

**UNIVERSIDAD DE CHILE
FACULTAD DE CIENCIAS SOCIALES
DEPARTAMENTO DE ANTROPOLOGÍA
MAGÍSTER EN ANTROPOLOGÍA Y DESARROLLO**

**"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

NOMBRE TESISTA: José Manuel Varas Insunza
PROFESOR GUÍA : Rolf Foerster

SANTIAGO, JULIO 2005

AGRADECIMIENTOS

La presente tesis es resultado de mi experiencia de trabajo con organizaciones mapuche de Santiago, en el marco de mi participación en el Núcleo Temático de Estudios Etnicos y Multiculturales de la Universidad Academia de Humanismo Cristiano- UAHC. Por ello resulta grato señalar mis agradecimientos a todos mis amigos del núcleo, a Pancho, Chino, Maga, Claudio, Raúl y Alejandro. Así como también agradecer a la Universidad Academia de Humanismo Cristiano por darme la posibilidad de trabajar con la Base de Datos y Entrevistas con que cuenta el Núcleo Temático de Estudios Etnicos y Multiculturales.

Agradezco también a Rolf por su lectura y observaciones lo que permitió que este trabajo tuviera un buen fin. Las mismas palabras de agradecimiento son para mi compañero y amigo Iván por su lectura crítica.

Importante es también darle mi reconocimiento a la Beca otorgada por la Fundación Volcán Calbuco. la que hizo posible concluir mis estudios de Magister en la Universidad de Chile.

En especial, quiero agradecer a mi familia, a mi Madre por su constante preocupación; a Orieta por su apoyo y paciencia; y a mis hijos, Emiliano y Luciano, porque simplemente están conmigo...

A todos ellos... Gracias....

RESUMEN

El presente estudio tiene como objetivo el dilucidar qué subyace tras la génesis y construcción de una identidad mapuche urbana en la ciudad de Santiago, y qué características tiene dicha construcción identitaria. El análisis de ambos ejes (génesis y sus características) conlleva conocer, o al menos dar luces, sobre las perspectivas que tiene la construcción de una identidad étnica, su desarrollo y permanencia, en la ciudad. En este sentido, el marco de la investigación está dada por dos procesos de construcción identitaria: etnogénesis y etnificación. La entrada analítica del estudio lo constituyen las relaciones subyacentes, o redes sociales, que establece el movimiento mapuche formal con el Estado y la sociedad civil, como de los contenidos que tras dichos lazos o tejidos sociales, circula la demanda étnica, autonomía cultural y la cuestión del reconocimiento. La tesis es que se está cimentando una identidad étnica propiamente urbana, con sus distinciones y particularidades, incluso con un memoria histórica propia e inventada en la ciudad, y que el Estado y su política indigenista ha tenido un rol protagónico para la configuración étnica en la ciudad de Santiago. En fin, se busca “repensar” el vínculo del estado con el movimiento indígena (la tensión entre etnificación y etnogénesis), como el carácter tensional de la demanda (entre los derechos económicos-sociales y los derechos de reconocimiento como pueblo).

DESCRIPTORES

MOVIMIENTO ETNICO - IDENTIDAD ETNICA URBANA – ETNOGENESIS – ETNIFICACIÓN- DEMANDA INDIGENA

“Nació en un pueblo donde el sol,
llueve su lluvia de hidromiel,
donde los trenes, desde el riel
manchan con humo el arrebol
y la naranja es un farol
que multiplica luz frutal
y en que la abeja colosal
trota los aires con pasión
para guardar en un cajón
rubios misterios de cristal.

Fue un largo invierno su niñez,
hambre y distancias que borrar,
con los cuadernos de escolar
y las heridas en los pies,
peregrinar de cuando en vez,
más y más lejos del hogar,
sin un madero que quemar,
sin una mano que coger,
sin una luz que defender
pero una llaga que cerrar.

Se la tragó la gran ciudad
con tanta ropa que lavar,
con tanta leña que cortar,
con tanta gris necesidad.
Hizo trabajo de verdad:
sirvió en la mesa del gandul,
cosió en un siglo un traje azul,
estuvo un día sin bordar
y guardó el tiempo de soñar
en lo más hondo del baúl.

Entonces vio la compañera
que había un mundo que cambiar;
que era preciso batallar
en busca de la primavera
y con revuelta cabellera
y con dos manos desgarradas
se confundió en la marejada
que destrozaba los cimientos
del viejo mundo descontento,
para hacer limpia la alborada.

Con mano roja desplomó
piedra por piedra la pared,
fue interminable como red,
fue una bandera que flameó,
fue una leona que luchó,
fue cama dulce y fue pañuelo,
fue vigilante en el desvelo,
fue brazo y trueno combatiente,
hasta que un tiro simplemente,
cubrió su corazón con hielo.
Así cayó la compañera...”

Elegía para una muchacha roja. Patricio Manns

“Somos mapuche de hormigón
Debajo del asfalto duerme nuestra madre
Explotada por un cabrón.

Nacimos en la mierdopolis por culpa del buitrecantor
Nacimos en panaderías para que nos coma la maldición

Somos hijos de lavanderas, panaderos, feriantes y
ambulantes
Somos de los que quedamos en pocas partes

El mercado de la mano de obra
Obra nuestras vidas
Y nos cobra

Madre, vieja mapuche, exiliada de la historia
Hija de mi pueblo amable
Desde el sur llegaste a parirnos
Un circuito eléctrico rajó tu vientre
Y así nacimos gritándoles a los miserables
Marri chi weu!!!!
En lenguaje lactante.

Padre, escondiendo tu pena de tierra tras el licor
Caminaste las mañanas heladas enfriándote el sudor

Somos hijos de los hijos de los hijos
Somos los nietos de Lautaro tomando la micro
Para servirte a los ricos
Somos parientes del sol y del trueno
Lloviendo sobre la tierra apuñalada

La lágrima negra del Mapocho
Nos acompañó por siempre
En este santiagoniko wekufe maloliente

Mapurbe

*del poemario homónimo del joven poeta mapuche
David Aníñir Guillitraro.*

- ¿Porque los muertos mapuche se van al mar?
Se preguntaba el poeta a orillas del río Mapocho

*Porque el cielo está lleno, y ya no caen más en el cielo y
porque es solo para los que se quieren salvar de este infierno*

Respondió la niña, continuando su acostumbrada tarea de
juntar objetos raros entre las piedras que dejaba el río en sus
crecidas.

*Primer pensamiento kiñelen rakiduum
del poemario 'Mapurbe' del joven poeta mapuche
David Aníñir Guillitraro.*

INDICE

CAPITULO I: PROBLEMÁTICA DE LA INVESTIGACIÓN	3
I. PROBLEMA DE INVESTIGACIÓN	4
1.1. Marco General: cuestión étnica y demanda indígena	4
1.2. La urbanización de la cuestión étnica: los mapuche en la ciudad	5
1.3. La construcción de la identidad étnica en la ciudad	7
1.4. Los mapuche urbanos como movimiento étnico	9
1.5. Los ejes de la problemática de estudio	10
1.6. Preámbulo final.....	13
1.7. Objetivos.....	15
1.8. Enunciación de hipótesis de investigación	15
1.9. Marco lógico del estudio	16
CAPITULO II: MARCO TEORICO Y DIMENSIONES CONCEPTUALES DEL ESTUDIO	17
2.1. INDIGENISMO, ESTADO Y CUESTION NACIONAL	18
a. Indigenismo, Indianismo y la Cuestión Etnica actual	18
b. Cuestión étnica y problemática nacional.....	20
2.2. LA CUESTION MAPUCHE EN CHILE: ESTRATEGIAS POLÍTICAS, ESTADO, DEMANDAS Y ANTROPOLOGIA	23
a. Cuestión étnica y Estado Chileno: estrategias políticas del movimiento mapuche	23
c. Las demandas de los mapuche urbanos	26
d. Estudios sobre realidad de los mapuche urbanos: una mirada desde la antropología.....	28
2.3. IDENTIDAD ETNICA, CUESTIÓN ETNICA Y MOVIMIENTO INDIGENA	32
a. El concepto de etnia e identidad étnica: primordialistas, constructivista e instrumentalistas	32
b. Cuestión étnica y nuevas identidades: proceso de etnogénesis y etnificación.....	35
d. Conflicto étnico, organizaciones indígenas, liderazgo y nuevos discursos.....	39
f. Movimiento étnico y política cultural	45
CAPITULO III: METODOLOGIA	48
3. MARCO DE REFERENCIA METODOLÓGICA	49
3.1. DISEÑO METODOLÓGICO	49
a. Elección y descripción.....	49
b. Justificación de la elección.....	50
3.2. LAS TÉCNICAS METODOLOGICAS	51
a. Población objetivo o unidad de observación	54
b. La Muestra y criterios de selección.....	54
CAPITULO IV: DESARROLLO DEL ESTUDIO	55
4. Los Procesos de Etnificación y construcción de la identidad étnica urbana.....	56
4.1. Organizaciones mapuche y contexto político:	56
Su recorrido histórico, su relación con el Estado y la construcción identitaria urbana.....	56
a. En el tiempo de la dictadura: El trabajo de las ONGs, la iglesia y de los Derechos Humanos.....	60
b. La Ley indígena y las políticas públicas en la década de los 90.....	61
c. El impacto del conflicto en el sur (Ralco/Forestales) en Santiago	66
4.2. Organizaciones mapuche y Estado Chileno: Articulación del movimiento mapuche con el Estado a partir de la red de apoyo.....	68
a. El Estado y sus instituciones (la red social estatal): el protagonismo y efectividad de los municipios	68
b. La red social privada: el inmovilismo social	72
c. La red Social Organizacional: en busca de espacios.....	74
d. La Red Social Local: su efectividad	74
4.3. Los Procesos de Etnogénesis en la construcción de la identidad étnica urbana.....	75
a. La división y desagregación de organizaciones mapuche por motivos territoriales (la cercanía física)	75
b. La división y desagregación de organizaciones mapuche por motivos identitarios (cómo 'ser mapuche' en la ciudad)	76
c. Cosmovisión cultural: de sueños y de profecías	78

4.4. Análisis de las demandas mapuche urbanas desde una mirada de construcción identitaria	80
b. Análisis de los discursos: demanda y construcción identitaria urbana de las organizaciones mapuche urbanas..	84
b.1. Autonomía en la ciudad, Tierra y Territorio	84
b.2. El Reconocimiento Constitucional	88
b.3. Fondos especiales y mejor calidad de vida en el medio urbano	89
CAPITULO V: CONCLUSIONES PRINCIPALES DEL ESTUDIO.....	91
PRESENTACIÓN.....	92
DE LOS PROCESOS DE ETNIFICACIÓN Y ETNOGÉNESIS.....	92
A. ¿Cuál ha sido el rol del Estado Nacional y sus Políticas Públicas en la configuración étnica urbana en la década de los 90?	92
B. Si consideramos lo anterior, ¿Es el movimiento mapuche urbano resultado de la política indigenista que ha implementado el Estado de Chile, en la década de los 90, con la llegada de la democracia?	93
C. ¿Qué tipo de relación establece y/o han establecido las organizaciones mapuche con el Estado en términos demandantes y de sus redes sociales?	94
D. ¿Qué características tiene la demanda étnica en la ciudad y su circulación en el tejido social e institucional local?	95
BIBLIOGRAFÍA GENERAL	98
ANEXO	105

CAPITULO I: PROBLEMÁTICA DE LA INVESTIGACIÓN

I. PROBLEMA DE INVESTIGACIÓN

1.1. Marco General: cuestión étnica y demanda indígena

El presente estudio tiene como objetivo dilucidar ¿Qué subyace tras la génesis y construcción de una identidad mapuche urbana en la ciudad de Santiago?, y ¿Qué características tiene dicha construcción identitaria?. El análisis de ambos ejes (génesis y sus características) conlleva conocer, o al menos dar luces, sobre las perspectivas que tiene la construcción de una identidad étnica, su desarrollo y permanencia, en la ciudad. En este sentido, el marco de la investigación está dada por dos procesos de construcción identitaria: etnogénesis y etnificación. La entrada analítica del estudio lo constituyen las relaciones subyacentes, o redes sociales, que establece el movimiento mapuche formal con el Estado y la sociedad civil, como de los contenidos que tras dichos lazos o tejidos sociales, circula la demanda étnica, autonomía cultural y la cuestión del reconocimiento. La *tesis* sugiere que se está cimentando una identidad étnica propiamente urbana, con sus distinciones y particularidades, incluso con un memoria histórica propia en la ciudad, y que el Estado y su política indigenista ha tenido un rol protagónico para la configuración étnica en la ciudad de Santiago.

En América Latina ha surgido, hacia la década de los noventa, la cuestión indígena. Esto conlleva a la presencia de nuevos actores indígenas, organizaciones étnicas, acciones de reivindicación, movimientos étnicos, en fin, un conjunto de demandas en que el carácter indígena aparece como central. Esta demanda indígena combina peticiones de orden económico y material con la exigencia de respeto a la diversidad cultural y de gestión de la propia especificidad étnica. Así, cuestión y demanda étnica son dos conceptos claves para entender la denominada emergencia étnica en América Latina (Bengoa 2000:24,25).

Este surgimiento de la cuestión étnica no solamente responde a los siglos de dominación y exclusión de los grupos étnicos, primero con la colonia y después con la constitución de los Estados Nacionales, sino que también a la existencia de un contexto mayor, los procesos de globalización que han tenido consecuencias en el orbe tanto económicas (neoliberalismo), tecnológicas (informática), sociales (pobreza), políticas (minimalismo del Estado) y culturales (melting pot). Jacques Chonchol (1999) muy bien ha descrito las consecuencias y desafíos que tiene la sociedad contemporánea que, entre otras, producto de la globalización, se avanza a una meztización de la humanidad, a una 'melting pot', con la irremediable consecuencia de conflictos étnicos y culturales. Pero también producto de la actual situación global, se avanza a una crisis de los Estados Nacionales en la medida que su utilidad se pone en cuestión, disminuye su control y autonomía, en un continuo proceso de transacción con otros actores: económicos como las multinacionales y poderes financieros internacionales; o con identidades étnicas, culturales, religiosas y la sociedad civil, en un marco de conflicto en donde prima la Ley del más fuerte.

Pero también la globalización ha venido a poner en cuestión la forma de concebir los fenómenos sociales y en particular la integración de las sociedades en torno al Estado Nacional. Los habitantes descubren que la identidad nacional es una de varias otras dimensiones en las que se producen lazos de adscripción: identidades locales (comunitarias, primordiales), identidades nacionales, y las identidades transnacionales o globalizadas. Este nuevo contexto de múltiples adscripciones, le da a las minorías de la modernidad (minorías de tercera generación para Bengoa), una característica diferente a aquellas que surgieron con los Estados Nacionales, los cuales conducían a un grado mayor de homogeneización de la población, y en donde la diversidad étnica quedaba escondida

frente a la voluntad política de la construcción estatal. En este sentido, la diversidad cultural se plantea hoy día como uno de los mayores desafíos del siglo que comienza porque con la globalización, y por ende, con un mundo más intercomunicado, se requieren mayores niveles de respeto por la diversidad de quienes lo habitan. Sin embargo, la existencia de las minorías étnicas de la modernidad, para el caso de América Latina, plantea un conflicto: si bien es un fenómeno nuevo, a pesar de lo antiguo y tradicional que son, *'estos expresan una demanda por redefinir las relaciones con el estado nacional y ser reconocidas como parte de la diversidad de la sociedad y el Estado (Bengoa 2002:1).*

Así, la demanda étnica no sólo apunta a reivindicar beneficios para las propias comunidades cuestionando su propia situación de pobreza y marginalidad, sino que propone cambios que afectan al conjunto de la sociedad nacional y al Estado proponiendo una sociedad multiétnica y multicultural, cuestionando las relaciones de dominación de la sociedad latinoamericana basadas en la discriminación racial, en la intolerancia étnica y en la dominación de una cultura sobre otras (Bengoa 2000:27). Por lo tanto, esta demanda cuestiona las bases del Estado Republicano construido sobre la idea de un solo pueblo, una sola nación, un solo Estado.

1.2. La urbanización de la cuestión étnica: los mapuche en la ciudad

La cuestión étnica latinoamericana, hacia fines del siglo XX, esta caracterizada por su urbanización, es decir, por habitar la mayoría de ellos en las ciudades. Para el caso de los mapuche¹ esto no es una excepción. Para caracterizar el caso de Chile es necesario destinar algunas palabras a los instrumentos de medición censal.

En el Censo de Población y Vivienda de 1992 se constató, a nivel nacional, que la población autodeclarada mapuche, mayor de 14 años, ascendía en ese año a 928.060 personas, lo que equivale al 9,6 % de la población total nacional y que representa el 93% de la población indígena nacional. Los antecedentes sociodemográficos no sólo dejaron ver a casi un millón de mapuche a nivel nacional, sino que también revelaron otro importante dato y no de menor importancia: un 20.77% de población mapuche es rural y un 79.23% de la población mapuche es urbana². Durante la década de los 90, y a partir de estos datos sociodemográficos, se hicieron cálculos bastantes optimistas respecto al número de población indígena de nuestro país. Así, y reforzando la misma tendencia anterior, estudios realizados en el año 1997 por el CELADE, la División Social de MIDEPLAN y la Universidad de la Frontera, señalaban que proyectando los datos del Censo de 1992, e incorporando a la población menor de 14 años, la población mapuche nacional en el año 1997 ascendería a 1.282.000 personas. Así, el Censo de 1992 como el CELADE en 1997, mostraban una mayor peso, en términos demográficos, de la población mapuche existente a la imaginada, agregándose además, una distribución territorial, bastante diferente a la sostenida por estudios anteriores a 1990, que mantenían la tesis de la residencia histórica al sur del río Bío-Bío, circunscritos al ámbito rural. Sin embargo, hacia Julio del 2002, antes de los resultados del Censo del 2002, un Estudio Nacional de opinión Pública N° 43, llevado a cabo por el Centro de Estudios Públicos dio como resultado que la población mapuche alcanzaba a un 6,6%. Si bien un estudio de

¹ Entiéndase 'mapuche' como un término genérico por lo que no corresponde para su uso plural la utilización de la 's' al final de la palabra porque sería castellanizar excesivamente el término

² Del total de población mapuche urbana el 44,07% de los mapuche residen en la Región Metropolitana, seguida de la Novena con un 15,49%, mientras que el resto se distribuye en las demás regiones del país(Censo de Población y Vivienda 1992)

estas características no es comparable con un Censo, por la utilización de categorías muestrales, dio luces de alarma respecto al número de población indígena de nuestro país, pues la disminuía a casi la mitad, esto sobretodo en los medios académicos preocupados por la temática indígena.

Los resultados del Censo de Población y Vivienda del 2002 confirmaron dicha tendencia, disminuyendo la población indígena a casi la mitad, incluida aquella que habita en las ciudades. Se constató, a nivel nacional, que la población mapuche, mayor de 14 años autodeclarada, ascendía en ese año a 604.349 personas, lo que equivale al 4,0% de la población total nacional. Los antecedentes sociodemográficos revelaron del total de población indígena que habita en el país, 182.918 personas de ascendencia mapuche vive en la Región Metropolitana, es decir, el 30% de ella.

A nuestro entender ambos Censos de Población y Vivienda dejan ver la imposibilidad de determinar a ciencia cierta el número de población mapuche que habita en el país cuando se trata de la variable étnica. Ciertamente que se generan dudas desde una perspectiva cuantitativa, en términos del peso estadístico poblacional nacional, pero no en términos cualitativos, pues la realidad indígena urbana, con sus problemas y perspectivas, permanece. Lo sustancial, es que ambos Censos, uno en mayor medida que el otro, modificaron la idea que se tenía de la distribución geográfica de la población mapuche, ya que históricamente se le asimilaba casi en forma exclusiva a la región de la Araucanía, y al mundo rural.

Independientemente de esta discusión censal, respecto al número de población indígena y de su ubicación territorial, que por lo demás es un tema de inmensa actualidad y sujeto de análisis y discusión académica, lo cierto es que la existencia de una importante población mapuche en la ciudad cobró un inusitado protagonismo, constituyéndose, de un tema que para muchos, y por años, fue invisible, en un tema que hacia la década del noventa y a inicios del tercer milenio, surge con fuerza y que ha hecho, paulatinamente, que se constituya en un nuevo actor social: los mapuche de la ciudad, los urbanos.

Para el caso de la Región Metropolitana la altísima concentración de la población mapuche es resultado de constantes oleadas migratorias de dicha población a los principales centros urbanos del país, proceso iniciado en la década del 30, debido a la reducción histórica de los territorios indígenas, la usurpación, el fraude, la falta de programas de desarrollo rural e indígena y las políticas asimilacionistas e integracionistas impulsadas por el Estado de Chile. Este proceso migratorio se ha agudizado en los últimos 30 años como resultado de las políticas de libre mercado, de integración comercial y del ingreso de megaproyectos forestales, turísticos, mineros, hidroeléctricos y acuícolas en los territorios mapuche, lafquenches, pehuenches y huilliches.

Desde la perspectiva de la pobreza y de la marginación se puede observar que el mapuche urbano debe enfrentar los problemas propios de la ciudad, los que se traducen en la falta de empleos, vivienda, desadaptación, pobreza y marginación. Pero también el mapuche urbano debe sobreponerse a la discriminación, a la falta de especialización seguida de la sobre explotación laboral. Un porcentaje mayoritario de las trabajadoras de casas particular de Santiago, son indígenas del sur y en general la mano de obra indígena es ocupada en los subempleos tales como jornaleros de la construcción, temporeros, panaderos, trabajadoras de casa particular, auxiliares o junior, lo que deriva en una situación de extrema pobreza de las familias indígenas urbanas. En este sentido, se ha verificado que los más altos porcentajes de población indígena tanto rural como urbana coinciden

con los más altos porcentajes de indigencia, pobreza y marginalidad. De este modo, se observa la existencia de una población importante de mapuche viviendo en la ciudad la que se caracteriza por la marginación y la pobreza ya que si se considera al conjunto de los pobres a nivel nacional, los mapuche se convierten en un subconjunto (caracterizado por su etnicidad) que muestra un tipo de pobreza mas aguda que aquella que afecta a la población no indígena.

Esta tendencia demográfica, junto a otros factores de incidencia contextual, políticos, sociales y económicos, respecto a la población indígena en Chile impulso la implementación de una política indigenista por parte del Estado la que se desarrolla a partir de la promulgación de la Ley Indígena de 1993. Si bien esta Ley, en un inicio, se planteo de manera ruralista, a partir de los nuevos datos censales su aplicación tuvo que comenzar a considerar a la población indígena urbana.

1.3. La construcción de la identidad étnica en la ciudad

El éxodo rural ha dado como resultado la existencia de un número importante de población mapuche en la ciudad. Desde un punto de vista antropológico, la cuestión mapuche no se reduce hoy, por lo tanto, a un grupo étnico exclusivamente campesino. Junto al campesinado, la población mapuche está repartida también en los centros urbanos, lo que representa una problemática específica dentro de la problemática étnica global mapuche, y que se expresa a través de la problemática étnica y social particular de los grupos sociales que la componen (**Marimán 1990:8**).

Estudios realizados sobre la temática discuten si esta situación significa que la cultura mapuche urbana exista como realidad independiente, o si existe precisamente porque existe la cultura mapuche tradicional de las comunidades y es producto de ella. Se puede tener la certeza de que existe y que ésta tiene una dinámica propia, pero también se puede observar que comparte una raíz fundamental con la realidad rural, con ella los urbanos tienen vínculos explícitos y otros no tan evidentes.

Lo cierto es que la mayoría de las veces los mapuche en la ciudad han tenido que vivir ocultando su identidad producto de la discriminación, y por consiguiente, sufrir una pérdida de su identidad y una asimilación con el resto de la población urbana en un contexto de precariedad económica. Esto permitiría plantear la tesis de que la migración forzosa o no, del campo a la ciudad trae consigo el ocultamiento y la pérdida de la identidad. Desde esta perspectiva **Marimán (1990)** plantea que la ciudad no ofrece un espacio para el desarrollo de la cultura mapuche, es decir, que el ámbito urbano es un medio donde la cultura no tiene ninguna posibilidad de reproducirse³.

Desde una perspectiva similar **Valdés (2000)** critica la noción de mapuche urbano por varias razones, de las cuales me gustaría considerar, la que a mi parecer, es la más reveladora: /a

³ Este autor plantea que los mapuche que dejan el campo no enseñan la lengua a sus hijos, pues en la ciudad ésta ya no tiene ninguna utilidad social. Así, la lengua se pierde en el medio urbano desde la segunda generación. Relegada al ámbito rural y doméstico, ella sobrevive aún en el campo, pero, ¿por cuanto tiempo todavía? Incluso allí el mantenimiento de la lengua es, muchas veces, considerado un obstáculo para la integración social, razón por la cual los padres no enseñan el mapudungun a sus hijos, considerando que es preferible la salida de un ghetto sociológico al mantenimiento de una personalidad cultural fácilmente asimilable al estancamiento, y que podría, además, constituir una fuente suplementaria de discriminación. En este sentido la cultura y lengua mapuche sólo podrán reproducirse y desarrollarse sobre una base regional -y comprendido, por lo tanto, en los centros urbanos- y asociadas a todas las demás condiciones que permitan el desarrollo integral de la etnia. **Marimán, José (1990:8)**. Op. Cit.

memoria histórica. El autor plantea que la identidad mapuche se estructura a partir de la memoria histórica mapuche, lo cual supone el rescate de formas culturales, modos de relación social y de producción simbólica -a lo menos distinta – al *winka*. El admitir la existencia de la categoría de mapuche urbano en tanto sujeto, implica admitir el nacimiento de un nuevo tipo de memoria histórica formulada con arreglo a la nueva coyuntura de tipo urbana de carácter modernizador que, dada esta dicotomía urbano/rural, se contrapone a la anterior. Como consecuencia de esto se legitima políticamente el olvido de un pasado, de los abuelos y de su pueblo por el sólo hecho de su traslado a la ciudad.

No obstante, para otros autores, existen posibilidades amplias de desarrollar la cultura mapuche en la ciudad, existiendo y apropiándose de elementos que no poseía la cultura tradicional y recrearla (**Kilakeo 1992**). Si bien muchos indígenas o sus descendientes pueden perder, a través de la asimilación, su identidad étnica en la ciudad, también es cierto que otros pueden conservarla en la ciudad, e incluso re-interpretarla, y porque no decirlo, tomando el término de teóricos del nacionalismo, inventarla o imaginarla⁴, incluso en términos de una memoria histórica. En palabras de **Bengoa (2000:58)**, muchos indígenas en la ciudad “construyen su identidad como un segundo texto, subrepticio pero de mejor calidad (que la de la comunidad de origen) ya que le entrega sentido a la acción. La vida en la ciudad sería insostenible si no existiese ese sentido de las cosas otorgado por la cultura tradicional reinterpretada”.

Desde esta perspectiva podemos mencionar la tesis de **Aravena (1995c:172)**, quien sostiene la posibilidad de que los pueblos indígenas que habitan en la ciudad pueden recrear y reproducir sus culturas en el medio urbano, es decir, la posibilidad de llevar a cabo una reelaboración cultural fuera del ámbito de la comunidad rural. Así como en la sociedad mapuche de las comunidades rurales el espacio social se construyó en torno al sistema reduccional, en la sociedad mapuche post reduccional urbana, es en la organización donde se reproduce el espacio social (**Aravena:2001**). **Cuminao/Moreno (1998)** han dado cuenta de esto al plantear que los cambios culturales y los procesos de re-etnificación entre los mapuche urbanos, reunidos en torno al Machi deciden recrear y reinventar sus prácticas religiosas en el contexto urbano como una forma de afirmar su identidad. **Kilakeo (2002)** nos dice que ya finales de la década de los 80 empieza a legitimarse una identidad mapuche urbana, que hasta ese momento sólo se consideraba como una situación transitoria, es decir, de residir en la urbe pero que en cualquier momento se podía volver a la comunidad. Con el tiempo y nuevos estudios, esta realidad se hizo innegable y a la par de la instalación de la identidad urbana en el seno del movimiento nacional mapuche se comenzaron a desarrollar las primeras políticas públicas hacia el sector urbano en el marco de la Transición Democrática iniciada en 1990. El autor plantea que fueron los propios mapuche quienes derrotaron las visiones que presagiaban la imposibilidad de una revitalización de la cultura mapuche en las ciudades. En este marco sobresale el rescate del *We Tripantu* o Año Nuevo; la realización cada vez más numerosa del *Guillatún*; la socialización cultural de la mano de las organizaciones; la resignificación de espacios ceremoniales como los *Rewe* de Machi; el desarrollo y ampliación del patrimonio cultural impulsados por músicos, artistas plásticos, escultores, poetas, realizadores audiovisuales; radialistas; educadores bilingües y muchos más. Es decir, de dinámicas propias del ámbito urbano, de quienes se autoidentifican como mapuche y reclaman un espacio en el desarrollo general del país.

⁴ En relación a teóricos que han trabajado estas temáticas ver: Gellner, Ernest (1983). ‘Naciones y Nacionalismos’. Alianza Editorial, México, D.F.1991. Primera edición 1983; Anderson, Benedict (1993) ‘Comunidad imaginada: reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo’. Fondo de la cultura económica. México.

1.4. Los mapuche urbanos como movimiento étnico

En la actualidad existe una discusión sobre la construcción identitaria urbana, cuestión que este estudio pretende dar luces a través del análisis de las organizaciones mapuche urbanas, porque hemos de reconocer que no solamente la cuestión étnica se urbaniza, sino que en la actualidad ha salido de su anonimato y se expresa organizadamente en la ciudad. Prueba de ello es que actualmente existen no menos de 100 organizaciones indígenas en la ciudad de Santiago, y la mayoría de ella conformadas por población mapuche.⁵

La pregunta que surge es, ¿Podemos hablar de un movimiento étnico en la ciudad de Santiago?. Si tomásemos la definición de movimiento étnico que hace **Bonfil (1988)** ciertamente podríamos plantear una respuesta negativa. Este autor plantea que se constituyen un movimiento étnico si éste lo entendemos como “la conciencia de pertenecer a pueblos diferenciados histórica y culturalmente, que se activa políticamente para movilizar a la población india en la defensa de sus derechos” (**Bonfil 1988:83**). Es decir, una definición que pone como foco central no solamente la toma de una conciencia étnica sino que también su movilización social, política y cultural en defensa de sus derechos. En este sentido, y considerando las movilizaciones étnicas ocurridas en los últimos años en nuestro país estamos ciertos que dicha movilización política se ha desarrollado preferentemente en las comunidades del sur de Chile, y no en la ciudad de Santiago. En concordancia a lo anterior, se postula la tesis, entre algunos investigadores, de que las organizaciones mapuche de la ciudad no se constituyen en un movimiento étnico porque no tienen un ideal atrayente ni trabajan por un proyecto de pueblo, ya que su interés se centra en el ámbito eminentemente cultural o económico, con lo cual privilegian una identidad mapuche en cuanto migrante y no en cuanto miembros del pueblo mapuche. En palabras de **Bonfil (1988)** construyen una ‘identidad de sí’ y no ‘para sí’.

Sin embargo, el presente estudio, pretende relativizar dicha lectura, y sostiene como hipótesis de trabajo, y considerando el planteamiento sobre movimientos étnicos de dos intelectuales mapuche, que la existencia y proliferación en la última década de las organizaciones mapuche en la ciudad de Santiago, permite plantear que efectivamente se constituyen en un emergente movimiento étnico en la medida de que éste se define como “expresión de una acción organizada del grupo étnico al interior de la sociedad chilena” (**Marimán 1999**)⁶, o en palabras de **José Ancán y de Margarita Calfio (1999:48)** estaríamos en presencia de “un movimiento mapuche formal entendiendo éste como todas las expresiones organizadas, de modo más o menos institucional: organizaciones, asociaciones, movimientos políticos, culturales, cooperativas, etc.”⁷. Esto nos permite comprender la acción organizada de los mapuche en la ciudad, como movimiento étnico en la medida de que éste no se define necesariamente por su capacidad de movilización o por la lucha de los propios derechos de una minoría (aunque podría llegar a hacerlo), sino que por el hecho de que establece una *política cultural* entendida ésta como un proceso generado cuando conjuntos políticos, marcados por, y encarnando prácticas y significados culturales diferentes, entran en conflicto con el

⁵Hacia el 2004 los catastro de la CONADI Santiago tienen en sus registros 105 organizaciones indígenas.

⁶Para este autor este movimiento mapuche surge después de la ocupación de la Araucanía, durante las primeras décadas del presente siglo. En él se han expresado posiciones diversas, desde aquellas que han privilegiado las tesis asimilacionistas e integracionistas, hasta las culturalistas e indianistas.

⁷ Esto en contraposición al movimiento mapuche informal, éste último no organizado, sin vocación de figuración pública y que se expresa de manera recurrente en el terreno de las relaciones intrasociales, invisibles como son los lazos familiares’ **Ancan y Calfio (1999:48)**

orden cultural dominante (Escobar 2000). Y podemos agregar que tiene como objetivo la búsqueda de una mayor reconocimiento a las diferencias culturales.

1.5. Los ejes de la problemática de estudio

El objetivo de este trabajo de Tesis es dilucidar ¿Qué subyace tras la génesis y construcción de una identidad mapuche urbana? y ¿Qué características tiene dicha construcción?. El análisis de ambos ejes (génesis y sus características) nos permitirá conocer, al menos dar luces, en relación a las perspectivas que tiene su desarrollo en la ciudad. Para esto se ha optado efectuar el análisis del movimiento mapuche formal, es decir, de las organizaciones mapuche de Santiago.

Los conceptos claves, para dilucidar la construcción de una identidad étnica urbana, son los procesos de **etnogénesis y etnificación**. Como bien dice **Beltrán (2002:48)** los procesos de construcción identitaria involucran una serie de elementos internos como externos, de ahí la distinción entre etnogénesis y etnificación, donde la primera remite más bien a los procesos internos, en que los grupos sociales incorporan un sentido étnico o cultural de significados, valores, juicios, imágenes, etc., y que son reales, inventados, imaginados y que generan la constitución de un sujeto étnico; mientras que la etnificación subraya más bien la idea de una formación externa o por agentes externos, que etnifican algo, como instituciones, aparatos, fuerzas, leyes, entre otras, que generan aspectos étnicos, es decir, los contextos más globales o generales.

Considerando ambos conceptos, y en términos analíticos, concebimos como hipótesis de estudio que los procesos de construcción étnica urbana, durante la década de los 90, pueden explicarse por motivos contextuales, en particular, por la acción del Estado (*Procesos de Etnificación*), como también son resultados de procesos internos que involucran procesos de construcción identitaria (*Procesos de Etnogénesis*). En este sentido, creemos que un elemento importante a considerar para comprender los mecanismos tras los cuales se da la construcción de una identidad étnica urbana lo constituye el contexto mayor que lo contiene, el que se traduce en la acción del Estado, es decir, las políticas que el Estado implementa y lleva a cabo. En otras palabras, planteamos la posibilidad de que existirían procesos de etnificación por parte del Estado Nacional, o que al menos el Estado a generado las condiciones para que se desarrolle dicho proceso.

Una entrada analítica para abordar y caracterizar los procesos de etnogénesis y de etnificación en la construcción de la identidad mapuche urbana, a nuestro parecer lo constituye, el análisis de las relaciones subyacente que dicho movimiento establece con el Estado y la sociedad civil, como de los contenidos que tras dichos lazos circulan: **las redes sociales y la demanda étnica**.

Para dar cuenta del tipo de relación que establece el movimiento étnico urbano con el Estado y sus instituciones, como también con la sociedad civil, consideramos pertinente considerar los planteamientos de **Hossmann (1999)** quien dice que en contextos urbanos, en espacios de diversidad socio-étnica, "debemos interesarnos en prioridad, más que al territorio acabado y exclusivo, a las redes territorializadas por las cuales circulan la información cultural, la innovación a la vez que la "tradición". El examen de los procesos de difusión y de ruptura eventual, me parece preferible a un repliegue esencialista" (Retailié 1995:31 citado por Hossmann 1999). Por lo tanto, para dar cuenta de los procesos de etnificación y etnogénesis, debemos necesariamente abordar las relaciones interétnicas que establece el movimiento mapuche urbano con el Estado y la sociedad chilena, y una forma de hacerlo es a través de un estudio de redes sociales de apoyo.

¿Por qué utilizar este enfoque de redes sociales?

Nos parece que una forma particularmente enriquecedora para estudiar el movimiento mapuche en la ciudad, en términos de su construcción identitaria, es a través de sus redes sociales, pues el alcance de todo movimiento se extiende más allá de sus partes constitutivas, de sus organizaciones e individuos. De este modo entendemos como red social las imbricaciones y los lazos establecidos entre organizaciones mapuche, y con otros actores del Estado y de la sociedad civil. Esto significa que la construcción identitaria que expresa el movimiento étnico, se manifiesta por la constitución de redes sociales, por la cuales circulan sus demandas, discursos y prácticas, en forma capilar -desplegadas, adaptadas, apropiadas, cooptadas o reconstruidas- en ámbitos institucionales y culturales más amplios (Escobar 2000:157).

Es por esto, que a través del estudio de las redes sociales de apoyo que establece y ha establecido el movimiento mapuche urbano con el Estado y la sociedad civil, nos permitirá dilucidar no solamente su accionar y su mundo de relaciones establecidas, sino que también comprender los motivos que gatillan dicha articulación con el Estado, dando cuenta de su mundo discursivo y simbólico, aspectos de una u otra manera, nos hablan de un reconocimiento como personas y grupos culturalmente diferenciados por parte del Estado y la sociedad.

Creemos que si bien el mundo indígena urbano se organiza en torno a ciertos valores comunes tradicionales, no lo hace para aislarse del mundo globalizado, sino más bien por el contrario, para incorporarse y vincularse sin perder su propia identidad para poder negociar con el Estado y otros actores desde una posición sólida definida por ellos mismos. Se trataría, en esencia, de un proceso de *empoderamiento*, mediante el cual las organizaciones se fortalecen y consolidan su unidad interna y al mismo tiempo se establecen como interlocutores válidos y reconocidos por el Estado y demás actores políticos y culturales. En este sentido, puede entenderse su creciente presencia en escenarios que antes les fueron vedados.

Es así que el estudio de las **redes sociales de apoyo** que articula el movimiento mapuche en la ciudad, no debe solo quedarse en una mera descripción, mas bien concebimos, que tras de dichos lazos sociales subyace un contenido, en la medida de que a través de ellos circula la **demanda étnica**. Este es un concepto clave no sólo para entender sus aspiraciones y problemas existentes en la ciudad, sino que también, el conocer su propia especificidad no permitirá dar luces sobre la construcción de una identidad reelaborada y reconstruida a partir de una realidad diferente: la ciudad. En otras palabras, la existencia de una demanda étnica tiene como condición sine qua non la existencia de un interlocutor, que para nuestro caso es el Estado Nación y la sociedad civil.

Es así, que todo movimiento étnico busca espacios públicos de participación en la nación, la que se traduce en demandas de carácter agrario, económico, social y cultural, todos relacionados entre sí. Se busca el reconocimiento de las diferencias culturales, el reclamo de derechos colectivos y de mayor participación política, se trata de lo que De la Peña (1995) define como *ciudadanía étnica*, esto es, la redefinición de la participación social y política donde los indígenas sean interlocutores con el Estado, creen nuevas formas de representación, espacios públicos, donde se propicie el poder de decisión sobre los proyectos que les conciernen.

De este modo, creemos que el análisis de la **demanda étnica** urbana en su relación con el Estado nación, en el marco de las relaciones interétnicas que establece el movimiento mapuche urbano con

el Estado y la sociedad civil a través del estudio de sus redes sociales de apoyo, dará cuenta de la reconstrucción de los procesos por los cuales se ha ido creando organización considerando la relación entre un nivel micro (de la organización) y macro (contexto institucional, social y político del país).

Por lo tanto, el presente estudio apunta a dar cuenta de los procesos de construcción identitaria en la ciudad, a través del discurso de dirigentes y constitución de sus organizaciones, describiendo las relaciones interétnicas que este movimiento establece con el Estado y sus instituciones, y de cómo dicha relación esta ligada a la construcción de una identidad étnica propiamente urbana. Pero también, el presente estudio tiene como objetivo el de dilucidar los procesos internos y organizacionales que trae como resultado un tipo de construcción identitaria en la ciudad.

Así, nuestra pregunta es ¿Qué subyace tras la construcción identitaria urbana de los mapuche organizados?; ¿Qué elementos y/o que circunstancias han gatillado esta construcción identitaria y la conformación de este movimiento mapuche organizado en la ciudad?. Por lo tanto, para conocer la especificidad que tiene la construcción identitaria mapuche en la ciudad, consideramos necesario comprender y dar cuenta de las demandas del movimiento mapuche urbano, no solamente para describirlas, sino que para analizarlas en su contenido. Así, el presente estudio busca responder básicamente la siguiente pregunta ¿Cómo la demanda indígena del movimiento mapuche urbano organizado expresa un tipo de construcción identitaria propiamente urbana?.

Por lo tanto, nuestro foco es la construcción de una identidad étnica expresada en la presencia de las organizaciones indígenas en la ciudad de Santiago, la relación existente entre el movimiento mapuche urbano organizado con el Estado y la sociedad civil, tanto en términos de las relaciones establecidas con éstos y a través de las cuales circula la demanda indígena.

Es así, que el desarrollo y análisis de la información permitirá abordar el tema de los procesos de construcción identitaria en la ciudad, desde una perspectiva de los procesos de Etnificación y Etnogénesis de las organizaciones mapuche.

Desde esta perspectiva, y a modo de hipótesis, el análisis de la información en los términos esbozados anteriormente, puede dar luces a la discusión latente en los círculos académicos en lo concerniente a la posibilidad de que se cimenté una identidad propiamente urbana, con diferentes distinciones y particularidades, incluso un memoria histórica propia e inventada en la ciudad.

El presente estudio se plantea como una investigación de carácter exploratorio y descriptivo que aborda, en su análisis, los siguientes ejes:

1. Caracterización y reconstrucción los procesos por los cuales se ha ido creando organización a partir de una mirada macro, considerando el contexto, institucional, social y político del país.
2. Análisis de la construcción de las identidad mapuche en la ciudad considerando sus relaciones interétnicas a nivel local, regional y nacional, a partir del tipo de articulación existentes entre organizaciones, y de éstas con el Estado y con el Gobierno Local a través del estudio de sus redes sociales.

3. Caracterización y reconstrucción los procesos por los cuales se ha ido creando organización a partir de una mirada micro, considerando el contexto discursivo y dirigencial de la organización mapuche.
4. Análisis de las demandas mapuche en la ciudad para dar cuenta desde ellas le especificidad de su construcción identitaria, y de cómo ésta circula en los tejidos sociales (redes sociales).

Para hilar y desarrollar los objetivos e hipótesis planteadas a partir de la problemática expuesta en esta primera parte, se desarrolla en el Capítulo II las dimensiones teóricas y conceptuales haciendo una revisión del Indigenismo, Indianismo y la Cuestión Étnica actual en América Latina, ligándolo a la constitución y problemática de los Estados Nacionales. Posteriormente, se focaliza la cuestión étnica en Chile, a partir de la relación existente entre Estado y movimiento mapuche, a partir de las estrategias y demandas nacionales y urbanas, desarrollando una breve reseña histórica de los hitos relevantes acaecidos desde la dictadura hasta la actualidad. También se presenta la discusión sobre la realidad de los mapuche urbanos desde la antropología, que fundamenta en gran parte la discusión planteada en el presente capítulo sobre la construcción identitaria urbana. Finalmente, se desarrollan los conceptos más atingentes como lo son etnia, identidad étnica, etnogenesis y etnificación. Para terminar se desarrollan las relaciones existentes entre organizaciones indígenas, liderazgo y estados nacionales. En el capítulo III se desarrolla el análisis de los datos que buscan dar luces a la problemática planteada. En el Capítulo IV se exponen las principales conclusiones del estudio. Finalmente, se adjunta un Anexo Metodológico el cual desarrolla las técnicas de recolección de información y la forma de su análisis.

1.6. Preámbulo final

En fin, la existencia de un mayoritario porcentaje de población indígena en la ciudad, pone en duda la tesis de que lo indígena hoy se define solamente por la existencia de un territorio, de tierras y comunidades. Independientemente de la demanda ancestral de recomposición y restitución del territorio es fundamental para el devenir histórico de los indígenas, lo cierto es que existe un número importante de mapuche urbanos, los que a pesar del reconocimiento social y cultural de su realidad, 'están aquí' y no han renunciado a su identidad. Prueba de ello es que existen en la Región Metropolitana una multiplicidad de organizaciones que persiguen distintos objetivos, y cuya demanda muestra la existencia de un eje conflictivo desde una perspectiva identitaria: por un lado esta el hacer frente a una desintegración cultural, y por el otro, la necesidad de fortalecer y recrear su propia identidad.

Lo cierto es, que en la actualidad, existe una fuerte presencia de la temática mapuche en los medios de comunicación, en el discurso político y en el ámbito académico del país, sobre todo a raíz de los conflictos territoriales y las movilizaciones de las comunidades mapuche del sur. Eso hace que exista no sólo una mayor sensibilidad frente al tema por parte de la sociedad chilena sino que también se revele una problemática que tiene múltiples aristas políticas, económicas, sociales y culturales. Sin duda que lo anterior se muestra con bastante claridad para los mapuche que habitan en zonas rurales, los que de una u otra manera, a través de organización, movilización y con el levantamiento de demandas, han logrado poner la temática mapuche en el centro de la discusión actual. Por esta razón, cabe preguntarse ¿Qué pasa con los mapuche que habitan en la ciudad de Santiago?, y con las alrededor de 100 organizaciones indígenas que están aquí, algunas de las cuales no sólo están ubicadas a pocas cuadras del centro político más importante de la nación

chilena, de la Moneda, sino que también efectúan y recrean ceremonias mapuche en los sectores populares de Santiago, marchan los 12 de octubre de cada año, realizan actividades de educación y salud intercultural, entre otras.

En síntesis, a pesar de la existencia de estudios sobre la realidad urbana, parte de su discusión esta en la dicotomía urbano/rural. Por esta razón es que surge la necesidad de comprender la construcción identitaria urbana. De acuerdo a nuestra mirada, creemos relevante abordar dicha temática, considerando los procesos de etnificación estatal y de etnogénesis, a través de la articulación social con el Estado para dar cuenta de las dinámicas de re configuración étnica en la ciudad.

Lo cierto es que hay numerosos estudios que han abordado a las organizaciones mapuche de Santiago desde una perspectiva identitaria, sin embargo, no se ha hecho desde las relaciones interétnicas a partir de la articulación y relación que tienen con el Estado y con la sociedad en general, desde un marco demandante, y considerando al conjunto de organizaciones mapuche como un movimiento étnico. Así, la relevancia del presente estudio, es el acento que se pone al considerar a los mapuche urbanos como movimiento étnico, a partir de sus organizaciones, los modos de su articulación social, y como dichas relaciones sociales con el Estado determinan la construcción de un tipo de identidad étnica. En fin, se busca indagar sobre la génesis y características de la construcción identitaria urbana, desde un marco organizacional y demandante, vivencial y discursivo, a través de un estudio de sus redes y articulación con el Estado.

1.7. Objetivos

Objetivo general

Analizar la construcción y génesis de una identidad étnica del movimiento mapuche urbano, a partir del análisis de las organizaciones y de los discursos de sus dirigentes, en términos de las relaciones interétnicas establecidas con el Estado y la sociedad civil (Procesos de Etnificación) como también desde una mirada de procesos internos que involucran procesos de construcción identitaria (Procesos de Etnogénesis).

Objetivos específicos

- a) Reconstruir los procesos de génesis de las organizaciones mapuche en la ciudad de Santiago, en relación al contexto social, político e institucional del Estado, caracterizando su génesis y recorrido histórico en la última década.
- b) Conocer la articulación que tiene el movimiento mapuche organizado en la ciudad a través de sus redes sociales de apoyo que establece con el Estado y la Sociedad Civil.
- c) Reconstruir los procesos génesis de las organizaciones mapuche en la ciudad de Santiago, en relación a los procesos internos y discursivos dirigenciales.
- d) Describir las demandas que tienen las organizaciones mapuche en la ciudad, y cómo éstas se relacionan con su accionar y construcción de una identidad propiamente urbana.

1.8. Enunciación de hipótesis de investigación

- a. La presencia del movimiento mapuche urbano es anterior al reconocimiento jurídico que hace el Estado con la Ley Indígena de 1993, por lo que se puede plantear que si bien no es resultado de un proceso de etnificación gatillado por el Estado, éste si ha sentado las condiciones para su desarrollo durante la década de los 90. Dichas condiciones han permitido incentivar procesos de etnificación.
- b. Pese a la existencia de un discurso étnico muchas veces rupturista, antiestatal y autonómico el movimiento mapuche urbano esta altamente articulado con el Estado y sus instituciones, lo que ha generado altos grados de dependencia, lo que imposibilita gestionar niveles de autonomía en la ciudad.
- c. El desarrollo y consolidación de organizaciones mapuche en la ciudad ha tenido como consecuencia la constitución de un discurso étnico, entendida como construcción identitaria, demandante, con características propias y diferentes a la de los mapuche que viven en las zonas rurales.
- d. Las organizaciones mapuche en Santiago tienen una alta articulación con el Estado y sus instituciones lo que desecha aquellas ideas de que se constituyen en organizaciones precarias, faltas de iniciativas y sin acceso a oportunidades.
- e. Los mapuche en las ciudad tienen posibilidades amplias de desarrollar su propia cultura, incluso una memoria histórica propiamente urbana.

1.9.Marco lógico del estudio

OBJETIVO GENERAL	OBJETIVOS ESPECIFICOS	EJES DEL ANALISIS	HIPOTESIS
<p>Analizar la construcción y génesis de una identidad étnica del movimiento mapuche urbano, a partir del análisis de las organizaciones y de los discursos de sus dirigentes, en términos de las relaciones interétnicas establecidas con el Estado y la sociedad civil (Procesos de Etnificación) como también desde una mirada de procesos internos que involucran procesos de construcción identitaria (Procesos de Etnogénesis).</p>	<p>a. Reconstruir los procesos de génesis de las organizaciones mapuche en la ciudad de Santiago, en relación al contexto social, político e institucional del Estado, caracterizando su génesis y recorrido histórico en la última década.</p> <p>b. Conocer la articulación que tiene el movimiento mapuche organizado en la ciudad a través de sus redes sociales de apoyo que establece con el Estado y la Sociedad Civil.</p> <p>c. Reconstruir los procesos génesis de las organizaciones mapuche en la ciudad de Santiago, en relación a los procesos internos y discursivos dirigenciales.</p> <p>d. Describir las demandas que tienen las organizaciones mapuche en la ciudad, y cómo éstas se relacionan con su accionar y construcción de una identidad propiamente urbana.</p>	<p>Caracterización y reconstrucción los procesos por los cuales se ha ido creando organización a partir de una mirada macro, considerando el contexto, institucional, social y político del país).</p> <p>Análisis la construcción de la identidad mapuche en la ciudad considerando sus relaciones interétnicas a nivel local, regional y nacional, a partir del tipo de articulación existentes entre organizaciones, y de éstas con el Estado y con el Gobierno Local a través del estudio de sus redes sociales.</p> <p>Caracterización y reconstrucción los procesos por los cuales se ha ido creando organización a partir de una mirada micro, considerando el contexto discursivo y dirigencial de la organización mapuche.</p> <p>Análisis de las demandas mapuche en la ciudad para dar cuenta desde ellas le especificidad de su construcción identitaria, y de cómo ésta circula en los tejidos sociales (redes sociales).</p>	<p>A. La presencia del movimiento mapuche urbano es anterior al reconocimiento jurídico que hace el Estado con la Ley Indígena de 1993, por lo que se puede plantear que si bien no es resultado de un proceso de etnificación gatillado por el Estado, éste si ha sentado las condiciones para su desarrollo durante la década de los 90. Dichas condiciones han permitido incentivar procesos de etnificación.</p> <p>B. Pese a la existencia de un discurso étnico muchas veces rupturista, antiestatal y autónómico el movimiento mapuche urbano esta altamente articulado con el Estado y sus instituciones, lo que ha generado altos grados de dependencia, lo que imposibilita gestionar niveles de autonomía en la ciudad.</p> <p>C. Las organizaciones mapuche en Santiago tienen una alta articulación con el Estado y sus instituciones lo que desecha aquellas ideas de que se constituyen en organizaciones precarias, faltas de iniciativas y sin acceso a oportunidades.</p> <p>D. El desarrollo y consolidación de organizaciones mapuche en la ciudad ha tenido como consecuencia la constitución de un discurso étnico, entendida como construcción identitaria, demandante, con características propias y diferentes a la de los mapuche que viven en las zonas rurales.</p> <p>E. Los mapuche en la ciudad tienen posibilidades amplias de desarrollar su propia cultura, incluso una memoria histórica propiamente urbana.</p>

CAPITULO II: MARCO TEORICO Y DIMENSIONES CONCEPTUALES DEL ESTUDIO

2.1. INDIGENISMO, ESTADO Y CUESTION NACIONAL

a. Indigenismo, Indianismo y la Cuestión Etnica actual

Para comprender el estado de la cuestión étnica en la actualidad es necesario hacer una revisión histórica de cómo ha sido abordado y reflexionado sobre el indio en América Latina. Para esto se considera necesario dar un vistazo general de los diferentes marcos de interpretación que han sustentado intelectuales, Estados latinoamericanos e indios⁸ para abordar la cuestión étnica durante el siglo XX: el indigenismo, el indianismo o post indigenismo y la llamada emergencia de la cuestión étnica.

La corriente indigenista (o política indigenista) continental nació en la segunda mitad del siglo XIX⁹ con la toma de conciencia de la presencia india durante el proceso de formación de los Estados Nacionales a la par de la implementación del liberalismo económico emparejado con la expansión del capitalismo en la orbe, lo que favoreció el colonialismo interno (**Marie-Chantal 1983**). Para **Bengoa (2000:80)** el indigenismo contiene tres elementos inseparables: 'la denuncia de la opresión del indio, la búsqueda de políticas de superación de la situación indígena por el camino de la integración al conjunto de la sociedad y la manifestación, como consecuencia de lo anterior, del carácter mestizo, indoamericano, del continente'. Por esto es y ha sido esta corriente de pensamiento una ideología de no indígenas, es decir, este pensamiento se desarrolla alrededor de la imagen del 'indio' por parte de los 'no indios' en función de las preocupaciones y finalidades propias de estos últimos. Así, por ejemplo, **Aguirre de Beltrán (1954:175)** concibe el concepto de 'zonas de refugio' como los espacios en que el indio se refugia con la colonización y en donde se mantiene intocable la cultura. Esta postura esconde el interés de lograr la integración debido al aislamiento, el principal problema de las comunidades indígenas. De este modo, se definió (especialmente en México) al indio desde la comunidad, la sociedad, y no como individuo. De este modo, la visión de la comunidad indígena se concebía desde un sentido social de comunidad la que está aislada dentro de las otras comunidades que la rodean, que la hace distinguirse asimismo de los pueblos blancos y mestizos, es decir, autocontenida, lo que le otorga una identidad, la conciencia de ser diferente. Así, se definió (especialmente en Perú y Chile) a la comunidad indígena "como una institución social que encierra aquellos valores del cooperativismo que son indispensables en la producción agrícola de nuestro tiempo por lo que el desarrollo esta en el cooperativismo y no en la propiedad individual" (**Lipschutz1956: 122**), donde no sólo en la comunidad se devela el carácter colectivista sino que también, y más importante, en los aspectos económicos (**Mariategui 1955**).

⁸ Si bien pareciera ser que hablar de 'indio' puede tener cierta carga peyorativa, se utilizará desde una perspectiva de indianidad, tal y como lo sustenta **Bonfil (1985)**, desde un marco de colonización y dominación.

⁹ Diversos autores coinciden en que el indigenismo se inicia en 1940 con el Congreso Indigenista Interamericano realizado en Patzcuaro, Michoacán, México, en donde delegados gubernamentales decidieron poner en práctica y aplica políticas diseñadas para mejorar las condiciones de vida de las poblaciones indígenas del continente, principalmente a través de medidas para asimilarlos o integrarlos a la llamada vida nacional. (**Stavengagen:1997; Marie-Chantal Barie:1983**). Sin embargo, **Bengoa (1997)** aclara que es en la segunda década del siglo XX cuando se inicia el pensamiento y práctica indigenista con Rodón en Brasil, Mariategui en Perú y Manuel Gamio en México y que culmina en 1940 con el Congreso Indigenista Interamericano realizado en Patzcuaro, Michoacán, México.

Este pensamiento si bien en un inicio fue romántico y humanitario¹⁰, adquiere progresivamente una dimensión reivindicativa gracias a la toma de conciencia del lugar y del papel del indio en la sociedad. Es así que en la primera mitad del siglo XX distintos intelectuales analizan y profundizan el problema del indio en un contexto de fuertes movimientos y revueltas campesinas (la llamada cuestión social que plantea Julio Pinto). Entre otros autores encontramos a Mariategui (Perú), Gamio (México), Lipschutz (Chile), posteriormente Aguirre Beltrán (México).

Morande (1984) dirá que ésta es una generación nacionalista Latinoamérica (en contraposición a la generación desarrollista), que vive una crisis producto del desmembramiento de la unidad cultural latinoamericana, y que se plantean una reconciliación con la herencia cultural de la colonización hispano/lusitana, temática abandonada en el periodo de constitución de los Estados Nacionales (primera mitad SXIX) y luego combatida por el positivismo laicista (segunda mitad SXIX). La problemática que vieron es que las repúblicas oligárquicas atajaron la anarquía, pero *no lograron una nueva síntesis cultural fundada en los valores heredados de la tradición indiana*. La marginalidad de los grupos sociales era reflejo de una marginalidad cultural anterior: indios, mestizos, negros. En consecuencia para esta generación el desarrollo pasa por el rescate de la cultura negada y por una adecuación institucional a esta identidad negada, pero existente. Así la modernización consistía en construir una nueva síntesis que asumiera, sin negar el pasado, la historia latinoamericana, la intrahistoria. El desarrollo debía ser de manera original, independiente de las ideologías foráneas, construyendo una nueva síntesis con la propia riqueza de la identidad latinoamericana.

Para **Merie-Chantal Barie (1983)** el indigenismo no ponía en tela de juicio las estructuras de la sociedad, pero en la medida de que contribuyó a que se tomará conciencia del problema indio y a que se mitigaran algunos abusos, esta corriente de pensamiento se convirtió en un peligro para las clases dominantes. Para la autora el indigenismo no se convirtió en una corriente transformadora, muy por el contrario, esta corriente fue apropiada por los Estados Nacionales, especialmente por lo gobiernos populistas, para legitimar la dominación vía integración. Con el fin de consolidar la nación, el populismo latinoamericano atribuye a los indios una importancia inusitada en el discurso político y les reconoce un lugar significativo en la construcción de la identidad nacional. Así, con esta apropiación discursiva por parte de las clases dirigentes y políticas, el indigenismo pierde su carácter reivindicativo convirtiéndose en un instrumento de poder. En la misma línea, **Stavengagen (1997)** dice que dichas políticas a pesar de ser bien intencionadas resultaron finalmente ser etnocidas y poco eficaces.

Uno de los intelectuales que reflexionó sobre la cuestión étnica latinoamericana como respuesta al indigenismo, corriente hegemónica de las políticas y el pensamiento durante gran parte del siglo XX, fue Bonfil en la década del 70 y 80. La tesis central de **Bonfil (1988:83)**, es que “lejos de haberse consumado la integración de los pueblos indios, entendida como pérdida de su identidad étnica original y la adopción de una de una identidad nacional exclusiva, lo que se manifiesta hoy (década del 80) es una revitalización de la conciencia de pertenecer a pueblos diferenciados histórica y culturalmente, y el intento de activar políticamente esa conciencia para movilizar a la población india en la defensa de sus derechos”.

¹⁰La corriente de pensamiento indigenista no sólo tuvo repercusiones a nivel de las políticas estatales y en los intelectuales de las ciencias sociales, sino que también en la novela, la poesía, la pintura, el teatro, la música, entre otras.

Bonfil (1988:84) dice que el antecedente que explica la existencia del movimiento étnico en Latinoamérica, está en la crisis de las economías latinoamericanas, en el deterioro y la inestabilidad de los sistemas políticos, en el quiebre de los proyectos nacionales tal como se perfilaban en los programas de desarrollo modernizador. Este contexto encuentra su antecedente inmediato en la década del 50, período posguerra, en que existe una expansión de las economías latinoamericanas y el inicio de una aparente modernización de las sociedades nacionales, particularmente en las urbes. Este contexto aparentemente indicaba que los países de la región avanzaban hacia una de las metas, que desde el siglo pasado, se habían planteado los gobiernos y las elites nacionales: la consolidación nacional por la vía de la unificación étnica, lingüística y social, esto es, la homogeneidad cultural que se ha considerado condición indispensable para la constitución de las verdaderas naciones y nacionalidades. Pero también, esta lógica de modernización, va a la par de la acción del Estado que se expresa en políticas y programas indigenistas orientados a la integración del indio.

Desde una perspectiva similar, pero considerando el contexto de los 90 en América Latina, y particularmente en Chile, **Bengoa (2000)** plantea la existencia de una irrupción de la cuestión étnica a partir de la constitución de un nuevo discurso étnico. Este autor argumenta que esto se debería a tres cambios que se han dado tanto en el ámbito internacional como en el nacional. *El primero*, hace referencia a la globalización, la cuál va acompañada de una valorización de las relaciones sociales y de las identidades locales. *La segunda*, se relaciona con el término de la guerra fría que posibilitó la existencia de movimientos sociales a partir de una "utopía arcaica", de las raíces de América Latina. Y, *la tercera*, tiene que ver con los procesos acelerados de modernización que han tenido como resultado una menor presencia del Estado y una crisis profunda de la idea de ciudadanía. Así, a la histórica exclusión social, económica y cultural de los grupos étnicamente diferentes, éstos cambios globales han provocado que surja en la actualidad un sentido de identidad y conciencia étnica que se convierte paulatinamente en un nuevo discurso que contiene en sí un germen de autonomía y una crítica profunda al rol y accionar del Estado. De este modo, producto de este permanente no-reconocimiento de la ciudadanía étnica es que surge en la actualidad la cuestión indígena, que se traduce en una demanda¹¹ orientada a la exigencia de un doble reconocimiento: ser reconocidos como un pueblo indígena, y a la vez, ser considerados como ciudadanos de la nación que integran. De este modo la *cuestión étnica*, en un marco de marginalidad y pobreza, se traduce en un discurso identitario de demandas y derechos que plantea el establecimiento de una nueva relación con el Estado chileno. En este sentido, para el autor, estaríamos viviendo un período nuevo, postindigenista, propiciado por las elites letradas indias, con un discurso nuevo en torno al desarrollo, la necesidad de autogestión y el autogobierno (un discurso de autonomía).

b. Cuestión étnica y problemática nacional

El surgimiento de la cuestión étnica actual esta íntimamente ligado a la problemática nacional, lo que se traduce en el fracaso del pensamiento republicano y liberal que alguna vez diagnosticó (siglo XIX) que las diferencias étnicas y nacionales tenderían paulatinamente a desaparecer a favor de una gradual homogeneización en función del progreso y de la modernización. Esto ha hecho que los movimientos de tipo étnico o nacional no solo, no han desaparecido o perdido importancia, sino que

¹¹Cabe señalar que la demanda indígena no sólo abarca a los grupos étnicos, sino que incluye al resto de la sociedad, proponiendo cambios que afectan al conjunto de la sociedad nacional y al Estado, poniendo en el centro la constitución de una sociedad multiétnica y multicultural.

se han intensificado (**Díaz Polanco 1998:11**). Así, la identidad nacional comienza en la actualidad a ser discutida y también complementada con otras identidades locales, que pueden expresarse, como en nuestro caso, en movimientos étnicos.

Cualquier diccionario nos señala que la nación es una comunidad de individuos, asentada en un territorio determinado, con etnia, lengua, historia y tradiciones comunes y dotada de conciencia de constituir un cuerpo étnico-político diferenciado (de otras naciones). Del mismo modo, se define al nacionalismo como un movimiento de individuos que toman conciencia de constituir una comunidad nacional en razón de los vínculos históricos, étnicos, lingüísticos, culturales, económicos, etc., que los unen¹². Sin embargo, la cuestión de la nación y su construcción es bastante más complejo. Observemos el planteamiento de algunos autores.

Para **Fabregat (1982)** la nación es una categoría cultural que se traduce en una expresión política de una identidad étnica. El concepto de nación equivale, evolutivamente, al paso de la identidad étnica, como población de cultura homogénea sin más, localizada, a la situación de identidad de un grupo en el que sentirse nacional es sentirse, además de étnico, miembro de una definición política global que asume. Asimismo, es el principio histórico de la realización de una organización institucional inicialmente constituida por la idea de la autoadministración política desde la previa etnicidad. La nación trasciende a la etnia porque implica la noción de una razón política de la identidad cultural.

Smith(1994:7,8) plantea la existencia de tres conceptos de nación y nacionalismos asociados a los mismos: el nacionalismo civil¹³, el nacionalismo multicultural¹⁴ y el nacionalismo étnico. Sin embargo, para este autor, ninguno de ellos, desde un punto de vista normativo, sería capaz de resolver esa tensión moderna entre Estado centralizado y etnias revitalizadas. El *nacionalismo étnico* se funda con el objetivo de crear naciones a partir de las etnias preexistentes. La nación étnica es concebida como una extensión política, el 'despertar' a través de la lucha preexistente, y su objetivo es el

¹² Diccionario Enciclopédico Larrouse (1998). Colombia.

¹³ El *nacionalismo civil* en donde todo individuo al ser miembro de una comunidad nacional queda convertido en ciudadano, dotado de todos los derechos y deberes legales y políticos que semejante condición lleva aparejados, por lo que la nación es una comunidad de ciudadanos y una comunidad de leyes. En este sentido, la nación es una unidad territorial, una comunidad política que reside en su propio territorio histórico. Así, el Estado nacional es el salvaguarda de la nación, consolida el espacio nacional y regula las vidas de los ciudadanos dentro de su jurisdicción territorial. De este modo las naciones civiles se empeñan en imponer una cultura pública y una religión civil a través del sistema educativo generalizado, público y unificado, que actúa como mecanismo de autorenovación y de cohesión social, para proporcionar una unidad ideológica y social para convertir a los individuos en ciudadanos obedientes a la voluntad nacional y a las leyes de la comunidad. El aspecto negativo de esa concepción está en que si bien este nacionalismo puede basarse en una etnia pre existente, su fin es trascender a la etnicidad en una comunidad política dotada por las mismas leyes y una sola cultura pública, por lo que se plantea, en rigor, una alta homogeneización, asimilación e integración forzosa.

¹⁴ El *concepto pluralista de nación*, el cual concilia y une las dos anteriores, y responde mejor a las aspiraciones de las etnias más pequeñas. Esta visión pluralista de nación considera a un Estado nacional compuesto de comunidades culturales diversas que se mantienen unidas gracias a la acción de una cultura pública, pero conservando un grado considerable de autonomía institucional en todos los aspectos generales de la sociedad. Aquí las elites del Estado y los representantes de la cultura étnica dominante otorgan un marcado reconocimiento a las culturas de las étnicas minoritarias, a sus estructuras institucionales y a su contribución a la construcción de la vida nacional (**Smith 1994:18**). El nudo problemático de este tipo es que siempre existe el peligro de que la cohesión social resulte dañada y el mosaico étnico salte por los aires, favoreciendo que los distintos componentes culturales se separen o desemboquen en un conflicto totalmente anárquico. (**Smith 1994:22**)

regreso a la edad de oro de dicha etnia como condición necesaria del renacimiento nacional. En este sentido, el nacionalismo étnico se convierte en un vehículo para las aspiraciones, sobretodo en contextos de minorías étnicas sin Estado, incorporadas a la fuerza a unidades políticas más amplias. Esto supone una movilización de la cultura autóctona (lengua, historia y tradiciones), las que sufren un proceso de politización como instrumentos de lucha en post de la construcción de la nación.

Desde una mirada constructivista de la nación encontramos a **Gellner(1983)** y a **Anderson (1993)**. **Gellner (1983)** plantea que la nación se empeña en marcar sus fronteras culturales, estableciendo lo que pertenece y lo que no pertenece a la nación. Es a través de este proceso que se construye una identidad nacional que procura dar una imagen a la comunidad abarcada por ella. En este sentido, es el nacionalismo el que genera las naciones, y no a la inversa. Este se aprovecha – si bien de forma selectiva, y a menudo transformándolas radicalmente- la multiplicidad de culturas, o riqueza cultural pre existente, heredada históricamente. Es posible que se haga revivir lenguas muertas, que se inventen tradiciones y que se restauren esencias originales completamente ficticias. Pero este aspecto culturalmente creativo e imaginativo, positivamente inventivo, del ardor nacionalista no es una invención contingente, artificial, ideológica. El nacionalismo usa a menudo invenciones históricas arbitrarias; y las culturas cuya resurrección y defensa se arrogan son frecuentemente de su propia invención, cuando no son culturas modificadas hasta llegar a ser completamente irreconocibles. Pese a todo esto, el principio nacionalista en sí esta profundamente arraigado en nuestra condición actual, no es contingente en absoluto y no se le puede negar fácilmente (**Gellner 1983:82**).

En la misma línea de Gellner encontramos a **Anderson (1993)**, quien entrega una mirada constructivista al observar a las sociedades, y en particular a las naciones, como un proceso de construcción humano, producto de la imaginación de líderes, intelectuales, artistas y, en general, del denominado pueblo. Este autor propone que la nación “es una ‘comunidad políticamente imaginada’ como inherentemente limitada y soberana. Es imaginada porque aún los miembros de la nación más pequeña no conocerán jamás a la mayoría de sus compatriotas, no los verán ni oirán siquiera hablar de ellos, pero en la mente de cada uno vive la imagen de comunión” (**Anderson 1993:23**). En este sentido las comunidades no deben distinguirse por su falsedad o legitimidad, sino por el estilo con el que son imaginadas. Así, la nación se imagina limitada porque incluso la mayor de ellas, que alberga tal vez a mil millones de seres humanos vivos, tiene fronteras finitas, aunque elásticas, más allá de las cuales se encuentran otras naciones. Por lo tanto, son imaginadas de manera más o menos consciente y explícita, por lo que pueden ser construidas o destruidas. Se imagina soberana porque el concepto nace en la época de la ilustración, por lo que se sueña en ser libre cuya garantía es el Estado Soberano. Y se imagina como comunidad porque se concibe fraternidad y un compañerismo profundo¹⁵ (**Anderson 1993:24,25**).

Independientemente de que la nación sea una expresión política de una identidad étnica, en donde el sentirse nacional es sentirse, además de étnico, miembro de una definición política global

¹⁵ En este sentido, el mismo **Anderson (1993:24)** plantea sus diferencias con Gellner a nivel conceptual: entre los términos de imaginación e invención. “Gellner sostiene que el nacionalismo no es el despertar de las naciones a la autoconciencia: inventa naciones donde no existen. Sin embargo, lo malo de esta formulación (...) es que quiere demostrar que el nacionalismo se disfraza con falsas pretensiones que equipara la ‘invención’ a la ‘fabricación’ y la ‘falsedad’, antes que a la ‘imaginación’ y a la creación’. En esta forma da a entender que existen comunidades verdaderas que pueden yuxtaponerse con ventaja en naciones. De hecho todas las comunidades mayores que las aldeas primordiales de contacto directo (y quizás incluso ésta) son imaginadas. Las comunidades no deben distinguirse por su falsedad o legitimidad, si no por el estilo con el que son imaginadas”.

constituida por la idea de la autoadministración política desde la previa etnicidad; o que la nación surge cuando un grupo quiere constituirse en Estado; o que desde una mirada constructivista la nación sea una comunidad imaginada, o que sea producto de la invención de sus propias tradiciones en función de marcar las fronteras culturales, estableciendo lo que pertenece y lo que no pertenece, lo cierto es que este constructo cultural de nación no sólo es, en la actualidad sujeto de intensos debates, sino que también, y es lo que queremos recalcar aquí, es un programa teórico que puede dar luces de la cuestión étnica surgida en la década de los 90 en nuestro país, en la medida de que no sólo ésta íntimamente ligada a la problemática nacional, sino que nos parece clave para poder entender la construcción imaginaria de una comunidad indígena en la ciudad, dado que toda comunidad esta construida en un eje de lo imaginario, de un rescate de ciertos elementos de la tradición que son resignificados en un nuevo contexto.

2.2. LA CUESTION MAPUCHE EN CHILE: ESTRATEGIAS POLÍTICAS, ESTADO, DEMANDAS Y ANTROPOLOGIA

a. Cuestión étnica y Estado Chileno: estrategias políticas del movimiento mapuche

Marimán (1997) hace una mirada general de las estrategias políticas que el movimiento mapuche¹⁶, que a lo largo de la historia ha utilizado para enfrentar la política del Estado Chileno. Este autor distingue cuatro hasta 1990, pues a partir del término de la dictadura se inicia la demanda de autonomía.

La *primera* (siglo XIX), puede ser llamada estrategia de la *asimilación*, y tiene por soporte la principal tendencia de la política étnica chilena: asimilación de las etnias. Esa política parte del supuesto de la superioridad de la cultura de la nación dominante (chilena), y de la inferioridad de la cultura de la naciones dominadas. El resultado del razonamiento es la creencia de que la primera debe dominar y sustituir a las otras.

Una *segunda*, es también refractaria de la política étnica estado-nación, y es conocida como la estrategia de *integración*. Se trata de la idea del crisol que funde las razas creando la nacionalidad chilena. La presunción aquí, es que los chilenos son el resultado de la fusión de dos razas. En este sentido, ser chileno significa ser el resultado purificado de lo mejor de dos razas. Entre los mapuche, las ideas integracionistas o de fusión, se han expresado desde comienzos de siglo. El discurso mapuche integracionista ha buscado desde entonces, aliarse a los chilenos indigenistas. El propósito de esta alianza es lograr una relación que si bien, tiene por standard civilizatorio la chilenidad, no renuncia del todo a los propios valores culturales. La militancia en partidos políticos chilenos, en iglesias, u otro tipo de instituciones estado-nacional (Fuerzas Armadas, etc.) ha sido la forma clásica de favorecer una integración (allí, tras el lenguaje de camaradas, compañeros, hermanos, etc.)

La tercera, es el *fundamentalismo* como estrategia. El fundamentalismo entre los mapuche, si bien no parece tener la misma vitalidad que las estrategias anteriores, ha estampado su marca en el movimiento mapuche. En particular la década del 1920, y la de los 90, aún no concluida, han visto

¹⁶ Este autor se refiere al movimiento mapuche como el sector organizado de la población mapuche. Este sector se ha vuelto interlocutor entre la sociedad mapuche y las políticas desde el estado-nación. El movimiento mapuche se organiza principalmente bajo la forma de asociaciones campesinas tipo sindicatos.

levantarse dos poderosas organizaciones fundamentalistas: La Federación Araucana (1922) y el Consejo de Todas las Tierras (1990). El discurso fundamentalista es un discurso de repliegue en lo propio. El avance de la cultura hegemónica sobre la propia se ve tan arrollador, que los fundamentalistas llaman a resistir, volviéndose hacia el interior de la cultura y reivindicando un pasado esplendoroso. Ese interior y ese pasado, que los fundamentalistas suponen no contaminado, es lo que proporcionará la fuerza al discurso fundamentalista para desarrollar su resistencia. El discurso o demanda fundamentalista tiene bastante de mítico, dado que la cultura mapuche es producto de un proceso involuntario de incorporación al estado-nación, y no una expresión cultural generada libremente por la propia sociedad mapuche.

Por último, *el indianismo* o estrategia de confrontación de una cosmovisión occidental y una cosmovisión india, ha sido otra estrategia que se ha manifestado en el movimiento mapuche. El indianismo, tras el supuesto de una afinidad de pensamiento entre la diversas culturas indias, representa la búsqueda de una autonomía ideológica de los indios respecto a las ideologías occidentales (identidad india). Por lo tanto, en el presente no existe la necesidad de construir esa utopía social, cuando por el contrario existe la necesidad de desarrollar los valores de la cosmovisión india.

Desde esta autonomía ideológica, hacia 1990, podemos rescatar dos conceptos claves: Autonomía territorial y autonomía cultural. Para **Marimán (1997)**, lo cierto es que existen varias propuestas de 'autonomía' al interior del movimiento mapuche¹⁷. Sin embargo, ésta se entiende, principalmente, de dos formas: la primera, implicaría la existencia de un estatuto de autonomía regional (en el sur) y la creación de un ejecutivo y un parlamento regional, electo democráticamente. El estatuto autonómico, garantizaría los derechos culturales de los mapuche, y reglamentaría la composición y las funciones de los poderes regionales; la segunda, implicaría la instauración de un cogobierno con la coexistencia de dos autoridades en todos los niveles de administración pública, una chilena y una mapuche. Para el autor, ambas posiciones ponen acento en las dinámicas de las relaciones interétnicas de las que subyacen dos aspectos: la cuestión de poder, el reconocimiento y la institucionalización de la etnia como una entidad política (por tanto, la creación de instrumentos de representación interna/externa) y, por la otra, la cuestión territorial, es decir, la delimitación geográfica donde esos órganos ejercerán –con mayor o menor autonomía- su poder político y donde el grupo étnico disfrutaría de sus derechos.

La pregunta es ¿Cómo se puede dar una autonomía en la ciudad?. El mismo autor establece una diferenciación entre autonomías territoriales y autonomías culturales, aún cuando ambas son requisitos indispensables para la subsistencia de los mapuche en cuanto colectividad. Por lo tanto, para el caso de los individuos, o de aquellos grupos con residencia externa al territorio, la autonomía debería expresarse en el derecho a la preservación y transmisión del acervo cultural propio, instaurando para ello los mecanismos necesarios que lo posibiliten: creación de establecimientos educacionales, medios de comunicación de masas, políticas habitacionales, medios legales que incentiven la organización, etc. A nuestro modo de ver, la autonomía cultural, como estrategia, permite interpretar el movimiento mapuche urbano.

¹⁷Marimán (1997) reconoce tres propuestas diferentes: la del Centro de Estudios y Documentación Mapuche-Liwen; la del Consejo de Todas las Tierras, y la Asociación Gremial de Pequeños Agricultores y Artesanos Mapuche, Admapu.

b. Cuestión étnica hacia la década de los 90 en Chile: Dictadura, Ley Indígena y CONADI

En Chile, al inicio de la década de los 90, pone fin a un periodo histórico encarnado por la dictadura militar (1973-1990), durante la cual primó una negación del reconocimiento de los grupos indígenas, con políticas dirigidas a lograr una rápida asimilación de estos grupos a la sociedad. En el contexto del proceso electoral de 1989, grupos indígenas deciden llevar sus peticiones a los partidos políticos contrarios a la dictadura, los que estaban agrupados en la Concertación de Partidos Políticos por la Democracia, para que fueran incorporados en su programa de Gobierno. A partir de dichas demandas se elaboró una propuesta de gobierno hacia los grupos indígenas, la que es suscrita por el entonces candidato Patricio Aylwin en el Acta de Compromiso de Nueva Imperial. Este compromiso estableció a la presidencia un compromiso de apoyar la democratización del país y a canalizar la demanda indígena a través de mecanismos contemplados en el mismo programa de gobierno.

En 1990, el nuevo gobierno democrático, abrió la perspectiva de un cambio en la siempre difícil relación entre el Estado y el pueblo mapuche, proponiendo -en conjunto con diversas organizaciones indígenas- una reforma constitucional que reconociese la existencia de los pueblos indígenas, así como la creación de un Fondo de Tierras con recursos estatales para adquirir tierras y restituirlas a las comunidades indígenas

El 27 de mayo de 1990, el nuevo Gobierno de la Concertación, dicta el Decreto Supremo N°30, mediante el cual se creó la Comisión Especial de Pueblos Indígenas (CEPI). Esta institución tuvo entre sus tareas inmediatas preparar el borrador de una nueva Ley Indígena. Además de conducir un proceso de discusión entre los mapuche, en perspectiva a producir la "mejor" ley posible para los "Pueblos Indígenas de Chile". Este proyecto Ley fue debatido por las comunidades indígenas en todo el país y, luego, enriquecido en un Congreso Nacional de Pueblos Indígenas desarrollado en Temuco en 1991. Casi la totalidad del movimiento mapuche se plegaron al trabajo en la CEPI.

Este proyecto ley fue presentado al parlamento en forma conjunta con un proyecto de Reforma Constitucional que consagraba el reconocimiento de los derechos indígenas en la Carta Fundamental. La aprobación de este proyecto no contempló finalmente todos los puntos propuestos, dejando pendiente, entre otros, la ratificación del Convenio 169 de la Organización Interamericana del Trabajo (OIT).

En noviembre de 1993, el Congreso Nacional aprobó una Nueva Ley Indígena. Esta alentaba, sin duda, los sentimientos étnicos: por primera vez en la historia del país una Ley Indígena reconocía las demandas del movimiento mapuche como demandas étnicas, defendía nuevamente las tierras indígenas al prohibir su venta a personas no indígenas y creaba una institución, la Corporación Nacional de Desarrollo Indígena (CONADI), la que tendría como función ejecutar la ley y diseñar las nuevas políticas hacia los indígenas **(Bengoa 1999)**.

Con ello, la mayoría del movimiento mapuche decidió continuar transitando el camino, de resolver la cuestión mapuche, a través de conquistar una ley más favorable que la impuesta por la dictadura. En este sentido, el movimiento mapuche continuó operando en la lógica de la dependencia y subordinación a las instituciones estado-nacionales.

Sin embargo, desde la perspectiva de las demandas mapuche originales dicha ley tenía también graves limitaciones: los reconocía como individuos pero no garantizaba su reconocimiento constitucional como pueblos. De igual modo, la administración y operación del Fondo de Desarrollo Indígena, así como los requisitos que deberían cumplir los Consejeros Indígenas, constituían una decisión de la Presidencia. Tampoco se reconocía el territorio indígena original, ni se establecían formas de participación política de los mapuche, ni se planteaban mecanismos de resolución para los conflictos que pudiesen suscitarse ante la construcción de enormes empresas hidroeléctricas en territorios indígenas, que tendrían posteriormente un impacto negativo sobre territorios de las comunidades mapuche.

c. Las demandas de los mapuche urbanos

Para **Kilakeo (2002)** es bien entrada la década de los 80' en que empezó a legitimarse una identidad mapuche urbana, que hasta ese momento no se consideraba sino una situación transitoria a manera de residencia que en cualquier momento volvía a las comunidades. Esta realidad se hizo innegable, y a la par de la instalación de la identidad urbana en el seno del movimiento nacional mapuche, se comenzaron a desarrollar las primeras políticas públicas hacia el sector urbano en el marco de la Transición Democrática iniciada en 1990. Para el autor¹⁸, fueron los propios mapuche quienes derrotaron las visiones que presagiaban la imposibilidad de una revitalización de la cultura mapuche en las ciudades¹⁹.

Esta demanda se hizo explícita en el Informe de la Comisión de Indígenas Urbanos del Grupo de Trabajo para Los Pueblos Indígenas convocado por el Presidente Ricardo Lagos (**MIDEPLAN 2000**). De esta forma, el movimiento mapuche urbano ha instalado una propuesta urbana para los pueblos y nacionalidades originarias²⁰. Las demandas de los mapuche urbanos pueden ser descritas de la siguiente manera:

En el **área de educación** se demanda aumento de las Becas Indígenas y su obtención por derecho propio; Reconocimiento por el Mineduc de los promotores indígenas que dominan y difunden el idioma; Implementación de Educación Intercultural Bilingüe; Fortalecer y consolidar el Hogar para estudiantes indígenas con financiamiento adecuado y continuo; Creación de un Instituto de Formación Técnico Profesional Mapuche; Creación de una Editorial Indígena y otros medios de comunicación en la urbe; Crédito Universitario diferenciado para estudiantes mapuche de Educación

¹⁸ Fernando **Kilaleo (2002)** escribe este documento basado en una discusión profunda en el seno del Coloquio Permanente sobre Política Indígena en Chile, organizado por la Escuela de Antropología Social de la Universidad Bolivariana y el Departamento de Antropología de la Universidad de Chile, que contó con el auspicio de la Fundación Friedrich Ebert y la Fundación Felipe Herrera. La versión íntegra de la ponencia central se encuentra en www.sociedadcivil.cl/politicaindigena/.

¹⁹ En este marco sobresale el rescate del We Tripantu o Año Nuevo; la realización cada vez más numerosa del Guillatún; la socialización cultural de la mano de las organizaciones; la resignificación de espacios ceremoniales como los Rewe de Machi; el desarrollo y ampliación del patrimonio cultural impulsados por músicos, artistas plásticos, escultores, poetas, realizadores audiovisuales; radialistas; educadores bilingües y muchos más. Es decir, de dinámicas propias del ámbito urbano, de quienes se autoidentifican como mapuche y reclaman un espacio en el desarrollo general del país.

²⁰ La comisión tomó como punto de partida las propuestas planteadas en documentos previos de las organizaciones y de los informes de los Encuentros Comunales indígenas realizados en la Región Metropolitana y Quinta Región (Octubre de 1999), y de la Comisión Asesora de Temas de desarrollo Indígena creada por el presidente de la República en mayo de 1999. (**Mideplan 2000:159**)

Superior; Beca Indígena para estudiantes de postgrado; Creación de un fondo para el desarrollo de iniciativas culturales indígenas; y Acceso sin restricción a las carreras interculturales.

En el **área de Vivienda e infraestructura** se demanda elaboración de un programa especial de viviendas para familias indígenas; Creación de una Ciudad Satélite para mapuche; Subsidio indígena para acceder a viviendas; Pertinencia del diseño de las viviendas básicas para indígenas; Cementerios para mapuche; Eliminación de la ficha CAS para postular a subsidio; e implementar una sede central para las organizaciones.

En el **área cultura** se demanda que el We Xipantu sea declarado día feriado; Necesidad de realizar un estudio de prefactibilidad y demanda insatisfecha de becas en Santiago; Destinar el Cerro Blanco de la comuna de Recoleta como Centro Ceremonial Indígena; Recuperar espacios históricos como el Cerro Huelén; Erigir un monumento a Lautaro en la Plaza de Armas de Santiago; Apoyo a la realización de grandes eventos culturales indígenas, superando los micro-proyectos; Que los municipios doten de espacios físicos para la creación cultural indígena; e implementación de talleres de reconstrucción histórica en los colegios.

En el **área de Salud** se demanda reconocimiento de las Machis y su rol; Proteger el patrimonio natural y cultural, en especial el bosque nativo, las hierbas medicinales, sus usos y su comercialización; prohibición de la salida de material genético fuera del país; Valorar las prácticas sanatorias propias del Pueblo Mapuche; Contar con centros de desarrollo que contemplen las actividades sanatorias de la Machi; Implementar un sistema de impuesto que subsidie la salud intercultural; Implementar un programa especial para trabajadores temporeros mapuche.

En el **área de Desarrollo Productivo** se demanda un programa de capacitación técnico profesional para mapuche; que programas de apoyo a la microempresa deben priorizar los proyectos que recuperen la identidad y difusión de la cultura; planes de capacitación para mapuche en fomento productivo; Desarrollo de programas de fomento productivo que cuenten con asistencia técnica y capacitación propia; Creación de la Casa de la Mujer Mapuche; Políticas de preservación conservacionistas del medio ambiente con desarrollo equilibrado de las comunidades mapuche; Implementar políticas para mujeres indígenas a través de talleres de crecimiento personal, inserción laboral.

En el **área social** se demanda implementar fondos de alimentación, vestuario, vivienda, recreación para la tercera edad; creación de un centro para mapuche de la tercera edad; Creación de Oficinas de Asuntos Indígenas a nivel comunal.

En el **área de territorio** se demanda incorporar al Consejo Regional del Gobierno Metropolitano a lo menos tres delegados indígenas que sean representativos de las organizaciones indígenas urbanas; Terreno para la población indígena urbana (creación de ciudad satélite); Renovación de los comodatos existentes y ampliación de éstos; Creación de Áreas de Desarrollo Indígena Urbanas.

d. Estudios sobre realidad de los mapuche urbanos: una mirada desde la antropología²¹

Lo cierto es el tema de 'lo mapuche' en Chile ha sido un tema tratado por las ciencias sociales, y en particular por la antropología, desde hace bastante tiempo. Sabemos que es un tema que ha sido abordado desde diversos tópicos, tales como la economía mapuche (**Bengoa y Valezuela 1984**), estudios sobre la comunidad mapuche y estructura social (**Tatiev 1951; Faron 1961; Stuchlik 1976**); historia mapuche (**Bengoa 1985**); entre muchos otros más. Del mismo modo encontramos variadas reflexiones y estudios que han abordado el tema de la movilización étnica en el sur de Chile, sobretodo a partir de la década de los 90, estudios que han puesto en escena términos como los de movimiento etnonacional, autonomía étnica regional y nacional (**Bengoa:1996; Lavanchy: 1999; Marimán: 1997; Foerster:1999, entre otros**).

También observamos la existencia de una proliferación de estudios urbanos sobre la realidad de los mapuche en Santiago en la última década lo que coincide con los resultados del Censo de 1992 que visibiliza un número importante de mapuche en las ciudades, con la llegada de la democracia y las promesas efectuadas por la Concertación a las minorías étnicas para el plebiscito de 1989, y con la promulgación de la Ley Indígena.

Sin embargo, creemos necesario dar una mirada al pasado para comprender como ha sido este camino. Quizás el primero que tuvo interés en esta temática fue **Munizaga (1959,1960,1961)** que trabaja el tema de la migración y la adaptación de los mapuche en la ciudad. Este autor es el que por primera vez aborda el tema a partir de lo que denomina estructuras transicionales, que ayudarían al mapuche migrante a insertarse en la ciudad de Santiago. Munizaga dice que hay una población mapuche urbana y quiere saber qué pasa con ellos. Hay un fuerte componente médico-psicológico en la aproximación a la realidad del mapuche y de los migrantes. Esto es en torno a cómo los migrantes sufren por ejemplo depresión en función de su desadaptación cultural en el medio urbano, la ya conocida oposición entre una sociedad folk, tradicional y rural, y el mundo urbano y moderno. Entre estos dos mundos no hay una estructura que permita un paso fácil de la una a la otra y por lo tanto, el mapuche al migrar a la ciudad sufre episodios de desestructuración cultural. En este proceso de desadaptación el autor se va a fijar en ciertas estructuras que sirven de transición o de traspaso de un mundo al otro, de un mundo rural al mundo urbano. Esto es lo que él llama las estructuras transicionales. Pasarán varios años hasta que nuevamente sean considerados los mapuche de la Región Metropolitana en los estudios antropológicos.

En la década de los 80, Montecino sin abandonar la temática de la migración, pondrá énfasis en las nuevas formas que toman las estructuras transicionales trabajadas por Munizaga, vinculadas a aspectos religiosos no mapuche, mantención de los vínculos con las comunidades y el reforzamiento oculto de la identidad mapuche en la ciudad. Estos aspectos serán retomados en su trabajo *Mujeres de la Tierra* (1984), donde describe la migración de la mujer mapuche como una "aventura" que significa el desplazamiento de la mujer mapuche de su comunidad originaria la que considera como un espacio de relaciones tocado por la intimidad de los roces cara a cara, a un espacio abigarrado, manipulado y poseído por los dominantes. También caracteriza esta transición, como un rito de

²¹Gran parte de los contenidos de esta sección obedecen a un trabajo colectivo realizado por el Núcleo de Estudios Etnicos y Multiculturales de la UAHC: Campos, Luis; Espinoza, Claudio; Varas, José, Vergara, Francisco. "Mapurbe y Warriaches Caracterización del proceso de construcción y reconstrucción identitaria mapuche en la Región Metropolitana entre 1978 y 2003."Artículo en proceso de publicación en Revista de Academia de la Universidad de Humanismo Cristiano.

pasaje, desde una sujeción a otra sujeción. La autora recalca el sometimiento que tenía la mujer mapuche en el sistema patrilineal mapuche reduccional.

En años posteriores, continuará la falta de interés por un fenómeno que siguiendo a Montecino, parece estar oculto o invisibilizado. Además de las investigaciones de **Bengoa y Valenzuela (1983)**, **Durán (1984, 1986)** y **Foerster (1989)**, prácticamente no existen trabajos sobre los mapuche urbanos, por lo que será en la década del 90, con todo el impacto del movimiento democratizador de la sociedad chilena, cuando tanto el movimiento mapuche en la ciudad, como los estudios destinados a dar cuenta de esta realidad, se multiplicarán.

La década de los 90 comienza con los estudios de **Montecino (1990a, 1990b, 1990c)**, donde levanta claramente ya su tesis sobre la invisibilización de lo mapuche en la ciudad, a partir de su ubicación en sectores marginales de la sociedad santiaguina o en lugares subterráneos u ocultos, tales como al interior de las casas para las mujeres empleadas, o en las panaderías, en el caso de los hombres. En un plano más general, señala que habrían tres explicaciones que permitirían entender el fenómeno de la invisibilización indígena en la ciudad. La primera, se relaciona con la significación numérica del fenómeno, su impacto a nivel urbano no se percibe como en otras ciudades de América Latina, como México, o Lima, por ejemplo. En segundo lugar, la migración mapuche aparece como un suceso subterráneo toda vez que los migrantes indígenas ocupan lugares subordinados en la estructura del empleo urbano, y por último, existe una fuerte negación de lo indígena en la sociedad nacional. La autora retoma, además, algunos temas planteados anteriormente como la migración considerada como rito de pasaje de la adolescencia a la vida adulta, levantando también, explicaciones culturales a la migración de mujeres a la ciudad, como cuando plantea que en términos de las reglas de parentesco mapuche, es la mujer la que sale de su reducción hacia otra comunidad para casarse, lo que le otorgaría mayor movilidad.

De todas maneras, junto con el trabajo de **Foerster (1989)** sobre el pentecostalismo, son la mejor expresión de la transición hacia la nueva oleada de trabajos que van a aparecer en la década de los 90, marcados por dos hitos de importancia, el Censo de 1992 y la promulgación de la Ley 19.253, en 1993. Estos hitos van a marcar el inicio, no sólo de los estudios específicos a la realidad urbana, sino también la mayor visibilización de un movimiento que se arrastraba desde varios años antes y que ya había cooperado en los acuerdos de Nueva Imperial y en la posterior promulgación de la Ley Indígena.

Posterior a 1992 aparecerá el trabajo de **Montecino, Rebolledo y Wilson (1993)**, sobre la situación laboral de la mujer mapuche, en donde nuevamente se retomarán algunos elementos de los trabajos anteriores, especialmente los relacionados con la migración, la realidad laboral de hombres y mujeres mapuche y su adaptación en la ciudad. A partir de 1995 es cuando comienzan a aparecer un mayor número de publicaciones, tales como el estudio sobre caracterización de la población indígena de la Región Metropolitana de **Valenzuela (1995)**, realizado para Conadi y los estudios sobre religiosidad mapuche en la ciudad realizados por Curivil, y de identidad, estrategias adaptativas y organizaciones, por **Aravena (1995a)**.

Creemos que muchas de estas investigaciones vinieron a responder a la abultada cifra del Censo de 1993 de más de 500 mil mapuche residentes en Santiago, cifra que gatilló numerosos estudios y reflexiones como las de **Bengoa (1996b)** y **Ancán (1999)**. **Bengoa (1996b)** dice que las nuevas oleadas migratorias son diferentes a las antiguas. Las actuales son mucho más de ida y regreso que

las anteriores. Y por otro lado, Bengoa destaca que para medir el grado de integración de los mapuche a la sociedad chilena, un indicador útil es el matrimonio de los que migran, si se casan con mapuche o no mapuche. En 1995, la tendencia era que si la generación anterior (1970) se casó con mapuche en relación de dos a uno, en la actualidad sería de uno a uno, lo que presupondría una mayor integración de los migrantes actuales. **Ancán (1996)** parte de la sorpresa de los resultados del censo de 1993, donde aparece con fuerza el fenómeno de la población urbana mapuche. Pero advierte una insuficiencia analítica de considerar a la población mapuche urbana como si esta estuviera integrada tan solo por migrantes, y no también por "un gran porcentaje de esa población corresponde a indígenas totalmente urbanos, es decir, los hijos de los migrantes" (**Ancán 1996:15**). Se pregunta el autor acerca de quiénes son entonces estos nuevos mapuche, hijos del cemento y del trasplante, que no aparecen ni en teorías ni análisis. Ancán está apuntando directamente a los mapuche hijos de migrantes, herederos del arrinconamiento, de la diáspora y de la discriminación, producto de las estrategias protectoras de sus padres y de la negación de las organizaciones tradicionales, definiendo su identidad por una triple discriminación: por ser mapuche, por ser pobre y por ser urbano. En un texto posterior **Marimán (1997)**, parte de la misma base y también se refiere ya no a la migración, sino a la diáspora mapuche como un flujo migratorio de carácter colectivo, no necesariamente concertado, pero con coherencia interna, y en todos los casos provocado por factores exógenos al grupo, que ha generado una dislocación de la continuidad demográfica mapuche en el hábitat histórico. Además, ambos autores dan poca importancia a las organizaciones en la ciudad, aspecto que remarcará el hecho de que las organizaciones urbanas son un resultado bastante tardío de la aplicación de la Ley de 1993 sobre la base de los resultados del Censo de 1993.

A partir de 1998 se tiene claramente configurado lo que se denominan Mapuche Urbanos, comenzando en ese año una verdadera explosión de organizaciones en la ciudad, que en la actualidad vienen a ser más de 80 o hasta 100. También, se apreciará un rebrote de elementos tradicionales y religiosos que también serán retomados por los investigadores, dando cuenta de las nuevas expresiones religiosas tales como celebraciones de nguilltunes y de la proliferación de juegos de palín y las fiestas del We Tripantu. En el caso de **Cuminao y Moreno (1998)** ellos también responden al Censo de 1993, destacando la magnitud de la presencia mapuche en Santiago. La experiencia masiva con lo urbano marca un nuevo período en la historia mapuche, período, a juicio de los autores, que no ha sido debidamente tratado por la antropología chilena. Se piensa que el nuevo contexto lleva a los mapuche a reelaborar su identidad étnica ahora urbana, como producto de una compleja situación histórica y como respuesta al desarraigo. Los autores se centran en la realización de Nguillatunes en Santiago y cómo a través de estos, se refuerza y se redefine la identidad étnica. Esta práctica es el soporte en donde la identidad cultural se actualiza y es elemento crucial de la reetnificación mapuche en el contexto urbano. La realización del Nguillatun es expresión de una resistencia legítima ante la afirmación y los procesos de modernización que niegan la presencia mapuche, en el ámbito de la resistencia cultural. El rito es revitalizante de la cultura indígena, recreando el espacio rural campesino en la ciudad, incorporando elementos de diferentes contextos reduccionales, conformando un interesante fenómeno de participación mapuche en un espacio históricamente negado a estos como minoría social. En otro estudio, **Curivil (1996)** rechaza el uso del concepto de mapuche urbano e insiste en usar el de Warriache, que significa la gente del pueblo y la ciudad, que junto con los lelfunches, los que viven en el campo, forman actualmente el pueblo mapuche. Curivil también plantea el concepto de proceso de reetnificación, que este autor vincula a nuevos procesos de construcción identitaria vistos como una forma de reetnificación cultural, sobre todo en aquellos elementos que por la dinámica misma de la ciudad, no puedan ser

reproducidos íntegramente como en el campo, y que es el caso del Nguillatun. Este último, se celebra en el campo en un sitio especial y una o dos veces al año. En la ciudad no existe la posibilidad de tener un lugar con newen, por lo que se han utilizado las canchas de fútbol. Por último, **Valdés (2000)** plantea el problema de lo urbano y lo rural haciendo una crítica al concepto de mapuche urbano. Lo primero tiene que ver con la construcción de la memoria histórica. La identidad mapuche se estructura a partir de la memoria histórica mapuche, la cual supone un rescate de formas culturales, modos de representación social y de producción simbólica, diferentes a las del winka. La existencia del mapuche urbano en cuanto sujeto implica admitir el nacimiento de un nuevo tipo de memoria histórica, formulada con arreglo a la nueva coyuntura, la del contexto urbano de carácter modernizador. La segunda crítica tiene que ver con sus consecuencias políticas. Es decir, si se acepta el sujeto mapuche como urbano, se legitima la usurpación, el despojo, la ignominia y la vergüenza de un sujeto que es obligado a olvidar su pasado, el de sus abuelos y el de su pueblo. La categorías de mapuche urbano y rural, son categorías que imponen una seria limitación para entender los procesos culturales. El mapuche urbano no es distinto del rural, sólo varía por su ubicación en un momento determinado de su historia. Es interesante que estos tres trabajos son realizados por intelectuales mapuche y son los primeros que comenzarán a discutir claramente sobre la existencia o no de los mapuche urbanos y warriaches.

Por último, **Aravena (2000)** vuelve a trabajar la cuestión identitaria en la ciudad, refiriéndose a los mapuche –Warriache. En este texto Aravena resalta la importancia de la migración indígena a las ciudades durante el siglo XX en América Latina, sin embargo esta “ha sido escasamente registrada y poco estudiada a nivel continental” (**Aravena 2000:359**) Al contrario ha sido destacada la presencia indígena en el espacio rural. Aquí Aravena detecta que esta invisibilización en lo urbano es producto en parte de una concepción de la etnicidad como atributo exclusivo de la vida en comunidades rurales tradicionales. Y al contrario, en los fenómenos urbanos se da un proceso de modernización asociado a la secularización que destruye la identidad étnica, conduciendo a una asimilación e integración. Así, si la consecuencia normal del paso a la ciudad es la asimilación total, para estudiar y preservar a los indígenas había que centrarse en las comunidades rurales que es donde aún sobrevivían. Frente a esto, Aravena insiste en plantear la experiencia de la migración como algo mucho más complejo y que no necesariamente significa una ruptura con la comunidad de origen, sino que se da una continuidad entre lo rural y lo urbano, existiendo una articulación económica, social, simbólica y de reciprocidad.

En relación a la adaptación al medio urbano, rechaza que este camino sea la asimilación inexorable, la pérdida de la identidad, sino que es posible reconstruir una identidad mapuche en la ciudad, donde las organizaciones indígenas tienen un rol fundamental en la construcción de esta comunidad urbana. Así, como en la sociedad mapuche de las comunidades rurales el espacio social se construyó en torno al sistema reduccional, en la sociedad mapuche post-reduccional urbana, es en la organización donde se reproduce el espacio social de la comunidad. Son sus conclusiones las que apoyan la búsqueda de nuevos referentes empíricos y teóricos, que permitan dar cuenta de la realidad del mapuche urbano en la actualidad. Según Aravena, la cuestión indígena urbana es un tema no abordado, desconocido y negado. La invisibilidad sería el producto del rechazo, por parte de la sociedad hegemónica, al hecho mismo de la existencia de indígenas urbanos y, por ende, la negación que la comunidad indígena haya podido traspasar los límites de la comunidad rural. En segundo lugar, la migración es el punto de partida para el análisis de los mapuche urbanos. Muchos estudios coinciden en señalar la cantidad de problemas que se dan en los migrantes, los cuales son entendidos como consecuencia del “brutal trasplante cultural” al que están sometidos. Y en tercer

lugar, la sociedad mapuche urbana que aún permanece invisibilizada a los ojos de la mayoría de los chilenos, se encuentra en un proceso acelerado de construcción de su visibilidad. En este proceso, ejerce el derecho de todo pueblo, el derecho a ser reconocido y aceptado como tal, se encuentre donde se encuentre. Este proceso se da en situación de conflicto ante la discriminación –con la consecuente descalificación permanente- y la negación por parte de la sociedad dominante. En este sentido, la autora tiene certeza de estar nuevamente ante un pueblo en situación de contacto, en proceso de construcción y etno-génesis permanente.

Por último, en relación a estudios sobre organizaciones indígenas, podemos mencionar que uno de los primeros estudios sobre la temática de las organizaciones mapuche en Chile han sido aquel que han considerado su devenir, desde una perspectiva histórica, asociado a contextos políticos y culturales determinados como los efectuados por **Foerster y Montecino (1988) y Mella (2001)**; o estudios exploratorios sobre las organizaciones mapuche urbanas de Santiago, a base de una construcción de tipologías, con el fin de diseñar políticas de etnodesarrollo para este ‘nuevo’ sector; trabajos sobre iconografía de las imágenes mapuche urbanos (**Campos 2003; Mege 2003**), entre otros.

2.3. IDENTIDAD ÉTNICA, CUESTIÓN ÉTNICA Y MOVIMIENTO INDÍGENA

a. El concepto de etnia e identidad étnica: primordialistas, constructivista e instrumentalistas

Acorde con los objetivos de la presente investigación, en términos de la construcción de la identidad étnica en la ciudad, debemos precisar primero qué entendemos por ‘lo étnico’. No es nuestra intención hacer un análisis exhaustivo del término, sino que más bien mostrar un marco conceptual que le de perspectiva a la presente investigación.

En términos históricos, ‘lo étnico’ tiene su origen en la primera crítica que hace la antropología a las categorías raciales, reivindicando las características culturales como la principal manera de diferenciar a un pueblo de otro. **Briones(1998:25)** dice que la construcción de indio se ha enmarcado en la diferencia entre raza y cultura, las cuales han sido categorizaciones sociales y categorías de análisis, que se han ido interrelacionando y resignificando históricamente de manera compleja. En este sentido, la autora diferencia posiciones que biologizan la cultura en el sentido de tratarla como un organismo que puede extinguirse, de aquellas que racializan las diferencias sociales, haciendo de la pigmentación de la piel o de otros rasgos fenotípicos indicadores visibles de capacidades o incapacidades heredadas no ‘remontables’ mediante la homogeneización o la asimilación cultural (**Briones 1998:28**).

Así, se observa que el concepto de etnia aparece vinculado desde sus inicios al de raza, en el sentido de que etnia es igual a raza, o por lo menos equivalente, cuando se llevaban a la categorización de un grupo humano. Esto se puede observar en la definición que hace Weber, a fines del XIX, que si bien diferencia los componentes culturales y su trasfondo organizacional, considera también lo étnico en términos raciales: entiende por grupo étnico “como aquellos grupos humanos que tienen una creencia subjetiva en su descendencia común, basada en semejanzas de tipo físico o en las costumbres, o en ambas cosas a la vez, basada en recuerdos compartidos de experiencias de colonización y migración” (**Weber 1968:398**). Cabe observar que se resalta el hecho de la existencia subjetiva de una descendencia común, la memoria histórica y compartida por un grupo; sumándole a estos elementos el de semejanzas de tipo físico o raciales.

A partir del siglo XX, se va produciendo un proceso en el cual lo étnico se va llenando de contenidos más culturales que raciales, llegando a las actuales formas de entender lo étnico sin incorporar casi lo biológico o lo genético. Podemos mencionar dos enfoques de los estudios étnicos: primordialista y constructivista.

Geertz (1995:229) en vez de hablar de valores étnicos, se refiere a "*sentimientos primordiales*", sentimientos tan profundos que son difíciles de lograr satisfacerlos. "La subordinación de sentimientos primordiales al orden civil se hace, sin embargo, por el hecho que la modernización política tiende al principio, no a aquietar dichos sentimientos, sino a reanimarlos". La degradación de los sentimientos primordiales de un grupo hacia otro produce una tensión extrema que rápidamente desarrollaría conflictos entre los grupos, resolviéndose sólo cuando los sentimientos subvalorados, vuelvan a ocupar un lugar importante ante la comunidad moral. Por esta razón, es que los "movimientos étnicos nacionales" se producen, ya que las antiguas relaciones con el Estado Nación (entiéndase relaciones de opresión), por no haber sido resueltas antes, llegan a tal grado de tensión que son manifestadas en demandas.

Stevenhagen (1991) dirá que los "primordialistas" sostienen que la etnicidad es un vínculo primordial entre los miembros de una comunidad "natural", que precede a los estados-naciones modelos y a los sistemas de clases, y que los trasciende. La identidad étnica es una característica permanente de la vida del grupo, que puede ser reprimida a veces, o existir sólo de manera latente. El objetivo y la función de los movimientos étnicos consiste en "despertar" una etnia y suscitar una conciencia colectiva en torno a la misma; en otras palabras, y parafraseando a Marx, en transformar a la "etnia en sí" en una "etnia para sí". Muchas etnias estarían de acuerdo con este enfoque. Muchos grupos étnicos sostendrían sin lugar a dudas que su identidad étnica existía antes de que se produjeran los conflictos actuales en que se ven envueltos.

Frente a esta posición surge la crítica de la *antropología constructivista* que plantea que el grupo étnico como un grupo organizado con un fin, diferenciándose de otros grupos similares y, a su vez, con distintas formas de vida. **Barth (1976:53)** entiende como grupo étnico como un grupo organizacional, los que pueden ser entendibles como categorías de autoadscripción y de adscripción por otros, que organizan la interacción entre individuos dentro de los cuales la cultura es más un resultado que una causa de la organización étnica: es decir, que los grupos étnicos serían básicamente una forma específica de organización social. Esto es, que los grupos étnicos deben ser vistos como categorías de adscripción e identificación y no como unidades discretas recortadas a partir de rasgos culturales distintivos, supuestamente portadores de la especificidad grupal (**Briones 1998:70**)

En una línea similar, que concibe la etnicidad no en su esencia cultural, sino que más bien desde un enfoque instrumental²², encontramos a **Gross (2000)**. Para este autor la identidad parecería remitirnos menos a una esencia, a un sentir, que a una situación. Esta se movilizaría, se instrumentalizaría en función de circunstancias y objetivos particulares, las que se desarrollarían dentro de otras identidades latentes, otras identidades posibles. Decir esto es, como se ve, adoptar

²²**Briones (1998:84)** describe muy bien un Enfoque Instrumental de la etnicidad al citar a Abner Cohen (1974) para quién la 'etnicidad política' emergería cada vez que grupos de interés cuyas estrategias organizacionales se ven limitadas por condiciones estructurales hacen uso de los mecanismos culturales disponibles. En tal sentido, su definición de etnicidad pasa por el cuándo y por qué son activados.

una perspectiva interaccionista de la identidad en la cual: *"Analizar la etnicidad es... rendir cuentas del conjunto de las prácticas de diferenciación que instauran y mantienen una "frontera" étnica, y no restituir el sustrato cultural corrientemente asociado a un grupo étnico en tanto que contenido de naturaleza eterna y estable... Conviene entonces reconocer que no existe "identidad" fuera del uso que se hace de ella: que no existe sustrato cultural invariable que definiría, por fuera de la acción social, la esencia de un miembro de un grupo humano particular"* (Gross 2000:4). Y se recalca que la identidad étnica se reactualizaría tanto mejor en la medida en que se mostrará en lo sucesivo, más eficaz para defender intereses colectivos, derechos particulares, acceso a la tierra, etc. Esta se convertiría paradójicamente en un "más" con relación al estado común del campesino o del ciudadano (como se puede ser a la vez indígena y campesino, indígena y ciudadano). Así, evocar la identidad como una mecánica finalizada y contextualizada lleva a plantearse la pregunta de su posible manipulación. Uno imagina, en efecto, que de la instrumentalización de una identidad posible a la manipulación pura y simple de un discurso oportunista, la distancia puede ser poca, es decir, nula. Manipulación que, claro está, no es solamente en el caso de los indígenas (o supuestos indígenas).

Stevenhagen (1991) dirá de los "instrumentalistas" tienden a considerar que la etnicidad es un arma política, que puede crearse, consolidarse, utilizarse, manipularse o descartarse, en función de las conveniencias políticas. La identidad étnica es sólo una de las muchas opciones que una colectividad dada puede utilizar en beneficio propio.

Si bien toda generalización sería arriesgada, es probable que la mayor parte de los conflictos étnicos actuales contenga una mezcla de ambos ingredientes tanto primordialistas como instrumentalistas: la identidad étnica probablemente tiene sus raíces históricas en la conciencia colectiva, pero también ha sido utilizada intencionadamente por las elites militantes para movilizar el apoyo y delimitar un área precisa de acción política.

Bonfil (1998) asume el tema de la identidad étnica y las relaciones interétnicas desde una perspectiva de dominación. En su análisis diferencia tres tipos de identidades: Identidades étnicas históricas, identidad étnica propiamente tal y identidad del indio. *La Identidad Étnica Histórica* la define como unidades sociales que sirven de soporte a la identidad de los pueblos indios de América. Para el autor, este tipo de identidad ha sufrido profundos cambios, pues se han reforzado las identidades locales en detrimento de las identidades étnicas originales, que incluían a una población mayor agrupada en un gran número de comunidades (ejemplo de esto son las culturas mesoamericanas o andinas); *La Identidad Étnica* tiene que ver con el "reconocimiento identitario (reconocerse como guayni, mapuche, toba, paez, maya), lo que se fundamenta en la pertenencia a una configuración social que se distingue por el ejercicio permanente y cotidiano de una cultura particular forjada históricamente: se comparte una misma lengua, un territorio (o la memoria de un territorio propio), una serie de hábitos y formas de conductas que hacen posible la convivencia, un universo de significados para denotar la realidad del mundo. Así, la condición contrastiva de la identidad se cumple a través de una práctica cultural diferente y exclusiva" (Bonfil 1988:85); y *la Identidad del Indio* la define como aquella que tiene "un sentido ideológico y político preponderante. Este tipo de identidad no se fundamenta en una cultura común. La condición del indio es la condición del colonizado, es una categoría supra étnica en la que se agrupan pueblos diferentes porque tienen en común el haber sido sometidos a la dominación colonial que se inició en el siglo XVI" (Bonfil 1988:86).

Otra mirada para entender la etnicidad es desde la historicidad. **Briones (1998)** plantea que la autoidentificación étnica se explica por elementos históricos, por tener 'cosas comunes', por cuanto existe necesariamente un punto de origen, temporal y espacial, que presupone que es unívocamente compartido. Sin embargo, la fijación de puntos de origen tiene que ver más con el presente que con el pasado de las comunidades, es decir, es *menos historia como proceso* que la propia *historia como relato actualizado* (**Briones 1998**). Esto es que la etnicidad se construye permanentemente desde el presente. Un planteamiento similar tiene **García de la Huerta (1999:132)** en el sentido de que "la identidad significa identificación: algo más sutil e indeterminado, más incierto que ser inmutable. La identidad denota una pertenencia y no puede definirse en su esencia, ni siquiera como algo que se encuentra en acto en las obras, instituciones y costumbres. Así, vendría de algo sedimentado en el pasado, pero viene asimismo del futuro, de lo que se quiere (y no se quiere) ser, de la tarea o proyecto, que define también lo que uno es. Por lo tanto, no se podría impedir que la identidad, dentro de ciertos límites, se haga y se rehaga".

b. Cuestión étnica y nuevas identidades: proceso de etnogénesis y etnificación

Stevenhagen (1997:13) postula que en la actualidad los pueblos indígenas se han constituido en nuevos actores políticos y social (sujetos históricos) en América Latina, en donde los indios se han transformado en sujetos activos en vez de continuar siendo objetos pasivos del cambio histórico. Argumenta, que existirían circunstancias externas que están cambiando la existencia de los pueblos indígenas, en donde antiguos reclamos y nuevas demandas están forjando *nuevas identidades*, en donde nuevas ideologías compiten con paradigmas viejos y establecidos. Así, las teorías del cambio social, de la modernización y de la construcción nacional que están siendo reexaminadas a la luz de la llamada 'cuestión étnica'.

Bengoa (2002:14) plantea que en la última década ante los procesos de emergencia de *nuevas identidades* se ha podido ver cómo culturas que parecían totalmente destruidas, pérdidas o asimiladas, resurgen de manera peligrosa. En este sentido, esta nueva cultura es resultado de un proceso de recreación cultural, muchas veces tomando elementos aislados que han sobrevivido, simplemente recreando lo que se piensa hoy día de los que fue esa cultura. Estos procesos de apropiación cultural son conocidos como *procesos de etnogénesis*. Esto, consiste en el reconstruir una adscripción pérdida o semi pérdida. La presencia fuerte de los Estados Nacionales había transformado a muchos grupos minoritarios, étnicos, indígenas, o de cualquier otro tipo, en ciudadanos comunes y corrientes. En muchos casos se había perdido el lenguaje, e incluso las antiguas costumbres se habían olvidado o habían sido reducidas al folklore. Llama la atención, pero es una realidad de la cual hay numerosísimos ejemplos, que al reagruparse estos grupos, hacen una reinterpretación de su pasado y comienzan a reelaborar las características distintivas que los constituyen en un grupo minoritario. Ante la sorpresa muchas veces de autoridades políticas, y el resto de la ciudadanía, se auto convocan y autoproclaman como diferentes del resto de la población.

El proceso de reetnificación es producto de los procesos globales que se han convertido en una amenaza a la cultura tradicional a partir de la transformación de la experiencia local. Este se traduce en un nuevo discurso que si bien se fundamenta en la identidad más tradicional, su constitución ha requerido salir del seno comunitario a la ciudad, para primero insertarse e incorporar elementos de la cultura dominante para reprocesar el propio discurso, y de ahí volver a la comunidad con uno nuevo (más político y crítico) que empieza a concebir a la etnicidad como arma para la competencia social, desde un marco regional, nacional y global, con una mirada de poder y de cambio.

Este proceso debe ser visto no sólo como producto de los procesos de globalización cultural sino que también como resultado de un proceso histórico: el largo contacto entre comunidad indígena y Estado Nacional. En este sentido, la reetnificación está supeditada al nivel de integración cultural y social que ha tenido el indígena con la sociedad chilena, lo que sin duda marca no sólo la experiencia local y comunitaria desde un punto de vista de la identidad sino que también los procesos de racionalidad que subyacen en el seno de la movilidad social. Por esto es, que si bien se puede argumentar que una mayor integración del indígena con la cultura y sociedad traería consigo un proceso de aculturación y de asimilación, y por ende, esto traería un mayor desarrollo económico y acceso a oportunidades, también producto de dichos procesos se ha generado un discurso étnico, más político e ideológico que reafirma su propia identidad, y que exige, no sólo sus derechos, sino que también cambios estructurales (Varas 2004).

Otra mirada acerca del surgimiento de las *nuevas identidades* étnicas, en contexto latinoamericano, la entrega Cristián Gross. Este autor, y siempre considerando la realidad colombiana, muestra el caso de un grupo de indígenas que había abandonado, 'olvidado', rechazado su identidad étnica. Eran indígenas de siempre, pero muy fuertemente aculturizados que 'perdieron' desde hace tiempo sus signos exteriores de indianidad (el idioma, el vestido, las 'tradiciones') tan importantes para demostrarse a sí mismos, y a los demás, la legitimidad de sus orígenes. Este grupo a partir de políticas estatales, basadas en una discriminación positiva hacia los indígenas de la zona en que habitaban, comienzan a construir una identidad étnica. De esta manera, dirá el autor, la identidad parecería remitirnos menos a una esencia, a un sentir, que a una situación. Esta se movilizaría, se instrumentalizaría en función de circunstancias y objetivos particulares en los que se desarrollaría dentro de otras identidades latentes, otras identidades posibles. Decir esto es, adoptar una perspectiva interaccionista de la identidad.

Como bien dice **Beltrán (2002:48)** los procesos de construcción identitaria involucran una serie de elementos internos como externos, de ahí la distinción entre procesos de etnogénesis y de etnificación, donde la primera remite más bien a los procesos internos, en que los grupos sociales incorporan un sentido étnico o cultural de significados, valores, juicios, imágenes, etc., y que son reales, inventados, imaginados y que generan la constitución de un sujeto étnico; mientras que los procesos de etnificación subraya más bien la idea de una formación externa o por agentes externos, que etnifican algo, como instituciones, aparatos, fuerzas, leyes, entre otras, que generan aspectos étnicos, es decir, los contextos más globales o generales.

En relación a los procesos de etnificación, podemos ver la existencia de una (re)configuración de las identidades étnicas, con la interacción compleja de este fenómeno con políticas estatales, lo que demuestra la complejidad de los procesos de reorganización étnica. En este sentido, estos procesos no responden a una dinámica meramente endógena, sino que son altamente situacionales y relacionales. Por lo demás, se debe llamar la atención al hecho de que las sociedades indígenas no son homogéneas. Los procesos de reorganización implican contradicciones y fricciones al interior de los grupos étnicos, a menudo creativas, pero también potencialmente destructivas. En América Latina, podemos mencionar estudios llevados a cabo en Colombia y Brasil, que se relacionan con el surgimiento de identidades indígenas y negras.

José Mauricio Andion (1999) revisa la permanente reelaboración de la identidad indígena, a partir de la relación con la sociedad dominante, en el poco estudiado noreste brasileño. Su contribución demuestra cómo, bajo distintas coyunturas, existe una multiplicación de grupos que reivindican su

identidad indígena. También podemos mencionar, el estudio de **Odile Hoffmann (1999)**, en donde se destacan procesos de reconfiguración de identidades, analizando las formas de movilización étnica-territorial de comunidades negras del litoral Pacífico Colombiano, las que se generan en el marco de la elaboración de la Constitución de 1991 y, sobre todo, en respuesta a la promulgación de la Ley de las Comunidades Negras de 1993. Este autor, en una conferencia dictada en el 2001²³, sobre identidad y territorio, nos da luces sobre cómo estos procesos de reconfiguración étnica son gatillados a partir de una política de reconocimiento dirigido esencialmente al mundo campesino y rural, pero también cómo dicha ley influye en los procesos de reconfiguración étnica en las ciudades.

Los campesinos del Pacífico venían organizándose desde los años 80, llevándolos a reivindicar territorios y reconocimiento. Las reivindicaciones territoriales se apoyan en una reconstrucción histórica de la población negra, de las modalidades específicas en las que llegó y se asentó en las tierras bajas del Pacífico. En el mismo momento, el propio gobierno por un lado, y la mayoría de los actores políticos por otro, acuerdan la necesidad de una profunda renovación en los esquemas de participación política, con una atención especial a las minorías étnicas, entre ellas las recién nombradas y reconocidas 'comunidades negras'. Estas, reivindicaban territorios ancestrales, y la necesidad de que le reconociesen sus especificidades culturales, su historia peculiar, la deuda histórica de la sociedad nacional hacia ellos, etc. Con esto se quiso poner fin a la invisibilidad histórica, y generalizada de los negros, reconociéndoles sus derechos específicos. Esta dinámica 'etnicista' se ve legitimada por las posturas asumidas a nivel internacional por las agencias de desarrollo y/o de financiación, tales como el Banco Mundial, la Organización Internacional del Trabajo (OIT) y las ONG internacionales. Fruto de esta convergencia coyuntural entre los actores étnicos por un lado, el aparato político por el otro, se ordena la redacción de una Ley que será la primera de la región en reconocer derechos específicos a las poblaciones negras.

La Ley retoma dos enfoques: territorio e identidad. Por un lado, su impacto principal e inmediato reside en el reconocimiento de derechos territoriales a la población rural, ribereña, del pacífico; por otro lado, reconoce un estatus especial a las poblaciones negras, estableciendo medidas especiales en los campos de la etnoeducación, de representación política, de participación en los proyectos de desarrollo regional, etc. Es decir, reconoce el carácter 'étnico' de las poblaciones negras, y justifica por ello, la adopción de dispositivos legales específicos, similares a los que existen para los indígenas. En el ámbito rural, la movilización social suscitada por la aplicación de la Ley fue muy importante, puesto que a partir de 1991 surgen organizaciones de base (las denominadas 'organizaciones étnico-territoriales') en todos los ríos del Pacífico. Se podría hablar de unos procesos "emancipativos", es decir, de carácter político basados en las reivindicaciones étnicas y territoriales. Sin embargo, la Ley excluye de sus principales aspectos a su mayoría: los habitantes urbanos (70% de la población negra es urbana). Pero el autor se pregunta ¿Cómo ahora concebir la relación identidad-territorio en el caso de poblaciones negras que no gozan de 'territorios ancestrales', como son las urbanas, y que sin embargo, se reivindican de la misma tendencia 'étnica', avalada por textos legislativos que las ignoraron?

Al contrario del mundo rural, que se beneficia con la titulación de territorios, la ley ofrece pocas herramientas de emancipación para el mundo urbano: algunas becas, algunas prerrogativas en el campo de la etnoeducación, algunos puestos de representación ocupados por líderes y militantes de

²³Este es la segunda parte de una conferencia dictada en el II Seminario internacional sobre territorio y cultura, Universidad de Caldas, Manizales, 23-27 de octubre 2001, sobre espacio e identidad.

las organizaciones. Sin embargo, todos los estudios recientes subrayan el impacto de la Ley en el medio urbano. Empezando por las prácticas culturales (música, danza): desde hace unos años se han abierto espacios de expresión, antes cerrados a grupos y artistas negros. Todo pasa como si los medios de comunicación, en particular, descubrieran esta vertiente de la creación artística nacional, más allá de los grupos ya reconocidos y de audiencia internacional. Por su parte, las administraciones locales encargadas de la cultura, empiezan a abrir líneas de financiación para eventos culturales manejados por y para poblaciones negras. El rap urbano, el hip-hop, pero también las danzas folklóricas, y algunos grupos de teatro, pueden ahora insertarse en programas oficiales de difusión cultural. Esto no sólo viene de que, por efecto del reconocimiento constitucional de la multiculturalidad, algunos funcionarios integren la dimensión étnica en sus programas. Viene principalmente del hecho de que, despacio pero seguro, los propios individuos que se reconocen como negros se posicionan como tales frente y en la sociedad nacional. Y que otros muchos, que antes nunca pensaron actuar en cuanto negros -y a veces ni se reconocían como tales-, ahora lo hacen. La famosa 'invisibilidad' negra se desvanece, y las negociaciones de cualquier naturaleza entre las administraciones y 'la comunidad' suelen 'teñirse' con la dimensión étnica (para la cultura, pero también para el acceso a vivienda, educación, deporte, salud, etc). Así, en muchas administraciones, se abrieron divisiones o departamentos específicamente destinados a tratar los asuntos relacionados con poblaciones negras: no sólo en los ámbitos previstos por la Ley, sino también en la alcaldías o en los gobiernos departamentales. Las poblaciones negras disponen ahora de representantes, o por lo menos de interlocutores oficiales.

Por la importancia demográfica que representa, pero también por las innovaciones políticas que en ella se dan, la ciudad es ahora el caldo de cultivo para una nueva etnicidad. Sin justificación territorial, la nueva etnicidad urbana debe inventar sus propias pautas, fuera de los esquemas elaborados por las organizaciones étnico-territoriales. Pero a diferencia de estos últimos, no dispone de instrumentos políticos concretos –el territorio rural-. Empieza entonces a hacerlo desde lo cultural y político, pero entendiendo este como filosófico, buscando nuevas formas de 'vivir juntos', reivindicando la 'ciudadanía' plena y la justicia para todos. Sin tener que negociar en el marco del discurso que ata identidad étnica y territorio, pueden inventarse otras formas de territorialidad, otras formas de ser étnico en la ciudad y en la nación. El reto político y filosófico consiste en reivindicar reconocimiento y derechos en tanto grupos étnicos discriminados, a la vez que rechazar un orden racial o discriminatorio de la sociedad. La definición y construcción de una nueva identidad étnica pasa por encima de las categorías territoriales, pero también por encima de criterios racialistas. Es negro o negra, él o la que se siente tal. Y este 'sentimiento' se construye en negociaciones constantes entre individuos y grupos que se presentan y se representan frente al otro, en múltiples ámbitos.

En conclusión, para el autor la asociación identidad-territorio funcionó como herramienta política eficaz en un primer momento, en el caso de las comunidades rurales del Pacífico, para proteger grupos particularmente expuestos a los apetitos territoriales de agentes externos, sean privados o institucionales. Pero se vuelve contra-productiva si impone lógicas geográficas (dos territorios no pueden sobreponerse) a realidades sociales y culturales mucho más complejas y fluctuantes (puedo ser negra en mi pueblo y no reivindicarme como tal en la ciudad, o al revés); en otros términos, si se confunde territorio y territorialidad. Como lo recomendaba un geógrafo trabajando en contextos de alta diversidad socio-étnica, en África, "debemos interesarnos en prioridad, más que al territorio acabado y exclusivo, a las redes territorializadas por las cuales circulan la información cultural, la innovación a la vez que la 'tradición'. El examen de los procesos de difusión y de ruptura eventual,

me parece preferible a un repliegue esencialista" (Retaillé 1995:31 citado por Hosmann 1999). El autor concluye que los procesos étnicos en la ciudad, en la medida en que escapan al modelo territorial impuesto por las circunstancias legales y políticas, sin por lo tanto negar patrones específicos de territorialidad, representan sin duda el escenario donde se construyen, día a día, las identidades negras del mañana.

d. Conflicto étnico, organizaciones indígenas, liderazgo y nuevos discursos

Para definir conflicto étnico, Stevengahen (1991:13) propone una definición de grupo étnico, el cual lo entiende como *"una colectividad que se identifica a sí misma y que es identificada por los demás conforme a criterios étnicos, es decir, en función de ciertos elementos comunes tales como el idioma, la religión, la tribu, la nacionalidad o la raza, o una combinación de estos elementos, y que comparte un sentimiento común de identidad con otros miembros del grupo. Los grupos étnicos, así definidos, también pueden ser considerados como pueblos, naciones, nacionalidades, minorías, tribus, o comunidades, según los distintos contextos y circunstancias"*.

A menudo se identifica a los grupos étnicos en función de sus relaciones con grupos similares y con el Estado. De hecho, muchos *conflictos étnicos* en el mundo obedecen a problemas surgidos a raíz de los cambios en la posición de un grupo étnico dentro del marco social más amplio. Por lo tanto, el tipo de conflicto étnico dependerá de las situaciones en que los grupos étnicos interactúan dentro de un marco más amplio. De hecho, puede sostenerse que el conflicto étnico en sí no existe. Lo que sí existe son conflictos sociales, políticos y económicos entre grupos de personas que se identifican mutuamente según criterios étnicos: color, raza, religión, idioma, origen nacional. A menudo, dichas características étnicas pueden ocultar otras características distintivas, tales como intereses de clase y poder político, las cuales, cuando se analizan, pueden resultar ser los elementos más importantes del conflicto. Sin embargo, cuando se utilizan las diferencias étnicas de manera consciente o inconsciente para distinguir a los adversarios en una situación de conflicto determinada -en particular cuando se han convertido en poderosos símbolos de movilización, como suele ocurrir-, la etnicidad se convierte efectivamente en un factor determinado de la naturaleza y la dinámica del conflicto.

El conflicto étnico puede manifestarse de distintas formas, desde la actitud individual caracterizada por el rechazo, la exclusión y la hostilidad acompañada de estereotipos, prejuicios, intolerancia y discriminación a nivel de las relaciones interpersonales, pasando por la acción política institucional y los movimientos secesionistas, hasta las confrontaciones violentas que pueden revestir las formas de disturbios, matanzas, genocidios, levantamientos, rebeliones, revoluciones, terrorismo, guerra civil, guerras de liberación nacional y guerra entre Estados.

El mismo autor dirá que *los objetivos de las organizaciones y movimientos étnicos* que participan en el conflicto varían según las circunstancias y pueden -y a menudo así ocurre- cambiar con el tiempo. Lo que comienza como una simple protesta contra la discriminación o la opresión política, o contra las injusticias y desigualdades percibidas, puede transformar el objetivo de la plena igualdad o de una mayor libertad individual en una exigencia de mayor autonomía local o regional, de participación en el poder político y cambios en la estructura del Estado, para llegar al separatismo y la independencia. En general, los movimientos secesionistas, cuyo costo político, económico y humano es muy alto, no han tenido mucho éxito en la época contemporánea. Sin embargo, el objetivo de la secesión o de la creación de un Estado separado, inspira muchos movimientos étnicos y es utilizado a menudo por ellos como un elemento para negociar a nivel político. De hecho, no hay nada que un

Estado establecido tema más que la amenaza de una secesión territorial. Los Estados prefieren mejor perder poblaciones que territorios.

La perspectiva nacional o de la nación no puede estar ausente en el análisis del fenómeno étnico, y que lo étnico no puede ser comprendido ni encontrar soluciones en el marco de una visión que lo encierra en la particularidad cultural. Al respecto es interesante el planteamiento de **Díaz Polanco (1998:98)** quien plantea que la organización étnica no es resultado solamente de una identidad que le da configuración si no que también de otra variable interviniente que es el proyecto político nacional, pues la identidad no solo se constituye a partir de configuraciones culturales propias, también depende y se relaciona con los procesos sociales, económicos, y políticos nacionales provenientes de la estructura de clases. Para este autor el proyecto hegemónico en América Latina tiende a reforzar la organización de los *grupos étnicos* de los indígenas, bajo el sistema de comunidades o pueblos, los cuales elaboran elementos históricos acumulados y procesos estructurales que les permiten delimitarse y contrastarse socialmente (alteridad), pero sin que se alcance a delinear un proyecto político propio, asumiendo un proyecto político nacional (hegemónico) ya sea por adopción explícita o sea por indiferencia. En cambio, los proyectos contrahegemónicos tienden a nacionalizar a los grupos indígenas, constituyéndose éstos en *grupos étnico/nacionales*, los cuales si bien pueden tener estructuras comunales, alcanzan un grado de desarrollo sociopolítico que rebasa el ámbito del núcleo local, aunque tal desarrollo no sea homogéneo en relación con la totalidad del grupo. En este sentido, para el autor, esto sería resultado de un proceso histórico, de la conformación de un sistema ideológico cohesionador (político, y más frecuentemente, religioso) y el surgimiento de una elite intelectual representativa. Así el grupo étnico nacional es capaz de cristalizar una percepción de la identidad propia en tanto unidad integral de todas las comunidades o pueblos que poseen los elementos socioculturales comunes.

En este sentido, **Bonfil (1988:86)** dice que la relación entre movimiento indio e identidad étnica se da en una doble dirección: por un lado se acentúa la identidad étnica local, en cuyo marco se ubican principalmente las reivindicaciones inmediatas de los pueblos indios (la lucha en defensa y por la recuperación del territorio, contra la discriminación y la violencia, en demandas por servicios generales de los que se hallan marginados, contra los caciques e intermediarios, etc.); y por el otro, y al mismo tiempo, se desarrolla la identidad india genérica con un proyecto político en el que cabe reivindicaciones de orden más general (el reconocimiento de los pueblos indios como unidades políticas legítimas en la organización de los estados nacionales; la afirmación del pluralismo cultural; la educación bilingüe y bicultural, etc.), y que sirven de marco, también, para estimular y articular la solidaridad ante las luchas étnicas locales de cada pueblo. Para el autor, ambas direcciones, hacen referencia a la inscripción de una identidad colectiva como recurso ideológico en una movilización política. Esto es que no se trata de una 'identidad en sí', sino que de una 'identidad para sí'.

Es decir, la *identidad en sí* hace referencia a que la identidad se revela por contraste entre nuestra manera de ser (cultura), frente a la de los 'otros', que genera una conciencia de diferencia (en este caso de diferencia cultural). Y la *identidad para sí* hace referencia a que además de la diferenciarse, hace consciente la desigualdad, esto es, la posición subordinada que guardamos 'nosotros' frente a los 'otros'. Tal conciencia de desigualdad es un resorte poderoso e indispensable para la movilización política.

De este modo para **Bonfil (1988:86)** con la proliferación de organizaciones indias se consolida una identidad más amplia, supra étnica que es la identidad del indio, concepto con el cual se identifican

las organizaciones, con un contenido de reivindicación y lucha, más allá de las particularidades históricas. La ideología del panindianismo, con sus contenidos netamente anticolonialistas, refleja con claridad la forma en que se asume políticamente la identidad india. Este discurso descansa en las organizaciones políticas, en sus dirigentes y en los intelectuales indios. Por lo tanto, para este autor, al afirmar su identidad india y no sólo su identidad étnica específica, los líderes de la organización y movimientos indios adoptan simultánea y necesariamente una clara posición política de lucha contra la dominación colonial, de liberación y descolonización. Cabe destacar que la identidad étnica y la identidad supra étnica de *indio no son excluyentes sino complementarias*: son niveles diferentes de conciencia que expresan ideológicamente niveles distintos de conflicto social.

Desde una mirada constructivista, para el caso aymara, **Albo (2002:159)** propone utilizar el concepto de comunidad imaginada de **Anderson (1993)**. Para Albo este concepto permitiría comprender a la nación étnica aymara, en la medida de que existiría una conciencia de nación 'para sí' basada en la invención de las tradiciones. Para este autor esto es evidente en la medida de que los aymaras en la ciudad, si bien tienden a diluir su identidad original, se observan variantes de la identidad a partir de lazos con el lugar de origen, en donde la comunidad y su territorio se convierten en un símbolo emblemático, una especie de santuario de referencia y peregrinaje para ir a 'cargar pilas' y mantener el fuego sagrado de la identidad cultural aymara. En este sentido, el autor observa que en la ciudad se empieza a desarrollar, en palabras del autor, 'un novedoso estilo aymara urbano', expresado en redes de parentesco, origen, solidaridad y prestigio, pero que se extiende también a nuevos festivales, programas de radio, e incluso rituales de origen campesino adaptados a la necesidad de tener éxito en el trabajo, en el estudio o en los negocios.

En este sentido, para **Albo (2002:159)**, los movimientos étnicos o nacionales toman forma cuando hay un grupo minoritario, muchas veces profesionales e intelectuales influyente, para los que la ciudad sirve para reforzar su identidad. Estos, se convierten progresivamente en líderes indígenas del movimiento. Desde esta perspectiva, no podemos dejar de mencionar el planteamiento que hace Hroch respecto a los distintos momentos de gestación de la nación, y por ende, de los movimientos nacionales.

Para **Hroch (1994:55)** la fase B²⁴ es aquella en el que la identidad étnica es declarada abiertamente consciente en la fase de agitación nacional. Aquí, un grupo organizado de hombres cultos, comienza a ganar a sus conciudadanos para la causa de una identidad nacional exigiendo atributos de los que carecía su nación potencial: la igualdad de derechos tanto de la lengua y la religión, la igualdad de derechos sociales, la formación de una elite propia y un cierto grado de autonomía.

Bengoa (2000:82) postula que en la década de los 90, y coincidentemente con Smith, la existencia de un nuevo dirigente indígena, migrante, educado y urbano, que reivindica con fuerza la identidad mapuche. Este nuevo dirigente indígena se diferencia de los antiguos dirigentes, quienes en la década de los 60, reivindicaban tierras y una integración de sus comunidades a la sociedad global, siendo conocedores de su propia cultura porque habían nacido en ella. En cambio, la nueva

²⁴ En este sentido, la fase A se caracteriza porque 'unos cuantos eruditos y hombres de letras llegaron tarde o temprano a compartir la opinión de que los miembros de su grupo étnico formaban una nación, o que tenían en perspectiva convertirse en una nación. A las peculiaridades étnicas o lingüísticas de dicho grupo pasaron a ser objeto de investigación, al igual que su pasado, su economía, etc. Así era descrita la nación en potencia, establecidas sus fronteras, y su lengua elevada a la condición de una lengua escrita moderna". (**Hroch 1994:55**). La fase C se traduce en el movimiento de masas.

dirigencia indígena, de la década de los 90, recrea sus comunidades. Ya no es la integración su horizonte sino que la diferenciación. Por lo tanto, este dirigente indígena tendría una mayor fuerza política en la medida de que maneja los códigos occidentales y, al mismo tiempo, maneja la distinción, el hecho de ser indígena, vestir y pensar como indígena. Es decir, el código de la nueva identidad recreada a partir de las identidades tradicionales.

Stevengahen (1991) plantea que un aspecto importante de los conflictos étnicos contemporáneos, es la relación entre las elites y las masas, entre los líderes y los seguidores, entre los militantes y los espectadores, en otras palabras, el papel de la 'vanguardia' étnica. No todos los miembros del grupo étnico participan de la misma manera en los conflictos étnicos. Aunque es posible que los individuos sean víctimas de discriminaciones o de genocidio, simplemente por su afiliación étnica, las reivindicaciones y demandas étnicas son formuladas y fomentadas generalmente por las elites militantes antes de que la base de la etnia haya incluso tenido conciencia de ellas, y por supuesto antes que las haya formulado como reivindicaciones propias. A su vez, las elites pueden dividirse en distintas facciones que se distinguen no sólo por lo que respecta a cuestiones de estrategia y de táctica sino también, a menudo, por lo que respecta a los objetivos del conflicto en sí. En este sentido este autor se pregunta si las elites étnicas expresan simplemente las exigencias y aspiraciones subyacentes de los pueblos que pretenden representar, o si imponen sus propias ideologías sobre sus seguidores y sobre sus adversarios y rivales políticos. No es posible responder fácilmente a este interrogante en la medida en que en situaciones de conflicto étnico, por su propia índole, es poco probable que las decisiones se tomen democráticamente entre los miembros de una etnia en conflicto.

Ahora bien, uno de los temas esenciales en el liderazgo tradicional, es que a nivel de la comunidad local lo ejerce generalmente una generación más vieja de autoridades locales, quienes a pesar de estar inmersos en la cultura de su grupo, no siempre están bien preparados para enfrentar los retos de las organizaciones 'modernas' y las negociaciones políticas. Estas autoridades tradicionales están siendo desplazadas paulatinamente por una generación joven de activistas indígenas, muchos de ellos profesionales que han vivido y han calibrado sus habilidades en un ambiente no-indígena. Si bien pueden surgir tensiones entre estas dos generaciones, sus papeles son a veces complementarios: las autoridades tradicionales de ancianos se ocupan de los asuntos de la comunidad, mientras que los líderes más jóvenes se involucran en construir organizaciones y alianzas y en tratar con el mundo exterior. Conforme más y más jóvenes indígenas pasan por el sistema educativo formal y logran obtener posiciones profesionales como agrónomos, profesores, médicos, abogados etc., ha surgido una élite intelectual indígena en varios países latinoamericanos, que se está transformando en la fibra vital de las nuevas organizaciones. Los intelectuales indígenas están involucrados activamente en desarrollar el 'nuevo discurso indígena' que otorga a estas organizaciones su legitimidad y sus identidades distintivas. No solamente se ocupan de formular la agenda política de sus movimientos, también redescubren sus raíces históricas, se preocupan por la lengua, la cultura y la cosmovisión, y se involucran activamente en 'inventar tradiciones' y construir nuevas 'comunidades imaginadas'. En la medida en que la nueva *intelligentsia* indígena participa en redes nacionales e internacionales, y logra difundir su mensaje hacia otros sectores de la población, y en la medida en que es capaz de movilizar recursos y obtener cierta cantidad de 'bienes colectivos' (recursos materiales y políticos, reconocimiento público y legal, etc.), los intelectuales indígenas se han transformado en vínculos indispensables en el proceso de organización y movilización.

Por otra parte, el liderazgo indígena también logra obtener apoyo de sus bases populares, de los activistas locales involucrados en la lucha contra las violaciones de los derechos humanos, o por los derechos a la tierra, o al medio ambiente, temas en que con frecuencia juegan un papel especialmente activo las mujeres indígenas. A veces, parece haber alguna tensión entre los activistas locales y los intelectuales, porque los primeros se preocupan de asuntos más inmediatos y buscan soluciones concretas, mientras que los segundos se involucran más en la consolidación de las instituciones a mediano y largo plazo. Además, mientras que los intelectuales indígenas contribuyen al desarrollo de una ideología, y también se encuentran a veces envueltos en discusiones con diversas tendencias ideológicas en América Latina (nacionalismo, marxismo, teología de la liberación, democracia cristiana, protestantismo evangélico), los activistas locales no tienen mucha paciencia con estos debates intelectuales y se interesan más en la negociación de problemas específicos con el poder existente en vez de alcanzar la pureza o la coherencia ideológica. Estos diversos enfoques, así como otros factores, han conducido a no pocas disputas sobre asuntos organizativos, estrategia y tácticas que a veces dan la impresión de un movimiento indígena muy fragmentado y faccionalizado.

En relación con el futuro de la sociedad por la que lucha, el movimiento indio carece de una visión homogénea. Hay dos objetivos que parecen comunes a las diversas variantes del movimiento: la persistencia de la propia identidad cultural y la supresión de la estructura de dominación. Por lo demás, existen diferentes posiciones que, para mayor claridad, pueden agruparse a grandes rasgos de la siguiente manera **(Bonfil 1992)**:

1. Revivalismo: busca la restauración del pasado, 'de la Gran Nación de los Ayllus como era le Tawantinsuyo' o de la 'Gran Patria Maya', y pretende legitimar su posición en el postulado de que la sociedad precolombina era perfecta. Cierta tono de revivalismo puede hallarse en varios documentos del Movimiento Indio Peruano, del Movimiento Indio Tupac Katari (MITK) de Bolivia, o del Movimiento Indio Tojil de Guatemala, entre otros.

2. Reformismo: demanda cambios en la relación indio/no indio e indio/Estado, sin plantear una transformación radical del sistema imperante. Esta parece ser la postura predominante en la numerosas organizaciones indias de México.

Este nuevo contexto discursivo hace una profunda crítica al Estado, el que ha sustentado durante gran parte de la historia la idea de ser una sola nación y pueblo, lo que se refleja en la actual jurisprudencia como en la ideología imperante en todos los ámbitos. Esto debido a la falta de un reconocimiento del carácter étnico de las poblaciones, la no aceptación de culturas diferenciadas con orígenes distintos, ha fundamentado el accionar político y social del Estado durante gran parte de la historia republicana, desarrollando una homogeneización de las políticas bajo un criterio de igualdad 'para todos'. En este sentido, la emergencia étnica es producto de un permanente no reconocimiento de la ciudadanía étnica.

e. Organizaciones y la Demanda indígena en América Latina

La demanda del movimiento indio ha partido en muchos casos de problemas concretos y se encuentran en la mayoría de los documentos de las organizaciones indias, pero a medida que el movimiento se fue articulando mejor, las demandas concretas han perdido su carácter aislado y localista, y se han ido situando cada vez más en el marco de la demanda de los derechos de los pueblos indios en cuanto pueblos. Podemos plantear que la demanda indígena en América Latina comparte las siguientes características (**Fernández s/a**):

Esfera económica: En la esfera económica las organizaciones reivindican el derecho a un desarrollo económico integral que parta de sus propios valores culturales, a la propiedad y tenencia de la tierra en forma comunitaria, a la participación equitativa y no discriminatoria en la provisión de servicios públicos, y a la explotación, en su propio beneficio, de las riquezas naturales existentes en sus territorios. El tema principal para los pueblos indios en la mayoría de los países latinoamericanos es el derecho a la tierra. El acceso y el control de significativas extensiones de tierra, lo que consideran vital para su supervivencia física y cultural. Las tierras o territorios de los pueblos indios se han visto reducidas y amenazadas por agentes externos, especialmente durante los ciclos económicos expansivos que periódicamente se han sucedido desde los comienzos del período colonial, y por las leyes que limitan la tenencia comunal de la tierra. El problema agrario es el más urgente, pero su solución no se puede hallar en reformas agrarias que promuevan la propiedad individual en contraposición a la propiedad comunitaria. Esto agrava aún más el problema de supervivencia física y cultural de las comunidades indias. Los pueblos indios no sólo exigen tener derecho a la tierra, sino derechos territoriales, con el consiguiente derecho al control de los recursos naturales que se hallen en el suelo y subsuelo. Recientemente, los pueblos indios de América Latina han vinculado el tema de sus derechos territoriales con la protección del medio ambiente.

Esfera cultural: La demanda por la propia identidad étnica y por el derecho a la autodeterminación cultural, es una constante en todas las organizaciones y movimientos indios. Todas las organizaciones exigen el derecho a la diferencia, a que se reconozca su especificidad étnica y cultural. Durante cinco siglos los indios se han aferrado a su cultura para hacer frente a la penetración occidental y a las políticas integracionistas, pero no se conforman con que su cultura permanezca reducida a 'culturas de resistencia', sino que exigen condiciones para su recuperación y desarrollo pleno en el marco de estados multinacionales y multiétnicos. Consideran que su cultura forma parte del patrimonio cultural de la humanidad y puede constituir un factor importante para el desarrollo integral de los países de que forman parte.

La cultura, la lengua y las instituciones de cada pueblo, se entienden como razón de ser y de luchar en tanto unidad sociohistórica diferenciada. La defensa del idioma propio, que va desde su reconocimiento oficial hasta su incorporación a un sistema educativo bilingüe y multicultural constitucionalmente sancionado; la valoración de sus prácticas tecnológicas (en la medicina, la agricultura, etc.) y sociales (derecho, organización familiar, trabajo comunal, relaciones interpersonales, etc.); la vigencia de sus sistemas ideológicos (mitos, cosmogonías, valores); la reivindicación de su historia; todo, en fin, lo que constituye la especificidad étnica, es motivo de planteamiento políticos concretos.

Esfera política: El *leitmotiv* de las reivindicaciones indias es la autodeterminación política, condición imprescindible para una descolonización real. Los indios vienen reclamando de forma cada vez más

insistente e inequívoca que 'de una vez por todas' se les reconozca un espacio político en las estructuras del Estado y no oculten que la lucha por su liberación 'debe ser definida a partir de ahora como una lucha por el poder'. Aunque existe unanimidad en la reivindicación de la autodeterminación política, el modo concreto de entender en qué consiste esta varía mucho. Algunas organizaciones de países con alto porcentaje de población india, como el MITKA de Bolivia, el Movimiento Indio del Perú, o el Movimiento Indio Tojil de Guatemala, plantean el problema indio en términos de liberación nacional, de reinstauración del Kollasuyu, del Tawantinsuyu o de la Gran Patria Maya. Sin embargo, la mayoría de las organizaciones indias, especialmente las vinculadas al movimiento popular o las que representan pueblos indios muy minoritarios, reivindican 'la plena autonomía' en los marcos nacionales. La autonomía indígena también figura entre los puntos claves de la agenda recogida en la 'Ley para el Diálogo en Chiapas' que el Congreso mexicano aprobó casi por unanimidad en marzo de 1995. El principal instrumento jurídico internacional de que se dispone actualmente para reivindicar los derechos de los pueblos indígenas es el Convenio 169 sobre Pueblos Indígenas y Tribales, adoptado por la OIT el 27 de junio de 1989, con el que, en cierta forma, se oficializó el fracaso y fin del indigenismo integracionista con medidas que, con ciertas salvedades, favorecen o preservan la autonomía y la singularidad étnica de los pueblos indios. El Convenio 169 utiliza el término 'pueblos' y les reconoce el derecho de poseer 'territorios'. La aprobación por parte de la ONU de la Declaración Universal de los Derechos de los Pueblos Indígenas; la ratificación del Convenio 169 de la OIT sobre Pueblos Indígenas y Tribales para su plena vigencia en cada país; y la discusión y aprobación por parte de la OEA del Instrumento Jurídico para los Pueblos Indígenas, constituyen las principales reivindicaciones.

Derechos humanos: Si algo define la relación de la sociedad dominante con el indio es la violencia. Los obstáculos que hallan los pueblos indios en el camino hacia su autodeterminación en las esferas económica, política y cultural, tienen una de sus principales escenificaciones en la sistemática violación de los derechos humanos de los indios, empezando por el derecho a la vida. También se denuncian otras formas más sutiles de genocidio y etnocidio, como la esterilización forzada, así como la persistencia de la discriminación racial aunque de modo más sofisticado que en tiempos pasados.

f. Movimiento étnico y política cultural

¿Cuándo un grupo social se convierte en un actor, en una fuerza social? Hay cuatro condiciones básicas un umbral mínimo de una visión propia del mundo, que empiece por identificar sus propios intereses históricos; lo que puede expresarse en plataformas de lucha, mandatos, programas de gobierno o visiones civilizatorias. Un umbral mínimo de organización, que puede expresarse bajo formas de organización social o de organización política. Un umbral mínimo de capacidad de modificar las propias prácticas sociales (sobre todo económicas y políticas), las prácticas de los otros y la acción del la institucionalidad, en particular del Estado. Un umbral mínimo de capacidad de comunicación de su proyecto histórico, es decir, capacidad de denunciar problemas, de anunciar alternativas y de realizar propuestas. El actor social se conforma en el calor de la lucha y la participación; pero se presenta y expresa en la visión del mundo y en la capacidad de ganar el sentido de la totalidad social: la combinación de la propuesta y la acción. Hoy, cuando hablamos de totalidad social debemos referirnos a las luchas locales, nacionales y globales-universales. Un grupo social para poder actuar como fuerza social debe tener capacidad para actuar en esos tres ámbitos (Saltos Galarsa 2001).

En relación a la visión del mundo y en la capacidad de ganar el sentido de la totalidad social es interesante la tesis de **Escobar (2000)**, en el entendido de que todo 'movimiento social', independientemente de las características étnicas del grupo que se moviliza, tiene una *política cultural*. La tesis de **Escobar (2000:135)** es que los 'movimientos sociales' juegan un rol crítico en la lucha política, en el contexto de las nuevas democracias neoliberales. Así, los parámetros de la democracia estarían en disputa, como las fronteras de los que se puede definir como el ámbito de lo político: sus participantes, instituciones, procesos, agenda y campo de acción. Para el autor, el rol actual de los 'movimientos sociales' es la de plasmar una concepción de ciudadanía alternativa; el establecer luchas democratizantes por la redefinición del sistema político y de las prácticas económicas, sociales y culturales, hacia un reordenamiento democrático; cuestionar el desarrollo y las desigualdades sociales (étnico/género); expandir las fronteras de la política oficial (institucional); redefinir los sentidos convencionales de democracia, ciudadanía, representación política y participación; en fin, introducir sus propias agendas en las políticas públicas, como la redefinición del significado de 'desarrollo' y 'ciudadanía'.

Por lo tanto, todo movimiento social contendría e sí misma, una *política cultural*, entendida ésta como la "concepción de mundo y conjunto de significados que integran prácticas sociales y que consideran las relaciones de poder imbricadas en dichas prácticas (...) (siendo éste) un proceso por el cual, lo cultural deviene en hechos políticos. Así, el movimiento social contiene lo cultural y lo político, y opera en la práctica²⁵.

Pero, ¿cómo se relaciona la política cultural (en los movimientos sociales) con la cultura política?. Para el autor, la política cultural es una lucha simbólica (significados y representaciones), en términos de ejercicio del poder o la resistencia hacia él, y esto se evidencia en las prácticas y acciones concretas de los movimientos sociales. Por lo tanto la política cultural debe analizarse en términos de sus intervenciones políticas. De este modo, las disputas culturales no son un subproducto de la lucha política, sino que son constitutivas de los movimientos sociales que buscan redefinir el significado y los límites del sistema político. Por lo tanto, la política cultural es un proceso generado cuando diferentes conjuntos políticos, marcados por, y encarnando prácticas y significados culturales diferentes, entran en conflicto. Se asume que las prácticas y los significados, particularmente aquellos marginales, se conciben en una relación con el orden cultural dominante. Cuando los movimientos establecen concepciones alternativas de la mujer, naturaleza, etnia, economía, democracia o de ciudadanía remueven los significados de la cultura dominante, es decir, efectúan una política cultural.

Esto puede ser evidenciado en relación con la cultura política (dominante), a partir de condiciones históricas particulares, es decir, de la construcción social de cada sociedad sobre lo político. La cultura política se define como: "campo de prácticas e instituciones, separado de la totalidad social, entendida históricamente como política" (**Escobar 2000:144**). Si los movimientos sociales buscan, más que ganancias materiales, efectuar una lucha simbólica, lo que se está jugando es la transformación de la cultura política dominante.

²⁵Para Escobar todo movimiento social contiene en sí mismo lo cultural y lo político. Esto porque el concepto de cultura, centrado en la discursividad y en la textualidad, no es suficiente para la comprensión de un fenómeno. Entendido así, no deja ver las estructuras, las formaciones y las resistencias que están inevitablemente permeadas por la misma cultura. Por lo tanto para **Escobar (2000)** se debe definir la cultura, que deje ver 'el subsuelo', lo invisible. Es decir, que de cuenta de lo textual y lo que lo fundamenta; representación y lo que subyace detrás; los significados y las prácticas; narrativas y actores sociales; Discurso y poder.

En la misma línea crítica **Escobar (2000)** plantea su reflexión acerca de la relación entre visión neoliberal de la ciudadanía, el ajuste social y la política cultural de los movimientos sociales. Su constatación respecto al futuro de Latinoamérica, en el contexto neoliberal y la globalización, es pesimista en el entendido de que el logro de las nuevas democracias no son satisfactorias. Su diagnóstico es que la globalización económica y las políticas neoliberales han introducido un nuevo tipo de relación entre el Estado y la sociedad civil. Es decir, la existencia de una concepción minimalista del Estado y la democracia, la constitución de un estado neoliberal, una ciudadanía que se construye vía integración del individuo con el mercado, entre otras.

CAPITULO III: METODOLOGIA

3. MARCO DE REFERENCIA METODOLÓGICA

El contenido de este Tercer Capítulo Metodológico es resultado del análisis efectuado de la información recolectada por el Núcleo de Estudios Etnicos y Multiculturales de la Universidad Academia de Humanismo Cristiano (UAHC) para la investigación 'Expresión del movimiento mapuche urbano en la ciudad de Santiago' (2000) realizado por Luis Campos, Claudio Espinoza, Francisco Vergara y José Varas. En este sentido, esta tesis ha tomado el material recolectado por dicho núcleo, entrevistas y encuestas, últimas de las cuales fueron vaciadas en una base de datos a través del paquete computacional SSPS. Para una mayor transparencia de los resultados, en el presente capítulo del marco metodológico, se expone la metodología utilizada en dicho estudio, y su adecuación en la presente investigación. Por lo tanto, a continuación se desarrolla las principales características de la metodología aplicada, las variables e indicadores considerados, los criterios de selección muestrales, y la codificación para cada uno de los entrevistados.

3.1. DISEÑO METODOLÓGICO

a. Elección y descripción

Es importante subrayar que éste, como diseño de investigación, es un Estudio de Caso. Tal condición significa que los casos que componen el universo de estudio no son necesariamente representativos de todo el universo de organizaciones mapuche urbanas de Santiago. El Estudio de Caso por definición, "consiste simplemente en la medición en una sola vez de las características de un grupo o una muestra de unidades de análisis. En el caso que utilizáramos la población total también se trataría de este mismo diseño. Es, por lo tanto, una medición transversal realizada en una sola vez; obviamente, esta medición puede ser muy compleja, o sea, realizarse un conjunto de mediciones o incluso, en el caso de estudios antropológicos, recoger múltiples datos sobre una misma comunidad. En fin, lo que define a este tipo de diseño es precisamente que sólo hay una recogida de datos y que no existe un grupo de comparación; sea éste equivalente o no" (Alvira 1982:96). Por lo tanto, este es un estudio cualitativo, lo que hace que el grupo de entrevistados no sean 'representativos' en términos paramétricos (ni interesa que lo sean), es decir, su selección y atributos están en entera independencia de sus pesos numéricos en la población.

De este modo, el estudio se concibe como exploratorio y descriptivo. Exploratorio porque nuestro objetivo de investigación "es examinar un tema o problema de investigación poco estudiado o que no ha sido abordado antes (...) y que permitirá determinar tendencias e identificar relaciones potenciales entre variables para efectuar, posteriormente investigaciones más rigurosas" (Hernández y Fernández 1998:59). Y descriptivo en la medida de que esta investigación se centra "en el análisis de cómo es y cómo se manifiesta un fenómeno y sus componentes" (Hernández y Fernández 1998:71). Un estudio descriptivo es aquel que relata algunas situaciones y eventos apoyándose en ciertas variables en las cuales se puede profundizar el estudio. "*Los estudios descriptivos buscan especificar las propiedades importantes de (...) cualquier fenómeno que sea sometido a análisis*" (Hernández y Fernández 1998:60). Por lo tanto, el interés de esta investigación se centra en analizar el movimiento mapuche urbano en la ciudad de Santiago a través de sus organizaciones, en términos de cómo éste se relaciona con el Estado y sus instituciones, y de cómo dicha relación esta ligada a la construcción de una identidad étnica propiamente urbana.

Este estudio se plantea como una investigación no experimental y transversal, es decir, “no se manipulan variables y el objetivo es observar fenómenos tal y como se dan en un contexto natural, para después analizarlos (...) y se recolectan los datos de una sola vez con el propósito de describir las variables y analizar su incidencia e interrelación en un momento dado.” (Hernández y Fernández 1998:184,186).

b. Justificación de la elección

La metodología cualitativa puede describirse por oposición a la metodología cuantitativa, que es propia de las ciencias exactas. De este modo, se dice que las diferencias existentes entre una metodología cuantitativa (*técnicas experimentales aleatorias, cuasi experimentales, test objetivos, análisis estadísticos multivariados, estudios de muestras, etc.*) y cualitativa (*etnografía, estudios de casos, entrevistas en profundidad, observación participante*) define la particularidad de cada uno de estos paradigmas. Sin embargo, para la realización de nuestro estudio consideramos que tal aseveración es falsa en la medida de que entre estos dos tipos de métodos, se deben establecer puentes. Como dicen Cook y Reichardt (2000) una buena investigación debe considerar que el evaluador tenga la libertad de elegir entre ambos paradigmas dependiendo de la situación y del tipo de investigación. Es decir, la perspectiva paradigmática del investigador ha de ser flexible y capaz de adaptaciones. En este sentido, es importante también que el investigador no se restrinja a uno sino que debe ser capaz a su vez de tomar lo mejor de ambos.

De este modo, esta investigación considera en su Diseño Metodológico el complemento de ambos enfoques: el Enfoque metodológico cuantitativo y el Enfoque metodológico cualitativo. Desde este punto de vista ambos enfoques, más el enfoque etnográfico (Trabajo de campo) se constituyen en los pilares de este diseño.

Así, este estudio no depende necesariamente de una sola fuente, sino más bien que de múltiples fuentes de información y de instrumentos de recolección. Esto permite efectuar un estudio de los fenómenos explicitados, y cumplir así con los objetivos propuestos. Además, el enfoque metodológico cuantitativo, o mejor dicho, la utilización de la base de datos cuantitativa, permite abordar ciertas variables e indicadores que caracterizan a las organizaciones mapuche, de sus miembros y articulaciones, a nivel horizontal como a vertical. El enfoque cualitativo permite, además de interpretar los datos duros, el observar los sentidos y significaciones subyacentes que dan vida a la construcción de una identidad étnica.

3.2. LAS TÉCNICAS METODOLÓGICAS

a. Tipo de instrumento y método de análisis

Las técnicas de recolección de información consideradas, y que han sido utilizadas en el estudio 'Expresión del movimiento mapuche urbano en la ciudad de Santiago' (2001), cuya base de datos y batería de entrevista se ha analizado en la presente Tesis, fueron los siguientes:

➤ Las entrevistas en profundidad:

Esta entrevista puede ser concebida como una entrevista biográfica, una técnica bastante utilizada en la disciplina antropológica y que corresponde a una de las formas de abordar "La Historia de Vida". La entrevista biográfica, consiste en conocer el relato de la vida de una persona desde alguna temática singular. Se trata de un relato oral, que no es complementado con documentos que respalden lo que se ha relatado, como en el caso de las historias de vidas autobiográficas. En este sentido, es importante recalcar que la aplicación de esta entrevista se focalizó temporalmente en un marco de tiempo que va desde que el sujeto (dirigente/organización) inicia sus actividades o su conformación hasta el momento de la aplicación de la entrevista. Por lo tanto, las entrevistas analizadas tuvieron como objetivo el extraer información relacionada no sólo con los acontecimientos factuales vividos por el individuo/organización mapuche, en ese período de tiempo, sino que también, con el conjunto de imágenes y representaciones que están detrás de dichas vivencias²⁶.

El estudio 'Expresión del movimiento mapuche urbano en la ciudad de Santiago' (2000) realizó un total de 16 Entrevistas en Profundidad. Del total, el presente estudio utilizó 13 entrevistas a dirigentes mapuche urbanos, las cuales fueron codificadas para mantener su anonimato. La siguiente matriz resume las características de éstos en términos de su nombre, grupo etareo, ubicación y codificación.

CARGO ORGANIZACIÓN	SEXO	GRUPO ETAREO	COMUNA	CODIGO ENTREVISTA
1. Dirigente mapuche urbano	Hombre	Adulto Joven	La Florida	HLFAJ
2. Dirigente mapuche urbano	Mujer	Adulto Joven	Puente Alto	MPAAJ
3. Dirigente mapuche urbano	Mujer	Adulto	Cerro Navía	MCNA
4. Dirigente mapuche urbano	Hombre	Adulto Joven	El Bosque	HEBAJ
5. Dirigente mapuche urbano	Hombre	Adulto joven	Peñalolen	HPAJ
6. Dirigente mapuche urbano	Mujer	Adulto joven	Puente Alto	MPAAJ
7. Dirigente mapuche urbano	Mujer	Adulto joven	Quilicura	MQAJ
8. Dirigente mapuche urbano	Hombre	Adulto	Lo Prado	HLPJA
9. Dirigente mapuche urbano	Hombre	Adulto	Santiago Centro	HSCA
10. Dirigente mapuche urbano	Hombre	Adulto	La Pintana	HLPJA
11. Dirigente mapuche urbano	Hombre	Adulto	Conapan	HCA
12. Dirigente mapuche urbano	Hombre	Adulto mayor	San Miguel	HSMAM
13. Dirigente mapuche urbano	Hombre	Adulto Mayor	Pedro Aguirre Cerda	HPACAM

²⁶ Delgado, Juan Manuel; Gutiérrez, Juan (1995). "Métodos y Técnicas cualitativas de Investigación en Ciencias Sociales". Editores Juan Manuel Delgado y Juan Gutiérrez. Proyecto Editorial Síntesis Psicología. Glosario de Términos. España. Pp.614.

Se utilizó un análisis de contenido , éste debe ser entendido como una 'decodificación', tendiente a simplificar el mensaje original, a partir de supuestos de supresión establecidos de antemano en relación a los objetivos de la investigación. Por lo tanto, el objetivo del análisis de contenido en este estudio debe ser entendido como el método utilizado para ordenar las 'dimensiones discursivas' de los sujetos entrevistados, y las operaciones supresivas necesarias para mirar los discursos de manera sistémica, y dilucidar los contenidos esenciales al propósito del analista **(Taylor y S. J. Bogdan 1984)**.

Para la presente investigación, se dio lectura al material buscando y relevando ejes temáticos del discurso. En forma posterior, se analizó e interpreto el material.

Los pasos fueron los siguientes:

- ✓ Lectura del conjunto de las entrevistas transcritas para aproximarnos a una idea general del contenido de su discurso.
- ✓ A partir de las lecturas, se identificó por separado los ejes temáticos, entendidos como los temas más recurrentes en los relatos ya sean de manera explícita o implícita.
- ✓ Identificación de lecturas tentativas de cada texto. Esto es, la forma en que cada tema se argumenta, explícita e implícitamente, como el uso que permite sustentar un tema, segmentando el material y agrupando las partes del discurso que se refieren a cada tema.
- ✓ Se desarrollo un análisis interpretativo de cada tema

Resultado de esto, es que se pudo desarrollar una matriz, la que consistió en separar los discursos de los entrevistados en las dimensiones discursivas relevantes al análisis, las dimensiones obtenidas fueron: Origen de la organización, Formalidad de la organización, Relaciones interétnicas, Discriminación, Identidad étnica, Estado y Políticas Públicas, Cosmovisión, Demandas étnica, Autonomía y Reconocimiento; todas éstas cruzadas desde una perspectiva de género, como también en términos de su valoración temporal: pasado, presente y futuro.

Esta matriz permitió ver cada eje temático o dimensión considerada, de los discursos de los sujetos, en forma individual como en su conjunto. En este sentido, este tipo de análisis permitió obtener resultados que tienen que ver la historicidad de las organizaciones como también abordar su mundo simbólico, y por ende, los ejes que estructuran su etnicidad desde un punto de vista identitario y urbano.

➤ **Cuestionario Semiestructurado**

En el estudio 'Expresión del movimiento mapuche urbano en la ciudad de Santiago' (2000), se aplicaron 63 cuestionarios semiestructurados a dirigentes mapuche (**Ver Anexo**). Este instrumento, es un cuestionario que consistió en "un conjunto de preguntas respecto a una o más variables a medir" (**Hernández y Fernández 1998:276**). Se dice que es un cuestionario semiestructurado porque contenía preguntas cerradas y abiertas, entendiendo por preguntas cerradas como aquellas que contienen categorías o alternativas de respuestas que han sido delimitadas, y preguntas abiertas como aquellas que no tienen alternativas. (**Hernández y Fernández 1998:277,278**).

El análisis de los 63 cuestionarios se efectuó a partir de un método multivariado con el Programa Computacional utilizando paquetes estadísticos (SPSS). Este paquete es un sistema integrado de programas diseñados para el análisis de los datos. (**Hernández y Fernández 1998:416**). La Base de Datos trabajada en la presente investigación contiene la información de 48 preguntas (**Ver Anexo**), con un libro de código que cristaliza un total de 357 indicadores y variables correspondientes a las respuestas codificadas. Este tipo de análisis permitió efectuar un trabajo de con frecuencias y cruces pertinentes de las variables, lo que permitió desarrollar tendencias identificables, en función de los función de los intereses del estudio. En este sentido, del total de información disponible en la Base de Datos, se trabajo con 7 ejes temáticos, los cuales son:

Variables	DESCRIPCION
Año de inicio/Año de legalidad	El año de inicio del funcionamiento de la organización, y su relación con el año de inicio de su formalidad, nos permite dar cuenta de su recorrido histórico
Formalidad de la organización(Legalidad de la organización)	Lo cierto es que existe una gran cantidad de organizaciones mapuche en la ciudad de Santiago. Sólo en la CONADI se tiene registrada más de 80 organizaciones las que podríamos definir como organizaciones formales. Sin embargo, en Santiago existen un sinnúmero de organizaciones, que se desenvuelven al margen de la legalidad, del control y beneficio estatal, y que aglutinan a gran cantidad de mapuche. De este modo, este estudio considera relevante esta información porque permite ver las relaciones que se establece con el Estado.
Sexo (hombre/mujer) de los dirigentes/miembros de la organización.	Otra manera de caracterizar a las organizaciones mapuche es ver quienes las conforman desde un punto de vista de género (Hombres y Mujeres). Esto permite conocer quién esta liderando actualmente la participación y el movimiento mapuche en Santiago, como también las diferentes perspectivas que de esta distinción se pueden hacer en relación al Estado y a la propia construcción de la identidad étnica.
Redes sociales de apoyo de la organización(tipo de red, tipo de circulación de recursos y efectividad de la red social)	Un elemento importante a considerar es el hecho de ver como se articula la organización con el Estado y con organizaciones de base (étnicas /no étnicas). En este sentido, se considera, en su análisis, verificar a quién se acude, tipo de recursos que circulan y la efectividad de la red social.
Demandas de la organización.	A través de esta Base de Datos se accedió al tipo de demandas que subyace detrás del accionar del grupo organizado. Por lo tanto, a partir de su análisis se pudo categorizar las distintas demandas y reivindicaciones que tienen las organizaciones mapuche de Santiago. Esto, en complemento del análisis de las entrevistas en Profundidad, permite darle contenido al discurso que tienen los dirigentes mapuche urbano respecto a su proyecto identitario.

Por lo tanto, los instrumentos metodológicos para la recolección de información considerados fueron: 13 entrevistas en profundidad a dirigentes mapuche; y una Base de Datos que contiene la información de 63 Cuestionarios Semi estructurados a dirigentes y organizaciones mapuche de Santiago. Pero también, se debe mencionar el trabajo de campo realizado.

➤ Observación participante en el trabajo de campo:

En el estudio 'Expresión del movimiento mapuche urbano en la ciudad de Santiago' (2000), participe activamente en la recolección de los datos. Por lo tanto, desde una visión del método, se debe decir que se efectuó una observación directa, una mirada de segundo orden, a partir de una teoría del conocimiento mediante una inmersión total, una absoluta e íntima confrontación con una realidad, la del otro. Esto es, la comprensión a partir de una interpretación contextual y no de la simple observación inerte y atomizada. Esto es, la realización de un trabajo etnográfico permanente con cada organización mapuche visitada.

3.3. COBERTURA DE LA INVESTIGACIÓN

a. Población objetivo o unidad de observación

Para llevar a cabo los objetivos generales y específicos de este estudio se ha considerado como Unidad de Análisis a las organizaciones mapuche que se desenvuelven en la ciudad de Santiago y sus dirigentes. Se considera como organización mapuche a todo grupo organizado, integrado por personas mapuche, que tiene residencia y que se desenvuelve en la ciudad de Santiago, y que tenga objetivo del tipo económico, social, político, cultural, educacional, de género, religioso, deportivo y/o territorial.

b. La Muestra y criterios de selección

La muestra para la análisis de Base de Datos de Cuestionario: Para el análisis de la Base de Datos, se consideró un grupo de 63 organizaciones mapuche de Santiago, con personalidad jurídica o no, de la Corporación Nacional de Desarrollo Indígena (CONADI) existentes hasta Marzo del año 2000. La muestra, para la aplicación de las encuestas, fue probabilística, es decir, 'todos los elementos (organizaciones) de la población objetivo tienen la misma posibilidad de ser escogidos' (Hernández y Fernández 1998:207). El criterio de selección de las organizaciones mapuche para la aplicación del cuestionario fueron los siguientes:

- Fue aplicada a un dirigente de la organización independientemente de la edad o sexo.
- Fue aplicada a organizaciones mapuche existentes a la fecha de Marzo del 2000 independientemente de su formalidad/informalidad.
- Fue aplicada a organizaciones mapuche según criterio territorial, es decir, que el total de la muestra incorporé al menos a tres organizaciones por comuna.

La muestra para las entrevistas en profundidad: Para la aplicación de las entrevistas, se basó en una muestra no probabilística, es decir, 'la elección de los elementos (dirigentes) dependerá del proceso de toma de decisiones subjetivas del propio investigador' (Hernández y Fernández 1998: 184, 186) a partir de criterios territoriales, discursivos y de los tipos de organización.

CAPITULO IV: DESARROLLO DEL ESTUDIO

4. Los Procesos de Etnificación y construcción de la identidad étnica urbana

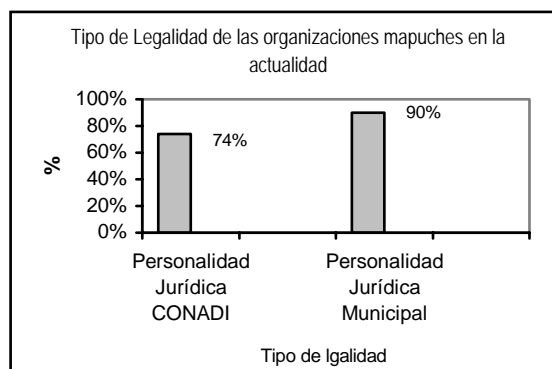
4.1. Organizaciones mapuche y contexto político:

Su recorrido histórico, su relación con el Estado y la construcción identitaria urbana

“Yo, vengo de la comuna de Freire, de un lugar que se llama Rucahue, llegué de 13 años, el año 45, pero siempre tuve la inquietud y nunca perdí el horizonte de mantener mi cultura mapuche, y siempre tratando de mantener la cultura, después me case y llegue a este sector y yo hacia presentaciones, en forma voluntaria muchas veces, en cuanto a los cantos y danzas mapuche; de ahí mis hijos que crecieron acá, se formo el año 75 un centro cultural que se llamo Pu Werken, ‘los mensajeros’; después durante la dictadura vino una ONG que se llamó, y quedo ese centro cultural como casa del pueblo acá en La Victoria, per siempre con mucha gente con base en la cultura y en la cual se fue progresando hasta... después cuando ya se termino la dictadura, siempre la organización fue de hecho y después cuando nos dimos cuenta de que había cierta facilidad para conseguirse fondos para las organizaciones sociales, hubo necesidad entonces de formar una organización legal, con personalidad jurídica, después de la Ley Indígena...a los dos años logre juntar a 30 personas, que son la cantidad que exige la Ley 19.253, que son 25 personas mínimo para formar una asociación. Se formo la asociación el 4 de Junio del año 97” (HPACAM)

¿Qué nos dicen los datos cuantitativos acerca de la génesis de las organizaciones mapuche en Santiago desde un punto de vista de su historicidad y legalidad/formalidad en relación con el Estado Chileno en la década de los 90?

Una forma de ver la relación que tienen las organizaciones mapuche con el Estado es su relación de formalidad que establece con él y los gobiernos locales o Municipios. En este sentido, la mayoría de las organizaciones mapuche de Santiago tienen una relación formal con el Estado²⁷, teniendo, casi la totalidad de ellas, personalidad jurídica con el gobierno local (90%)²⁸ y, en menor medida, con la CONADI (74%).²⁹



Fuente: Base de Datos Núcleo de Estudios Etnicos y Multiculturales Universidad Academia de Humanismo Cristiano- UAHC. Año 2000.

La razón principal por la cual los dirigentes mapuche esgrimen para no tener una personalidad jurídica con la CONADI (26%) es que ella no representa los intereses de la organización y porque

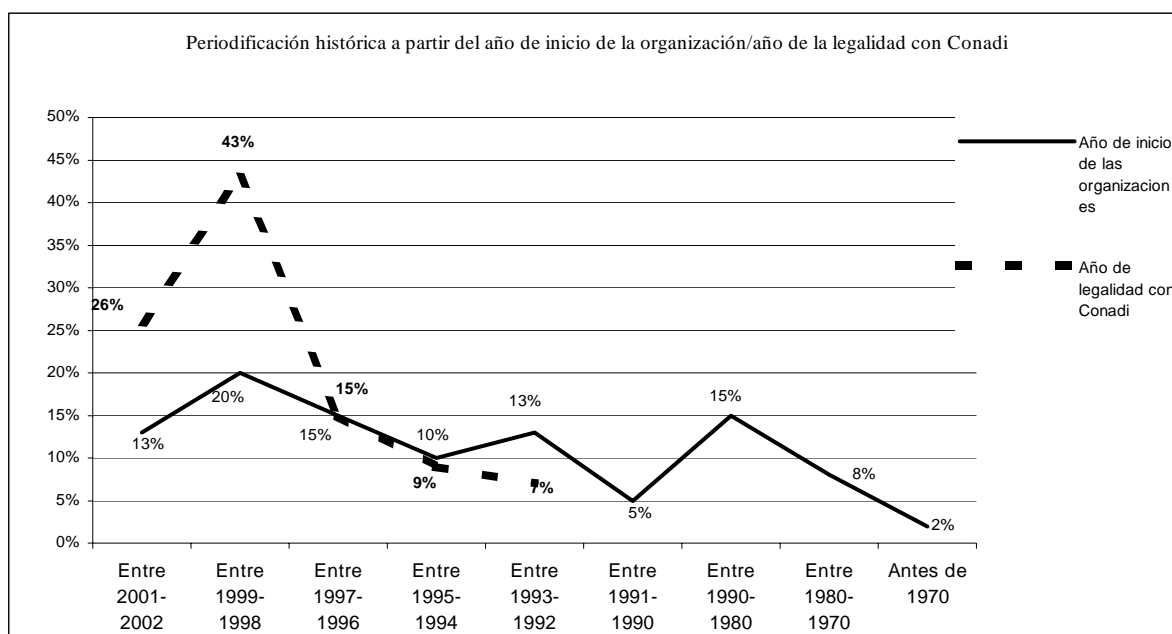
²⁷El 74,2% de las organizaciones tiene personalidad Jurídica en la Conadi; el 25,8% de las organizaciones no tiene Personalidad Jurídica en la Conadi. En relación a 'los otros tipos de personalidad jurídica' encontramos que el 90,0% de las organizaciones tiene una personalidad Jurídica Municipal; un 4,9% tiene una personalidad Jurídica relacionada con algún Ministerio; y el 4,9 tiene otro tipo de Personalidad Jurídica.

²⁸El resto, los que no tiene personalidad jurídica municipal, dicen no tenerla, fundamentalmente, por no haberla renovado.

²⁹ Hay que hacer notar que casi el 100% de las organizaciones tiene una personalidad jurídica.

dicha postura responde a un rechazo a la institucionalidad política (56%); en menor medida plantean que la razón es por que no cumplen los requerimientos que pide la Ley Indígena (31%); y por una crítica velada en relación a que los proyectos y beneficios estatales 'siempre se los ganan los mismos' (6%).

En este sentido, y de acuerdo a los objetivos expuestos en este trabajo, en términos de la relación que tiene el movimiento mapuche urbano con el Estado, a continuación se presenta un gráfico que muestra una periodificación de la proliferación de las organizaciones mapuche en términos del año de su inicio como de la obtención de su personalidad jurídica de aquellas que están actualmente formalizadas (76%).



Fuente: Base de Datos Núcleo de Estudios Etnicos y Multiculturales Universidad Academia de Humanismo Cristiano- UAHC. Año 2000.

Si observamos el recorrido histórico de las organizaciones mapuche de Santiago, desde la perspectiva de su conformación, encontramos que ha existido un crecimiento sostenido de organizaciones en el tiempo. Esto, considerando a las organizaciones vigentes, y no aquellas que han surgido y desaparecido en el tiempo.

Analizando el recorrido histórico de las organizaciones mapuche de Santiago, podemos afirmar que éstas no han roto la relación con el Estado. Por el contrario, si bien ellas han ido configurando un cuadro caracterizado por discursos críticos al rol del Estado, se mantiene un fuerte lazo de dependencia con él. Esto se aprecia por el hecho de que estas comunidades al estar en desvinculación con la tierra e insertas en un medio urbano caracterizado por la pobreza y marginalidad, por la falta de acceso a la educación, salud, vivienda, etc., ha llevado a las organizaciones, o a las personas y familias que sustentan dichas organizaciones, a depender y relacionarse con el Estado.

De las organizaciones vigentes encontramos que casi un 10% de ellas se conformó antes de la década de los 80. Entre 1980 y 1990 surgió el 15% de las organizaciones que actualmente están

vigentes. En esta década, las organizaciones que se crean se insertan en un movimiento social más amplio, con un claro objetivo: luchar contra la dictadura. En este periodo obviamente no hay una articulación mayor con el Estado, pues se trata de un Estado represivo, que no inspira confianza.

En la década del los 90, observamos un incremento sostenido de organizaciones mapuche urbanas (75%), constituyéndose en este período la gran mayoría de ellas. Esto coincide con hitos tales como la vuelta de la democracia en 1990, con el Censo de 1992 y la conmemoración de los 500 años de la conquista, con la promulgación de la Ley Indígena en 1993, y la creación posterior de la CEPI y CONADI, con la Oficina de Asuntos Indígenas (OAIS) de Santiago, y el re surgimiento de los conflictos con las forestales en el sur de Chile.

Si analizamos detalladamente la década de los 90, y nos centramos tanto en el año de inicio de las organizaciones como en el año que adquieren legalidad (personalidad jurídica), vislumbramos tendencias claras y reveladoras. En esta década, hay dos momentos claves de fuerte incremento de organizaciones (el periodo de 1992-93, el periodo 1996-99) y dos periodos de transición (1990-91, el periodo 1994-95)

Entre 1990-91, constatamos un periodo de transición, en el cual se conforman 3 organizaciones lo que equivale al 5% del total. En este periodo, si bien coincide con la vuelta de la democracia, la poca cantidad de organizaciones se explica porque aún persiste una desconfianza hacia al Estado y sus instituciones, y a su vez, porque aún no se realiza el Censo, no se ha promulgado aún la Ley Indígena, y por ende, aún no se ha creado la CONADI. En este sentido, no solamente aún no se crea la Oficina de Asuntos Indígenas de Santiago (OAIS), sino que aún se vincula la problemática indígena a las áreas rurales del sur de nuestro país. En fin, el Estado aún no ha creado las instancias para el desarrollo de las organizaciones mapuche de Santiago.

En el periodo 1992-93 surgen 8 organizaciones lo que equivale al 13% del total, por lo que es un período que se caracteriza por un incremento de organizaciones. Este periodo coincide con el Gobierno de Aylwin, con la conmemoración de los 500 años, la promulgación de la Ley Indígena, la conformación de la CONADI, lo que se traduce en un salto cualitativo en relación al periodo de transición anterior 1990-91. En este periodo, menos de la mitad de las organizaciones tienen una legalidad frente al Estado, ya sea que tengan una personalidad CONADI o Municipal. Sin embargo, es en este periodo en que se inicia el incremento, aún paulatino, de organizaciones que adquieren personalidad jurídica.

Posteriormente, entre 1994-95, surgen 6 organizaciones lo que equivale al 10% del total de organizaciones. Este período es de transición, en la medida de que el contexto esta dado por el fin del Gobierno de Patricio Aylwin y de una fuerte discriminación positiva hacia las minorías étnicas, y el inicio del Gobierno de Eduardo Frei. Se caracteriza esta transición por una baja en el índice de conformación de organizaciones mapuche en relación a los periodos anteriores, pero indica a su vez el inicio de un incremento paulatino de organizaciones hasta el fin de la década. Entre 1994-95 más de la mitad de las organizaciones ya tiene una personalidad jurídica ya sea CONADI o Municipal.

En el periodo 1996-2000 surgen 21 organizaciones lo que equivale al 34% del total de organizaciones. En este periodo casi la totalidad de las organizaciones adquieren personalidad jurídica de la CONADI y municipal. En este periodo, existe un salto cualitativo en la conformación de las organizaciones mapuche en Santiago

¿Qué nos dicen los discursos dirigenciales sobre las causas y/o motivos de la génesis de las organizaciones mapuche en Santiago desde un punto de vista contextual?

"Es un grupo, y es un pueblo distinto a la sociedad, muy distinto, y a medida que va pasando el tiempo se están dando raíces, cada día la juventud se está sintiendo cada vez más mapuche, cosa que hace diez años atrás no sucedía, se está identificando... y por lo tanto es un gran paso sentirse mapuche en la ciudad porque quieran o no quieran siguen siendo discriminados aquí en la ciudad, de una u otra forma, y eso verbalmente se nota diariamente... tu vas a un negocio o a alguna parte dicen: ahí vino el indiecito... o el indio, y eso ya es una forma de discriminación... *pero ha surgido una nueva etapa* en donde todos se están sintiendo mapuche, y eso es por una consecuencia, de la lucha que hemos dado nosotros... y en eso muchos no mapuche están a favor... por la lucha mapuche." (HLFAJ)

Para complementar los datos cuantitativos arriba expresados, a continuación desarrollaremos los discursos de dirigentes urbanos, en términos de su memoria, de los motivos, razones y/o explicaciones que dan los dirigentes para el origen a sus propias organizaciones. En este sentido, podemos encontrar variados motivos, muchos de ellos ligados a temáticas económicas, de género, territoriales, culturales (la forma de construir la identidad étnica) y/o producto de una desagregación/división de otras organizaciones. Pero como veremos más adelante, el análisis de los discursos pueden cotejarse, compararse y complementarse con el análisis de los datos cuantitativos, lo que se expresa en interesantes tendencias para comprender al movimiento mapuche urbano en términos contextuales.

Debo aclarar, que el análisis se estructura en dos grandes bloques: el primero, aborda aquellas motivaciones relacionadas con el contexto para mantener una concordancia y complementaridad con el análisis de la encuesta arriba expuesto. El segundo, y complementario al primero, tiene que ver con la constitución de discursos relacionados con la forma en que se construye identidad mapuche en la ciudad de Santiago. Ambos bloques son complementarios y pueden analizarse de manera conjunta, sin embargo, he querido hacerlo por separado por razones de claridad.

En relación al origen de las organizaciones mapuche de Santiago podemos plantear que su surgimiento está íntimamente ligado al contexto que les toca vivir, y para ser más preciso, a las acciones y políticas implementadas por el Estado. En este sentido podemos considerar los mismos hitos históricos que hemos analizado más arriba.

a. En el tiempo de la dictadura: El trabajo de las ONGs, la iglesia y de los Derechos Humanos

En la década de los 80-90, en el periodo de la dictadura, encontramos que muchas de las organizaciones mapuche actuales surgen en Santiago bajo el alero de la Iglesia Católica, la lucha por los derechos humanos, o bajo el alero de ONGS.

"Esto viene del 82, nos formamos en una comunidad religiosa, pero teníamos que trabajar a escondidas y teníamos muy poco espacio, nos daban media hora para reunirnos los indígenas y teníamos que salir de vuelo porque venía otro grupo, los grupos que estaban en la resistencia contra la dictadura, entonces nosotros teníamos que salir... y de ahí yo empecé a trabajar en derechos humanos, se fue afiatando más esto, teníamos una base no sólida, pero si con más apoyo moral y espiritual... Es que nos hicimos amigos del cura y el nos pidió que tradujéramos la misa en mapuche, entonces cuando terminaron, y cuando nosotros estábamos más fuertes, más organizados.. sin personalidad jurídica porque no había personalidad jurídica en esa época, entonces él empezó a hacer la misa en mapudungun y nos invitaba siempre el cura... siempre había un cuento pero nosotros no íbamos a misa, le dijimos por el trabajo, y cuando nos toco hacer clases de mapudungun en lingüística los curas aprendieron, los dos curas hablaban cuando ya me fui... entonces para nosotros ese fue el primer trabajo importante de haber entregado... y bueno, ellos llegaron y aprendieron a hablar el idioma, y eso era lo importante... y conocieron la realidad de los indígenas, que no éramos los indígenas cerrados, que no éramos los indígenas que no entregábamos nada, que era lo que nosotros estábamos escuchando para que saliéramos para arriba". (1MCNA)

"Como centro cultural que éramos, a escondida de los milicos... hacíamos ollas comunes, para las protestas, salir a los panfleteos, y otros trabajos mucho más pesados y secretos que yo no te los puedo decir... en ese entonces yo era más joven y podía hacerlos, me vi obligada a mandar a mis hijos al sur porque mi vida corría peligro, tuve un hijo relegado, a mi me empezó a seguir la CNI, y cuando mis hijos volvieron estaban listos para irse a Alemania, se los llevaban para Alemania". (1MCNA)

"El movimiento mapuche en Chile nace de las ONGs... y después se ve involucrado la religión,... la religión es la que forma primero el movimiento mapuche, la religión católica hace que los mapuche se unan pero con una postura religiosa, y en oposición a esto nacen las ONGs, nacionales e internacionales, forman la agrupación mapuche en donde muchos de los peñis que estaban aquí se revelarán en contra la iglesia, y nace el movimiento mapuche, y de ahí se forman las asociaciones, las organizaciones, las comunidades, de distintas posturas a nivel histórico... Esto es desde los títulos de merced... Y ahí nace el Ad Mapu... en la década del 80 para el tiempo de Pinochet, en donde se hace fuerte con Santos Millao... y Santos Millao hoy en día reconoce la postura de nosotros los jóvenes, reconoce su error también, entonces ha sido bueno...". (HLFAJ)

Pero también, en la década de los 80, encontramos que algunas organizaciones surgen a partir del trabajo en las poblaciones de Santiago, a la par de la movillización social en torno a problemáticas sociales como lo fue, una práctica muy extendida en esos años, las tomas de terreno.

"Yo me recuerdo del año 82, acá, en pleno gobierno militar, se produce una serie de tomas de terreno para gente sin casa en las periferias de Santiago. En este sector se ubica lo que se denominaba el campamento Raúl Silva Henríquez, más allá estaba el campamento Francisco Frei; y en estos campamentos era donde precisamente había una gran cantidad de mapuche; personas que no tenían casas, pero que tenían una vinculación cultural con el pueblo mapuche dentro de los pobladores; y allí empezamos nosotros a hacer un trabajo de agrupación de personas de origen mapuche, para la postulación de viviendas, vamos detectando apellidos, personas, se van creando centros de niños, centros de abastecimiento, clubes deportivos, dentro de estos campamentos, se albergaban alrededor de cinco mil familias., entonces ahí surge una corriente bastante fuerte de personas vinculadas a la cultura del pueblo mapuche". (HLPA)

Esta práctica de lucha social en el contexto de la dictadura, posiblemente fue una de las primeras instancias que permite el germen del movimiento mapuche urbano, en términos asociativos. Este hecho, es de suma importancia en la medida de que refleja no solamente la problemática de 'los sin casa' y los allegados, sino que también refleja uno de los problemas más importantes que debe enfrentar el migrante, que estando en Santiago no tiene un lugar donde vivir.

A fines de la década de los 80', las pocas organizaciones existentes en Santiago se ligan activamente en el movimiento social que busca la redemocratización de Chile. Muchos de estos dirigentes mapuche tienen presencia activa en la elaboración y propuestas de la nueva Ley Indígena, participando en el encuentro de Nueva Imperial en 1989 en donde se firma el convenio de la Concertación con los pueblos indígenas.

"Ya a fines de la década de los ochenta, se estudia con algunas personas y partidos políticos que están postulando para que la democracia regrese al país y para que hayan gobiernos democráticos. Entonces todas las corrientes sociales convergen con un plan de la democratización de Chile y entre ellos están los pueblos indígenas. Y ahí nosotros, mucha gente de nuestra comuna, realizan congresos o actividades, y junto con ello, participamos activamente en la elaboración y propuesta de la nueva Ley indígena; actual ley que rige los pueblos indígenas; y también participamos en el encuentro histórico que se hizo en Nueva Imperial el año 89, la firma del tratado o convenio de la democracia con los pueblos indígenas" (...) acá yo diría que hubo una participación masiva, de base; de personas que de alguna u otra forma tenían interés de participar en elaboración de propuestas. Nosotros acá realizamos como una base, del gran Santiago, prepositiva para la ley indígena. De hecho yo integré la comisión de Nueva Imperial de aquí de Santiago como delegado de comuna . Y otros dirigentes actuales que también trabajaron en dicha época. Hoy día por cierto nos queda chica esta ley. Aún cuando nosotros teníamos elaborados estos estatutos y otras normativas...". (HLPA)

Lo cierto es que la participación de dirigentes urbanos en estas instancias, en conjunto con las fuerzas sociales y políticas de Chile, centraba sus demandas con un matiz claramente ruralista.

"Había que elaborar un decreto, para parar la ley antigua, que era la ley del gobierno militar, que seguía liquidando las comunidades indígenas (...)a nosotros lo que nos interesaba en esa época era detener las leyes que regulaban la tierras con el gobierno militar. Eso era básicamente, y buscar una normativa y decretos para poder devolver tierras, pero bajo normativas especiales". (HLPA)

En este sentido, la discusión que se dio, estaba orientada a contrarrestar la Ley Indígena promulgada por el Gobierno Militar en 1978 y que seguía liquidando a las comunidades indígenas, por lo que básicamente se buscaba detener las leyes que regulaban la propiedad individual de la tierra.

b. La Ley indígena y las políticas públicas en la década de los 90

La existencia de organizaciones indígenas en el período de los 80 plantea una primera observación: el movimiento mapuche urbano no surge a partir de la llegada de la democracia y promulgación de la Ley Indígena. Esto porque la misma Ley Indígena es el resultado de un trabajo previo de las mesas indígenas que trabajaban, ya a fines de la década de los 80, en la que las organizaciones mapuche urbanas ya estaban presentes. Pero por cierto, su número en tanto organizaciones era notablemente menor en relación a la proliferación de organizaciones que observamos en la década de los 90.

"Para empezar, cuando empezamos fue igual que una pelota que rebota ahí y rebota acá (...) de ahí fuimos armando el queso, como se dice, hasta que se formó todo esto... cuando empezamos la

discusión de la Ley la empezamos en la dictadura, queremos un director, queremos elecciones, queríamos oficinas de desarrollo, Ley Indígena... y después salió lo de la microempresa... queríamos un fondo de tierras, fondo de agua para los Aymaras y todo eso... porque fue una lucha a nivel nacional Aymaras, Mapuche, Rapanuis, hasta los últimos rincones del Chile nos juntamos todos 300 500 indígenas, nos juntábamos para ver que queríamos hacer nosotros, y en medio de eso Katriwala estuvo en la formación de todo eso, podríamos decir que somos de los más antiguos que estamos vivos todavía". (1MCNA)

A inicios de la década de los 90, con la llegada de la democracia, encontramos que las organizaciones se inician en un marco de reconocimiento por parte del Estado, el que canaliza sus demandas, con la promulgación de la Ley Indígena, que se traduce primero con la creación de la CEPI, posteriormente, la CONADI.

"Nosotros nacimos cuando nace la CEPI, como dos meses después que nace la CEPI yo tenía que tener reuniones separadas, yo tenía solamente el centro cultural, y para mí eso era muy débil, yo quería algo más fuerte, entonces ahí se levanta la asociación mapuche, con unos 70 socios... se levanto entonces X....". (1MCNA)

"El momento en que se hace un trabajo netamente indígena es cuando se inicia la CEPI... Eso fue el 92... antes era la cosa más política... más política, pero sin olvidar que nosotros éramos indígenas... pero el 92 se dio el corte... se definió, se dio el corte, y se dijo: ya yo soy indígena y yo lucho por este camino...". (1MCNA)

En este periodo también encontramos que el origen de estas organizaciones está ligado no sólo a un contexto en el que el Estado genera políticas de discriminación positiva hacia los grupos étnicos, sino que también a la existencia de programas y políticas públicas destinadas hacia la superación de la pobreza y absorción del desempleo con programas hacia la microempresa y hacia la mujer, políticas estatales que ponen una presencia mediática al rol que cumple la sociedad civil en un contexto de desarrollo. La conformación de nuevas organizaciones está ligado fundamentalmente a la búsqueda de una alternativa económica, pero siempre con una alta carga valorativa de la propia etnicidad. Este es el caso, por ejemplo, de dirigentes de organizaciones de microempresarios y empresarios.

"Las metas que nos propusimos primero fue la de reforzar, crear más bien, crear o constituir, a través de la comunidad Mawida Che, crear una asociación de microempresarios mapuche para justamente darle a conocer a los hermanos sobre cuales eran las instancias a las que podían ellos recurrir para conseguir financiamiento para fortalecer el trabajo que estaban haciendo porque la mayoría son trabajadores independientes. Eso por un lado, y se consiguió... se consiguió en muy buenos términos porque, si no más yo recuerdo, los asistentes al primer curso fueron alrededor de 40, y de los 40 habían 25 que no eran de la comuna, que eran de otras partes, pero de la comuna eran unas 15 o 20 personas, y de esas, a lo menos 12 consiguieron financiamiento para un proyecto en la comuna. Que si lo sumamos en términos de plata fueron alrededor de 150 millones de pesos, no perdón, como 50 millones de pesos para trabajo microempresarial". (HEBAJ)

"La verdad de las cosas todas las organizaciones se inician con conversaciones, todas las organizaciones, ya sea social o de cualquier tipo de organización que uno quiera, entonces nosotros empezamos a conversar sobre este asunto de la microempresa, y siendo que acá en la comuna hay muchos microempresarios, y de todo tipo de microempresario (...) entonces nosotros empezamos a conversar este asunto para reunir a toda esta gente que querían participar. Y empezamos con tres personas más o menos a conversar este asunto (...) y ahí empezamos a tomar más fuerza, nos juntamos 6 personas, y conversamos y conversamos para ver para que lado iba este asunto... porque la primera idea era trabajar con el FOSIS, directamente con el FOSIS. Porque, qué es lo que pasa, hay muchos recursos, que el gobierno ha dispuesto para el mundo mapuche, para el mundo

indígena, de hecho hay un documento que se firmó el año pasado en donde se comprometió el gobierno a ayudar a todo el pueblo indígena con diferentes recursos, ya sea en capacitación... y nosotros generalmente tenemos acceso a la CONADI, porque la CONADI, como es un organismo del Estado, una representación de todos los pueblos indígenas, entonces nosotros podíamos postular a proyectos (...) Y empezamos a formarnos de esa forma hasta que logramos reunir a 20 personas, porque no pensamos reunir tampoco a demasiada gente porque... pensando en los recursos, más gente, menos recursos, entonces la idea nuestra era traer recursos del FOSIS, lo más que se pueda... y para eso necesitábamos nosotros una personalidad jurídica, trabajar en forma estable y legalmente, y al final lo logramos. Formamos esto, formamos una directiva provisoria, vimos a los socios, compramos los libros de actas y de socios, ya después hablamos con la municipalidad, vino el ministro de fe, y nos conformamos con 20 personas". **(HLPA)**

"Nace en el año de 1999 como una necesidad del pueblo mapuche de insertarse en instancias que hasta ese momento estaban... no vedadas, pero de alguna manera sin información hacia las organizaciones indígenas, lo que impedía trabajar, y desarrollar instrumentos del Estado, entonces a partir de la idea de personas no mapuche, se crea el deseo de poder crear un Profo, un proyecto de fomento compartido, que entrega la CORFO, con una duración de tres años con un alarque de tres años más y que hasta ese momento era un hecho que nunca antes había llevado a cabo por una organización indígena en el país. Entonces, a partir de ésta necesidad, se hace un catastro, algo muy complicado, para buscar a aquellas personas que han logrado superar ciertas instancias en lo laboral y en lo material, aunque no es la parte que ha nosotros nos guía o que nos fortalece Y a partir de estas personas se crea esta Asociación Gremial de Empresarios Mapuche. Es así como se lleva a cabo una etapa de Pre Profo, que dura 6 meses en la cual la CORFO acepta el proyecto que se plantea y se empieza a trabajar con un Profo en el primer año, en el cual somos evaluados como el segundo Profo más eficiente de los presentados por ASEXMA como servidores de CORFO (...) un cierto grado de habilidad que permite ser un interlocutor válido de estas instancias para las organizaciones indígenas en general, porque si bien es cierto que esto nace para empresarios mapuche, también es cierto que no es la única etnia que existe en el país, existen los Aymaras, la gente del norte, y la gente Rapanui, que día a día luchan, y trabajan fuertemente para salir del estado de indigencia en que se mantienen, y que esto es desgraciadamente por políticas del Estado, o sea, no es que el Estado se haya dedicado específicamente o directamente a perjudicar a los pueblos originarios, algo de eso hay, pero no ha habido una instancia que permita que estas agrupaciones, que éstos grupos étnicos, tengan la información adecuada como para que ellos se puedan organizar y participar como organizaciones (...) esta es una idea que nace externamente, o sea no es una idea que... sería demasiado pedertería decir que ésta cuestión la realizamos nosotros... No, la verdad que no en un porcentaje muy alto, en realidad el mínimo, que participamos en la asociación, hemos tenido una actividad más bien organizacional, dirigencial organizacional, por lo tanto achacarnos la idea sería muy falso, no es una idea de nosotros, es una idea que nace a partir de ASEXMA, de la Asociación de Exportadores y de Manufacturas, a partir un poco de CORFO, de ver como ellos logran... digamos, poner esta semillita dentro del pueblo mapuche, que es el más numeroso, el más representativo dentro de la sociedad nacional, y a través de eso ir sacando de la indigencia económica y material que esta viviendo nuestro pueblo, esa es más o menos la idea, pero no parte de los mapuche, decir eso sería falso..." **(HSCA)**

"Nosotros, lo que queríamos, eran proyectos... por la desocupación que tenemos nosotros, porque aquí hay más de cien panificadores que vienen a esperar en la noche trabajo, esperan el llamado de la panadería, que piden de cualquier lado, Colina y ahí sale, y va a trabajar, pero trabajan esporádicamente, por ejemplo un trabajador trabaja tres o cuatro días a la semana, cesante; entonces era hacer un proyecto por si acaso era posible hacer funcionar algunas panadería que están cerradas, esa era la idea, y era para que trabajaran los trabajadores suplentes..., y también para algunos trabajadores que pudieran presentar sus proyectos en CONADI, porque hay mapuche que también tienen su pequeño negocio, almacén o amasandería, esa era la idea, por eso formamos Cofquecurra.". **(HCA)**

Según los relatos expuestos anteriormente podemos observar que el origen de la organización está ligado a referentes estatales ya sea con el Municipio, FOSIS o CORFO. Por lo tanto, una de las motivaciones, e incluso causa directa de sus inicios de la organización, se encuentra referida al Estado, su política social, económica y sus instituciones.

En términos de género, la génesis de muchas organizaciones de mujeres se encuentra en la mediatización de la temática en la opinión pública, en políticas de discriminación positiva hacia ellas, las que han incentivado su desarrollo e impregnan este discurso en la base social de la sociedad. Esto, lo podemos observar en el discurso de algunas mujeres, dirigentes mapuche urbanas, cuando se refieren al origen de sus organizaciones.

"Cuando nosotras recién nos iniciamos... somos todas mujeres mapuche radicadas en Santiago, en la comuna de Puente Alto... y el objetivo de nuestra organización fue trabajar con nuestras domos para poder ayudarlas, en el sentido de que la gran mayoría de las mujeres eran, en ese entonces mamás, dueñas de casa, algunas trabajaban en casas particulares, entonces no tenían ellas el conocimiento de cómo poder salir adelante... En ese entonces... era así éste grupo de mujeres, no la gran mayoría por supuesto, pero si había que ayudarles en el sentido de decirle por ejemplo: que por que no haces otra cosa, nosotras te ayudamos, buscamos redes para ver la posibilidad de trabajar como en un taller de confección, porque en ese entonces ya tenía el taller de confección."
(1MPAAJ)

"(Nos iniciamos) Esta villa lleva como 6 años... primero empezó mi hermano que es un dirigente antiguo, y yo empecé ahí, a trabajar con la Rumel Monguelaiñ, ellos siempre trabajando por la difusión de la cultura, y empezaron a realizar diferentes eventos, ellos empezaron a trabajar con la municipalidad, y después yo vi que era más necesario trabajar con mujeres porque yo con los hombres no me llevo muy bien, yo soy más para hacer las cosas a mi manera, como mujer, entonces yo me fui, y dije que iba a hacer una de mujeres y empecé a recorrer la villa, las casas y pasajes buscando familias, conversando con ellas, y les propuse que les parecía hacer una agrupación de mujeres, y cuales eran los objetivos. Unas aceptaron y otras no aceptaron... la cosa es que de ahí yo... como fue curiosidad tanto para ellas como para mi también, y pensamos qué podíamos hacer... entonces nos juntamos un día acá, conversamos, nos conocimos, nos dimos a conocer, quienes éramos y ahí nos dimos cuenta. Y vimos que era importante de que existiera una agrupación de mujeres porque las mujeres también... tenemos que hacer de mamá, de papá, de todo... y hicimos la agrupación nos constituimos con 26 socias, formamos el comité directivo, y de ahí empezamos a ver las cosas que se podían hacer". (1MPAAJ)

Sin embargo, si bien el inicio está íntimamente ligado a aspectos económicos, ya sea con el objetivo de generar alternativas económicas en contexto de pobreza, a partir de la adscripción étnica y de género, también es cierto que con el tiempo, y considerando el recorrido histórico de las organizaciones, van cambiando sus objetivos iniciales y comienzan a desarrollar aspectos de una política cultural en los términos definidos en el marco teórico.

"Yo creo que el primer objetivo que nace fue el de ayudar a los hermanos que vivían en la pobreza y en la extrema pobreza, de hecho nace como una organización, asociación de desarrollo social indígena, así nace. Pero con el tiempo esto ha ido variando no por los logros, sino simplemente por la temática, porque hemos entendido de que no solamente hay que luchar para lograr bienestar en la vida, bienestares materiales, sino que también necesitamos rescatar a nuestra propia cultura, y por eso es que lo introducimos, nos dimos un vuelco y empezamos a trabajar con nuestro idioma, nuestra música, y todo lo que tenga relación con la cultura del pueblo mapuche... (Y dejaron el lado social)... No, simplemente se le dio más énfasis... se le dio más fuerza el rescatar nuestra cultura".
(HPAJ)

"(Nos iniciamos) Eso fue el 97, si llevamos como cinco años funcionando pero, ya después (del trabajo microempresarial), los niños empezaron a ir al colegio, en el caso mío, mi hijo empezó a ir al colegio, y ahí yo vi la necesidad de que en el colegio era mucho más importante para llegar, nosotras como mamás y como mapuche, llegar a la escuela para apoyar a los profesores y profesoras para que los niños nuestros pudieran tener bien clara la película en el sentido de la cultura mapuche, entonces vimos eso, nos juntamos, y vimos que era mucho más importante lo nuestro, el trabajar con los niños, y nos acercamos a un colegio para poder proponerle al director para ver de qué manera nosotros podíamos trabajar ahí, con los niños mapuche (...). En esa escuela tuvimos un éxito bien bueno porque ahí se logro formar un grupo de niños mapuche para realizar danzas, en este momento el grupo se llama Pugun Aikintu que significa 'Muestra de Aire', entonces el grupo ahora ha ido a diferentes partes, ha recorrido de Arica a Temuco, fuimos hace poco a Temuco, estuvimos en Putre, estuvimos en Arica, haciendo presentaciones artísticas en donde los niños dan a conocer, por medio de la danza, parte de la cultura mapuche y... así que en estos momentos estamos en eso, insertada, yo como educadora comunitaria insertada en una escuela, y hay otras monitoras también que se van a capacitar también para poder trabajar igual que yo, ellas son socias de nuestra agrupación, entonces el objetivo de ahora, nuestro, es poder trabajar en la escuela para que los niños mapuche valoren su cultura, la reconozcan y ellos a futuro también puedan respetarla porque si tu no conoces algo no lo vas a respetar, no lo vas a mantener, no lo vas a querer." (MPAAJ)

"Nosotros hemos forjado una idea, Newen Tun significa 'aunar fuerzas', la fuerza mapuche... Es formar gente que tenga más esencia mapuche en su conocimiento, en su reconocimiento, en su forma, en su cultura, que tener cantidad... Nos hemos preocupado harto... el occidental habla harto de lo cuantitativo y lo cualitativo... nosotros creemos que en realidad lo cualitativo tiene mucho más fuerza que la cantidad porque en cantidad pueden haber muchos dispuestos a gritar, pero cuántos están dispuestos realmente a sufrir, a hacer, a actuar... Entonces yo creo que Newen Tun ha tomado esa decisión y ha estado trabajando con su gente, y hoy en día la gente que está, es gente buena, es gente que ha querido entender, los procesos históricos, los procesos del mapuche, y los ha aceptado para sí, y a seguido trabajando y ya no solamente no están preocupados cien por ciento de lo que son los proyectos, de lo que son los beneficios sociales, están más preocupados de aprender lo que es el mapudungun, están más preocupados de aprender su propia cultura, los ritmos, las danzas, los instrumentos, el conocimiento mapuche entonces yo creo que eso es ya un objetivo que hemos logrado, entonces yo creo que el próximo año, si esto sigue así, vamos a tener más gente y buena gente, eso es lo que importa". (HPAJ)

Siguiendo los lineamientos teóricos, esbozados en el presente trabajo, podemos decir que muchas veces la identidad étnica se instrumentaliza en términos de un 'ser mapuche' en función, y con el objetivo, de tener acceso a múltiples beneficios surgidos por las políticas de discriminación positiva del Estado de Chile. Este es un aspecto que reconocen los mismos dirigentes y que ven como problemática en el mundo urbano.

"Bueno, justamente porque no se atreven a trabajar el tema de la autoidentificación y prefieren trabajar un tema puntual... por ejemplo una cuestión material, si yo necesito un millón de pesos para formar una microempresa, pucha me es más fácil sacarlo como organización, y sacar a través de eso, entonces ese es el objetivo claro...". (HPAJ)

Este proceso de instrumentalización a nuestro parecer no dura eternamente, pues obliga a preguntarse por lo contenidos propios de la cultura, constituyéndose en una identidad de sí a una identidad para sí. En este sentido, frente a un medio urbano de una alta complejidad, de identidades y lógicas plenamente occidentales, el mapuche urbano tiende a esencializar la cultura, como resistencia, reivindicando los elementos, que ellos creen, determinan la práctica cultural pura y esencial.

"Tanto a nivel rural como urbano, donde viva el mapuche es uno solo, la familia mapuche es una sola, mi familia esta en Temuco, yo estoy en Santiago desde los tres años, mi papá es chileno, pero eso no significa que yo no sea mapuche. Y he tratado de inculcarle a mis hijos el pensamiento también pero me ha costado porque justamente no tenemos nosotros colegios de enseñanza de la educación intercultural bilingüe, si la tuviéramos, yo creo que estaríamos en mejor posición, y quizás en mejor posición que los Guaraní que en Paraguay ellos han logrado insertar el Guaraní a todo el mundo. Eso es lo que debiera suceder aquí en Chile, porque hay mucha gente que utiliza nombres o expresiones en mapuche y no tiene idea... entonces, esto pasa por una cultura que tenemos que entregarle a nuestra gente... si se quiere, que se llame una cultura cívica, de enseñarle de dónde son sus raíces, preocuparnos quienes son nuestros abuelos, que es lo que hicieron, que es lo que estamos haciendo nosotros para continuar su trabajo... Todos estamos, en alguna medida, emparentados con algunos de los grandes líderes que existieron antiguamente. Aquí cualquiera se nombra Lonco, cualquiera usa un Trarilonco, pero ¿por qué lo usa?... hay una marcha, una protesta y todos se ponen un Trarilonco... pero por qué, si eso antiguamente no se hacía... Muchos criticaban también el hecho de que habían muchos líderes mapuche, o gente para no hablar de líderes porque líder es una palabra bastante grande, porque muchos dirigentes mapuche, sobre todo la gente medianamente joven, usábamos el pelo largo... nuestra cultura es así, nuestra cultura siempre fue así... me daba risa porque había un hermano que decía que ver a un mapuche de pelo largo era prácticamente para tratarlo de que era gay o era homosexual... pero eso es desconocer nuestra historia... O sea hay gente que es mayor, que se supone debería tener más conocimiento, y no lo tiene. La otra vez me preguntaban por teléfono el tema de la recuperación de las tierra, de cuando fue el origen, cuales fueron las consecuencia... la gente no tiene ni idea". (HEBAJ)

"De repente llega gente aquí, incluso gente nuestra, para que les facilite las joyas o la vestimenta porque tienen una exposición en el colegio, y yo siempre me he negado porque nuestra cultura no puede ser tratada de esa manera... no es folklor. no es un circo... el día de mañana cualquiera con trapelacucha, cualquiera va a andar con Trarilonco, cualquiera va a andar con un kultrun, como ocurre ahora, ahora cualquiera tiene un kultrun en la casa, antiguamente solamente los que podían tener un kultrun era la machi. Ahora cualquiera tiene un kultrun, o una Trutruca. Entonces nosotros tenemos que aprender a respetar nuestra cultura y a su vez enseñarle a las otras personas a respetar nuestra cultura y a respetarse a sí mismos". (HEBAJ)

c. El impacto del conflicto en el sur (Ralco/Forestales) en Santiago

En esta misma década encontramos un hito importante: el quiebre político suscitado por el conflicto de Ralco durante el gobierno del Presidente Eduardo Frei. Desde la perspectiva de éste estudio, se puede sostener la posibilidad de que este conflicto mediático, en aquella época, generó la puesta en escena del tema de lo étnico en la prensa y medios de comunicación, como también que se realizarán acciones solidarias y de apoyo a las comunidades que estaban en conflicto. Esto, a nuestro entender habría aportado a la proliferación de organizaciones mapuche en la ciudad de Santiago. La valoración de éste hecho, en la memoria de una antigua dirigente mapuche urbana, nos muestra como es recordado este episodio:

"Hubo un quiebre político con Frei cuando le pegamos al ministro subrogante en la CONADI, a quien lo tuvimos secuestrado como por 10 horas, y ahí fui yo la que levante la voz, cerré las puertas, di ordenes, mande, grite, tire tazas, pedí un ministro internacional, quebrante la Ley Interior del Estado, estuve presa... ahora estoy libre, seguí trabajando en el trabajo... Lo que pasó, terminó y se fue, pero haber quebrantado la Ley Interior del Estado, haber hecho quebrar a todas las asociaciones del país con el gobierno, no es nada chico... Los de la izquierda querían que quebraran, que renunciaran los consejeros nacionales, yo les escuche todas sus cosas, pero no, ellos no podían quebrar a los consejeros nacionales, no podían renunciar porque entonces nos quedaríamos con las manos cruzadas... Ellos se tenían que quedar como forma de Werken, como mensajeros hacia el gobierno, pero ellos van a tener

que estar al mando de nosotros, y no al mando del Estado, al mando de los pueblos indígenas, al mando de las organizaciones, al mando de los dirigentes, así que no pueden renunciar para que no les pasen la aplanadora... Ahí, se hizo el quiebre político, se leyó una carta magna frente a la CONADI ya cerrada... se leyó la carta magna para el quiebre total de las organizaciones del país con el gobierno, y paramos Ralco, porque ese era el fin (...) La salida de Namuncura fue una movida política fuerte y los mapuche fuimos más fuerte. Y fuera de eso, yo no podía alojar en la casa, y mis hijos solo me veían por la tele, y lo importante de eso fue... Y después... cómo salgo, con inteligencia, y di una conferencia dentro de la CONADI, todavía con las puertas cerradas, con la prensa internacional... la CNN estaba ahí, y me dió rabia porque no me dejaron que le pegara más al gallina, el que se vendió por el Alto del Bio Bio... lo maldecía a este jetón (...) Namuncura antes de eso tuvo una reunión con nosotros, y le dijimos: Tu firmas Ralco, y vas a ser odiado por todos los mapuche y te van a echar igual, y si no firmas Ralco, vas a salir mal con el gobierno pero vas a quedar bien con tus hermanos...Y ahí renuncio... Y ahí lo echó el gobierno porque le dijo a alojarse en mi casa, alojaba por Santiago Centro, por Maipu, por La Pintana, por La Florida, por Puente Alto, por todos lados, menos por mi casa... me pusieron una guardia de seguridad para mi y mis hermanos mapuche, andaba con 4 hombres todos los días, cuidaban de mi seguridad, y empezamos a hacer el trabajo de la marcha a Valparaíso, la marcha de aquí, de Santiago a Valparaíso... me cuidaron mi sueño, y eso lo agradezco para que no me los robaran". (MCNA)

Se ha querido mostrar este relato, este episodio histórico, porque creemos que el conflicto en el sur, no solamente el conflicto de Ralco sino que también el que se da con las forestales, motivó a muchos dirigentes en el periodo 1996-2000 a crear sus propias organizaciones en la ciudad de Santiago. Veamos el siguiente relato de un joven dirigente:

"Soy un dirigente mapuche que nací y me crié acá en Santiago, en la ciudad, y hoy en día hemos formado una organización mapuche con algunos hermanos. Esto nace simplemente por la necesidad de reorganizarnos, de reestructurar nuestra propia estructura, y nace a través de las opiniones de peñis que plantean la urgencia de poder tener nuestros propios temas, nuestra cultura, nuestra música, nuestro... la necesidad de ser mapuche en la ciudad y acordarnos de nuestros peñis que están en el sur". (HPAJ)

Así, el contexto político que les toca vivir, ejemplo de esto es el periodo del conflicto de Ralco durante el gobierno de presidente Eduardo Frei, gatilla una reflexión relacionada con la forma y rol que deben cumplir las organizaciones en Santiago, desde la perspectiva del modo y forma de entender cómo se debe construir una identidad étnica o el 'ser mapuche' en la ciudad, en relación al los mapuche del sur. Esto lo podemos observar en el siguientes discurso de un dirigente urbano de una organización surgida en el periodo 1996-2000:

"Acá en la comuna, nos independizamos (de otra organización) porque en ese tiempo teníamos una vinculación y participación más directa con el tema de la recuperación de tierras, el tema de Ralco, mandamos nosotros bastante hermanos con ayuda para allá, pero yo lo graficaba como que utilizábamos sabanas cortas, o sea nos tapábamos la cabeza, pero nos descuidábamos los pies, entonces qué tenemos que hacer, tenemos que preocuparnos de taparnos los pies y taparnos la cabeza, fortalecernos aquí en la comuna, ser fuertes en la comuna, poder golpear en la mesa en la comuna con las autoridades acá en la comuna con el trabajo que tenemos que hacer" (HEBAJ)

4.2. Organizaciones mapuche y Estado Chileno: Articulación del movimiento mapuche con el Estado a partir de la red de apoyo

Si queremos dar cuenta de los procesos de etnificación, de aquellos elementos externos que influyen en los procesos de construcción identitaria, nos parece necesario dar cuenta de las articulaciones y relaciones que tiene el movimiento mapuche con el Estado. Una forma para observar esto es a través de las redes de apoyo con las cuales estas organizaciones étnicas cuentan, es decir, a quien acuden, quienes les responden efectivamente, y qué recursos son los que circulan. Esto lo podemos observar en el siguiente cuadro resumen:

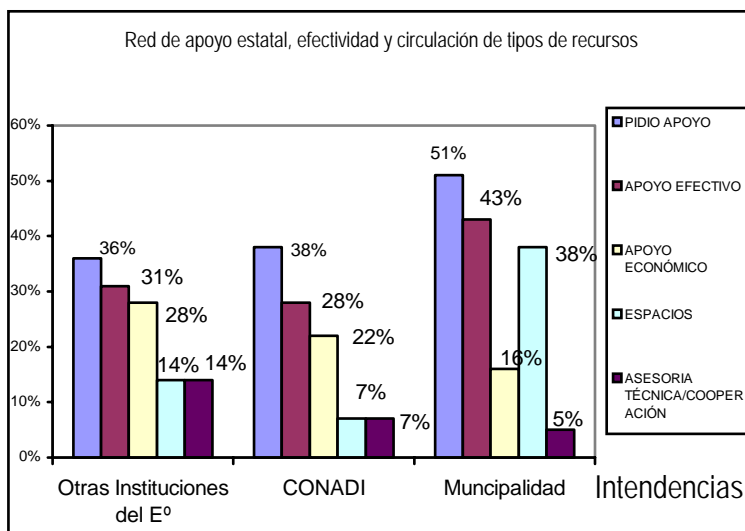
CUADRO RESUMEN: ARTICULACION CON EL ESTADO: RED DE APOYO CIRCULACIÓN DE RECURSOS												
CATEGORIAS	Estado		CONADI		Municipalidad		Red Privada		Red Local		Org. Nacional	
	%	Nº	%	Nº	%	Nº	%	Nº	%	Nº	%	Nº
PIDIO APOYO	36%	22	38%	23	51%	31	26%	16	20%	12	25%	15
APOYO EFECTIVO	31%	19	28%	17	43%	26	20%	12	20%	12	21%	13
ECONOMICO	28%	16	22%	12	16%	9	17%	10	1%	1	8%	5
ESPACIO	14%	8	7%	4	38%	21	3%	2	15%	9	13%	8
ASESORIA TECNICA,S COOPERACIÓN	14%	8	7%	4	5%	3	5%	3	10%	6	7%	4

Fuente: Base de Datos Núcleo de Estudios Etnicos y Multiculturales Universidad Academia de Humanismo Cristiano- UAHC. Año 2000.

A continuación presentamos un análisis de este cuadro resumen:

a. El Estado y sus instituciones (la red social estatal): el protagonismo y efectividad de los municipios

Una constatación relevante que podemos hacer respecto a la relación que establecen las organizaciones mapuche con el Estado, en términos de acudir en busca de apoyo, es que la gran mayoría de ellas acuden y se articulan de alguna manera con el Estado y sus instituciones. Sin embargo, es con el gobierno local con quien más se relacionan, y en menor medida, con 'otras instituciones del Estado' como Ministerios, Gobernaciones, INDAP, SERNAM, FONDART, MIDEPLAN, entre otros.



Fuente: Base de Datos Núcleo de Estudios Etnicos y Multiculturales Universidad Academia de Humanismo Cristiano- UAHC. Año 2000.

Por lo tanto, una tendencia clara y relevante es que las organizaciones mapuche se vinculan mucho más con el Gobierno Local (Municipalidades) que con cualquier otro tipo de institución estatal³⁰. Se acude a él especialmente para pedir y gestionar espacios autónomos urbanos en donde la comunidad mapuche pueda realizar sus propias actividades. Esta demanda de espacios físicos puede ser vista desde dos puntos de vistas: la primera, se pide 'prestado' espacios o sedes municipales; y la segunda, se exigen espacios, ya sea en comodato o en arriendo, para ser 'autónomos', es decir, para no depender de nadie para la realización de las actividades que las organizaciones efectúan.

"Llevamos dos años y medio en esa sede. Después de eso surge la idea, la necesidad de tener un lugar en donde poder practicar nuestro deporte, por decirlo así, entre comillas, pensando muy a futuro en un lugar donde pudiéramos nosotros realizar nuestro Guillatun a lo mejor, por último era la idea de que el Municipio nos facilitará un espacio en el que pudiéramos instalar nuestras sede, y nos encontramos con este territorio que es poco más de una hectárea, y presentamos un proyecto. Al Municipio le gusto la idea en un principio, después de eso lo mandamos al gobierno, y al gobierno también le gusto (...) nuestro espacio en donde nosotros pudiéramos realizar nuestras actividades sin pedir a las autoridades, sin pedir permiso a nadie... y eso se ha logrado".(HEBAJ)

Pero también, la articulación con el Municipio, que en términos globales es el 'Estado', se refiere a la búsqueda de soluciones a una demanda muy sentida y necesaria por el mundo mapuche urbano: la necesidad de reconocimiento por parte de las autoridades locales.

"Establecer un reconocimiento del mundo no mapuche hacia la comunidad mapuche existente en la comuna, establecer nosotros un reconocimiento en las autoridades municipales de que el mundo mapuche si es importante, que se le debe reconocer, que no es sólo un número más, que tenía que pensar en el mundo mapuche no solamente cuando habían votaciones o elecciones, sino que más bien tenían que pensar en el mundo mapuche los 365 días del año y que habían beneficios que el Municipio debía entregar al mundo indígena, facilitar los medios como para que el mundo indígena accediera a los beneficios que entrega el Estado Chileno a través de los Municipios.".(HEBAJ)

"Katriwala lo pide para su pueblo, va a ser del pueblo mapuche, para entregarles a los indígenas mapuche. A demás de eso la municipalidad de Cerro Navía me hizo un homenaje como la mujer más representativa de la comuna en donde hay una piedra en una plancha de bronce, esta mi nombre y de otras dirigentas, recibí el galardón y me traje el más alto galardón de honor de la mujer latinoamericana, recayó en mi, en una mujer mapuche.".(MCNA)

"Y nosotros cuando anunciamos en la Municipalidad que nos íbamos a constituir, la señora Sofía Prat vino con toda su gente a felicitarnos, vino el jefe de gabinete, la gente del departamento de salud, vino un grupo, un grupo de cómo 15 personas a felicitarnos y a decirnos que teníamos abierto el municipio, ¡el municipio es de Uds. dijo!". (MOAJ)

También al Municipio se recurre para satisfacer una de las demandas más urgentes e importantes de las organizaciones mapuche urbanas: búsqueda de una autonomía en términos de la gestión y administración de los propios asuntos. Esto se ha traducido en la constitución de Oficinas de Asuntos indígenas, los que paulatinamente se han ido constituyendo en las comunas de Santiago.

³⁰ El 50,8% de las O.M ha pedido apoyo a la Municipalidad; el 49,2% de las organizaciones no ha pedido apoyo a la Municipalidad; Del 50,8% que ha pedido apoyo a la Municipalidad encontramos que el 42,6% ha obtenido apoyo efectivo; Del 42,6% que ha obtenido apoyo efectivo encontramos que: el 16,1% ha pedido apoyo de Financiamiento económico; el 37,5% ha obtenido apoyo en Materiales y Espacio Físico; el 3,6% ha obtenido apoyo en Asesoría Técnica; el 5,4% ha obtenido apoyo en Servicios; el 0,0% ha obtenido otros tipos de apoyo.

"Hay una parte de cultura, soy muy bien recibida pero les meto la luma a veces cuando ando enojada... Estamos peleando la oficina... hay hartas organizaciones y ahora como viene la alcaldesa acá, porque ella se va a hacer presente cuando firmemos la constitución de esta grande, por Katriwala, la voy a invitar, entonces ahí le voy a dejar caer (...) señora alcaldesa queremos una oficina de asuntos indígenas rápidamente en el Municipio, pero no lo pida allá, porque va a ser un gasto de plata, por ejemplo, para que se le solucione un problema tienen que ir a la capilla, de la capilla tienen que irse allá, y otra caminata, y es mejor que este directo a la Muni. Así, sabemos donde va a estar la Oficina de Asuntos Indígenas... entonces que sea manejado por un indígena, y por un indígena que tenga un buen carácter, que le entregue una sonrisa a la gente, porque el entregar una sonrisa no se paga IVA, no hay un impuesto, es el corazón de uno que tiene que entregar a su gente, de buena manera, entonces ahí yo me voy a tirar de frentón y me voy a alinear a la gente el apoyo a la oficina de Cerro Navía y 200 manos van a estar alzadas." (MCNA)

"Eso surge en el primer Encuentro de diálogo intercultural que hicimos el 30 de septiembre del año pasado, en el año 2000 (antes de las elecciones). Yo personalmente con algunas autoridades de acá, de la municipalidad, con apoyo de ellos levanté el primer encuentro de diálogo intercultural, en donde tenía que estar el alcalde, los diputados, gente de la CONADI, y las organizaciones Hue Rayen Mapu, Lelfunche y Kalfulikan, y lo hicimos en Lelfunche, a ellos le pedimos su local para hacerlo, hicimos ese encuentro, y una de nuestras demandas era la Oficina de Asuntos Indígenas, previa conversación mía con algunas autoridades municipales".(HLFAJ)

Pero también a través de Municipio se accede a otro tipo de apoyo, como lo es el poder realizar diversas actividades que tienen que ver con el desarrollo organizacional y la práctica de la cultura, es decir, la satisfacción de muchas demandas que el mundo mapuche urbano esta reclamando.

"El Municipio nos facilitó dos consultorios acá en la comuna, el Laurita Vicuña y el Sta. Laura, donde logramos establecer nosotros una comunicación bastante importante con los facultativos que trabajan ahí, y también la imagen que tenían de ellos el mundo mapuche porque muchos de nuestros hermanos no van simplemente a atenderse con médicos occidentales, todos recurren a las Machis o a tratamiento a base de hierbas... pero había una cuestión que también de un trato social, de discriminación hacia el mundo mapuche y se lograron hacer charlas ahí, y esos dos consultorios empezaron a trabajar con otra visión del mundo mapuche. Y este año se van a trabajar los cinco consultorios que están presentes en la comuna".(HEBAJ)

En este sentido observamos que el 51% de las organizaciones ha pedido apoyo a un Municipio, siendo el 43% de ellas las que han conseguido un apoyo efectivo el que se traduce principalmente en la obtención de espacios físicos para realizar actividades o la entrega de espacios de reunión, y en menor medida, recursos económicos. Esta tendencia revela que son los gobiernos locales los que están canalizando y articulándose con las organizaciones étnicas, incluso en mayor grado que con la CONADI (38%) y de otras instituciones estatales (36%).

Cuando las organizaciones mapuche acuden a la CONADI, de ésta se han obtenido recursos económicos a través de la implementación de proyectos a través de concursos públicos para el desarrollo y apoyo a las minorías étnicas. Sin embargo, dentro de las instituciones estatales, la CONADI, como parte de la red social, es la que menos efectividad tiene en términos de responder adecuadamente a las organizaciones cuando éstas acuden en busca de su apoyo. Sobre la CONADI, se aprecia una crítica por parte de la dirigencia en cuánto a su injerencia en la actividad organizacional.

"Impone siempre las cosas, los proyectos, todas las cosas, ellos deciden por nosotros cuando somos nosotros los que tenemos que decidir lo que queremos y lo que no queremos. Y por eso es que surge toda una pelea entre organizaciones y dirigentes, y por eso decidimos nosotros". (HLFAJ)

El resto de las instituciones y programas estatales, como Gobernaciones, Intendencias, INDAP, SERNAM, CONACE, FONDART, MIDEPLAN, entre otras, tienen casi un mismo peso estadístico que la CONADI en términos de su articulación con las organizaciones. No obstante, estas instituciones muestran tener una mayor efectividad a la hora de ser requeridas, en especial, en lo concerniente a los recursos económicos. Observamos que el Estado es una red social gubernamental importante para las organizaciones en la medida de su alta efectividad en términos económicos y de facilitación o entrega de espacios territoriales para que las organizaciones realicen sus actividades. Si observamos los datos encontramos que un 36% de ellas acudido a pedir apoyo al Estado y sus instituciones, de los cuales el 31% obtuvo apoyo efectivo, siendo los recursos económicos los más solicitados y recibidos (dinero vía asistencial y de proyectos recibida por el 28% de las organizaciones); y, en segundo lugar, la entrega o facilitación de materiales y espacios físicos para realizar sus actividades (fue recibido por el 14%)³¹.

"Y también estamos haciendo un proyecto, que fue muy bien evaluado por el Ministerio de Educación, por el ministro, en apoyo a la interculturalidad, donde se está trabajando el tema de un libro volumétrico en donde se le va a enseñar a los niños de tercero a sexto básico el idioma a través del juego. Eso ya ha sido presentado a las autoridades y ha sido bien evaluado. O sea estamos entregando armas también al estado chileno para que la enseñanza del idioma a nivel nacional sea entregado en forma mucho más fácil porque no es lo mismo tomar un libro cualquiera, aunque este escrito en idioma Mapuche, que nadie lo va a entender porque a lo mejor la expresión fonética no se la va a dar en forma adecuada, sin embargo, a través del juego a los niños los vamos a interesar a conocer a hablar el idioma mapuche, a conocer la cosmovisión del mundo mapuche, la religiosidad, el por qué de la importancia del Kultrun, el por qué de la importancia de la cosmovisión, qué es la cosmovisión para nosotros, como la podemos explicar para que la gente la entienda de alguna manera... estamos haciendo ese proyecto". (HEBAJ)

"Primero nosotros tenemos nuestra medicina, nosotros en estos momentos estamos trabajando con un proyecto de medicina en nuestra comuna... este es un tema del Ministerio de Salud, por lo tanto el Ministerio de Salud debería hacerse cargo de eso, de hacer un reconocimiento a nuestra medicina, y no ir tirándose la pelota unos con otros... y yo creo que ellos lo saben, por eso yo creo que el Ministerio de Salud debería hacerse cargo primero... Nosotros, al Ministerio de Salud le estamos pidiendo un cementerio (...) hay promesas, quizás nos hacen juntarnos en reuniones, pero en el Ministerio de Vivienda... pero ¿Por qué en el Ministerios de salud?... Porque para nosotros, los mapuche, la salud lo es todo..." (MQAJ)

En resumen, la CONADI³², institución a cargo de los asuntos indígenas, no es el organismo más frecuentado en relación a otras instituciones para conseguir algún tipo de apoyo. El 38% de las organizaciones han acudido a pedir algún tipo de apoyo a la CONADI, sin embargo, sólo el 28% de ellas obtuvo un apoyo efectivos por parte de ella, siendo en la mayoría de los casos recursos económicos (22%). Es decir, la CONADI aún cuando se supone que es el organismo que canaliza

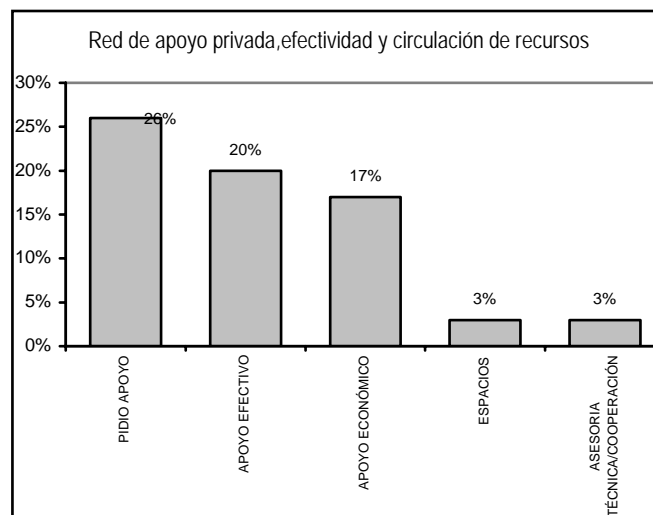
³¹ El 36,1% de las O.M ha pedido apoyo al Estado o sus Instituciones; el 63,9% no ha pedido apoyo al Estado y sus instituciones. Del 36,1% que ha pedido apoyo al Estado y sus Instituciones encontramos que el 31,1% ha obtenido apoyo efectivo; el 27,6% ha pedido apoyo de Financiamiento económico; el 13,8% ha obtenido apoyo en Materiales y Espacio Físico; el 12,1% ha obtenido apoyo en Asesoría Técnica; el 8,6% ha obtenido apoyo en Servicios; el 1,7% ha obtenido otros tipos de apoyo.

³² El 37,7% de las O.M ha pedido apoyo de la CONADI; el 62,3% de las O.M no ha pedido apoyo a CONADI; Del 37,7% que ha pedido apoyo a la CONADI encontramos que: el 27,9% ha obtenido apoyo efectivo; del 27,9% que ha obtenido apoyo efectivo encontramos que: el 21,8% ha pedido apoyo de Financiamiento económico; el 7,3% ha obtenido apoyo en Materiales y Espacio Físico; el 7,3% ha obtenido apoyo en Asesoría Técnica; el 1,8% ha obtenido apoyo en Servicios; el 0,0% ha obtenido otros tipos de apoyo.

los planes, programas y proyectos de los fondos estatales destinados para el desarrollo de las minorías étnicas, su efectividad y eficiencia es mucho menor en relación con los recursos provenientes de otras instituciones del Estado, siendo la red de apoyo más importante el municipio.

b. La red social privada: el inmovilismo social

Si bien hemos visto que las organizaciones mapuche se relacionan y articulan con los gobiernos locales primero, y con el Estado y sus instituciones en segundo lugar, encontramos que son con Organismos no Gubernamentales, Universidades, instituciones privadas (bancos y privados), embajadas u organismos internacionales con los cuales se relacionan en busca, principalmente, de recursos económicos. De este modo vemos que el 26% de las organizaciones mapuche se articulan con estas instituciones, logrando el 20% de dichas organizaciones, un apoyo efectivo, principalmente, en dinero (17%).



Fuente: Base de Datos Núcleo de Estudios Etnicos y Multiculturales Universidad Academia de Humanismo Cristiano- UAHC. Año 2000.

Cabe hacer notar que al interior de esta red privada se acude más a las ONGs y organismos internacionales³³ en busca, principalmente, de financiamiento. Si embargo a través de ellas circulan otros tipos de recursos como información, asesoría técnica y tratados de comercio como lo es en el caso de Empresarios Mapuche. Veamos algunos ejemplos.

“Con organizaciones muchas de otros países, a nivel internacional... entonces creo que hemos traspasado fronteras, además de eso escribí un libro, y mi libro traspasa la frontera se fue a 36 países del mundo...”.(MCNA)

“... Te hablo de los hitos históricos que son las becas institucionales que no se habían hecho nunca en la historia del país, nunca... te hablo de la primera misión comercial mapuche, que viaja a Canadá en el año 2000 y que logra un acuerdo con los pueblos originarios de Canadá, con una ONG de los pueblos de Canadá que se llama... y se firma una carta intención este año, en su conferencia anual, ahí está mi participación en ello, de en su conferencia anual en octubre de este año, en donde se crea un convenio que se va a llevar a cabo, que si no es en este año va a ser el próximo, que tiene como objetivo la proyección de un Instituto de Capacitación Mapuche en la Región Metropolitana, en donde se va a capacitar a personas que aún no teniendo cuarto año de enseñanza media, y siendo prácticos en algunas áreas, puedan ser agentes de desarrollo económico en las comunidades de eso se va a preocupar este instituto, y va a tener las características más o menos como el DUOC, el INACAP, algo así.”. (HSCA)

³³ El 24,6% de las O.M. ha pedido apoyo a ONGs y organismos internacionales; el 75,4% de las organizaciones no ha pedido apoyo a ONGs y Organismos Internacionales. Del 24,6% que ha pedido apoyo a la ONGs y Organismos Internacionales encontramos que: el 19,4% ha obtenido apoyo efectivo; el 17,1% ha pedido apoyo de Financiamiento Económico; el 3,4% ha obtenido apoyo en Materiales y Espacio Físico; el 3,4% ha obtenido apoyo en Asesoría Técnica; el 1,7% ha obtenido apoyo en Servicios; el 0,0% ha obtenido otros tipos de apoyo.

Por otro lado, la Universidad y Centros de Estudios tienen un peso marginal en relación al resto. A nivel metropolitano encontramos que sólo el 5% de las organizaciones mapuche se articula con Universidades y Centros de Educación, de los cuales sólo el 2% ha conseguido apoyo que se traduce en asesoría técnica y servicios³⁴.

"Microempresarios mapuche esta hasta cierto punto... tienen una garantía, porque hoy en día hay un interés grande, de muchas organizaciones, de universidades, ONGS, que de hecho como el gobierno se comprometió a ayudar al mundo indígena, entonces las ONGs aparecieron por todos lados... entonces que significa eso, recientemente tuvimos una discusión en una reunión en la UTEM, nos llamaron ahí porque el gobierno disponía de 80 millones para unos cursos de capacitación para todos los microempresarios indígenas... yo realmente no se si los microempresarios no indígenas tienen esa garantía, yo creo que no la tienen (...) el gobierno pasa plata para capacitar directamente al pueblo indígena, puros indígenas... y yo creo que esas platas están siendo mal utilizadas, muy mal utilizadas (...) no son platas que lleguen directamente a la persona, sino que esas platas se las lleva la ONG. Cuando esta fue a licitación, y esta licitación se la ganó justamente una ONG que esta funcionando en la misma intendencia, eso es político, entonces que paso ahí, por el hecho de ser político se ganó la propuesta y hoy en día hicimos la denuncia". (HLP)

De este modo, la Universidad no es una red de apoyo sino que, como anteriormente hemos visto, es una red que se constituye fundamentalmente como un canalizador de reflexiones, en una relación de igual a igual a partir de invitaciones a actividades relacionadas con el mundo mapuche.

Esta forma de articulación con instituciones privadas, Organismos No Gubernamentales y universidades refleja que las organizaciones mapuche, en términos del dinamismo social, no acuden en busca de apoyo de manera importante, ya sea porque detrás de su discurso existe una crítica velada a su funcionamiento e intereses (ONGS), o porque de ellas no siempre se pueden lograr respuestas, es decir, no son efectivas. Esto se ve reforzado por el hecho de la escasez de recursos existente, en un entorno urbano caracterizado, la mayoría de las veces, por la pobreza y marginalidad, hace que busquen principalmente apoyo con instituciones del estatales. Por lo tanto, el contacto con este tipo de instituciones sigue siendo muy marginal en términos de red de apoyo.

³⁴ El 4,9% de las O.M ha pedido apoyo a Centros Universitarios; y el 95,1% de las O.M no ha pedido apoyo a Centros universitarios. Del 4,9% que ha pedido apoyo a Centros Universitarios encontramos que el 1,6% ha obtenido apoyo efectivo. Del 4,9% que ha obtenido apoyo efectivo encontramos que: el 0,0% (ningún caso) ha pedido apoyo de Financiamiento Económico; el 0,0% (ningún caso) ha obtenido apoyo en Materiales y Espacio Físico; el 1,7% ha obtenido apoyo en Asesoría Técnica; el 1,7% ha obtenido apoyo en Servicios; el 0,0% (ningún caso) ha obtenido otros tipos de apoyo.

c. La red Social Organizacional: en busca de espacios

En tercer lugar las organizaciones mapuche acuden a grandes organizaciones sociales nacionales o regionales, de mujeres o campesinos, y/o Instituciones mapuche o organizaciones interétnicas (25%), que funcionan en Santiago, de las cuales se obtienen principalmente espacios para la realización de reuniones o de actividades (13%).

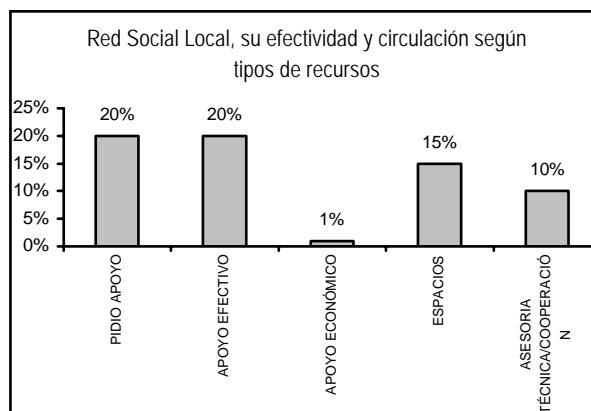


Fuente: Base de Datos Núcleo de Estudios Etnicos y Multiculturales Universidad Academia de Humanismo Cristiano- UAHC. Año 2000.

Si desglosamos los datos de esta red social de apoyo, encontramos que el 13% de las organizaciones mapuche acuden a organizaciones sociales nacionales (MUCECH, CONAPAN, ANAMURI), de las cuales el 12% de ellas ha recibido apoyo efectivo, principalmente materiales y facilitación de espacios físicos. Pero también observamos que el 12% de las organizaciones mapuche acuden en busca de apoyo instituciones y/o organizaciones mapuche, de las cuales el 10% recibió apoyo efectivo principalmente materiales y facilitación de espacios físicos.

d. La Red Social Local: su efectividad

En cuarto lugar, y en menor medida, observamos que a nivel local el 20% de las organizaciones mapuche, acuden en busca de apoyo a Instituciones locales (colegios, iglesias) y organizaciones sociales de base no mapuche (Junta de Vecinos y/o organizaciones mujeres, jóvenes, deportivas, económicas, entre otras). Del 20% de organizaciones que acuden a esta red local encontramos que la totalidad obtuvo apoyo, especialmente, en facilitación de espacios físicos y sociales.



Fuente: Base de Datos Núcleo de Estudios Etnicos y Multiculturales Universidad Academia de Humanismo Cristiano- UAHC. Año 2000.

Si desglosamos los datos de la red local encontramos que el 13% acuden a organizaciones sociales locales³⁵ y el 6,6% acuden a referentes institucionales cercanos como colegios o iglesias³⁶.

³⁵ El 13,1% de las O.M. ha pedido apoyo a Organizaciones de base no mapuche; y el 86,9% de las O.M. no ha pedido apoyo a Organizaciones de base no mapuche. Del 13,1% que ha pedido apoyo a Organizaciones de base no mapuche encontramos que: el 13,1 % ha obtenido apoyo efectivo; el 0,0% (Ningún caso) ha pedido apoyo de Financiamiento

“Llevamos cinco años funcionando, pero ya después los niños empezaron a ir al colegio, en el caso mío, mi hijo empezó a ir al colegio, a segundo, y ahí yo vi la necesidad de que en el colegio era mucho más importantes para llegar, nosotras como mamás y como mapuche, llegar a la escuela a apoyar a los profesores y profesoras para que los niños nuestros pudieran tener bien clara la película en el sentido de la cultura mapuche, entonces vimos eso, nos juntamos, y vimos que era mucho más importante lo nuestro, el trabajar con los niños, y nos acercamos a un colegio para poder proponerle al director para ver de que manera nosotros podíamos trabajar ahí, con los niños mapuche, se presentó una propuesta a CONADI, y el proyecto fue adjudicado, logramos trabajar tres meses en esa escuela en donde tuvimos un éxito bien bueno porque ahí se logró formar un grupo de niños mapuche para realizar danzas, en este momento el grupo se llama Pugun Aikintu que significa Muestra de Aire”. (1MPAAJ)

En ambos casos, observamos que dichas redes sociales locales, si bien son menos utilizadas como apoyo, que aquellas redes sociales privadas y estatales, lejanas social y territorialmente, se constituyen en redes de una alta efectividad en la medida de que ellas siempre se recibe apoyo sobretodo en términos de facilitación de espacios físicos e infraestructura para hacer reuniones o realizar actividades.

4.3. Los Procesos de Etnogénesis en la construcción de la identidad étnica urbana

¿Cuáles son los motivos/causas identitarias que la dirigencia postula en sus discursos y que gatillan la generación de organización étnica?

Algunas organizaciones plantean su inicio en términos, ya sea por una separación o desagregación de otras organizaciones mapuche en las cuales algunos dirigentes o familias participaban. Estas separaciones que dan origen a nuevas organizaciones, se plantean en términos de variadas causas: territoriales, discursivas y de posiciones políticas en torno a un determinado contexto, explicadas muchas veces desde un marco de observación netamente cultural. Lo cierto es, que muchas veces estas causas están cruzadas, es decir, el origen de las organizaciones puede obedecer a una o más causas, no obstante hemos querido mostrar un panorama general de ellas para una mejor comprensión del fenómeno examinado.

a. La división y desagregación de organizaciones mapuche por motivos territoriales (la cercanía física)

Como decíamos anteriormente uno de los motivos que dicen los dirigentes que provoca el inicio y la conformación de una organización mapuche es el aspecto territorial. Esto, en el sentido de que muchas veces un dirigente que participa en una organización integrada por personas de varias comunas, ve con buenos ojos conformar una organización con las personas o familias que participan y viven en la cercanía física de un determinado lugar. En este sentido estas separaciones no

Económico; el 11,5% ha obtenido apoyo en Materiales y Espacio Físico; el 4,9% ha obtenido apoyo en Asesoría Técnica; el 3,3% ha obtenido apoyo en Servicios; el 0,0% (ningún caso) ha obtenido otros tipos de apoyo.

³⁶ El 6,6% de las O.M. ha pedido apoyo a las Iglesias o colegios; y el 93,4% de las organizaciones no ha pedido apoyo a Iglesias y Colegios; Del 6,6% que ha pedido apoyo a las Iglesias y Colegios encontramos que el 6,6% ha obtenido apoyo efectivo. Del 6,6% que ha obtenido apoyo efectivo encontramos que: el 1,6% ha pedido apoyo de Financiamiento Económico; el 3,3% ha obtenido apoyo en Materiales y Espacio Físico; el 0,0% (ningún caso) ha obtenido apoyo en Asesoría Técnica; el 0,0% (ningún caso) ha obtenido apoyo en Servicios; el 1,6% ha obtenido otros tipos de apoyo.

siempre significan una confrontación que genere un conflicto permanente, al contrario es visto como algo natural del quehacer social, en el ámbito étnico que se analiza.

"En el fondo, no se puede mirar como separación, tenía que ver mucho con los sectores geográficos porque viéndolo en su parte cultural esta separación tenía sus motivos, o sea, si bien somos todos mapuche, también es cierto que no todos viven en un solo sector geográfico, y eso hace que cada grupo se separe por naturaleza, se separe porque cada uno tiene su propio punto de vista, su espacio territorial (...) Kalfulikan es una de las organizaciones que esta más focalizada en La Florida, o sea, sus integrantes viven en su gran mayoría en La Florida. Distinto a la Lelfunche, porque en la Lelfunche provienen de otras comunas, de Lo Prado por ejemplo. Ahí está, el espacio que le dieron los curas, un espacio que le dieron para hacer sus actividades, pero no es una organización territorial, si no que más que nada, la gente llega a realizar las actividades. Son gente de otras comunas, esa es la gran diferencia. Kalfulikan no, nace ahí tiene sus raíces ahí, esa es la diferencia. En El Bosque también, todos son de ahí. Igual eso es importante porque dentro de la cosmovisión mapuche eso tiene que ver mucho".(HLFAJ)

"Porque nosotros sabemos de la gente mapuche, tenemos algo que nos une, uno con otro, podemos estar muy dispersos pero después de que hablo con un hermano de Cerro Navía, o no sé, si hablo con un hermano de Santiago Centro, es más o menos la misma inquietud nuestra, es como la misma historia... vivimos en realidades diferentes, son territorios diferentes, pero en algo si nos unimos, en el pensamiento, en el dolor que hemos vivido, por ejemplo la discriminación que la hemos vividos todos, y la siguen viviendo nuestros hijos, y también nuestros padres.".(MHAJ)

b. La división y desagregación de organizaciones mapuche por motivos identitarios (cómo 'ser mapuche' en la ciudad)

Encontramos discursos que apuntan a la generación y necesidad de tener una identidad mapuche urbana sin contaminación de elementos políticos partidarios y/o religiosos (Católico o Evangélicos), es decir, un sector del movimiento mapuche urbano plantea la necesidad de construir una identidad étnica propiamente mapuche basada en la memoria, en un esencia cultural. En este sentido, el origen de algunas organizaciones esta relacionada por discrepancias con organizaciones de pertenencia en la forma de construir la propia identidad étnica en la ciudad.

"Nosotros decimos que la Iglesia Católica, Evangélica o Mormona, todas esas son una forma de imponerse a la gente para obtener más dinero, están para hacer callar a la gente, entonces no, nosotros decimos que tenemos nuestra propia religión, vivimos nuestra religión, como dice el cartel ahí 'para rescatar nuestras raíces y vivir nuestra cultura'. Eso es lo que nosotros hacemos aquí... para hacer Guillatun, no necesariamente el Guillatun significa oración, es un lugar de recogimiento, toda persona sale a orar, pero no se ora a un Dios que esta arriba en el cielo, que esta en un trono, un Dios castigador, eso no... para nosotros Dios es un Dios creador, si para algunos Dios hizo a Adán y Eva, nosotros decimos que Dios, a cada momento, esta creando, o porque hay un animal en preñes, o porque hay una semilla que esta germinando, hay un árbol que esta dando sus frutos, hay pájaros que están haciendo sus crías... no sé po', hasta una larva es creación, la gestación de un niño todo eso es creación... es una fuerza, una energía en cada momento, y que Dios hizo a Adán y Eva y que nosotros nos reproducimos, así no más, no... entonces eso es lo que nosotros respetamos... es una fuerza..." .(MQAJ)

"Más que nada, por discrepancia y por problemas de copuchas, más que nada por eso... que uno me dijo esto, que este otro me dijo esto otro, que este otro es así, que este otro es asa... eso pasa porque en el mundo mapuche al insertarse acá no tiene la opinión clara, se pierde en el sistema entonces uno que es religioso, otro que es mapuchista, y así otro que no

comparte esto, y así... había una serie de grupos y, al final, cada uno corto para donde más se entendía... y eso es lo lógico... el sistema mapuche es muy distinto entonces eso hace también que exista un desconocimiento de nuestra cultura acá en la ciudad, así que se separan. No hay respeto a ciertos... grados de conocimiento que se tiene de las comunidades, la gente lo desconoce en su mayoría (...) Lo más positivo yo creo, es que haya nacido un pensamiento muy de identidad propia, o sea un poco de preservar y de poder valorar nuestra propia cultura, pero eso dentro de lo propio del mapuche, y en eso quedaron con nosotros la mayoría de los mapuche que son hablantes en Kalfulikan. Y dentro de eso hasta el machi, entonces todo eso... los otros eran más políticos y nosotros no estamos en la política ni nada, como más sentido, con más emoción. Por eso nosotros somos más tajantes en los principios". (HLFAJ)

"Esa es una de las cosas que hace también en el mundo mapuche una gran diferencia, que esta muy ligado a la religión católica y eso no se ve con muy buenos ojos, y yo como dirigente no lo veo con una muy buena intención porque cuando se trata de conservar nuestra cultura, nuestra identidad, no se puede apoyar uno en creencias o ideologías foráneas". (HLFAJ)

Se estima entonces que los procesos de construcción identitaria, están íntimamente relacionados con la discriminación vivida, y los procesos de asimilación que deben enfrentar. Así, los procesos de adscripción étnica surgen, principalmente, en el ámbito urbano, por la discriminación, algo compartido en la gran mayoría de las personas que han migrado a la ciudad, o que llevan un apellido que los identifica como diferentes.

"Si hablo con un hermano de Santiago Centro, es más o menos la misma inquietud nuestra, es como la misma historia... vivimos en realidades diferentes, son territorios diferentes, pero en algo si nos unimos, en el pensamiento, en el dolor que hemos vivido, por ejemplo la discriminación que la hemos vividos todos, y la siguen viviendo nuestros hijos, y también nuestros padres".(MOAJ)

Frente a un medio que no tiene las condiciones necesarias, surge una imposibilidad de poder desarrollar y practicar la cultura, por lo que se ve en la organización un instrumento que les permite cobijarse y hacer frente aquellos procesos de asimilación.

Así, el trabajo organizacional es un elemento clave para los procesos de autoadscripción pues en el ámbito urbano, la identidad muchas veces se diluye, se pierde, ya sea por procesos de asimilación a una cultura nacional o por el mismo contexto ciudadano, escenario en el que los mapuche deben convivir con múltiples identidades, muchas de las cuales pueden negar la propia identidad étnica. Esto se puede observar en los conflictos que muchas veces los integrantes de las organizaciones se ven enfrentados, ya sea con creencias religiosas o lógicas occidentales.

"Simplemente eso se resuelve con un concepto que se llama autoidentificación. La autoidentificación depende mucho de la persona que lo quiera aceptar, si uno se acepta que es mapuche, es lamentable... para el que quiera ser mapuche tiene que dejar de ser varias cosas, que corresponden a la cultura occidental y no propiamente a la cultura mapuche, y para eso hay que creerse mapuche... no basta que tenga el apellido mapuche."(HPAJ)

"(...) no deben estar peleando por cosas, por política ni cuestiones religiosas... si el problema de fondo es su familia, su sociedad, su cultura, su pueblo, y eso es lo que te une, al otro, y te das cuenta de para que vas a pelear con un hermano si al final es tu hermano..."

tu sabes que la autoidentificación es un proceso de las personas, no es una cuestión mágica que se te da de la noche en la mañana, entonces eso también ayuda a que el peñi que no esta de acuerdo con algo, entenderlo y trabajar con él".(HPAJ)

"Es lógico que en el caminar también hay tropiezos (organización), también hay cosas que te van haciendo daños porque hay que lidiar con un montón de cosas por ejemplo ideológicas, políticas, sociales, en donde no todos están de acuerdo, no todos tienen los mismos conocimientos políticos, no todos tienen la misma acogida política, no te olvides que estamos viviendo en la ciudad, y por lo tanto estamos llenos de cuestiones occidentales, cuestiones religiosas, que más que mal hacen daño entre los peñis porque algunos están de acuerdo de que seas evangélico, otros no están de acuerdo de que seas evangélico, unos están de acuerdo de que seas católico, otros no están de acuerdo, o que también uno maneje otro tipo de fe que no sea la mapuche, entonces también hay un desacuerdo y eso también va haciendo de que hayan asperezas y que algunos peñis no quieran trabajar con los que tienen una fe diferente, una forma política diferente".(HPAJ)

c. Cosmovisión cultural: de sueños y de profecías

Un aspecto interesante que se debe mencionar, es el hecho de que algunos dirigentes interpreten el origen de su organización en términos de una construcción cultural, a partir de aspectos religiosos y de la propia cosmovisión mapuche. Es así, como se observa en el siguiente relato, como el origen de las organizaciones se encuentra en los sueños de una mujer que porta la sabiduría de su propia cultura:

"Se inicio porque la PaPai que había en este domicilio, que era la hermana Rosa, empezó a soñar que aquí habían unos caminos que sólo tenían que caminar los hermanos... empezó a soñar, a tener sueños, y unos sueños bastantes especiales (...) y se dio cuenta de que era necesario que se hiciera una organización aquí... entonces mi mamá empezó a tener un sueño, y hablo con el hermano Dagoberto, y le dijo al hermano Dagoberto que había tenido un sueño y que vamos a hacer una organización en Huechuraba porque allá hay muchos hermanos(...) si nosotros de acá de Huechuraba llevábamos hermanos para El Bosque, nos íbamos todos en micro, llegábamos como las una y media de la mañana, con guaguas (...) entonces íbamos un buen grupo para El Bosque, un buen número de mapuche, de aquí... y nos retiramos y empezamos a hacer reuniones aquí dentro de la casa, y llegaron hermanos, y llegaron hermanas, y nosotras antes visitábamos a los hermanos a sus casa para invitarlos a El Bosque, a la comuna de El Bosque, entonces cuando ellos supieron que nos reuníamos aquí, empezaron a llegar, a llegar, y después se nos presentaron algunas oportunidades, siempre teniendo sueños, sueños... a lo mejor una evangélica diría una revelación".(MHAJ)

Del mismo modo, podemos encontrar en la memoria histórica de algunos dirigentes urbanos un hito relevante en la década de los 90 que forma parte de la explicación hecha desde el mundo mapuche sobre como y por qué surgen las organizaciones mapuche en Santiago. En este sentido, es una explicación que es parte de una construcción propia de la cultura, y que desde un marco interpretativo, limita con la construcción de un nuevo imaginario social urbano a partir de un We Tripantu efectuado a principios de los 90. Pero observemos el relato de este hito para entregarnos a su análisis:

"Es que ese año (93-94), los que participamos aquí, y algunos otros hermanos, tuvimos la alegría de ir a visitar el lugar en donde murió Leftraro, Lautaro, allá en Chiripilco (sexta región), nosotros fuimos a pedirle un perdón a Lautaro, porque nosotros estamos muy por debajo... o sea nosotros, en ese tiempo, íbamos a Mideplan y le llevábamos cartas, a Quintana, y nunca se supo de una respuesta, las peticiones iban al tacho de la basura seguramente, o quedaron en algún libro lleno de tierra, pero nosotros estábamos muy por

abajo, no había ningún interés hacia nosotros, nada... no estaban ni ahí con nosotros, no nos creían, entonces cuando nosotros fuimos a ver el lugar donde murió Lautaro, cayó la noche empezamos a subir los cerros, llegamos a la parte de arriba, a una meseta e hicimos una oración en donde participó mi mamá con el Lonko Gueseslao, en ese tiempo nosotros éramos Meli Witran Mapu, hicieron una oración y le dijeron a la hermana Rosa para que lo acompañara a hacer una rogativa en mapudungun, y a pie pelado, y le vamos a pedir perdón al peñi, porque Lautaro fue muerto por sus hermanos, por los mismos mapuche, y él en estos momentos ha maldecido mucho a los mapuche, porque con él nosotros ganamos la guerra, cuando se le dio muerte a Pedro Valdivia, Lautaro venía de vuelta, después de haber ido a hablar con el Consejo de Ancianos, con los Lonkos, a avisarle de que había muerto Pedro de Valdivia, y venía de vuelta triunfante, y fue atajado en Chiripilco por los mismos mapuche, los yanacunas, los traidores, y ellos mismos le dieron muerte... no fueron los españoles... fueron los mismos mapuche con los españoles... por dinero... lo vendieron, y él es nuestro héroe hasta ahora... y eso no está escrito en los libros de historia, los libros de Historia de Chile".(MHAJ)

"Hasta el día de hoy no se ha hecho un We Tripantu más grande. Fuimos capaces de llevar a Chiripilco de llevar por primera vez a nuestra organización, logramos llevar dos buses, dos pullman, que nos facilitó el Municipio, y que por razones económicas no pudimos llevar un tercero. Esto fue en Chiripilco, en Curico, ahí está el estero Chiripilco, donde fue ejecutado Lefraro. Tengo mucha fe en eso, tanto así que cuando fuimos por primera vez, yo fui invitado por la Meli Witran Mapu, en aquella oportunidad le ofrecía a mi peñi aquella vez, en una forma muy espiritual, que el próximo viaje que haría a aquel lugar lo haría con una organización, constituida y formada aquí en la comuna. Después de tres o cuatro meses la formamos. La segunda vez que fuimos, ya como organización, para cumplir la promesa, yo le pedí a los Peñis que iban conmigo, a la directiva, y yo personalmente fui muy convencido, con bastante fe, de que teníamos que pedirle a nuestro peñi Lefraro que nos ayudara para poder conseguir el espacio que estamos pidiendo para la construcción del parque. Yo te digo que en menos de 15 días nos llama el municipio de forma urgente, a las cinco de la tarde más o menos, nos requería el municipio de manera urgente, algo inusual por lo demás una cita con el Alcalde, yo fui con bastante precaución por que pensé que algún condoro nos mandamos. Llegamos al municipio, y el Alcalde nos dice que el terreno se nos transfería por el tesón que habíamos puesto".(HEBAJ)

Estos actos de fe y de creencia que explican el origen de algunas organizaciones mapuche en la ciudad de Santiago permiten plantear el hecho de la existencia de una construcción identitaria basada en una suerte de búsqueda de un esencialismo de la cultura, de manera tal, que no solamente se busca recrear ritualmente la cultura tradicional en la ciudad, sino que también elaborar y recrear el discurso y el imaginario social. Pero también una explicación, como la anteriormente observada, muestra la manera en como se está construyendo la identidad étnica en la ciudad, a partir de rasgos que se acercan, incluso limitan, con la elaboración de una propia memoria histórica urbana.

En este sentido, este tipo de discursos puede plantear un cuestionamiento a aquella postura planteada por **Valdés (s/a)** quien niega la posibilidad de que en el mundo urbano se pueda elaborar una memoria histórica reformulada con arreglo a la nueva situación sociohistórica, pues esto, para el autor, implicaría la existencia de dos memorias históricas, una tradicional y otra nacida bajo el contexto de la modernidad, en la ciudad. Los discursos que se han expuestos anteriormente, relativizan esta postura en la medida de que la memoria histórica no pierde su sentido en la construcción de un tipo de identidad mapuche urbana, pues puede ser reformulada, o incluso, inventada. Sobre esta discusión volveremos más adelante cuando analicemos las demandas.

4.4. Análisis de las demandas mapuche urbanas desde una mirada de construcción identitaria

A través de los datos de la encuesta, se puede acceder a las demandas que subyace detrás del accionar del grupo organizado, en nuestro caso, el movimiento mapuche urbano en la ciudad de Santiago. Desde esta perspectiva los datos indican que el 97% de las organizaciones mapuche tienen una demanda o reivindicación que hacer al Estado, por lo que consideramos que las organizaciones mapuche en Santiago se constituyen en un movimiento étnico demandante. Las demandas mencionadas en la encuesta fueron variadas y de distinta índole, por lo que las clasificamos bajo criterios tanto metodológicos como teóricos.

Desde esta perspectiva, consideramos que 'la cuestión de las minorías' étnicas conlleva al mismo tiempo un aspecto político/cultural (política cultural en términos de Escobar) y un aspecto económico/social. Sin duda, que ambos aspectos están íntimamente relacionados. Como dice **Bengoa (2002)** por una parte se pide reconocimiento y derechos, por otra parte, y por lo general muy relacionado con ello, las minorías sufren discriminación, marginalidad y miseria, esto es, las minorías étnicas están muchas veces en desventaja respecto a las mayorías. Es decir, sin un reconocimiento étnico de sus derechos por parte del Estado, se promueve a que se vulneren y violen los derechos económicos y sociales. En este sentido, lo cierto es que la relación entre ambas dimensiones es bastante compleja pues asuntos que pueden parecer netamente religiosos esconde, en verdad, complejas situaciones económicas, productivas o relacionadas con la propiedad de la tierra.

No obstante, y en concordancia con las hipótesis propuestas en este estudio, hemos decidido agrupar metodológicamente las demandas haciendo esta distinción entre lo político/cultural y lo económico/social, siempre aceptando que ambas dimensiones establecen complejas relaciones y están íntimamente imbricadas.

El **primer grupo de demandas** ha sido definido tomando el concepto de control cultural y cultura autónoma (**Bonfil 1985**). Esto se relaciona con la existencia de una capacidad de decisión sobre los elementos culturales³⁷ lo que permite distinguir, dentro de otras, a una cultura autónoma. En este sentido la resistencia cultural se traduce en conservar e incrementar el control cultural sobre los elementos culturales. Esto se traduce en la defensa de los recursos culturales y de la capacidad de decidir sobre ellos. Si bien puede generar una lucha violenta, también se manifiesta de manera pasiva y constante a partir del apego a las normas y formas tradicionales. Por lo tanto, el primer grupo de demandas al Estado que consideramos, en términos de control cultural de los propios elementos, son aquellas que se hacen desde un marco de resistencia y de autonomía. Esto es:

Derecho a Tierras, Territorio, Reconocimiento Constitucional, Autonomía territorial y de Pago de la Deuda Histórica: Estas son demandas compartidas con el mundo rural, por lo que las podemos catalogar como nacionales.

Autonomía de acción y espacios propios (físicos, comunicacionales, entre otros); Derecho a recuperar y practicar la lengua y la salud mapuche). Estas son demandas propias del mundo urbano.

³⁷ Se entiende por elementos culturales como los recursos que resulta necesario poner en juego para formular y realizar un propósito social y fijar los límites del proyecto, condicionado históricamente.

Este grupo de demandas de política/cultural del movimiento mapuche las hemos nombrado como 'autonómicas', en el sentido de que apuntan al control cultural de los propios elementos.

El **segundo grupo de demandas** son aquellas que tienen relación con una dimensión social/económico. Si bien demandas de este tipo pueden ser propias de todo sujeto urbano o organización social que vive en un sector en condiciones de pobreza, también es cierto que existe una pobreza étnica marcada por la discriminación y segregación. En este sentido, aceptamos que la segregación y marginalidad, respecto de la sociedad global, puede conducir a la mantención de una identidad mapuche, tradición y sistema de vida propio (cultura autónoma), es decir, la exacerbación de las diferencias étnicas (**Bengoa: 2000**). Por lo tanto, las demandas que hemos incluido en este grupo, son aquellas que tienen relación con las condiciones de marginalidad y pobreza como lo son *el exigir un mayor acceso a salud, educación, vivienda o trabajo; exigir mayores recursos y fondos económicos para proyectos sociales, productivos o culturales* (como financiar actividades tradicionales de su propia cultura). En fin, son demandas que tienen como objetivo, y apuntan necesariamente, al mejoramiento de sus condiciones y calidad de vida, y a la obtención de recursos económicos ya sea para mitigar la pobreza o para el desarrollo de su cultura autónoma. Hemos incluido finalmente la *demanda de políticas especiales para los indígenas y la demanda de una mayor participación gubernamental* en este grupo porque están fundamentadas en una discriminación positiva y, porque aluden, en el contexto urbano, a tener una mayor injerencia en las políticas sociales y económicas que implementa el Estado para las minorías indígenas. Hemos denominado a este grupo de demandas como integracionistas, no desde un punto de vista de la asimilación, sino que desde una integración con el Estado, en un sentido de dependencia, a partir de la diversidad y respeto de las diferencias étnicas, es decir, integrarse sin renunciar al grupo primordial de referencia.

a. Análisis de los datos cuantitativos: la demanda étnica

“Uds. son los que tienen que meterse en esto y decir: Chita recién converse con una mujer mapuche y lo que piensa, lo que quiere y lo que sueña... ve, eso es ... vivir ahora, vivir hoy en día mañana o pasado, y que sigamos viviendo pero como indígenas, que nos sigan reconociendo como indígenas, y firmar los tratados internacionales, escuchar las demandas de los pueblos indígenas, como pueblo, como pueblos originarios, si quiere, como indios, pero que nos reconozcan”. (MCNA)

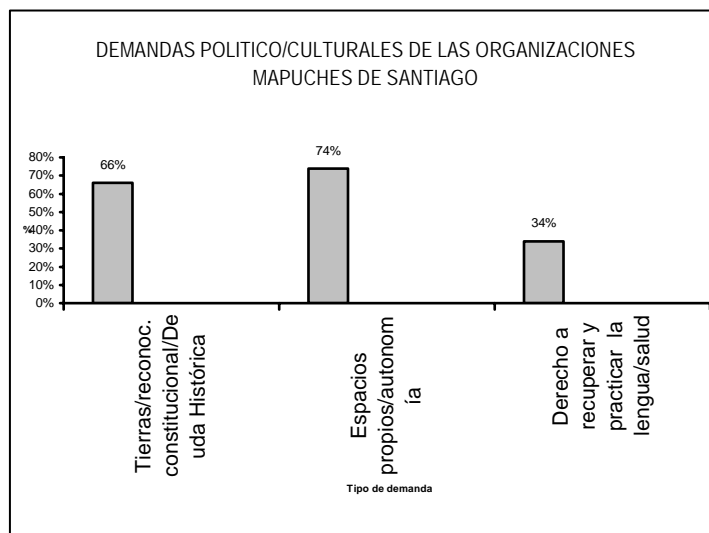
Observemos el siguiente cuadro resumen:

CUADRO RESUMEN: DEMANDAS DE LAS ORGANIZACIONES MAPUCHE EN SANTIAGO		
TIPO DE DEMANDAS	%	Nº de Casos
DEMANDAS CULTURALES/POLITICAS (AUTONOMICAS)		
Derechos de autonomía/espacios propios urbanos (Autonomía territorial/cultural)	74%	46
Reconocimiento constitucional/deuda histórica/ Recuperación de tierras y del territorio	66%	41
Derecho a practicar la lengua/salud	34%	21
DEMANDAS ECONOMICAS Y SOCIALES (INTEGRACIONISTAS)		
Acceso a fondos y proyectos sociales/estatales/municipales	48%	30
Acceso a la salud, vivienda, educación, trabajo, entre otras (Dº Básicos)	39%	24
Políticas especiales para indígenas/ mayor participación gubernamental	36%	22

Fuente: Base de Datos Núcleo de Estudios Etnicos y Multiculturales Universidad Academia de Humanismo Cristiano- UAHC

Por el momento analizaremos, según su peso estadístico, las demandas expuestas: ‘las autonómicas’ y ‘las integracionistas’, para después entregarnos a un análisis de mayor profundidad en términos de sus discursos. Si consideramos los pesos estadísticos de las demandas, según orden de importancia, encontramos lo siguiente:

En **primer lugar** observamos que al Estado se hacen demanda de espacios propios tanto físicos, sociales, económicos, políticos, como también la demanda de autonomía cultural son las que están más presente en la mayor parte de las organizaciones mapuche de Santiago (74%). Con un 66% encontramos la demanda histórica de tierras por parte del pueblo mapuche, y la demanda de Reconocimiento Constitucional como también el pago de la Deuda Histórica.



Fuente: Base de Datos Núcleo de Estudios Etnicos y Multiculturales Universidad Academia de Humanismo Cristiano- UAHC. Año 2000.

Ambos tipos de demandas son distintas: la primera, y más presente, son aquellas que son propias para el mundo urbano; la segunda, y con un segundo peso estadístico, es una reivindicación

compartida tanto por mapuche urbanos como rurales, por lo que las podemos denominar como nacionales.

En un **segundo lugar** observamos presencia de las demandas que se hacen al Estado ya sea en términos de tener más acceso a fondos y proyectos sociales y económicos estatales vía CONADI o Municipalidades (48%), o que el Estado se preocupe del mejoramiento de la calidad de vida y del acceso a las oportunidades teóricamente disponibles para todos (39%), o tener una participación directa en el Estado o políticas especiales (36%). (Ver gráfico)



Fuente: Base de Datos Núcleo de Estudios Etnicos y Multiculturales Universidad Academia de Humanismo Cristiano- UAHC. Año 2000.

Estas son demandas que están estrechamente ligadas con la necesidad de tener recursos económicos para poder llevar adelante los objetivos de las organizaciones, ya sea para actividades productivas (para la generación de recursos económicos), de capacitación o actividades propias del mundo mapuche, en la perspectiva de recrear los elementos que definen su cultura (por ejemplo, dinero para la celebración del We Tripantu).

En **tercer lugar** encontramos la demanda por el derecho a recuperar y practicar la lengua y la medicina mapuche (34%). En este sentido, encontramos que este tipo de demandas está muy ligada a la de autonomía cultural, pues apunta al control cultural de los propios elementos, con el objetivo de recuperar elementos de una cultura perdida para darle contenido a una identidad requerida. Esta demanda pertenece a una política cultural en la medida de que estos son elementos dirigidos a la generación de prácticas y significados diferentes de la cultura dominante. **Mariman (1997:222)** dice que se debe diferenciar lo que es la autonomía territorial de aquella autonomía cultural. La primera está ligada al territorio, y la segunda a la ciudad, en donde se expresa en el derecho a la preservación y transmisión del acervo cultural propio. Así, observamos que la demanda de autonomía, en términos territoriales (sur de Chile), es la menos presente en el discurso de los dirigentes. Eso sugiere que es una demanda urbana poco arraigada en el discurso pero que, sin embargo, la debemos entender como una demanda que está cruzada integralmente con la principal tendencia: la de tierras, territorio, espacios propios, reconocimiento constitucional y la práctica de la lengua y la medicina mapuche, es decir, es una demanda que está ligada a la política cultural del movimiento mapuche.

b. Análisis de los discursos: demanda y construcción identitaria urbana de las organizaciones mapuche urbanas

b.1. Autonomía en la ciudad, Tierra y Territorio

Las demandas de las organizaciones mapuche más importantes pueden enmarcarse como propiamente urbanas, lo que le da una especificidad no sólo en su posición frente al Estado y la sociedad chilena si no también en relación al movimiento mapuche del sur. Así, en términos de sus discursos encontramos que una de sus demandas más importantes en términos de la política cultural es la necesidad de 'autonomía cultural' en la ciudad, la cual se entiende y expresa en la necesidad de tener espacios propios (sedes, espacios ceremoniales, cerros³⁸, cementerios, entre otros) y medios de comunicación para desarrollar y difundir la cultura propia. En este sentido, la autonomía es vista como la posibilidad de poder tener control cultural de los propios elementos que definen un 'ser mapuche' en la ciudad, sin la injerencia Estatal en sus decisiones.

"Acá, en Santiago también hay territorios, nosotros igual necesitamos territorios, aquí se pelea el espacio, quizás no hectáreas, o grandes cantidades de tierras, pero si se pelea un espacio para poder llevar a cabo, la práctica de nuestra cultura".(HLFAJ)

"Se están pidiendo esos cerros, no porque sean cerros, sino que porque se necesita espacio para desarrollar nuestra cultura, por ejemplo nuestras ceremonias, espacio para hacer el Palin, porque para todas esas cosas se necesitan espacios... nosotros mismos estamos pidiendo el cerro, la parte baja del cerro".(MQAJ)

"Si eventualmente el Estado Chileno decidiera entregar los territorios que le pertenecían al mundo Mapuche, a la nación Mapuche, la intención no es establecer un Estado dentro de otro Estado, es más bien tener la autonomía, de que el Estado Chileno piense junto a nosotros, con nosotros, pero no por nosotros, o sea, que se acabe ese afán paternalista que tiene el Estado Chileno con los pueblos originarios".(HEBAJ)

Desde este punto de vista, la demanda de autonomía cultural sólo es posible si se tiene la voluntad del Estado de hacer los cambios jurídicos necesarios que apunten a un reconocimiento constitucional, y genere los medios necesarios para la satisfacción de esta demanda. En este sentido, a partir de la Ley Indígena de 1993, se establece una serie de beneficios económicos y sociales para que el conjunto de la población indígena acceda a ellos. Esto a generado en las organizaciones cierta dependencia económica en el ámbito urbano.

"Nosotros hemos perdido algunas oportunidades de poder hacer algo porque por no tener sede propia, no podemos pedir, porque en la CONADI se presentan concursos para el bienestar de las organización, hay un concurso para la sociedad civil... Hay un concurso, por ejemplo, de tres millones de pesos, una cosa así, para cada organización, para mejorar unas sedes... y nosotros hemos perdido esa oportunidad porque no tenemos sede propia, porque no tenemos lugar en donde tenerla... para el mejoramiento de la sede, por ejemplo, tenemos que comprar mobiliario, escritorio, sillas y todo eso para comenzar, y por eso no hemos podido... Si tuviéramos una sede propia la tendríamos bien mejorada, con mobiliario, con sillas, que se yo... a lo mejor lo tendríamos con computadores, y no podemos".(HSMAM)

³⁸ Existen demandas del cerro Huelen en la Comuna de Santiago Centro y Cerro Blanco en la comuna de Independencia.

Esta situación, de dependencia económica y social con el Estado, cuestiona la noción de autonomía cultural, en términos políticos y de autogestión. Es vista como problemática para muchos dirigentes mapuche, lo que se refleja en un discurso ambivalente. Por un lado, se ve como problemática la situación de tener una alta dependencia con los organismos del Estado, pues se ve que el establecimiento de una relación con estas características no permite desarrollar y controlar los propios elementos de la cultura. Y, por otro lado, se ve una necesidad manifiesta de tener el apoyo y recursos que provienen del mismo para el logro de una autonomía cultural.

“Es que la autonomía parte por una desburocratización de todos los trámites que se hacen a través de los organismos de CONADI, que tengamos decisiones propias, que seamos nosotros los que, quizás nombrando un cuerpo de ancianos, un consejo de Lonkos... que sean ellos los que diriman los destinos de cada comunidad aquí en Santiago, ya sea en términos de proyectos, de religiosidad, o en términos de historia o de idioma”.(HEBAJ)

Esta ambivalencia genera un nudo problemático, puesto que los beneficios económicos, que de una u otra manera les permite subsistir como organizaciones, genera una dependencia con el Estado. Por esta razón, detrás de esta demanda de autonomía subyace una dependencia económica.

En un segundo lugar, en términos del peso estadístico, las demandas más presentes en las organizaciones urbanas, son aquellas que podemos llamar como nacionales: la recuperación de Tierras, Territorio y Reconocimiento Constitucional.

Al respecto, podemos ver que las demandas de tierras y territorios esta relacionada con las demandas de espacios autónomos en la ciudad, las que si bien son diferentes, son coincidentes en algunos aspectos.

Son *diferentes* en la medida que la tierra, es una reivindicación de algo que se tuvo y que hoy no se tiene, y que define, de alguna manera, un sentido de pertenencia a una ‘madre tierra’, tierra de los antepasados, constituyéndose éste en un elemento cultural, del imaginario social de un grupo étnico, que se busca recuperar. En fin, es un elemento que es parte de una memoria histórica compartida por el conjunto étnico, y que define su identidad.

En cambio, los espacios autónomos en la ciudad, que son la base de una ‘autonomía cultural’, son un recurso indispensable para desarrollar la propia práctica cultural, en un medio urbano que no tiene las condiciones necesarias para ello. Es así que la demanda de ‘espacios autónomos y propios’ en el contexto urbano, nos indica la existencia de una carencia, de algo que no se tiene y de algo que debe ser apropiado, y por ende, exigido. Esta se manifiesta no sólo en la imposibilidad de tener un lugar en donde realizar reuniones, sino que más importante, en donde realizar y llevar a acabo las actividades tradicionales propias de su cultura, las cuales, y como veremos más adelante, son las que están definiendo la construcción de la identidad étnica urbana como también en torno a las cuales se está articulando internamente el movimiento mapuche.

Son *semejantes* en la medida de que ambos elementos demandado hacen referencia a la conservación y el desarrollo de la cultura propia, en el sentido, de que se constituyen en espacios físicos y sociales adecuados para practicar la cultura, espacios sociales en que se puede desarrollar una intelectualidad étnica y una política cultural.

Lo cierto es que la existencia de una demanda de tierras y territorio en el contexto urbano no es un dato menor. El que sea una reivindicación compartida con el mundo mapuche rural, hace visible una vinculación con la realidad y lucha de los referentes políticos y organizacionales mapuche del sur, y a una memoria histórica propia. Esto lo podemos observar en los siguientes discursos:

"Respecto a lo que es la relación con el sur... mira lo que ha nosotros, lo que verdaderamente nos esta relacionando, y que nos une, son los problemas de las luchas sociales que tiene el pueblo mapuche. La lucha general es el territorio mapuche, hoy en día el territorio mapuche se esta tratando de ganar por la fuerza, un territorio que siempre nos ha pertenecido y que nos perteneció, y que hoy en día se no quito, entonces como se nos quito ahora se quiere recuperar, pero en esa lucha nosotros somos totalmente afines, no tenemos diferencias, estamos muy de acuerdo con los peñis en que si ellos consideran que su determinación es la recuperación de la tierra a través de la fuerza... nosotros estamos de acuerdo, y si ellos determinan que es a través del diálogo, estamos de acuerdo, son sus determinaciones y como nosotros estamos de acuerdo, los apoyamos. En eso nos afina mucho y en amen de las propuestas de cada lugar, y de cada necesidad en cada comunidad, ya eso ya es una cosa diferente".(HPAJ)

"Incluso en la ciudad porque si tu te fijas nosotros estamos tan ignorantes, por decirlo así, en reconocer que Santiago esta inserto también esta en lo que era territorio mapuche, aquí era territorio los Picunche, por lo tanto también es territorio nuestro. Y el Estado Chileno debe facilitarnos los medios para nosotros tener un lugar... nosotros tenemos un territorio propio en la comuna, en donde nosotros podamos hacer nuestras actividades sin pedir permiso a las autoridades municipales o gubernamentales para hacer un Guillatun, o para hacer un Palin, en donde nosotros seamos libres para hacer y deshacer en ese espacio físico que el Estado Chileno nos entrega, no como una forma de entregarnos una limosna, porque eso es demasiado fuerte, sino más bien que esa deuda histórica que tiene el Estado Chileno con el mundo mapuche, que debe ser compensada, en alguna medida, entregándole los medios para que nosotros podamos desarrollarnos".(HEBAJ)

"También la recuperación de tierras para nuestros hermanos indígenas de la lucha que se esta dando en el sur, en eso nosotros tenemos un amplio acuerdo porque si hay mucha inmigración en Santiago es porque ya no hay territorios para indígenas".(MCNA)

"Nosotros vemos la parte cultural muy relacionado con nuestra identidad, y eso quiere decir, que la organización igual esta de acuerdo con lo que pasa en el sur, pero eso si no apoya a ciertas posturas política partidista que puedan tener, en eso si somos bien claros en decirlo, nosotros, nuestra organización no se dedica a apoyar de ninguna forma a lo que están haciendo en el sur, pero si en un apoyo moral y un apoyo de opinión, pero en apoyo de material, logístico... no".(HLFAJ)

De lo expuesto, la presencia de demandas nacionales en el contexto urbano devela una vinculación de dichas organizaciones urbanas con el sur. Esta ligazón la podemos definir como un elemento que le da una continuidad cultural entre ambos sectores.

Sin embargo, también se pueden apreciar discontinuidades, en términos de la presencia de demandas propiamente urbanas distintas a las del mundo rural, o movimiento mapuche nacional, lo que puede cimentar y generar la construcción de una identidad propiamente territorial urbana, que pone acento a otros elementos que pueden definir (o que se cree que define) una cultura e identidad mapuche en la ciudad.

En atención de aquello, se puede ver en la actualidad la existencia de estudios, reflexiones y discursos sobre dicha construcción identitaria urbana, estudios que abordan la iconografía mapuche

en el ámbito urbano, que devela la incorporación de iconos urbanos y mapuche en tarjetas de presentación y afiches (Campos 2002), discursos que resaltan palabras tales como mundo picunche, warriache o mapurbe; existencia de nuevas modalidades de jugar palin o de celebrar ceremonias religiosas, entre otras. Esto puede indicar, y a modo de hipótesis, la presencia de un incipiente proceso de construcción de una identidad étnica y memoria histórica diferente, derechamente urbana, que no este necesariamente ligada al sur.

Seguramente esta hipótesis no sea compartida por algunos intelectuales mapuche que verían en esta afirmación una legitimación de la dominación, expropiación y robo de las tierras al pueblo mapuche en el sur. No obstante, y siguiendo a algunos teóricos del nacionalismo, podemos preguntarnos ¿Por qué no pensar la posibilidad de que se encuentren antepasados y una memoria histórica anterior en Santiago, y si no, que se invente, y se legitime una nueva identidad étnica urbana con su propia especificidad y distinción?

Al respecto, y siempre relacionado al mismo tema, se observan tensiones que se manifiestan en construcciones identitarias y discursivas diferentes por parte de los 'urbanos' y 'los del sur'. Esto se aprecia en tensiones que son producto de variados aspectos. Uno de ellos es la percepción que se tiene acerca de los beneficios estatales existentes hacia los pueblos indígenas³⁹.

"Nosotros no aceptamos nunca una presión de ellos (los del sur) porque ellos tienen la garantía de que si ellos presentan un proyecto a la CONADI, reciben de quince millones para arriba, y nosotros si presentamos un proyecto pueden ser un millón, dos millones, ahora en estos minutos es un millón, eran cuatro antes, bajaron a tres, ahora dos... pero las personas que han sido ayudadas por la CONADI, le dan un millón... aquí en Santiago... entonces nosotros que hicimos, para empezar mejor... el movimiento urbano, ya no necesita de ellos, pero igual se les manda ropa, igual se les manda, pero nada más... ahora por lo que nosotros estamos luchando es por las becas, nos estamos preocupando de los que están detrás de nosotros (...) más becas, más recursos, y que se les reste a ellos recursos para que se nos aumente acá".(MOAJ)

Sin embargo, a nuestro parecer la tierra y el territorio, sigue siendo un nexo relevante, y altamente simbólico, entre ambas realidades (urbanos/rurales). Esta vinculación que se da entre las demandas entre las comunidades urbanas y las del sur, puede interpretarse por el origen de los dirigentes mapuche: ellos son migrantes. Los datos muestran que del total de las organizaciones el 56% de ellas tienen dirigentes migrantes (55,7%)⁴⁰, de los cuales un número significativo de ellos son hablantes del mapudungun (44,3%). En relación a los participantes de las organizaciones encontramos una tendencia similar⁴¹.

"A estas nuevas organizaciones que han surgido, la mayor parte es nacida en Santiago, entonces como indígenas cortan para otro camino, y nosotros que hemos nacido en comunidades, en reducciones mapuche, o nos hemos criado como mapuche, desde chico, nunca se nos olvida, entonces... los dirigentes y la mayor parte que hay acá es nacida allá, entonces y creo que eso nos hace ser fuertes... Porque aquí en Santiago no van a ir a hablar en mapuche, ni siquiera el saludo... puro huinca no más... eso es muy distinto... si se nota... por ejemplo yo estoy aquí con un lamngen, o

³⁹ Un elemento que puede ser interesante es el origen de la tensión entre urbanos y rurales en términos de la Ley dictada por el gobierno Militar en 1978.

⁴⁰ El 55,7 de los dirigentes son nacidos en el Sur del país; el 42,6% de los dirigentes son nacidos en Santiago; y el 1,6% son dirigentes nacidos en otro lugar.

⁴¹ El 56,7% de las organizaciones manifiestan que 'menos de la mitad' de sus miembros hablan la lengua mapuche; el 30,0% de las organizaciones manifiesta que 'más de la mitad' habla la lengua mapuche; y el 13,3% de las organizaciones manifiesta que 'la mitad' habla la lengua mapuche.

con un trapi lamngen... Yo creo que hay muchas con estas características, sobretodo las que están formadas con gente realmente venida del sur".(MCNA)

Sin embargo, podemos constatar que paulatinamente las nuevas generaciones serán nacidas en la ciudad, y sus dirigentes también, lo que puede apoyar nuestra hipótesis anterior. Pero también es una relación tensionante entre ambos sectores, urbano y rural, en la medida de si bien hay una discontinuidad espacial y cultural, existe también una continuidad con el mundo mapuche rural que se traduce en esta demanda de tierras y territorios. Esto permite pensar que si bien puede existir una sola memoria histórica, anclada en el mundo rural, como hemos visto anteriormente, podemos apreciar la existencia de una construcción identitaria que considera ambas realidades, y que puede obedecer a una nueva realidad que fusione a ambas.

En estos términos, podemos ver que este proceso de autoidentificación étnica se explica por elementos históricos, el de tener 'cosas comunes', por cuanto existe necesariamente un punto de origen, temporal y espacial, que se presupone que es unívocamente compartido. Sin embargo, la fijación de puntos de origen tiene que ver más con el presente que con el pasado de las comunidades, es decir, es *menos historia como proceso* que la propia *historia como relato actualizado* (Briones 1998). Esto es que la etnicidad se construye permanentemente desde el presente. Por lo tanto no se habla de una pérdida de 'la cultura mapuche' en un sentido diacrónico y esencialista, de un mundo lejano, más bien se plantea que producto del permanente contacto con el Estado, en un contexto urbano, los procesos de readecuación contextual, desde lo étnico, son observables y palpables en sus elementos más visibles a través del trabajo organizacional.

b.2. El Reconocimiento Constitucional

Por otra parte, una demanda transversal, a ambas realidades, es el Reconocimiento Constitucional, y a la par de éste, el pago de la Deuda Histórica por parte del Estado Chileno. En este sentido, se observa que es una demanda compartida tanto por mapuche urbanos como rurales.

"Las demandas que nos urge es que se firme el tratado internacional, el Artículo 169 de los tratados de Ginebra hacia los pueblos indígenas de América Latina, que Chile no lo ha firmado... esa es una de las grandes demandas que tenemos y también la otra de... la discriminación racial ya se esta superando poco a poco, ya no nos vimos como bichos raros, y creo que esa es la gran demanda que nos queda ahora".(HEBAJ)

Lo cierto es que existen distintos niveles de reconocimiento⁴². Respecto al reconocimiento que reclaman las organizaciones urbanas, lo entendemos como un reconocimiento jurídico y de los derechos consecuentes de una minoría étnica, es decir, reconocer constitucionalmente el carácter pluriétnico, plurilingüístico e incluso plurinacional del Estado. En concordancia con esta demanda de reconocimiento se encuentran las demandas de tierra/territorio/espacios autónomos, pues obteniendo reconocimiento, se podrá acceder más fácilmente a las demás demandas.

"La autonomía pasa primero por la culturización de nuestra gente, insertarlos en lo que es la comunidad, en lo que es la vida en comunidad, en lo que es la historia del pueblo mapuche, muchos desconocen el papel que juega la Machi, muchos lo desconocen, muchos desconocen o no aceptan

⁴²Bengoa (2002) plantea diversos niveles de reconocimiento: Reconocimiento cultural y tradicional; reconocimiento jurídico a nivel nacional; reconocimiento de formas autónomas de gobierno de las minorías; la cuestión nacional y la autodeterminación.

el tipo de participación de algunos hermanos porque no piensan igual que ellos... entonces yo encuentro que eso es ilógico. Nosotros estamos preocupados de ese tema, de poder incentivar a nuestra gente que conozca su cultura. Entre otras cosas la autonomía parte por ahí, cuando yo tengo derecho y obligación. El derecho mío es que el Estado chileno reconozca mis derechos en términos territoriales, y mi obligación es abrir a la comunidad, en este caso, para que conozcan el mundo indígena, que conozcan los fundamentos, el por qué el cada una de las actividades... el por qué se juega palín, cuál es la intención, porque no solamente es un juego, también es una ceremonia; el porque un Guillatun se tiene que hacer con tanto tiempo de anticipación, el por qué de los preparativos...". (HEBAJ)

Foerster (2000/internet) muy bien a descrito la postura que tienen sobre le reconocimiento tanto la elite dominante (a través del El Mercurio) como el Estado. Para la primera, la política del reconocimiento del Estado puede acarrear un movimiento indígena radicalizado, violento, secesionista y una amenaza a la unidad de la nación(...) por lo que se debería desestimar el pago de la deuda histórica (tesis discutible) y buscar una integración de los mapuche al mercado desvinculándolos de la tierra. En cambio, para el Estado, si bien existe un trasfondo histórico, tematizado bajo la imagen de la deuda histórica, vinculan ésta, no a una política de reconocimiento, sino que como discurso y justificación para la compra de terrenos. Por lo tanto, el reconocimiento tiene una carga que puede ser superada en el tiempo, lo que permitiría que al fin ellos (las minorías indígenas) pudieran gozar plenamente de su calidad de ciudadanos. Es decir, apunta a una sociedad tolerante y respetuosa de la diversidad. En este sentido, la demanda de Reconocimiento Constitucional esta íntimamente ligada con la de la autonomía, pues una concadena a la otra.

b.3. Fondos especiales y mejor calidad de vida en el medio urbano

Otros tipos de demandas importantes que aparecen en el discurso de los dirigentes es tener un mayor acceso a fondos y proyectos sociales estatales y/o municipales como también acceso a la salud, vivienda, educación, trabajo, entre otros derechos básicos. En relación a este tipo de demandas sociales podemos ejemplificarlas en el siguiente relato en donde se valoran aspectos sociales en lo referente a la calidad de vida:

"La demanda común de los mapuche es el territorio de todos, y la calidad de vida, y eso significa salud, educación, vivienda... y en el caso urbano la demanda principal es la falta de espacios, vivienda, salud, educación, y después viene todo lo que es el apoyo en la parte económica como el de crear nuevas fuentes de trabajo pero de forma independiente... también esta la demanda de un cementerio, pues en el sector urbano debe haber un espacio en donde enterrar a sus muertos".(HLFAJ)

Nuevamente, a la hora de plantear las percepciones sobre las necesidades y las demandas que se le hacen al Estado en términos sociales, aparece con claridad la tensión, e inevitable comparación, con la realidad entre el mundo rural y urbano. Esta distinción permite vislumbrar las diferencias de las demandas de cada uno de estos sectores, por lo que el mejoramiento de la calidad de vida aparece un aspecto relevante en medios urbanos marcados por la pobreza.

"Son dos cosas distintas (lo urbano y lo rural) porque aquí no tenemos tierras, es un espacio tan reducido, y allá en el sur hay mucha tierra, pero de que sirve tener mucha tierra si no existe dinero para trabajar... siempre he dicho, de qué sirve tener la tierra... somos de la tierra sí, pero de que sirve tener 10 o 20 hectáreas sino tenemos el dinero para comprar las cosas, y sembrar nuestras cosas... de qué se vive... se tiene que vivir de la tierra, eso es lógico, pero hay que ser realistas también, no podemos adquirir nosotros 20 o 40 hectáreas, si no vamos a ser capaces de poderla trabajar, si se necesita mucho dinero para poderla trabajar, para sembrar, para cosechar, y uno no

se puede convertir en 20 personas, los que saben tienen que saber... y la realidad nuestra acá, en la ciudad... esta es la realidad, aquí estamos con necesidad, luchamos por tener una mejor calidad de vida, no nos podemos quedar atrás, y tenemos que salir adelante, a vivir, pero también".(1MPAAJ)

"Los que vivimos acá estamos por necesidad, por tener una mejor calidad de vida... allá esta la tierra y también están nuestras familias, el estilo de vida de los que están allá... ellos tienen su estilo de vida aunque se le de un tele a color, aunque le lleven esto u lo otro, ellos no van a ser más felices, eso no les va a servir, ellos no tienen las comodidades, no existen los caminos, o sea tener un auto es para echarlo a perder, no se podría incorporar tecnología".(1MPAAJ)

"Yo creo que sí, yo creo que nosotros como mapuche estamos luchando un ochenta por ciento(80%) por nosotros, y el resto por ellos... yo creo que la lucha nace por eso... porque cuando vimos el atropello tan grande que se estaba haciendo en el sur, que al empezar la lucha, ahí empezó... en la lucha nos dimos cuenta de que aquí teníamos más necesidades, nosotros no queremos ser menos, nosotros no queremos ser menos que los huincas, entonces por eso estamos luchando por becas, por... pucha son tantos nuestros sueños, quisiéramos luchar también por vivienda, y por un montón de derechos que tenemos... allá en el sur, los niños míos... todos los vecinos de mi abuelita tienen a sus hijos becados... todos están becados, si una madre tiene tres hijos, los tres hijos están becados, aquí en Santiago yo tengo 5 hijos, y tengo a uno becado... y éste es el segundo año recién que logra beca... de cinco hijos tengo a uno becado... eso es lo que estamos viviendo nosotros, y por eso estamos luchando porque nos dieran más recursos, y no entregarlo todo, todo así... si bien es cierto las tierras son importantes... reconocidas deben ser, pero el pueblo, las personas también aquí en Santiago necesitan mucho... y ¿dónde estamos nosotros?.. aquí po, en los alrededores de Santiago, en las poblaciones más marginales".(MQAJ)

Muy relacionado con las necesidades y carencias propias de la precariedad en que se desenvuelven las organizaciones mapuche en la ciudad, encontramos también la existencia de organizaciones que surgen solamente como medio instrumental para el acceso a oportunidades y recursos por parte del Estado. Esto refleja una práctica, muy extendida en el mundo organizacional, que surge a partir de una identidad étnica instrumental. Esta situación, si bien no es la mayoritaria, encuentra críticas por parte de algunos dirigentes pues se privilegia el bienestar individual y no el de la organización.

"Hay organizaciones con tres o cuatro personas... más que nada eso es por lo económico, en este caso es para postular a proyectos, sacar proyectos, con ese fin.. o sea se acaba el proyecto y se murió la organización.... hay organizaciones en que dos organizaciones tienen la misma dirección de la casa, y es por eso... y ahí están las diferencias de la identidad cultural porque nosotros como mapuche tenemos un sistema de organización mapuche el cual es familiar, no es diverso...".(HLFAJ)

No obstante, podemos pensar que esta instrumentalización de la identidad, o le denominada 'identidad instrumental', que puede parecer criticable para la dirigencia de las organizaciones, a nuestro juicio, es parte de un proceso de construcción identitaria en la medida de que permite preguntarse en algún momento sobre los contenidos de la propia cultura, es decir, pasar de la manipulación pura de la identidad a una identidad esencial y demandante.

CAPITULO V: CONCLUSIONES PRINCIPALES DEL ESTUDIO

PRESENTACIÓN

A partir del análisis desarrollado en las páginas precedentes, a continuación hacemos una recapitulación y reflexión acerca de las principales líneas y focos abordados en el análisis y exposición de los datos, a partir de una interpretación que considera el marco conceptual y teórico al que nos hemos atenido en el presente documento. En este sentido, hemos querido estructurar este capítulo desarrollando respuestas a las interrogantes planteadas en el Capítulo I, a partir de los ejes considerados:

- a) Caracterización y reconstrucción de los procesos por los cuales se ha ido creando la organización étnica urbana, considerando la relación entre un nivel micro (de la organización) y macro (contexto institucional, social y político del país).
- b) Análisis de la construcción de la identidad mapuche en la ciudad considerando sus relaciones interétnicas a nivel local, regional y nacional, a partir del tipo de articulación existentes entre organizaciones, y de éstas con el Estado y con el Gobierno Local a través de sus redes sociales.
- c) Análisis de las demandas mapuche en la ciudad para dar cuenta de su especificidad en la construcción identitaria, y de su circulación por los tejidos sociales y estatales.

DE LOS PROCESOS DE ETNIFICACIÓN Y ETNOGÉNESIS

A. ¿Cuál ha sido el rol del Estado Nacional y sus Políticas Públicas en la configuración étnica urbana en la década de los 90?

Lo cierto es que debemos plantear una primera constatación, y es que a partir de la Ley Indígena en 1993 se ha verificado un crecimiento progresivo y continuo de organizaciones indígenas en la Región Metropolitana. En este sentido, el análisis discursivo de los dirigentes mapuche urbanos nos permite observar una ligazón distinta con el Estado, al pasar de un gobierno dictatorial a un nuevo contexto: la llegada de un gobierno democrático. Este nuevo contexto nacional, está marcado por acciones, programas y políticas que el Estado comienza a implementar, y que genera no solamente una revitalización de las organizaciones mapuche en Santiago sino que también sienta las bases hacia la construcción de un discurso étnico, a nuestro parecer, propiamente urbano, lo que se traduciría en una identidad étnica con características propias como veremos más adelante.

Lo cierto es que en este período, en la década de los 90, existe un salto cualitativo en la conformación de las organizaciones, lo que puede explicarse, a nivel de hipótesis, por dos motivos:

El primero, por el contexto de parte de este período, con un Estado interventor (represor) que se traduce en el conflicto de Ralco en el Alto Bio Bio y los conflictos entre las forestales y comunidades indígenas. Esto puede haber gatillado, desde nuestra perspectiva, un nuevo reemerger de las organizaciones mapuche en la ciudad, en la medida que se mediatiza el tema étnico por los canales de comunicación de masas. Si bien, se puede observar un discurso muchas veces antiestatal, en donde se crítica fuertemente al Gobierno de Frei, los datos muestran que se busca una legalidad y un reconocimiento, a través de la obtención de las personalidades jurídicas, con las municipalidades, la CONADI, y diferentes ministerios. Obviamente hay organizaciones que mantienen una postura de no pedir nada al Estado, que son las llamadas organizaciones radicales, pero ellas son minoritarias.

Y *segundo*, esta proliferación de organizaciones mapuche en la ciudad de Santiago puede explicarse por los efectos retardados de la aplicación de la Ley Indígena de 1993, con la conformación de la CONADI, y por consiguiente, con el funcionamiento de la Oficina de Asuntos Indígenas de Santiago (OAI). Pero también se explica por la implementación de políticas estatales, muchas de ellas referentes al fomento productivo, hacia la mujer, políticas sociales para la superación de la pobreza, entre otras.

Considerando la década de los 90 podemos plantear algunas ideas centrales: *La primera* tiene que ver con que el surgimiento y proliferación de organizaciones mapuche urbanas en Santiago está ligado al contexto político y social del país. *La segunda*, y ligada a la anterior, es que los periodos de mayor proliferación de organizaciones coinciden directamente con acciones del Estado, una a nivel de la integración (Ley Indígena), y la segunda, a nivel de la exclusión (caso de conflicto de Ralco/Forestales).

Desde esta perspectiva encontramos que la proliferación de organizaciones mapuche en la ciudad, el que hemos denominado movimiento mapuche formal, no sólo es resultado de los procesos de globalización sino que también de una acción del Estado, pues éste plantea la existencia del indígena como una categoría jurídica a partir de la Ley Indígena de 1993, ofertando una política especial, basada en una discriminación positiva, que se traduce en una serie de derechos particulares ligados al estatuto indígena.

Desde la perspectiva señalada, pensamos que el Estado ha cumplido un rol relevante en la constitución y existencia del movimiento mapuche urbano, en tanto su proliferación y consolidación en la década de los 90. En este sentido, es un movimiento que paulatinamente, en la actualidad, responde más bien a una forma de defender sus intereses colectivos, derechos particulares, de manera demandante. Por esto, el Estado ha tenido un rol preponderante en la construcción de la identidad étnica urbana, porque a nivel nacional, reconoce su existencia, pero por el otro reprime su accionar (Caso Ralco, Conflictos con las Forestales, Autoridades tradicionales encarceladas y otros dirigentes procesados con la Ley de Seguridad del Estado, etc.). Ambos roles, la política del 'látigo y el pan', han sentado las condiciones e influenciado el desarrollo y características del movimiento mapuche urbano. En otras palabras, debemos reconocer que toda identidad puede ser sufrida o reivindicada, pero también puede ser impuesta o negada.

B. Si consideramos lo anterior, ¿Es el movimiento mapuche urbano resultado de la política indigenista que ha implementado el Estado de Chile, en la década de los 90, con la llegada de la democracia?

A nuestro parecer, la respuesta a esta pregunta es negativa. Lo cierto es que la presencia de las organizaciones mapuche urbana en Santiago es anterior a la década de los 90. La memoria de los dirigentes hablan de un pasado organizacional ligado al movimiento social en la época de la dictadura, un pasado que está asociado al trabajo poblacional, al trabajo de la Iglesia y de las ONGs. Pero también, observamos que su identidad étnica, en aquel entonces, estuvo marcada por una fuerte presencia de demandas de carácter rural. En este sentido, su presencia en la ciudad en la década de los 80 fue minoritaria en comparación a la siguiente década, y su accionar estuvo marcado, primero, por el contexto político de lucha por la dictadura, y segundo, a una demanda ruralista en términos de la comprensión de su propia memoria e identidad étnica. Los datos analizados, y su interpretación, nos permiten *dudar, efectivamente, de que el movimiento mapuche*

urbano sea producto de procesos de etnificación y de las políticas públicas dirigidas a dicho segmento cultural de la población urbana en la década de los 90. Mas bien habría que inclinarse a pensar, que el Estado y su política indigenista, a sentado las condiciones para que existiera un marco de re configuración étnica en la ciudad en la década de los 90.

C. ¿Qué tipo de relación establece y/o han establecido las organizaciones mapuche con el Estado en términos demandantes y de sus redes sociales?

Lo *primero* que habría que decir es que el movimiento mapuche organizado tiene una *red de apoyo dinámica* en la medida que tiene una alta movilidad en busca de sus recursos, tanto en términos de distancia social, con redes sociales que abarcan tanto a instituciones estatales como privadas, como en términos territoriales, con redes que abarcan el ámbito local como regional, nacional e internacional. Esto desmiente aquellas miradas que conciben a las organizaciones mapuche urbanas como organizaciones inmóviles, marginales y carentes de iniciativas en términos de su movilidad social. Pero también, los datos nos muestran que la existencia de una red de apoyo, como la ya caracterizada, refleja que una de las carencias y problemas más presentes en el mundo mapuche urbano es la falta de espacios propios como también de recursos económicos. Esto de alguna manera coincide con las demandas actuales que se hacen al Estado.

Lo *segundo* que habría que decir es que las organizaciones mapuche están ligadas, y muy articuladas, con el Estado y sus instituciones, ya que a través de él, acceden a recursos económicos. Aún cuando la red estatal no sea la más efectiva, en términos de la circulación y obtención de recursos, si observamos que de dicha red estatal, con quien más se tiene relación, y articulación, es con los Gobiernos locales: *el Municipio*. De esta red local, las organizaciones obtienen apoyo en la obtención de espacios propios y autónomos, como también apoyo en distintas actividades que se realizan.

En términos de efectividad de las redes sociales de apoyo, observamos que las instituciones y organizaciones locales, como Iglesias y Juntas de Vecinos, son las redes más efectivas a la hora de pedir o conseguir apoyo. Esto, aún cuando las organizaciones mapuche acuden a ella en menor grado, en relación a la red estatal.

De esto, se puede hipotetizar *que el movimiento mapuche urbano se constituye en un movimiento étnico altamente articulado y dependiente del Estado, en términos de recursos económicos, con una alta vinculación con el ámbito local y municipal en términos de los espacios sociales y territoriales.*

Sin embargo, se puede hacer una observación aún más importante. La articulación con el Municipio y las redes locales, con instituciones/organizaciones como Juntas de Vecinos e Iglesias, permite *visibilizar el establecimiento de relaciones interétnicas en la ciudad a nivel local, lo que de una u otra manera muestra imbricaciones con el Estado y la sociedad civil*. Esto trae como consecuencia, no solamente una circulación de recursos económicos como apoyo, sino que algo más importante, la existencia de una circulación de demandas, discursos y prácticas en ámbitos institucionales y culturales más amplios. *Esto implicaría que la lucha por el reconocimiento no se está dando solamente a nivel de discursos y/o proclamas puntuales, sino que en los mismos tejidos sociales de la sociedad civil, en la base social, en la población y el barrio, como también en el mismo tejido del Estado, sobretodo a nivel local.*

D. ¿Qué características tiene la demanda étnica en la ciudad y su circulación en el tejido social e institucional local?

Lo cierto es que la información obtenida nos permite afirmar lo siguiente: el movimiento mapuche efectivamente esta demandando principalmente aspectos y dimensiones político/culturales, y en menor medida, aspectos sociales/económicos. Si bien, es un movimiento que reivindica ambos aspectos, cabe preguntarse por qué sucede esto. Las respuestas pueden tomar direcciones distintas:

La *primera*, porque el Estado ha centrado su política hacía el mundo mapuche focalizándose en la satisfacción de las necesidades económicas y sociales, en desmedro de aquellos aspectos que son parte de las políticas/culturales como lo son la demanda de Tierras y Reconocimiento Constitucional. Esto, porque satisfacer dichas demandas, implicaría la constitución de otro tipo de Estado, en palabras de Habermans, de un Estado Post Nacional.

La *segunda*, porque en la ciudad se concentran espacios de reflexión y discusión de una importante intelectualidad mapuche, lo que ha incidido en la elaboración y apropiación de un discurso más crítico y político. Este hecho ha ido acompañado de procesos de reetnificación en la ciudad lo que se ha traducido en la construcción de una identidad étnica urbana más fundamentalista o escencialista de la cultura.

Y la *tercera*, porque el movimiento mapuche urbano y sus demandas deben de ser analizadas como proceso. Esto es, que se ha pasado de tener demandas socioeconómicas, en términos instrumentales construyendo una identidad 'de sí' (una identidad como instrumento de manipulación), a una demanda política/cultural, que apuesta a una construcción identitaria, que hemos denominado, pasar una identidad 'para sí'.

A nuestro parecer, la respuesta engloba estas tres direcciones. Sin embargo, de la información obtenida se surge otra observación pertinente. Se puede notar el hecho de que el grupo más importantes de demandas que tienen las organizaciones mapuche en la ciudad son propias y específicamente urbanas. Esto es algo obvio, pero que tiene consecuencias en su especificidad en tanto construcción identitaria. Veamos esto.

Consideramos estar en presencia de un conjunto de demandas que permiten dar cuenta de un tipo de construcción identitaria urbana, porque si bien tienen contenidos que no se desligan del mundo rural o del movimiento mapuche nacional, pues con él existen estrechos vínculos, si nos permite dar luces respecto a la configuración étnica en la ciudad.

En este sentido, la presencia de demandas nacionales que se plantean al Estado muestran esta vinculación con el mundo rural, en términos de memoria histórica y derechos legales, lo que a nuestro juicio, y sin embargo, no quita que sean reconstruidas, re elaboradas a partir de la propia situación que les toca vivir en la ciudad.

Esto permite argumentar que si bien existen tensiones entre el mundo rural y urbano, en términos de percepciones sobre la propia realidad que a cada uno les toca vivir (campo/ciudad), y en términos de la construcción identitaria, existen una continuidad que esta dada por una memoria histórica que los hace compartir demandas que podemos denominar como nacionales pues abarcan a todos los

mapuche independientemente del lugar en que se encuentren. Pero detengámonos en aquellas demandas nacionales que son y pueden ser resignificadas en el ámbito urbano.

Si la relación del mundo indígena, con el Estado y la sociedad civil, se desarrolla a nivel local y municipal, y existe una demanda étnica urbana ¿Qué características de la demanda indígena circula por los tejidos sociales locales, y que de qué modo la satisfacción de ésta permite develar los intereses y desarrollo identitario indígena urbano?

Los datos y discursos analizados y expuestos en los capítulos anteriores nos permiten identificar una demanda nacional: la de autonomía territorial y reconocimiento sociocultural. Por otro lado, los datos nos han mostrado que la red de apoyo municipal y local, han sido las más efectivas, y/o al menos, son con las que más se articulan las organizaciones mapuche.

Uno de las demandas en el contexto urbano más importantes es el de tener 'espacios propios', es decir, espacios autónomos y autogestionados en la ciudad. Esta es una demanda de suma importancia pues a través de su satisfacción es que se puede desarrollar la práctica cultural, en un medio urbano que no tiene las condiciones necesarias para ello. Es así, que la demanda de 'espacios autónomos' en el contexto urbano, nos indica la existencia de una carencia, de algo que no se tiene y de algo que debe ser apropiado, y por ende, exigido. Esta se manifiesta no sólo en la imposibilidad de tener un lugar en donde realizar reuniones, sino que más importante, en donde realizar y llevar a acabo las actividades tradicionales propias de su cultura, las cuales son las que están definiendo la construcción de la identidad étnica urbana como también en torno a las cuales se esta articulando internamente el movimiento mapuche.

En otras palabras, se pone acento en la delimitación geográfica en donde se quiere ejercer –con mayor o menor autonomía- su poder político y donde el grupo étnico disfrute y practique su cultura. Esta demanda de espacios propios apunta a una autonomía cultural, no territorial, y al reconocimiento como actores importantes de la sociedad. Por lo tanto, para el caso de los individuos, o de aquellas organizaciones indígenas, con residencia externa al territorio rural, propiamente urbano, la autonomía cultural se presenta como una expresión en el derecho a la preservación y transmisión del acervo cultural propio, instaurando para ello los mecanismos necesarios que lo posibiliten: espacios propios y comunitarios (el Cerro Huelén como un Parque en la Comuna del Bosque, etc.); una ruka en consultorios para realizar Salud Intercultural; Oficina de Asuntos Indígenas en las municipalidades; creación de espacios con especificidad étnica en distintos ámbitos del quehacer social urbano tales como en establecimientos educacionales; medios de comunicación de masas: políticas habitacionales; medios legales que incentiven la organización, etc.

En este sentido, los datos dan cuenta de que son los gobiernos locales los que están canalizando y satisfaciendo dicha demanda, entregando recursos a las organizaciones indígenas, en desmedro de la CONADI y de otras instituciones estatales. Por lo tanto, los municipios están canalizando en gran medida la demanda de autonomía cultural, instaurándose además, y a su vez, la demanda del reconocimiento en los tejidos microsociales y locales de nuestra ciudad.

E. ¿Qué tipo de construcción identitaria se desarrolla frente la política indigenista estatal en la década de los 90?

Para comprender la construcción de la identidad étnica urbana es útil el enfoque que hace **Gross (2000)** en el entendido de que la identidad parecería remitirnos menos a una esencia, a un sentir, más que a una situación. Esto es que la identidad se movilizaría, se instrumentalizaría en función de circunstancias y objetivos particulares, en donde no existe una identidad fuera del uso que se hace de ella. Así, evocar la identidad como una mecánica finalizada y contextualizada puede llevarla a ver como un elemento de manipulación. En palabras de **Gross (2000)**, la instrumentalización de una identidad posible, a la manipulación pura y simple de un discurso oportunista, la distancia puede ser poca, es decir, nula. Manipulación que, claro está, no es solamente en el caso de los indígenas (o supuestos indígenas).

Cómo hemos visto, muchas veces el sentirse una persona étnicamente diferenciada, tiene mucho que ver con la instrumentalización que de dicha categoría étnica se puede hacer para acceder a distintas oportunidades sociales y económicas, que el Estado ha puesto a disposición a partir de una discriminación positiva. En este sentido, el rol de la organización étnica en el fortalecimiento y desarrollo de esa identidad es fundamental, la organización se convierte en un puente, en una zona de refugio y de cobijo. Si hace 40 años Munizaga (1959, 1960 1961) planteaba la existencia de 'estructuras transicionales', que ayudarían al mapuche migrante a insertarse en la ciudad, y enfrentar la desadaptación cultural en el medio urbano (moderno), nosotros podemos decir que la organización étnica se constituye en una estructura transicional, ya no como lo decía el viejo Munizaga, sino como una estructura, muchas veces familiar extensa, que cobija y sirve de puente para los cambios identitarios, para pasar de ser un chileno urbano y nacional, a ser un mapuche organizado, urbano y demandante.

Como corolario de esto, se puede ver una característica que manifiesta dicha construcción identitaria en la ciudad: *la presencia de una mirada esencialista de la cultura*. En el análisis de sus discursos, subyace que en la constitución, inicio y desarrollo de las organizaciones mapuche urbanas, se detecta el surgimiento de un discurso étnico basado en la autonomía de elementos contaminadores de lo que se percibe como el deber ser de 'la cultura mapuche', lo que se traduce en una distinción, en términos contrastativos, basado en la negación de valores y lógicas occidentales, religiosos y político partidistas de la sociedad chilena, que de una u otra forma son percibidas como negativas en la construcción de una identidad étnica y en el accionar de las organizaciones. Dicho discurso, para el indígena urbano, como individuo, no tendría sustento sin una organización que lo cobije y le de sentido a su identidad.

Sin embargo, y continuando con la argumentación anterior, no se puede instrumentalizar por mucho tiempo una identidad, movilizarla con fines internos y externos sin interrogarse sobre su contenido. En este sentido, el contenido de su identidad es afectada por la movilización y organización en torno a los intereses colectivos que se esperan satisfacer en busca de su propia identidad y derechos. Esto es, que de una identidad 'en sí' se puede pasar a una identidad 'para sí'. En este sentido, *creemos que si bien la identidad étnica del movimiento mapuche urbano puede ser efecto de una acción del Estado o de la existencia de condiciones propicias para la constitución de una identidad instrumental, también es cierto que dicha identidad puede pasar de una identidad 'de sí' a una 'para sí'*.

BIBLIOGRAFÍA GENERAL

AGUIRRE BELTRÁN, Gonzalo.

1954 "Instituciones indígenas en el México actual". Edit. Memorias Instituto Nacional indigenista, México.

ANCAN, José y CALFÍO, Margarita.

1999 "El retorno al país mapuche: preliminares para una utopía por construir". En Revista Liwen, N° 5, Temuco.

ANDERSON, Benedict.

1993 "Comunidad imaginada: reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo". Edit. Fondo de Cultura Económica, México.

ANDION, José Mauricio.

1999 "De 'indios mezclados' a 'remanentes indígenas': estrategias del etnocidio y de la etnogénesis en el nordeste brasileño". En: El reto de la diversidad pueblos indígenas y reforma del estado en América Latina. Compilado por Willem Assies, Gemma Van Der Haar & André Hoekema.

ARAVENA, Andrea.

1995a "Las Etnias en la Ciudad". En Revista Enfoques 9-1 6-10, Santiago.

1995b "Desarrollo y procesos identitarios en el mundo indígena urbano". En Aylwin, José Coord. Tierra, territorio y desarrollo indígena. Edit. IEI, UFRO, Temuco. Pp. 171-178.

1995c "Población indígena, Hábitat y desarrollo: desarrollo y procesos identitarios en el mundo indígena urbano". En Aylwin, José Coord. Tierra, territorio y desarrollo indígena. Edit. IEI, UFRO, Temuco.

2000 "La identidad indígena en los medios urbanos: procesos de recomposición de la identidad étnica mapuche en la ciudad de Santiago. En Lógica Mestiza en América, Temuco. G. Boccara eds IEI/UFRO. Pp.165-199

2001 "Los Mapuche - Warriache: Procesos migratorios contemporáneos e identidad mapuche urbana en el siglo XX". Ponencia IV Congreso Chileno Antropología, Universidad de Chile. Santiago.

BARTH, Frederik.

1976 [1969]. "Los Grupos Étnicos y sus fronteras". Edit. Fondo de Cultura Económica, México.

BARTOLOMÉ, Miguel Alberto.

1997 "Gente de Costumbres y Gente de Razón. Las identidades étnicas en México". Edit. Siglo XXI- INI, México DF.

BELTRÁN, Pamela.

- 2002 "Voces Indígenas en el desierto de Atacama: acción, discursos e identidad. Un estudio comparativo del consejo de pueblos atacameños y la organización Zahli Lickan Ckappur'. Tesis para optar al grado de Antropólogo. Universidad Academia de Humanismo Cristiano.

BENGOA, José.

- 1985 "Historia social del pueblo mapuche". Siglos XIX y XX. Edit. SUR, Santiago.
1996a "La comunidad perdida: Ensayos sobre identidad y cultura: los desafíos de la modernización en Chile". Colección Estudios Sociales. Ediciones Sur, Santiago.
1996b "Población, familia y migración mapuche. Los impactos de la modernización en la sociedad mapuche. 1982- 1995". En Revista Pentukun N° 6, IEI, UFRO, Temuco. Pp. 9-28.
1999 "Historia de un conflicto. El Estado y los mapuches en el siglo XX". Edit. Planeta, Santiago.
2000 "La emergencia indígena en América Latina". Edit. Fondo de Cultura Económica, Santiago.
2002 "La invención de las minorías". En Revista Academia 2002, Santiago.

BENGOA, José y VALENZUELA, Eduardo.

- 1983 "Economía mapuche. Pobreza y subsistencia en la sociedad mapuche contemporánea". Edit. PAS, Santiago

BONFIL, Guillermo.

- 1985 "Descolonización y cultura propia". En *Obras Escogidas*, G. Bonfil, Edit. INI-INAH, México DF.
1988 "Identidad étnica y movimientos indios en América Latina". En: Identidad étnica y movimientos indios: la cara india, la cruz del '92. Compilador Jesús Contreras, Edit. Revolución, Madrid. Pp. 81-94.
1992 "Identidad y pluralismo cultural en América Latina". Edit GEHASS, Buenos Aires.

BRIONES, Claudia.

- 1998 "La alteridad del 'Cuarto Mundo': una construcción antropológica de la diferencia". Serie antropológica, Edit. del Sol, Buenos Aires.

CAMPOS, Luis.

- 2003 Etnicidad e Íconos no tradicionales de representación entre los mapuche de Santiago'. Actas 4 Congreso Chileno de Antropología, Santiago

CAMPOS, Luis; ESPINOZA, Claudio; VARAS, José y VERGARA, Francisco.

- En prensa "Mapurbe y Warriaches Caracterización del proceso de construcción y reconstrucción identitaria mapuche en la Región Metropolitana entre 1978 y 2003". Artículo en proceso de publicación en Revista Academia.

- COOK T. y REICHARTDT Ch.**
 2000 "Métodos cualitativos y cuantitativos en investigación evaluativa". Cuarta Edición. Ediciones Morata, Madrid.
- CUMINAO, Clorinda y MORENO, Luis.**
 1998 "El gijatun en Santiago una forma de reconstrucción de la identidad mapuche". Tesis para optar al grado de Antropólogo, Universidad Academia de Humanismo Cristiano, Santiago.
- CURIVIL, Ramón.**
 1996 "Los cambios culturales y los procesos de reetnificación entre los mapuches urbanos. Un estudio de caso Identidad mapuche en Cerro Navia".
- CHONCHOL, Jacques.**
 1999 ¿Hacia donde nos lleva la globalización? Edit. LOM, Santiago.
- DE LA PEÑA, Guillermo.**
 1995 "La ciudadanía étnica y la reconstrucción de los indios en el México Contemporáneo", en Revista Internacional de Filosofía Política, N° 6.
- DELGADO, Juan Manuel y GUTIÉRREZ, Juan.**
 1995 "Métodos y Técnicas cualitativas de Investigación en Ciencias Sociales". Editores Juan Manuel Delgado y Juan Gutiérrez, Proyecto Editorial Síntesis Psicología. Glosario de Términos, España.
- DÍAZ POLANCO, Héctor.**
 1991 "Autonomía Regional. La autodeterminación de los pueblos indios". Edit. Siglo XXI, México.
 1998 "La cuestión étnica nacional" Edit. Fontamarrá. México.
- DURÁN, Teresa.**
 1984 "Contacto interétnico mapuche en la IX Región". En Revista de Ciencias Sociales y Humanas. Cultura-hombre-sociedad. Volumen 1, N° 1, Temuco.
 1986 "Identidad mapuche. Un problema de vida y concepto". En Revista *América Indígena*, Vol. XLVI, N° 4.
- ESCOBAR, Arturo.**
 2000. "El final del salvaje: naturaleza, cultura y política en la antropología contemporánea", Edit. CEREC, Instituto colombiano de Antropología, Bogotá.
- FABREGAT, Claudi Esteva.**
 1982 "Estado, etnicidad y biculturalismo". En Revista *Homo Sociologicus* N° 31. Edit. Península, Barcelona.

- FARON, Luis.**
1969 "Los mapuches, su estructura social". Edit. Instituto Indigenista Interamericano, México.
- FERNÁNDEZ, José.**
(s/a) "Movimientos indígenas". En: Diccionario crítico de las ciencias Sociales, http://www.ucm.es/info/eurotheo/diccionario/M/mov_indigenas.htm
- FOERSTER, Rolf.**
1989 "Identidad y pentecostalismo indígena en Chile". En Revista *Creces* N° 6, Vol. 10, Santiago.
- FOESTER, Rolf y MONTECINOS, Sonia.**
1988 "*Organizaciones, líderes y haciendas mapuches (1900-1970)*". Edit. CEM, Santiago.
- GARCIA DE LA HUERTA, Marcos**
1999 "Reflexiones americanas. Ensayos de intra historia". Ediciones LOM, Santiago.
- GEERTZ, Clifford.**
1995 "La Interpretación de las Culturas". Edit. Gedisa, Barcelona.
- GELLNER, Ernest.**
1983 "Naciones y nacionalismo". Consejo Nacional para la Cultura y las Artes y Alianza Editorial, México.
- GROSS, Christian.**
2000 "Identidades indígenas, identidades nuevas: Algunas reflexiones a partir del caso colombiano". Universidad de París. Artículo aparecido en Internet.
- HERNÁNDEZ, Roberto; FERNÁNDEZ, Carlos y BAPTISTA, Pilar.**
1991 "Metodología de la investigación". Edit. Mc. Graw-Hill, México.
- HOFFMANN, Odile.**
1999 "La titulación de territorios colectivos de las comunidades negras en Colombia, entre innovaciones y contradicciones" En: El reto de la diversidad pueblos indígenas y reforma del estado en América Latina. Compilado por Willem Assies, Gemma Van Der Haar & André Hoekema.
- KILAKEO, Fernando.**
1992 "Mapuche Urbano". En revista *Feley Kam Fefelay*, N° 3.
- LAVANCHY, Javier.**
1999 "Conflicto y propuestas de autonomía mapuche". Santiago. URL: <http://www.xs4all.nl/~rehue/art/lava1.html>

LIPSCHUTZ, Alejandro.

1956 "La comunidad Indígena en América Latina y en Chile: su pasado histórico y sus perspectivas". Edit. Universitaria, Colección América Nuestra, Santiago.

MARIATEGUI, José Carlos.

1955 "Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana." Edit. Universitaria, Santiago.

MARIE-CHANTAL, Barre.

1983 "Ideologías indigenistas y movimientos indios" Edit. Siglo XXI.

MARIMÁN, José.

1990 "Cuestión Mapuche, descentralización del Estado y Autonomía Regional". En *Materiales de Discusión* 1, Edit. CEDEM/LIWEN, Temuco.

1997 "Movimiento Mapuche y Propuestas de Autonomía en la Década Post Dictadura". Denver, Abril. URL: <http://www.xs4all.nl/~rehue/art/jmar4a.html>

1999 "Cuestión mapuche, descentralización del estado y autonomía regional". URL: <http://www.xs4all.nl/~rehue/art/jmar1.html>

MARIMÁN, Pedro.

1997 "La diáspora mapuche: una reflexión política". En revista *Liwen*, N° 4, Temuco, Pp.221-222.

MEGE, Pedro

2003 'Rewe y Clava, signos mapuches: estrategias de acción icónicas de las organizaciones mapuches. Actas 4 Congreso Chileno de Antropología, Santiago'.

MELLA, Magaly.

2001 "Movimiento Mapuche en Chile 1977- 2000". Tesis para optar al Título de Antropólogo. Universidad Academia de Humanismo Cristiano, Santiago.

MIDEPLAN.

2000 "Informe Final Grupo de trabajo para los pueblos indígenas". Santiago.

MONTECINOS, Sonia; REBOLLEDO, Loreto; WILSON, Angélica y CAMPOS, Luis.

1993 "Diagnóstico sobre inserción laboral de mujeres Mapuche rurales y urbanas". Edit. PIEG, SERNAM y Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de Chile, Santiago.

MONTECINOS, Sonia

1990a "Transformación y conservación cultural en la migración mapuche a la ciudad: invisibilidad del mapuche urbano". Rulpa Dungun N°7 y CEDEM.

1990b "El mapuche urbano: un ser invisible", Revista Creces N°3, Santiago.

1990c "Invisibilidad de la mujer mapuche urbana". En Cuaderno Mujer y límite. Serie Espacio y Territorio N°1, Editorial Cuarto Propio, Santiago, Chile.

MORANDE, Pedro.

1984 "Cultura y Modernización en América Latina", En *Cuadernos del Instituto de Sociología*, PUC, Santiago.

MUNIZAGA, Carlos.

1959 "La situación de contacto de las sociedades nacionales con sus grupos atrasados. Nota preliminar sobre los araucanos de Chile. Edit. FLACSO, Santiago.

1960 "Vida de un araucano". Edit. Universitaria, Santiago.

1961 "Estructuras transicionales en la migración de los araucanos de hoy a la ciudad de Santiago de Chile" Notas del Centro de Estudios Antropológicos de la Universidad de Chile, Santiago

Núcleo de Estudios e Investigaciones Étnicas y Multiculturales.

2000 Transcripciones: Propuestas de Autonomía, Coordinadora Mapuche Arauco Malleco e Identidad Territorial Lafquenche. Seminario De las políticas Indigenistas a la Autonomía. La situación Actual del Pueblo mapuche. Universidad Academia de Humanismo Cristiano, Santiago.

2003 "Mapurbe y Warriaches Caracterización del proceso de construcción y reconstrucción identitaria mapuche en la Región Metropolitana entre 1978 y 2003."Artículo en proceso de publicación en Revista de Academia de la Universidad de Humanismo Cristiano. Campos, Luis; Espinoza, Claudio; Varas, José, Vergara, Francisco.

Saltos Galarza, Napoleón.

2001 "Movimiento indígena y movimientos sociales: Encuentros y desencuentros". Año 3, No. 27. En: <http://icci.nativeweb.org/boletin/27/saltos.html>.

SMITH, Anthony.

1994 "Tres conceptos de nación". En Revista de *Occidente*, Madrid.

STEVENHAGEN, Rodolfo.

1991 "Los conflictos étnicos y sus repercusiones en la sociedad internacional". Artículo preparado para el RICS, Vol. XLIII, N° 1. En: www.unesco.org/issj/rics157/Stevenhagenspa.html

1997 "Las organizaciones indígenas en América Latina". En: Manuel Gutiérrez Estévez. *Identidades étnicas*. Edit. Casa de América de Madrid, Madrid. Pp. 13- 30.

VALDES, Marcos.

2000 "Breves reflexiones acerca de los conceptos mapuche urbano/rural". URL: www.mapuche.cl

VALENZUELA, Rodrigo.

1995 "La población indígena en la Región Metropolitana". Edit. CONADI.

VARAS, José

2004 "Capital Social y Cuestión étnica: una mirada desde la planificación social". En: En: Puntos de Fuga y arraigo. Género, Comunidad y sociedad. Publicaciones CEDEM, Santiago, Chile.

WEBER, Max.

1968 "Economía y Sociedad". Fondo de cultura económica. México.

WILLEM, Assies; VAN DER HAAR, Gemma & HOEKEMA, André.

1999 "El reto de la diversidad pueblos indígenas y reforma del estado en América Latina".

BIBLIOGRAFIA METODOLOGIA

ALVIRA, Francisco.

1982 "Estudio de Caso". En *Cinco vías de acceso a la realidad social*. Compiladores Beltrán y otros. s/d Edit.

COOK T. y REICHARTDT Ch.

2000 "Métodos cualitativos y cuantitativos en investigación evaluativa". Cuarta Edición. Ediciones Morata, Madrid.

DELGADO, Juan Manuel y GUTIÉRREZ, Juan.

1995 "Métodos y Técnicas cualitativas de Investigación en Ciencias Sociales". Editores Juan Manuel Delgado y Juan Gutiérrez, *Proyecto Editorial Síntesis Psicología. Glosario de Términos*, España.

HERNÁNDEZ, Roberto; FERNÁNDEZ, Carlos y BAPTISTA, Pilar.

1991 "Metodología de la investigación". Edit. Mc. Graw-Hill, México.

Núcleo de Estudios e Investigaciones Étnicas y Multiculturales.

2001 "Expresión del movimiento mapuche en la ciudad de Santiago". Base de datos encuesta (SSPS Plus) y Entrevistas, UAHC, Santiago.

PADUA, Jorge.

1979 "Técnicas de investigación aplicadas a las ciencias sociales". Sección Sociología. Edit. Fondo de Cultura Económica, México.

Taylor, S. y Bogdan, J.

1984 "Introducción a los Métodos Cualitativos de Investigación," EEUU.

ANEXO

LISTADO ORGANIZACIONES A LAS QUE SE LE APLICO CUESTIONARIO		
	ORGANIZACIÓN	COMUNA
1	Hogar Universitario Indígena (José Alcapan)	Providencia
2	Asociación Indígena Cofquecurra	Independencia
3	Asociación Indígena Kallfulkan	La Florida
4	Asociación Indígena Liga Cultural Araucana Mlélche	Independencia
5	Asociación Indígena AuKin Mapu	Quilicura
6	Asociación Indígena Kiñe Liwen	La Pintana
7	Asociación Indígena Hue Fotra Kutrai	La Pintana
8	Agrupación de Mujeres Relmu Kuyen	Santiago Centro
9	Asociación Indígena Newen-Newen	La Florida
10	Asociación Indígena Trepein Pu Lamngen	Peñalolen
11	Asociación Indígena CORMI	Pudahuel
12	Agrupación de Mujeres mapuches Xanawen	Recoleta
13	Asociación Indígena Mapuche Werken	Pedro AguirreC.
14	Asociación Indígena De Mujeres mapuche del jardín Kipai antu	La Pintana
15	Asociación Indígena Lelfunche	La Florida
16	Asociación Indígena Kunil	Macul
17	Asociación Indígena Lomko KallfuKura	Renca
18	Filiche Añlalaia (AGRUPACION)	Nuñoa
19	Asociación Indígena Huikul Che	Renca
20	Grupo Scaut Mapuche Foll Mapu	La Pintana
21	Ferías Itinerante de difusión y cultura latinoamericana	S/N comuna
22	Asociación Indígena Raniñ tu Wanca epu Warranka	Santiago Centro
23	MUCECH	Santiago Centro
24	Folliche aflalái (Gremio)	Nuñoa
25	ANAMURli	Santiago. Centro
26	Asociación Indígena Mawida Che	Estación central
27	Cenwen (la Caverna)	Santiago Centro
28	Asociación Indígena Ad Malen	Peñalolen
29	Arauco Che (la Caverna)	Stgo. centro
30	Asociación Indígena Rayen Winkul	Renca
31	Asociación Indígena Newen Tun	Nuñoa
32	A. Gremial de artesanos Lautaro	Región Metropolitana
33	Asociación Indígena Hue Rayen Mapu	La Florida
34	Liga Mapuche Kolo Kolo	Santiago Centro
35	Asociación Indígena Pegun Dungun Metropolitano	Quilicura
36	Asociación Indígena Domo Rayen Cura	Peñalolen
37	Asociación Indígena Inchin Mapu	La Pintana
38	Asociación Indígena Rayen Mapu	La Pintana
39	Asociación Indígena Kiñe Pu Liwen	La Pintana
40	Asociación Indígena Newen	Lo Prado
41	Asociación Indígena Newen Tuain	San Bernardo
42	Asociación Indígena Peñiwen	Santiago Centro
43	Asociación Indígena Follin Futa ke Che en la ciudad	Cerro Navía
44	Asociación Indígena Kvme Liwen	Cerro Navía
45	CONACIN	Santiago Centro
46	Asociación Indígena Petu Mogelain Mawida Che	El Bosque
47	Asociación Independiente Mapuche Katrurrai	Stgo. Centro
48	Asociación Indígena We Kiyen	Cerro Navía
49	Consejo mapuche de Pudahuel	Pudahuel
50	Club Adult. May.Kosilla Rayen	Pudahuel
51	Asociación Indígena Ko Kiyen	La Pintana
52	Asociación Indígena Follin Futake Che en la ciudad	C. Navia
53	Asociación Indígena We Liwen	Lo Prado
54	Asociación de Jóvenes y estudiantes indígenas	La Pintana
55	Centro Documentación Indígena Rucadungun	Santiago Centro
56	Asociación Indígena Katriwala	Cerro Navía
57	Asociación Indígena Kuyen Mapu	Sin Comuna
58	Asociación Indígena Regle Mmapu	Sin Comuna
59	Asociación Gremial de empresarios	Sin Comuna
60	Asociación Indígena Lulul Mawida	Sin Comuna
61	Asociación Indígena Kimun Mapu	Sin Comuna
62	Asociación Indígena Dheg Winkul	Sin Comuna