinas que están iniciándose, por ejemplo, el año pasado tenían como veinte millones para distribuir a todas las oficinas, si postuláramos todas y todas tuviéramos derecho a tener un poco de recursos, no recibiríamos más de \$ 500.000 ó \$ 600.000 (Luis Panguinao, ex encargado de la Of. de PP.OO).

De este modo, la oficina de Peñalolén depende casi exclusivamente de fondos municipales, los cuales son considerados insuficientes por sus funcionarios debido a que no permiten cubrir el desarrollo de talleres y de la contratación de un profesional de apoyo. En la actualidad, y debido a la construcción del Parque Centro Ceremonial de Peñalolén, los trabajadores de la oficina han manifestado la necesidad de contratar personal que descomprima las labores del encargado/a y su secretaria. Lo anterior tiene asidero si se considera la magnitud de inversión del Parque Centro Ceremonial, hecho que implica la necesidad de planificar y ejecutar un modelo de administración de carácter participativo y con pertinencia cultural.

En palabras del ex encargado de la Oficina, Luis Panguinao, los recursos municipales fijos son asignados para el Wiñol Tripantu y Expo Pueblos Originarios:

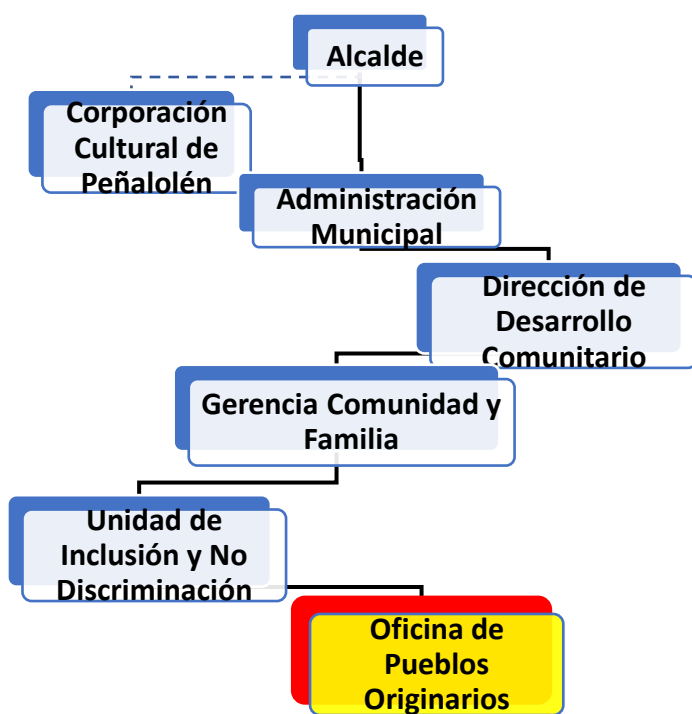
Nosotros no tenemos recursos para talleres, pero sí contamos con recursos para el Wiñol Tripantu, para hacer algunos cócteles que podemos desarrollar actividades planificadas, y dónde más nos depositamos es para la Expo Pueblos Originarios y que no es poco. También se financia el día de la mujer indígena (Luis Panguinao, ex encargado Of. de PP.OO).

Respecto a la posición asignada en el organigrama del municipio, la Of. De PP.OO de Peñalolén ha transitado por distintas direcciones, gerencias y unidades, todas dependientes de la Administración Municipal, de la cual se desprende la Dirección de Desarrollo Comunitario (DIDECO). La principal función de esta Dirección es la de prestar asesoría técnica a las organizaciones comunitarias, fomentar su desarrollo y legalización y promover su efectiva y permanente participación en el municipio (I. Municipalidad de Peñalolén,

2018)<sup>20</sup>. Así, la oficina ha dependido de la Corporación Cultural de Peñalolén<sup>21</sup>, como también de Gestión Comunitaria, dentro de la Gerencia de Comunidad y Familia. Hoy en día, sin embargo, se ha creado una nueva unidad, la de Inclusión y no Discriminación, de la cual depende la Oficina.

Es que siempre perteneció a DIDECO, pero hubo un tiempo que perteneció al departamento de cultura, después volvió a DIDECO. Específicamente era DIDECO, pero dentro de Gestión Comunitaria. Ahora estamos insertos en la nueva unidad que se creó donde hay cuatro departamentos que están dentro de eso que es la unidad de Inclusión y No discriminación (Secretaria de la Of. de PP.OO).

**Figura N°2: Of de PP.OO en el organigrama municipal**



**Fuente:** Elaboración Propia

<sup>20</sup> Portal digital de Peñalolén. Disponible en: <https://tramites.penalolen.cl/Direcciones/ver/direccion-de-desarrollo-comunitario-dideco>.

<sup>21</sup> No se precisa la fecha.

En el año 2016 la Oficina comenzó un proceso de formalización en el que se elaboró una plataforma web<sup>22</sup>, donde se encuentran publicados sus objetivos y sus principales actividades. En ese sentido, y con relación a su funcionamiento, se establece como objetivo general:

Desarrollar, promover y valorar el reconocimiento de la diversidad social y cultural entre los vecinos indígenas y no indígenas. Contribuyendo a la convivencia espiritual expresada en aquellas creencias y tradiciones ancestrales (Oficina de Pueblos Originarios de Peñalolén, 2018).

En consecuencia, con los objetivos planteados, los últimos años muestran un escenario de consolidación de aquellas actividades permanentes, así como de talleres, foros y trawunes, sumado a la atención de público. Esto ha permitido a la Oficina seguir una línea de gestión relativamente estable de relacionamiento con la población indígena de la comuna. En cuanto a sus funciones y su misión institucional:

Actualmente coordina actividades que tienen énfasis en evidenciar la riqueza cultural de los Pueblos Indígenas y dinámicas interculturales generadas en la comuna (...) El desafío es amplio, y debe, entre otros, incorporar mejoras que innoven y reconozcan las identidades y formas que han adquirido los pueblos indígenas en la vida urbana y en nuestra comuna. Justamente esta misión llevará adelante el Parque Ceremonial de los Pueblos Indígenas, sitio que permitirá el diálogo y reconocimiento de la diversidad de los Pueblos Mapuche, Aymara y Rapa Nui (Oficina de Pueblos Originarios, 2018).

A continuación, se detallan las principales labores desarrolladas por la Of. PP.OO de Peñalolén, las que contempla la realización de actividades permanentes, gestión de becas indígenas, y la planificación y ejecución de proyectos ligados al área indígena, entre otras. A esto se le suma la coordinación de una instancia de participación y diálogo, como la Mesa de Trabajo. Por otro lado, se debe señalar que la realización de estas actividades se encuentra condicionada por la dinámica de movilidad mapuche hacia el sur de Chile durante los meses

---

<sup>22</sup> Disponible en: <https://www.penalolen.cl/oficina-pueblos-originarios/>.

estivales, donde la gran parte de los habitantes de este pueblo y que se relacionan con la oficina, retornan a sus comunidades de origen de manera temporal.

La mayoría se van al sur, vuelven a sus tierras. O sea, nosotros en verano casi no hacemos actividades porque la mayoría está allá, casi se van todo el año, o sea, todo el verano, toda la temporada de verano se van al sur a estar en su tierra. Hace poquito vino una señora que llegó hace muy poco, había estado toda la temporada allá, me dijo que “estaba lloviendo demasiado en Likan Ray, así que me vine” y yo dije, ya y ¿cuándo se va de nuevo?, ya en febrero, el que está allá es mi marido y todo trabajando, como él quedó sin trabajo acá él prefiere estar allá y ella se va en verano, pero la mayoría va, viene, va, viene, después vuelve, pero entre enero y febrero nosotros no podemos contar casi con nadie, no podemos hacer actividades casi porque la mayoría de la gente está en el sur, si no se van en enero se van todos están todo el mes de febrero (Secretaria de la Of. de PP.OO).

#### 6.1.1. Actividades Permanentes

Las actividades permanentes de la Oficina de Pueblos Originarios de Peñalolén corresponden a las que son financiadas con el presupuesto anual otorgado por la Municipalidad de Peñalolén y en menor medida por las mismas asociaciones, las cuales, en los últimos años se han consolidado como un espacio de encuentro entre habitantes no indígenas e indígenas de la comuna, así como también entre sus asociaciones.

Una de las más importantes actividades y que ha marcado el sello de la comuna en materia de integración comunitaria es la celebración del Año Nuevo Indígena – Wiñol Tripantu o Machaq Mara – celebrado generalmente entre el 20 y 24 de junio en el frontis de la municipalidad de Peñalolén. Esta ceremonia generalmente se desarrolla en base a las características de la ritualidad mapuche, teniendo como centro el rewe que las organizaciones de ese pueblo instalaron dentro del municipio, llevándose a cabo una rogativa dirigida por un machi. También algunos integrantes de las asociaciones mapuche bailan alrededor del rewe

lo que se conoce como choike purrun<sup>23</sup>, mientras se ofrece muday<sup>24</sup>. La ceremonia mapuche finaliza con un cóctel que ofrece la municipalidad con gastronomía indígena para la totalidad de los asistentes, mientras que las asociaciones comparten con sus familiares en distintas ramadas o toldos apostados a un costado del círculo ceremonial.

Por otro lado, y entendiendo que la oficina pretende representar a la totalidad de los pueblos reconocidos por la Ley Indígena, es que en algunos años (como en 2016), el Año Nuevo Indígena incluyó como ceremonia la realización de una pawa aymara<sup>25</sup>.

De esta celebración participa la alcaldesa y parte del concejo municipal, generalmente concejales y asesores de facciones políticas cercanas al poder local, como también vecinos y asociaciones indígenas mapuche, vecinos no indígenas y un número menor de habitantes de otros pueblos originarios. Cabe consignar que el presupuesto para esta actividad es de \$2.000.000<sup>26</sup>.

Otra actividad emblemática es la Expo Pueblo Originarios que se realiza la primera semana de agosto en la Estación Grecia del Metro. Es una actividad organizada entre la Corporación Cultural de Peñalolén y la Of. de PP.OO. Se caracteriza por ser muy conocida entre los vecinos de la comuna e incluso de otras zonas de Santiago, debido a su ubicación, estratégicamente seleccionada por su alta afluencia de público y a la difusión que han hecho algunos matinales de canales de televisión.

Se trata de una feria que tiene como objeto la comercialización de productos indígenas con pertinencia cultural, de todos los pueblos, donde distintas asociaciones y vecinos indígenas de la comuna, junto a algunos invitados de la Región Metropolitana, tienen la oportunidad

---

<sup>23</sup> Danza del ñandú.

<sup>24</sup> Chicha ceremonial mapuche elaborada generalmente con maíz, trigo o piñones.

<sup>25</sup> Ritual entendido como “pago” o “petición de permiso” o “agradecimiento”, es traducido a menudo por hombres y mujeres mayores como “amar” (“amar la tierra”), como sinónimo de acción ritual. La finalidad última es alcanzar la completitud y el equilibrio. (Ver “Guía de diseño arquitectónico aymara para edificios y espacios públicos” (MOP, 2016).

<sup>26</sup> Información proporcionada por Luis Panguinao, ex encargado de la Of. de PP.OO de Peñalolén.

de exponer sus productos en stands especialmente acondicionados para la ocasión. Entre los productos que son transados en la Expo, se encuentran elaboraciones artesanales, gastronomía mapuche, orfebrería indígena, instrumentos musicales andinos y los servicios de consulta de una machi proveniente del sur. No obstante, la Expo Pueblos Originarios ha pretendido trascender su carácter comercial imprimiendo la difusión de la cultura indígena, contando con un escenario donde se realizan conversatorios, exposiciones temáticas, conciertos de música tradicional, obras de teatro, entre otras actividades impulsadas por la Oficina de Pueblos Originarios, la Corporación Cultural y las asociaciones indígenas de la comuna. Dada la magnitud de este evento, su presupuesto alcanza los \$23.000.000, provenientes de la Corporación Cultural<sup>27</sup>.

Además de las dos actividades anteriores, la Oficina conmemora el Día de la Mujer Indígena donde principalmente participan mujeres de las asociaciones mapuche de la comuna, las que comparten en un encuentro generalmente en el círculo ceremonial del frontis del municipio. Esta actividad, de menor envergadura que las otras, se desarrolla con recursos propios de las asociaciones.

De modo complementario, un aspecto importante que se debe mencionar es la limitación para llevar a cabo talleres permanentes debido al reducido presupuesto con el que cuenta la Oficina, sin embargo, algunos de ellos y que tienen un carácter intercultural, son impartidos por personas del pueblo mapuche en la Casa de la Cultura, como el taller de telar, pero que tiene un valor de \$ 20.000 para el público general.

La idea es que no paguen y nosotros pagarle al monitor, pero no tenemos eso, como para comprar materiales o también podemos hacer sin pagarle al monitor y todo eso y que sea gratis, pero sí que ellos traigan sus materiales que es lo mínimo que pueden comprar, pero no tenemos, no tenemos esa oferta de talleres, oferta como para el público (Secretaria de la Of. de PP.OO).

---

<sup>27</sup> Información proporcionada por Luis Panguinao, ex encargado de la Of. de PP.OO de Peñalolén.

En este contexto, desde la Of. de PP.OO se ha recalcado la necesidad de poder satisfacer el interés latente por el aprendizaje del mapudungun mediante talleres, los cuales son demandados, sobre todo, por la población no indígena de la comuna. Sin embargo, en el último tiempo se ha acrecentado el interés de vecinos mapuche por aprender su lengua, hecho que se ve imposibilitado por la falta de presupuesto de la oficina.

Fíjate que hay más huincas que se interesan por los talleres en que puedan aprender de la gente indígena, que los propios mapuche en aprender. Ahora últimamente más gente indígena (...) va a preguntar por talleres. Del taller que más me han preguntado es del mapudungun, para poder hablar más en la lengua (Secretaria de la Of. de PP.OO).

Por último, es preciso consignar a modo de ejemplo, algunas de las actividades que la Oficina realiza, pero que no son de carácter permanente. Algunas de estas, corresponden a iniciativas personales de los encargados, generalmente vinculadas sus áreas de interés, mientras que otras son obligatorias al encontrarse dentro de la institucionalidad indígena nacional, como las consultas indígenas. El siguiente cuadro da cuenta de este tipo de actividades llevadas a cabo por la Of. de PP.OO durante el año 2016:

**Cuadro N° 3**

<b>ACTIVIDADES DE LA OF. DE PP.OO DE PEÑALOLÉN AÑO 2016</b>
Día de la Lengua Indígena (Cóctel)
Concierto literario
Dos muestras de cine indígena en colegios
Actividades con INJUV
Conversatorio sobre Convenio 169 OIT
Cena de dirigentes
Consulta indígena Ministerio Pueblos Indígenas
Copa América Pueblos Indígenas
Foro VIH y Pueblos Indígenas

**Fuente:** Elaboración Propia

### 6.1.2. Becas Indígenas

La función del municipio, a través de la Oficina es canalizar y gestionar las postulaciones de Becas Indígenas y enviarlas a la JUNAEB, institución encargada de su asignación según los antecedentes de los postulantes. Los resultados son dados a conocer por la Oficina de Pueblos Originarios una vez que estos son remitidos por la institución central. Según datos entregados por la Unidad de Asuntos Indígenas del Gobierno Regional Metropolitano de Santiago, para el año 2015 se entregaron un total de 653 Becas Indígenas en Peñalolén, seguida por La Pintana (696), Puente Alto (729) y San Bernardo (763).

El proceso de postulación es descrito de la siguiente manera:

La gente postula a las becas indígenas para la enseñanza básica y media entre enero y diciembre y entre diciembre a marzo postulan los chicos que son de enseñanza superior (universitaria)...Como tienen tanto tiempo casi postulan al final los de la enseñanza superior porque se van de vacaciones y que son los que más tienen, llegan a la colita casi en marzo casi postulan, porque tienen todo el mes de marzo para postular, también (Secretaria de la Of. de PP.OO).

### 6.1.3. Parque Centro Ceremonial

Este proyecto adjudicado por el municipio desde el Gobierno Regional Metropolitano de Santiago, ha concentrado importantes esfuerzos de la Oficina en los últimos seis años, primero, a través de su diseño participativo y en la actualidad mediante su construcción. Sin embargo, y pese a que la inauguración de la obra fue a finales de 2015, en 2016 el municipio demandó a la constructora, entrando en un juicio legal por un supuesto incumplimiento del contrato entre las partes, lo que ha encarecido y demorado la ejecución del grueso de las obras.

La verdad es que últimamente hemos estado siempre muy aferrados a lo que es la construcción del Parque, porque eso significa visitarlo, mantener información del parque, desarrollar lo que es el modelo de gestión, mantener información sobre lo que

pasa con las empresas. Eso ha quitado bastante tiempo y por más que uno piense que es una tremenda inversión, todavía somos una oficina pequeña (Luis Panguinao, ex encargado Of. de PP.OO).

El Parque pretende representar un espacio de congregación ritual, cultural y servir a su vez de impulsor económico para la población indígena de Peñalolén, permitiendo que las asociaciones y distintos actores indígenas puedan transmitir sus conocimientos al resto de los vecinos y turistas a través de talleres, foros, e incluso poniendo a la venta sus productos.

En los últimos meses los únicos avances observados fueron las construcciones de dos rukas mapuche, de la que participaron algunos dirigentes y familiares cercanos a ellos, puesto que las asociaciones no manifestaron mayor interés de estar presente en este proceso, que estipulaba una remuneración de \$ 500.000 mensuales por persona durante tres meses. La obra fue encargada a Juan Nilian, rukafe y artesano mapuche con experiencia reconocida en el trabajo en madera. Otro hecho importante a destacar es la alta participación en la discusión sobre el modelo de administración que tendrá el Parque, pretendiéndose por parte de las asociaciones y el municipio llevar a cabo una administración de tipo conjunto, entre la Corporación Cultural de Peñalolén y las asociaciones indígenas.

#### 6.1.4. Mesa de Trabajo Indígena

La Mesa de Trabajo es la instancia de participación y diálogo entre el municipio y representantes de las distintas asociaciones mapuche de la comuna, dirigentes no asociados y vecinos indígenas de Peñalolén. En el portal web de la oficina se describe como:

Un espacio abierto a los vecinos indígenas, en ella debate, se acuerdan actividades y proponen iniciativas a desarrollar en la comuna (Oficina de Pueblos Originarios, 2018)<sup>28</sup>.

---

<sup>28</sup> Portal web.

Sus inicios se remontan al periodo posterior al cargo de Beatriz Painequeo, cuando la oficina de Pueblos Originarios suspendió su funcionamiento por algunos meses. Dada esta situación, un grupo de organizaciones de Peñalolén comenzaron a programar reuniones, en una instancia que se denominaba en ese entonces Consejo Indígena, compuesta únicamente por los representantes de las asociaciones. Aquí se reunían la mayoría de los dirigentes de las organizaciones que hoy conforman la Mesa de Trabajo Indígena a discutir actividades y propuestas dirigidas a este segmento de la población.

Se hacían reuniones con un grupo que se llamaban Consejo Indígena, que era como lo mismo, los mismos que están ahora en la Mesa Indígena pertenecían al Consejo Indígena en ese entonces. Pero ellos formaron la palabra Consejo cuando hubo un tiempo en que esta oficina estuvo sola, sin Beatriz, sin nada, se formó el Consejo Indígena para poder seguir trabajando, la oficina no abierta ni nada, pero se pudo para poder seguir trabajando (Secretaria de la Of. de PP.OO).

Con la postulación al proyecto de Parque Centro Ceremonial, la mesa se fue consolidando como un lugar de negociación política y cultural a nivel local, discutiéndose temas como los concursos a fondos públicos para la realización de talleres, la planificación de actividades de camaradería entre asociaciones, como algunos trawun y el Wiñol Tripantu, sumado a otras de carácter comercial, como la Expo Pueblos Originarios. La mesa también está compuesta por una serie de comisiones, divididas según áreas de interés. Estas corresponden a 1) Difusión y promoción, 2) Mujeres indígenas, 3) Educación Intercultural Bilingüe, 4) Fomento Productivo 5) Salud Intercultural y 5) Modelo de gestión y administración Parque Centro Ceremonial.

Es necesario señalar, como elemento crítico de la mesa, la baja participación y asistencia de los socios de las asociaciones, remitiéndose su representación a sus presidentes. Asimismo, se recalca por parte de algunos participantes, la dificultad de llegar a acuerdos y agilizar las iniciativas, debido a que todas las decisiones deben ser votadas con el 50% más uno. Otro aspecto, que de alguna forma se relaciona con lo anterior, son los cuestionamientos provenientes de las asociaciones respecto a la participación de dirigentes históricos no

asociados, quienes estarían sobrerrepresentados en las instancias de deliberación. Esto, en contraste con la cantidad de socios que son representados por los presidentes de estas organizaciones funcionales.

En los últimos años, las asociaciones han hecho un arduo esfuerzo en idear el Parque Centro Ceremonial, desde su diseño inicial con pertinencia cultural, hasta su modelo de gestión, que ha puesto en el debate la conveniencia de crear una corporación indígena que coadministre este espacio junto al municipio. En la actualidad, y a fin de mejorar las condiciones de diálogo entre sus participantes, se está trabajando en la elaboración de un reglamento que permita institucionalizar el marco de discusión de las iniciativas de carácter indígena en Peñalolén, buscando homologar lo hecho por el Gobierno Regional Metropolitano en la Mesa Regional Indígena.

#### 6.1.5. Encargados de la Oficina de Pueblos Originarios de Peñalolén

Teniendo en consideración el tiempo durante el cual se llevó a cabo este estudio, es que se tuvo contacto en profundidad con el encargado Luis Panguinao, debido a lo cual, se lograron recoger principalmente sus apreciaciones, como también las opiniones de otros actores acerca de su gestión y sus funciones<sup>29</sup>.

El rol de encargado de la Oficina, hoy en día puede entenderse como el de coordinar todos los asuntos involucrados en materia indígena, ya sea en términos culturales, políticos y organizacionales. Como ya fue mencionado, este espacio institucional ha ido consolidándose en los últimos años. Según el anterior encargado, esto no se debe a su gestión en particular, sino que a la relevancia que ha ido adquiriendo el tema indígena. Respecto de sus funciones comenta que:

Significa apoyar al mundo indígena, desarrollar sus actividades, sus proyectos, en distintos periodos del año, tanto en asesorías en proyectos, orientarlos desde lo más básico (...) se abrió tal concurso, reciban tal información, si necesitan apoyo lo veo

---

<sup>29</sup> Considerando la prolongación de la investigación, se pudo complementar esta información con aquella proporcionada por la nueva encargada, Claudia Sepúlveda, expuesta más adelante.

yo o lo vemos con alguna institución amiga, y luego también proponerles a ellos actividades durante el año, y luego mantener un contacto a través de una forma legítima de trabajo (Luis Panguinao, ex encargado de la Of. de PP.OO).

Considerando las dificultades históricas en el relacionamiento entre representantes del Estado y el pueblo mapuche, se considera desde la Oficina que el mejor mecanismo de legitimación en cuanto a la toma de decisiones es el espacio de la Mesa de Trabajo, a la cual concurren los distintos dirigentes y organizaciones indígenas de la comuna.

¿Cuál es esa forma legítima de trabajo?, una mesa, esas figuras han ido cambiando en los diecisiete años que tiene esta oficina (Luis Panguinao, ex encargado de la Of. de PP.OO).

Por otra parte, se pudo relevar que las diferentes actividades desarrolladas en materia indígena desde el municipio son complementarias a los intereses de cada encargado, quienes le imprimen un “sello” particular a su modelo de gestión. A continuación, se relatan los esfuerzos programáticos realizados por el encargado durante el inicio de su gestión:

Mi fuerte ha sido salud desde el principio, pero nunca me he englobado en eso. Marcó harto este año el parque ceremonial que es lo más fuerte. El año pasado 2015, pasé por cada mes con una línea de trabajo, partimos con la lengua, pasamos por cine y video, teatro, concierto literario, pasamos con cambio de rewe, finalizamos con salud, una cosa de VIH de pueblos indígenas, pasamos por encuentros con autoridades, con el Ministro de Desarrollo Social, reuniones con INJUV. En general, tratamos de incorporar salud, arte y cultura (Luis Panguinao, ex encargado de la Of. de PP.OO).

Si bien es cierto cada encargado posee una percepción acerca de lo que representa su gestión y sus formas de trabajo con los actores indígenas, estos, y en base a sus necesidades y experiencias, han expresado ciertos requisitos generales que debiera cumplir siempre un encargado. En ese sentido, Ximena Llamín, actual concejala proveniente de la Asociación Indígena Trepeñ Pu Lamngen sostiene que:

Mira, yo creo que haría mucho trabajo de terreno. Eso sería importante. La visita, que haga apoyo técnico en las organizaciones que tienen mayores debilidades, porque hasta para postular a un proyecto tú necesitas tener ciertos conocimientos, entonces, o elaborarlos. Quizás por ahí iría el perfil que debiera cumplir (Ximena Llamín, concejala mapuche de Peñalolén).

Asimismo, y desde las organizaciones se menciona la preferencia a elegir un encargado no indígena, puesto que un mapuche puede producir recelos entre los habitantes de otros pueblos como el Rapa Nui y Aymara. Sumado a lo anterior, se señalan las dificultades históricas que han tenido los encargados con algunas asociaciones para realizar un trabajo en común.

Ha habido tantos problemas con funcionarios que toman el puesto de la Oficina de Pueblos Originarios, en los cuales las organizaciones más antiguas tratan de, no sé, es que es tan extraño lo que hacen, es como que siempre al que viene, como que lo atacan, lo atacan, en vez de hacer un trabajo en común (Natalia Ojeda, As. Indígena La Ruka).

En el caso del ex encargado, Luis Panguinao, una opinión generalizada dentro del mundo indígena local, asociado y no asociado, es su inexperiencia en cuanto al conocimiento de la realidad indígena urbana, ya que proviene de un contexto ligado principalmente al ámbito rural de estos pueblos. Este hecho, habría incidido en su renuncia/destitución, sin embargo, también se le reconoce su profesionalismo y su esfuerzo, sobre todo, para la concreción del Parque Centro Ceremonial de Peñalolén.

Tuvo una desconexión con la realidad que se vive en el sur con la que se vive acá, quizás eso un poco... se sintió. Ahora, él era un profesional y me imagino que puso todo su esfuerzo, entonces porque también para que se haya construido el Centro Ceremonial él también generó la instancia de convocar a las organizaciones, de coordinar (Ximena Llamín, concejala mapuche de Peñalolén).

#### 6.1.6. Estado actual y proyectos futuros de la Of. de PP.OO

Hoy en día este espacio institucional se encuentra en un proceso de profundización respecto a los logros organizacionales que ya fueron consolidados en años anteriores, teniendo como meta principal para 2018, contar con un modelo de gestión y administración del Parque Centro Ceremonial de Peñalolén. De este modo, la actual encargada se ha enfocado en ampliar el alcance participativo de la oficina al considerar a los jóvenes – sobre todo mapuche- de la comuna. Para ello, se han organizado en conjunto con la Oficina de Jóvenes, algunos encuentros de palín y trawun, llegando a participar 50 jóvenes de este pueblo indígena. En esta línea, se está proyectando fomentar una organización de jóvenes para que puedan participar activamente y con mayor formalidad en las actividades vinculadas al Parque Centro Ceremonial de Peñalolén.

El enfoque de género también es una línea de trabajo que se pretende fortalecer, sobre todo considerando el contexto nacional actual donde la representación política local está siendo liderada en gran medida por mujeres.

En cuanto al resto de las actividades, se destaca la continuación de la construcción de los kënes o ramadas asociadas a las rukas ya construidas del centro ceremonial. Al respecto, se debe mencionar que estas obras se ejecutarán de manera conjunta entre el rukafe comunal Juan Nilian y miembros de la nueva asociación Tañi Mapu y Folilche Aflai.iai.

### **6.2. Asociaciones indígenas mapuche de Peñalolén**

En el siguiente acápite se describirá el panorama general de estas asociaciones en la comuna y la manera en que fueron abordadas por esta investigación, por ello es necesario partir por describir el marco legal que rige la constitución y las características de este tipo de agrupaciones.

De acuerdo a lo que consigna la Ley 19.253, se entiende por Asociación Indígena a:

(...) la agrupación voluntaria y funcional integrada por, a lo menos, veinticinco indígenas que se constituyen en función de algún interés y objetivo común de acuerdo

a las disposiciones de este párrafo. Las asociaciones indígenas no podrán atribuirse la representación de las Comunidades Indígenas (Artículo 36, Ley Indígena 19.253).

El procedimiento para que cada asociación adquiriera su estatuto jurídico y los objetivos a los que pueden remitirse también se encuentra inscrito en esta ley:

Las Asociaciones indígenas obtendrán personalidad jurídica conforme al procedimiento establecido en el párrafo 4º del Título I de esta ley. En lo demás le serán aplicables las normas que la ley N° 18.893 establece para las organizaciones comunitarias funcionales. Cuando se constituya una Asociación Indígena se tendrá que exponer en forma precisa y determinada su objetivo, el que podrá ser, entre otros, el desarrollo de las siguientes actividades:

a) Educativas y culturales b) Profesionales comunes a sus miembros, y c) Económicas que beneficien a sus integrantes tales como agricultores, ganaderos, artesanos y pescadores.

Podrán también operar economatos, centrales de comercialización unidades de prestación de servicios agropecuarios, técnicos, de maquinarias y otras similares. En estos casos deberán practicar balance al 31 de diciembre de cada año (Artículo 37, Ley Indígena 19.253).

El trámite para obtener la personalidad jurídica debe hacerse a través de la inscripción en CONADI. Por su parte, la Of. de PP.OO ofrece una instancia en el municipio para gestionar localmente este procedimiento a través de la institución anteriormente señalada.

En Peñalolén existen ocho asociaciones indígenas con personalidad jurídica vigente, todas ellas compuestas por personas pertenecientes al pueblo mapuche. Es por esta misma razón que la investigación se enfocó en abordar solo a esta población, asociada y no asociada en este tipo de agrupaciones, para analizar la naturaleza de las relaciones que la Of. de PP.OO establece con ellos.

De estas asociaciones se consideró solo a cuatro, ya que fueron las que se encontraban con personalidad jurídica vigente y a las que se pudo tener acceso al momento de desarrollar la investigación, estas son: We Dakin Püllü, Trepeñ Pu Lamngen, Folilche Aflai ai y La Ruka. En el caso de la asociación Wentech e, esta no fue abordada pues no fue posible contactar a sus miembros para los propósitos del estudio.

**Cuadro N° 4**

<b>ASOCIACIONES INDÍGENAS COMUNA DE PEÑALOLÉN</b>			
<b>Nombre</b>	<b>Fecha de Constitución</b>	<b>N° de Socios</b>	<b>Estado</b>
<b>Wentech e</b>	11 de octubre de 1999	37	PJ Vigente
<b>Trepeñ Pu Lamngen</b>	11 de junio de 1999	39	PJ Vigente
<b>Folilche Aflai ai</b>	23 de octubre de 1999	39	PJ Vigente
<b>La Ruka</b>	12 de enero de 2006	83	PJ Vigente
<b>We Dakin Püllü</b>	1 de junio de 2013	26	PJ Vigente
<b>Tañ Mapu Piwkeyeyu</b>	27 de junio de 2017	35	PJ Vigente
<b>Wino Txawutuyin</b>	2017	35	PJ Vigente
<b>Waiwen</b>	2018	25	PJ Vigente

**Fuente:** Elaboración propia

Las asociaciones Tañi Mapu Piwkeyey, Wiño Txawutuyin y Waiwen tampoco fueron incorporadas debido a que se constituyeron en el período de finalización de este trabajo.

En Peñalolén han existido asociaciones que aún subsisten como agrupaciones pero que no han renovado su personalidad jurídica, perdiendo con ello su estatus de asociación indígena reconocida legalmente. Algunas de las razones por las que estas situaciones ocurren son comentadas por la secretaria de la Of. de PP.OO:

Es que no sé...no vuelven a postular a renovarla y se empiezan (...) la razón es que ya no se juntan, que ya no tienen cosas en comunes y han dejado de funcionar, nada po, no funciona. Por eso ya no renuevan las directivas. O hay otros que son los mismos y renuevan una y no renuevan las otras, las otras organizaciones (...) Las asociaciones,

son familia. Son familia y otras (...) y gente que (...) pero de repente, pero casi siempre es familia. El grupo familiar es la directiva (...) A uno que otro socio, pero de por sí son familia y uno que otro socio que ellos involucran dentro de la organización (Secretaria de la Of. de PP.OO)

Con este escenario, en la comuna destacan dos asociaciones por su antigüedad y la consolidación de su trabajo en los ámbitos que les atañen, estas son Trepel Pu Lamngen y Folilche Aflai. A continuación, se describe a modo general la historia y las características principales de las asociaciones indígenas mapuche de Peñalolén.

### **6.3. Asociación Indígena We Dakin Püllü**

La asociación indígena mapuche We Dakin Püllü es una de las más nuevas en la comuna. Se constituyó en el año 2014, agrupando a varios núcleos familiares y vecinos del sector denominado Peñalolén Alto. Su presidenta describe las principales razones que motivaron a este grupo de personas a crear la asociación:

El propósito fue primero despertar (...) los anhelos y los sueños dormidos del pueblo mapuche acá en Peñalolén Alto. El rescate de la lengua, rescate de ceremonias importantes como el *Wiñol Tripantu*, como el *Nguillatun*, que ya hemos sacado adelante, con mucho esfuerzo también con un poco de apoyo por parte de la municipalidad. Y hemos tenido talleres de lengua y el apoyo mutuo entre nosotros, los hermanos mapuche, cuando estamos en dificultades, igual siempre nos estamos apoyando económicamente cuando *loh* (sic) va a buscar uno o incluso cuando yo misma... cuando hemos tenido fallecimiento de familiares en el sur. Un poco eso... reencontramos, *afiatarnos* (sic) y (...) ;compartir! (Presidenta As. Indígena We Dakin Püllü).

La asociación se enfoca principalmente en realizar actividades ceremoniales y rituales de la cultura mapuche. Una de las más grandes es el *Nguillatun* que congrega a invitados mapuche y algunos no mapuche de distintas comunas de la Región Metropolitana e, incluso, del sur

del país. La realización de una ceremonia de esta envergadura significa un gran esfuerzo para una asociación pequeña, sin embargo, también es motivo de orgullo para sus miembros lograr cada año la ejecución de esta actividad en la Quebrada de Macul.

El proceso de preparación y planificación del Nguillatun conlleva la realización periódica de *trawunes* o reuniones con meses de anticipación, en estos encuentros se comparte comida tradicional y se conversa en torno a un fogón. Además, el grupo practica la reciprocidad mediante el apoyo y participación en actividades con otras organizaciones de la región.

Siempre nos juntamos en el cerro, en La Quebrada de Macul. En la cual alrededor del fogón nos sentamos a conversar, muchas veces hemos ido a hacer sopaipillas, celebramos nuestros cumpleaños de la organización lo hacemos acompañado de nuestros elementos, y también hemos hecho el lleillipún y el We Tripantu allá arriba. Siempre acompañado de comida como somos nosotros los mapuches, con nuestra vestimenta. Y ahora segundo año que vamos a sacar nuestro Nguillatun que es sagrado. Es como cuando los católicos hacen misa y ven quién y cómo hacen su culto (Presidenta As. Indígena We Dakin Püllü).

Casi todos los integrantes de la asociación provienen del sur del país, de localidades como Puerto Saavedra, Teodoro Schmidt o ciudades como Concepción, Temuco y Puerto Montt, entre otras. Sus historias de migración hacia la metrópoli se relacionan principalmente con la precariedad económica y la falta de oportunidades para tener una mejor calidad de vida en sus lugares de origen. De todas maneras, la mayoría mantiene el vínculo con estas localidades.

Yo igual po (...) llegué a buscar más dinero porque cuando vivía en Puerto Montt era más difícil (...) la vida, era muy. Había mucha necesidad, y cuando uno tiene necesidad busca otros lugares para poder no vivir así miserables como le dicen. Por eso. Y aquí estoy de hace dieciséis años (Miembro de As. Indígena We Dakin Püllü).

Una característica que resalta de esta asociación es que agrupa a personas que, en la mayoría de los casos, han tenido un despertar reciente o tardío de su conciencia étnica mapuche, asimismo, no cuentan con una trayectoria de participación en organizaciones indígenas, partidos políticos ni actividades culturales mapuche en la ciudad, excepto por su presidenta que sí ha participado en otras organizaciones indígenas mapuche. La condición de principiantes de la mayoría de los socios en la gestión de una agrupación de esta naturaleza es considerada por estos como una cualidad importante para legitimarse como grupo, esto en cuanto a no sentirse permeados por ciertas prácticas que vician la política local, pues, bajo su percepción, los objetivos que persigue la asociación son pertinentes a la lucha del pueblo mapuche, al centrarse en el trabajo por mantener su cultura y alcanzar mejores espacios y oportunidades para desarrollarse. Por esta razón, la inexperiencia de los miembros de la asociación en organizaciones indígenas, si bien representa una dificultad a la hora de gestionar el acceso a posibles recursos mediante proyectos, es tomado como un elemento a favor en palabras de su presidenta:

No, no, puros nuevos, puros vírgenes. Por eso dijimos: “nosotros no estamos contaminados” (Presidenta As. Indígena We Dakin Püllü).

Los integrantes de We Dakin Püllü mantienen una postura distante respecto a las vinculaciones con la política, sosteniendo que son una organización que no busca satisfacer intereses de poder o lucro particulares, en contraposición a la idea que tienen de otras asociaciones, especialmente las más grandes y tradicionales de la comuna. La presidenta de la asociación comenta al respecto:

De eso no (...) No tenemos interés porque eso ensucia a la organización. Metiéndose políticamente ya es otra cosa, hablar de otro tema. Pero acá, nosotros estamos enfocados en espiritualidad, ese es nuestro enfoque y por eso nos movemos (Presidenta As. Indígena We Dakin Püllü).

De todas formas, la asociación aún reclama la falta de respuesta para obtener una sede propia en la que llevar a cabo sus reuniones, esto pese a que su presidenta realizó gestiones para buscar apoyo a través del Ministerio de Bienes Nacionales y la Municipalidad de Peñalolén. Esta situación aumenta una sensación de desencanto y poca confianza en las instituciones por parte de la dirigente.

Con todas las cosas que nosotros ya hemos, con todo el registro que tenemos eh... hace más de un año que se hizo esa gestión y no tenemos ninguna respuesta, por eso nosotros decimos que “¡el Estado no está ni ahí con nosotros!” porque hemos tocado puertas y no pasa *nah*´(sic) (Presidenta As. Indígena We Dakin Püllü).

Existe una percepción similar sobre la relación que han establecido con la Of. De PP.OO y la dinámica de trabajo entre ambas partes.

Es ahí no más porque no hay mucho (...) o sea, como que encontramos que no hay mucho trabajo con la organización. Ellos responden a las instituciones uno va y toca la puerta pero ellos no van hacia las organizaciones (Presidenta As. Indígena We Dakin Püllü).

Si bien hay una buena apreciación hacia el encargado y la relación que ha establecido con la asociación, ya que entienden las posibles dificultades y limitaciones que puede tener su gestión condicionada por los lineamientos políticos y los recursos que se destinan desde el municipio, esta no ha estado exenta de críticas por la falta de acción conforme a lo que exigen y demandan.

La presidenta de la asociación, Marta Porma, ha llevado adelante algunos proyectos a través de CONADI para la realización de talleres orientados al rescate del mapudungun, sin embargo, estos no prosperaron en el tiempo debido a la baja participación de las personas en estas instancias. No obstante, actualmente Marta se encuentra trabajando en una importante iniciativa del Ministerio del Deporte que busca combatir el sedentarismo y promover el

rescate de los deportes de los pueblos indígenas, en el marco de este programa fue elegida representante en la Región Metropolitana del pueblo mapuche. Cabe mencionar que la asociación We Dakin Püllü también participa en la Expo Pueblos Originarios con dos puestos, uno de artesanía y otro de gastronomía.

Una propuesta interesante que la asociación plantea es la de convocar ampliamente a todas las personas que tengan real interés por la cultura mapuche y deseen aportar participando en sus actividades, ya sean mapuche o no mapuche, de esta manera manifiestan su intención de romper con la dinámica que comúnmente han adoptado otras asociaciones en la comuna, a las que caracterizan como núcleos familiares cerrados y muy restrictivos en cuanto a la participación de personas de otros círculos sociales. Por esta razón, también están abiertos a la participación de *huincas*, siempre que se muestren comprometidos e interesados en aprender de las tradiciones y las costumbres mapuche, incluso asignándoles roles en estructuras ceremoniales de rituales tan importantes como el Nguillatun.

En este mismo sentido, las personas no indígenas que participan permanentemente con la asociación lo hacen en calidad de “socios cooperadores”, estas son principalmente personas que viven en el mismo sector donde vive la mayoría de los integrantes de la asociación y que manifiestan sensibilidad con la causa del pueblo mapuche pero que, además, encuentran en la asociación un espacio para compartir entre vecinos, generar vínculos de solidaridad y apoyo, además de un sentido de pertenencia con el entorno. En algunos casos el interés por aprender de la cultura se ve especialmente motivado por la relación conyugal con una pareja mapuche. Existe el caso específico de una integrante de la asociación cuyo interés por la cultura y las ganas de pertenecer a la agrupación la llevó a adquirir notarialmente, a través de CONADI y la Ley indígena, el certificado que la reconoce como indígena mapuche.

Existen otros casos de estudiantes o profesionales no indígenas que se han contactado en algún momento con el grupo, colaborando en distintas ocasiones con la asociación, entablando con el tiempo una relación de amistad con sus miembros.

#### **6.4. Asociación Indígena Trepeñ Pu Lamngen**

Es la asociación más antigua y tradicional que se mantiene vigente en Peñalolén, una condición que comparte junto a la asociación Folilche Aflai. Ambas organizaciones mapuche son conocidas por su importante presencia a nivel comunal y regional, en su larga trayectoria han logrado articular acuerdos y convenios con la institucionalidad del Estado para llevar a cabo proyectos y programas de carácter intercultural.

Los antecedentes de esta organización mapuche se remontan a la década de 1990, cuando las familias mapuches, provenientes del sur del país, se asentaron en la histórica población de Lo Hermida en la comuna de Peñalolén y comenzaron a reunirse para reflexionar sobre sus problemáticas y hacer actividades relacionadas con la cultura mapuche. Antes de constituirse como asociación, la actual presidenta de Trepeñ Pu Lamngen, también fue presidenta de la Junta de Vecinos de la población.

Nosotros, como le contaba, llevamos muchos años acá, pero fue por una necesidad de las mamás acá, que nosotros nos casamos, y nuestras hijas nacieron y era (...) teniendo un origen, para que ellas también se insertaran en todos los ámbitos. Por ejemplo, no sufran discriminación, que ellas aprendan a conocer su identidad. Y ahí nos fuimos, de primera fue todo así como un grupo no más que nos juntábamos, pedíamos una Junta de Vecinos (J.VV.), y ahí trabajábamos, hacíamos actividades culturales (Presidenta As. Indígena Trepeñ Pu Lamngen).

La asociación se constituyó legalmente el año 1999, siendo una de las pioneras en la comuna. A continuación, se muestra una reseña sobre cómo la agrupación retrata el motivo de su institucionalización:

Surge como una expresión más de la vocación social que la motiva desde sus orígenes reflexionando sobre su quehacer en el ámbito de valorar y reconstruir la identidad de los pueblos originarios y del Pueblo Mapuche, principalmente por estar conformado mayoritariamente por mujeres de origen Mapuche provenientes de comunidades de

la IX, XIV y X región (Extracto Revista Comunidad Trepeñ, segunda edición, año 2016).

La asociación cuenta con una Ruka denominada “Ruka Trepeñ, espacio gestionado mediante un comodato con la Unidad Vecinal N° 19, que también se encuentra en Lo Hermida. En él se desarrollan actividades relacionadas a la creación, producción y /o difusión de las artes y la cultura de los Pueblos Originarios, principalmente Mapuche. Dicha ruka fue considerada por el Consejo de Monumentos Nacionales en el catastro de “Sitios Ceremoniales del Patrimonio Indígena”.

La presidenta de la asociación es una mujer de larga trayectoria como dirigente social mapuche y cabeza de la familia que compone la asociación. Vivió su infancia en San Juan de la Costa, posteriormente se trasladó con su familia a Osorno donde vivió hasta los 17 años cuando tuvo que migrar a Santiago para poder estudiar. Así relata el vínculo de los miembros de la comunidad Trepeñ con el sur del país:

Aquí nosotros tenemos familias de Temuco, nosotros somos... yo soy Huilliche, soy de Osorno. Tenemos varias personas que son de Osorno, pero también tenemos gente de otros lugares, Villarrica, varios sectores, así que (...). Pero ya las fundadoras que somos, somos menos, ya quedan como unas 12, 15 personas de las fundadoras. El resto ya ha vuelto a su comunidad, o le ha salido casa en otras comunas... después vienen ya a actividades más concretas (Presidenta As. Trepeñ Pu Lamngen).

Actualmente, la presidenta de la asociación se desempeña también como microempresaria con su emprendimiento de Servicio de Gastronomía Mapuche Tañi Ruka, que en varias ocasiones ha estado a cargo de la banquetería en los eventos relacionados con pueblos indígenas de la municipalidad.

La asociación desarrolla un trabajo importante en el área de la salud, a través del Programa Especial de Salud y Pueblos Indígenas (PESPI) del Servicio de Salud Metropolitano, organismo perteneciente al Ministerio de Salud. En Peñalolén el programa es implementado

en el marco del programa de Salud Mapuche para la comunidad y la ejecución de este servicio, por parte de la asociación, se lleva a cabo en el CESFAM Gerardo Whelan de Lo Hermida.

Es un convenio con el Ministerio de Salud, con el Servicio de Salud Metropolitano Oriente, traemos a una machi siete veces en el año que atiende de forma gratuita, solo en la consulta sí porque la machi les cobra los remedios a las personas, así que los cupos son cada vez que viene, ella atiende 40 personas, entonces está el día sábado y el día domingo atendiendo a personas (...) son los cupos que damos y (...) bueno el Ministerio paga todo po, los honorarios de la machi, el traslado; y las machi no viajan solas (Ximena Llamín, concejala mapuche de Peñalolén).

La participación de esta asociación en el Programa de Salud Ancestral para la comunidad de Peñalolén también contempla la realización de talleres de hierbas medicinales y telar mapuche, además de capacitaciones de facilitadores interculturales. Dichos talleres se realizan tanto en el CESFAM como en la Ruka Trepeñ.

Cabe señalar que uno de los objetivos principales de este programa es:

Consolidar el programa a través de cobertura, impacto y asociatividad con la comunidad, CESFAM (Centro de Salud Familiar) y pueblos indígenas, propiciando instancias destinadas a validar el sistema de salud con enfoque intercultural (Extracto Revista Comunidad Trepeñ, segunda edición, año 2016).

También administran el Centro Educativo Infantil Antuküyen, un jardín infantil de educación intercultural que funciona con un convenio de la Junta Nacional de Jardines Infantiles (JUNJI). El establecimiento está inserto en la modalidad de los Centros Educativos Culturales de Infancia (CECI), que es parte de los programas alternativos de atención de párvulos que se ejecutan a través de distintos organismos institucionales como la JUNJI o INTEGRA.

La asociación ha querido darle al Centro Educativo una visión integradora y abierta a la comunidad:

Claro, es que tampoco queremos ser tan mapuchistas y que todo sea mapuche; estamos insertados en una población donde hay mapuche y no mapuche, entonces por eso también hacemos todos los esfuerzos por que entren niños que no son mapuche. Porque esos niños se fortalecen y los padres también (Presidenta As. Indígena Trepelñ Pu Lamngen).

Los facilitadores culturales que trabajan en el Centro Educativo también son integrantes de la asociación, así como su directora, Viviana Llamín, de profesión Educadora de Párvulo y una de las tres hijas de la presidenta.

Una de las ceremonias importantes que realiza la asociación es el Wiñol Tripantu interno, este se celebra todos los años junto a los niños del Centro Educativo Infantil Antuküyen, instancia en la que también se invita a los padres, abuelos y familiares de los menores, así como también, a algunas autoridades locales como la alcaldesa, carabineros – con quienes han entablado una relación de mucha proximidad – y a otros cercanos a la asociación.

Otras iniciativas que desarrollan son los talleres de alfarería en el CESFAM San Luis de Peñalolén y talleres de gastronomía Mapuche en el CESFAM Gerardo Whelan, en este último han participado académicas impartiendo cátedras en el marco de la Escuela de Comunicación Indígena, una iniciativa financiada por el Fondo de Fortalecimiento de las organizaciones de interés Público del Ministerio Secretaría General de Gobierno. La Expo Pueblos Originarios es otra de las actividades en la que tradicionalmente participan con un espacio dedicado a la gastronomía y otro a la Salud Intercultural Mapuche, además de las diversas exposiciones y talleres culturales que son parte de la parrilla programática durante los días del evento. Cabe mencionar que la presidenta de Trepelñ fue una de las que sugirió la idea de organizar una exposición de esta naturaleza.

Un aspecto que destaca de esta asociación es su incursión en la política formal de partidos. La presidenta fue candidata a concejala en las elecciones antepasadas por el Partido Socialista, sin embargo, no salió electa debido al sistema binominal. Posteriormente, una de

–sus hijas, Ximena Llamín se postuló para el mismo cargo en las pasadas elecciones municipales del año 2016, resultando electa concejala por el Partido Demócrata Cristiano. Respecto a su candidatura, Ximena menciona:

En esta elección (...) yo no solamente iba a abordar el tema de los pueblos originarios, sino que también el tema de la sociedad porque tenía que salir a conquistar el voto de la sociedad en su conjunto y de los temas que nos interesaban (Ximena Llamín, concejala mapuche de Peñalolén).

Además, en relación a su cercanía con la Democracia Cristiana, agrega:

Yo siempre estuve vinculada desde que estaba en la universidad, desde que estudié. Entonces mis amigos todos eran (...) mis amigos son todos de la DC entonces como que, como que se dio en forma natural, te fijas. Y, me invitaron a encuentros políticos y aprendí como harto. Entonces eso como, yo creo como es (sic) el punta pie inicial (Ximena Llamín, concejala de Peñalolén).

El importante posicionamiento que la asociación Trepeñ Pu Lamngen ha alcanzado a nivel comunal y regional, no ha estado exento de tensiones respecto a las relaciones con algunos indígenas que critican su gestión o el modo en que mantiene su preponderancia en diversos ámbitos del desarrollo intercultural en Peñalolén. En este contexto, la presidenta también responde a las críticas:

Lo que pasa es que cuando asumen dirigentes que no tienen experiencias en temas sociales, en trabajos y empiezan a recoger la “chimuchina” de algunos sectores, que empiezan a decir no sé po, que hay lucro, que dineros, que todo eso (...) Para comenzar esta es una Asociación Indígena, pero no tiene fines de lucro. El Jardín que tenemos no tiene fines de lucro; es un Jardín que estamos con la Junji, que pagan a tres profesionales, que es una manipuladora de alimentos y dos profesionales. Esa es la plata que entra (Presidenta, As. Trepeñ Pu lamngen).

La participación en la política institucional puede ser siempre un motivo de cuestionamiento o sospecha a los ojos de una parte considerable de indígenas. Esta es una realidad de la que Ximena Llamín está consciente:

Fue un tremendo desafío, porque en el mundo mapuche no es bien visto estar en un partido político. Ahora, si estas cosas son políticas, y (...) o sea, con el conocimiento que yo tengo y la experiencia... para que vayamos logrando más cosas en el mundo indígena, es necesario. Ahora igual uno (...) o sea, ¡se quema! Es como que ya no eres “mapuche, mapuche” (Ximena Llamín, concejala de Peñalolén).

### **6.5. Asociación Indígena Folilche Aflai**

Es una de las dos asociaciones más grandes de Peñalolén y la más antigua como agrupación. Su historia se remonta a la década de 1980, donde se conforma formalmente como asociación gremial, en una época en que aún no existía el reconocimiento legal que permitiera constituir asociaciones indígenas.

Nosotros somos una asociación que funciona el año, antes del año 89', 86', 87' más menos, así sin personalidad jurídica hasta el 89'. Esta organización funcionaba en Irrázaval 2220, en pleno Irrázaval con Maratón, Antonio Varas y Marchant Pereira. En ese año, 89', 87', por ahí, (...) si ahí nació harta gente que después se fue al sur y se disgregó a otras comunidades y de ahí surgieron, entonces yo me acuerdo de haber llegado como en el 89', por ahí, que es cuando se fundó o colocó la personalidad jurídica, antes no había ley, claro, la Ley Indígena. No había forma de tener una asociación indígena, así que nosotros pensamos que como asociación gremial de pequeños artesanos mapuche (...) que había en ese entonces, hasta ahora en el ministerio de economía, así que ahí nos dieron la personalidad jurídica y pudimos funcionar en este caso (Dirigente, As. Indígena Folilche Aflai).

Al concretarse la llamada Ley Indígena, los miembros de la organización se dieron cuenta que no podían ser reconocidos dentro de la política institucional indígena de CONADI como

un gremio de artesanos, por lo tanto, en el año 1999 crearon otra asociación, esta vez con personalidad jurídica y de carácter indígena mapuche.

Nosotros funcionamos hasta esta hora con esa entidad: Asociación Gremial de Pequeños Artesanos Indígena, pero si bien es cierto eso no cabe en la ley indígena y la CONADI misma ahí, para optar algún proyecto o cualquier cosa no cabe, entonces nosotros igual tuvimos que asociarnos como organización indígena, así que hicimos la gestión que era en el año 89', 90' (Dirigente, As. Indígena Folilche Aflai).ai).

En sus primeros años la asociación arrendaba una sede para poder desarrollar sus actividades, una de ellas era buscar a niños y niñas de las periferias de la ciudad, en comunas como La Reina, La Florida, Peñalolén, con la idea de reunirlos en los talleres que se llevaban a cabo los días domingo. Posteriormente surgieron dificultades que obligaron al grupo a abandonar el lugar que habían adoptado como base.

Así que llegó un momento en el año 99', 2000 que nos dijeron que teníamos que dejar ese espacio que ya teníamos consolidado y conocido totalmente, ese espacio es de Nasur, Miguel Nasur, y a nosotros nos iban a echar porque ya al lado habían demolido un poco, en ese tiempo, entonces la idea de él era montar un *mall* ahí, así que en ese entonces tuvo un problema él, personal con el tema, lo cuestionaron, la ley, estuvo preso, no sé si se acuerdan (Dirigente, As. Indígena Folilche Aflai).ai).

Ante esta dificultad la asociación se movilizó para conseguir un nuevo lugar donde instalarse, por ello debieron acudir a distintos organismos e instituciones del Estado para obtener los recursos y el apoyo necesario.

Así que se truncó eso de salir rápidamente, pero eso nos ayudó para movilizarnos para conseguir un espacio ya sea en cualquier parte acá de Santiago y como casualmente nosotros vivimos acá en Peñalolén, lo ideal era que consiguiéramos un espacio acá, así que golpeamos puertas con la Muni, Bienes Nacionales, SERVIU, hablamos con tantos alcaldes, teníamos cartas de recomendación de todo el mundo,

de alcaldes, de colegios, de servicio de salud. Entonces nos dieron dos opciones, de este que era un sitio eriazo, así con un montón de tierra en ese entonces, con nada obviamente, así que nosotros dijimos ya, así que hicimos toda la gestión, nos dieron el comodato para este espacio, Asociación Gremial de Artesanos (Dirigente, As. Indígena Folilche Aflai).ai).

De esta manera, la asociación pudo agenciar un lugar para establecerse mediante del comodato con la municipalidad. En un primer momento realizaron la ocupación del espacio con toda su gente, con el propósito principal de montar una sede. En dicho proceso se consiguió el cierre del sitio y la instalación de una media agua conseguida con el Hogar de Cristo, este tipo de apoyos se obtuvieron gracias a las redes de contacto que la asociación logró afianzar.

En este proceso también se vieron enfrentados a las problemáticas de discriminación y racismo de la sociedad, momentos en los que recibieron amenazas, insultos e incluso agresiones por parte de algunos vecinos del sector que reclamaban ser dueños de estos espacios.

Sin embargo, con el tiempo la asociación logró consolidar su presencia en el vecindario y ser reconocido en la comuna, como lo relata uno de sus dirigentes:

Pero pasando el tiempo, bueno, tomamos posesión de este espacio, empezamos hacer cosas, cerramos, levantamos murallas, autogestión al principio, todos nos poníamos, pero después como estaba la posibilidad de optar algún proyecto, optamos a proyectos y nos ganamos y empezamos hacer cosas, levantamos ahora último una cocina, hicimos un salón, hicimos una ruca esta, la hicimos nosotros, igual con un pequeño proyecto, no fue tanto en ese tiempo. En ese entonces había necesidad de demostrar que los mapuche estábamos también en Santiago y en Peñalolén y querer mostrar a los niños de acá, necesariamente mapuche en ese rato, que conocieran una ruca, y con el pasar del tiempo la gente no mapuche también se interesó, quería venir, y hasta ahora nosotros recibimos niños acá (Dirigente, As. Indígena Folilche Aflai).ai).

Esta organización llegó a Peñalolén con otra identidad, se trataba de la asociación indígena Wenteche, integrada por las familias que componen el grupo de Folilche Aflai, es decir, una organización perteneciente a la misma entidad. Unos años más tarde Wenteche se separó del grupo principal por diferencias internas en la agrupación mayor.

La asociación posee una Ruka en la que se realizan ceremonias como el nguillatun y Wiñol Tripantu. Esta construcción es parte de la Ruta Turística de Peñalolén, por lo cual alberga actividades dirigidas a la difusión de la cultura mapuche abiertas a toda la comunidad. Las actividades y muestras organizadas en la ruka han encontrado una buena respuesta por parte de los visitantes que se interesan por conocer todo lo que ahí se ofrece al público. Estas instancias también son valoradas positivamente por los establecimientos educacionales de la zona.

Sobre todo, en mayo, junio, agosto, vienen hartos niños para acá en la semana, cursos que vienen a recibir una charla, paseos por todo lo que es historia, plantas, historia, hierbas medicinales, vestimenta, instrumentalización, de repente si es necesario ponemos un video acorde a la edad de los niños y también se acompaña con comida, ya sea café gris o sopaipilla, multrun, que es el catuto, con las mermeladas típicas. Se deja bonito aquí el espacio, con música, total que todo resulta lindo, y las profes quedan maravilladas, a parte que están justo en el tema de, por ejemplo, antes eran los cuartos básicos, ahora bajaron a segundo básico el tema de los pueblos originarios, entonces después las profes les toman pruebas a los niños. Entonces obviamente todo eso tiene su precio, un costo, porque la gente tiene que dejar de trabajar, hacer un equipo, hacer masa, limpiar aquí, esto necesita mantención, a lo mejor no es tanto, una entrada al museo cuánto te vale, unas tres lucas, cinco lucas, se asemeja a algo parecido, entonces los chiquillos se van con fotos, se sacan fotos y quedan maravillados (Dirigente, As. Indígena Folilche Aflai).

La ruka de Folilche Aflai también atrae a turistas extranjeros que reciben toda la hospitalidad y dedicación en el servicio que brindan sus anfitriones.

Le hacemos comida típica, nosotros tenemos una cocina montada aquí, un salón de cocina, una sala y aquí adecuamos el espacio, encachao (sic) y todo el tema, y levantamos una mesa bonita, montamos un mantel, qué se yo, afuera todo impeque igual. Llegan los turistas con su intérprete así, que suele suceder de que son franceses, americanos, se les hace la traducción, uno, y atendemos dos personas, suele suceder que soy yo u otras personas y otros se encargan de la comida y vienen a comer. Uno de nosotros come con ellos, se les cobra (Dirigente, As. Indígena Folilche Aflai).

La asociación ofrece el servicio de salud intercultural mapuche con el Programa Especial de Salud y Pueblos Indígenas que funciona a través de su propia ruka, ubicada en el sector de La Faena, el Consultorio Carol Urzúa de Peñalolén Alto y el Centro de Salud Familiar Cardenal Silva Henríquez, que se encuentra en el sector más antiguo de la comuna.

Nosotros trabajamos con medicina mapuche todos los años, igual nosotros eso lo venimos haciendo hace más de diez años, en un programa que tiene el PESPI, que es un programa especial de pueblos indígena, que es del ministerio de salud, eso funciona acá en Santiago desde el año 2000, pero a nivel nacional funciona hace 20 años, que siempre es poco dentro del tema o tema del ministerio de ceder la posibilidad de trabajar con lo que es la salud, entonces eso se hace con los consultorios, se hace promoción, por ejemplo, acá siempre hay un equipo, se va al consultorio a ofrecer atención con la machi, talleres, ya sea de telar, de hierbas medicinales, de mapudungun, de cerámica, depende de la demanda que haya, sí, pero lo que es más fuerte es la atención de machi y hierbas medicinales. Entonces la gente se anota, ese es el sistema que tenemos nosotros, uno va al consultorio de acá, de allá, nosotros cubrimos como tres consultorios (...) la gente igual tiene la necesidad de sanarse, la experiencia de sanación es muy buena (Dirigente, As. Indígena Folilche Aflai).

Es importante señalar la relevancia que tiene para la asociación la activa presencia de su dirigente histórica Beatriz Painequeo, quien fuera fundadora y cabeza de la asociación, además de haberse desempeñado como consejera urbana CONADI durante seis años, dos de

ellos por designación del Presidente Frei y otros cuatro por elección, asimismo, su hermana, Sofía Painequeo, también fue designada consejera presidencial por Michelle Bachelet.

Otro ámbito en el que incursionó esta asociación fue la de administrar un Jardín Infantil Intercultural, intento que no resultó a causa del gran esfuerzo técnico y monetario que esta gestión implicaba. Finalmente, una organización cristiana de nombre Cristo Joven ganó la postulación para administrar el jardín infantil de nombre Pew Mayen, establecimiento que tiene convenio con JUNJI.

Un aspecto que es posible de observar con respecto a la asociación Folilche Aflai ai son las críticas y cuestionamientos esgrimidos por indígenas y no indígenas al funcionamiento y las prácticas que estos llevan a cabo, específicamente, en cuanto a acciones que se perciben como excesivamente ambiciosas, tendientes a acaparar recursos y obtener ventajas particulares, pasando por encima de consideraciones éticas o de solidaridad entre sus pares indígenas.

#### **6.6. Asociación Indígena La Ruka**

Esta asociación es una de las más antiguas de la comuna, constituyéndose legalmente en el año 2006, estando compuesta principalmente por habitantes mapuche de estratos socioeconómicos bajos nacidos en Peñalolén, y en menor medida, provenientes de otras comunas de la Región Metropolitana. Al alero de la asociación, casi todos sus miembros forman parte de un comité de vivienda indígena homónimo, a través del cual han intentado postular a terrenos para la construcción de viviendas con pertinencia cultural, lo cual no ha dado resultados dada la escasa disponibilidad de terrenos en la comuna.

En cuanto a su infraestructura, no poseen sede comunitaria, utilizando en ocasiones las instalaciones de la Universidad SEK ubicada en la calle José Arrieta 10000, en el límite entre las comunas de Peñalolén y La Reina. Este espacio académico fue facilitado por un grupo de profesores de la carrera de psicología, siendo una alternativa idónea para el desarrollo de ceremonias y actividades tradicionales mapuche como el Nguillatun, debido lo propicio de

su entorno natural donde proliferan las áreas verdes, lo que en cierta manera rememora las características del territorio mapuche.

Hemos afianzado así como esto del ser vecinos, del ser mapuche, la confianza, digamos, y de verdad que nos ha ido bien en ese... participar con ellos como, no sé, como carrera de psicología, ellos nos ayudan todos los años, por ejemplo, a conseguirnos el espacio ahí dentro de la universidad, como hay harto árbol, lo que es verde, es pero ideal para nosotros para hacer, por ejemplo, un Nguillatun (Presidenta, As. Indígena La Ruka).

Su presidenta mantiene vínculos con múltiples organizaciones de la región, además, ha trabajado durante años en el área de salud intercultural mediante la preparación de hierbas medicinales, las que son empleadas en distintos hospitales interculturales de la Región Metropolitana y en la Asociación Indígena Folilche Aflai, con la que mantiene estrechos vínculos laborales. En dicha organización imparte talleres de hierbas medicinales y cosmovisión mapuche en el contexto de los proyectos adjudicados por la asociación.

Es que yo trabajo con ellos po. En realidad, yo trabajo con hartas organizaciones de Santiago: La Pintana, San Miguel, Huechuraba, aquí en Peñalolén, en El Bosque, en realidad me muevo harto, por todos lados (Presidenta, As. Indígena La Ruka).

Por otro lado, los miembros de la asociación se reúnen generalmente los primeros sábados de cada mes, a excepción de diciembre, enero, febrero y marzo, debido a las dinámicas de movilidad que presenta la población mapuche, que durante esas fechas se encuentra temporalmente en sus comunidades de origen. Así, las actividades son retomadas en el mes de abril, algunas de ellas en las dependencias de la Asociación Folilche Aflai, participando también en las actividades de esta organización.

La asociación participa todos los años en el módulo de hierbas medicinales de la Expo Pueblos Originarios de Peñalolén, sin embargo, su presidenta se manifiesta crítica respecto al sentido que se le da a esta feria:

Como que siento, que ya no se ve el tema más cultural, como que se ve más lo comercial. Yo ya ni siquiera le pondría ese nombre (Natalia Ojeda, La Ruka).

Respecto a otro proyecto local, como el Parque Centro Ceremonial, se debe señalar que esta asociación fue la que más participó en su diseño, no obstante, manifiestan una posición crítica ante la poca pertinencia cultural que pueda llegar a tener el Parque, por ejemplo, en la construcción de sus rukas y de los invernaderos que posibilitarían el cultivo de hierbas medicinales mapuche, así como también de su concepción entorno a la espiritualidad mapuche:

Entonces, mi gente, mucha de ella, guardias, nanas, dejaba de su día de descanso, porque pensaba que eso se iba a hacer. Entonces era como, ‘oh, qué lindo lo que va a pasar con esto’, lo mismo que nos pasó con (...) pusieron una escultura de hierro a la entrada, y yo no creo en las imágenes, yo creo en las energías, entonces ahí es que se nos pasa a llevar (...) no sé si se vaya a hacer al final el Parque (Presidenta, As. Indígena La Ruka).

Teniendo en cuenta que la mayoría de los miembros de esta asociación nacieron y fueron criados en un contexto urbano como la ciudad de Santiago, su presidenta manifiesta que en diferentes oportunidades han sido criticados por no hablar en mapudungun, o no saber las reglas de las ceremonias, por ejemplo, cuando algunas mujeres han vestido con pantalones, hecho que no está permitido, especialmente en un nguillatun.

#### **6.7. Individuos pertenecientes a pueblos indígenas en Peñalolén**

Como ya fue expuesto, Peñalolén es una de las comunas con mayor población indígena de la Región Metropolitana, agrupando a diferentes vecinos pertenecientes a pueblos originarios – en su gran mayoría mapuche- quienes poseen características diferentes en cuanto a su participación política de las instancias comunales. En la Ley Indígena 19.253, se consideran indígenas las personas de nacionalidad chilena que se encuentren en los siguientes casos:

a) Los que sean hijos de padre o madre indígena cualquiera sea la naturaleza de su filiación inclusive la adoptiva; Se entenderá por hijos de padre o madre indígena a quienes descendan de habitantes originarios de las tierras identificadas en el artículo 12, números 1 y 2.

b) Los descendientes de las etnias indígenas que habitan el territorio nacional, siempre que posean a lo menos un apellido indígena; Un apellido no indígena será considerado indígena para los efectos de esta ley, si se acredita su procedencia indígena por generaciones, y Ley N° 19.253, Ley Indígena.

c) 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 (Artículo 2, Ley Indígena 19.253).

**Cuadro N°5**

<b>HABITANTES INDÍGENA DE PEÑALOLÉN SEGÚN CONADI 2016</b>		
<b>Tipo</b>	<b>Casos</b>	<b>% Casos</b>
A)	11	0,8%
B)	1372	98,0%
C)	17	1,2%
<b>Total:</b>	<b>1400</b>	<b>100%</b>

**Fuente:** Elaboración propia en base a información de Transparencia<sup>30</sup>

En cuanto a las personas con calidad de indígena de la comuna de Peñalolén, estas ascienden a 1400, en su gran mayoría corresponden a individuos con un apellido indígena, o con ambos apellidos no indígenas, pero que acreditaron su procedencia por generaciones.

Por otra parte, y teniendo en cuenta que los individuos con condición indígena pertenecientes al pueblo mapuche de la comuna representan una unidad de análisis de esta investigación, a

<sup>30</sup> Solicitud de información AI002T0001349.

continuación se distinguen – para efectos operativos del posterior análisis – dos perfiles dentro de esta categoría.

#### 6.7.1. Indígenas no asociados que consultan por beneficios

Este perfil de beneficiarios agrupa a personas indígenas no asociadas y que, fundamentalmente, se acercan a la Of. de PP.OO para consultar sobre los beneficios sociales a los que pueden acceder al ser reconocidos legalmente como tales. Representan a la mayoría de los usuarios que interactúan con la oficina y, por lo general, no manifiestan un interés por conocer más de su cultura, familia o por participar en las actividades e iniciativas con pertinencia indígena que desarrolla la oficina. Se remiten principalmente a obtener la información necesaria para postular a la beca indígena, obtener los certificados que acrediten su condición étnica o solicitar ayuda para encontrar empleos.

La gente que viene ocasionalmente a la oficina, o sea muy de repente, vienen a preguntar qué beneficios tienen, a qué beneficios pueden optar, que le digamos los beneficios que tiene la gente indígena, qué pueden hacer para poder optar a una beca indígena, o sea, cuándo son las becas indígenas, postulación a viviendas, si ellos pueden postular a viviendas, cómo pueden postular a vivienda, ahora mismo vienen para poder concursar para si se han abierto los fondos de subsidio de tierra indígena, que eso lo hace la CONADI (Secretaria de la Of. de PP.OO).

El encargado anterior de la oficina, Luis Panguinao, reconoce esta situación, pero propone que esto sea visto como una oportunidad para motivar el interés en estas personas por saber más de su pueblo.

Es difícil contestar porque son sujetos que vienen, buscan su certificado y se van, incluso no les interesa conocer más de sus familiares o sus antecedentes históricos y como vienen solamente a eso, no se ahonda en preguntarles porque sería incluso estresarlos. Pero también, a veces se genera con esas mismas personas que

desconocen sus orígenes que está la posibilidad de incentivarlos para que conozcan sus orígenes (Luis Panguinao, ex encargado de la Of. de PP.OO).

Por otra parte, dependiendo del interés de estas personas, el encargado de la oficina puede derivarlos a contactarse con las asociaciones, en caso de que quieran ser parte de estas agrupaciones.

Las organizaciones reciben personas. Cuando preguntan se les dice que llamen a tal asociación y se informen. Yo los derivo y con anticipación pregunto a las asociaciones si puedo dar los contactos de las personas interesadas por estos motivos. Entonces si quieren ser parte de alguna asociación, yo les doy el número de teléfono, el correo electrónico, la dirección y con eso pueden asistir a hablar con los miembros e integrarse (Luis Panguinao, ex encargado de la Of. de PP.OO).

Algunos indígenas de la comuna sostienen que el desconocimiento y desinterés que se observa en la oficina es el reflejo de una problemática histórica para los mapuche y que se acentúa por las circunstancias que se viven en la ciudad.

Es mayoritario ese grupo, que en el fondo aquí hay problemas migratorios muchos años po oiga, que hay familias completas que se han venido treinta, cuarenta, cincuenta años atrás, los hijos nacen acá sin ninguna pertinencia de participación, desconocimiento absoluto del tema, por lo tanto, es una pérdida de identidad enorme (Dirigente indígena no asociado de Peñalolén).

Dentro de los indígenas no asociados de otros pueblos, se encuentra un número menor de individuos aymara y rapanui, quienes no han podido constituirse como asociaciones debido a que no existe mayor cohesión entre ellos. Se está en presencia de unas pocas familias, que en el caso rapanui dan cuenta de una movilidad migratoria de ir y venir desde la isla hacia Peñalolén y viceversa, principalmente por motivos de estudios. Según información otorgada por la Oficina de Pueblos Originarios, la cultura aymara y rapanui están presentes en Peñalolén a través de agrupaciones folklóricas compuestas principalmente por adeptos no

indígenas de estos estilos musicales, sin que su articulación provenga de habitantes de la comuna pertenecientes a estos pueblos.

#### 6.7.2. Dirigentes indígenas no asociados

Dentro de los sujetos con calidad indígena dentro de la comuna, se encuentra un grupo de dirigentes mapuche que han decidido participar de las distintas instancias institucionales indígenas a nivel local. Corresponden principalmente a antiguos habitantes mapuche de la comuna y que poseen un nivel significativo de conocimiento sobre su cultura ancestral. Estos, tuvieron un activo protagonismo en la creación de la Oficina de Pueblos Originarios de Peñalolén en la década de 1990 producto de lo cual, cuentan con reconocimiento social por parte de las bases sociales indígenas, de otros dirigentes y de los funcionarios y autoridades municipales de Peñalolén. Su foco principal, respecto a las políticas indígenas es el fomento productivo, ya que conforman un grupo de artesanos que trabajan en diferentes ferias y proyectos organizados por CONADI, el Gobierno Regional Metropolitano de Santiago y la Expo Pueblos Originarios de Peñalolén. Cabe destacar que los productos comercializados por este grupo son de manufactura artesanal, elaborados en muchos casos con insumos especialmente traídos del sur de Chile, en zonas aledañas a sus territorios de origen.

Se pudo constatar que uno de estos dirigentes tiene una especial incidencia en el quehacer político indígena municipal, interpelando constantemente a la autoridad a responder a las demandas históricas del pueblo mapuche, subrayando las dificultades de subsistencia que enfrentan los *indígenas urbanos* en la ciudad de Santiago.

Durante el período posterior al cargo de Beatriz Painequeo, cuando operaba como instancia de participación y diálogo el consejo indígena, este grupo de dirigentes manifestó su disconformidad por la exclusión de los vecinos indígenas no organizados, logrando proponer un nuevo espacio de negociación como la Mesa de Trabajo Indígena, la cual opera hasta el día de hoy. A partir de ello, se pusieron en evidencia los diferentes intereses entre las asociaciones como colectividades y este grupo de dirigentes como individuos. Estos últimos, manifiestan una postura crítica hacia el accionar de estas asociaciones, ya que perciben que

sus objetivos priorizan el interés económico del grupo, por sobre una idea de convivencia comunitaria entre los vecinos mapuche de Peñalolén.

Las organizaciones no dejan entrar más gente porque la poca plata que llega, la mayoría les gusta quedarse con todas las lucas, y por la misma cuestión yo no quería armar una asociación porque voy a caer en el mismo saco (Dirigente mapuche no asociado).

Al mismo tiempo, expresan su descontento acerca del bajo número de participación real de las bases que supuestamente conforman las asociaciones, así como también, respecto a la concentración de recursos que estarían llevando a cabo los principales núcleos familiares que sostienen a estas organizaciones.

No hay mucha base, porque si hubiera base, por ejemplo, el año nuevo mapuche el Wiñol Tripantu sería mucho más grande, porque cada asociación dispondría de 50 ó 60 personas, pero no es así po, hay algunos dirigentes que llegan solos, si hay un dirigente no podría llegar solo si tiene agrupación ¿ya? pero es precisamente porque la mayoría de la gente lo que hace es que los recursos que hay queden en la familia, tres, cuatro personas, cinco, seis (Dirigente mapuche no asociado).

## **6.8. Wiñol Tripantu en la Municipalidad de Peñalolén**

El Wiñol Tripantu o Año Nuevo Mapuche y el Machaq Mara o Año Nuevo aymara es una celebración ritual que estos pueblos originarios realizan cada año para agradecer una vuelta más al sol. Esta ceremonia se realiza desde el año 1997 dentro de las dependencias de la municipalidad Peñalolén, específicamente en el *rewe* ubicado en el patio que da hacia la avenida Grecia. Se tuvo la posibilidad de participar en distintas versiones de esta celebración, a continuación, se describe la ceremonia llevada a cabo el 20 de junio de 2016.

La ceremonia del *Wiñol Tripantu*, que se realiza al interior de las edificaciones de la I. Municipalidad de Peñalolén, es gestionada y apoyada por esta a través la Oficina de Pueblos

Originarios, mediante la coordinación y el trabajo conjunto con las asociaciones indígenas de la comuna. La instancia cuenta con la presencia de altas autoridades de la comuna, partiendo por la alcaldesa Carolina Leitaó, el encargado de CONADI Santiago Osvaldo Antilef, los concejales Marcelo Fierro, Cristián Jofré y Leonardo Guerra; además de diversos representantes de pueblos originarios y vecinos de la comuna.

Este *Wiñol Tripantu* congrega a personas y colectividades de diferentes pueblos indígenas, así como a la mayoría de las asociaciones indígenas mapuche con personalidad jurídica vigente de Peñalolén. Muchas personas no indígenas llegan al lugar para participar o simplemente a observar como público el desarrollo de la celebración. En esta ocasión la ceremonia contó con aproximadamente doscientos asistentes.

La ceremonia se inauguró con un discurso de la alcaldesa acerca de la importancia que tiene la realización de esta celebración ancestral indígena desde hace veinte años en la comuna, consignando cómo el respeto y la tolerancia a la diversidad enriquece a la comuna, así como también, la valoración a las raíces históricas del país<sup>31</sup>.

La celebración se inició con el *Machaq Mara*, ritual representativo de las comunidades aymaras. Esta consiste en bailes, música y cantos de agradecimiento a la *pachamama* y a la naturaleza como fuerza divina. Los ejecutantes, un hombre y una mujer utilizan instrumentos como tambores y sonajeros e invitan al público a realizar acciones que desde la cosmovisión indígena tienen un profundo significado, como por ejemplo, abrazar a la tierra y agradecer al cielo. Posteriormente, se dio comienzo al *Wiñol Tripantu* mapuche con la presencia de un machi que llevó adelante la ceremonia realizando el ritual en torno al *rewe*, el que se encontraba adornado con una densa capa de ramas de canelo y algunas banderas de colores.

Esta ceremonia tiene la particularidad de que las autoridades políticas son invitadas a acercarse al *rewe* para acompañar al machi al momento de realizar las principales oraciones, en este contexto, dichas autoridades representan eventualmente la

---

<sup>31</sup> Parte del discurso realizado por Carolina Leitaó, alcaldesa de Peñalolén. Este extracto no corresponde a una transcripción literal, pero conserva los términos utilizados en el discurso y rescata el contenido proposicional de este.

contraparte a las autoridades tradicionales en este ritual mapuche, por esta razón son integrados a la ceremonia con un estatus diferente a la que podría tener cualquier otro participante no indígena. Evidentemente, también se sobreentiende que las circunstancias obligan a un trato deferente con los anfitriones, especialmente si se trata de autoridades políticas relevantes para los indígenas allí presentes.

Después de realizar por varias horas rogativas y bailes alrededor del *rewe*, se da paso al *choike purrun*. Esta danza tradicional la ejecutan cinco hombres que bailan imitando los movimientos de un ave. Después, continúan las oraciones y los bailes. Entre cada episodio se hacen recesos en los que se ofrece comida tradicional como catutos, sopaipillas y *muday*, entre otros alimentos, al público asistente.

A un costado de la plaza que cuenta con pasto y algunos árboles, donde se ubica el *rewe*, está el sector de la explanada con suelo de pastelones donde se encuentran instaladas las mesas que ofrecen gratuitamente comida mapuche para todos los asistentes. Esta instancia de degustación de comidas típicas es ofrecida por los servicios de banquetería mapuche, una de las más reconocidas es la que pertenece a Nelly Hueichán, quien también forma parte de la asociación indígena Trepeñ Pu Lamngen. Entre estas mesas de banquetería y el sector que comprende el área circundante al *rewe* se encuentran instaladas varias mesas en forma de hilera, en estas mesas se comparte un almuerzo entre las asociaciones e individualidades indígenas que participaron en la organización de la ceremonia, también se integran algunos invitados y las autoridades que se hayan quedado hasta el final.

## **6.9. La experiencia de un Nguillatun en Peñalolén**

En el marco de esta investigación se establecieron contactos con distintas organizaciones indígenas, con algunas de ellas se formaron lazos más cercanos que derivaron en relaciones de reciprocidad en las que fue posible participar en algunas actividades de dichas organizaciones. Este fue el caso de la Asociación Indígena We Dakin Püllü, que desarrolló por segundo año consecutivo una ceremonia de nguillatun en la comuna de Peñalolén.

En el primer encuentro con la asociación fue extendida la invitación a participar como miembros de la organización en la preparación y ejecución del Nguillatun que se realizaría en el Parque Natural Quebrada de Macul ubicado en la comuna de Peñalolén, los días 3 y 4 de diciembre. Para la preparación se realizaron reuniones o trawunes en los que se conversó acerca de la importancia, tanto de la instancia de reunión, para compartir entre los integrantes de la asociación e invitados cercanos al grupo, como de la ceremonia del nguillatun, en tanto ceremonia de rogativa y agradecimiento a los espíritus de los antepasados y las fuerzas cósmicas del mundo, dando cuenta, en este sentido, de su trascendencia para el mundo indígena mapuche y su cosmovisión.

Durante estos encuentros se instruyó a todos los asistentes sobre los requerimientos del machi y los distintos cargos que deben cumplirse en el Nguillatun. La estructura de estos roles y sus funciones pueden variar en alguna medida, pero para este ritual en particular se configura de la siguiente manera:

- Se contará con dos yankan (wentru y domo ).
- Dos capitanes (o sargentos).
- Llellipufes : cuatro domo y cuatro wentru.
- Dos wentru con wiño y para el momento del trance del machi cuatro wentru con wiño.
- Dos personas de apoyo para tocar el kultrún.
- Dos corneteros.
- Dos kollong.

Resulta interesante constatar que en esta ocasión la ceremonia será presidida por un hombre machi, proveniente de la comuna de La Pintana, algo que puede considerarse poco común en cuanto al imaginario existente sobre esta figura tradicional de la cultura mapuche.

La presencia de personas provenientes de otras asociaciones durante cada trawun fue muestra de las redes alianzas que las asociaciones indígenas establecen entre sí, pero también reflejan la visión integradora de la asociación We Dakin Püllü, pues sus miembros consideran que lo fundamental es convocar a la unidad y solidaridad entre los hermanos y hermanas indígenas,

intentando dejar de lado los prejuicios y las excesivas distinciones territoriales. Esta vez asistirán miembros de otras asociaciones y organizaciones de Peñalolén, como es el caso de la agrupación Newen Lafken, además, se harán presentes invitados de otras comunas como Pudahuel, Macul, Cerrillos, entre otras. Sumado a esto se encuentran aquellos que vendrán directamente desde el sur del país y, también, las individualidades indígenas y no indígenas que participarán esta vez en este importante evento.

El día del comienzo de la celebración del nguillatun fue el 3 de diciembre, la jornada comenzó temprano a las 9:00 am. con la llegada de un grupo de miembros de la asociación organizadora, entre ellos su presidenta, Marta, con su familia. El lugar específico donde se realiza el nguillatun está ubicado en el área más próxima a la entrada del parque, en una zona relativamente pareja de terreno. Por cierto, que este espacio se ha ido acondicionado periódicamente desde que le fue facilitado a la asociación por parte de la administración del parque. Este acondicionamiento fue realizado por la misma asociación, que decidió adecuar el espacio para el desarrollo de actividades como el nguillatun y otros encuentros, fue con este propósito que se encargaron de cortar algunos arbustos y sacar matorrales para crear una explanada o cancha al comienzo del cerro. Si bien el parque está sujeto a las normas y regulaciones concernientes a las leyes de protección del medio ambiente, el hecho de que personas de la asociación hayan modificado, levemente, la vegetación del lugar no trajo consecuencias en sanciones o problemas con la administración del parque.

Las primeras tareas del día consistieron en llevar las provisiones al lugar del encuentro, el parque solo otorga permiso para que los automóviles entren a la zona protegida para cargar o descargar materiales e insumos, no obstante, cuenta con un estacionamiento en el exterior para una baja cantidad de vehículos. La primera carpa instalada es la de Marta y su familia junto con otra correspondiente a las personas que más cercanamente la ayudan en la logística de la producción del evento. Posteriormente, hace su llegada Luis Panguinao, encargado de la Oficina de Pueblos Originarios de la I. Municipalidad de Peñalolén, quien ha coordinado el préstamo de aproximadamente diecisiete carpas de parte de la municipalidad, además de una gran cantidad de sillas y mesas. La utilización de carpas es fundamental, especialmente por la circunstancia de que la fecha de realización del nguillatun corresponde a un período

del año donde los días son muy soleados y calurosos en el país, específicamente en Santiago. Una vez instaladas las carpas con sus mesas y sillas correspondientes se debe proceder a instalar el rewe o altar sagrado en el cual el machi desarrollará la rogativa.

Durante el transcurso del día la gente va llegando y tomando posesión de las carpas destinadas para cada grupo o familia. Marta, junto a su marido Juan son los encargados de recibir a los invitados, también de dar las directrices de lo que hay que hacer antes y durante la ceremonia.

Se había planificado que todos los preparativos debían estar listos para recibir al machi a las 17:00 pm., sin embargo, la llegada del machi y su extensa comitiva se retrasó ligeramente, así también, el inicio de la ceremonia. Cuando se da la noticia por teléfono de que el machi está cerca de llegar al lugar, se comienzan a tocar las trompetas de caña o trutucas para dar aviso de la ubicación de la ceremonia, también es una alerta que indica que prontamente comenzará la celebración del ritual, todos los participantes encabezados por los organizadores deben salir a recibirlo, para ello se ordenan en una fila larga comandada por los sargentos y se disponen a lo largo del sendero de frente al camino de entrada, esperando listos para ir saludando uno a uno a todos los que llegan junto al machi. Mientras tanto Marta, Juan, los yankanes y un par de personas más se adelantan a recibirlos.

Al tener la posibilidad de participar realizando la función de capitán o sargento, fue posible experimentar la solemnidad que involucra el contexto del desarrollo de la ceremonia y la importancia que en ello reviste el proceder de acuerdo a lo que dictaminan las tradiciones. La labor de un sargento (o capitán) es vigilar el orden de la ceremonia, esto implica estar atento a todas las situaciones que se generen al interior e incluso al exterior del espacio donde se lleva a cabo. La tarea principal del sargento es cuidar la organización de las filas de los asistentes que bailan en torno al rewe y detrás del machi, estas filas están separadas entre hombres y mujeres y no deben mezclarse, fundamentalmente cuando todas las filas se mueven al mismo tiempo en distintas direcciones siguiendo al machi.

El Nguillatun cuenta con dos sargentos, cada uno lleva una caña larga de colihue con una bandera en la cima, una de color verde y otra de color blanco, el palo largo de la bandera se utiliza como herramienta coercitiva para indicar que las filas deben ordenarse o para empujar ligeramente a quienes se van quedando atrás del grupo mientras el conjunto de personas se está moviendo.

También debe procurar que se cumplan las instrucciones entregadas por el machi en conjunto con la presidenta de la asociación, como por ejemplo, no permitir que se saquen fotografías durante los rituales, evitar el ingreso de perros a las cercanías del rewe que puedan entorpecer el desarrollo del evento, vigilar que no entren personas ajenas al mismo, instar a todos los participantes a que se unan a los bailes cuando el machi esté realizando algún acto ritual, evitando en lo posible que se queden en sus carpas o llamen mucho la atención en los momentos en que se debe estar concentrado en lo que ocurre alrededor del rewe y, también, tratar de eliminar o aminorar las situaciones que ocurran al exterior del espacio establecido a la ceremonia y que puedan interrumpir su correcta realización. Es una tarea en apariencia secundaria, pero como todos los roles o cargos que estructuran el funcionamiento de un nguillatun tiene mucha responsabilidad e importancia.

Una vez hechos los saludos, el machi se instala junto a su comitiva en las carpas que se han destinado para su grupo, se saluda con algunos de los asistentes y se prepara para empezar la ceremonia.

La ceremonia comienza cuando el machi se acerca al rewe y se comienzan a tocar los instrumentos, los que cumplen funciones específicas toman sus puestos y el resto de los asistentes se ubica en la cancha de frente al rewe. Se inician las oraciones en lengua mapudungun, la mayoría de los participantes que no cuenta con un instrumento musical toman un ramo hecho de distintas plantas o arbustos, como canelo y maki, y lo mojan en las bateas con agua dispuestas a los pies del rewe y al lado de las banderas situadas en los cuatro puntos cardinales. El agua que se utiliza en la ceremonia corresponde a agua de mar y de río que fueron conseguidas días antes como parte de los requisitos del machi.

Los bailes y aclamaciones al son del kultrun, las cornetas, cascabeles y pifilcas continúan toda la tarde hasta la noche, la idea es mantener la motivación a la máxima intensidad posible para generar la mayor cantidad de energía espiritual o newen, de esta manera el machi podrá conectarse con los espíritus ancestrales, cósmicos y de la naturaleza, representados entre otros por la ñuke mapu (Madre tierra) y chau ngenechén (Padre celestial).

La rogativa como evento colectivo va tomando fuerza, hasta que aproximadamente a las diez de la noche se hace un descanso en el que cada grupo va a su carpa o küne a cenar, generalmente se come sopaipillas con pebre y se toma mate en un ambiente de conversación. La comida ha sido preparada principalmente por las mujeres que con la ayuda de algunos hombres han estado durante toda la jornada manteniendo encendidas las fogatas preparando sopaipillas y otros comestibles.

Durante el descanso, Marta junto a sus más cercanos evalúa el progreso de la ceremonia y señala lo que se viene a continuación, aconsejando e instruyendo a los que no conocen con exactitud cómo sigue el programa. Después de un poco más de una hora de descanso, comida y grata conversación se escuchan los sonidos graves de las trutucas y algunos tambores, señal de que es hora de continuar con la rogativa. En esta parte final del primer día la música se torna algo más intensa y quizás monótona junto a la cadencia de los tambores o kultrunes, las exclamaciones de entusiasmo en mapudungun se repiten con más fuerza. Todo se confabula para generar una atmósfera de tal carácter que facilite el ingreso del machi a un estado de trance, este estado de aparente alteración de la conciencia puede ser también alcanzando en algún grado y, quizás casi involuntariamente, por algunos de los participantes que han continuado bailando con profunda concentración los ritmos envolventes que suenan de trasfondo.

La situación alcanza el clímax cuando el machi sube por las escalas del rewe realizando movimientos frenéticos que parecen emular a las de un pájaro, en ese momento todos los participantes deben acercarse más al altar, los sargentos acercan sus banderas al rewe y los que pueden hacen sonar sus instrumentos con mayor fuerza, al tiempo que van bailando y esporádicamente exclamando de entusiasmo en mapudungun. Al cabo de un tiempo

determinado el machi vuelve a bajar y realiza las últimas oraciones en la lengua ancestral junto a los oradores que lo acompañan. Luego los asistentes vuelven a sus carpas para compartir mates y disponerse a pasar la noche. De esta manera, alrededor de las 12:30 am. termina el primer día del Nguillatun.

El segundo día comienza temprano en la mañana aproximadamente a las 07:00 am. dándose los respectivos toques a las trutruacas se comunica que otra jornada de celebración ritual está pronta a comenzar. En esta ocasión se hacen presentes dos caballos con sus respectivos jinetes, además de un cordero que cumplirá un rol similar a la de ofrenda a las divinidades, pero que esta vez no será sacrificado.

Los caballos dan vueltas al rewe, de alguna manera dirigiendo a todo el grupo de personas que van bailando y moviéndose en el mismo sentido. La ceremonia continúa más o menos en la misma tónica hasta el mediodía. Posteriormente, luego de un receso, las rogativas continúan, esta vez sin los caballos y con una disposición distinta en la ubicación de las personas que están participando, de acuerdo a las solicitudes del machi. Este cambio consiste en poner a todos en un semicírculo más amplio dejando a las mujeres más cerca del rewe, es en ese mismo momento en que un grupo de mujeres preside el ritual con oraciones en mapudungun al lado del rewe junto a una mesa hecha de colihue con distintos alimentos que configuran elementos simbólicos para la cultura mapuche. Cada cierto momento las mujeres de asociación anfitriona ofrecen muday a los participantes que desempeñan funciones en el nguillatun, hecho que los alivia bastante debido al calor que se deja sentir durante el día.

En la tarde vuelve a hacerse otro receso, luego, devuelta al baile. Se moviliza a todo el grupo para circular alrededor de las banderas situadas en los cuatro puntos cardinales, al comenzar las oraciones todos deben arrodillarse, el machi oficia algunas oraciones más y luego se da paso al acto del choike purrun, una danza realizada por hombres, principalmente jóvenes, que imitan los movimientos de las aves. Esta vez cinco hombres danzan dando vueltas al rewe, bajo la mirada del machi y su comitiva que se sientan a cierta distancia para ver esta actuación junto al resto de los asistentes ubicados en semicírculo, mientras los instrumentistas comienzan a tocar la música indicada para la danza. Los bailarines necesitan mucha destreza

para ejecutar de la mejor manera esta danza, se cubren de ponchos o mantas negras o grises y utilizan una especie de cintillos de lana o trarilonkos en el que colocan algunas plumas en forma de penachos, el baile se realiza a pie descalzo y generalmente a torso desnudo. La danza completa se divide en forma de actos o episodios entre los cuales los danzantes descansan para hidratarse, en esta ocasión fueron siete episodios.

Después de un nuevo receso se vuelve a bailar y una vez más se rodean las banderas puestas en los cuatro puntos cardinales. Posteriormente, los organizadores agradecen a todos los asistentes y participantes, a los invitados que llegaron tanto de Santiago como de regiones, este agradecimiento termina con todos los organizadores al machi caminando en una fila y dando una vuelta para despedirse y agradecer a todos los asistentes que se encuentran formados en una hilera en semicírculo mirando de frente al rewe.

Este acto que parece ser el último, no es con el que culmina la ceremonia, pues primero se da un descanso a todos para comer en sus carpas, un intermedio largo para comer y compartir, hasta que finalmente se da el aviso del último protocolo que seguir, se trata del último purrun con las últimas palabras de los oradores, comenzando con los mayores quienes hablan primero en mapudungun y luego dan su mensaje en español, mensaje que trata sobre la importancia de seguir dando vida a esta cultura indígena, a conservar sus tradiciones, a no avergonzarse de este legado cultural y de buscar la sabiduría que permita que siga existiendo a futuro en este mundo moderno. También dan sus discursos las mujeres mayores, algunas de ellas venidas desde regiones, después hablan algunos hombres más jóvenes que representan a los invitados y, por último, Marta, la presidenta de la asociación organizadora del nguillatun; muy contenta y evaluando positivamente el resultado del evento, agradeciendo enormemente a todos los que han asistido y participado en la ceremonia, especialmente al machi y su comitiva. Cabe destacar que la ceremonia congregó a aproximadamente ciento diez personas en total.

A continuación de los discursos, una gran parte de los participantes comienzan a despedirse del machi, a lo que él responde agradeciendo profundamente por el purrun y el newen entregado.

Finalmente, el machi y sus acompañantes se retiran y lentamente el resto de los asistentes, solo quedan algunos grupos de la asociación organizadora en las carpas, hasta que aproximadamente a las 19:00 pm. se empieza la desinstalación definitiva de las carpas que serán cargadas en un camión de la municipalidad mediante la supervisión de Luis Panguinao. El rewe es desinstalado y se realiza una limpieza de todo el lugar. De esta manera llega a su término este gran evento, el Nguillatun de Peñalolén.

#### **6.10. Expo Pueblos Originarios de Peñalolén**

Esta iniciativa nació a partir de la necesidad de propiciar instancias de emprendimiento indígena a nivel comunal debido a que varios habitantes indígenas de la comuna trabajaban en el ámbito de la artesanía, lo que propició la intención municipal de difundir la cultura indígena al resto de los vecinos de Peñalolén. En ese contexto, se generaron una serie de reuniones entre la Casa de la Cultura, la Oficina de Pueblos Originarios, organizaciones indígenas e individuos no asociados, decidiendo instaurar la Expo Pueblos Originarios en el año 2002.

Esta se desarrolló en sus primeros años en el frontis del edificio principal del municipio en una carpa, donde cada organización participante debía contar con su toldo como stand de venta. Según el productor de la Expo, Francisco Cabedo, no hubo una voluntad de trabajo significativa por parte de las organizaciones. Desde esta perspectiva, el contenido de la actividad (en términos culturales) la debían generar los indígenas participantes, mientras que la infraestructura básica estaría garantizada por el municipio. Sin embargo, el productor sostiene que hasta el día de hoy es difícil dar el contenido esperado, pues los expositores ven en esta actividad una instancia de negocio, más que de difusión y rescate cultural.

La Expo en sus primeros años se desarrollaba muy cerca al año nuevo mapuche, dejando esas instalaciones para ser utilizadas en el Wiñol Tripantu. Una vez construida la Estación Grecia de la línea azul del Metro, en su séptima versión (año 2007 aprox.), se trasladó hacia ese espacio, que cuenta con una gran explanada. Lo anterior, luego de las gestiones de Gladys

Sandoval, actual directora de la Corporación Cultural de Peñalolén que llevó a cabo una asociación con Metro Arte. Esto tenía como intención dotar de contenido cultural al espacio del Metro, siendo un punto de convergencia de tres comunas por donde transitan -según palabras del productor- más de 70.000 personas al día, lo cual dotaría de mayor visibilidad a esta actividad que se extiende por cuatro días (de jueves a domingo). En términos de participación, se ha observado una evolución en los últimos años donde los expositores se han visto más comprometidos con los contenidos, ya que se ha pretendido que la actividad trascienda su carácter de feria con la instalación de un escenario donde se exponen temáticas referidas a la cultura indígena (matetún, charlas, talleres, números artísticos, danza, literatura, poesía, etc.).

En la última versión -explica Francisco Cabedo- no asistió la prensa, hecho que es vinculado con una menor concurrencia de público, lo que fue percibido de manera negativa por los expositores, quienes manifestaron su descontento ante el municipio. Sin embargo, el ex productor recalcó que la actividad debía tener una evolución, y que no se podía invitar todos los años a la prensa, pues pierde su atracción como mensaje comunicacional para los matinales quienes la han cubierto en numerosas ocasiones. No obstante, al no observar “una novedad” en las nuevas versiones, deja de ser un atractivo como mensaje televisivo. Esto traería como reto visibilizar un “valor agregado” que cautive a los medios en las próximas ediciones (como por ejemplo traer a un tenor mapuche famoso), donde se apela a la iniciativa de las organizaciones de generar esas instancias con pertinencia cultural, y así aumentar la difusión del evento.

Otro aspecto que se ha discutido es la pertinencia cultural de los productos a comercializar, donde se ha tratado de dejar constancia por parte del municipio de que no deberían existir productos de reventa -algunos comprados a comerciantes peruanos o importados desde el extranjero- sino que se debe fomentar la manufactura artesanal y local de los productos, donde esté implícito el conocimiento tradicional de los productores.

La mayoría producen sus cosas, pero no todo. Hay otras que casi no hacen nada y que todo lo recompran y lo venden, uno que otro tejido tendrán, pero eso. Pero sí sé que

todo lo que venden es con pertenencia. Dentro de la Expo se puede vender 10% que no sea con pertenencia indígena, que lo recompran, pero todo lo demás lo tienen que tratar de producir ellos (Secretaria de la Of. de PP.OO).

### **6.11. Parque Centro Ceremonial de Pueblos Originarios de Peñalolén**

El Parque Centro Ceremonial de Pueblos Originarios de Peñalolén, es un proyecto que actualmente se encuentra en etapa de construcción, financiado por el Gobierno Regional de Santiago por un monto de 2.536.699 millones de pesos, producto de la voluntad de la autoridad local edilicia del año 2007, cuando Claudio Orrego (DC) era el alcalde de Peñalolén. Los fondos fueron negociados y adjudicados por la actual alcaldesa Carolina Leitao (DC) en 2014 con el mismo ex alcalde mientras ejercía de Intendente Metropolitano presidiendo el Gobierno Regional.

Lo anterior se generó debido al paulatino protagonismo que fueron adquiriendo las organizaciones indígenas para la comuna, donde el poder local comenzaba desde los inicios de los años 2000 a poner en evidencia a la comunidad, a través de sus discursos, la alta composición indígena de la comuna. En ese sentido, y teniendo en cuenta la precariedad material de las instalaciones de la Oficina de Pueblos Originarios, se concibe como un espacio donde las asociaciones indígenas e individualidades indígenas pudieran reproducir y rescatar su cultura de forma apropiada y pertinente, y a su vez, alzarse como un espacio integrador multicultural e intercultural entre los demás vecinos. Según el Estudio Preinversional del Parque Centro Ceremonial (2014) el centro “genera un espacio que se vincula con la interculturalidad de los pueblos, entendida como la convivencia en paz y armonía entre culturas; la cooperación, colaboración, solidaridad y respeto; la relación social justa y equitativa” (I. Municipalidad de Peñalolén, 2014: 5). Cabe señalar que este proyecto va en la dirección señalada por la Comisión Asesora para una Política Indígena Urbana Participativa (MIDEPLAN, 2006) que al respecto señala como propuesta el fomentar los espacios ceremoniales en espacios urbanos: “Generar un programa de creación, implementación y apoyo de Centros Ceremoniales Indígenas que implique la adjudicación

de nuevos espacios y la transferencia de sitios ceremoniales ancestrales a la administración indígena” (PRIU, 2006: 56).

En ese sentido, en la etapa de diseño del proyecto, que tuvo un costo de \$80.000.000, se estableció que el Parque se emplazaría en los antiguos terrenos de la última toma de Peñalolén. Precisamente, se emplaza en un terreno de 4,29 has definido como sector “Triangulo”, de un predio de mayor extensión denominado “Parque Peñalolén”, que se ubica en la manzana comprendida entre las calles José Arrieta hacia el Norte, Jorge Alessandri hacia el Oriente, y Sánchez Fontecilla y el Canal San Carlos hacia el Poniente.

Su principal objetivo es el de crear, a través del parque, “un sistema de reconocimiento de pueblos Indígenas que en el manejo del espacio verde considere los aspectos contextuales, formales, espaciales y socioculturales de los pueblos indígenas. Que se incorpore el uso de los simbolismos y la cosmovisión como una base conceptual en el diseño paisajístico pertinente, bajo la perspectiva de contribuir al mejoramiento de la calidad de vida de la ciudadanía y el respeto por las culturas originarias y el medio ambiente” (I. Municipalidad de Peñalolén, 2014: 8).

Es necesario recalcar que para llegar a este objetivo, se realizó un proceso de participación a través de la Oficina de Pueblos Originarios, que convocó a miembros de asociaciones e individualidades indígenas para definir las características arquitectónicas y las principales áreas de desarrollo del Parque, con la intención de dotar a este espacio de pertinencia cultural.

Ellos decidían cómo querían el Centro Ceremonial, sobre todo en la parte de los Pueblos y en ese proceso de participación casi todas las organizaciones más gente individual de la comuna que nosotros invitamos y que teníamos inscritos participaron (...) Los llamábamos por teléfono invitándolos a una reunión de participación, de consulta y todo, para el diseño del Centro Ceremonial indígena (...) mucha gente, sí. Después se trabajó con ellos (...) porque eso se hizo cargo un arquitecto y a su vez el arquitecto contrató a un antropólogo (...) ellos se encargaron de entrevistar a personas

individuales, de hacer trabajos grupales, de trabajar con los mapas, en qué lado tenía que ir tal cosa, en qué lado tenía que ir la otra (Secretaria de la Of. de PP.OO).

Por otra parte, y teniendo en cuenta que los Pueblos Originarios preponderantes en Peñalolén son los Mapuche, Rapa Nui y Aymara, se estableció conjuntamente que el parque interpretara la cultura de todos los pueblos, construyéndose infraestructura tradicional de estos tres grupos étnicos. En resumen, el proceso de participación derivó en el uso del Centro, junto a las actividades prioritarias para los indígenas en Peñalolén, definiéndose la impartición de talleres, la presencia de una biblioteca, un centro de exhibición, stands comerciales de artesanía, un museo, una plaza y un auditorio.

En la actualidad las asociaciones indígenas han supervisado directamente el proceso de construcción y de asignación de recursos del Parque Centro Ceremonial, participando directamente en su construcción. En esa línea, el artesano Juan Nilian se adjudicó - por votación de la Mesa de Trabajo Indígena y posterior aprobación del Concejo Municipal - la construcción de las dos rukas mapuche<sup>32</sup>. Sin embargo, el proceso ha llevado a que se cuestione parte del financiamiento y el destino de aprox. \$500.000.000. Algunos comuneros señalan que se utilizaron con otros fines más bien político-partidistas, mientras que en términos oficiales, desde la Oficina se arguye que la asignación inicial fue suficiente sólo para la obra gruesa, quedando muchos detalles en términos de gestión y administración que finalmente van a encarecer el proyecto en más de 1.000 millones de pesos.

La idea es que se pueda negociar para que las asociaciones se sientan conformes con que el proyecto avance y está respondiendo a lo que ellos propusieron y soñaron en la planificación (...) Las platas para la inversión, para la mantención ya está, ya fue aprobada,, van a faltar recursos para generar proyectos, para echarlo a andar, para eso tiene que estar aprobado el modelo de gestión (...) también se pueden reproducir inicialmente actividades que ya hacen las oficinas y que permiten tener una

---

<sup>32</sup> El Concejo Municipal de Peñalolén toma conocimiento de lo expuesto y acuerda aprobar la contratación directa de don Juan Nilian Millapán, RUT 10.276.416 - K, por la suma de \$ 51.451.390 (cincuenta y un millones cuatrocientos cincuenta y un mil trescientos noventa pesos), para la realización de obras específicas del pueblo mapuche (rukas) en el marco del proyecto "Construcción Centro Ceremonial Pueblos Originarios". El financiamiento proviene del gobierno central, Fondo Nacional de Desarrollo Regional. Lo anterior, de conformidad con lo expuesto y lo detallado en el Memorándum N ° 58 - C de fecha 01.09.2016, enviado por SECPLA. ACTA SESIÓN ORDINARIA N° 136/2016.

habitabilidad, ahora con un espacio más grande, uno puede ir creciendo durante el año (Luis Panguinao, ex encargado de la Of. de PP.OO).

En esa línea, desde el Departamento de Cultura surge la interrogante y preocupación sobre cómo debería funcionar el Parque Centro Ceremonial de Peñalolén, recalcando la necesidad de que se realicen productos de calidad con pertenencia cultural y que los encargados de darle contenido a ese espacio posean los conocimientos necesarios, pues de lo contrario se buscará la calidad o contenido de los productos en otro lugar. Se apela a la capacidad de exponer los productos o actividades por parte de habitantes indígenas de Peñalolén, sin que sea necesario recurrir a “especialistas” de otras comunas o del sur de Chile.

Hoy por hoy, las asociaciones indígenas de la comuna trabajan en un modelo de administración que les permita desarrollar actividades en base a sus conocimientos ancestrales, instalándose mayoritariamente la idea de una coadministración junto a la municipalidad de Peñalolén, a través de la figura de una corporación indígena. Según la concejala Ximena Llamín:

La idea es que las organizaciones sean parte, que no estén desde fuera mirando cómo se hace. Que se puedan integrar. Y ahora se van a integrar en la medida que sean responsables (...) eso tiene que ser un trabajo de responsabilidad, o sea, no podemos tener un Centro donde no haya actividad cultural (Ximena Llamín, concejala mapuche de Peñalolén).

## **CAPÍTULO 7: ANÁLISIS**

En este capítulo se expondrá el análisis generado como resultado de las reflexiones críticas e interpretaciones elaboradas en relación a los datos recolectados, acercándonos de esta manera al fenómeno político de la interculturalidad y sus múltiples aristas, emprendiendo con esto un ejercicio intelectual fundamental en el que se procesan y construyen significados que dan sentido a esta experiencia antropológica.

## **7.1. Inclusión y participación indígena en Peñalolén**

En los procesos de consolidación democrática en el país el concepto de participación ha adquirido una mayor relevancia en todos los ámbitos de la vida social. En este contexto, la participación ciudadana en la comuna de Peñalolén es una política instaurada y prioritaria para la agenda del gobierno local, en concordancia con las directrices de las políticas del Estado.

Desde la perspectiva que sostiene la democratización como exigencia para el desarrollo y el bienestar social, la participación representa la necesidad de legitimar los procesos políticos por parte de la institucionalidad. Es una tendencia global basada en los procesos de reformas de los estados, las transformaciones de las estructuras productivas y los cambios culturales socio identitarios que impulsan la necesidad de llevar adelante nuevos procesos de toma de decisiones. Esta visión plantea la obligación de acoger las demandas de los sectores tradicionalmente excluidos, en el entendido que esto permite alcanzar una mayor cohesión social, lo que implica mejores posibilidades de resolver los conflictos al interior de la sociedad y combatir las problemáticas que derivan de su fragmentación.

Por otra parte, esta también conforma una estrategia con el que el Estado chileno gestiona las posibles amenazas a su proyecto monocultural, ya que los contextos de participación se estructuran en relaciones de poder, a través de un aparato jurídico-institucional, que norman el escenario en que esta se da y seleccionan a los actores que detentan la legitimidad para participar en los espacios asignados al diálogo entre el Estado y la sociedad civil.

Las organizaciones ya sean sociales o mapuche, siempre estamos, quizá no al amparo cierto, pero bajo un gobierno local donde se pueden hacer gestiones, ya sea, gestionar un pequeño taller o hacer alguna mención en cuanto a participar a actividades mapuche, yo creo que esa es la primera instancia de la municipalidad (Dirigente de As. Indígena Folilche Aflai).

En el caso de Peñalolén la Of. de PP.OO es el espacio de participación indígena más importante y exclusivo que ofrece la institucionalidad local. Representa la búsqueda de una

mayor inclusión, la necesaria apertura de las estructuras burocráticas con respeto a la diversidad y a una interacción más directa con la ciudadanía.

La creación de la Of. de PP.OO es una iniciativa que la municipalidad recogió desde las demandas planteadas por los indígenas de Peñalolén, la mayoría de ellos migrantes del sur del país quienes se vieron enfrentados a condiciones socioeconómicas precarias además de los prejuicios y el racismo internalizado de la sociedad chilena. Este hecho resalta la capacidad de organización de los mapuche en Peñalolén y el entendimiento al que han llegado con la institucionalidad para coordinar una relación de diálogo permanente. En este sentido, la constitución de esta oficina significó un importante logro para la población indígena residente.

Un hecho que llama la atención es que en Peñalolén, la Of. de PP.OO surgió mediante el apoyo directo de un alcalde perteneciente al Partido de Renovación Nacional, un sector político históricamente vinculado a las élites chilenas que han sido antagonistas a las demandas políticas del pueblo mapuche, por cuanto a que en muchos momentos estas se han subsumido o entrelazado con las luchas sociales de los sectores populares identificados con los proyectos políticos de izquierda.

Esta situación es el reflejo de una nueva visión sobre la diversidad cultural y de los cambios ideológicos que han encaminado reestructuraciones a nivel político, económico y cultural. En el mundo actual los contextos locales son los lugares en los que se puede percibir con mayor claridad estas transformaciones.

Entre las funciones de la Of. de PP.OO está la realización de la mesa de trabajo indígena, como principal instancia de diálogo entre indígenas y municipalidad. Es el lugar de negociación donde los elementos simbólicos que despliegan estos actores sociales adquieren suma importancia. Las asociaciones e individualidades indígenas relevan la importancia de conseguir estos espacios de participación, a manera de conquistas de peso relativo para instalar sus demandas y alcanzar un nuevo estatus dentro de la política local.

Yo creo que lo más importante en todo este proceso es que el mundo indígena sigue creyendo y sigue participando a través de la mesa de trabajo (...) Vienen, se reúnen, discutimos, y están participando. No les gusta el espacio donde estamos ubicados físicamente pero sí están asistiendo cuando uno los convoca” (Luis Panguinao, ex encargado de la Of. de PP.OO).

Otro hecho importante fue la instalación de un rewe en el espacio físico donde se encuentra la municipalidad de Peñalolén. Este se ha constituido en un punto de encuentro de la diversidad cultural en la comuna en el que se recrean las identidades étnicas y se escenifican las otredades, también es un referente simbólico de la fuerte presencia del mundo mapuche y la incorporación de éste al marco institucional del gobierno local.

Ese son de las primeras cosas que hicimos po, lo que pasa es que cuando ya hay organización haciendo cosas, por lo general hay que tener un espacio de ceremonia y como no había más ha habido que hacerlo ahí en la Muni no más, no había más terreno (Dirigente mapuche no asociado de Peñalolén).

En este sentido, la descentralización del poder, orientado al fortalecimiento de la gobernabilidad local, implica que los gobiernos locales instituyan espacios que busquen hacerse cargo de los conflictos sociales, a través de la inclusión de los segmentos de la población que han sido excluidos o marginados de la participación de la vida nacional y, por lo tanto, de sus derechos y del acceso a los beneficios que estos reportan.

La preocupación por incluir la participación indígena en la comuna es una realidad manifiesta del gobierno local, así también la relevancia del diálogo intercultural ciudadano. En Peñalolén la presencia indígena, sobre todo la mapuche, ha devenido en un drástico incremento de los recursos destinados a atender las temáticas que les son atingentes.

Un caso concreto de esto es el proyecto Parque Centro Ceremonial de los Pueblos Indígenas. Este proyecto surgió en la época en que Claudio Orrego ocupaba el cargo edilicio en

Peñalolén. Tiempo después, luego de una carrera política que incluyó una candidatura presidencial, fue él quien inauguró la apertura del parque, esta vez como Intendente de la Región Metropolitana de Santiago en el período final del gobierno de Michelle Bachelet. Este parque fue una iniciativa enmarcada dentro de la Estrategia Regional de Desarrollo 2012-2021 de la Región Metropolitana, de acuerdo con el lineamiento estratégico de Santiago – Región integrada e inclusiva.

La realización de este enorme proyecto pone a la comuna a la cabeza del desarrollo de obras dirigidas a los indígenas urbanos, abriéndoles espacios que les son interés e impulsando la participación, no solo con el propósito ocuparlos y hacer uso de ellos, sino que para ser parte de un posible modelo de gestión co-administrado con la municipalidad. En todo caso, una eventual administración indígena del Parque requeriría de una gran capacidad organizativa, técnica y de recursos por parte de los indígenas involucrados, aspectos en los que justamente muchos de ellos se encuentran carentes y que buscan desarrollar mediante la participación institucional. En otras ocasiones los reclamos hacia las autoridades por soluciones a estas mismas necesidades resultan, contradictoriamente, en la reproducción de relaciones clientelares con la institucionalidad.

Una organización pequeña, uno no tiene la capacidad para ir hacerse cargo, de repente ni nos conseguimos ningún recurso para acá, bueno, pero esto se está hablando a nivel del GORE y la municipalidad, ahí está la plata en todo caso, nosotros podríamos ser a lo mejor gente que de opiniones no cierto, que esté al cuidado de que todo esté funcionando bien (Dirigente de As. Indígena Folilche Aflai).)

Si bien la realidad social suele ser dinámica, cruzada por múltiples factores que condicionan las acciones de los sujetos, donde los flujos de poder son variables, en ciertas circunstancias es posible notar la existencia de una estructura de relaciones en continua reproducción. En el caso de Peñalolén, la disposición de los actores y los contextos en que se dan las interrelaciones políticas permite develar una determinada configuración del poder en las relaciones interculturales y los mecanismos de participación indígena en el gobierno local.

Por una parte, se está ante el hecho constatable de una apertura de espacios que promueven la sociabilidad y autonomía cultural de la población indígena, donde se recrean las relaciones interculturales del país, pero por otra, estos espacios instalan un campo ideológico definido “desde arriba” que delimita el acceso a ellos, con todo lo que esto implica en cuanto a la normatividad legal y política que instala el poder central en este contexto local.

También es importante señalar que es difícil generar conciencia en las mayorías sobre la importancia de adoptar determinados cursos de movilización política, especialmente en el contexto urbano de la metrópoli, donde las preocupaciones por los problemas de la vida cotidiana colman casi todo el quehacer de las personas. Además, en la ciudad se generan condiciones más propicias a la permeabilidad de los fenómenos globales y nacionales en los marcos referenciales e interpretativos de los sujetos, como el individualismo o el desinterés por participar de instancias de deliberación ciudadana – posiblemente asociado a la crisis de representación en Chile y muchos lugares del mundo –, algo que es manifestado por los propios mapuche en Peñalolén, quienes señalan una baja cantidad de votantes entre esta población de la comuna. De ahí la dificultad para alcanzar una participación de acuerdo a los objetivos que propone la inclusión indígena.

Es una apuesta cultural que en el fondo los que debemos aprovecharlo somos nosotros y a la vez fortalecer esos espacios y tratar de generar políticas pa eso, pero por otro lado lo que ustedes saben, no a todos no les gusta la política po, la mayoría andan en búsqueda de a dónde sacan lucas po, entonces eso es complejo (Dirigente mapuche no asociado de Peñalolén).

En este sentido, la gestión intercultural local revela que aún queda pendiente lograr el fortalecimiento del ejercicio y la adquisición de derechos y deberes para formar ciudadanía indígena, como objetivo principal de los procesos de participación e inclusión democratizadora. Con todo, se observan esfuerzos y voluntades políticas de distintos sectores que conforman un horizonte para el avance en esta dirección, aunque los cambios estructurales dependen de cómo se expresen las fuerzas sociales que pugnan al interior del Estado, con la contraposición de idearios políticos que, al instalarse en el poder, mediante los

procesos de deliberación ciudadana, pueden traer como consecuencia avances o retrocesos en estas materias.

## **7.2. Usos políticos de la etnicidad: la doble condición de las demandas**

La visibilización de la significativa cantidad de población indígena que habita en Peñalolén ha traído consigo interesantes transformaciones a nivel cultural, político y económico en la comuna. Estos cambios tienen una cara ostensible que se manifiesta en la búsqueda de la alteridad cultural por parte de los indígenas y la validación de ésta por parte del gobierno local, con diferencias en los parámetros en los que cada uno la concibe.

Sin embargo, este fenómeno conlleva otra faceta que requiere de una mayor agudeza en la observación para ser identificada. Estos aspectos tienen que ver con los contenidos simbólicos de los discursos étnicos que buscan dar sentido a las acciones de los indígenas y que surgen en el marco de las relaciones interculturales. De esta manera, los hechos van adquiriendo significados que generan un nuevo escenario social.

Los procesos de reconfiguración o reinención étnica en la ciudad de Santiago se han generado principalmente en torno al Estado-nación chileno y su hegemonía política y cultural unitaria. Evidentemente, esto abarca una larga historia de relaciones interétnicas entre los pueblos indígenas y la sociedad nacional.

Son producto de cambios en las estructuras materiales y políticas en la modernidad que en ciertos contextos relacionales generan redefiniciones identitarias. Este es un fenómeno con características de etnogénesis, como se le denomina en la antropología moderna.

En la comuna de Peñalolén la etnicidad como apuesta política de la identidad étnica encuentra un campo de acción variado, que es propio del grado de autonomía alcanzada por los indígenas, pero que también es cooptado por el poder local y dirigido por este hacia las formas imperantes de reproducción de los sujetos sociales.

Las asociaciones indígenas son formas organizativas institucionalizadas de la identidad étnica, así también, los individuos no asociados, ya que se incluyen dentro del marco en el que son identificados como “beneficiarios” por la política social indígena.

La política social al focalizarse hacia un grupo determinado va reforzando las identidades de las poblaciones que las reciben, constituyendo a determinados sujetos sociales (De la Maza, 2007). Esta etnificación por parte del Estado y sus agentes se observan en el contexto local de Peñalolén a través de los mecanismos de gestión de la realidad indígena en la comuna.

Un ejemplo de aquello es la realización del Wiñol Tripantu al interior del espacio municipal. En esta ceremonia se ponen en acción las representaciones sobre lo indígena, es el momento en el que se incentiva su escenificación y se renueva un acuerdo tácito entre los participantes; por un lado para las autoridades que obtienen para sí la corroboración de un patrimonio étnico local vigente, como un bien político de alto valor y, por otro lado, para los indígenas que manifiestan su etnicidad y su capacidad organizativa y, por lo tanto, también su calidad de “beneficiarios” relevantes dentro de la comuna.

Hay que señalar que este tipo de encuentros suelen resaltar el protagonismo de los dirigentes indígenas, se caracterizan por ser sujetos que poseen redes sociales y han desarrollado una mayor capacidad para desenvolverse bajo los códigos institucionales, generando en muchas ocasiones una distancia entre éstos y gran parte de la base social indígena mapuche de Peñalolén. Se trata, sin embargo, de un fenómeno observable comúnmente en todas las organizaciones de representación social.

Una visión que aporta a develar parte de las cuestiones que subyacen en estas dinámicas interétnicas es la que sostiene el encargado anterior de la Of. de PP.OO, quien también es mapuche:

Esto es más personal, pero yo no creo que se sientan discriminados, yo creo que es una estrategia sentirse discriminados, yo creo que ellos tienen un rol súper protagónico como indígenas y a ellos no les inquieta o bien no sienten discriminación,

porque no existe, pero sí como estrategia creo que es parte de los discursos sentirse discriminado. No lo sé, lo digo a título personal, pero creo que el concepto de discriminación sigue vigente por cuanto se aplica para la exclusión respecto de recursos (Ex encargado de Of. de PP.OO de Peñalolén).

Los discursos que enarbolan los mapuche de Peñalolén se componen de elementos culturales que son significativos en el ámbito interétnico, al delimitar una distinción de pertenencia identitaria entre un nosotros y un ellos, de hecho, buscan denotar esta diferencia. No obstante, estos discursos también apuntan a provocar cierto nivel de empatía, pues la búsqueda de legitimidad para sus demandas y para ser indígena en la metrópoli no puede basarse en una confrontación absoluta, por el contrario, ganar aliados entre los no indígenas puede resultar en un mejor posicionamiento público de sus causas, además de una posible conformación de nuevas redes.

Claro. Entonces, para poder llegar a ellos y a ver si podemos, de alguna forma, captar algún recurso que llegue... Porque igual es importante que nosotros como apoyo, la gente, después nos retribuya po, el conocimiento, porque ustedes son jóvenes que tienen estudios y son capacitados. Cuánto no nos hace falta a nosotros...eh... ojalá que nos apoyaran (Presidenta, As. We Dakin Püllü).

Para la puesta en acción de los programas de salud intercultural, donde se despliegan los aspectos espirituales de la cultura mapuche a través de la atención de machis en centros de salud, una buena valoración del mundo indígena es trascendental para establecer mayor legitimidad a este tipo prácticas interculturales con la población no indígena de la comuna.

Eso hace que vayas conquistando los espacios y la gente ya se dirige porque a veces no basta solo con la salud que te da el consultorio o el centro médico a veces pasa por un tema espiritual también de las personas... de repente a veces un puro consejo de la machi hace cambiar porque a veces es también por un tema psicológico (Ximena Llamín, concejala mapuche de Peñalolén).

Dentro de la diversidad de visiones sobre los caminos que deberían seguir los indígenas mapuche urbanos en Peñalolén, las asociaciones y los indígenas no asociados convergen en gran medida una demanda general que tiene relación con el acceso a más y mejores derechos en el plano social, cultural y económico, es decir, la posibilidad de ser parte de una ciudadanía manteniendo una forma propia de entender y organizar la realidad.

Lo que pasa es que, mira, nosotros no estamos en la constitución, por lo tanto, no hay reforma, nosotros lo que tendríamos que aportar aquí es el estar en la constitución, cómo estamos en la constitución así es cómo entramos, cómo vamos a entrar. Ahora, ¿por qué nosotros vamos a entrar en la constitución? Porque el convenio 169 de la OIT dice que los países que firman el tratado internacional, deben preparar los servicios públicos para el mundo indígena. La declaración de derechos humanos de las Naciones Unidas dice que el pueblo, los pueblos indígenas tienen libre determinación sobre sus acciones y actuaciones, ya sea en lo político, económico y cultural, claro. Tampoco es porque el Estado los quiere embarcar po, es porque hay un cuento de forzado a meterlos al baile po (Dirigente indígena mapuche no asociado de Peñalolén).

Un hecho que se evidencia a lo largo de esta investigación son las condiciones de pobreza y desigualdad han marcado la historia de muchos mapuches que llegaron a esta comuna periférica. Es posible consignar que, hasta el día de hoy, pese a la movilidad social que han experimentado determinados grupos, la población indígena residente se ubica en los sectores tradicionalmente identificados con los estratos socioeconómicos más bajos.

Yo igual po (...) llegué a buscar más dinero porque cuando vivía en Puerto Montt era más difícil (...) la vida, era muy. Había mucha necesidad, y cuando uno tiene necesidad busca otros lugares para poder no vivir así miserables como le dicen. Por eso. Y aquí estoy de hace dieciséis años (Mujer integrante de As. We Dakin Püllü).

Esta realidad histórica es crucial para entender la complejidad de las demandas indígenas en la urbe y, específicamente, de los mapuche en Peñalolén.

La política social indígena es el reflejo de una larga lucha de los pueblos indígenas por ser reconocidos por el Estado como grupos culturalmente diversos y generar conciencia en la sociedad nacional sobre sus derechos, las problemáticas que los afligen y los anhelos que los movilizan. Hasta cierto punto estas políticas representan las conquistas alcanzadas por estos procesos.

Lo cierto es que esta política tiene un carácter subsidiario y se materializa a nivel comunal a través de la gestión de la OF. de PP.OO. Una de sus funciones es hacer de interfaz entre la población indígena y el gobierno local, de esta manera canaliza la oferta pública municipal y estatal focalizada a este grupo. Esta canalización es una demanda planteada explícitamente por los beneficiarios indígenas que solicitan información sobre proyectos y programas disponibles para postular.

En Peñalolén se ha dado un caso paradigmático de inversión pública urbana destinada al mundo indígena con la creación del Parque Centro Ceremonial de Pueblos Originarios, cuya infraestructura aún se encuentra en construcción. Es un proyecto de inversión millonaria, en la que confluye la acción del Gobierno Regional Metropolitano y recursos de carácter intersectorial, sin precedentes en la ciudad de Santiago.

A modo general, los objetivos de este Parque son ofrecer un espacio para el encuentro y el diálogo intercultural y la promoción de los valores y tradiciones de los pueblos originarios radicados en la región. Un aspecto destacado en el proyecto es su orientación hacia el turismo, por lo que tendrá como uno de sus objetivos el fomento a la producción de una diversidad de bienes y servicios de primera calidad que puedan ser ofrecidos al público. La posibilidad de comercializar productos o incluso, instalar un mercado indígena es una idea que atrae a muchos mapuche en la comuna.

Instancias de estas características, como también la Expo Pueblos Originarios, son de gran interés para los indígenas locales, por obvias razones, pues son espacios para mostrar su cultura a la comunidad, valorarla públicamente en un entorno de interacción en el que confluyen distintos modos de conservarla y representarla, pero también constituyen oportunidades para generar importantes recursos económicos de subsistencia.

Aquí se observa un fenómeno socioeconómico interesante, pues se trata de personas que basan sus ingresos económicos de manera complementaria o exclusiva en el trabajo cultural. Por lo demás, este tipo de desarrollo productivo es promovido desde las políticas centrales y locales.

Respecto a este punto, cabe volver la mirada a las políticas focalizadas a los indígenas que tienen como objetivo general mejorar la calidad de vida de los pueblos indígenas a través de un desarrollo integral, basándose en un reconocimiento de derechos y en la conservación, difusión y puesta en valor de las culturas indígenas, como patrimonio material e inmaterial de Chile.

Uno de los lineamientos estratégicos de estas políticas es la inserción de los indígenas en las actividades económicas de los contextos regionales y locales, muchos de los programas y proyectos que se ejecutan en esta línea provienen de las directrices de organismos transnacionales como el Banco Mundial y el BID (De la Maza, 2007).

Siguiendo a Comaroff (2009) la venta de cultura que en muchas partes ha sustituido la venta de trabajo, no implica necesariamente una total alienación de los actores involucrados en esa relación, no obstante, la “economía de la identidad” hace que ámbitos de la experiencia social entren a la dinámica del mercado, un dominio en el que antes no se encontraban, haciendo que los límites entre el vivir y el consumir se vuelva difusa.

La cultura se transforma en emprendimiento y es en este marco de sociabilidad en el que muchas veces se visibiliza formalmente la alteridad, configurando cada vez más los modos

posibles de recrear legítimamente lo étnico en la sociedad. La consecuencia lógica de este fenómeno es la mercantilización de las relaciones interétnicas.

Una cualidad importante de las asociaciones indígenas mapuche es que representan estrategias de subsistencia para quienes las integran, una forma de enfrentar las desigualdades estructurales por parte de personas que conservan esta raíz cultural, generalmente vinculadas por lazos de parentesco.

Incluso en ocasiones, como se ha expuesto en esta investigación, las asociaciones integran a personas que no tienen origen indígena pero que de alguna manera son acogidos por estas, dando cuenta de la existencia de otro tipo de lazos que operan de manera menos visible - al menos discursivamente - en el seno de estas organizaciones.

Lo que estas relaciones expresan es la latencia de lazos solidarios que se vinculan, no solo con una conciencia étnica, sino que también con una conciencia de clase y es esta dimensión la que muchas veces parece aminorarse en el actual imaginario social, pero que aparece constantemente en las demandas y en las prácticas que en el fondo buscan reivindicar una transformación en la distribución del poder y una forma de acceder a la modernización.

La ideología del multiculturalismo, como paradigma dominante que sustenta las políticas del Estado y la institucionalidad pública, ha puesto un velo culturalista a los fenómenos sociales de carácter étnico, este ha impedido ver con claridad la relación de la cuestión indígena y cómo se sitúan en el contexto de los procesos de producción simbólica y material del modelo capitalista moderno.

Estos procesos de diferenciación sociocultural están insertos en la estructura social, por lo tanto, la etnicidad es una construcción social permanente de la identidad étnica en relación a factores económicos, políticos y culturales, entre otros.

Este hecho no desconoce las características endógenas que esta configuración identitaria pueda tener, pero pone de relieve el influjo que los sistemas sociales ejercen en el orden social de las cosas.

### **7.3. Mapuches en Peñalolén: encuentros y desencuentros en la política local**

La realidad social indígena en la comuna de Peñalolén se entrelaza en una red de relaciones políticas, de parentesco y otros tipos de afinidades que componen una compleja malla de relaciones y flujos de intercambio social. En el plano local, dicha estructura de relaciones interculturales tiene como eje principal la figura de poder del gobierno municipal. La postura que cada individuo o asociación indígena adopta en torno a la municipalidad puede definir la posición relativa de cada uno en esta constelación, así como la percepción de los demás sobre las acciones que llevan a cabo. Aquí, entran en juego un conjunto de representaciones y autorrepresentaciones que van conformando una imagen sobre las características y el rol que desempeña cada actor social.

En la interacción entre la Of. de PP.OO y los indígenas se expresan las contradicciones que surgen de las relaciones interétnicas establecidas históricamente en la sociedad chilena. En el espacio local estas fricciones interétnicas se reproducen con matices propios, concernientes a la manera en que se estructura la realidad a este nivel, de acuerdo a las características del territorio, la disposición de los asentamientos urbanos, el comportamiento de los agentes locales y la forma en que se aborda la interculturalidad desde el poder municipal.

La Of. de PP.OO tiene un rol relevante en esta configuración. Una de sus funciones políticas estratégicas es ser el primer punto de encuentro entre los indígenas y el gobierno municipal, por lo tanto, tiene asignada la tarea de recibir la demanda de este segmento de la población y ser la primera instancia de gestión del conflicto.

Esto significa ofrecer mecanismos de participación en procura de bajar la intensidad de la fricción y procesar las demandas por caminos institucionales. Se explicita así un campo discursivo, que se transfiere desde el poder central, en el que se invita al indígena a ser parte

de la política dirigida a ellos, a ser co-responsable en la gestión de iniciativas que apalancan recursos públicos y privados y, principalmente, a postular a proyectos y programas que ofrecen cierta autonomía en su ejecución. Se observa en esta disposición de fondos públicos, estatales y municipales, el peso de las demandas.

Sin embargo, en la práctica se presenta una jerarquía institucional y administrativa que limita el poder de la Of. de PP.OO para desarrollar iniciativas conjuntas, independiente del real interés y las buenas intenciones de sus funcionarios.

Por otra parte, es difícil para la población indígena desarrollar el conjunto capacidades políticas, técnicas y económicas requeridas por los organismos y las agencias estatales y paraestatales, como parte de la adquisición de herramientas necesarias para participar de manera efectiva en esta relación con la institucionalidad local y estatal. En este contexto, se constata la relación asimétrica entre el poder municipal y la organización social indígena de Peñalolén.

A su vez, se evidencia la importancia de implementar medidas democratizadoras por parte de los gobiernos, pero fundamentalmente, avanzar hacia los cambios culturales y políticos, con los que la sociedad y el Estado se construyen mutuamente, para alcanzar la concreción real de los objetivos del ejercicio de una mejor ciudadanía.

Si bien la Of. de PP.OO conforma parte del dispositivo político de la municipalidad orientado a administrar los conflictos potencialmente amenazantes a la representación del poder, la estabilidad de la convivencia social en la comuna y, por ende, a la gobernabilidad local, también es un espacio ganado por los indígenas, quienes tienen conciencia de sus limitaciones, pero la asumen como una vía de canalización para instalar sus demandas y posibilitar un diálogo intercultural.

Como se ha mostrado a lo largo de esta investigación, la mesa de trabajo indígena es la instancia en la que se pone en práctica el diálogo entre indígenas y autoridades municipales, aquí se busca una mayor horizontalidad en la relación entre las partes, dentro de las facultades

de la Of. de PP.OO, con la intención de que estas reuniones sean valoradas por todos los actores. Tiene como propósito lograr acuerdos, aunar criterios y visiones respecto al quehacer intercultural en la comuna, también para transparentar la gestión y explicar algunas medidas adoptadas desde el gobierno local o supralocal que tienen relación con la población indígena.

No obstante, como instancia de interacción el trabajo que realiza la mesa no está exento de fricciones que tensionan los encuentros, en estas situaciones se contraponen distintas lógicas y modos de entender las problemáticas que ahí se discuten, a veces estas discrepancias producen desconfianzas a tal nivel que dificultan la fluidez de la relación entre indígenas y autoridades. Estos desencuentros también se dan entre los mismos mapuche, en muchas ocasiones a causa del choque de los intereses particulares de cada grupo o individuo que se encuentra representado.

Una de las principales diferencias entre indígenas que participan de la mesa de trabajo se da en relación a los distintos modos de operar que tienen las agrupaciones y los mapuches no asociados y sus trayectorias de trabajo organizacional en la comuna.

Claro. Y al final ahí la Muni les dio ya cancha libre, y al final también nosotros dijimos que ya, será una Mesa entonces no más y vaya quien vaya, y así po, llegó a ser Mesa, y está funcionando como Mesa, pero para mí no es una Mesa que tenga validez, porque una Mesa... Una persona suelta que no pertenece a ninguna asociación, o sea, ¿qué respaldo tiene? No tiene ni un trabajo hecho (Presidenta, As. Indígena Trepeñ Pu Lamngen).

A modo general, se trata de la confrontación de distintas perspectivas sobre la etnicidad mapuche y la política intercultural del municipio. Naturalmente, esta situación se da porque ahí se reúnen sujetos sociales concretos, formados con historias y prácticas culturales propias, con sueños y expectativas del futuro e imaginarios particulares sobre el mundo en el que se sitúan. Pese a todo, esta instancia sigue siendo valorada por la mayoría de sus participantes, tanto por asociaciones, individuos no asociados y funcionarios de la Oficina.

Las relaciones entre los mapuches de Peñalolén se dan en torno a la noción de pertenencia a un pueblo, asentada en una conciencia de ancestralidad, que conforma un ideal de comunidad indígena amplia y solidaria. Esta idea releva una moral y una ética asociada al *ser* indígena que delimita ciertas condiciones y prácticas entre los mapuche.

En este sentido, los mapuche de Peñalolén reproducen las relaciones sociales de las comunidades tradicionales, creando lazos de reciprocidad en la ciudad, cooperando en la realización de ceremonias dentro y fuera de la comuna, invitando a mapuches de otras agrupaciones o lugares a sus actividades tradicionales (como trawunes, nguillatunes y wiñol tripantu) y solidarizando con las causas compartidas por el mundo indígena.

Existe, a su vez, un correlato ligado a las demandas del movimiento étnico o indígena en América Latina y, por tanto, en Chile, y las representaciones sobre *lo indígena* que estas han instalado socialmente.

Por su parte, las confrontaciones al interior del mundo indígena mapuche representan otra faceta de estas relaciones. En estas se expresa una manera culturalmente distinta para abordar las discrepancias dentro del mismo grupo étnico.

En el caso de los mapuches de Peñalolén, los conflictos se suscitan en relación a las prácticas políticas y las diferencias en las interpretaciones de éstas como estrategias de movilización indígena mapuche.

Porque la cuestión aquí se personaliza también po, y ahí es donde está el problema, cuando se personaliza el tema po, este no es un tema particular de uno, de dos ni tres po, esta es una hueá más grande, de comunidad, de grupo (Dirigente indígena mapuche no asociado de Peñalolén).

Esta situación se explica en gran medida por la diversidad de visiones que los mapuches tienen sobre cómo poner en práctica su etnicidad. Siguiendo esta línea, las asociaciones se constituyen en torno a diversos objetivos que incumben los miembros de cada agrupación,

asimismo, los indígenas mapuche no asociados que participan en las actividades de la Oficina se desempeñan en distintas áreas de producción cultural.

De esta manera se han constituido asociaciones con interés en desarrollar el rescate de los temas ceremoniales y espirituales mapuche (We Dakin Püllü), otros tuvieron como eje articulador la lucha social por viviendas (La Ruka). En el caso de los mapuches no asociados, casi todos se muestran interesados en el fomento productivo, ya que en su mayoría son comerciantes de artesanías y productos con pertinencia indígena.

Asimismo, se observan diferencias en las bases que componen a estas agrupaciones, las más antiguas corresponden núcleos familiares, mientras que la más nueva aglutina a personas que se vinculan por otro tipo de afinidades (además de la de ser mapuche), como vecindad, amistad, etc.

Las críticas más frecuentes por parte de asociaciones e individuos mapuche hacen referencia a la concentración de los recursos destinados a los indígenas, la monopolización de proyectos e iniciativas y la apropiación de la representación indígena en la comuna que según estos realizan las asociaciones más tradicionales de Peñalolén, que son las asociaciones Trepeñ Pu Lamngen y Folilche Aflai.

Estas asociaciones argumentan que han construido con un trabajo de varios años su capacidad operativa, han formado más y mejores redes y conocen de gestión cultural en el ámbito público. De esta manera rechazan las críticas y no comparten la relevancia que adquieren en la Of. de PP.OO los indígenas no asociados por carecer de una capacidad de representación formal.

Por su parte, los indígenas no asociados también expresan su desconfianza a las agrupaciones, señalando que se trata de organizaciones que solo se dedican a buscar beneficios particulares y no para todos los mapuche en Peñalolén.

En algunos casos estas discrepancias llegan a tal nivel que terminan en insultos y hasta agresiones. De todas formas, casi todas estas situaciones extremas se han subsanado, volviéndose luego a la convivencia normal.

Existen también fricciones entre poderes y saberes tradicionales, lo que implica que en ciertos contextos no se legitiman a aquellos sujetos que no hablan mapudungun, incidiendo directamente en la autoestima de quienes no tuvieron la oportunidad -debido a que han vivido toda su vida en Santiago- de hablar y entender el mapudungun.

En todo caso, es preciso señalar que todas estas visiones expresan en alguna medida la realidad del estado en el que se encuentra la etnicidad mapuche en la comuna y la convivencia entre sus representantes.

Si yo realmente le decía, de repente no se escucha nada, de qué hace cada organización, porque es tan íntima de trabajar cada uno su tema en su sector, porque también es muy difícil trabajar todos unidos, juntos; por los trabajos, por los tiempos, por un montón de factores que hacen que la gente no se dé tiempo, uno tiene tiempo y uno (...) la cultura no es fácil (Presidenta As. Indígena Trepeñ Pu Lamngen).

Un componente importante, en los conflictos al interior de la población mapuche, tiene que ver con el impulso a la competitividad por recursos que promueven las instituciones estatales y las agencias multilaterales.

Como se ha mencionado, en Peñalolén la Of. de PP.OO actúa como nexo entre el gobierno municipal y los indígenas, acercando a los beneficiarios las iniciativas de políticas públicas para indígenas a las que pueden postular, estas postulaciones se formulan en términos individuales. En circunstancias de una lógica económica de recursos o “bienes” escasos, los beneficiarios indígenas se ven impelidos a competir por ellos, acentuando la atomización de la colectividad mapuche. Lo que se deriva de esta dinámica son las relaciones clientelares y asistencialistas con el gobierno local.

En estas condiciones se exacerbaban las disputas por cuotas de poder y recursos de distinto orden para asegurar mejores posibilidades para proyectarse, individual o grupalmente, en el ámbito cultural y político de la comuna. Sin duda que esta situación instala desconfianzas que dificultan la proyección de alianzas estratégicas mapuche de mayor consolidación o articular, tal vez, una fuerza política que represente a una mayoría de la población indígena y no indígena en la comuna.

De alguna manera es posible señalar que una de las mayores estrategias que une a los mapuche de Peñalolén es su capacidad para continuar desarrollando su etnicidad en un espacio social complejo y compartido con distintos actores sociales cuyas acciones en ocasiones cambian los contextos locales, allí intentan superar constantemente los desafíos que plantean las relaciones interétnicas asimétricas y han logrado convivir constituyendo y reproduciendo su indianidad.

#### **7.4. Multi e interculturalismo en la construcción de la identidad mapuche en Peñalolén**

La comuna de Peñalolén en los últimos 20 años ha vivido un proceso de integración de la población indígena al marco identitario comunal, a través del cual el poder local ha pretendido resaltar el carácter inclusivo de la comuna. Esto ha quedado graficado en la incorporación de los pueblos indígenas en su PLADECO como patrimonio intangible, pese al hecho material de que en la actualidad el 12% de los habitantes de Peñalolén pertenece a algún pueblo originario.

Los proyectos y actividades desarrolladas por la Oficina de Pueblos Originarios, como se ha podido evidenciar en esta investigación, se han ido consolidando y diversificando en gran medida, debido a las demandas ejercidas por sus dirigentes y organizaciones mapuche, quienes han establecido un discurso desde la deuda histórica que tiene el Estado con su pueblo. En este escenario, el Estado se vio en la necesidad de implementar como estrategia, nuevas metodologías inclusivas que tuvieran como eje la participación ciudadana, derivando en que desde el aparato municipal se planteara una relación denominada como intercultural.

La comunicación entre agentes y organizaciones se puede definir como intercultural porque generalmente entran en relación dos personas con diferentes formas de identidad y cultura, mapuche y chilena, pero hay que enfatizar que esta relación no es igualitaria, sino al contrario, está marcada por procesos de dominación internalizados en las personas que interactúan (De la Maza, 2007: 264).

Esta relación ha tenido como intención acortar las brechas de poder entre indígenas, funcionarios y el resto de los vecinos de la comuna mediante la aceptación de una *otredad* a la que generalmente se le han atribuido características fijas y constitutivas, como su condición de pobreza, su riqueza espiritual, su conflictividad y otros estereotipos ligados a la valoración positiva de su patrimonio artesanal. Esta situación ha generado que desde el municipio se hayan impulsado iniciativas como la celebración del Wiñol Tripantu en sus dependencias, lo cual ha sido interpretado por la gran mayoría de los vecinos indígenas como una instrumentalización de la identidad étnica mapuche para fines políticos, rompiendo con los códigos propios implícitos de la dimensión ritual mapuche.

El Wiñol Tripantu como toda ceremonia es súper íntima, de sentirla, cosa que en la municipalidad no se da porque comúnmente parece algo para el espectador, pasa a ser una demostración, pasa a ser un show (...) entonces uno quiere agrandar a que sea, la alcaldesa, entonces eso no se da bien siempre, y por ejemplo, porque, porque la Muni se pone con un cóctel y que esto y este otro, y ya hay una cuestión que no es propia del mapuche, porque el mapuche siempre tiene que sacar de él (Dirigente As. Indígena Folilche Aflai).

No obstante lo anterior, fueron las mismas organizaciones las que en base a sus demandas pudieron instalar el rewe en el espacio municipal, que representa en términos simbólicos y materiales un lugar de congregación a través del cual se pone en práctica de manera pública la identidad étnica. Dadas la condición migratoria de la población mapuche que vive en la ciudad de Santiago, y la consecuente desvinculación cotidiana de su territorio de origen, las organizaciones han debido flexibilizar y readaptar a nivel local sus espacios de congregación

ritual, teniendo que institucionalizar parte de la dimensión ritual de su cultura, entendiendo la ausencia de un espacio territorial compartido.

Los puntos de encuentros que tienen que generarse, lamentablemente no los están generando ellos, los estamos generando nosotros, y los que tienen sus puntos de encuentro son las asociaciones indígenas y sus reuniones y sus formas de encuentro son muy funcionales (Luis Panguinao, ex encargado de la Of. de PP.OO).

De este modo, el Wiñol Tripantu pese a ser blanco de críticas, representa la ceremonia donde se legitima el carácter institucionalizado de los lazos comunitarios entre asociaciones e individualidades mapuche.

Sumado a lo anterior, es importante señalar que el Wiñol Tripantu se alza como el hito fundacional de la interculturalidad en Peñalolén, a través del cual, los vecinos no poseedores de una etnicidad han podido conocer parte de las manifestaciones culturales mapuche en un contexto urbano que históricamente ha invisibilizado la presencia de este pueblo. Por su lado, la colectividad mapuche de Peñalolén ha tenido la oportunidad de hacer visible su identidad étnica hacia resto de la ciudadanía, recalcando su vigencia como pueblo en un contexto territorial urbano.

Por otro lado, un aspecto que marca el quehacer indígena en la comuna de Peñalolén son los proyectos de carácter productivo impulsados por la municipalidad, como la Expo Pueblos Originarios. Entendiendo el vínculo que históricamente ha hecho el Estado entre pobreza y pueblos indígenas, desde el poder local se ha fomentado la expresión de la identidad indígena bajo una lógica productiva mediante la cual se “exponen” preferentemente elementos culturales evaluados positivamente por la ciudadanía, siendo complementados con un escenario donde se llevan a cabo bailes tradicionales y espacios de conversación sobre política y contingencia indígena.

Si se compara esta experiencia con otras a nivel regional, resulta vanguardista en términos de su integralidad al contemplar este tipo de instancias que trascienden lo comercial, sin

embargo, y al ser una feria comercial, los temas allí tratados quedan relegadas a un segundo plano. Prevalen así en términos identitarios, aquellas manifestaciones despolitizadas de la cultura mapuche, como su gastronomía, su indumentaria, su artesanía y su orfebrería, las cuales se encuentran desvinculadas de sus demandas históricas por mayor reconocimiento constitucional, político y territorial. En ese sentido, y teniendo en consideración la inserción de Chile dentro del contexto económico global de mercado, la Expo Pueblos Originarios reproduce una lógica multicultural que homogeniza los códigos a partir de los cuales se expresa - y consume- la diversidad cultural. Así, se fortalece lo que Boccara (2012) denomina como *nacionalismo diferencialista*, que gestiona las identidades étnicas a través de un proceso de patrimonialización de su cultura. Para el caso mapuche en contextos urbanos, la patrimonialización permite una recepción deificada de su identidad étnica al poner énfasis en sus componentes no conflictivos y que no contravienen el proyecto político monocultural del Estado de Chile.

Al respecto, se debe mencionar que desde las asociaciones y vecinos participantes de la Expo, esta resulta legítima y beneficiosa económica y culturalmente, mientras que para otros, no es capaz de traspasar a la gente el verdadero sentido de la cosmovisión mapuche y la complejidad que esta abarca. Pese a la visión crítica sobre la Expo, estas asociaciones e individuos año a año repiten su participación en la feria, encontrando allí, un nicho económico seguro que permite incrementar sus ingresos.

Otro elemento importante a señalar es la expresión etnoturística en la comuna, evidenciándose una apropiación identitaria, por parte del municipio, de algunos elementos culturales mapuche para dotar de valor turístico al territorio comunal. Es el caso de las rukas de las asociaciones Trepeñ Pu Lamngen y Folilche Aflai, históricamente vinculadas al municipio. Aquí, se ponen en práctica ciertas performáticas mapuche a los turistas, como la oferta de gastronomía, dando la idea de que son parte de la cotidianeidad de las asociaciones. Sin embargo, esto obedece a un proceso donde la *interculturalidad* tiene un sentido *funcional* a la lógica de la mercantilización y folklorización de la cultura de estos pueblos. En tanto los turistas “reproducen una lógica altruista y romántica, en donde buscan compartir con los indígenas, vistos como desfavorecidos y atrasados (aunque representantes de un pasado

mejor), para poder apoyarlos, conocerlos, o incluso encontrar alguna significación relevante que les aporte a comprender su realidad y los “aleje” de la “crisis de sentido” de la modernidad” (Marín, 2013: 154).

De manera paralela a lo anteriormente señalado, los diferentes encargados de la Of. de PP.OO, han realizado esfuerzos por mantener relaciones relativamente horizontales con las asociaciones y los vecinos indígenas de la comuna, lo que ha implicado hacer hincapié en la autogestión indígena y romper con las relaciones paternalistas existentes entre algunas organizaciones y el municipio. Para estos propósitos, la Mesa de Trabajo Indígena ha canalizado ideas y propuestas de gestión y administración del Parque Centro Ceremonial, las que han apuntado a la cogestión del Parque junto al municipio. Este modelo podría en un futuro representar una innovación en materia de política indígena urbana, pues las propias asociaciones podrían incidir en cómo sería expresada su cultura hacia el resto de la población, pudiendo aprovechar las potencialidades de aquellos habitantes indígenas que aún poseen profundos conocimientos de sus tradiciones. En este contexto, estos saberes ancestrales podrían ser difundidos al resto de la población comunal y regional mediante una lógica que valoriza la pertinencia cultural de las actividades que se desarrollen en este espacio. Asimismo, y si se tiene en cuenta el aumento del interés por aprender las tradiciones de los pueblos indígenas en Chile, en los próximos años, se podría estar en presencia de un nuevo diálogo intercultural tendiente a acortar aún más distancia cultural entre vecinos indígenas y no indígenas en Peñalolén.

En definitiva, la interculturalidad a nivel local es un espacio social que involucra a una cantidad creciente de actores cuyas identidades y estatus sociales y étnicos se encuentran transformados, regulados, autorizados y fijados por sus posiciones y tomas de posiciones dentro de este nuevo campo burocrático. Es un campo social que se ha ido formando progresivamente vía organización de talleres, mesas redondas, encuentros, pero también mediante la creación de nuevos programas, la consagración de expertos, la incorporación de nuevos agentes, la formación de nuevos discursos sobre la diferencia cultural y la nación (Boccaro 2012: 23).

## CAPÍTULO 8: CONCLUSIONES

La investigación aquí presentada abarcó un conjunto de procedimientos, técnicas y herramientas para analizar una realidad social particular. En este caso, se trató de un fenómeno intercultural de interacción entre el gobierno local y los actores indígenas mapuche de Peñalolén, entendiendo el contexto municipal como espacio de producción social en el que convergen múltiples agentes locales y supralocales. El análisis de estos aspectos permite establecer relaciones entre los hechos, los discursos y las acciones de actores que conforman una estructura política (cultural y económica) en permanente proceso de construcción, a partir de lo cual, se reproducen formas de dominación estatal mediante la gestión de las demandas, como también formas de integración buscadas por los indígenas.

Se retoma aquí la pregunta que constituyó el objeto de esta investigación, *¿cuál es la naturaleza de las relaciones políticas existentes entre la Oficina de Pueblos Originarios y sus beneficiarios (usuarios) indígenas mapuche?*

Se trata de una relación de carácter asimétrica donde los actores indígenas locales, a través de sus demandas, buscan una redistribución del poder, el que ha sido controlado unidireccionalmente desde una institucionalidad neoindigenista. Sin embargo, se ha tendido a subvertir la cultura política jerarquizada con base en el asistencialismo y el clientelismo estatal, para acercarse a un modelo de ciudadanía política más democrática, mediante el fomento a la participación y la autogestión indígena. En este sentido, Peñalolén presenta un escenario vanguardista en la Región Metropolitana, teniendo en consideración el nivel de inversión destinado por parte del gobierno central -representado por el GORE RMS- y los grados de integración entre la población indígena y no indígena de la comuna.

Pese a todo, es importante consignar que la ideología del multiculturalismo sigue imperando y articulando en gran medida las políticas interculturales del Estado, esto implica que los espacios locales se ven limitados para acometer la creación de una política que contradiga sus fundamentos (aún más lejano se ve la posibilidad de una política emancipadora), debido

a hegemonía del poder central y el influjo ideológico del sistema económico global, que ha tendido a redefinir sus estrategias de gestión de la diversidad al interior de los estados nacionales.

Una parte constitutiva de la Of. de PP.OO es la de ser un instrumento institucional para controlar el recorrido y los alcances de las demandas indígenas, pero su carácter no se limita a esto, pues no todos los dispositivos de control del poder pueden impedir las transformaciones del devenir social, aquellas que se producen en la interacción de los sujetos, y las ideas y prácticas que van construyendo nuevas maneras de ejercer la política. En este entendido, la relación entre la Of. de PP.OO y sus beneficiarios indígenas mapuche también contiene un potencial de cambio en cómo se organizan las relaciones de poder interculturales a nivel local en la ciudad de Santiago.

Por otra parte, y en relación a la primera hipótesis planteada, se pudo comprobar que la Of. de PP.OO actúa como espacio de articulación con los procesos de etnificación, pues su sola presencia representa la existencia de una política focalizada a este grupo social dentro de la comuna, esto implica la visibilización de un sujeto indígena, que ya ha sido identificado y caracterizado socioculturalmente desde el Estado como receptor de esta política. La Oficina, a su vez, promueve este proceso de institucionalización en su obligación de crear un “beneficiario” para la administración municipal. Ambos procesos tienen un importante componente estratégico, dada las características de la población mapuche en la comuna, que apuntan a una integración diferenciada a la sociedad, mediante la cual puedan reproducir su cultura en el espacio local y acceder a los beneficios del desarrollo social que se generan y canalizan a través del municipio.

La segunda hipótesis se corrobora principalmente en las iniciativas de fomento productivo, la gestión de becas indígenas y la construcción del Parque Centro Ceremonial. Estas son ejecutadas a través de fondos estatales y la gestión de la municipalidad de Peñalolén.

Dichas iniciativas surgen de la planificación coordinada entre el poder central y el municipio y en ellos se aprecia como objetivo común la integración de los indígenas al desarrollo social, económico y cultural desde un enfoque de derechos. Sin embargo, lo que generalmente

predomina en este tratamiento es la logística asociada a los servicios para satisfacer las necesidades básicas de esta población o la incorporación del indígena a un sistema de mercantilización y folklorización de su cultura.

La contribución que este trabajo plantea es la de enriquecer los conocimientos y el análisis sobre los espacios institucionales de dedicación intercultural, entiéndase por esto a las oficinas municipales destinadas a tratar los asuntos de la población indígena que habita en la ciudad. En ese sentido, surge la necesidad de una revisión constante de los conceptos con que la antropología, ciertamente, ha dilucidado la complejidad de la realidad social y de los fenómenos que ahí surgen, aportando explicaciones desde una visión holística. En el campo de la interculturalidad y las relaciones interétnicas, la comprensión de los fenómenos identitarios ha llevado a establecer ciertas nociones que las operacionalizan en contextos variables.

La etnicidad como manifestación de identidades étnicas emergidas en procesos socioculturales, históricos y dinámicos ha sido estudiada profusamente por las ciencias sociales, entregando valiosos antecedentes que develan estructuras subyacentes y formas en que la interacción construye *lo social*. Hay mucho acuerdo en torno a estos temas, pero también heterogeneidad en sus interpretaciones.

Actualmente, las ciencias sociales, principalmente la antropología, se ve enfrentada a replanteamientos de conceptos fundantes que han marcado el derrotero de los estudios academicistas. Se trata, en todo caso, de un ejercicio saludable que no busca dismantelar lo legítimamente consolidado -ya se ha hecho mención en esta investigación de la validez del conocimiento antropológico - sino que tensionar ciertas cuestiones que en ocasiones parecen normar la realidad desde la teoría instituida en los círculos eruditos, en vez de aprehenderla para formular teorías coherentes con ella.

Se postula aquí la importancia de considerar los distintos elementos y ámbitos que interactúan en la construcción de la identidad mapuche actual y su relación con el Estado. El estudio del contexto local de Peñalolén permite revelar aspectos que a veces se aminoran o subestiman

en el análisis intercultural. De este modo, se buscó poner de relieve el rol de la ideología como articuladora de las subjetividades y las prácticas en el terreno de las relaciones interétnicas, la relevancia que aún tiene la clase social y sus contradicciones al interior de una sociedad diferenciada. Asimismo, comprender las estrategias que los distintos actores y asociaciones mapuche ponen en práctica ante la institucionalidad para reproducir su cultura y mejorar sus condiciones de vida lejos de sus territorios de origen.

Como proyección a futuro, queda preguntarse si las oficinas repercutirán en la generación de una política que efectivamente genere una cultura distinta para la política intercultural, que se construya desde el espacio local y que promueva el acceso a una ciudadanía que tenga como principio la pluriculturalidad para construir una sociedad más justa en este sentido.

Por otra parte, habrá que atender a las constantes transformaciones en el plano de las políticas gubernamentales, las que actualmente están en manos de una coalición que manifiesta su interés por profundizar la preponderancia del neoliberalismo como modelo socioeconómico, y cómo estas incidirán en las representaciones, la institucionalidad y la articulación de las luchas y las demandas de los pueblos indígenas en Chile.

## CAPÍTULO 9: BIBLIOGRAFÍA

- Abêles, Marc. La antropología política: nuevos objetivos, nuevos objetos. 1997. Disponible en: Revista Internacional de Ciencias Sociales n° 153. (acceso libre disponible en: <http://www.unesco.org/issj/rics153/abelespa.html>).
- Abercrombie Thomas. Articulación doble y etnogénesis, en: Reproducción y transformación de las sociedades andinas, siglos: XVI-XX. Ediciones ABYA-YALA, Quito, 2v. 1991.
- Assies, Willem. La descentralización en perspectiva. Centro de Estudios Rurales. Sin fecha.
- Aguirre, Ángel. Metodología Cualitativa de la Investigación Sociocultural. Marcombo editores. España. 1995.
- Ancán, José. Los cántaros de la memoria En Gallardo, F. y D. Quiroz Un almuerzo desnudo. UAHC. Santiago, Chile. 2008.
- Antileo, Enrique. Mapuche y santiaguino. El movimiento mapuche en torno al dilema de la urbanidad. Ñuke Mapüforlaget. 2007.
- Aravena, Andrea. La identidad indígena en los Medios Urbanos: Una reflexión teórica a partir de los actuales procesos de recomposición de la identidad étnica mapuche en la ciudad de Santiago. 1998. III Congreso Chileno de Antropología. Disponible en: <https://www.academica.org/iii.congreso.chileno.de.antropologia/139>
- Aravena, Andrea. Los mapuches-Warriache procesos migratorios e identidad mapuche urbana en el siglo XX . En Boccara (editor). Colonización, resistencia y mestizaje en las Américas. Editorial Abya-Yala, Quito. 2000.
- Aylwin, José. Pueblos Indígenas de Chile: antecedentes históricos y situación actual. Instituto de estudios indígenas Universidad de la Frontera. Temuco. Sin fecha.

- Balandier, Georges. Antropología política. Ediciones península. Barcelona, España. 1967.
- Banco Interamericano para el Desarrollo (BID). Contando La Población Indígena de Chile. 2014.
- Baraona, Miguel. Ecos cercanos. Los clásicos y la cuestión étnica. LOM Ediciones. Santiago. 2007.
- Barth, Fredrik. Los grupos étnicos y sus fronteras. La organización social de las diferencias culturales. Fondo de Cultura Económica. 1976.
- Bartolomé, Miguel. Movilizaciones Étnicas y Crítica Civilizatoria. Un Cuestionamiento a los Proyectos Estatales en América Latina. Perfiles Latinoamericanos, Vol. 12 n° 024, pp. 85-105. 2004.
- Bartolomé, Miguel. Procesos Interculturales: antropología política del pluralismo cultural en América Latina. Siglo XXI Editores. México. 2006.
- Bello, Álvaro. Etnicidad y ciudadanía en América Latina. La acción colectiva de los pueblos indígenas. Comisión Económica para Latinoamérica y el Caribe (CEPAL)/ Sociedad Alemana de Cooperación Técnica (GTZ). 2004.
- Bengoa, José. Historia del Pueblo Mapuche (Siglos XIX y XX). [Libro]. Colección Estudios Históricos. Santiago de Chile: Ediciones SUR.1996.
- Bengoa, José. La emergencia indígena en América Latina. Fondo de cultura Económica. 2000.
- Berger, Peter y Luckman, Thomas. La Construcción Social de la Realidad. Amorroutu Editores. Buenos Aires. 1968.
- Biblioteca del Congreso Nacional de Chile (BCN). Disponible en la web: <https://www.bcn.cl/>

- Boccara, Guillaume. ¿Qué es el multiculturalismo? La nueva cuestión étnica en el Chile neoliberal. Revista de Indias, vol. LXX, núm. 250 Págs. 651-690. 2010.
- Boccara, Guillaume. Colonización, Resistencia y Mestizaje en las Américas. Ediciones Abya-Yala. 2002.
- Boccara, Guillaume. La Interculturalidad como Campo Social. 2012.
- Bourdieu, Pierre. El sentido práctico. Siglo Veintiuno Editores. 2007.
- Carmona, Rosario y Espinoza, Claudio. Oficinas de Asuntos Indígenas en Santiago. Universidad academia de Humanismo Cristiano. 2011.
- Campos, Luis. El reconocimiento de nuevas identidades: cómo enfrentar la etnogénesis desde la Academia. CLACSO. 2014.
- Campos, Luis. La problemática indígena en Chile. De las políticas indigenistas a la autonomía cultural. 2002.
- Campos, Luis. Chile y la segunda pacificación de la Araucanía. El conflicto mapuche 1973-2003. En Relaciones interétnicas. Series de investigación UAHC, Santiago, Chile. 2008.
- Canales, Manuel. Metodologías de investigación social. Lom Ediciones. Santiago. 2006.
- Cardoso, Roberto. Etnicidad y estructura social. Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social/ Universidad Autónoma Metropolitana/ Universidad Iberoamericana. 2007.
- Carpio, Martín y Elizalde, Antonio. Lo local: ámbito de contención de la globalización “perversa”. Polis, vol. 8, N° 22, pp. 7-17. Revista de la Universidad Bolivariana. 2009.
- Castells, Manuel. Comunicación y Poder. Alianza Editorial. 2009.

- Castro, Milka. 2004. Los Desafíos de la Interculturalidad: Identidad, Política y Derecho. Programa Internacional de Interculturalidad, Universidad de Chile.
- Comaroff, John L. y Jean. Ethnicity, Inc. The University of Chicago Press. 2009.
- Cruz, Edwin. Multiculturalismo e Interculturalismo: una lectura comparada. Cuadernos Interculturales, vol. 11, núm. 20, pp. 45-76. Universidad de Playa Ancha. Viña del Mar, Chile. 2013.
- De la Maza, Francisca. Política Social Para Indígenas. Un análisis desde la perspectiva de la construcción del Estado y la interacción local, Panguipulli (1990-2005), Chile. CIESAS, México. 2007.
- Delamaza, Gonzálo. Espacios locales y desarrollo de la ciudadanía. Chile iniciando el siglo XXI. Ponencia presentada en la Conferencia de la Latin American Studies Association. Washington, DC. 2001.
- Delamaza, Gonzálo. Espacio público y participación ciudadana en la gestión pública en Chile: límites y posibilidades. POLIS. Revista Latinoamericana. 2011.
- De Ramón, Armando. Santiago de Chile. Historia de una Sociedad Urbana. Catalonia. Santiago. 2007.
- Díaz-Polanco, Héctor. Cuadernos Políticos. N° 30. Pág. 53-65. Editorial Era. México D.F. 1981.
- Encuesta de Caracterización Socioeconómica Nacional (CASEN) 2015. Ministerio de Desarrollo Social. 2015.
- Foerster, Rolf. Sociedad mapuche y sociedad chilena: deuda histórica. Revista de la Universidad Bolivariana Vol. 1 n° 2. Pág. 3. 2001.
- Friedman, Jonathan. Identidad cultural y proceso global. Amorrortu editores. 2001.

- Giménez, Gilberto. Identidades en globalización. Espiral. Estudios sobre Estado y Sociedad. Vol. 7 n° 19, pp. 27- 48. 2000.
- Giménez, Gilberto. Identidades sociales. Consejo Nacional para la Cultura y las Artes/Instituto Mexiquense de Cultura. México. 2009.
- Gissi, Nicolás. Migración y fronteras identitarias: los mapuche en los márgenes de la metrópoli santiaguina. Revista Líder. Vol. 17, pp.19-36. 2010.
- Gobierno Regional Metropolitano de Santiago. Diagnóstico de la población indígena en la Región Metropolitana. 2017.
- Gobierno Regional Metropolitano de Santiago. Política Regional Indígena Urbana Región Metropolitana de Santiago 2017- 2025. 2017.
- González, Raúl. Poderes locales, nación y globalización. Historias de teorías y debate contemporáneo. Universidad Academia de Humanismo Cristiano. 2008.
- Gros, Christian. Políticas de la etnicidad. Identidad, Estado y Modernidad. Instituto Colombiano de Antropología e Historia (ICANH). Bogotá. 2012.
- Habermas, Jürgen. Legitimación Problemas de Legitimación en el Capitalismo Tardío. Cátedra Teorema Ediciones. 1999.
- Hernández, Roberto. Metodologías de la Investigación. Mcgraw-Hill Interamericana Editores. 2006.
- Huenchumilla, Francisco. Como los Mapuche Fueron Despojados por el Estado y los Huinca. AP Informe N.212. Política Sectorial. Centro de Estudios Miguel Enríquez. 2002.
- Imilán, Walter & Álvarez, Valentina. El pan mapuche. Un acercamiento a la migración mapuche en la ciudad de Santiago. Revista Austral de Ciencias Sociales. 2008.
- I. Municipalidad de Peñalolén. Estudio Preinversional Proyecto: Construcción Centro Ceremonial de Pueblos Originarios Código BIP 30085963-0. Santiago de Chile. 2014.

- Informe de la Comisión Verdad Histórica y Nuevo Trato con los Pueblos Indígenas. Comisionado Presidencial para Asuntos Indígenas. Santiago de Chile. 2008.
- Kymlicka, Will. Libertad y cultura. En Ciudadanía multicultural. Una teoría liberal de los derechos de las minorías. Paidós. Barcelona. 1996.
- Luna, Galo. Trayectoria crítica del concepto de etnogénesis. 2014. Recuperado el 9 de agosto de 2016, de <http://revistas.userena.cl/index.php/logos/indexIssn>.
- Marín, Marcial. Poder, turismo y multiculturalismo. Una reflexión crítica sobre el etnoturismo, a partir del caso de la comunidad Llaguepulli. Universidad Academia de Humanismo Cristiano. 2013.
- Martínez J.L. et al. Construyendo identidades desde el poder: los indios en los discursos republicanos de inicios del siglo XIX. En: Mestizaje, identidades y poder en las Américas. ABYA-YALA, Quito. 2002.
- Ministerio de Desarrollo Social. Región Metropolitana de Santiago Pueblos Indígenas: Resultados Encuesta CASEN 2015. Seremi de Desarrollo Social. 2017.
- Morales, Héctor. Etnopolítica atacameña: Ejes de la diversidad. Revista Estudios Atacameños. Arqueología y Antropología Surandinas. N° 53, pp. 185-203. 2016.
- Munizaga, Carlos. Estructuras transicionales en la migración de los araucanos de hoy a la ciudad de Santiago de Chile. Editorial Universitaria. Santiago. 1961.
- OIT. Convenio sobre pueblos indígenas y tribales. Naciones Unidas. 2006.
- Pamplona. Legitimidad, Dominación y Racionalidad en Max Weber. Revista Economía y Sociedad. Año V, No. 8. 2001.
- Rupailaf, Raúl. Las Organizaciones Mapuches y las políticas indigenistas del Estado chileno (1970-2000). Revista de la Academia (7), 29 – 103. 2002.

- Sánchez, Jesús. Sociedad de clases, poder político y Estado: Teoría e historia del Estado. Al Margen Editorial. 2015.
- SECPLA. Límites Comunales. I. Municipalidad de Peñalolén. 1999.
- Secretaría General de Gobierno. Política de Nuevo trato con los Pueblos Indígenas. Gobierno de Chile. 2004.
- Shavelzon, Salvador. La antropología del estado, su lugar y algunas problemáticas. Revista Publiar Año VIII N° IX. 2010.
- Taylor, S.J y Bogdan, R. Introducción a los Métodos Cualitativos de Investigación. Paidós. 1987.
- Tubino, Fidel. Del interculturalismo funcional al interculturalismo crítico. Rostros y fronteras de la identidad [151-164]. Temuco: Universidad Católica de Temuco. 2004.
- Van Dijk, Teun. Ideología una aproximación multidisciplinaria. Gedisa Editorial. 1999.
- Van Dijk, Teun. Discurso y dominación. En Grandes Conferencias en la Facultad de Ciencias Humanas No. 4, febrero de 2004. Bogotá, Universidad Nacional de Colombia. Pp. 5-28. 2004.
- Varas, José. La construcción de la identidad étnica urbana: Etnificación y etnogénesis del movimiento mapuche urbano organizado en la ciudad de Santiago 1990-2000. Tesis presentada para obtener el grado de Magíster en Antropología y Desarrollo. Universidad Academia de Humanismo Cristiano. 2005.
- Vergara, Jorge, Gundermann, Hans y Foerster, Rolf. Legalidad y legitimidad: Ley Indígena, Estado chileno y pueblos originarios (1989-2004). Estudios Sociológicos XXIV/ 2: 331-361. El Colegio de México, México D.F. 2006.

- Vial, Camilo. Las municipalidades y su papel en el contexto institucional en Chile. 2014. Recuperado el 11 de junio de 2018, de <http://ichem.uautonoma.cl/wp-content/uploads/2014/10/Municipalidades-Chile-Camilo-Vial.pdf>
- Weber, Max. Economía y Sociedad. Fondo de Cultura Económica. España. 2002.
- Weber, Max. Essay in Sociology. Nueva York: Oxford University Press. 1946.
- Wolf, Eric. Figurar el poder: Ideologías de dominación y crisis. Editorial Ciesas. Mexico, D. 2001.
- Zamora, Marcelo y Cojtí, Iyaxel. Globalización cultural y folklorización de lo “Maya”: El caso de la arqueología guatemalteca. 2004.
- Zizek, Slavoj. Multiculturalismo o la Lógica Cultural del Capitalismo Multinacional. 1998. Disponible en: <http://www.cholonautas.edu.pe/modulo/upload/S%20Zizek%20Multiculturalismo.pdf>

## CAPÍTULO 10: ANEXOS

### 10.1. Pauta entrevista Actores Municipales

Fecha:	Lugar:
Hora de inicio:	Hora de Término:

#### PREGUNTAS DE IDENTIFICACION BASICA

1. Nombre Entrevistada/o	
2. Cargo	
3. Lugar de Nacimiento	

#### PAUTA

DIMENSIÓN	CATEGORÍAS
Antecedentes OAI	<ul style="list-style-type: none"> <li>- ¿Qué es y qué funciones cumple la OAI?</li> <li>- ¿Cuáles son los apoyos que presta la OAI?</li> <li>- ¿Cómo y por qué nace la OAI de Peñalolén? (principales actores gestores - soc. civil/municipio)</li> <li>- ¿Cómo se ha organizado institucionalmente la OAI? (encargados, dependencia de direcciones, financiamiento, CONADI, otros)</li> </ul>
Encargados y apoyo (profundizar)	<ul style="list-style-type: none"> <li>- ¿Cuál ha sido (históricamente) en el tiempo la función de los encargados y cuál es actualmente?</li> <li>- ¿Quiénes han sido los encargados anteriores? ¿Qué ha caracterizado a cada uno? ¿Qué tipo de proyectos han impulsado?</li> <li>- ¿Cuál ha sido la función de la secretaría de la OAI?</li> <li>-</li> </ul>
Asociaciones	<ul style="list-style-type: none"> <li>- ¿Cuántas asociaciones participan en las actividades de la OAI?</li> <li>- ¿Qué tipo de asociaciones son?, ¿Cuál es el perfil de estas asociaciones?</li> <li>- ¿Cómo se involucran las asociaciones con la OAI?</li> <li>- ¿Qué nivel de asociatividad tienen?</li> <li>- ¿De qué manera se vinculan con el pueblo originario al que representan?</li> </ul>
Individuos	<ul style="list-style-type: none"> <li>- ¿A qué Pueblo Originario pertenecen? (porcentaje estimado)</li> <li>- ¿En qué porcentaje estimado acuden a la OAI? (en comparación con indígenas asociados), ¿Por qué motivo? (o ¿qué relación tienen con la OAI?)</li> <li>- ¿Participan de las actividades o en algún proyecto de la OAI? ¿En qué grado?</li> <li>- ¿De qué manera se vinculan con sus pueblos originarios?</li> <li>- ¿Existe discriminación con ellos?</li> </ul>
Poder Municipal	<ul style="list-style-type: none"> <li>- ¿Cuáles son las directrices provenientes de otros estamentos?</li> </ul>

	-
Principales proyectos y/o actividades	<ul style="list-style-type: none"> <li>- ¿Cuáles son los principales proyectos o actividades que desarrolla la OAI?</li> <li>- ¿Las asociaciones participan en la gestación de estos proyectos o actividades? ¿De qué manera lo hacen? ¿Existe algún protocolo de participación?</li> <li>- ¿Qué orientación tienen los principales proyectos o actividades que desarrolla la OAI? (celebraciones rituales, conversatorios, educación intercultural, difusión cultural, rescate de salud intercultural, etc.)</li> </ul>
Antecedentes población indígena Peñalolén y/o beneficiarios	<ul style="list-style-type: none"> <li>- Datos socioeconómicos y sociodemográficos (actividades económicas, niveles de ingreso familiar, zonas de residencia)</li> <li>- Cuantificación de la población indígena según pertenencia a los pueblos originarios presentes en la comuna.</li> </ul>

## 10.2. Pauta de entrevistas asociaciones indígenas de Peñalolén

Fecha:	Lugar:
Hora de inicio:	Hora de Término:

### PAUTA ASOCIACIONES INDÍGENAS

4. Nombre Entrevistada/o	
5. Cargo	
6. Lugar de Nacimiento	

### PAUTA

DIMENSIÓN	CATEGORÍAS
Antecedentes Asoc./Org.	<ul style="list-style-type: none"> <li>- ¿Cómo y cuándo nace la organización?</li> <li>- ¿Qué personas son parte de la organización (familias, amigos)?</li> <li>- ¿Cuál fue el objetivo por el que decidieron asociarse?</li> <li>- ¿Qué requisitos legales tuvieron que cumplir?</li> <li>- ¿Cómo obtienen y renueva su personalidad jurídica?</li> <li>- ¿Cuándo llegaron a Peñalolén?</li> <li>- ¿De dónde proviene su grupo familiar?</li> <li>- ¿Qué estructura organizativa tienen? Y si la tienen... cómo se dividen las funciones</li> <li>- ¿Participa o ha participado algún miembro de un partido político?</li> <li>- ¿Qué define esta organización como mapuche? (mapuche urbano/wiarriache)</li> <li>- ¿De qué manera mantienen su identidad cultural?</li> <li>- ¿Existen vínculos con los territorios del sur?</li> <li>- ¿En qué zonas de Peñalolén cree que viven más mapuche?</li> <li>- ¿Qué tipos de trabajos desempeñan?</li> </ul>

	<ul style="list-style-type: none"> <li>- ¿Cuál es el perfil de las familias que componen la asociación (forma residencia, tipo de familia)?</li> <li>- ¿Cuántas personas están inscritas?</li> <li>- ¿Cuántas personas aprox. participan con más frecuencia?</li> <li>- ¿Participan o han participado no mapuche en la organización?</li> </ul>
Oficina Pueblos Originarios	<ul style="list-style-type: none"> <li>- ¿Cuándo y por qué razón acudieron a la Oficina?... ¿Y en la actualidad?</li> <li>- ¿Qué proyectos y actividades han desarrollado en conjunto? (participación)... ¿Qué opinión tiene de ellas?</li> <li>- ¿Cómo ha sido su relación con los encargados y su secretaria?</li> <li>- ¿La oficina o el Municipio ha dado las facilidades para postular o gestionar algún proyecto?</li> <li>- ¿Algún miembro participa de la Mesa Comunal Indígena?</li> <li>- En relación al movimiento indígena ¿Qué le parece la existencia de esta oficina?</li> </ul>
Asociaciones	<ul style="list-style-type: none"> <li>- ¿Cómo es su la relación con otras asociaciones?</li> <li>- A parte de las actividades organizadas por el Municipio...¿cuáles llevan a cabo en conjunto con otras organizaciones?</li> </ul>
Individuos	<ul style="list-style-type: none"> <li>- ¿Cuál es su percepción respecto a los indígenas que no integran organizaciones?</li> <li>- ¿Participan junto a indígenas no asociados en alguna actividad o proyecto?</li> <li>- ¿Existe la posibilidad de que un indígena no asociado se integre a la organización? ¿Mediante qué mecanismo?</li> </ul>
Poder Municipal	<ul style="list-style-type: none"> <li>- ¿Reciben algún apoyo por parte del municipio?</li> <li>- ¿Existe algún miembro que esté postulando a algún cargo en el municipio?</li> <li>- ¿Qué instancias de diálogo o reunión se establecen con la Municipalidad?</li> </ul>
Principales proyectos y/o actividades	<ul style="list-style-type: none"> <li>- ¿Cuáles son los principales proyectos o actividades que desarrolla actualmente la organización?</li> <li>- ¿Qué orientación tienen los principales proyectos o actividades que desarrolla la organización? (celebraciones rituales, conversatorios, educación intercultural, difusión cultural, rescate de salud intercultural, etc.)</li> <li>- ¿De qué manera se originaron estas actividades/proyectos? (propias, colectivas, con el Estado)</li> <li>- ¿Reciben apoyo de alguna entidad para desarrollar estas actividades/proyectos? ¿De cuál (es)?</li> <li>- <b>CENTRO CEREMONIAL</b></li> <li>- ¿Cómo les gustaría que fuera gestionado el Centro Ceremonial)</li> <li>- ¿Qué actividades quisieran que funcionaran?</li> <li>- ¿En qué conocimientos de su cultura puede aportar la asociación?</li> </ul>

### **10.3. Pauta de Entrevista Concejala Ximena Llamín**

#### **Sobre su rol político de Concejala**

- ¿Cuál fue la motivación social por la cual se postuló como concejala?
- ¿En qué tema le gustaría dejar un sello?
- ¿Quiénes fueron los actores que impulsaron o apoyaron su campaña? (entendiendo que casi todos los entrevistados han dicho que se hizo “a espaldas” de las organizaciones y dirigentes indígenas)
- ¿Qué la motivó a postular por la DC?
- ¿Cuáles han sido sus experiencias como gestora cultural mapuche? ¿qué proyectos ha gestionado o en cuáles ha colaborado en la comuna?
- ¿Qué opinión tiene sobre el modelo de interculturalidad aplicado desde la Municipalidad? (Wiñol, Expo Pueblos Originarios, Centro Ceremonial)
- ¿Cree en cierto punto, que se ha utilizado la imagen indígena para promocionar la comuna y llegar a más votantes que empatizan con la causa indígena?
- Usted como dirigente mapuche... ¿Cuál cree que es la mejor estrategia para tratar las problemáticas de su Pueblo en la ciudad?

#### **Sobre Oficina de Pueblos Originarios y sus Actividades**

- Desde la participación en su Asociación... ¿Qué le pareció la gestión de Luis Panguinao?
- ¿Por qué razón cree que dejó la Oficina?
- Ahora que se está buscando encargado... ¿Cuáles cree Ud. que deben ser las características del mismo?
  
- ¿Qué gestiones está haciendo el consejo municipal para reactivar la construcción del Centro Ceremonial?
- ¿En su opinión, ¿cuál debiera ser el modelo de administración del Centro Ceremonial? ¿Qué rol debieran tener las asociaciones en ello?
- ¿Qué opinión tiene sobre la Expo Pueblos Originarios? ¿Cambiaría algo de ella?

#### **Asociaciones Indígenas de Peñalolén**

- ¿Cuáles son las fortalezas y debilidades de las asociaciones indígenas de Peñalolén y sus dirigentes?
- ¿Por qué cree que existen tantas divisiones entre algunos dirigentes?

### **10.4. Pauta de Entrevista encargada Claudia Sepúlveda**

- ¿Cuál es el estado actual del proyecto del Parque Centro Ceremonial de Peñalolén?
- ¿Cómo se desarrolló el proceso de construcción de las Rukas? (financiamiento y participación)
- ¿Qué temas se han tratado últimamente en la mesa indígena (Más allá del Centro Ceremonial)

- ¿Con cuántos socios se constituyó la Asociación Tañi Mapu Piuwkeyeyu?
- ¿Cómo está funcionando actualmente el PESPI y el EIB?
- ¿Cuál es la relación financiera e institucional con CONADI?
- ¿La oficina tiene información socioterritorial o socioeconómica de la población indígena comunal? (a través de CASEN, entrevistas o Registro social de hogares).
- ¿Cuál es tu impresión sobre las individualidades que vienen a la oficina, a qué vienen?
- ¿Dentro de tus funciones, otras labores municipales que no tengan que ver con el tema indígena?

## 10.5. Solicitud de Transparencia



Carta N° 388   
Asunto: Respuesta Solicitud  
Pública.

Santiago, 07 OCT. 2016

SR.  
**CRISTOBAL MEDEIROS GALLO**  
[Cristobal.medeiros@gmail.com](mailto:Cristobal.medeiros@gmail.com)

### Presente

De mi consideración,

Mediante la presente, informo a usted, que se recibió en la Oficina de Asuntos Indígenas de Santiago CONADI, Solicitud Folio N° AI002T0001349, de Acceso a la Información Pública Ley N° 20.285, mediante el cual requiere:

"Estimados, solicito poder tener acceso a lo siguiente para efectos de mi tesis de pre grado:

1. Listado de socios que conforman las Asociaciones Indígenas de la comuna de Peñalolén, con PJ vigente a la fecha de esta solicitud (Trepeñ Pu Lamngen, Wenteché, Follilche Aflaiai, Nehuentun, La Ruka y We Dakin Püllü).
2. Listado de personas naturales de Peñalolén que tienen calidad de indígena según el Título I, Párrafo 2°, Art. 2°, en sus letras a, b y c de la Ley Indígena N°19.253.
3. Listado de personas naturales de Peñalolén que tienen calidad de indígena, que sean en la actualidad beneficiarios directos de fondos provenientes de CONADI específicamente de: a)Beca indígena b)Fondo de Tierras c)PESPI d)PEIB d)Programas, proyectos o actividades (como ferias) de fomento productivo de CONADI u otros servicios públicos (CORFO, FOSIS, etc).

Muchas gracias, estaré atento a su respuesta."

Puedo señalar a Ud, lo siguiente:

En relación a los puntos 1 y 2 de su solicitud, se adjunta la información requerida, protegiendo los antecedentes personales y datos sensibles conforme al art. 2 Letra f) y g) de la Ley N° 19.628.

OAF/CPS/MCC/mcc.

## 10.6. Fotografías

**Fotografía N° 1:** Pawa en celebración del Machaq Mara en Municipalidad de Peñalolén



**Fotografía N° 2:** Preparación del fuego y ofrenda en Wiñol Tripanto en Peñalolén



**Fotografía N°3:** Discurso de alcaldesa Carolina Leitao en Expo Pueblos Originarios de Peñalolén



**Fotografía N° 4:** Rukas mapuche del Parque Centro Ceremonial de Peñalolén



**Fotografía N°5:** Ruka madre y bandera mapuche – Parque Centro Ceremonial de Peñalolén



**Fotografía N° 6:** Inicio de rogativa del Wiñol Tripantu en Municipalidad de Peñalolén



