



UNIVERSIDAD DE CHILE
Facultad de Ciencias Sociales
Departamento de Antropología



DISTINCIONES SOBRE EL RECONOCIMIENTO POLÍTICO DE LOS MAPUCHE EN LA CIUDAD DE SANTIAGO.

DIEGO VALDIVIESO SIERPE

TESIS PRESENTADA PARA OBTENER EL GRADO DE MAGÍSTER EN ANÁLISIS SISTÉMICO APLICADO A
LA SOCIEDAD.

PROFESOR GUÍA:
NICOLÁS GISSI BARBIERI

MIEMBROS DE LA COMISIÓN:
GABRIELA AZOCAR
ROLF FOERSTER

SANTIAGO DE CHILE
NOVIEMBRE 2013.

Agradecimientos.

A Tamu por su amor, compañía y preocupación incondicional. Sin ti esta tesis no sería más que una idea inacabada. Por transmitirme las ganas y la motivación que me ha permitido – y seguirá permitiendo- lograr todos los objetivos que me propongo y nos proponemos; por estar ahí cuando te necesito; y por ayudarme, día a día, a ver lo más hermoso en todo.

A mis padres, mis hermanos y cuñadas. A los primeros por entregarme todo lo que requerí, material y emocionalmente; por invitarme a crecer y enfrentar nuevos desafíos; por guiarme respetando mis decisiones; por darme el cariño y las herramientas que hoy me permiten ser lo que soy. A los demás por la preocupación y el afecto. Los quiero a todos(as).

A mis amigos(as) del sur y a los(as) sociólogos(as). Por propiciar esos espacios de distensión que siempre necesité; por ser los destinatarios de mis análisis y por, muchas veces sin saberlo, darme esa cuota de paz necesaria para avanzar.

A todo el ICSO. Maite y Claudio; por motivarme, y darme el espacio y la confianza para desarrollarme laboral y académicamente. Caro, Paula, Ida, Chica, Pedro, Sahara, Fabio, Fabián y María José (el orden no implica mayor agradecimiento); por generar un ambiente laboral único, dinámico, entretenido y familiar.

A Nicolás Gissi por el interés, el tiempo, la disposición y el conocimiento.

Al MaSS: a todos(as) mis compañeros sistémicos por compartir los misterios y espacios que emergieron en este programa. A Mirza, Pamela y Cesar por hacer las cosas más fáciles; y a todos los(as) profesores(as) del magister por transmitirme sus conocimientos.

De todo corazón ¡Muchas gracias!

Resumen.

Desde un enfoque teórico-metodológico constructivista la presente investigación pretende conocer las distinciones que tematizan los mapuche para observar el estado actual del reconocimiento político y las expectativas que movilizan sobre las potencialidades de este. En función de lo anterior, este trabajo busca ser un aporte para la comprensión de las dinámicas de inclusión/exclusión que experimentan los mapuche en Santiago en su relación con el sistema político.

A grandes rasgos, el análisis socio-hermenéutico de sus observaciones revela que los mapuche, ya no entendidos como individuos que habitan los márgenes de la ciudad, sino como representantes de una segregación socio-étnica diversa y multisituada, generan y utilizan distintos espacios y mecanismos para reproducir su ciudadanía étnica y lograr una presentación de sí mismos coherente con las representaciones asociadas a sus particularidades.

Así mismo, se profundiza en las distinciones que tematizan los mapuche para dar cuenta de la ausencia de un reconocimiento político y la primacía de una observación que marca, preferentemente, el lado de la exclusión en cuanto a la participación en las redes de beneficio y al acceso de las prestaciones específicas del sistema político, tanto a escala nacional como local; la existencia de un sistema político, ciego a la diversidad cultural, que institucionaliza patrones de valor cultural que excluye expresiones político-culturales ajenas a su estructura; y el que la libre determinación del pueblo mapuche, el dominio sobre su destino y sus demandas en esta línea (autonomía, representación, cuoteo, participación en los distintos niveles) son replegadas desde la capital, al espacio de las expectativas.

Palabras claves: mapuche urbano; reconocimiento político; sistema político; inclusión/exclusión; derechos subjetivos.

ÍNDICE.

INTRODUCCIÓN. Presentando la investigación.....	7
1. Objetivos.	9
1.1. Objetivo general.....	9
1.2. Objetivos específicos.....	9
2. Hipótesis de trabajo.....	9
CAPÍTULO 1. Mapuches en Santiago y Teoría del Reconocimiento.	11
3. Caracterización de los mapuche “urbanos”.	11
4. Reconocimiento (político).....	14
4.1. Del conflicto a las demandas políticas.	14
4.2. El reconocimiento y su vinculación con el sistema político.	16
CAPÍTULO 2. Desde la teoría de los sistemas sociales.....	19
5. Distinciones que irritan.	19
6. Desde el binomio inclusión/exclusión.	20
6.1 Exclusión: una mirada desde el reconocimiento erróneo.	22
6.2. La inclusión y el reconocimiento.....	23
7. Derechos subjetivos, prestaciones y expectativas.	24
CAPÍTULO 3. Fundamentación Metodológica 27	27
8. Enfoques epistemológico y teórico-metodológico.....	27
9. Estrategia metodológica.	27
9.1. Técnicas de recolección de información.....	28
9.2. Muestras.....	29
9.3. Estrategia de análisis de los datos.	30
CAPÍTULO 4. Análisis y discusión de resultados.	32
10. Observación de lo mapuche en Santiago.	32
10.1 Auto-observación de los mapuche en el contexto de la ciudad.	33
10.2. El mapuche en/o fuera de contexto.	36
10.3. ¿Discriminados? ¿Por quién?.....	38
10.4. Organizados en la ciudad.	41

11. El reconocimiento y sus expresiones desde los mapuche en Santiago: demandas y expectativas.	44
11.1. Demandas desde la capital	47
11.2. Las complejidades de la libre determinación.....	50
11.3. Observando la autonomía.....	50
11.4. Hacia la representación de un pueblo.	52
12. Incluidos o excluidos: el lado marcado de la forma.	56
12.1. La exclusión: sus expresiones y causas	57
12.3. Hacia la inclusión de la diferencia.	60
CAPÍTULO 5. Conclusiones y reflexiones finales.....	65
13. Gestionando la reflexividad.	65
14. La presentación de sí mismos.	66
15. Observando el reconocimiento político.....	69
16. Incluidos en la exclusión y excluidos en la inclusión.....	71
BIBLIOGRAFÍA.	75
ANEXOS.....	81

“Every individual’s history of inclusions is different”
(Verschraegen, 2002: 269).

INTRODUCCIÓN. Presentando la investigación.

Durante las últimas dos décadas se puede observar en América Latina la evidente emergencia de actores políticos, diversos y heterogéneos, que tienen como identidad social básica el indigenismo. La aparición de estos “nuevos” actores ha generado tensiones en sistemas políticos, poniendo sobre el tapete el grado de inclusión que tienen sus demandas en las poliarquías actuales (Martí, 2007).

En Chile, la actividad política orientada al mundo indígena se caracteriza por una mirada centrada en la pobreza, siendo incapaz de dar cuenta de las especificidades de las realidades indígenas, particularidades no sólo culturales, organizacionales, territoriales de los pueblos (Avaria, 2003). Estas deficiencias han auspiciado procesos de exclusión en los cuales la invisibilización es uno de los grandes ejes de negación de los pueblos indígenas como interlocutores en el sistema político.

En las últimas décadas, tras una fuerte arremetida de organismos internacionales en pos de los derechos de los pueblos indígenas y la emergencia de estos últimos como actores en la arena política/mediática (Martí, 2007), la incertidumbre existente entre las demandas de reconocimiento, de resguardo de derechos, en contraste con el resguardo del bien común y de los intereses de la mayoría han dejado en evidencia la disociación entre las distinciones y las acciones emprendidas para enfrentar esta tensión que los medios y el gobierno se han encargado de definir como conflicto. Así, la situación ha sido abordada desde la fuerza, con abandono de la razón y del reconocimiento del otro como legítimo (Avaria, 2003).

En este contexto, los diversos movimientos indígenas, principalmente mapuches, buscan reivindicar las particularidades de su pueblo en el sistema político chileno. Esta acción colectiva no es un proceso consolidado por el contrario está compuesta por una pluralidad de distinciones (Bello, 2002), lo que explica las diversas observaciones que existen sobre ciertos temas supuestamente fundamentales para el movimiento.

La gran mayoría de las demandas de carácter político comunicadas por los mapuche, las que, por lo demás son una minoría con respecto a las que se enfocan en temáticas de índole identitaria/cultural, se desenvuelven principalmente en los territorios que reivindican, en sus proximidades o en centros urbanos colindantes (Baeza, 2007). En este sentido, si bien algunas de las demandas mapuches tienen como escenario el espacio urbano de Santiago, el contenido principal de estas, incluso desde la capital, alude a los espacios territoriales ancestrales o históricos donde se encuentran las comunidades rurales (Bello, 2002). Así, se vuelve relevante el identificar las distinciones que utilizan los mapuche urbanos de Santiago para observar el reconocimiento político, tanto en su vinculación con el territorio ancestral como las que remiten al contexto urbano en el que desenvuelven.

Los mapuche urbanos de Santiago son un grupo heterogéneo de individuos que han elegido diversas formas de expresar o no expresar su identidad a lo largo de los años, que

han formado familias que se expanden en la ciudad y que llevan en su linaje una forma particular de relacionarse con sus orígenes (Abarca, 2002). La migración y sus consecuencias, más que un simple proceso de movilidad espacial, manifiesta la complejidad de las demandas por el reconocimiento político mapuche planteando una serie de preguntas a la reconfiguración de las identidades y a las formas futuras de convivencia plural al interior de un país como Chile (Bello, 2002). Esto permitiría suponer que las distinciones que utilizan los mapuche urbanos de Santiago para observar el reconocimiento político como pueblos originarios y las expectativas con respecto a sus potencialidades se configuran y evolucionan en función de dos fenómenos: por un lado, apelarían a los mismos procesos históricos y sociales comunicados por los movimientos políticos mapuches (lo rural y ajeno); y por el otro, se sustentarían y cambiarían en consecuencia de sus particulares experiencias urbanas (lo urbano y cercano).

El reconocimiento (Honneth, 2010; Fraser y Honneth, 2006; Honneth y Gwynn, 2004; Taylor, 1993) político, debe ser comprendido como el elemento central para garantizar la “justicia” en sociedades democráticas y diversas como la chilena, y para revertir el estado actual en que el sistema político se permite tratar a determinadas personas (los mapuche urbanos de Santiago en este caso) con indiferencia, desconsideración y rechazo, es decir, ignorar sus actos de comunicación (Herzog, 2011), e imponiendo dispositivos culturales de subordinación (Fraser y Honneth, 2006). De este modo, la exclusión de las comunicaciones mapuche en el sistema político de Chile y su posibilidad de ser considerado como un interlocutor válido atenta contra su estatus y su estima social.

En relación a lo anterior, la relevancia de esta investigación descansa en la posibilidad de acceder y describir las distinciones que utilizan los mapuches urbanos de Santiago para observar el reconocimiento político como individuos pertenecientes a un pueblo originario históricamente excluido del sistema político. Así, el describir estas distinciones nos permite visibilizar un tipo particular de observación política basada en autodescripciones y experiencias de individuos inmersos en un universo específico (el contexto urbano). El develar estas distinciones admite, a su vez, el acceder a sus expectativas en relación al lado no marcado del fenómeno: la inclusión; y describir las distinciones de sujetos a los que se les atribuye, comúnmente, observaciones heteroreferidas que hacen referencia tanto a las demandas del movimiento mapuche (el discurso autonomista o reivindicativo) como a las observaciones del mundo “no mapuche” (el discurso integrado/asimilado).

De este modo, estas descripciones auspician una reflexión, que según Enrique Antileo (2010) ha sido dejada de lado y se caracteriza por su condición embrionaria con respecto a las demandas del movimiento mapuche, sobre la población mapuche que no habita hoy el territorio histórico reivindicado.

Se aborda esta problemática desde una óptica sistémica, lo que me permite describir las distinciones recursivas planteadas desde los espacios semánticos de los mapuche urbanos, comprendiendo (a través de un enfoque constructivista), su vinculación con el fenómeno de la inclusión/exclusión desde el cual observan el reconocimiento político que, hoy en

día, comunican sus organizaciones y líderes políticos tanto de las “zonas en conflicto” como de Santiago.

En efecto, la contribución del “programa sociopoiético” (Arnold, 2008) aporta en dos dimensiones: (1) provee una observación desde las autodescripciones que comunican los mapuche urbanos y los mecanismos que los producen; y (2) contribuye a la densificación del material producido a través de la teoría de sistemas propuesta por Nicklas Luhmann, constatando su aplicabilidad y auspiciando debate en la comunidad sistémica en crecimiento.

En base a lo anterior, esta investigación busca responder la siguiente pregunta:

¿Cuáles son las distinciones que utilizan los mapuche de Santiago para observar el reconocimiento político como pueblos indígenas?

1. Objetivos.

1.1. Objetivo general.

- Describir las distinciones que utilizan los mapuche en Santiago para observar el reconocimiento político como pueblo indígena.

1.2. Objetivos específicos.

- Interpretar, como acción investigativa, las distinciones que utilizan los mapuche urbanos para construir su autodescripción (reflexividad) como pueblo originario en el contexto urbano.
- Conocer sus expectativas con respecto a las potencialidades del reconocimiento político por parte del Estado chileno.
- Vincular las distinciones de los mapuches en Santiago sobre el reconocimiento político con el fenómeno de la inclusión/exclusión.

2. Hipótesis de trabajo.

- Las observaciones de los mapuche en Santiago se constituyen en función de un entramado de distinciones que apelan a los mismos procesos históricos y sociales comunicados por los movimientos políticos en, o cercanos a, sus territorios reivindicados, pero que, a la vez, se sustentan y evolucionan en consecuencia de sus particulares experiencias urbanas. En efecto, las distinciones con las que los mapuches urbanos observan el reconocimiento político, sus diversas expresiones y matices expresan la tensión de lo urbano y lo rural, lo ajeno y lo cercano.

- Las expectativas y potencialidades expresadas por los mapuche urbanos de Santiago apelarían a que el reconocimiento político, en sus diversas expresiones, traería como consecuencia la inclusión de sus comunicaciones –históricamente excluidas- en el sistema político chileno. Esto se traduciría en la selección de patrones institucionalizados de valor cultural que expresen el mismo respeto a todos los participantes del sistema, garantizando la estima social, el respeto a sus particularidades y reconociéndolos como interlocutores válidos.

CAPÍTULO 1. Mapuches en Santiago y Teoría del Reconocimiento.

Este capítulo busca destacar las particularidades de una categoría específica de mapuche: los mapuche en la ciudad, también conocidos como mapuche-warriache¹. Si bien se utiliza el concepto “mapuche urbano”, hay que tener cuidado con su utilización abierta e indiscriminada, ya que, como se constatará en el capítulo V, su uso proviene de una distinción ajena a la cosmovisión propiamente mapuche. Ahora bien, para los fines de esta investigación su uso se justifica en la posibilidad de problematizarla en función de las distinciones que utilizan los individuos que se auto observan o son encasillados bajo esta categoría.

Esta delimitación del sujeto de estudio se ve acompañada en este capítulo con la teoría del reconocimiento, la cual nos proporciona los elementos conceptuales requeridos para discutir el contexto del que germina la autoidentificación de los mapuche en la ciudad, el cómo observan la consecuencias de ser o no ser reconocidos, cuáles y desde dónde surgen sus demandas, y el alcance de sus expectativas.

De este modo, la teoría del reconocimiento es esencial para describir el aparataje que subyace y sustenta los discursos (distinciones) de individuos pertenecientes a una comunidad imaginada en un espacio particular, complejo, interaccional y “multisituado”.

3. Caracterización de los mapuche “urbanos”.

En Chile, los indígenas, entendidos estos como sujetos que ocupan una determinada posición en la sociedad más amplia como resultado de procesos históricos específicos (Stavenhagen, 1992), vinculados a una “comunidad imaginada” a través del sentido de pertenencia y construcción de un nosotros y de una otredad (Bello y Rangel, 2000), hoy en día, siguen presentes y creciendo en pos de nuevas ideologías que sustentan una revalorización de lo étnico.

Por etnia, grupo de referencia de lo étnico, entenderemos a un grupo humano que se auto-identifica en base a vínculos históricos, culturales o de parentesco, presentes o pasados. De igual forma, también se diferencian en función de la familiaridad de sus miembros, es decir, el parentesco extendido o linaje, siendo el punto central para la pertenencia la “familiaridad cultural” (Martínez, 2010).

En este sentido, *los mapuche de hoy son una población étnica, con una fuerte identidad étnica, definida por una historia común compartida y por sus relaciones interétnicas*” (Saavedra, 2000), y los mapuche que habitan en Santiago se identifican en función de una identidad cambiante y particular (distinta a la figura tradicional del mapuche campesino)

¹ Este tipo de denominación normalmente es utilizada como una de las distintas identidades territoriales de la cultura mapuche. Por ejemplo, los mapuche pewenche (mapuche de la cordillera), mapuche huilliche (mapuche del sur), mapuche lafkenche (mapuche de la costa) (Tricot, 2013). Sin embargo, su uso no está generalizado.

caracterizada por su auto-identificación como indígenas al reconocer su vinculación y pertenencia a esta misma población.

Los mapuche en la ciudad construyen y reconstruyen esta identidad a través de operaciones interaccionales con otros grupos étnicos (la otredad), intercambiando, libre o por imposición rasgos o prestamos culturales. Ahora bien, debido a su historia particular, los intercambios por imposición se sustentan en su calidad de subordinados políticamente respecto del Estado chileno (Marimán, 2012) y subordinados culturalmente, a través de patrones institucionalizados de valor, respecto de la población chilena en general y de las políticas estatales en particular.

Para Enrique Antileo (2007 y 2010), los mapuche urbanos de Santiago configuran una nueva realidad originada por una fuerte migración desde principios del siglo XX hasta la fecha, provocada por diversos factores. Entre sus principales causas están, por una lado el empobrecimiento producto de la escases de las tierras tras prácticas de usurpación y radicación sistemática por parte del Estado chileno, y por el otro, dinámicas, generales a nivel nacional, asociadas a las oleadas de migración campo-ciudad en busca de mejores oportunidades.

En Chile, 1.714.677 individuos (11,1% del total nacional) se auto-identificaron como pertenecientes a los diferentes pueblos indígenas reconocidos (Censo de Población y Vivienda 2012). De estos, según estas estadísticas, 68,9% reside en zonas urbanas. Los mapuche representan el 84,11% del total de indígenas reconocidos (1.442.215 sujetos, que representan el 9,2% del total nacional), y un 30,37% de estos habitan en Santiago (INE-MIDEPLAN, 2005), siendo la población mapuche de la región metropolitana la segunda de mayor importancia a nivel nacional (después de la Araucanía). El hecho de que un tercio de la población mapuche se encuentre en la capital da cuenta de una realidad urbana distinta y en aumento (Antileo, 2010), en la que las observaciones sobre el reconocimiento político puede haber mutado en función de las particularidades del contexto y las relaciones interétnicas acentuadas.

Nicolás Gissi (2004), identifica 3 generaciones con características distintas que han pasado por la ciudad de Santiago: la primera generación (1930-1950) son inmigrantes individuales, en su mayoría hombres, que pese a extrañar sus vidas rurales buscan asimilarse a la cultura ambiental urbana invisibilizándose, pero preservando en el ámbito privado ciertas prácticas mapuche; la segunda generación (1950-1980), no es formada en su cultura por sus mayores y enmascara su identidad mapuche, intentando activamente integrarse al mundo laboral de la ciudad, aunque mantienen contactos con las comunidades sureñas; finalmente, la tercera generación (1980-), se encuentra en un proceso de revalorización y reacercamiento de su cultura mapuche, siendo los abuelos agentes activos en este proceso, posibilitados por un contexto nacional y mundial más respetuoso de la diversidad cultural.

Toda distinción tiene su origen en una unicidad (teoría de la forma de Spencer Brown), por lo que es imposible distinguir a los mapuche urbanos sin presuponer la distinción de los

mapuche rurales². La cultura mapuche urbana existe justamente porque existe la cultura mapuche tradicional de las comunidades rurales, siendo producto de estas, claro está, con una dinámica propia. Como bien expresa Fernando Kilaleo (1992), la cultura mapuche urbana “(...) *tiene su raíz fundamental en lo rural, con ella lo urbano mantiene vínculos explícitos y otros no evidentes. Lo urbano no existe por sí mismo, pero existe. Y tiene posibilidades amplias de desarrollar la cultura mapuche, resistiendo y apropiándose de elementos que no poseía la cultura tradicional.*” Este fenómeno de la doble direccionalidad de la migración auspicia que los mapuche en la ciudad conserven su memoria histórica como pueblo al no desactivar sus contactos con poblaciones mapuche que aún habitan comunidades rurales o urbes de las regiones del Bio-Bio, de la Araucanía, de Los Rios y de Los Lagos (Gissi, 2004).

Otro elemento central para delimitar el contexto actual en el que se desenvuelven los mapuche en la ciudad, corresponde a la heterogeneidad socio-económica de sus realidades. Esta afirmación viene a desarticular la idea que ha sustentado muchos estudios urbanos, ya que usualmente se ha pensado que los indígenas sobreviven en los márgenes de las ciudades, entendidos estos como áreas dormitorio de los excluidos (Gissi e Ibacache, 2013). De este modo, se observa que en ciudades como Santiago, la segregación socio-étnica se constata en barrios céntricos y comunas donde no existe una población mapuche tan importante (Aravena, 2002).

Es fundamental comprender que esta heterogeneidad territorial, en una ciudad con pautas de localización de los grupos sociales altamente homogéneas (Rodríguez y Arriagada, 2004), da cuenta de un contexto urbano altamente diverso, en el que la condición indígena y la forma en que distintos sujetos la experimentan responde a un amplio espectro de relaciones con su entorno social y material.

Este fenómeno permite advertir la complejidad de conocer las distinciones de los mapuche en la ciudad. Los múltiples contextos en los que se desenvuelven, expresa la dificultad de identificar distinciones que provengan de un grupo compuesto homogéneamente, dado que sus experiencias en la ciudad responden a vivencias, en ciertos aspectos, incomparables. Ahora bien, es posible suponer que un sujeto que se considera perteneciente a una comunidad simbólica, esté en el contexto en que esté, posea, en menor o en mayor medida, el componente identitario necesario para entender, o comunicar, algunos aspectos del mundo mapuche, de su cosmovisión y de sus elementos culturales dirigidos y reproducidos a través de prácticas comunes³.

² Como adelanté en un apartado anterior, esta distinción no deja de ser problemática, ya que, como veremos en la discusión de los resultados, a ciertos mapuche en la ciudad les causa resquemor utilizar binomios que los separan como pueblo.

³ Esta es una definición parcializada de lo que Tito Tricot (2013: 27), comprende por “*mapuchidad*”: la idea que erige el movimiento mapuche autonomista para confrontar la dominación y negación del Estado chileno y del modelo neoliberal.

4. Reconocimiento (político).

4.1. Del conflicto a las demandas políticas.

Desde la conformación de Chile como un Estado independiente republicano, se desconoció la diferencia y las particularidades de la cultura mapuche, imponiéndose una identidad y cultura “chilena” basada en la dicotomía civilización/barbarie (Tricot, 2013). El sistema político chileno se fundamenta, principalmente, en el “liberalismo igualitario” y en el antiguo concepto de “ciudadanía republicana unitaria”, según el cual, todos compartimos un conjunto idéntico de derechos⁴. La imposición de esta ideología determina que la acción política y las expresiones de lo público, deben ser ciegas frente a la diversidad cultural, desplazándola al mundo privado de los individuos (Villavicencio, 2010).

Esta doctrina liberal, cimentó la idea de que todos los ciudadanos anexados a la nueva República de Chile, con ejercicio de derechos y cumplimientos de obligaciones e iguales a cualquier otro ciudadano, no podían realizar actos de protesta o rebeldía “injustificados” para defender lo propio; es decir, para defender sus particularidades y diferencias (Hernández, 2003). Este desconocimiento étnico y cultural se tradujo en una integración forzosa por ley a la emergente nación cívica, en calidad de ciudadanos. La llamada “pacificación de la Araucanía” y la imposición de normativas exógenas a la cosmovisión tradicional imperante, cimentó una situación en que el mapuche no solo perdió su territorio y su libertad política, sino también su dignidad y estatus al ser estereotipado, lo que a su vez, sirvió (y aún sirve) de justificación para la realización de prácticas discriminatorias e injustas (Lavanchy, 1999).

Al pensar en el origen y la motivación del actual conflicto étnico entre mapuche y “no mapuche” podemos argumentar que este se moviliza en los límites de la economía (la extrema pobreza de las comunidades debido a la escasez de tierras), tal como lo hacen los políticos tanto de izquierda como de derecha e incluso algunos intelectuales. Ahora bien, para otro espectro del mundo intelectual avocado a estas temáticas, la génesis de este conflicto se sustenta en elementos históricos con matices políticos (la pérdida de autonomía político-territorial del pueblo mapuche). Sin embargo, un análisis desde uno de estos sistemas parciales excluiría las potencialidades de observar las distinciones de demanda y reconocimiento político de los mapuche y las posibilidades de estas en función de la adscripción, el año 2009, de Chile al “Convenio 169 sobre pueblos indígenas y tribales en países independientes” de la OIT⁵ y negaría el argumento que plantea que

⁴ El cual podría ser actualizado para abordar las cuestiones de diversidad étnica y cultural.

⁵ El convenio 169 es el único tratado internacional vinculante, es decir obligatorio para los Estados que lo ratifican, orientado específicamente a los pueblos indígenas, estableciendo un concepto de “pueblo” que recoge las condiciones culturales, sociales, económicas e históricas que los distinguen como tales. Tras su adopción en 1989 por la OIT, entra en vigencia (internacionalmente) en 1991 (CONADI, 2010). En Chile, la idea de ratificación de dicho convenio estuvo presente desde 1990 en todos los programas de la Concertación y también entre las medidas pendientes puestas en relieve por todas las comisiones y grupos de trabajo (actores relevantes en el proceso) que se crearon en esos años (Donoso, 2008). Tras diversas

estas dos dimensiones, la económica y política, sumado a los factores lingüísticos y religiosos, actúan hasta hoy día como catalizadores de este conflicto etno-nacional (Lavanchy, 1999), que, así, se constituiría como una emergente querrela por el sentido y la amplitud que debe tener el reconocimiento (Foerster y Vergara, 2003).

Una de las dimensiones de la diversidad cultural surge de la incorporación de culturas, que previamente disfrutaban de autogobierno y estaban territorialmente concentradas a un Estado mayor. Una de las características distintivas de las culturas incorporadas (o “minorías nacionales”) es justamente el deseo de seguir siendo sociedades distintas respecto de la cultura mayoritaria de la que forman parte; exigen, por tanto, diversas formas de autonomía o autogobierno para asegurar sus supervivencia como sociedad distintas (Kymlicka, 1996).

En este sentido, el Estado-Nación requiere de una reinterpretación para hacer frente a la pluralidad étnica y sus demandas, que no genere desigualdades políticas, económicas y sociales provocadas por la falta de reconocimiento, autodeterminación y autonomía que los deja en condiciones vulnerables frente a actores del mercado y del Estado (Chacón, 2009).

Diversos expertos⁶, los distintos *movimientos autonomistas* (Tricot, 2013) y varios individuos que se auto-identifican como mapuche autonomistas, plantean una pluralidad de distinciones dependiendo de la posición o enfoque por el que opten. Sin embargo, todos hacen una importante contribución desde el punto central que enfatizan.

De este modo, como nos sugiere Pablo Marimán (et al., 2006: 15), *“los autonomistas interesados en la fórmula de gobierno que debiera tener la nueva relación con el Estado nos hablan de parlamentos y regiones autónomas; quienes dimensionan el tema de los recursos naturales llaman la atención sobre el debido control territorial; quienes valoran el peso de lo jurídico enmarcan la lucha en el contexto de los derechos humanos y colectivos y de las instituciones internacionales que lo reglamentan; quienes reivindican el papel de la lengua, la cultura y la tradición, recrean como referentes de gobernabilidad la propia institucionalidad mapuche”*; etc., aunque en sus bases se puede identificar la persecución de objetivos transversales y comunes.

Esta descripción se puede complejizar aún más si consideremos que autores como Kymlicka (1996) y Martínez (2010) argumentan que los grupos indígenas se posicionan frente a su ciudadanía étnica desde dos niveles: la que tiene que ver con su comunidad de pertenencia y la que se plantea como pueblo. Existiendo un vínculo entre ambas debido a su contingencia, es decir, debido a su carácter político.

discusiones, presiones, trabas, candados, revisiones, negociaciones y consensos el 15 de septiembre del 2009, luego de dieciocho años de presencia y letargo en las cámaras del poder legislativo y el tribunal constitucional, Chile ratifica finalmente el convenio.

⁶ Ver Marimán et al., 2006; Martínez, 2009; Martínez, 2010; Marimán, 2012; Tricot, 2013.

Debido a estas dos posiciones frente a las particularidades de su ciudadanía, se observan, también, dos esquemas conceptuales en juego: el primero se centra en la posibilidad de entender el grupo étnico como una unidad con derecho a establecer autonomía interna y representación colectiva en el conjunto de una sociedad; y el segundo se basa en considerarse de un enfoque independentista frente a cualquier otro grupo igual o mayor (Martínez, 2010).

En función de lo anterior, y tomando como base los argumentos de Nicolás Gissi (2004a), podemos plantear que estamos en presencia de demandas provenientes del pueblo mapuche hacia el Estado chileno y hacia la sociedad democrática chilena que buscan recuperar su calidad de sujeto colectivo a través de los distintos medios existentes, ya sean económicos (derechos económico-sociales), étnicos (respeto y fomento de la cultura propia) como político (reconocimiento constitucional, territorialidad autogobernada y participación política en distintos niveles). De este modo, se puede observar un interés por dar forma y fuerza tanto a una lucha por el derecho de reconocimiento como por el derecho de redistribución, (aunque como veremos después los límites del reconocimiento y la redistribución estén ampliamente interconectados).

En función de todo lo anterior, podemos constatar, o al menos argumentar, que el movimiento mapuche se encuentra hoy en día en un proceso de transición desde un movimiento social a un movimiento político. Esta transición está acompañada de una demanda insistente por *la autodeterminación en el territorio ancestral (que constituye parte de las regiones del Bio Bio, la Araucanía, Los Ríos y Los Lagos), solución de completa consistencia histórica, pero que debe asumir al menos tres desafíos: 1) una nueva delimitación de este territorio; 2) la coordinación entre las distintas identidades territoriales mapuches; y 3) la inclusión de los denominados “mapuches en la diáspora”, esto es, de quienes viven en las ciudades* (Gissi, 2004a).

Así, esta investigación se enfrenta al gran desafío de recoger las distinciones que articulan el mundo de las comunidades con el mapuche en las ciudades. Por lo tanto, discutir entorno al reconocimiento político implica considerar dos formas, por un lado, la autonomía territorial y, por el otro, expresiones de autonomía organizacional que permita espacios de representación de -y para- los mapuche ante la sociedad chilena, como frente a sus propias lógicas (Martínez, 2010).

4.2. El reconocimiento y su vinculación con el sistema político.

El término “reconocimiento” se está utilizando cada vez más para desvelar las bases normativas de las reivindicaciones políticas. Observando que una categoría que condiciona la autonomía de los sujetos en el plano intersubjetivo recoge muy bien los intereses morales de muchos conflictos contemporáneos. Una comprensión suficiente de la justicia debe englobar, por lo menos, dos conjuntos de cuestiones: las que se proyectan en la época “fordista” como luchas por la distribución y las que a menudo se proyectan hoy día como luchas por el reconocimiento, rechazando totalmente la visión economicista

que reduce el reconocimiento a un simple epifenómeno de la distribución (Fraser & Honneth, 2006).

Ahora bien, existen distintos enfoques a la hora de plantear cual es el verdadero alcance de este concepto.

Tanto Taylor (1993), como Honneth (2010) abordan este concepto desde un plano moral que se centra en que el rechazo de un reconocimiento igualitario puede causar daños a quienes se les niega. En este sentido, la proyección sobre otro de una imagen inferior o humillante puede en realidad deformar y oprimir hasta el grado en que esa imagen sea internalizada, ya que toda identidad es vulnerable al reconocimiento que le otorgan, o no, los otros significativos (Taylor, 1993), teniendo una incidencia directa en el logro de la estima social.

Para Honneth (2010) el objetivo normativo de la idea de justicia parece no ser ya la eliminación de la desigualdad, sino la prevención de la humillación o del menosprecio. Su categoría central ya no es la distribución equitativa o la igualdad de bienes (redistribución de bienes que garantizan la libertad), sino la dignidad y el respeto, es decir el reconocimiento de la dignidad o la integridad individual de todos los individuos: “la estima social”. Así, los conflictos de distribución serían luchas simbólicas por la legitimidad del dispositivo socio-cultural que determina el valor de las actividades, cualidades y aportaciones sociales: *la misma lucha por la distribución se encuentra anclada en una lucha por el reconocimiento* (Honneth, 2010).

Por otro lado, (2) Nancy Fraser (Fraser, 1997; Fraser & Honneth, 2006) argumenta que la distribución no puede subsumirse en el reconocimiento. Propone un análisis de perspectiva dualista que considera las dos categorías como dimensiones co-fundamentales y mutuamente irreducibles de la justicia. En base a lo anterior, propone que se conciba el reconocimiento como una cuestión de justicia, no de autorrealización, es decir tratarlo como una cuestión de estatus social. Esto supone examinar los patrones institucionalizados de valor cultural por sus efectos sobre el prestigio relativo de los actores sociales. Si se considera a los actores como iguales podremos hablar de reconocimiento recíproco e igualdad de estatus, si se considera a algunos actores como inferiores y excluidos, podemos hablar de reconocimiento erróneo y subordinación de estatus (Fraser & Honneth, 2006).

Denomina a esta conceptualización “*modelo de estatus de reconocimiento*”. El reconocimiento erróneo no es una deformación física ni un impedimento para la autorrealización ética, sino una relación institucionalizada de subordinación y una violación de la justicia, es decir ser representado por unos patrones institucionalizados de valor cultural de un modo que impide la participación como igual en la vida social, injusticia que se trasmite a través de las instituciones sociales. La interacción está regulada por un patrón institucionalizado de valor cultural que considera normativas unas categorías de actores sociales y deficientes o inferiores a otras (Fraser & Honneth, 2006).

Tanto los postulados de Taylor y Honneth, como la concepción del reconocimiento postulada por Nancy Fraser nos permite observar las distinciones de los mapuche en la ciudad desde el binomio exclusión/inclusión, ya que siguiendo una lógica sistémica, un reconocimiento incompleto o erróneo sería equivalente a la exclusión de comunicaciones, programas o códigos ajenos a los que se generan recursivamente en el sistema político. De este modo, la exclusión, al igual que el “no” reconocimiento, puede tener efectos muy profundos en la forma en que nos vemos unos a otros al propiciar daños por la imposición de una identidad irreflexiva (Sen, 2001).

Los mapuche urbanos al ser reconocidos erróneamente por el sistema político generarían estructuras constituidas con lenguaje que aspiran a posicionar sus autodescripciones en pos de incluirse (reguardado sus diferencias y especificidades) a través de movimientos y demandas colectivas (organizaciones), pero también, y he aquí el objeto de esta investigación, a través de observaciones individuales –como excluidos- que emergen de su contingencia urbana y el intercambio cultural constante con otros grupos étnicos.

Siguiendo esta lógica, y entendiendo que el reconocimiento se comprende desde el paraguas de los derechos subjetivos, las diversas expresiones que tome el reconocimiento político implicaría la emergencia de instituciones (o institucionalidad) que actúan como mecanismos de protección frente a las consecuencias negativas de la *“inclusión total”* (Luhmann, 2010) y/o de la *“inclusión en la exclusión”* -la exclusión que no es- y/o de la *“exclusión en la inclusión”* -la inclusión que no es- (Robles, 2005).

CAPÍTULO 2. Desde la teoría de los sistemas sociales.

Siguiendo los postulados de la teoría de los sistemas sociales, y en particular los planteamientos tematizados por Niklas Luhmann (2005), toda observación introduce una distinción en un “espacio no marcado”, desde el cual el observador realiza una distinción. Esta distinción sirve sólo para distinguir dos elementos, pero también para revelar a los otros su presente (desde donde observa).

Ahora bien, estas observaciones pueden ser observadas a través de la observación de segundo orden - ejercicio que se despliega en esta investigación. Esta, es una operación que *“se distancia del mundo hasta llegar finalmente a omitir su unidad (integridad, totalidad) y abandonarse a lo que le aparece como ‘valor propio’ en el proceso recursivo y dinámico de la observación de observaciones”* (Luhmann, 2005: 102).

Luhmann (2005), sostiene que desde un punto de vista constructivista podemos exponer que una observación de segundo orden se efectúa cuando nos orientamos al uso de la distinción. En otras palabras, la observación de segundo orden es una distinción de distinciones que observa únicamente cómo se observa, estableciendo una diferencia característica entre observación de segundo y de primer órdenes.

En consecuencia, como observadores de segundo orden, debemos ser capaces de incluir las expectativas y los intereses de los observadores de primer orden como una producción intensamente contextual (Robles, 2012), dependiente del lugar que ocupa y de las distinciones que utiliza.

En los apartados sucesivos se plantearán conceptos y herramientas teóricas para observar las distinciones de los mapuche en Santiago desde tres niveles: (1) sistema político/entorno; (2) inclusión/exclusión; y ligado a este último, (3) desde los derechos subjetivos como prestaciones institucionalizadas.

5. Distinciones que irritan.

La evolución societal, y la continua diferenciación interna de la sociedad ha transformado su forma de organización, su identidad, orientándola hacia el primado de la diferenciación funcional (diferenciación por funciones). Esta diferenciación interna ha auspiciado la emergencia de sistemas parciales orientados a la resolución de problemas específicos, donde cada sistema cumple una función y a partir de ella enlaza comunicación con comunicación (Luhmann, 2007) (operación basal de los sistemas sociales y fundamento de recursividad). A través de su clausura operativa y de su racionalidad particular, estos sistemas desarrollan sus propias distinciones (las que se trazan constantemente en función del sustrato medial que compone su horizonte de sentido), construyéndose así una sociedad policéntrica, es decir fragmentada en sistemas que observan su entorno desde sus propios medios y ciegos a las selecciones de sentido que no son observables con sus propios códigos (Arnold, 2004).

Sin embargo, el acoplamiento de las operaciones de los distintos sistemas con su entorno particular permite que este se relacione con otros sistemas parciales cuando desde sus comunicaciones y desde su propia distinción entre lo actual y lo posible, existe la posibilidad de comunicar sobre ello. De este modo, la clausura operativa no implica un bloqueo de las influencias del entorno, sino que la influencia de este está dada por las propias condiciones de reproducción del sistema en cuestión, fenómenos que determina y estructura sus posibilidades de ser irritado (Luhmann, 2007).

Al considerar la posibilidad de que existan irritaciones por parte del entorno al presentarse un aumento de complejidad, y al plantear la noción de reconocimiento esbozada por Nancy Fraser, Charles Taylor y Axel Honneth, podemos realizar una observación o descripción de las distinciones que utilizan los mapuche de Santiago en función del modelo de estatus de reconocimiento desde la dicotomía inclusión/exclusión.

Cabe destacar que este esfuerzo analítico se enfoca principalmente en observaciones referidas al sistema político. Este último tiene como función específica el de aportar a la sociedad la capacidad de decidir colectivamente y con consecuencias vinculantes (estas decisiones afectan tanto a quienes las toman como a los destinatarios). Para esto, el sistema político debe formarse, diferenciarse y alcanzar autonomía a través de la identificabilidad de un poder capaz de motivar la aceptación de sus decisiones vinculantes (Corsi, et. al, 1996).

Otro elemento que es necesario aclarar, es la distinción que Luhmann (2002) propone con respecto a la función del sistema político y las prestaciones que genera. Estas últimas son comprendidas como las relaciones *input/output* que asume el sistema político con los otros sistemas funcionales. De este modo, las prestaciones políticas acontecen cuando los demás sistemas de la sociedad funcionalmente diferenciada requieren decisiones vinculantes que permitan su funcionamiento.

6. Desde el binomio inclusión/exclusión.

“La libertad de elegir la manera en que nos vemos a nosotros mismos – nuestras afiliaciones, nuestras asociaciones, nuestras identidades- es un tema complejo y a la vez de profundas consecuencias. En este ámbito la privación puede ahogar nuestra voz, nuestra independencia y nuestra facultad para actuar como ciudadanos políticos.”
(Sen, 2001).

La distinción entre inclusión y exclusión es fundamental para establecer los criterios de acceso a los beneficios de los sistemas parciales, y por ende el acceso a su comunicación. Por un lado, la inclusión describe las condiciones y las posibilidades de participación en la comunicación y así estimula atenciones y consideraciones, mientras que la exclusión indica lo que falta (Corsi, et. al., 1996).

Si consideramos que Chile es una sociedad compleja y diferenciada funcionalmente en la cual la inclusión ya no determina cómo y cuándo se toma parte en los otros sistemas funcionales o parciales, por ejemplo qué derechos se tiene y cómo se regula el acceso a los recursos económicos, el resultado es un considerable relajamiento de la integración en al ámbito de la inclusión.

Fernando Robles (2005), propone una tipología en función de dos formas fundamentales de exclusión e inclusión: primarias y secundarias. La *exclusión primaria* implica *que no se puede acceder* a los sistemas funcionales que puedan significar inclusión a prestaciones y servicios elementales; mientras que la *inclusión primaria* significa que se puede acceder a los sistemas funcionales, y si no a todos ellos, por lo menos a los que permiten la obtención de beneficios que otorgan confianza y proyecto de futuro. Por otro lado, por *exclusión secundaria* se entiende que no se puede acceder a las redes interaccionales de influencia o beneficios; por lo que la *inclusión secundaria* significaría la posibilidad de acceso a estas redes interaccionales (intra y extrafamiliares) de influencia y de favores de las que se obtengan provecho, desde la red de apoyo.

Ahora bien, Robles (2005) argumenta que tanto la inclusión/exclusión primaria, como secundaria, no pueden ser observadas solo desde su diferencias externas, invisibilizando sus distinciones internas. En efecto, es necesario tematizar fenómenos que dan cuenta de la *exclusión en la inclusión* o la *inclusión en la exclusión*, y preguntarnos ¿Excluido o incluido de qué?

En base a la distinción original y tomando en cuenta la necesidad de incluir problemáticas complejas, se presentan cuatro paradigmas o arquetipos que refieren a la diferenciación interna del modelo planteado: (1) *inclusión en la inclusión* es la que usualmente se denomina inclusión e integración al sistema social e implica la ausencia de la exclusión primaria y tampoco la exclusión secundaria; (2) *la exclusión en la inclusión* o “inclusión que no es” grafica la inclusión a sistemas funcionales pero no inclusión a redes de favores, influencias y reciprocidades de conveniencia; (3) *la inclusión en la exclusión*, o “exclusión que no es” implica que a pesar de la imposibilidad de acceso a sistemas funcionales básicos, existe acceso a redes de interacción; y, por último, (4) *la exclusión en la exclusión* que describe la situación límite de las llamadas instituciones totales como las cárceles, los hospitales psiquiátricos, las situaciones de autoexclusión voluntaria, etc.

Esta investigación se hace cargo de estos problemas emergentes a través de un paradigma de interpretación constituido por el binomio inclusión/exclusión, y por sus distintas expresiones. Esto permitió incorporar elementos dinámicos, como la territorialidad, lo cultural y elementos históricos que responden al contexto -específico y no generalizable- (Avaria, 2003) de los mapuche que habitan en la ciudad de Santiago y desde los cuales observan el sistema político y la institucionalidad chilena.

6.1 Exclusión: una mirada desde el reconocimiento erróneo.

En la sociedad chilena moderna, la exclusión ha pasado a ser la resultante de políticas suficientemente legitimadas que han conducido a la ruptura de las reciprocidades entre las personas (Robles, 2005). En efecto, Chile es un país que históricamente ha excluido al pueblo mapuche tanto en su materialidad rural, como urbana a través de dinámicas complejas de subordinación de estatus que impiden y actúan como una barrera para la satisfacción de sus subjetividades plenas ajenas de distorsiones.

En efecto, si comprendemos la integración social como el acoplamiento de las personas (como una estructura social que permite a la sociedad una dirección para la producción de las comunicaciones) y los sistemas parciales, como el político, en los que la recursividad de la reproducción autopoietica comienza a comprenderse a sí misma y se clausuran operacionalmente en función de sus comunicaciones políticas, podemos argumentar que los mapuche urbanos, a través de la negación de sus particularidades por parte del sistema político están excluidos, al menos parcialmente en cuanto a su propia cosmovisión económica y política generando un tipo de cadena que lleva al sujeto que adscribe a la cultura mapuche a ser irrelevante como persona. Así, esta fuerte integración entre inclusiones produce que en términos interaccionales ciertos individuos (por ejemplo los mapuche en Santiago) no sean “reconocidos” como posibles interlocutores y que generen otro tipo de redes de interacción o beneficios que les permitan incluirse en la exclusión.

Paradójicamente, con la diferenciación funcional surge una estructura de la sociedad que parte del presupuesto de que “todos” pueden, en principio, participar en todas las formas de comunicación. En este sentido la inclusión moderna centra sus correlaciones semánticas en los postulados de la libertad (decisión por parte del individuo) e igualdad (ausencia de discriminación a priori). Haciendo un esfuerzo analítico, la semántica de los sistemas diferenciados funcionalmente da luces del sitio, en términos del código inclusión/exclusión, en el que se encuentran los mapuche urbanos: por un lado, haciendo uso de la “libertad” buscan no adscribir o participar de las comunicaciones económicas y políticas impuestas (comunicadas) por los sistemas parciales modernos haciendo alusión a la existencia de códigos y programas propios, tanto políticos como económicos no comunicados/reconocidos. Por otro lado, la “igualdad” entendida como la ausencia de discriminación es, y lo ha sido históricamente en países fundados bajo los preceptos liberales, un elemento ausente en la integración de pueblos que poseían autonomía antes de la conformación de los Estados-nación, en la sociedad moderna (Corsi, Espósito y Baraldi, 1996). Ahora bien, esta semántica de la igualdad no es el sustrato de la igualdad planteada por el liberalismo igualitario y universalista ciego a la diversidad (Villavicencio, 2010) al que apela el sistema político al acoplarse con estos pueblos originarios, puesto que sus iniciativas buscan incluirlos sin reconocer sus distinciones particulares, es decir, excluyendo códigos ancestrales aún vigentes.

La exclusión de estas comunicaciones y distinciones puede ser comprendido como una forma de reconocimiento erróneo, puesto que se puede asimilar a una relación

institucionalizada de subordinación y una violación de la justicia, ya que al improbabilizarse su participación en el sistema político, desde sus propias distinciones, se les impide la participación como igual en la vida social. En otras palabras, la interacción está regulada por un patrón institucionalizado de valor cultural que considera normativas unas categorías de actores sociales y deficientes o inferiores a otras (Fraser & Honneth, 2006).

Al considerar el reconocimiento como una cuestión de estatus social, podemos plantear la posibilidad de ocurrencia de eventos o evoluciones sociales que permitan la irritación del sistema político. Para Fraser, esto podría ser posible a través de la tematización de patrones institucionalizados de valor cultural que expresen el mismo respeto por todos los participantes y garanticen la igualdad de oportunidades para conseguir la estima social (condición subjetiva) (Fraser & Honneth, 2006).

6.2. La inclusión y el reconocimiento.

Si tomamos en cuenta que la inclusión total es hipotética e improbable, ya que implicaría el acceso a todos los sistemas funcionales de la sociedad y la posibilidad de conseguir la totalidad de los beneficios asociados a sus prestaciones, podemos argumentar que estamos frente a un fenómeno complejo y caracterizado por su materialización en un panorama congruente con la realidad de las inclusiones parciales: exclusión en la inclusión.

Ahora bien, las demandas por el reconocimiento de los pueblos originarios que ostentaron la autodeterminación en el pasado, han tenido como consecuencia un constante aumento de complejidad en el sistema político, lo que a su vez ha permitido que se expandan los ángulos de observación de estos sistemas, irritándolos hasta que, desde sus propias lógicas, han integrado ciertas comunicaciones en pos de la inclusión (aún parcial) de los pueblos y el reconocimiento político.

En este sentido, es preciso comprender que el modelo imperante en Chile, basado en un conjunto único de derechos y cerrado a las expresiones de diferencia en el ámbito público/político, puede ser actualizado para abordar las demandas y las cuestiones específicas de la diversidad etnocultural (Villavicencio, 2010), a través de, por ejemplo, la tematización del reconocimiento político y las particularidades etno-políticas de los pueblos originarios subordinados a la sociedad mayor que los contiene.

El conocer las distinciones con que los mapuche en la ciudad de Santiago observan el reconocimiento político como pueblos originarios puede dar pie a la identificación de sus propias recetas (producidas en función de sus experiencias particulares) para su inclusión en el sistema político chileno. La inclusión de los mapuche garantizaría las condiciones y las posibilidades de participación de sus comunicaciones, lo que estimularía las atenciones y consideraciones sobre sus particularidades, y permitiendo interacciones reguladas por un patrón institucionalizado de valor cultural que no se sustente en la pre-existencia de actores sociales deficientes o inferiores a otros.

Para esto, contamos con instrumentos internacionales que, al ser ratificados o incorporados en el sistema político, generan aparatos o instituciones que fomentan la inclusión a través de la protección de los derechos subjetivos de los individuos.

Por ejemplo, la ratificación (e institucionalización) del Convenio 169 “sobre pueblos indígenas y tribales” el cual sostiene una búsqueda por probabilizar la inclusión a través del resguardo de la condición subjetiva de los pueblos, es un esfuerzo para resolver las consecuencias negativas de la inclusión totalizante a través de mecanismo enfocados en garantizar prestaciones específicas por parte del sistema político y su expresión institucional, los gobiernos. Por otro lado, las distinciones que acompañan este documento amplían notoriamente las posibilidades de que emerjan umbrales de resonancia que permitan la evolución de nuestro sistema político facilitando la aceptación de las demandas particulares de los pueblos, expresadas a través de sus propias distinciones.

7. Derechos subjetivos, prestaciones y expectativas.

Luhmann (2010), plantea que el desarrollo de sistemas sociales particulares en la sociedad tiene como objetivo el llevar a cabo la función de tomar decisiones para resolver problemas sociales que deben ser solucionados para que el sistema sobreviva.

En el caso de funciones de mayor alcance, la especialización de los sistemas sociales lleva a formas de cooperación social cuya tarea específica para el orden social toma una forma concreta: la de una prestación que se hace al entorno. Desde estas prestaciones, los sistemas pueden racionalizarse internamente y, al mismo tiempo, desde estas el entorno tolera, mantiene y conserva al sistema especializado, lo que sumado a distintas expectativas, exigencias, influencias y motivaciones, y distintas perspectivas de selección de la experiencia y las comunicaciones, hacen posible alcanzar un mayor vigor de las prestaciones individuales. Ahora bien, las funciones societales solo se cumplen cuando se las reconoce como tales y se materializan en acciones específicas.

Muchas de estas tareas formuladas a través de un enfoque específico de acciones se actualizan en situaciones concretas, por ejemplo, a través de las Constituciones Nacionales, las cuales simbolizan expectativas de comportamiento institucionalizado que forman parte de la estructura social. De este modo, las instituciones, entendidas como expectativas de comportamiento temporal, objetual y socialmente generalizadas, ayudan a consolidar las comunicaciones y responder a través de prestaciones a los problemas sociales.

En función de lo anterior, podemos argumentar que el sistema político debe institucionalizar ciertas prestaciones para contrarrestar las tendencias involutivas contenidas en su propio funcionamiento e impedir que todas las comunicaciones se encaminen a los fines exclusivos del Estado, racionalizándose en pos de la resolución de

problemas expresados en expectativas, motivaciones y selecciones no actualizados en situaciones concretas y acciones específicas.

De este modo, la selección, y posterior actualización, de las expectativas referidas a las demandas de los mapuche en función de la definición de sus derechos específicos como pueblo pueden ser incluidas en el sistema político, en cuanto este último realice prestaciones que resuelvan este problema social. Por otro lado, esto desencadenaría que las prestaciones individuales de los mapuche alcancen una mayor intensidad, contribuyendo a la tolerancia y la conservación del sistema.

Ahora bien, para que una prestación individual se amplíe debemos presuponer la presencia de roles que corresponden a las expectativas públicas -no atribuible a las personas-, o a la posibilidad de realizar una “presentación de sí mismo” con éxito para garantizar un comportamiento abundante en iniciativas. Por presentación de sí mismo entendemos *“el proceso mediante el cual cada ser humano se vuelve persona al comunicarse con otros y, con eso, se constituye en su humanidad. Sin éxito en la presentación de sí mismo —sin dignidad— no puede utilizar su personalidad”* (Luhmann, 2010).

Sin embargo, Gert Verschraegen (2002) postula que en función de la diferenciación funcional y la imposibilidad de la inclusión total, la personalidad ya no coincide con determinados roles y tipificaciones, ya que es construida por la participación diversa y parcial en los diferentes sistemas. Para su bienestar, los individuos se vuelven dependientes de las condiciones y decisiones construidas por otros, en otro lugar (por ejemplo a través de políticas de Estado). Bajo esta estructura social, la personalidad de los individuos necesita protección especial; y mientras más vulnerable la posición del individuo, más mecanismos de protección deben ser desarrollados por la sociedad para la presentación de sí mismos y la movilidad del individuo.

Una forma de protección de la personalidad son los derechos subjetivos⁷, ya que estos actúan como una compensación por la pérdida de la inclusión total y de las posiciones sociales determinadas, garantizando la capacidad de desarrollar una identidad social. En la sociedad moderna, los derechos subjetivos son esenciales para el reconocimiento social, ya que permiten que la comunicación pueda ser asignada a una persona específica, responsable de sus decisiones y comportamientos (Verschraegen, 2002).

Lo anterior, nos lleva a plantear que los derechos subjetivos institucionalizados auspiciarían el reconocimiento correcto, garantía de la dignidad de los individuos y los protegería contra las intromisiones del Estado, *“las cuales podrían paralizar decisivamente el potencial expresivo de comunicación simbólica de la personalidad”* (Luhmann, 2010).

⁷ Gert Verschraegen (2002) y Niklas Luhmann (2010) realizan sus descripciones enfocados en los derechos fundamentales como mecanismos de protección. Ahora bien, se da a entender en sus trabajos que estos pueden ser comprendidos como derechos subjetivos; los que, a su vez, incluirían el reconocimiento.

Así, las repercusiones del reconocimiento erróneo de los mapuche por parte del Estado se observarían en la imposibilidad de estos individuos de comunicar su personalidad, por lo tanto de ser responsables de sus decisiones, en perjuicios de su dignidad y su estatus social, y en la imposibilidad de incluirse, en términos de sus propias expectativas, en las prestaciones del sistema político.

CAPÍTULO 3. Fundamentación Metodológica

Esta investigación posee un alcance descriptivo. Se abordó cualitativamente este fenómeno, buscando la perspectiva subjetiva que lo construye y, del mismo modo, se estuvo abierto a los hallazgos relevantes para investigaciones futuras.

8. Enfoques epistemológico y teórico-metodológico.

En función del sitio que ocupa la teoría de sistemas en la construcción teórica que enmarca esta investigación y en el proceso de análisis que se desarrollará a posteriori, el enfoque epistemológico es **sistémico/constructivista**, es decir una visión que permite apreciar el proceso constructivo del conocimiento sobre la base de las diferentes formas de observación y su diálogo, permitiéndolo acceder a un conocimiento válido por su pertinencia más que por su universalidad (Arnold, 2009). Se postula también que los conocimientos se originan en la “experiencia de la realidad”, es decir de los logros específicos de los sistemas observadores, los cuales, a su vez, no pueden realizar operaciones fuera del marco que limitan sus propios condicionamientos (Arnold, 2008).

Siguiendo la lógica del enfoque epistemológico que caracteriza el carácter de esta investigación, se optó por un enfoque teórico metodológico ad-hoc a la idea de que la realidad existe como construcciones múltiples (diversidad de observadores) fundamentadas social y experiencialmente, construidas a través del lenguaje (Krause, 1995): la **socio-hermenéutica**, que tiene como principio la comprensión de los discursos sociales circulantes y su producción, dialoga abiertamente con el constructivismo sistémico, ya que el propósito del primero se condice con el propósito de conocer “(...) *las normas con arreglo a las cuales se observa (se distinguen), organiza (construye la diferencia), valora (prioriza) y da sentido al ambiente cotidiano*” (Arnold, 2009).

La socio-hermenéutica dotó de los elementos necesarios para comprender las distinciones que utilizan los mapuche urbanos de Santiago para observar el reconocimiento político como pueblos originarios, a partir del ejercicio interpretativo intencional y contextual (Cárcamo, 2005). Así, se puso el acento en *la búsqueda de comprensión y la comparación/confrontación entre lo distinto* (incluyendo las construcciones del investigador) a fin de llegar a nuevas síntesis (Krause, 1995).

9. Estrategia metodológica.

Describir distinciones solicita tácticas y procedimientos que “(...) *tengan una gran apertura para acoger la contingencia*” (Arnold, 2008). De este modo, se utilizaron métodos y técnicas orientadas a la investigación de las categorías, significados y ordenes simbólicos constituyentes de lo que denominamos *realidad*: las de tipo semiótico y cognoscitivo (Arnold, 2009) presuponiendo un rescate de los elementos del sujeto por sobre aquellos hechos externos a él (Cárcamo, 2005).

9.1. Técnicas de recolección de información.

Se optó por el uso de una técnica o herramienta de recolección de información que permite el registro de comunicaciones lingüísticas bajo un marco de eventos comunicativos controlados, obteniendo desde sus interlocutores (mapuches urbanos de Santiago) descripciones y observaciones de los sistemas culturales en sus propios términos (Arnold, 2008).

Se seleccionaron dos técnicas para estos fines. En primer lugar se realizaron **8 entrevistas abiertas**⁸. El sentido del uso de esta herramienta remite a su carácter pragmático, es decir, de cómo los observadores diversos actúan y reconstruyen su sistema de representaciones (distinciones) en sus prácticas individuales (Alonso, 1999). Ahora bien, el insumo de esta técnica para esta investigación en específico remite a que tiene su mayor sentido al ser utilizada cuando *“(...) nos interesan los actos ilocutorios más expresivos (...) de individuos concretos que por su situación social nos interesan para localizar discursos que cristalizan no tanto los metalenguajes del colectivos centralmente estructurados, sino las situaciones de descentramiento y diferencia expresa”* (Alonso, 1999).

En base a lo anterior, la entrevista abierta nos consintió el describir las distinciones y diferencias con las que observan mapuches en Santiago en cuanto individuos en una situación social construida en base a un contexto histórico determinado. De igual forma, el acceder a discursos caracterizados por situaciones de descentramiento y diferencias expresas nos dejaron en buen pie para conocer el sitio de sus observaciones en función del binomio inclusión/exclusión.

En segundo lugar, desde un sitio complementario, en función de la factibilidad de acceder a distinciones en instancias de recreación cultural y dado que fui invitado a participar en reuniones convocadas por el Longko de la Comunidad de Maipú en el Rewe del Parque Municipal de aquella comuna, se optó por concretar y sistematizar las notas de campo recogidas a través de **2 observaciones participantes** (en el contexto de dos reuniones con los cabecillas de la comunidad). Así, logramos conocer los esquemas de distinción y compenetrarnos en las redes que particularmente nos interesaron, interceptando comunicaciones y permeándonos de los fundamentos de la/as seleccionada/as (Arnold, 2003).

Por último, y como consecuencia de una de las observaciones participantes, se llevó a cabo **un grupo de discusión**. El uso de esta herramienta se justificó en base a la emergencia in situ de las distinciones que, a través de la conformación de la “grupalidad”,

⁸ Se desarrolló un guión (o pauta) abierta, que consideró únicamente cuatro temáticas centrales: (1) auto-identificación como mapuche.; (2) experiencia como mapuche en Santiago; (3) demandas políticas; y, (4) expectativas sobre el reconocimiento en Santiago. Se optó por este tipo de pauta dada la heterogeneidad de los entrevistados -dentro de su homogeneidad-, focalizando la interacción para permitir la emergencia y tematización de comunicaciones en una interacción dinámica que genere múltiples y diversas distinciones.

reprodujo el discurso grupal o palabra grupal, proponiendo significados y un significado común (Canales, 2006) sobre temáticas que se enfocaron directamente a la conquista del objeto de estudio.

9.2. Muestras.

La selección de informantes en el contexto de **entrevistas abiertas** se realizó a través de una muestra estructural. En esta investigación, a diferencia de otras que se encauzan hacia las experiencias y prácticas de una comunidad situada y con expresión geográfica identificable⁹, se optó por alejarse de los escenarios locales y, de este modo, examinar el flujo de comunicaciones y circulación de distinciones en un tiempo y espacio descentralizado¹⁰. Si bien se conserva un marco territorial de referencia amplio – Santiago-, y se define un sujeto con características específicas que según su auto-identificación se vincula con una comunidad simbólica, se decidió identificar las distinciones haciendo hincapié en sus múltiples manifestaciones, avalando la heterogeneidad de los entrevistados en lo que respecta a sus géneros, generación en Santiago, comuna de residencia, membrecía, o no, en organizaciones o comunidades mapuche y rol que desempeñan en estas.

Ahora bien, esta opción no actúa en desmedro de ciertas decisiones que garantizan un nivel básico de homogeneidad requerido para adosar las distinciones recabadas a un grupo de individuos delimitado que comparte ciertas características: residencia en comunas habitadas, principalmente, por familias de clase media/media-baja (Santiago, Ñuñoa, Peñalolén, Maipú, La Florida y Puente Alto)¹¹, y auto-identificación como mapuche.

También, en función de las 3 generaciones identificadas por Nicolás Gissi (2004), se optó por acceder a las observaciones de individuos pertenecientes a la segunda y tercera generación de mapuche en Santiago, por dos motivos centrales: (1) el acceso a mapuches

⁹ Las tesis o memorias para la obtención de pregrados y postgrados que ahondan en temáticas relacionadas con los mapuche en Santiago, ya sea a través de la etnografía tradicional localizada, o desde los estudios de caso, han estudiado ciertas manifestaciones culturales desde la óptica de una única comunidad u organización mapuche de referencia. Muchas de ellas, en pos de acotar sus campos de estudio y levantar información que dé cuenta de una experiencia particular, han optado por delimitar sus campos de investigación en función de límites administrativos –comunales- o por criterios de membrecía –pertenencia a organizaciones o comunidades con arraigo territorial-. Algunos ejemplos son: Gissi, 2001; Galaz, 2002; Aguirre, 2006; Le-Bert, 2010; Cheuquelaf, 2012; entre otros.

¹⁰ Si bien esta investigación se desarrolla desde un enfoque teórico-metodológico socio-hermenéutico, es posible complementarla con algunos de los preceptos que sustentan la modalidad de investigación etnográfica “multilocal” o “multisituada”, pues ésta ha trabajado ampliamente este constructo, aduciendo que las lógicas culturales son producidas de manera múltiple enmarcándose, al menos parcialmente, en espacios de un sistema (Marcus, 2001).

¹¹ Según datos del Censo Nacional de Población y Vivienda 2002, y considerando categorías de distribución socioeconómica desarrolladas por instituciones avocadas a estudios de mercado, estas comunas se caracterizan porque sus habitantes, mayoritariamente –al sumar sus porcentajes-, pertenecen a los Grupos Socioeconómicos (GSE) encasillados como clase media y media baja (GSE C2 y C3).

de primera generación es complejo debido a la longevidad de estos; (2) la segunda y tercera generación tienen composiciones totalmente distintas en cuanto a su relación con su etnicidad y sus interacciones en el plano político y cultural.

Por otro lado, la segmentación de género respondió a la sospecha de que ciertas representaciones o distinciones descansan o se sustentan en la división sexual de trabajo.

Con respecto a lo anterior la muestra se estructuró de la siguiente manera:

Criterios de Selección		Nº de Entrevistas Abiertas
2da Generación	Hombre	2
	Mujer	2
3era Generación	Hombre	2
	Mujer	2
TOTAL		8

El número de entrevistas realizadas, si bien es acotada y a pequeña escala¹², permite el desarrollo de una investigación intensiva, al recoger múltiples observaciones, experiencias y expectativas. De igual forma, su complementación con el **grupo de discusión** y las **observaciones participante** permitió un amplio rango de acción con respecto al análisis, contrastación de hipótesis y formulación de conclusiones que dan cuenta de los objetivos planteados.

Los criterios muestrales para estas dos herramientas suplementarias descansan en el enfoque inductivo que dominó la investigación. En otras palabras, el número de actividades desarrolladas se fundamentan en la emergencia de situaciones no dominadas por el investigador y la oportunidad de adicionar datos relevantes como distinciones comunes, prácticas culturales en el contexto urbano y discusiones que pusieron en juego expectativas y percepciones. Estos elementos, convierten estas dos técnicas en espacios propicios para interceptar comunicaciones a las que no podríamos acceder de otra manera.

9.3. Estrategia de análisis de los datos.

En estrecha relación con los enfoques epistemológico y teórico-metodológico, se plantea la necesidad de utilizar una estrategia de **análisis hermenéutico de los discursos** extraídos a través de las entrevistas abiertas. Esto supone dirigir o depositar la conciencia hacia aquellos elementos que configuran las distinciones profundas de los mapuche urbanos de Santiago, específicamente los esquemas mentales construidos y a través de los cuales

¹² Es necesario aclarar que la complejidad de la muestra se erigió como uno de los principales problemas de esta investigación. Ahora bien, esta dificultad se fundamenta en la ausencia de redes de contacto previas y la no pertenencia al pueblo originario. Esto gatilló desconfianzas y desinterés en algunos mapuche contactados.

estas distinciones operan en su contexto particular de interpretación de la realidad que se pretende representar (Cárcamo, 2005).

El análisis hermenéutico de los discursos propone que los discursos (el texto), o más específicamente el procedimiento que los produce, el habla, “(...) *actúa como fijador del discurso, o si se prefiere, opera como agente cristalizador de un discurso producido con una limitante temporal (...)*” (Cárcamo, 2005).

Así, y en función de los postulados del programa sociopoiético planteados por Marcelo Arnold (2005), dado el carácter interpretativo de este tipo de análisis, este fenómeno proporcionaría el acceso a las estructuras constituidas con lenguaje, que se seleccionan y estabilizan en la comunicación de los mapuche urbanos como distinciones.

CAPÍTULO 4. Análisis y discusión de resultados.

Primero que todo, y en función de las particularidades de la metodología utilizada, es necesario plantear que los resultados que se presentan y discuten a continuación responden a múltiples y diversas formas de observación de mapuches en Santiago. En este sentido, a continuación se intenta representar e interpretar el panorama amplio y desigual que nos proporciona una mirada “multisituada”. Así, la amplia gama de distinciones recogidas y la desigualdad de los contextos y experiencias de los mapuche participantes representa desafíos de análisis, por un lado, complejos dada las numerosas y variopintas perspectivas, experiencias y expectativas de los sujetos, y por el otro, enriquecedores ya que permite descripciones que encarnan la realidad del pueblo mapuche: su heterogeneidad.

Vale la pena recalcar, que la comprensión conceptual que nos permite el análisis hermenéutico nos brinda a continuación la posibilidad de enfocarnos en la calidad y el entendimiento (Eriksson et. al, 2010) de la problemática central al ligarla con una serie de conceptos y constructos que la componen. De este modo, el análisis del habla de los mapuche en Santiago se aborda desde los discursos sociales circulantes, expresados a través de una diversa gama de distinciones que responden a las particularidades de su condición indígena en la ciudad.

En base a lo anterior, en un primer momento es necesario comprender quiénes son los hablantes, cómo se autobserving y desde qué contextos generan las distinciones con las que observan el fenómeno del reconocimiento político.

10. Observación de lo mapuche en Santiago.

Es innegable que la cultura mapuche se reproduce en la ciudad de Santiago. Más allá de las estadísticas, se pueden apreciar expresiones de “lo mapuche” (cambiante y dinámico como todas las expresiones culturales) en las distintas comunas que componen el complejo entramado social de esta gran ciudad.

Basta con generar algunas redes, contactar algún individuo que se auto-describa como mapuche, para, tras ser invitado, acceder a prácticas que remiten y reproducen la cosmovisión de este pueblo originario:

“Las mujeres se levantaron primero y se ataviaron con sus ropas tradicionales, mientras los hombres nos dirigimos al Rewe ubicado al centro del terreno.

Cuando estuvimos todos en posición, uno de los hombres ofreció a los demás distintos instrumentos (entre ellos reconocí una Pifilca: una flauta corta que suena como un pito construida de madera o hueso), reservándose el Kultrún para el Longko (debe ser porque es el instrumento que lleva el ritmo y se impone por sobre los demás). A diferencia de la primera rogativa en la que participé, en esta, al ritmo de

los instrumentos realizamos círculos alrededor del Rewe, afafanando y moviéndonos al compas de la improvisada música. Luego, nos arrodillamos frente al tótem mientras el Longko y la oradora iniciaron sus ruegos y rezos en mapudungun (todos conservamos una actitud solemne y de reflexión). Finalmente, las mujeres nos acercaron la comida y el bebestible para compartir todos juntos y ofrecer al Rewe” (Nota de campo, Ob. 04 dic. 2012).

Esta observación, que podría proceder de los registros de un antropólogo llevando a cabo una etnografía en una comunidad apartada de la ciudad, se desenvuelve en sus límites; en el seno del Parque Municipal de Maipú.

10.1 Auto-observación de los mapuche en el contexto de la ciudad.

La literatura comprende a los mapuche en la ciudad (warriache) como individuos pertenecientes a una comunidad simbólica de referencia, en el contexto urbano. Se consideran como una colectividad que se identifica a sí misma y que es identificada por los demás en función de ciertos elementos comunes y que comparte un sentimiento de identidad con otros miembros del grupo (Stavenhagen, 1992), por el hecho de descender de poblaciones que habitaban en el país antes del establecimiento de las actuales fronteras estatales y que aún conservan algunas de sus instituciones sociales, económicas, culturales y políticas (CONADI, 2010).

Ahora bien, el auto-identificarse como parte de un conjunto humano en función de ciertos vínculos históricos, culturales o de parentesco, no es un proceso que se experimenta de una sola manera. Muy por el contrario, en el contexto urbano se pueden hallar una multiplicidad de formas de generar este tipo de “familiaridad”.

Para algunos individuos es un proceso simple e inequívoco que responde al haberse desarrollado en un contexto en que la condición étnica era la regla. El nacer bajo esa estructura nunca les permitió el espacio para cuestionarse la pertenencia al pueblo mapuche.

“(...) yo nací bajo la estructura, bajo la... digamos, las leyes mapuches entonces, a diferencia de muchos otros digamos que de muy jóvenes se vinieron a la ciudad, se arrancaron del campo a la ciudad, no conocieron esa estructura, yo no, yo viví bajo esa estructura, o sea no... para mí eso es una ley y punto, es así.” (Hombre 1, 2da generación, La Florida).

La necesidad, y también la complejidad, de auto-definirse surge en contextos más heterogéneos. Se propician cuestionamientos que invitan a reflexionar sobre la pertenencia a la comunidad simbólica, como por ejemplo las características fenotípicas:

“(...) básicamente por este conflicto, entre que no sabes... yo no sé definir si soy de aquí, soy de allá o soy de otro lado... ¿ya?... de todas maneras

vivo en... vivo... mi característica indígena es súper fuerte (...) (Hombre 3, 3era generación, Ñuñoa).

Una razón que se esgrime como táctica para la auto-identificación, comúnmente atribuida a otros sujetos y no a la propia experiencia, es la que dice relación con los beneficios asociados al pertenecer a uno de los nueve pueblos originarios reconocidos (no constitucionalmente, sino como objeto de política pública) por el Estado.

"(...) todos los mapuches que viven en la región Metropolitana, que es cerca del 50% del total, cachai, o sea son pocos los que se reconocen como mapuches, o los reconocemos, porque hay muchos que teniendo el apellido no se reconocen, y usan el apellido, pero para qué, para optar a becas, para optar a vivienda, para optar a la salud." (Mujer 2, 2da generación, Maipú).

El que se utilice este motivo para la auto-identificación, al cual podríamos considerar como "instrumental", es considerado como un medio ilegítimo para ser beneficiario de ciertas políticas asistenciales del Estado. En efecto, los mapuche entrevistados repudian ese tipo de prácticas ya que no es un aporte para la consolidación del pueblo el hacer uso de estos recursos sin reconocerte abiertamente como indígena.

Desde el contexto urbano, en muchos de los casos la identificación surge de una diferencia inicial: el nombre y el apellido. El cómo son distinguidos actúa como la carta de presentación ante el mundo.

"(...) no me puedo sentir ajeno a eso, mi nombre (...) es mi carta de presentación, a mí no me pueden decir que yo no lo soy. Puede, puede ser que este alejado, que no hable el lengua... que no siga las tradiciones absolutamente... que no sea un activista Mapuche... que no sea un activista del movimiento, que no vaya a las marchas de los Mapuches... pero no me pueden decir que yo no lo soy. Aunque yo lo desconozca, el mundo me va a reconocer como tal, entonces pa` mí no es ajeno." (Hombre 3, 3era generación, Ñuñoa).

Más allá del hablar mapudungun, de la participación en los ritos, del creer en su espíritus, del compartir sus demandas y su cosmovisión, el nombre es fundamental para generar tanto expectativas del otro, como estrategias que solidifiquen una presentación de sí mismo coherente.

"(...) siempre supe que yo era mapuche, además no sé era como súper lógico, obvio que donde yo iba, siempre mi apellido era el distinto, el difícil de escribir, entonces yo siempre sabía que había una diferencia" (Mujer 3, 3era generación, Santiago).

Uno de los lugares donde esta diferencia se hace clara es en los establecimientos educacionales. En sus primeros años en los colegios o liceos empiezan a percatarse de esta distinción, a ponerse frente a su apellido y a cuestionarse su pertenecía a otra comunidad simbólica. En este sentido, las instituciones educativas se presentan como un espacio propicio para reafirmar su identidad.

Así, desde ese territorio aparecen elementos como la resistencia, se agudiza la diferencia y se concibe el orgullo por el origen.

“(...) tiene que ver con que el apego y el orgullo, es porque uno nace, cuando uno entiende, se entiende en el colegio, se entiende que uno tiene una condición distinta porque te dicen: ‘oye, tú tenís apellido mapuche. Sí, tengo apellido mapuche. Ah, entonces no eres igual al resto (...)’ (Hombre 4, 3era generación, Puente Alto).

Como se planteó anteriormente, la auto-identificación desde el espacio urbano, a diferencia de aquellos que nacieron bajo la incidencia directa de la cosmovisión mapuche, es un proceso complejo y supone una serie de obstáculos. La vida en la ciudad, en ciertos casos, se constituye como un tope para reconocerse totalmente como mapuche:

“(...) he optado por decir que soy una persona con apellido mapuche, que respeto mucho al pueblo mapuche, peor que no me puedo encasillar... claramente porque además, mi vida es urbana y mis costumbres son urbanas (...) en el censo, todos siempre nos reconocemos mapuches, si hay que apoyar cosas, apoyamos... nunca lo hemos negado ¿cachay? Pero como que no está todavía el discurso de: me voy a reivindicar y voy a recuperar tierras (...)” (Mujer 3, 3era generación, Santiago).

Como se expresa en la cita que antecede a esta observación, se puede optar por un sentimiento de pertenecía “parcial”. La auto-identificación existe y la participación es activa; mas la experiencia de vida da cuenta de una pertenencia parcial a la comunidad y a la satisfacción inacabada de las expectativas referidas a su presentación como mapuche.

Por otro lado, la existencia innegable de la cultura mapuche en la ciudad conforma y sostiene espacios que facilitan la reproducción de sus prácticas culturales. La identidad étnica se desarrolla, se socializa y se transmite a los hijos, los que, acarreados por los padres a los ritos y prácticas comunitarias, asumen su pertenencia al pueblo y, por ende, a la comunidad.

“Tienen identidad Mapuche total porque yo de chiquititos empecé a llevarlos acá donde habían Nguillatunes, ellos escuchaban la radio y empecé a llevarlos así, y después igual, andan con nuestra vestimenta (...)” (Mujer 1, 2da generación, Maipú).

Ahora bien, no solo la condición urbana se presenta como un obstáculo para la auto-identificación. La literatura ha tratado el fenómeno de la migración de los mapuche a las

ciudades, dando cuenta de las consecuencias que este proceso produjo en la transferencia de saberes relacionados con el mundo mapuche. La primera ola de migrantes (primera generación), sus hijos y la segunda ola de migrantes (segunda generación) optó por replegar sus diferencias culturales al mundo privado y no traspasar esta “carga” a sus hijos.

De este modo, la influencia de los mapuche pertenecientes a la primera y segunda generación causó un flujo de integración, auspiciado por el miedo a reproducir su cultura y sus prácticas y ser discriminados por la sociedad chilena, clausurándose y retirando de lo público las expresiones étnicas.

“(...) mi abuelito (...) él hablaba mapuche, todo en mapuche, pero a mí nunca me dejó, me decía: mira algún día te irás a la ciudad y se van a reír de ti porque hablai como mapuche, entrecortado; me dice: tu tenis que hablar bien. Cuando yo hablaba mal el español me hacia repetir, repetir, y un día cualquiera me encontré en Santiago” (Mujer 3: GD, 2da y 3era generación, Maipú).

Para *“(...) la generación del despojo, gente que llegó acá porque no tenía nada más que hacer allá (Hombre 4, 3era generación, Puente Alto)* en el sur, transmitir la cosmovisión y la lengua mapuche no fue posible en un primer tiempo, pero con los años las nuevas generaciones han utilizado este saber como parte del proceso de re-etnificación.

Se plantea que en la actualidad las nuevas generaciones toman dos posturas: por un lado, niegan su vínculo con el pueblo mapuche; y por el otro, se sensibilizan y encarnan esta diferencia. Estos últimos, son los que reivindican su condición étnica con mayor fuerza, y dado que perdieron gran parte de su lazo con la cultura de sus ancestros recurren a las primeras generaciones de migrantes o a sus comunidades de origen en el sur.

“(...) hay otra generación que es esta más joven, que también hay gente mapuche, que también es gente que tiene identidad mapuche, que tiene apellido mapuche, pero que no tiene la lengua materna, como te digo, desde la madre. Entonces lo que tiene que hacer es ir a buscarla (...)” (Hombre 4, 3era generación, Puente Alto).

10.2. El mapuche en/o fuera de contexto.

Al igual que se planteó anteriormente, la condición urbana supone una serie de problemas que permean y dan forma a las distinciones de los mapuche en Santiago. En efecto, el observarse desde el habitar la ciudad (la capital, la metrópolis), esboza la necesidad de generar distinciones que los remitan al mundo simbólico al que pertenecen.

“(...) como mapuche no estamos divididos como rural y urbano, somos mapuche, simplemente mapuche, es como los chilenos, no están divididos los chilenos rural y urbano, son chilenos porque están dentro

del país, nosotros igual, somos mapuche porque estamos aquí dentro de nuestro territorio desde Copiapó a Chiloé.” (Hombre 2, 2da generación, La Florida).

Nuevamente nos enfrentamos a una suposición que produce diferencias en términos discursivos y que los entrevistados problematizan desde sus experiencias. Antes de la llegada de los colonizadores españoles, Santiago fue tierra mapuche, por lo que reivindicar sus propias expresiones políticas y culturales en la ciudad es pertinente y apropiado desde la reconstrucción histórica del pueblo. De este modo, así como un chileno es chileno tanto en el contexto urbano, como en el rural: *“(...) más que un mapuche urbano... es cómo ser mapuche en Santiago”* (Hombre 3, 3era generación, Ñuñoa).

Siguiendo esta misma lógica, se considera que esta distinción, es decir el binomio urbano/rural, es una elaboración del Estado y de los políticos, que esconde una agenda centrada en dividir y debilitar a los pueblos originarios. Del mismo modo, los académicos y particularmente los antropólogos han contribuido a la imposición de esta división que es creada desde afuera.

“(...) siempre decimos que son grandes temas con los antropólogos, porque los antropólogos tiempo atrás definieron mapuche urbano y mapuche rural, y tú escuchas a mucha gente que dice: yo soy mapuche urbano. Nosotros no lo consideramos porque nosotros si bien vivimos en la ciudad, somos un mismo pueblo (...)” (Mujer 2, 2da generación, Maipú).

La unidad del pueblo mapuche, como semántica que apela a concretar espacios de interacción real de la comunidad simbólica, tiene diversas expresiones. Estas, como veremos a lo largo de esta fase descriptiva, se manifiesta a través de hechos concretos (comunidad de origen y contacto) y, a su vez, en el plano de las expectativas (a nivel de organizaciones y dirigentes).

De este modo, y haciendo alusión a un aspecto concreto que da cuenta de la unión del pueblo, el discurso asociado con desaprobación el uso de la distinción urbano/rural se ve sustentado por el hecho de que los mapuche en la ciudad aún conservan redes familiares y contactos en el sur. No pueden ser comprendidos como sujetos aislados.

“(...) hay que entender que estas personas que nacimos en Santiago, tenemos un vínculo con... con la... con nuestra familia de origen (...) no somos aislados, siempre han tenido contacto... cada uno tiene su historia personal, unos más, unos menos, pero la mayor parte tiene contacto (...)” (Mujer 4, 3ra generación, Peñalolén).

Cuando comprobamos que los mapuche en Santiago conservan este lazo activo con sus comunidades de origen, somos capaces de identificar que este fenómeno tiene diversas manifestaciones. Una de ellas son las recurrentes visitas y alianzas que existen entre comunidades de Santiago y del sur:

“(...) cuando tenemos reuniones grandes o Nguillatunes grandes, nosotros invitamos a ambos lados...ellos vienen para acá pa Santiago a los Nguillatunes de nosotros aquí, después el trece de Octubre tuvimos el otro Nguillatún acá, lo hacemos todos los años, ellos vienen para acá, de la gente de Nueva Imperial, vinieron de Maquehue, vino varia gente encabezando a autoridades de allá. Y cuando ahora por ejemplo tenemos que ir nosotros para Nueva Imperial a un Nguillatún que nos invitaron. Y así sucesivamente varias comunidades vamos para allá para el Sur”.
(Mujer 1, 2da generación, Maipú).

Por otro lado, la realidad de este vínculo enérgico y aún en funcionamiento, permite identificar dos tipos de consecuencias en las percepciones y expectativas de los mapuche en la ciudad: por un lado, la idea del retorno –“*volver al sur*”- y, debido al conocimiento de las condiciones de vida que poseen sus comunidades de origen, la solidaridad con respecto a mucha de las demandas que se levantan y difunden desde el sur.

De esta última observación, se desprende la idea de contribuir con el pueblo mapuche desde las posibilidades que proporciona el vivir en Santiago. De este modo, la auto-identificación y el conservar instancias comunitarias y de sociabilidad intra-mapuche en el contexto urbano origina la aspiración de aportar y hacer algo por los mapuche del sur.

“(...) comenzai a pensar... a leer la historia, comenzai a escuchar a los viejos, comenzai a darte cuenta de lo atroz que pasó hacia atrás y tu decís... pucha desde mi punto de vista yo crecí, me educé, fui a la universidad posteriormente, entonces pucha uno dice: ‘Oye, algo tengo que hacer por mi gente, si siempre he sido orgulloso de mi raza, siempre he sido, he sido orgulloso de mi identidad mapuche y ahora soy un profesional, algo podré hacer, algo podré hacer por mis hermanos’
(Hombre 4, 3era generación, Puente Alto).

10.3. ¿Discriminados? ¿Por quién?

El fenómeno de la discriminación puede ser comprendido como uno de los elementos centrales que describen la existencia de un reconocimiento erróneo, basado en estatus identitarios disimiles. La existencia de estas identidades subordinadas produce, a su vez, la emergencia de fenómenos como la exclusión.

Un número importante de investigaciones relacionadas con el mundo mapuche se han enfocado en develar estas dinámicas perversas, proponiendo metodologías y formas de análisis diversos para comprender y determinar las formas en que la discriminación se manifiesta en nuestra sociedad.¹³

¹³ Algunos ejemplos de investigaciones que buscan, a través de diversos enfoques teórico-metodológicos, desentrañar y observar el fenómeno de la discriminación hacia el pueblo mapuche son: González, 2003;

Considerando que la discriminación es objeto de esta investigación en cuanto: a) su rol en el fenómeno de la inclusión o exclusión de las prestaciones del sistema político; b) por su sitial performativo del reconocimiento erróneo; y c) por constituir ciertos aspectos de las experiencias de los mapuche en el contexto en el que desenvuelven cotidianamente; se vuelve necesario el desmitificar ciertos elementos y reforzar otros, puesto que los mapuche en la ciudad de Santiago no están libres de esta dinámica.

Esta parcialización de las experiencias ligadas a prácticas de discriminación se puede observar en el hecho de que en las experiencias de los mapuche en Santiago pertenecientes a la tercera generación este fenómeno ha perdido fuerza y no se presenta, al menos notoriamente, en sus vivencias.

“(...) nunca sentí discriminación, no... ni tampoco vi discriminación hacia mapuches dentro de mi curso hacia un compañero o alguien que pudiera tener apellido indígena, no... no. Yo creo que ya eso ya en nuestra generación no se vive tanto o quizás porque tengo segundo apellido y es como común hoy en día que la gente sabe que tú tienes segundo apellido”. (Mujer 4, 3ra generación, Peñalolén).

Como se observa en la cita anterior, se asocia la discriminación a los individuos que pertenecen a la “generación del despojo”, es decir los mapuche que llegaron a Santiago en la primera y segunda ola de migración.

Relativizando aún más el argumento de que los mapuche son víctimas de una discriminación permanente, se observa que, según la experiencias de los mapuche pertenecientes a la segunda generación, la discriminación no es un fenómeno generalizable, ya que esta puede no estar presente en sus vivencias en la ciudad.

“(...) gracias a Dios la vida me ha dado buenas oportunidades, no me puedo quejar de eso, no...nunca he sido discriminada, porque mayormente algunas de mis amigas también mías han sido siempre ellos dicen que han sido discriminadas, pero yo tampoco ni mis hijos tampoco no fueron discriminados por sus compañeros acá, en la ciudad no, no he tenido esa...he tenido siempre como dicen como las puertas abiertas.” (Mujer 1, 2da generación, Maipú).

De igual forma, una descripción apegada a la cosmovisión mapuche rescata que la discriminación solo afecta cuando el individuo víctima de este tipo de relaciones se ve perturbado por las acciones en su contra. Así, el ser herido por actos o discursos discriminantes descansa en la propia capacidad individual de estar abierto, o no, al insulto.

“(...) personalmente no, ni como familia tampoco lo hemos tenido, entonces, la discriminación para mí es algo lejano, porque desde el concepto, desde la cosmovisión mapuche, la discriminación se la hace uno mismo, no viene otro a discriminarte, tú te auto discriminas y el otro por cosa de energía digamos espirituales, hace también que eso te discrimine (...)” (Hombre 1, 2da generación, La Florida).

Este mismo argumento puede ser utilizado para revelar otra semántica que sustenta los discursos de algunos mapuche: la auto-observación como patrimonio del país que los contiene.

“(...) yo no me siento discriminada para nada. Quizás alguna vez me han dicho cosas pero, me da exactamente lo mismo, lo mío...Yo no me siento mal, ni acá, ni allá. Si algo me dicen que... Ay que india, no me va, ni me viene...porque desde que estamos todos aquí en Chile y tenemos y debemos saber todos nuestra cultura porque es parte del país (...)” (Mujer 2: GD, 2da y 3era generación, Maipú).

Como se expresó en el apartado anterior, uno de los mecanismos diferenciadores que utilizan los mapuche para auto-identificarse, o ser auto-identificados, son los apellidos. En efecto, este sello característico actúa como su carta de presentación frente al mundo, y en función de este nace una distinción que puede ser observado como discriminación. Sin embargo, en un contexto de re-etnificación esta diferencia también puede ser valorada positivamente y manifestarse como un elemento central para la pertenencia a comunidad simbólica:

“Nunca fui discriminado, pero era especial. ‘Ah, él tiene apellido mapuche’ (...)” (Hombre 4, 3era generación, Puente Alto).

Como sucede en todos, o en la mayoría de los pueblos, la discriminación no solo alude a una práctica que se genera desde afuera y por un otro, si no a acciones y semánticas que se remiten a generar diferencias desde adentro. No es raro ver a un chileno discriminando a un chileno, por lo que tampoco lo es la discriminación intra-mapuche.

“(...) nosotros como pueblo sí que entre nosotros sí que somos discriminativos, o sea, nosotros nos separamos por linaje, nos separamos por condición social, por condición económica, por todo, nosotros tenemos una estructura que es mucho más discriminativa (...)” (Hombre 1, 2da generación, La Florida).

Esta cita nos permite desentrañar que la discriminación que se produce desde individuos auto-identificados como mapuche a otro sujeto que se comprende como parte de la misma comunidad descansa en múltiples razones. Los entrevistados se encargan de dejar entrever estas distintas causas:

“(...) discriminación la viví dentro de... de lo que son los Mapuches... porque físicamente lo que te plantean son chiquitos, gorditos, mechas tiesas y yo soy todo lo contrario... soy alto, crespo... no soy guatón pero, en el fondo no soy flaco pero tampoco soy guatón. No cumplo con... con... con el prototipo entonces también nos... nos han hecho la desconocida (...).” (Hombre 3, 3era generación, Ñuñoa).

Se puede apreciar que desde los mismo mapuche se producen y circulan ciertas nociones que definen y cuestionan la pertinencia de la auto-identificación de otro. Un ejemplo de esto es, como expresa una mapuche de Peñalolén, el parecer “*chiñurra*”¹⁴ o no mapuche.

De igual forma, otra razón esgrimida como causa de discriminación es el no ser considerado como “mapuche-mapuche” o mapuche puro. El tener un apellido español y otro mapuche, es suficiente para ser considerada como “*champurrio*” o mezclado, lo que podría considerarse como una categoría que no posee el mismo valor simbólico.

“En el sur me discriminan un montón po... o sea yo no soy mapuche pa ellos...eh... en el campo campo la gente me trata de champurria, que es que soy mezclá, ¿cachay? Porque tengo un apellido español y uno mapuche.” (Mujer 3, 3era generación, Santiago).

Por último, cabe destacar que también se expresan otras dos formas de discriminación: por una lado, se hace una diferencia con respecto a la participación, o no, de ciertas organizaciones con un talante político específico y círculos de intelectuales mapuche.; por el otro, se considera que el vivir en la ciudad los posiciona en una categoría no comparable a la que ostentan los mapuche que aún habitan en las zonas que, tradicionalmente, son consideradas como territorios ancestrales.

10.4. Organizados en la ciudad.

Un elemento central de la experiencia de los mapuche en la ciudad, responde a la existencia de distintas formas de asociatividad que reúne a los individuos que expresan su condición étnica. Estas instancias de grupalidad tienen diversas metas y, a través de múltiples estrategias buscan reproducir la cultura indígena y posicionar sus particulares demandas.

En ellas se socializan en el mundo mapuche. Dejan su individualidad y, acogidos por el grupo, generan espacios para vincular sus experiencias como indígenas, como mapuches, y apropiarse de distinciones que los explican y los significan en el contexto urbano.

“(...) el nivel de organización es algo que viene más a nivel personal y que surge principalmente en los tiempos en que nos hacemos adultos y nos empezamos a cuestionar cual es nuestro origen, que lugar tenemos en este... en este mundo o en este país, o en esta situación y desde ahí se

¹⁴ Mujer no mapuche (winka) con una situación económica acomodada. Por extensión se utiliza para describir a cualquier mujer chilena que no se auto-identifique como mapuche.

articulan demandas de distinta organización.” (Mujer 4, 3ra generación, Peñalolén).

De este modo, más que solo un lugar de encuentro y de recreación, las organizaciones, y sus distintas expresiones, tienen diversos objetivos. Así, podemos encontrar individuos que se reúnen para desarrollar, en un espacio con las condiciones necesarias, sus ritos, celebraciones y prácticas culturales:

“(…) nosotros siempre vamos a participar a los Nguillatunes allá, a los We Tripantu también vamos a participar, los niños ya los conocen ya allá, en la comunidad. Y acá en la comunidad igual, participamos todos, todo mi grupo participa acá en la comunidad.” (Mujer 1, 2da generación, Maipú).

Las observaciones que realicé en el Parque Municipal de Maipú, la apertura de la comunidad que se reúne en un espacio que posee las condiciones necesarias para llevar a cabo sus ritos; sumado a que logré participar activamente de rogativas y reuniones que se realizaron en aquel lugar, permiten distinguir una serie de dinámicas que buscan reforzar la identidad indígena en la ciudad, instalar distinciones para fortalecer la auto-identificación, y generar estrategias para sortear el desconocimiento del mundo político local proyectando expectativas al respecto.

Cabe destacar que, si bien en esta categoría de organización no participan individuos con un fuerte interés en reivindicar, al menos políticamente, al pueblo mapuche, sus acciones enfocadas en el ámbito cultural repercuten en el sistema político al hacer visible sus especificidades y perpetuar aspectos únicos como su lengua y sus ritos.

“(…) tenemos una organización que se llama Trawun (...) en mapudungún significa encuentro, encuentro-reunión, y esta organización es una organización totalmente no gubernamental, sin ninguna estructura, entre comillas, así como política que nos sustente como ser una asociación indígena, como tener personalidad jurídica, nada. El Trawun (...) es una agrupación de personas que se reúnen en torno a la cultura mapuche (...)” (Hombre 4, 3era generación, Puente Alto).

Por otro lado, algunos mapuche de la ciudad se proyectan y relacionan en organizaciones que poseen un fuerte contenido político y que buscan posicionar sus demandas con una marcada esencia nacionalitaria. Este tipo de articulaciones entre individuos exploran y desarrollan estrategias para generar y ganar espacios de poder paralelos a los ya existentes (veremos algunas formas particulares que toma este discurso en apartados posteriores).

“(…) tengo una vocación política que llevo y por otro lado, el tema mapuche que es lo que me interesa entonces asumí cierta eh... esta organización por ser una organización, bueno... nacionalitaria,

nacionalista eh... que creo que los mapuches tenemos que conquistar cuotas de poder y creo que eso unido dentro de los partidos políticos chilenos no lo vamos a lograr nunca (...)" (Mujer 4, 3ra generación, Peñalolén).

Ahora bien, existe otro tipo de organizaciones que poseen un carácter, en cuanto a su orgánica y modo de actuar, totalmente distinto. Las asociaciones con personalidad jurídica, son instancias de grupalidad que desarrollan sus actividades a través de la consecución de beneficios, dada su condición de "reconocidos" legalmente por instituciones gubernamentales y locales.

Las observaciones de los mapuche que entreviste y con los cuales interactué, da cuenta de la complejidad que conlleva la existencia de este tipo de instancias de asociatividad. En efecto, en sus discursos circulan distinciones que visibilizan las dinámicas perversas que producen; dinámicas ajenas y diferentes a las que se producen en sus propias organizaciones comunitarias o políticas.

"(...) no pedimos apoyo de ninguna cosa, de nada, porque nosotros no somos asociaciones, cuando son asociaciones tienen proyectos y ganan una cuestión así... pero no, nosotros nada, somos cada uno su (...) como decimos juntamos nuestra platita y para hacer nuestros Nquillatunes, para traer la Machi (...)" (Mujer 1, 2da generación, Maipú).

La posibilidad de generar asociaciones u obtener la personalidad jurídica es considerada como un arma de doble filo, ya que si bien permite la obtención de recursos económicos y el reconocimiento de ciertos dirigentes, genera divisiones artificiales que propician conflictos.

"(...) ha sido un arma de doble filo (...) los gobiernos necesitaban de alguna forma...yo siento que en el fondo lo que han hecho es como dividir más al pueblo mapuche, ¿me entendí?, porque en el fondo empezaron a generar políticas y formas de obtención de recursos económicos, porque de otra forma (...) ah y de tierras, porque solamente las comunidades mapuches, particulares a los que les dan más beneficios son los que están organizados en comunidades y no individuales, les dan más posibilidades, yo creo que es una nueva forma que tienen para dividirnos más (...)" (Mujer 2, 2da generación, Maipú).

Del mismo modo, se enfatiza el sin sentido de esta situación cuando se considera que, además de separar, los beneficios que se pueden lograr a través de instituciones enfocadas en este tipo de prácticas asistencialistas solo entregan migajas y no se hacen cargo de los verdaderos problemas de la gente, dejando de lado sus auténticas demandas.

"(...) dada la precariedad de las condiciones en las que vive la gente, la gente mapuche, no solamente en el sur si no que también en Santiago, es posible... o sea, no es raro encontrar que las personas se reúnan en torno

a una asociación indígena que tratan de obtener algún fondo en la CONADI, qué sé yo, y diversos otros concursos que son casi migajas, que son casi migajas y son cuestiones bien asistencialistas en el fondo (...) (Hombre 4, 3era generación, Puente Alto).

Las dificultades que auspician la existencia de estas asociaciones tienen un correlato visible en ciertas prácticas clientelares que se desarrollan a nivel local. La suerte de ciertas asociaciones en la consecución de recursos y el nivel de injerencia que pueden tener en la toma de decisiones con respecto al destino de las organizaciones indígenas situadas en ciertas comunas, descansa en su participación del mundo político y de ciertas redes de favores.

“(...) ciertos mapuches se unen, crean organizaciones sin una base social y comunitaria real solo para obtener recursos y cuotas de poder” (Nota de campo, Ob. 04 dic. 2012). produciendo la instrumentalización de éstas y su categorización como “negocio”, y sin una base social real al cual representar:

“(Hablando de un dirigente que tiene intenciones políticas y creó una asociación) para representar a todos los indígenas de aquí en Maipú, pero él dice que tiene más de ciento y tantos socios, pero los socios son la mamá, el papá, el tío, una vecina y una peruana que siempre lo pone en medio de los mapuches cuando hay ferias de organizaciones (...)” (Mujer 3: GD, 2da y 3era generación, Maipú).

Las observaciones participantes nos permiten ahondar en este tema y captar la circulación de semánticas que se refieren a este conflicto en particular. Es un problema para ciertas comunidades con metas culturales y espirituales que algunos dirigentes y asociaciones, paralelamente, tengan otra agenda marcada de pretensiones políticas y de poder. El realizar acciones poco éticas e inclusivas por poseer mayor apoyo político y contactos en las municipalidades, por ejemplo en las oficinas de asuntos indígenas, genera disputas y conflictos que debilitan las demandas culturales de otras organizaciones.

Este escollo es un grave problema para producir y sustentar un reconocimiento de amplio alcance, ya que *“(...) cada organización tiene su presidente, se representan ellos mismos (...)”* (Mujer 4: GD, 2da y 3era generación, Maipú), deslegitimando demandas y reforzando luchas individuales que tienen incidencia real en el cómo los mapuche en la ciudad se presentan y comprenden en su diversidad.

11. El reconocimiento y sus expresiones desde los mapuche en Santiago: demandas y expectativas.

La descripción e interpretación de las distinciones que utilizan los mapuche urbanos para construir su auto-descripción (reflexividad) como pueblo originario en la ciudad de Santiago, que se llevo a cabo en el apartado anterior, permite tener el trasfondo necesario para comprender el cómo observan el reconocimiento político y conocer sus expectativas con respecto a las potencialidades de este.

Will Kymlicka (1996) plantea que las minorías nacionales, entendidas como culturas incorporadas con características distintivas, tienen la aspiración de continuar siendo sociedades diferentes. Por esto, generan demandas de autonomía y autogobierno que permitan su supervivencia.

En otras palabras, para recuperar su calidad de sujetos colectivos (entendida como condición esencial de un pueblo, no como asociaciones, comunidades u organizaciones políticas) los grupos indígenas deben hacerse cargo de su ciudadanía étnica exigiendo ciertas iniciativas que partan del reconocimiento de sus diferencias. Así, estas demandas por el reconocimiento, en sus distintas expresiones, niveles y magnitudes, apelan a que el Estado reinterprete sus comunicaciones y acciones para hacer frente a esta pluralidad étnica.

El cómo se reconoce a un pueblo originario y el qué significa este reconocimiento para individuos que no habitan en los territorios históricamente reivindicados, son preguntas que no deben pasar desapercibidas para los mapuche de la ciudad de Santiago. Son numerosas las formas en que estos conceptos son observados y las distinciones que las sustentan; y la complejidad que emerge al plantear un espacio para su reflexión.

En líneas generales, estas observaciones descansan en distinciones que se presentan en un discurso abierto y proclive a considerar como algo necesario el reconocimiento por parte del Estado.

“(...) es una demanda común pa nivel de país, de pueblo, nación mapuche... el tema del reconocimiento, ese es un paso importante para, yo creo que no solo para los mapuches, para todos los pueblos indígenas (...)” (Mujer 4, 3ra generación, Peñalolén).

Esta demanda posee un carácter común y en ella descansan las expectativas favorables del mundo indígena. Este, sería un punto central para conservar sus prácticas culturales y sus propias expresiones políticas.

“Lo que nosotros queremos que se nos reconozca como somos, que pensamos, que hacemos, frente a actos, frente a la vida, como vemos el mundo, como vemos la vida, como enfrentamos todo eso, (...), nosotros tenemos muchos conocimientos de la vida, nuestra cultura es muy rica, tenemos idioma, tenemos creencias, tenemos sabiduría de la vida, filosofía de vida, que obviamente no concuerda con la de otras ideas, no concuerda” (Hombre 2, 2da generación, La Florida).

Reconocer su cosmovisión, su filosofía de vida y sus formas concretas de organización tanto en el plano político, como cultural, de los mapuche en la ciudad y los que aún habitan en el campo, en sus acepciones tangibles e intangibles, responde a la necesidad de dar una mirada amplia proteja los derechos subjetivos de los sujetos que definen su pertenencia al pueblo mapuche.

(...) en especial a los pueblos indígenas, sus reconocimientos a todos sus derechos digamos, a los derechos integrales de los pueblos indígenas y ahí directamente hablo de los derechos tangibles y de los derechos intangibles de nuestros pueblos, y ello sea en la ciudad, en el campo donde sea.” (Hombre 1, 2da generación, La Florida).

Ahora bien, la complejidad de este concepto y la amplia gama de reacciones que origina su utilización no siempre es acompañado de expectativas positivas. Por el contrario, se pueden encontrar observaciones que cuestionan la verdadera utilidad de este tipo acciones políticas, argumentando que la problemática central no se vería modificada. El asistencialismo y la calidad de las políticas públicas abocadas al mundo indígena son el problema.

“(...) es extraño el reconocimiento, yo creo que en términos prácticos e inmediatos, es como nulo, o sea... que el día de mañana la constitución diga que ya es multi o pluri o cualquier cosa cultural, va a ser nulo. Quizás a largo plazo pueda servir, en un sentido de que claro, van a llegar más platas, más políticas públicas y eso pero el problema es que mientras la política pública siga siendo de asistencialismo, tampoco va a cambiar... haya o no haya reconocimiento (...)” (Mujer 3, 3ra generación, Santiago).

Como se expresa en la cita anterior, este tipo de discurso se parcializa cuando el habla del mapuche se dirige hacia el futuro y a las consecuencias que dicha iniciativa pudiera generar a largo plazo.

Otro elemento central es conocer las distinciones que hacen referencias a los efectos o secuelas del reconocimiento en las experiencias de vida de los mapuche que habitan la ciudad. Al igual que cuando se refieren al reconocimiento genérico del pueblo mapuche, las expectativas que asocian a esta posibilidad son positivas, centrándose en las ventajas y en los beneficios que se pueden conseguir con su concreción.

“(...) se está esperando siempre en... en relación al reconocimiento de los pueblos: ¡Que te reconozcan! Más allá de tener algo físico, algo material, es que te reconozcan... que vayas por la calle diciendo libremente: sí, yo soy chileno, o: sí, yo soy mapuche (...) ¡El reconocimiento! Lo más importante que puede tener el hombre en... en la vida es que te reconozcan.” (Hombre 3, 3era generación, Ñuñoa).

Dos expresiones de testimonios ya planteados reafirman y cuestionan este argumento. Por un lado, se considera que el reconocimiento político generará cambios positivos para los mapuche, sin importar el donde habiten, ya que la pertenencia al grupo simbólico de referencia se mantiene indisoluble en cualquier contexto, sea rural o urbano. *“(...)yo soy mapuche, y esta es mi tierra, fueron parte de esta tierra, fue parte de mis ancestros, y que ahora estén instaladas las ciudades no es mi responsabilidad, pero sí aquí tengo mis*

derechos, y los tengo que exigir (...)”(Hombre 1, 2da generación, La Florida); por otro lado, el discurso que plantea la inutilidad (parcial y a corto plazo) del reconocimiento, expresa que en la ciudad este fenómeno no cambiará y que gestaría un proceso de “*folclorización*” de la cultura mapuche en Santiago, que en cierto sentido ayudaría a su visibilización en el contexto capitalino.

Ahora bien, independiente de las percepciones que se manifiesten y las distintas expresiones que pueda adoptar el reconocimiento político según las múltiples expectativas de los mapuche de Santiago, se puede constatar que este fenómeno está estrechamente ligado con la emergencia de otro tipo de demandas y derechos subjetivos que apelan a corregir la exclusión de la cultura mapuche del sistema político chileno.

11.1. Demandas desde la capital

Las demandas del pueblo mapuche son muchas: culturales, lingüísticas, patrimoniales, de representación, autodeterminación, territoriales, entre otras. La más visible de estas, debido a la violencia que se vive en el sur, y el espacio y enfoque que proporcionan los medios de comunicación del país, es la demanda territorial. Desde Santiago estas reivindicaciones no pierden fuerza y se complementan con elementos que provienen de sus experiencias en la ciudad. Por ejemplo, se argumenta que “*(...) las tierras que se están peleando hoy en día o que se pueden pelear son las que tienen que ver con (...) la ritualidad indígena, con la cosmovisión. Esa recuperación no tiene que ver porque yo tengo más tierra y quiero ser rico. No. Tiene que ver porque afecta una comunidad entera.*” (Hombre 3, 3era generación, Ñuñoa).

De este modo, las demandas generadas en el sur hacen eco sobre las producidas desde Santiago. Este fenómeno responde a que, desde ciertos discursos, el sentido de pertenecía al pueblo mapuche no discrimina territorialidad ni responde al binomio urbano/rural.

Ahora bien, la distinción se hace presente cuando se considera que el Estado debe asumir la presencia de los mapuche en otras situaciones y formas que no corresponden a la mirada tradicional del mapuche. De este modo, en particular deben admitir la existencia de individuos que viven su condición étnica y expresan sus diferencias.

“(...)” si el estado asumiera de que los mapuches ahora. Los mapuches de la ciudad estamos hablando, los que estamos acá. Porque por ejemplo yo soy nacida y criada acá en Santiago, entonces creo que ellos a futuro nos van a tomar en cuenta, nos tienen que tomar en cuenta, porque ya no va a ser una o dos personas, vamos a ser muchos.” (Mujer 2: GD, 2da y 3era generación, Maipú).

Sin duda existe una tensión entre el discurso que, por un lado, reivindica la condición urbana en algunas circunstancias y bajo premisas que apelan a la ignorancia del Estado y la sociedad chilena, y el que, por otro lado, observa las demandas por el reconocimiento político desde una concepción amplia de pueblo y ciudadanía común.

Este último discurso apela, directamente, a que la satisfacción de las demandas de índole política permitiría la “continuidad” de un pueblo que, como postula Nancy Fraser (2006), está subordinado a través de patrones institucionalizado de valor cultural que considera normativa la categorías “chileno” y deficiente o inferior al mapuche (considerado como expresión de una cosmovisión distinta) como actor social.

“(...) yo no creo que las demandas que tenemos hoy en día sean para mí o para nosotros, yo creo que son pensando en una continuidad de nuestro pueblo, son pensando en que hoy en día estamos en una situación de colonización y eso hay que sacarlo.” (Mujer 4, 3ra generación, Peñalolén)

Por otro lado, el discurso que se sustenta (parcialmente y reconociendo abiertamente un vínculo con el sur) en las particularidades de la condición urbana, plantea la necesidad de reivindicar, por ejemplo, una (...) *educación con pertinencia indígena, viviendas con pertinencia indígena, empleos con pertinencia indígena, por decirlo así, capacitaciones con pertinencia indígena (...)*” (Mujer 2, 2da generación, Maipú). No es plata, no es asistencialismo: lo que se requiere en Santiago es pertinencia indígena y espacios de participación que permitan el empoderamiento de los mapuche.

“(...) no nos van a comprar con plata, ahí somos un gran número que no nos compramos con plata... o sea nosotros no queremos plata, no es plata, es participación ¿ah? Es... eh...empoderamiento, es poder decidir lo que queremos ser a futuro. Entonces esas yo creo que son las grandes luchas.” (Mujer 3, 3ra generación, Santiago).

La posibilidad de incidir directamente en su futuro como pueblo, el poder decidir su destino, el empoderarse y ostentar espacios de participación tiene expresiones tanto a escala nacional, como a escala local. Las primeras, las cuales serán discutidas a cabalidad en el siguiente apartado, hacen referencia a temáticas que aluden al pueblo mapuche en su totalidad, manifestando expectativas enfocadas en reivindicaciones políticas como la búsqueda de la auto-determinación, autonomía, mecanismos de representación paralelos o integrados al sistema político nacional. Por otra parte, los mapuche en Santiago expresan demandas que apuntan directamente a satisfacer sus necesidades de índole política en la ciudad.

En esta línea, la observación participante en la comunidad de Maipú nos permite observar que la demanda territorial se desplaza a la experiencia urbana a través de requerimientos por espacios para reproducir sus prácticas culturales.

“Por lo que logré percibir, el llamado del Longko para apurar el proceso de armado de la Ruca, respondía a otra finalidad: el ingreso de la vivienda tradicional no se hizo con el beneplácito de la municipalidad, ni de los otros dirigentes indígenas de la comuna, ya que al tener una ruca, y ser considerada como un espacio y símbolo de carácter indígena protegido por la ley, estarían más cerca de ser propietarios del terreno. El

tener la Ruca en ese lugar les garantizaría impedir acciones en contra de la colectividad y les daría un arma de negociación importante ante las decisiones del alcalde, el cual aún no se refería al comodato del terreno ofrecido por el anterior administrador comunal". (Nota de campo, Ob. 04 dic. 2012).

Con respecto a lo anterior, vale la pena resaltar que aunque se desenvuelvan en condiciones y espacios territoriales con características visiblemente disímiles, los mapuche en la ciudad también levantan demandas por territorio. La experiencia urbana, en este caso, demuestra la doble dimensión de la cultura mapuche en la sociedad moderna que ya expresaba Fernando Kilaleo (1992): la conservación de aspectos tradicionales y la incorporación de expresiones novedosas gatilladas por las constantes relaciones interétnicas y las posibilidades que auspicia la ciudad. En palabras de Wieviorka (2003), los mapuche en Santiago se enfrentan a dos lógicas que ponen en práctica: reproducción/resistencia e invención/producción de las diferencias.

Esto se ve representado en las demandas que ponen de manifiesto la necesidad que tienen los mapuche de ser reconocidos como interlocutores válidos del sistema político en sus expresiones locales/comunales. Las comunas y los mecanismos de representación que estas poseen, son espacios institucionalizados frente a los cuales los mapuche levantan sus demandas.

"(...) no tenemos un centro ceremonial... un centro ceremonial donde hubiera una ruca donde tener a nuestros niños, traspasarles ese conocimiento a ellos, ¿me entendí?, no hay. Eh, en términos políticos para poder enseñarles a nuestros niños la historia de nuestro pueblo, conozcan nuestra historia (...)" (Mujer 2, 2da generación, Maipú).

La exigencia por espacios locales de expresión política y cultural busca la consecución de una zona donde ellos puedan expresar, abierta y libremente, sus diferencias, pero sin la intención de auto-segregarse. Muy por el contrario, como expresa un mapuche que reside en la comuna de la Florida:

"(...) nosotros tenemos que organizarnos como pueblo, pero por comunidades, por grupo, tomando poderes políticos, primero llegar al municipio, de ahí llegaremos a la alcaldía, pero con nuestra política, con nuestras ideas, nuestra filosofía, nuestra forma de ver la vida, tampoco segregar no cierto para los mapuche, nuestras ideas al servicio de la comunidad, sin distinción de nada (...)" (Hombre 2, 2da generación, La Florida).

Este discurso revela expectativas dirigidas a la obtención de cuotas de poder que les permitan generar instancias comunitarias para reproducir su cultura, y que a la vez les facilite el desarrollo de prácticas que también puedan incluir a la mayoría "no" mapuche de la ciudad.

Las observaciones que se han esbozado hasta el momento, nos permiten apreciar la multiplicidad de formas que puede adoptar el reconocimiento político. Por su parte, las demandas erigidas desde Santiago dan cuenta de dos niveles de expectativas: el reconocimiento de la diferencia a escala local; y el reconocimiento del pueblo, y sus propias expresiones, por parte del sistema político nacional.

11.2. Las complejidades de la libre determinación.

Como se plateó anteriormente, las distinciones que utilizan para observar el reconocimiento político no están exentas de tensiones. La multiplicidad de contextos en los que se desenvuelven los mapuche en Santiago, los distintos niveles a los que aluden cuando plantean sus expectativas, las múltiples expresiones institucionales que este puede adoptar, su carácter dinámico, cambiante y circulante, sumado a que los mapuche estén directamente condicionados por la necesidad de utilizar un lenguaje que no les es propio y que ha servido como vehículo de dinámicas de exclusión; da cuenta de la complejidad que produce el plantear esta problemática.

De lo anterior se desprende que las expresiones que adopta el reconocimiento político son el correlato de estas tensiones. Sin embargo, es posible distinguir al menos una reivindicación que se ha situado en la primera línea de la agenda política indígena y en la vida cotidiana de estos: la “autonomía” (Wilhelmi, 2007).

El autogobierno, el derecho a la libre determinación, a decidir su propio camino y el darse o quitarse sus propios representantes son consideradas esenciales para ostentar el reconocimiento político pleno y asegurar las condiciones materiales para su reproducción como pueblo.

Con distintas intensidades, tiempos y espacios los pueblos indígenas comunican estas reivindicaciones que también están presentes en el discurso de los mapuche en Santiago. En los apartados siguientes, nos enfocaremos en desentrañar las distinciones que componen y sustentan esta expresión.

11.3. Observando la autonomía.

Más allá de las impresiones y percepciones que se tiene sobre la autonomía, es posible observar que es una reivindicación con una notoria presencia en el discurso de los mapuche en Santiago. En líneas generales existe un amplio consenso con respecto a la idea de que la “autonomía” levanta muchas interrogantes y que su materialización es compleja.

“(...) es posible, porque hay experiencias cachai, pero, yo creo que nosotros como mapuches nos falta dar ese paso de analizar, realmente, porque en el fondo el discurso, el discurso, pasa a ser un discurso no más, una palabra más, un concepto más, pero cuando tu empezai a analizarlo, y a mirarlo, y a conversar con los hermanos...eh, es complicado.” (Mujer 2, 2da generación, Maipú).

De igual forma, esta reivindicación se manifiesta como una posibilidad lejana en cuanto se visibiliza que está determinada por la subordinación material y cultural de una comunidad minoritaria frente a otra mayor.

“(...) la autonomía es un... es un lindo sueño, es un lindo objetivo, pero dado que está muy inserto en este Estado que está creado y que funciona y que la máquina funciona... es súper difícil (...)” (Hombre 4, 3era generación, Puente Alto).

Así, la autonomía se constituye como un sueño, un sueño difícil pero no imposible. Los mapuche expresan expectativas positivas con respecto a la satisfacción de estas demandas y ponen su fe en que a largo plazo expresiones y formas de esta se instaurarán en Chile.

“(...) yo creo en la autonomía, pero yo no creo que yo la vea, ¿entendí? A lo mejor mis nietos, si es que... si es que hago bien la pega. Si es que les traspaso esta identidad y la fuerza de que tenemos que luchar por la autonomía.” (Mujer 2, 2da generación, Maipú).

Se desprende de las entrevistas una noción positiva de la autonomía que refiere a la necesidad de contar con espacios de libre determinación que, a su vez, auspicien la reproducción de sus prácticas en un contexto de subordinación e imposición cultural. Sin embargo, como se expresa en las citas anteriores, la complejidad de esta reivindicación descansa tanto en la incapacidad de generar un discurso consensuado desde los mapuche, como de la ausencia de compromiso por parte del Estado y del sistema político chileno en general.

Al ahondar en esta temática, irrumpe el concepto de “nación”. Así, se distingue la observación que remite al hecho de que constituyen un pueblo-nación: el pueblo-nación mapuche que emerge a través de un imaginario histórico que inclusive considera a Santiago dentro de sus límites. Como expresa una mapuche:

“(...) compartimos rasgos culturales comunes, tenemos un...una lengua eh... propia, (...) Tenemos prácticas culturales comunes, hay diferencias locales, de ejemplo con el Nguillatún o ceremonias que sin embargo se mantienen y persisten y hay un respeto por esas distintas tradiciones. (...) en lo personal, yo creo que esa es la idea de nación... una nación cultural, no una nación en términos de una nación estado, una nación... no aspiramos a una independencia (...)” (Mujer 4, 3ra generación, Peñalolén).

De lo anterior se desprende una segunda cuestión central para comprender el cómo observan esta reivindicación desde la capital: sus expectativas no están puestas en una autonomía comprendida como independencia.

“(...) una autonomía de independencia es imposible, o sea a esta altura no, en eso hay que ser... hay que separarlo, tú hablas de una autonomía no cierto, de pensamiento, de acciones que son propio digamos, pero no son de independencia ni un problema, yo vivo bajo la autonomía, o sea el pueblo mapuche siempre ha sido autónomo, la diferencia que no tiene independencia, entonces desde ese punto de vista la autonomía es posible, pero no con independencia.” (Hombre 1, 2da generación, La Florida).

De igual forma, el nacionalismo exacerbado de algunos comuneros mapuche u organizaciones autonomistas es visto como un peligro para la causa política mapuche, ya que *“(...) no quieren nada con lo que tenga que ver con lo chileno, pero en general con lo que no sea mapuche”* (Hombre 3, 3era generación, Ñuñoa) . La autonomía y la libre determinación son posibles en cuanto olvidan la demanda independista, conservan un enfoque culturalista enfocado en la reproducción de sus prácticas, y expresan su compromiso con el bienestar general de los habitantes del Wallmapu, sean chilenos o mapuche.

Por otro lado, se levanta un discurso que da cuenta de la artificialidad de esta reivindicación y de la presencia de una brecha entre los discursos erigidos de la ciudad con respecto a los de los mapuche que aún viven en comunidades. En efecto, Se plantea que no responde a las verdaderas demandas de los comuneros que residen en el sur y que se formula desde los movimientos autonomistas de Santiago y Temuco.

“Tiene que venir acompañado de un cambio de mentalidad, de política... de todo, porque no sé yo ahora lo veo y no...y es más... e igual es complicado, porque no sé a la gente en el campo, cuando uno lo ve y le pregunta, ellos te dicen: “pero si yo no quiero dejar de ser chileno” ¿cachay?: “Yo ya soy pobre y dejo de ser chileno, voy a ser más pobre”... entonces es un temor (...)” (Mujer 3, 3ra generación, Santiago).

Con respecto a lo anterior, se plantean varios escollos a sortear por parte del pueblo mapuche para alcanzar la autonomía o la libre determinación. Dentro de estos obstáculos se encuentra el de generar un discurso consensuado que dé cuenta de una visión común con respecto a estos conceptos. Como expresa una entrevistada: *“(...) en el momento en que empezamos a tener más dialogo interno, vamos a poder como...encontrar esa... esos puntos comunes, con respecto a lo que es pero si la autonomía, la auto determinación, el sentimiento de nación* (Mujer 4, 3ra generación, Peñalolén).

11.4. Hacia la representación de un pueblo.

Otro elemento fundamental de la auto-determinación y que corresponde a una dimensión central del reconocimiento político, es la “representación”. El problematizar la representación que perciben los mapuche en Santiago, tanto del gobierno central como

de las instancias decidoras locales, es central para comprender el cómo observan su inclusión en la sociedad chilena.

La representación constituye una reivindicación esencial para el mundo mapuche y, también es manifestada en los discursos de los mapuche en el contexto urbano. Sin embargo, a diferencia de los instrumentos o de las reivindicaciones planteadas en los apartados anteriores, los mapuche de Santiago tienen una visión común con respecto a los mecanismos y las acciones que se han desarrollado para garantizar, o tan solo posibilitar, el acceso a redes que permitan la obtención de cuotas de poder. Esta observación se presenta, unívocamente, desde el lado de la exclusión y el reconocimiento erróneo:

“(...) yo creo que eso es necesario hoy en día, en la medida que no hay reconocimiento constitucional, en la medida que no hay... no está asegurada la participación (...)” (Mujer 4, 3ra generación, Peñalolén).

La percepción general destaca el que, más allá de las distintas coaliciones o actores políticos que ostenten el poder, nunca se ha optado por un campo de acción dirigido a la representación del pueblo mapuche y sus diferencias. Tanto los gobiernos nacionales, como los gobiernos locales han adoptado políticas que responden a sus propios intereses.

“(...) yo creo que mientras al pueblo mapuche no se le reconozca como pueblo, los políticos responden a intereses, los políticos responden a intereses, y aún por ejemplo en comunas, en sectores de la Araucanía y del Bío Bío el oído que se le pone a las demandas es casi nulo (...). Entonces son pocos... los aportes que se hacen desde la política.” (Hombre 4, 3era generación, Puente Alto).

La lógica partidista que impera en las relaciones políticas chilenas constituye uno de los obstáculos más destacados por los mapuche en Santiago. La institucionalización de estas expresiones políticas implica la homogeneización de las demandas y, en consecuencia, su invisibilización de las demandas con pertinencia indígena.

El que las reivindicaciones mapuche no tengan un espacio en los discursos y acciones de la política institucionalizada, justificaría que el movimiento y las organizaciones mapuche que tienen intereses políticos opten por no incorporarse a este sistema y recurran a otros organismos.

“(...) el movimiento mapuche, por decirlo de alguna forma, trata de alejarse harto de lo que son los partidos políticos (...) sin embargo están con otros grupos politizados que no están dentro de la lógica partidaria pero... pero si son grupos políticos en el fondo (...)” (Hombre 3, 3era generación, Ñuñoa).

Lo anterior permite plantear que los mapuche, y por ende los mapuche en Santiago, son actores políticos que requieren la existencia de espacios de participación adecuados a las

necesidades específicas de un colectivo que reivindica sus diferencias. De este modo, se plantea que *“(...) el Estado tiene que reconocer la participación política propio de los pueblos indígenas, (...) sin obligarlos a que tiene que ser miembro de un partido político y ahí hablamos de las cuotas, o sea, en las comunas con alta densidad indígena no cierto, por debería ir... deberían postularse indígenas, pero bajo su propia cosmovisión, bajo su propia convicción, con su filosofía, con su identidad que lo es como mapuche.”* (Hombre 1, 2da generación, La Florida).

Como plantea el entrevistado anterior, un mecanismo propicio, y que genera espacios de reconocimiento político enfocados en garantizar la representación de un grupo excluido o que figura escasamente en las sistema político, son el sistema de cuotas de representación.

“(...) el estado lo debe asegurar tanto como la participación de la mujer, la participación indígena, se deben esos... esas instancias, ahora estamos lejos de eso (...)” (Mujer 4, 3ra generación, Peñalolén).

Sin embargo, este tipo de herramienta de participación que para ciertos individuos sería ideal para subsanar la ausencia del mapuche como actor relevante en el sistema político, es considerado por otros como un dispositivo que solo reproducirá la lógica partidista ya instaurada, al integrar al mapuche en las dinámicas institucionales que no generan el reconocimiento esperado.

De este modo, se desplaza la visión negativa de la representación a las expectativas con respecto a las potencialidades de generar cuotas:

“(...) el cuoteo en parlamentarios no te asegura la representación de los intereses, lo único que te asegura es que vas a tener una persona que dice ser representante de los pueblos indígenas... no necesariamente va a ser representante de los pueblos indígenas.” (Hombre 3, 3era generación, Ñuñoa).

Como se ha expresado anteriormente, la dimensión local es transversal a la hora de conocer las observaciones de los mapuche que residen en la capital. En efecto, la división geopolítica que opera fuertemente en Santiago tiene una incidencia en las distinciones que movilizan los mapuche para describir su relaciones políticas y las expectativas que conciben con respecto a las potencialidades y expresiones del reconocimiento.

La representación tampoco está garantizada a nivel local. Las municipalidades, organismo que debe administrar las comunas garantizando la satisfacción de las necesidades de la comunidad local, *asegurando su participación* en el progreso económico, social y cultural; consideran tibiamente la existencia de comunidades mapuche en su territorio.

“(...) no es tema para el gobierno local, nosotros no somos tema, ¿entendí? tú donde vayas, al programa que vayas, al local donde vayas, al consultorio a donde vayas, te van a decir: Sí, yo estoy con el pueblo

mapuche; pero en el fondo no tienen idea de nada.” (Mujer 2, 2da generación, Maipú).

Un factor que se considera central a la hora explicar el reconocimiento erróneo, de los mapuche en Santiago, y que será desarrollado más extensamente en el apartado siguiente, es el desconocimiento con respecto a las particularidades de sus prácticas, demandas y expresiones culturales. Ahora bien, este desconocimiento no implica una total ausencia de diálogo, pero si produce que los recursos abocados a temáticas con pertinencia indígena sean escasos e insuficientes. En palabras de una entrevistada:

(...) los gobiernos locales han ido asumiendo el tema de manera súper...no hasta el cansancio, no le han puesto..., o sea, todos dicen “no, si yo estoy de acuerdo con ustedes, y yo amo el pueblo mapuche por su lucha”, pero en la práctica tú lo ves, que no hay recursos económicos, y no hay un plan común que incorpore la mirada indígena (...)” (Mujer 2, 2da generación, Maipú).

Las municipalidades de las comunas de Santiago con una notoria población de individuos que se auto-identifican como pertenecientes a algún pueblo originario, y en particular como mapuche, ha desarrollado mecanismos que buscan centralizar sus políticas e iniciativas dirigidas a satisfacer las necesidades específicas de estos. Una de estas expresiones institucionales son las Oficinas de Asuntos Indígenas.

De las observaciones en la comunidad de Maipú se puede distinguir que este mecanismo juega un rol fundamental en la vida política local de los mapuche. Dado que las demandas locales y que las instancias de participación están mediadas por esta oficina, las distinciones que remiten a plantear que sus intereses no son representados en el sistema político se materializan en esta unidad municipal.

“(...) echamos abajo la oficina de asuntos indígenas (...) porque es una manipulación del estado, y manipulación digamos de un poder político partidista en colocar a una persona bajo su mandato, a hacer lo que ellos quieran, así entre comillas escondido, diciendo esto para los pueblos indígenas y que no tiene ningún poder de decisión, no tiene ningún poder político, no tiene ningún poder de desarrollo (...)” (Hombre 1, 2da generación, La Florida).

Esta idea de que la municipalidad realmente no representa las demandas de la comunidad mapuche que reside en sus límites, se refuerza cuando nos percatamos que opera a través de lógicas que no corresponden a la cosmovisión del grupo objeto de sus acciones. Esto puede llegar al límite de poner como cabeza de dicha oficina a actores que no pertenecen al pueblo mapuche:

“(...) ahora hay un “winka” a cargo de la oficina de asuntos indígenas, entonces es como tirarnos de las mechas, o sea es oficina de asuntos indígenas y hay un “winka”. Entonces que va a luchar el por nosotros ¿De

qué forma nos va a apoyar?” (Mujer 2: GD, 2da y 3era generación, Maipú).

Por otro lado, y como se desprende de los diálogos que circularon en las ceremonias y reuniones de las que se participó, es fundamental comprender que las comunidades que plantean sus objetivos desde la reivindicación cultural y la reproducción de sus prácticas y conocimientos tradicionales, se ven envueltas en dinámicas políticas al relacionarse con esta institucionalidad. De este modo, se observa la emergencia de comunicación que refiere al sistema político, sus expresiones institucionalizadas y la participación, o no, de las prestaciones de dicho sistema.

Si bien las expectativas asociadas a las posibilidades de acción del gobierno local en lo referente a reconocer la diferencia que representa, son bajas y teñidas de desconfianza, si es posible distinguir discursos que consideran estos espacios comunales como espacios idóneos para generar políticas enfocadas a la consecución de la estima social.

“(...) al gobierno local no ha funcionado mucho (...) ha costado, pero ha significado cambios... o sea ya... la elección de alcaldes mapuches provocó cambios en la gente de:” Ah... podemos ser más” ¿Cachay? Un tema de autoestima, que yo creo que es la base además de todo el tema mapuche (...)” (Mujer 3, 3era generación, Santiago)

En base a lo anterior, es posible plantear que las distinciones con las que los mapuche de Santiago observan el reconocimiento transitan entre lo nacional y lo local. Así, desde sus experiencias y vivencias generan y comunican demandas que apelan derechamente a las particularidades de la vida urbana y a los medios institucionalizados de participación política instaurados desde afuera.

De este modo, si bien los mapuche se han vuelto dependientes de las condiciones construidas por el Estado y los gobiernos locales, tematizan expectativas que refieren a la necesidad de que el sistema político genere prestaciones para alcanzar la dignidad y un estatus social igualitario. En efecto, al observar la estructura social en la que los mapuche de Santiago se desenvuelven, se destaca la necesidad de desarrollar instrumentos o mecanismos de protección especial de sus derechos subjetivos que les faciliten la presentación de sí mismos.

12. Incluidos o excluidos: el lado marcado de la forma.

En este apartado se vinculan algunas distinciones de los mapuches urbanos sobre el reconocimiento político con el fenómeno de la inclusión/exclusión. En particular se plantea la necesidad de comprender, por un lado, ciertos espacios y dinámicas que sustentan la marginalización de lo mapuche del sistema político; y por el otro, la tematización de expectativas referidas a acciones que permitan la inclusión de la diferencia.

Tanto los aportes conceptuales desarrollados por Niklas Luhmann (2010) y Gert Verschraegen (2002), como los paradigmas y arquetipos desarrollados por Fernando Robles (2005) constituyen una herramienta ideal para determinar: (1) la obtención de prestaciones del sistema político y los mecanismos para proteger sus derechos subjetivos para salvaguardar su estima social; y, (2) qué nivel de inclusión o exclusión describen; y a qué diferenciación interna corresponde las observaciones que generan los mapuche en Santiago.

Estos dos niveles de análisis, que se entrecruzan, complementan y transitan a lo largo de esta investigación, permiten asociar conceptos para delimitar y comprender las observaciones referidas al reconocimiento político de las particularidades del pueblo mapuche. De este modo, la auto-observación desde la exclusión o la inclusión en el sistema político se constituyen como un campo difuso que comprende distinciones que hacen alusión, al menos en términos de sus experiencias y expectativas, a un fenómeno complejo que oscila entre los dos lados de la forma.

12.1. La exclusión: sus expresiones y causas

Los mapuche de Santiago indican una serie de elementos como causa y ejemplos de la exclusión de la cual son víctimas sus particularidades. Cabe destacar que estas formas de exclusión no se corresponde con su acepción primaria, ya que el tener derecho a voto y representación como ciudadanos (chilenos), los mapuche en la ciudad no están imposibilitados de acceder a prestaciones y servicios elementales del sistema político.

Sin embargo, los entrevistados al dejar entrever que están impedidos de acceder a ciertas redes interaccionales de influencia o beneficios en vista de sus diferencias, observan que son víctimas de procesos de exclusión secundaria. En general, se argumenta que esta situación descansa tanto en el desinterés de la clase política y de los decisores públicos, como en la ignorancia explícita del gobierno central, los gobiernos locales y la sociedad civil no mapuche.

“Lo mapuche” o la expresión de la “mapuchidad” (Tricot, 2013) que se sustenta en aspectos del mundo mapuche, de su cosmovisión y de sus elementos culturales dirigidos y reproducidos a través de prácticas comunes, no representa un saber reconocido y difundido en la población chilena. Esto es considerado como una de las grandes causas de la exclusión y del desencuentro entre lo mapuche y lo chileno:

“(…) está estructurado, un sistema de vida, un modelo propio, entonces, si yo no entiendo que lo que es el modelo, que lo que es el sistema de los pueblos indígenas también va a ser difícil que podamos llegar a un acuerdo” (Hombre 1, 2da generación, La Florida).

Los entrevistados sugieren que poseen otra forma de ver las cosas y de comprender sus problemas. Los chilenos desconocemos esta realidad e ignoramos las potencialidades de lo que consideramos exótico.

“Tenemos cultura, tenemos cosmovisión, tenemos religiosidad, tenemos tradiciones, tenemos el mapudungún que es la lengua mapuche, tenemos deporte, tenemos el kimün, el conocimiento’. Entonces hay todo un espectro que no está, que no es de conocimiento público y, por ende, tampoco es dado a conocer por los medios.” (Hombre 4, 3era generación, Puente Alto).

En función de lo anterior, el acceso a las prestaciones que otorga el sistema político está determinado por su lógica ajena a la diferencia. Así, los mapuche asumen la responsabilidad de visibilizar la existencia de una cultura distinta, un sistema de vida distinta, una filosofía distinta, una política de vida distinta, a través de una lucha constante para obtener el reconocimiento y romper con las relaciones institucionalizadas de subordinación.

Este fenómeno no es solo patrimonio de las clases dirigentes, si no que se le atribuye a la mayoría de la población. Los “no mapuche” también exhiben esta ignorancia y reproducen la exclusión en la cotidianeidad.

“(...) la gente que sólo ve televisión, a la gente que lee los diarios y siente que los mapuches somos terroristas pero... que somos los más bandidos que hay, y que en realidad las forestales estaban allá y los mapuches llegamos a invadirlas. Eso es un poco la visión que entregan los medios, lo que le tratamos de decir a la gente es: ‘Mo, sabís que los mapuches no son tan malos como... no somos tan malos como dicen. (Hombre 4, 3era generación, Puente Alto).

Los medios de comunicación permean en las distinciones que utiliza la población que no pertenece al pueblo mapuche, originando prejuicios que acompañan prácticas discriminativas. De este modo, el apoyo a las demandas mapuche, por ejemplo a través de las marchas o a la defensa de sus reivindicaciones, carece de un correlato material y se desplaza al campo del discurso. Esto, también es percibido como un elemento que conserva y reproduce las dinámicas excluyentes de la vida política chilena y el sitio marginal de las demandas mapuche.

Este proceso se vuelve aún más conflictivo cuando los que desconocen e ignoran las expresiones de los mapuche ostentan roles consignados en probabilizar comunicaciones referidas al reconocimiento de la diferencia.

“Siempre hay una excusa, o en el fondo cuando tú vai a conversar con los...encargados, con los asesores, te dicen: a ver por qué ustedes quieren eso, si ustedes son iguales que todos los demás (...) O el concepto es como si ustedes son ciudadanos igual que los demás tienen los mismos derechos. Pero en el fondo no logran entender que nuestra demanda pasa por...nuestra demanda en realidad es buscar diferencia como pueblo (...)” (Mujer 2, 2da generación, Maipú).

Las distinciones de los mapuche en Santiago permiten comprender que sus propias observaciones con respecto a la exclusión refieren, por un lado a la ignorancia de las autoridades del gobierno central con respecto a sus particularidades y, por el otro, al desinterés de incluir otras semánticas y prestaciones ajenas al discurso del liberalismo igualitario.

De este modo, los mapuche expresan la necesidad de dejar de lado estas prácticas excluyentes que no les permiten decidir qué es calidad de vida para ellos. Parafraseando a una entrevistada, la calidad de vida para los mapuche no tiene que ver con los indicadores que movilizan los gobiernos centrales y locales; si no que se define en función del qué el comer muy bien, el estar bien, el estar bien en espíritu y en cuerpo, con la familia y con ellos mismo, con sus amigos y con su comunidad, con sus vecinos, con su trabajo.

Como plantea la misma entrevistada, la supervivencia y la reproducción del pueblo mapuche descansa en esta posibilidad:

“(...) si no hay políticas reales que ataquen el tema de la, desde el nombramiento del pueblo, desde el...que ellos defiendan su identidad, la cultura, las tradiciones, o sea, nos morimos no más poh... ¿me entendí?, ellos no lo entienden, no lo deben entender porque este es un tema de sobrevivencia.” (Mujer 2, 2da generación, Maipú).

Este fenómeno tiene un correlato en las expresiones políticas institucionalizadas a nivel local. El desconocimiento de los funcionarios abocados a satisfacer las necesidades específicas de los habitantes de sus comunas, da cuenta de esta situación excluyente:

“(...) logramos conversar con algunos concejales, nos decían: Si poh, yo no tengo idea, no sé nada del tema, yo no sabía que existían. O sea uno dice, perdón...pero si son concejales de una comuna, de un gobierno local, en un territorio específico. Tu tenés que conocer la realidad del territorio, quiénes viven ahí” (Mujer 2, 2da generación, Maipú).

Las distinciones de los mapuche de Santiago circulan en torno a la idea de que en el contexto local, la ignorancia de los decidores se suma, por un lado, con problemas relacionados con la distribución de los recursos asociados a la factibilidad de los programas y proyectos que desarrollan los municipios; y por el otro, con el discurso que considera a los pueblos originarios como un problema más que deben abordar.

En efecto, los mapuche observan que no son objeto de interés de las políticas locales puesto que son considerados como un problema anexo de complejo abordaje.

A estos argumentos hay que agregarle el que remite al desconocimiento de las autoridades tradicionales del pueblo mapuche por parte del sistema político en su materialidad nacional y local. Para los mapuche en Santiago sus autoridades tradicionales son los que deben velar por el funcionamiento y el bienestar de las comunidades a través de decisiones legitimadas por la tradición. El proceso de asociatividad gestionado por el

Estado, reconocido por sus organismos y avalado por los gobiernos locales, excluye de la toma de decisiones a los sujetos que ostentan estas responsabilidades y deberes en el seno de las comunidades.

De las observaciones y de las entrevistas se desprende que el gobierno local “(...) *no reconoce sus autoridades tradicionales (en algún momento plantea que el Longko debe ser considerado como una autoridad tradicional, pero también comunal)*” (Nota de campo, Ob. 04 dic. 2012); y que el gobierno central impone sistemas burocráticos que obvian a los que realmente están capacitados para la toma de decisiones según la cosmovisión mapuche. Como plantea un entrevistado, la reproducción, resistencia y supervivencia del pueblo mapuche, tanto en Santiago como en las zonas reivindicadas, no puede llevarse a cabo a través de plataformas que no dialogan con las formas y prácticas tradicionales del pueblo mapuche:

“(...) si estamos haciendo otra cosa y hablamos de autonomía y hablamos de recuperar nuestra cultura y hacemos otra cosa toda awincá digamos, no vamos a llegar muy lejos, en ese caso prefiero quedarme en el sistema y no hablar de mi cultura, entonces, pero para eso hay que trabajar y ese trabajar significa recuperar espacios acá en la ciudad.”
(Hombre 1, 2da generación, La Florida).

De este modo, y como se planteó en apartados anteriores, las asociaciones como figura jurídica son considerados como un instrumento para optar a recursos o para emprender demandas; pero no como la expresión última de sus autoridades propias. Así, los mapuche estaría imposibilitados de acceder a las redes de beneficios en sus propios términos, dificultándose la posibilidad de acceder a las prestaciones de un sistema político ciego a la diferencia y a las comunicaciones ajenas a sus propios códigos.

12.3. Hacia la inclusión de la diferencia.

Considerando que los mapuche en Santiago observan preferentemente procesos mediante los cuales son excluidos del sistema político, este apartado está enfocado en develar las distinciones relacionadas con la inclusión y el reconocimiento total. Ahora bien, la mayoría de estas distinciones descansan en el plano de las expectativas aún no satisfechas. El logro y materialización de estas expectativas les permitiría alcanzar las condiciones y acceder a las posibilidades de participar de las comunicaciones del sistema político al tematizar sus particularidades etno-políticas.

Es necesario aclarar que, al igual que cuando nos referimos al fenómeno de la exclusión, el arquetipo que está en el centro de este análisis es la inclusión secundaria. Esto responde a que no se desprende de las entrevistas que la posibilidad de acceder al sistemas funcionales que otorgan beneficios esté en juego.

Siguiendo esta lógica, uno de los factores que podría influir en la inclusión secundaria de los mapuche de Santiago es la solidaridad con el movimiento mapuche que está empezando a consolidarse en el discurso ciudadano. Hoy, existe una sensibilidad y un

fuerte respaldo a los movimientos sociales reivindicantes, dentro de los cuales se encuentran los movimientos mapuche:

“(...) es muy difícil que hoy en día encontrar a un joven mapuche, o sea, a un joven cualquiera que al menos no te diga que apaña al pueblo mapuche. Y eso creo que hay algunos... hay una oportunidad única que no la podemos perder y donde tenemos responsabilidad toda la gente que... al menos los que algún grado de preparación tenemos, en términos profesionales te digo, es de aprovechar esto y poder contribuir en algo al reconocimiento del pueblo mapuche.” (Hombre 4, 3era generación, Puente Alto).

Como se observa en la cita anterior, se plantea que, debido a la contingencia y a la emergencia de diversos movimientos organizados en torno a demandas de distinta índole, el contexto actual proporciona una ventana de oportunidad para irritar al sistema político y tematizar distinciones provenientes del mundo indígena.

Otro elemento que irrumpe como un gatillante de inclusión futura, es que refiere a la emergencia de nuevos actores que pueden propiciar el avance y consolidación de este proceso. Las nuevas generaciones en la ciudad y los profesionales mapuche son los llamados a generar estos espacios:

“(...) hoy en día genera (...) de eh... las nuevas generaciones, unas nuevas generaciones que no tienen vergüenza de aprender mapudungun, nuevas generaciones que les interesa incidir en la sociedad... te hablo por ejemplo de... de... de generaciones de beca indígena, que quizás no tuvieron contacto con sus familias pero sí, ya esa necesidad de saber realmente que pasó, como llegamos a esta situación...eh... profesionales mapuches, yo te estoy hablando de profesionales, muchos profesionales calificadísimos (...).” (Mujer 4, 3era generación, Peñalolén).

Las observaciones de los mapuche en Santiago movilizan expectativas en cuanto al rol que puedan cumplir estos nuevos actores con respecto al destino del pueblo. El desempeñarse en puestos de avanzada les proporcionaría las herramientas para acceder a prestaciones específicas del sistema político. La formación de nuevos referentes, dirigentes y líderes capacitados provocaría que las atenciones dirigidas a las particularidades de los mapuche no se sustenten en la idea de que existen individuos con identidades culturales inferiores.

Ahora bien, los mapuche en Santiago observan que las posibilidades de ser favorecidos con la estima social incrementarían con medidas referidas a solucionar algunos de sus conflictos internos y con procesos destinados a vigorizar las relaciones que existen entre las distintas comunidades y organizaciones.

Como distinguen algunos mapuche de Santiago, en la ciudad existen formas de alianza entre las diversas comunidades situadas en las comunas de la capital. Las reuniones entre

dirigentes modernos y tradicionales genera espacios en pos de apoyar las demandas levantas en función de sus realidades particulares:

“(...) lo mismo que genera este espacio espiritual es en términos políticos, porque nosotros necesitamos el apoyo de otros hermanos y llamamos, cachai, hemos ido a distintos lugares, así, ¡ya vamos! Apoyamos, para que vean que no están solos, que somos uno (...)” (Mujer 2, 2da generación, Maipú).

Tras la participación en reuniones de una comunidad mapuche en la ciudad, se puede observar que estas alianzas aún no están lo suficientemente arraigadas y que queda mucho por avanzar en este sentido. Parafraseando a un Longko en Santiago:

“Se necesita una alianza con las otras comunidades y organizaciones de Santiago. Tenemos que discutir todo esto en el Consejo de Longkos para tener más fuerza” (Nota de campo, Ob. 04 dic. 2012).

De este modo, uno de los mayores desafíos del pueblo mapuche es reproducir estas dinámicas y difundir sus beneficios. En efecto, la unión de los distintos sectores que reúne a individuos identificados con el pueblo mapuche, y el dejar de lado sus visibles divisiones y asociaciones con intereses particulares, les proporcionaría más fuerza a sus reivindicaciones como pueblo:

“Tiene que el propio pueblo mapuche conversar, ponerse de acuerdo, sin intervención de ideología, es la única forma de poder entenderse, la única forma de poder ponerse de acuerdo en los grandes temas, no en los pequeños, en los pequeños siempre vamos a ser distintos unos de otros.” (Hombre 2, 2da generación, La Florida).

Como se desprende de la cita anterior, las observaciones de los mapuche en Santiago dan cuenta de las diferencias que se reproducen en el seno de sus comunidades y de sus individualidades. Sus distintas experiencias y condiciones de vida auspician el tránsito de distinciones que se traducen en demandas de diversa índole. Sin embargo, la auto-identificación con la comunidad simbólica y el reconocerse como diferentes en el contexto de una sociedad que busca homogeneizarlos les permite levantar reivindicaciones que apelan a expectativas comunes.

Las expectativas que comunican en sus discursos, sumado al cómo las generan y enfrentan, descansan en sus propias vivencias y en las soluciones que cada uno destaca como potencial fuente de inclusión. Así, los caminos para resistir los embustes de la exclusión dependen del énfasis que reivindiquen como elemento central para la reproducción de sus diferencias.

Dentro de estas posibles soluciones al histórico reconocimiento erróneo del pueblo mapuche está la de generar y mantener espacios en los que ellos puedan participar del

sistema político tanto a nivel local como nacional. Como expresa un mapuche de la comuna de La Florida:

“(...) el camino es, nosotros meternos en las políticas, nosotros ser parte de la decisión política de una comuna, y por qué no de la provincia, y por qué no del País, por qué no del congreso, eso, esa es la forma que yo creo, ese es el camino que debemos tomar nosotros para por fin imponer nuestras ideas, hacer respetar nuestro derecho (...)” (Hombre 2, 2da generación, La Florida).

Desde una mirada centrada en aspectos relacionados con la reproducción y resistencia de la cultura mapuche, se observa que las expectativas de los mapuche en Santiago se enfocan en la posibilidad de transmitir su historia, prácticas y ritos a las nuevas generaciones:

“(...) yo espero que mis hijos sepan más que yo...espero que futuras generaciones de mi familia puedan tener un acceso y no tenga que... desde un comienzo, desde niños puedan conocer de donde somos lo que somos y no tardíamente como... como le ocurre a mi generación.” (Mujer 4, 3era generación, Peñalolén).

Una nueva realidad, en la que los individuos que ostentan una identidad indígena puedan reproducir su cosmovisión cuando lo estimen conveniente, y sin enfrentar las dificultades que impone una sociedad que no reconoce las diferencias, despliega un horizonte en el que la inclusión se constituye como el lado marcado de la forma.

En esta misma línea, el contexto actual, definido por una marcada re-etnificación de los individuos en función del reconocimiento de sus vínculos históricos, culturales o de parentesco, presentes o pasados con una comunidad de referencia o pueblo que ostentaba un auto-gobierno en el pasado, y por la emergencia de instrumentos internacionales que buscan apoyar las demandas por el reconocimiento jurídico, cultural y político de las prácticas específicas de dichos grupos humanos, se constituye como un escenario cargado de potencialidades para la inclusión del mundo indígena.

“Las voluntades políticas... voluntades de verdad. Yo creo que un paso gigante es eh... ratificar completamente en... lo propuesto por la ONU. ¿Qué significa ratificar? Que sea parte de la legislación chilena.” (Hombre 3, 3era generación, Ñuñoa).

En efecto, la ratificación del Convenio 169 sobre pueblos indígenas y tribales en países independientes generado por la OIT, y la emergencia y visibilización de la Declaración de las Naciones Unidas sobre los derechos de los pueblos indígenas pueden ser un puente jurídico para la inclusión del pueblo mapuche. Estas herramientas internacionales, que se comprenden como instrumentos para proteger los derechos subjetivos de los pueblos indígenas, son un avance en el desarrollo de garantías que permitan y faciliten el acceso a las prestaciones específicas del sistema político, a los beneficios que se desprenden de

estas y a la participación en sus distintas expresiones institucionales, tanto nacionales como locales.

CAPÍTULO 5. Conclusiones y reflexiones finales.

“Lo que explicamos es nuestra experiencia, y explicamos nuestra experiencia con las coherencias de nuestra experiencia, y al explicar nuestras experiencias cambia nuestra experiencia”
(Maturana, 2011: 11).

13. Gestionando la reflexividad.

La pregunta por el cómo observan el reconocimiento político los mapuche en Santiago entraña una serie de dificultades; dificultades que debieron, y deben, gestionarse. El concepto de reconocimiento puede ser entendido desde diversas acepciones y dominios epistemológicos; el ligarlo con el sistema político introduce límites poco claros, ya que los mecanismos de orientación política son muchos y se magnifican en el plano de las expectativas; el mapuche, como sujeto auto-identificado, dinamiza su cultura y la moviliza en pos de las estructuras políticas actuales y posibles; la emergencia de distinciones introducidas artificialmente determinan las experiencias y sus explicaciones; y, entre muchas otras, no se puede obviar la incidencia de un observador de observaciones que no pertenece a la comunidad simbólica a la que adscriben los entrevistados.

Esta investigación es fruto de un sinnúmero de decisiones que no podemos negar. Desde la definición de la problemática y de los conceptos centrales, hasta la selección del enfoque teórico-metodológico, la delimitación de la muestra, la utilización de las técnicas, las formas de conseguir a los entrevistados, y el análisis de los datos obtenidos, responde a dinámicas arbitrarias que determinan la trayectoria de este trabajo. Es una investigación contingente, ya que, sin lugar a dudas, pudo ser de otra manera.

Es incuestionable que el rol del investigador, en cuanto sujeto que toma decisiones, se moviliza por objetivos, comprende y explica desde sus propias experiencias, y que expresa ciertas condiciones biológicas asociables con categorías culturales pre-existentes, genera y comunica conflictos que probabilizan cierto tipo de comunicaciones en desmedro de otras. En esta investigación en particular una de las variables que no puede ser invisibilizada es la que se refiere a la pertenencia del investigador a la sociedad mayoritaria que históricamente ha excluido las comunicaciones del pueblo mapuche. En efecto, el ser un winka bajo cualquier mirada -“chileno”, blanco e investigador de lo ajeno- generó eventos discursivos y la emergencia de distinciones que tematizaban mi pertenencia a la sociedad de la que, principalmente, se diferencian.

El solicitar reflexiones sobre temáticas que directa o indirectamente se relacionan con el reconocimiento político propicia observaciones que dan cuenta de esta tensión. El quién o qué los reconoce (incluye) y cómo este fenómeno se percibe, tiende a relacionarse con el quién o qué no los reconoce (excluye) y, por ende, con las experiencias de la exclusión. Así, el gobierno nacional, el gobierno local y sus autoridades se perciben como

mecanismos y decidores occidentales de los que el investigador, heteroreferido como expresión de lo “chileno” o “no mapuche”, pasa a considerarse como representante circunstancial.

Ahora bien, el esclarecer este problema y el ser consciente de sus efectos en la investigación permitió utilizarlo como una herramienta para, desde la lógica sistémica, generar el conflicto que propicie –y probabilice- la circulación de la comunicación. En este sentido, esta condición, sin duda dificultosa, por un lado deja de negarse, y por el otro, de comprenderse como un escollo infranqueable. Su correcta gestión, entendida como una administración centrada en sus beneficios, logró generar que los mapuche en Santiago se diferenciaron de lo chileno (condición reflejada por mí), acentuando sus diferencias y explicitando sus particularidades a lo largo de sus observaciones.

Tras esta instancia de reflexividad, y destacando que toda investigación cualitativa se desarrolla en función de una estrategia –dinámica y flexible- y decisiones definidas por su contingencia, a continuación se presentan las principales conclusiones que emergen tras este proceso de producción académico y situado.

14. La presentación de sí mismos.

La cultura mapuche, dinámica y cambiante, está presente en Santiago. Si bien, como demuestran las estadísticas, en la ciudad los individuos que se auto-identifican como mapuche están concentrados en ciertas comunas periféricas, hoy es posible encontrarlos en diversos contextos y con distintas condiciones materiales de existencia: se han abierto camino en la ciudad y ya no son patrimonio de las diásporas urbanas.

El acceso a los beneficios que entrega la ciudad, tanto en el campo educacional, como en el de las oportunidades económicas está reconfigurando en el mapa de distribución de la población indígena. Por ejemplo, Ñuñoa, Santiago, Puente Alto, La Florida, Peñalolén y Maipú son comunas que, en su heterogeneidad, comprenden espacios para el desarrollo familiar e individual de sus habitantes, avalando la categorización socioeconómica de clase media/media-baja. Sin embargo, este nuevo contexto, su variada localización geográfica, y las nuevas condiciones de vida de los mapuche en Santiago, no han mermado el proceso de re-etnificación que se ha podido apreciar a lo largo y ancho del continente americano.

El sentirse parte de un pueblo originario, o auto-identificarse como miembro de un conjunto humano en base a la existencia de vínculos históricos, culturales o de parentesco, es un proceso que se vive de múltiples formas. Por un lado, los mapuche que nacieron en el sur bajo la estructura y cosmovisión mapuche, comprenden su pertenencia como algo dado y natural; nunca cuestionaron su identidad y migraron a la ciudad acompañados de estas expresiones culturales. Por otro lado, los mapuche que nacieron en Santiago han debido enfrentar distintos procesos que gatillaron su auto-descripción. Entre estos últimos, el rol que juegan las expectativas externas son fundamentales a la hora de generar distinciones que apelan a sus diferencias.

Al afrontar espacios institucionalizados en que se relacionan abiertamente con los preceptos de la sociedad chilena homogénea, como lo son, por ejemplo, las organizaciones educacionales, se enfrentan a dos posibles procesos: el ser destacados por sus diferencias (apellidos o rasgos físicos); o el propiciar la diferencia como forma de resistencia a la homogeneización. Tanto en el primero, como en el segundo caso, los nombres y apellidos son considerados como dispositivos que marcan la otredad: es la carta de presentación a través de la cual son categorizados como mapuche, o desde la que se erigen como el otro diferente. Si importar la expresión de esta diferencia, este fenómeno contribuye a la posterior auto-descripción como mapuche y a la búsqueda de conocimientos que los guíen y reafirmen como pertenecientes a una comunidad simbólica distinta, solidificando una presentación de sí mismos coherente.

Otro dispositivo que genera auto-identificación proviene de las políticas indígenas del Estado. El pertenecer a uno de los nueve pueblos originarios reconocidos (no constitucionalmente, sino como objeto de política pública) trae consigo una serie de beneficios que favorece que algunos individuos, instrumentalmente, asuman su pertenencia al pueblo mapuche para ser objeto de becas y subsidios destinados a la “población” indígena. Este tipo de auto-identificación, si bien parece ser una práctica extendida, es repudiado por una parte de los mapuche puesto que estos individuos no contribuyen a la consolidación del pueblo y la reproducción de sus expresiones culturales.

Más allá de los procesos que pueden gatillarla, Santiago se constituye como un espacio donde la re-etnificación es posible y donde el orgullo por el origen, y el encuentro con las raíces, muchas veces perdidas por los procesos de chilenización e invisibilización –a veces violenta y traumática- que experimentaron las primeras generaciones de migrantes, se probabiliza por irritaciones externas. Ahora bien, la condición “urbana” de los mapuche en la ciudad, no está exenta de problemas, por lo que requiere la tematización de distinciones que los remitan al mundo simbólico con el que se vinculan.

Como bien expresa Fernando Kilaleo (1992) y Nicolás Gissi (2004), la sociedad mapuche en la ciudad mantiene sus raíces en los territorios aún habitados por comunidades agrarias de las regiones del Bio-Bio, de la Araucanía, de Los Ríos y de Los Lagos. El conservar vínculos activos con sus comunidades de origen, redes familiares y contactos en el sur plantea la necesidad de matizar las observaciones que comprenden a los mapuche en Santiago como individuos aislados, ya que pueden expresar su ciudadanía étnica y apelar a la memoria histórica de su pueblo al no desactivar estos lazos.

Una expresión local de estos vínculos son las organizaciones, comunidades o asociaciones que reúne a los individuos auto-descritos como mapuche. Si bien estas instancias de grupalidad tienen diversas metas y estrategias de acción (culturales, políticas, jurídicas, etc.), a través de ellas se busca reproducir la cultura indígena, posicionar sus particulares demandas y producir instancias para vincular sus experiencias como mapuche para apropiarse de distinciones que los explican y los significan en el contexto urbano.

Ahora bien, la política indígena favorece la fundación de asociaciones indígenas que permiten la consecución de beneficios desde la lógica asistencialista del Estado. Estos modos de asociatividad van en desmedro de otros tipos de expresiones comunitarias que apelan a la conservación de las formas y prácticas político-culturales del pueblo mapuche. De este modo, si bien permiten la obtención de recursos económicos y el reconocimiento de autoridades, genera divisiones artificiales que propician conflictos e invisibiliza las expresiones propias de la cultura mapuche.

Santiago, y sus comunas, permite la expresión individual y/o colectiva de la condición étnica, pero por otro lado los mapuche que la habitan se enfrentan a una tensión generada por la imposición de una categoría identitaria difundida y legitimada por la institucionalidad del Estado y las investigaciones académicas: la distinción urbano/rural. Este binomio se observa como un dispositivo que tiende a dividir el pueblo mapuche en función de sus contextos, obviando el que una identidad étnica emerge en función de una pertenencia definida por una historia común compartida y por sus relaciones interétnicas, y no por el contexto material en el que estas expresiones culturales se reproduzcan. De este modo, el uso de esta distinción puede resultar perjudicial para su concepción de pueblo y ahonda las divisiones que ya merman las demandas colectivas del pueblo mapuche.

Otro de los fenómenos que determina el cómo los mapuche definen sus particularidades y se presentan a sí mismos, es el de la discriminación. Las expectativas de los otros en un contexto caracterizado por constantes interacciones inter-étnicas permea el proceso mediante el cual los individuos que se auto-describen desde su ciudadanía étnica probabilizan sus comunicaciones particulares y constituyen su personalidad. De este modo, la discriminación, elemento constitutivo de ciertos eventos históricos de las experiencias de los mapuche en la ciudad, revela un rol fundamental en la imposición y difusión de categorías de valor cultural que posiciona a “lo mapuche” como un entramado de prácticas y expresiones culturales subordinadas a “lo chileno”.

Sin embargo, la internacionalización de las demandas indígenas, las nuevas olas de etnificación, la irrupción de discursos reivindicativos desde lo local y la generación de herramientas en pos de la implementación de derechos subjetivos que protejan la diferencia, está propiciando la emergencia de un contexto más tolerante y abierto a la interculturalidad. En este escenario, la discriminación interétnica pierde fuerza en el discurso de los mapuche en Santiago y se comprende como hechos aislados o patrimonio de las generaciones del despojo (los primeros migrantes que debieron ocultar su diferencia).

No obstante lo anterior, la discriminación intra-étnica es un fenómeno presente en las experiencias de los mapuche en Santiago. Al igual que en la mayoría de los pueblos (por no decir todos), la discriminación no es patrimonio del otro externo al grupo humano que comparte ciertas características, sino que refiere también a prácticas y distinciones que generan y reproducen diferencias desde adentro. En efecto, los mapuche también hacen

circular nociones que definen y cuestionan la auto-identificación de otro, y por ende su pertenencia al pueblo.

Todos los fenómenos antes descritos y esclarecidos, se constituyen como facilitadores, u obstáculos para la “presentación de sí mismos” de los mapuche en el contexto de la ciudad. El cómo experimentan su pertenencia al pueblo mapuche está mediado por estos aparatos externos, ya que estos inciden en la configuración de sus personalidades. Esto desencadena dos procesos: por un lado, el contexto más proclive a la diferencia, o a la inclusión/reconocimiento, propicia la posibilidad de ejecutar una presentación de sí mismos coherente con las expectativas asociadas al rol que se asume subjetivamente; mientras que por otro lado, la (re)producción o transmisión de fenómenos obstaculizadores, o basados en la exclusión/reconocimiento erróneo que van en desmedro de la dignidad, gatilla procesos en que los individuos no tienen éxito en la presentación de sí mismo, auspiciando a su vez la emergencia de contextos en los que no puedan recurrir a su personalidad y sus comunicaciones no son tematizadas.

Santiago proporciona espacios materiales y simbólicos para reproducir las expresiones culturales del pueblo mapuche; propiciando puntos de encuentro, asociatividad y resistencia, permitiendo el vínculo con las comunidades de origen, ofreciendo oportunidades para obtener herramientas útiles para el proceso de re-etnificación, e instituciones que ofrecen prestaciones dirigidas a los pueblos indígenas. Sin embargo, las lógicas occidentales, chilenas o “winkas” que priman en su funcionamiento son, en su mayoría, sordas a las diferencias del pueblo mapuche. Si bien se observan pálidos avances en el ámbito de la educación y salud intercultural (objeto de otros estudios), el plano político se conserva como un sistema determinado por comunicaciones ajenas a las distinciones mapuche y clausurado a la diferencia. Así, el sistema político chileno, basado en los criterios del liberalismo igualitario, se define como un escollo para la obtención de la estima social y la libre determinación que sustente la supervivencia de la sociedad mapuche.

15. Observando el reconocimiento político.

Como se expresó anteriormente, el auto-describirse como mapuche, en el contexto que sea, implicaría el reconocerse como parte de una comunidad simbólica que comparte una historia particular. La historia del pueblo mapuche expresa su condición de cultura incorporada que contaba con formas concretas de autogobierno, por lo que sus demandas centradas en el sistema político buscan la generación de dispositivos que les permitan seguir siendo sociedades distintas respecto de la cultura mayoritaria de la que forman parte.

Desde el pueblo mapuche, entendido en este contexto como una minoría nacional (Kymlicka, 1996), emergen reivindicaciones políticas que adoptan diversas expresiones. Todas estas se vinculan con la búsqueda de espacios de libre determinación, autonomía o autogobierno para asegurar la supervivencia como sociedad distinta. El combatir contra la noción imperante de “ciudadanía republicana unitaria”, que comprende un conjunto

idéntico de derechos para todos los ciudadanos, y que es ciega a la diversidad cultural, se constituye como la principal lucha por el reconocimiento político.

En Santiago, los mapuche comparten, obviamente con matices y acentos, los preceptos de esta lucha y se demuestran partidarios del reconocimiento político. El reconocer su cosmovisión, su filosofía de vida y sus formas concretas de organización es permitiría la reproducción de sus prácticas tradicionales y la posibilidad de conservar sus propias expresiones políticas.

En efecto, frente a la ausencia del reconocimiento político, el pueblo mapuche genera expectativas que tematizan la necesidad de que el Estado y los gobiernos locales reinterpreten las distinciones con las que operan para hacer frente a la pluralidad étnica de la sociedad. A su vez, el reconocimiento constitucional, ciertos niveles de autodeterminación, autonomía, representación y participación en distintos niveles – locales y nacionales-, traería aparejado el derrumbe, o debilitamiento, de los patrones institucionalizados de valor cultural que tiende a generar desigualdades políticas, (Chacón, 2009), que no proporcionan las condiciones necesarias para que el pueblo mapuche consiga la estima social necesaria para acceder a prestaciones específicas del sistema político.

Las observaciones de los mapuche en Santiago se constituyen en función de un entramado de múltiples y variadas distinciones. Si bien en ciertos casos recurren a los mismos procesos históricos y sociales comunicados por las organizaciones que posicionan demandas de índole política en, o cercanos a, sus territorios reivindicados, sus distinciones también refieren a las particularidades del contexto en el que se desenvuelven. Así, por un lado se expresan discursos que reivindican la condición urbana apoyándose en la ignorancia del Estado y la sociedad chilena con respecto a la presencia de los mapuche en la ciudad y sus necesidades específicas; y los que, por otro lado, observan las demandas por el reconocimiento político desde la base un de pueblo-nación que comparte una ciudadanía étnica.

Uno de los elementos emergentes y no considerados a priori en esta investigación, y que desempeña un rol fundamental en las demandas de los mapuche en Santiago, es el que refiere al reconocimiento político por parte de los gobiernos locales –municipalidades-. La demanda por territorios donde puedan desarrollar sus prácticas culturales, la obtención de cuotas de poder y el deseo de alcanzar cierto grado de representatividad apelan directamente a ser reconocidos como interlocutores válidos de las instituciones del sistema político a nivel local/comunal.

En el plano de las demandas dirigidas hacia el sistema político nacional, y siguiendo los planteamientos de Christian Martínez (2010), frente a las particularidades de su ciudadanía étnica los mapuche en Santiago expresan sus expectativas con respecto al reconocimiento político desde la posibilidad/necesidad de establecer formas de autonomía interna y representación colectiva en el conjunto de una sociedad. De este

modo, se invisibilizan los discursos que sustenten expectativas centradas en la independencia frente a la sociedad chilena.

Considerando la pre-existencia de un imaginario histórico compartido que se sustenta en el haber ostentado el dominio político-cultural sobre un amplio territorio -que en algunos casos considera a Santiago dentro de sus límites- y el haber desarrollado formas particulares de autodeterminación en el pasado, los mapuche en Santiago reivindican la necesidad de acceder a cuotas de libre determinación que les permitan tener el control sobre sus destinos en un contexto permeado por la imposición cultural y lógicas homogeneizantes.

Uno de los elementos que sustenta estas prácticas impositivas y clausuradas a la diversidad es la ausencia de instancias reales de representación del pueblo mapuche. La lógica partidista que impera en el modelo político chileno, tanto en su expresión nacional como local, impone sistemas que tienden a centrarse en los intereses de los decisores, obviando la satisfacción de las necesidades de la comunidad mapuche. A nivel local, los municipios consideran débilmente la población mapuche que habita en sus territorios, impidiéndoles un ingreso pleno a las instancias de participación que les permitiría satisfacer sus necesidades económicas, sociales y culturales. En este contexto, las expectativas de los mapuche en Santiago, considerados desde su condición de actores políticos, exigen la existan de mecanismos de participación ajustados a las lógicas y mecanismos específicos de un pueblo con expresiones político-culturales diferentes.

En base a lo anterior, al observar las condiciones estructurales que impone la sociedad chilena y que construyen el contexto en el que los mapuche de Santiago se desenvuelven, se destaca la necesidad de desarrollar instrumentos o mecanismos de protección especial de sus derechos subjetivos que les faciliten la presentación de sí mismos. Ahora bien, esto se complejiza cuando constatamos que, debido a la largas y constantes dinámicas interétnicas, los mapuche se han generado un nivel importante de dependencia hacia las condiciones cimentadas y legitimadas por el Estado y los gobiernos locales. Sin embargo, los mapuche en Santiago tematizan expectativas que refieren a la necesidad de que el sistema político genere e institucionalice prestaciones para alcanzar la estima social y un estatus social igualitario.

16. Incluidos en la exclusión y excluidos en la inclusión.

La teoría de sistemas sociales plantea que la relevancia política de las personas –sea cual sea el rol que desempeña- es regulada por el sistema político. De este modo, tiene que poder combinar motivaciones incompatibles del más diverso tipo e igualarlas de manera tal que se produzca una aceptación evidente de las decisiones vinculantes que permiten la emergencia de sus prestaciones específicas.

Este fenómeno implica que la inclusión al sistema político sólo se puede desarrollar bajo estructuras auto-reguladas por este. Esto, a su vez, auspicia la dificultad de entender un entorno complejo, puesto que sólo es posible realizar esta acción a partir de las

operaciones propias del sistema político (Luhmann, 2002). Un ejemplo de esto se observa cuando apreciamos que el sistema chileno, ciego a la diversidad cultural y a las distintas expresiones de lo político, no selecciona las comunicaciones de los mapuche ya que estas escapan a la estructura que sustenta sus operaciones y prestaciones a otros sistemas.

Las observaciones de los mapuche en Santiago tienden a transitar entre distinciones que apelan a vivencias y consecuencias visibles de la exclusión y expectativas que refieren a la inclusión de sus particularidades. De este modo, constituyen entramados de significados que marcan, según la contingencia de sus discursos, los dos lados de la forma. Así, constituyen un campo de observación dinámico y complejo, que no indica una unívoca experiencia en la ciudad o manera de expresar su condición étnica.

La exclusión y la inclusión primaria, definidas por la posibilidad de acceder a los sistemas funcionales y sus prestaciones elementales, no están en entredicho en las observaciones de los mapuche en Santiago. Por un lado, como ciudadanos chilenos no viven la inclusión total debido a su talante hipotético e improbable, y por el otro, transitan libremente entre los distintos sistemas que los proveen de confianza y les facilitan la construcción de proyectos futuros. Sin embargo, en cuanto individuos que ostentan una identidad étnica, es la inclusión secundaria la que tematizan y muchas veces emerge en sus discursos.

El no poder acceder a ciertas redes interaccionales de influencia o beneficios, como lo son algunos espacios de representación y decisión pública conservando sus expresiones culturales constituye una forma específica de exclusión secundaria. El no reconocerlos como interlocutores válidos debido a que las operaciones del sistema político no considera roles asociados a las presentaciones de sí mismo que los mapuche ejecutan, se les niega la posibilidad de obtener provecho de estas redes de apoyo, influencia o favores.

Así, esta forma de “*exclusión en la inclusión*”, o inclusión que no es, se traduce en la selección de patrones institucionalizados de valor cultural que expresan diferencias con respecto a los beneficios que los participantes del sistema pueden obtener de sus prestaciones. De este modo, en la participación de los mapuche en el sistema político, no se está garantizando la estima social, ni el respeto a sus particularidades.

Esta situación genera que las observaciones de los mapuche en Santiago se sustente en distinciones que apelan a la necesidad, o justificación, de una “lucha” que se materialice en el debilitamiento de las relaciones institucionalizadas de subordinación que operan en el sistema político, las cuales conservan y reproducen dinámicas que excluyen la cosmovisión y los elementos culturales (prácticas, ritos, formas de organización, autoridades, etc.) propios del mundo mapuche.

Hasta ahora, tanto en el ámbito de acción del gobierno central como en el de los gobiernos locales, se ha considerado a los pueblos indígenas como un problema difícil de abordar. Esto, se manifiesta en el hecho de que las prestaciones generadas por el sistema político, y actualizadas en programas concretos a nivel nacional y local, son determinadas en función de sus propias condiciones de selección, obviando los elementos que puedan agregar más conflicto y que sean ajenas a las decisiones vinculantes ya formuladas. Ahora

bien, más allá de que los mapuche en Santiago experimenten relaciones políticas inter-étnicas en el marco de instituciones que no dialogan con sus prácticas tradicionales y que no legitiman sus expresiones culturales, las expectativas que externalizan dan cuenta de una mirada que se abre a la inclusión.

En efecto, las expectativas y potencialidades expresadas por los mapuche en Santiago observan que el reconocimiento político, y por ende su inclusión secundaria en el sistema político, probabilizaría la tematización de sus particularidades etno-políticas.

Los procesos de re-etnificación de las nuevas generaciones, el acceso de muchos mapuche al sistema universitario y la profesionalización que esto conlleva, la presencia de nuevas plataformas para difundir sus demandas, la sensibilidad y apoyo de una gran parte de la población no mapuche, y la creación y solidificación de redes de apoyo internacional entretejen un contexto socio-cultural –que constituye el entorno del sistema político– mucho más proclive a la inclusión de la diversidad étnica.

Esta ventana de oportunidades auspicia la circulación de expectativas relacionadas con alcanzar la inclusión secundaria que les permitiría obtener la estima social, y por ende las condiciones necesarias para participar de las comunicaciones del sistema y ser objeto de las prestaciones de este, en cuanto individuos que ostentan una presentación de sí mismos coherente con las experiencias propias de su pertenencia a una comunidad simbólica particular.

Esto les permitiría también producir y conservar espacios a través de los cuales logren participar en el sistema político desde sus propias lógicas, manteniendo y reproduciendo sus diferencias al alcanzar un grado concreto de libre-determinación, autonomía interna y representación colectiva en el conjunto de la sociedad chilena.

En el espacio de estas expectativas cobra esencial relevancia “lo local”. Los mapuche en Santiago levantan expectativas referidas particularmente al reconocimiento y la inclusión en tanto en los organismos que generan políticas a nivel comunal, como en los grupos objetivos de dichas decisiones. De este modo, la atomización del pueblo mapuche por los nuevos mecanismos de asociatividad generados por el Estado y su tradicional lógica comunitaria y situada, encuentran en los municipios las instituciones que son capaces de seleccionar sus motivaciones a través de decisiones vinculantes que generen consecuencias positivas en el bienestar de sus habitantes mapuche.

Ahora bien, las observaciones de los mapuche en Santiago auguran que para conseguir este objetivo, el pueblo mapuche debe sortear diversos escollos producidos por intromisiones externas y por su estructura interna. Entre estos destaca la necesidad de unificar al pueblo en pos de aumentar su potencial de irritación al sistema político al vigorizar sus demandas comunes.

Por último, la irrupción de mecanismos internacionales enfocados en la protección de los derechos subjetivos de los pueblos originarios se observa como un elemento central para sostener sus demandas y acceder a las prestaciones del sistema político. La semántica y

las distinciones que utilizan estos instrumentos han ampliado tímidamente, y continuarán ampliando, los umbrales de resonancia del sistema político, probabilizando el acceso de los individuos que se auto-describen en función de su pertenencia étnica a sus expresiones nacionales y locales, y permitiendo el resguardo de la condición subjetiva de estos sujetos.

El Convenio 169 de la OIT y la Declaración de la ONU son instituciones (expectativas de comportamiento temporal, objetual y socialmente generalizadas) que pueden apoyar el fortalecimiento de las comunicaciones del pueblo mapuche y propiciar la actualización del sistema para que responda, a través de prestaciones, a los problemas sociales que se desprenden de la pérdida de la inclusión total y de las posiciones sociales determinadas y a veces subordinadas. Así, estos mecanismos de protección de los derechos subjetivos tienen un rol fundamental a la hora de proteger la personalidad de los mapuche y su capacidad de desarrollar una identidad social que los consolide como interlocutores válidos e incluidos.

BIBLIOGRAFÍA.

Abarca, Geraldine (2002). **Mapuches de Santiago. Rupturas y continuidades en la recreación de la cultura.** Revista de la Academia, N°7: 105-120.

Aguirre, Verónica. (2006). **La figura del facilitador intercultural mapuche ¿Hacia una verdadera interculturalidad en salud?: la experiencia en salud de la comuna de Pudahuel.** Memoria para optar al título de Antropóloga Social, Universidad de Chile: Santiago.

Alonso, Luis Enrique (1999). **Sujeto y discurso: el lugar de la entrevista abierta en las prácticas de la sociología cualitativa.** En: Delgado, Juan Manuel y Gutierrez Juan (Editores) (1999). **Métodos y técnicas cualitativas de investigación en ciencias sociales.** Editorial Síntesis S.A: Madrid.

Antileo, Enrique (2007). **Mapuche y Santiaguino. El movimiento mapuche en torno al dilema de la urbanidad.** Ñuke Mapuförlaget, Working Paper Series 29.

Antileo, Enrique (2010). **Urbano e indígena. Dialogo y reflexión en Santiago Warria.** Ñuke Mapuförlaget, Working Paper Series 31.

Aravena, Andrea (2002). **Los mapuche-warriache procesos migratorios e identidad mapuche urbana en el siglo XX.** En: Boccara, Guillaume (2002). Colonización, resistencia y mestizaje en las Américas (siglos XVI-XX). Ediciones Abya-Yala: Quito.

Arnold, Marcelo (2004). **La construcción del conocimiento. Fundamentos epistemológicos del constructivismo sociopoietico.** Revista del Instituto de Investigaciones Histórico. Sociales, Año VIII, N° 12: 271-289.

Arnold, Marcelo (2008). **“La sociedad como sistema autopoietico: fundamentos del programa sociopoietico”** En: La Nueva Teoría Social en Hispanoamerica. Introducción a la Teoría de Sistemas Constructivista. Colección Pensamiento Universitario No11. Universidad Autónoma del Estado de México: 46–71.

Arnold, Marcelo (2009). **Debates sobre el paradigma sistémico constructivista.** Memorias del grupo de estudio CTS (Ciencia, Tecnología y Sociedad) de FLACSO-Ecuador. Disponible en:

http://www.flacsoandes.org/comunicacion/aaa/imagenes/publicaciones/pub_190.pdf

Avaria, Andrea (2003). **Políticas sociales: exclusión/inclusión del mundo indígena.** Revista MAD, N° 8, Santiago.

Bello, Alvaro y Rangel, Marta (2000). **Etnicidad, “raza” y equidad en América Latina y el Caribe.** División de Desarrollo Social, CEPAL.

Bello, Alvaro (2002). **Migración, identidad y comunidad mapuche en Chile: entre utopismos y realidades**. Asuntos Indígenas, Copenhague, IWGIA, Nº 3-4: 40-47

Canales, Manuel. (compilador). (2006) **Metodología de investigación social. Introducción a los oficios**. Editorial LOM: Santiago.

Cárcamo, Héctor (2005). **Hermenéutica y análisis cualitativo**. Cinta de Moebio, Nº23: Santiago, Chile.

Cheuquelaf, Marcia. (2012). **Espacios de representación mapuche: un caso de re territorialización de la identidad cultural en una comuna periférica del Gran Santiago**. Memoria para la obtención del grado de Geógrafo, Universidad de Chile.

CONADI (ed.) (2010). **Convenio n° 169 sobre pueblos indígenas y tribales en países independientes**. Comité de Difusión del Sistema Integral de Información y Atención al Ciudadano(a) SIAC, Temuco.

Corsi, Espósito y Baraldi (1996). **GLU: glosario de la teoría de Niklas Luhmann**. Universidad Iberoamericana de México.

Eriksson, Katie, Kasén, Anne y Sivonen, Kerstin. (2010). **Semantic analysis according to Peep Koort –a substance- oriented research methodology**. Scandinavian Journal of Caring Science, Nº 24: 12-20.

Fraser, Nancy (1997). **Iutitia Interrupta: Reflexiones críticas desde la posición “postsocialista”**. Siglo de Hombres Editores: Santa Fé de Bogota.

Fraser, Nancy & Honneth, Axel (2006). **¿Redistribución o Reconocimiento? Un debate político-filosófico**. Ediciones Morata, Madrid.

Galaz, Paulina. (2002). **Fortalecimiento Identitario y Asociativo: La experiencia mapuche urbana en la comuna de La Pintana**. Tesis para la obtención del grado de Magister en Análisis Sistémico Aplicado a la Sociedad (MaSS), Universidad de Chile: Santiago.

Gissi, Nicolás. (2001). **Asentamiento e identidad mapuche en Santiago: ente la asimilación (enmascaramiento) y la autosegregación (ciudadanía cultural): una investigación cualitativa en la comuna de Cerro Navia**. Pontificia Universidad Católica de Chile, Facultad de Arquitectura, Diseño y Estudios Urbanos: Instituto de Postgrado en Estudios Urbanos, Arquitectónicos y de Diseño: Santiago.

Gissi, Nicolás (2004a). **¿De minoría étnica a minoría etnonacional? El pueblo mapuche, la sociedad chilena y el debate en torno a la autonomía**. Programa de Magíster en Etnospisicología, Universidad Católica de Valparaíso. Disponible en: http://pegundugun.files.wordpress.com/2011/06/c2bfde-minoria-etnica-a-minoria-etnonacional_-el-pueblo-mapuche-la-sociedad-chilena-y-el-debate-en-torno-a-la-autonomia.pdf

Gissi, Nicolás (2004b). **Los mapuche en el Santiago del siglo XXI: desde la ciudadanía política a la demanda por el reconocimiento**. Revista Cultura Urbana, N°1.

Gissi, Nicolás e Ibacache, Daniela (2013). **Fricción interétnica, movilidad rur-urbana y el desafío de la articulación mapuche en el siglo XXI: el ngillatun como rito político-religioso**. Revista Geográfica del Sur, Vol. 3, N° 1: 113-127.

Gómez, Águeda (2003). **Movilizaciones étnicas y oportunidades políticas en América Latina**. Revista Nueva Antropología, N°63: 71-90.

González, Elsa (2003). **La Discriminación en Chile: El Caso de Mujeres Mapuche**. Programa de derechos Indígenas, Universidad de la Frontera, Temuco.

Hernández, Isabel (2003). **Autonomía o ciudadanía incompleta: el pueblo mapuche en Chile y Argentina**. CEPAL, Serie Población y Desarrollo N° 41, Santiago.

Herzog, Benno (2011). **Exclusión discursiva: hacia un nuevo concepto de exclusión social**. Revista Internacional de Sociología (RIS), Vol. 69, N° 3: 607-626.

Honneth, Axel y Markle, Gwynn. (2004). **From struggle for recognition to a plural concept of justice: an interview with Axel Honneth**. Acta Sociológica, Vol. 47, N° 4: 383-391.

Honneth, Axel (2010). **Reconocimiento y menosprecio. Sobre la fundamentación normativa de una teoría social**. Katz Editores y Centro de Cultura Contemporánea de Barcelona.

Kilaleo, Fernando (1992). **Mapuche Urbano**. Revista Feley Kam Fefelay, N° 3

Krause, Mariane (1995). **La investigación cualitativa: un campo de posibilidades y desafíos**. Revista Temas de Educación, N°7, pp. 19.39.

Kymlicka, Will (1996). **Ciudadanía multicultural. Una teoría liberal de los derechos de las minorías**. Ediciones Paidós Ibérica, S.A., Barcelona.

Lavanchy, Javier (1999). **Conflictos y propuestas de autonomía Mapuche**. Obtenido el 03 de septiembre de 2012 en el Centro de Documentación Mapuche: <http://www.mapuche.info/mapuint/lava1.html>.

Winkler, Lisette. (2010). **Salud y enfermedad en un contexto Intercultural.—Un acercamiento a partir del caso mapuche en el consultorio poniente de Pudahuel**. Memoria para optar al título de Antropólogo Social, Universidad de Chile: Santiago.

Luhmann, Niklas y De Georgi, Raffaele (1993). **Teoría de la sociedad**. Universidad Iberoamericana: México D.F.

Luhmann, Niklas (2002). **Teoría Política en el Estado de Bienestar**. Alianza Universidad: Madrid.

Luhmann, Niklas (2005). **El arte de la sociedad**. Editorial Herder: México.

Luhmann, Niklas (2007). **La sociedad de la sociedad**. Editorial Herder y Universidad Iberoamericana de México.

Luhmann, Niklas (2010). **Los derechos fundamentales como institución (Aportación a la sociología política)**. Oak Editorial, SA: México.

Marcus, George. (2001). **Etnografía en/del sistema mundo. El surgimiento de la etnografía multilocal**. Alteridades, Vol. 11, N°22: 111-127.

Marimán, José (2012). **Autodeterminación. Ideas políticas mapuche en el albor del siglo XXI**. LOM Ediciones: Santiago.

Marimán, Pablo, Caniuqueo, Sergio, Millalén, José y Levil, Rodrigo (2006). **¡...Escucha, winka...! Cuatro ensayos de Historia Nacional Mapuche y un epílogo sobre el futuro**. LOM Ediciones: Santiago.

Martí, Salvador (2007). **Emergencia de lo indígena en la arena política: ¿un efecto no deseado de la gobernanza?** En: Martí, Salvador (ed.) (2007). **Pueblos indígenas y política en América Latina. El reconocimiento de sus derechos y el impacto de sus demandas en a inicios del siglo XXI**. CIDOB, Barcelona.

Martínez, Christian (2009). **Comunidades y redes de participación mapuche en el siglo XX. Nuevos actores étnicos, doble contingencia y esfera pública**. En: Martínez, Christian y Estrada, Marco (Edits.) (2009). **Las Disputas por la Etnicidad en América Latina. Movilizaciones indígenas en Chiapas y Araucanía**. Editorial Catalonia: Santiago.

Martínez, Christian (2010). **Autonomía, esfera pública y alianza en la sociedad mapuche, siglos XIX y XX**. En: González, Miguel, Burguete, Araceli y Ortiz-T, Pablo (coord.) (2010). **La autonomía a debate: Autogobierno indígena y Estado plurinacional en América Latina**. Serie Foro, FLACSO, Quito: 561-586

Maturana, Humberto (2011). **La objetividad. Un argumento para obligar**. J-C-SÁEZ Editor: Santiago.

Merino, María Eugenia y Pilleux, Mauricio (2003). **El uso de estrategias semánticas globales y locales en el discurso de los chilenos no mapuches de la ciudad de Temuco**. Estudios Filológicos, N° 38: 111-119.

Merino, María Eugenia (2007). **El discurso de la discriminación percibida en Mapuches en Chile**. Discurso y Sociedad, Vol. 1, N° 4: 604-622

Paillalef, Julio. (2013). **Los Mapuche y el Proceso que los Convirtió en Indios**. Summa Psicológica, Vol. 1, N° 1.

Painemal, Millaray. (2005). **La experiencia de las organizaciones de mujeres mapuche: resistencias y desafíos ante una doble discriminación.** En: Sánchez Néstor, Martha (comp.). La doble mirada. Voces e historias de mujeres indígenas latinoamericanas., UNIFEM-Instituto de Liderazgo Simone de Beauvoir, México: 77-88.

Pino, Ana Patricia y Merino, María Eugenia (2010). **Discriminación e identidad étnica en el discurso oral de adolescentes mapuches en contexto escolar de la ciudad de Temuco.** Discurso & Sociedad, Vol. 4, N° 1: 103-119.

Poblete, María Pía (2003). **Discriminación étnica en relatos de la experiencia escolar mapuche en Panguipulli (Chile).** Estudios pedagógicos N° 29: 55-64.

Robles, Fernando (2005). **Contramodernidad y desigualdad social: individualización e individuación, inclusión/exclusión y construcción de identidad. La necesidad de una sociología de la exclusión.** Revista MAD, N° 12, Santiago.

Robles, Fernando (2006). **Autopoiesis, inclusión y tiempo. La indolencia ante la exclusión social.** Revista de la Academia, N° 11.

Robles, Fernando (2012). **Dificultades y paradojas de la observación de segundo orden: Reflexiones en torno al cálculo de la forma.** Revista MAD, N° 27.

Rodríguez, Jorge y Arriagada, Camilo. (2004). **Segregación Residencial en la Ciudad Latinoamericana.** EURE, Vol. 30, N° 89: 05-24

Saavedra Peláez, Alejandro (2000). **Notas sobre la población Mapuche actual.** Revista Austral en Ciencias Sociales, N°4, Valdivia.

Saiz, José; Rapimán, Eugenia y Mladinic, Antonio (2008). **Estereotipos Sobre los Mapuches: Su Reciente Evolución.** Psykhe [online] Vol.17, N° 2.

Sen, Amartya. (2001). **Exclusión e inclusión.** Conferencia sobre el tema Incluir a los Excluidos preparada por South Asians for Human Rights, India, 2 de noviembre, (paper).

Taylor, Charles. (1993). **El multiculturalismo y la política del reconocimiento.** México D. F: Fondo de Cultura Económica.

Tricot, Tito (2013). **Autonomía. El movimiento mapuche de resistencia.** Ceibo Ediciones: Santiago.

Verschraegen, Gert. (2002). **Human rights and modern society: a sociological analysis from the perspective of system theory.** Journal of Law and Society, Vol. 29, N°2: 258-281.

Villavicencio, Luis. (2010). **Privatizando la diferencia: el liberalismo igualitario y el pluralismo cultural.** Revista de Derecho, Vol. 23, N° 1: 37-57.

Wieviorka, Michel. (2003). **Diferencias culturales, racismo y democracia**. En: Danilo Mato (coord.): Políticas de identidades y diferencias sociales en tiempos de globalización. Caracas: FACES-UCV, pp. 17-32.

Wilhelmi, Marco Aparicio (2007). **La construcción de la autonomía indígena. Hacia el Estado intercultural como nueva forma de Estado**. En: Martí, Salvador (ed.) (2007). Pueblos indígenas y política en América Latina. El reconocimiento de sus derechos y el impacto de sus demandas en a inicios del siglo XXI. CIDOB, Barcelona.

Zurita, Grethel y Dresdner, Jorge (2005). **Diferenciales y discriminación de salarios contra la etnia mapuche en Chile**. El Trimestre Económico, Vol. 76, N° 304: 965-989.

ANEXOS.

CONSENTIMIENTO DE PARTICIPACIÓN EN INVESTIGACIÓN DE TESIS

“Distinciones sobre el reconocimiento político de los mapuche en la ciudad de Santiago”

1. Información sobre la investigación de tesis.

Usted ha sido invitado/a a participar de una investigación que busca *conocer el cómo usted experimenta el ser mapuche y vivir en Santiago, qué ha significado esto para usted y cómo ve la participación de los mapuche en la política chilena.*

La información que usted proporcione en la entrevista abierta quedará registrada en una grabación de audio (o la forma de registro que corresponda) y será sometida a análisis, en total confidencialidad. No será conocida por nadie fuera del investigador/a responsable y su profesor/a guía. La entrevista abierta me permitirá, a través de preguntas simples que lo(a) invitan a conversar, conocer cómo usted entiende su identidad mapuche en Santiago y cómo la participación de su pueblo en la política chilena.

La información producida en esta investigación será mantenida en estricta confidencialidad. Una vez firmado el consentimiento de participación, a cada persona se le asignará un seudónimo. Sólo si el propio entrevistado/a lo solicita, se mantendrá los datos sin modificar. Al analizar la información se producirá un informe final, donde se mantendrá igualmente el anonimato de los/as entrevistados/as.

Le estoy invitando a participar de esta investigación de forma voluntaria, teniendo derecho a retirarse de estudio en cualquier momento sin que ello le afecte de ninguna forma. Lo único que le puedo ofrecer es conocer los avances y resultados de la misma y una copia del documento final. También si usted lo desea y solicita podrá contar con una copia de la entrevista escrita o en audio. Usted no tiene que aceptar participar de esta investigación y tiene el pleno derecho a preguntar ahora o durante el transcurso de su participación cualquier duda que le surja, y a ponerse en contacto con el Coordinador/a del Programa de Magíster en Análisis Sistemático Aplicado a la Sociedad de la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de Chile, en caso que lo considere necesario.

Este documento es una garantía de que Usted no corre ningún riesgo, y que su participación en esta investigación no le significará ningún gasto de dinero, pues los costos de movilización y traslado serán cubiertos por el estudio. Por lo tanto, no se anticipan riesgos ni beneficios directamente relacionados con esta investigación.

Muchas gracias por su aporte.

Contacto: Tesista

Nombre: Diego Valdivieso Sierpe

Programa: Magíster en Análisis Sistémico Aplicado a la Sociedad, Universidad de Chile. Dirección: José Domingo Cañas 1859, depto. 601, Ñuñoa

Teléfono: 81367820

Correo _____ electrónico:

dvaldivieso@gmail.com

Contacto: Coordinador/a de Programa de Magíster

Nombre:

Programa: Magíster en Análisis Sistémico Aplicado a la Sociedad, Universidad de Chile. Dirección: Av. Ignacio Carrera Pinto 1045

Teléfono: (56 2) 29787760

Correo _____ electrónico:

coordinacion.mass@facso.cl

2. Documento del Consentimiento

Participante:

Declaro haber leído la información descrita, y que mis preguntas acerca de la investigación de tesis han sido respondidas satisfactoriamente. Al firmar este documento, indico que he sido informado/a de la investigación: "Título de la Tesis" y que consiento voluntariamente participar entregando mis opiniones en una entrevista. Entiendo que tengo el derecho de retirarme del estudio en cualquier momento sin que ellos me afecten de ninguna forma.

Nombre del participante:

Firma: _____

Cuidad y fecha:

Persona que coordina la aprobación del consentimiento informado:

Confirmando que he explicado la naturaleza y el propósito de la investigación de tesis a la persona participante, y que ha dado su consentimiento libremente. Le he proporcionado una copia de este documento completo de Consentimiento Informado.

Nombre coordinador:

Firma: _____

Cuidad y fecha: