



UNIVERSIDAD DE CHILE
FACULTAD DE FILOSOFIA Y HUMANIDADES
ESCUELA DE POSTGRADO



NUEVAS FORMAS DE COLONIALISMO: DIÁSPORA MAPUCHE Y EL DISCURSO
DE LA MULTICULTURALIDAD

Tesis para optar al grado de Magíster en Estudios Latinoamericanos

Autor/a: Enrique Eduardo Antileo Baeza
Profesor/a Guía: Claudia Zapata Silva

Santiago, noviembre de 2012

A la memoria de mi abuelo, Isaías Antileo Caniupan

A mi padre José Antileo y mi madre Ruth Baeza

A mi hija Kinturay Antileo

Agradecimientos

Este largo proceso de escritura ha sido acompañado por múltiples personas a las que quisiera agradecer. No me siento un autor único ni iluminado por destellos de grandeza. Las ideas fluyen en tanto conversaciones cotidianas que se fortalecen al calor del *nütram* o el acompañamiento de lecturas, revisitando textos y conociendo otros nuevos.

Parto agradeciendo a mi familia, a mis padres José Antileo y Ruth Baeza, vitales en la construcción de este documento. También a todas las personas que ido conociendo en los diversos caminos que transita el movimiento mapuche y en particular a la organización Meli Wixan Mapu, donde trabajo hace ya doce años, amigos en la lucha cotidiana de nuestro pueblo. No puedo olvidar en ese sentido los debates profundos con Manuel Díaz Calfiu, Antonia Huentecura, Segundo Paillal, Patricia Lienlaf, Simón Aníñir, Claudio Alvarado Lincopi, Raúl Cariñe. Asimismo me gustaría dedicar unas palabras de tremendo aprecio a todo el equipo “Kom kim mapudunguaiñ waria mew”, en especial a mi profesor Héctor Mariano, con quien trabajo arduamente en un aspecto fundamental para el proceso de descolonización. También remito mis agradecimientos a todas y todos los miembros de la Comunidad de Historia Mapuche, en cuyo proyecto teórico-político en el campo escritural estoy inmerso, asumiendo los desafíos de visibilizar las nuevas formas de pensarse desde y sobre el amplio mundo mapuche. En especial quiero saludar a mis amigos Jakelin Curaqueo, Sergio Caniuqueo y Héctor Nahuelpán por las muchísimas tardes de discusión seria y no tan seria sobre nuestras tesis.

Finalmente agradecer a mi profesora guía Claudia Zapata y también a la profesora Lucía Stecher por compartir sus valiosos comentarios y mejoras al trabajo que aquí presento, extendiendo estas palabras a todo el equipo de investigación sobre el pensamiento anticolonial en América Latina y el Caribe.

Esta investigación se enmarca en el Proyecto Fondecyt n°1120278 “Los intelectuales indígenas y el pensamiento anticolonialista en América Latina” cuyas investigadora responsable y co-investigadora son Claudia Zapata Silva y Lucía Stecher Guzmán, respectivamente. Agradezco las posibilidades de realizar esta tesis como parte de una iniciativa mayor de estudio sobre el pensamiento crítico en América Latina referido a la cuestión colonial.

Tañi laku

Hace más de un año murió el último de mis abuelos. Su cuerpo partió, llevado por el alcohol, las enfermedades y el cansancio. De algún modo tengo una deuda con él, donde se entrecruzan sentimientos, conversaciones frustradas, preguntas que no hice, historias que no escuché. Es al mismo tiempo una deuda con los anonimatos de cientos de migrantes mapuche que hicieron y hacen su vida en el lejano Santiago, cuyo paso por la historia no es de una élite dirigencial ni guerrera, sino un andar encubierto e invisibilizado por los grandes relatos que solemos construir. Lo que escribo ahora en ningún caso salda esa deuda ni lo pretende, es tan sólo un poco de memoria.

Mi abuelo no fue para nada un kimche, ni un weichafe, ni autoridad tradicional, ni dirigente, ni vocero. Tal vez no fuese tampoco un ejemplo digno de idealizar ni es mi propósito recordarlo así. Fue un hombre, como muchos otros, nacido al sur del Bío Bío, hijo de Juan Antileo Epullan y María Caniupan Yevilao, que llegó a Santiago en los sesenta con sus pequeños hijos a cuestras. Del campo pasó al carbón de Lota. De minero llegó a la hoy ultra estigmatizada población La Legua en la capital. Allí se instaló la familia de mi padre y hasta el día de hoy esa misma casa, la misma donde lo velaron y despidieron, sigue siendo el punto de unión de muchos tíos, tías, primos, nietas y nietos, etc.

Mi abuelo trabajó toda su vida, hasta pocos meses antes de morir. Jardinero de oficio, hermoheó las plantas de familias ricas, que con certeza no deben tener la más mínima idea de que el viejito se fue. Se acostumbró a ese ritmo, al de vivir para trabajar y pasar las penas con los cientos de cajas de vinos que se habrá empinado en vida, porque el alcoholismo fue algo que lo caracterizó hasta sólo unos días antes de su letargo. Yo por lo menos - y creo que todos sus hijos y gran parte de sus nietos- tengo memoria de verlo con esas cañitas de vino desde muy chico.

Mi abuelo siempre renegó de su pasado sureño. Lo mapuche fue un tema que se evitaba. Como era de mañoso el viejito costaba conversar con él esos asuntos. Yo supe más cosas de su juventud viajando al sur a ver a sus hermanos o escuchando a mis tíos. Para mí siempre fue un misterio todo lo que vivió. Recolectando fragmentos, puedo sacar cuentas

de que fueron bastantes penurias, sobre todo materiales. También sospecho que creció en él, fruto de discriminaciones y malas experiencias, un olvido consciente sobre su origen, un manto que cubriese todo vestigio de una carga dolorosa. Probablemente, por razones similares, también rehuía de cualquier cosa que pudiese albergar un conflicto, por eso no le gustaba la política y siempre sacaba aquella típica frase para sus nietos más activos: “no te metai en weas”. Quizás sabía los riesgos y los daños que son capaces de propinar quienes tienen el poder.

Mi abuelo murió y sin duda no pasará a los libros que narran la historia de nuestro pueblo, porque ahí se escribe una sola historia, un discurso a estas alturas casi memorizado, un relato monolítico. Nadie o muy pocos se preocupan de las historias dispersas que se tejen en Santiago o que se construyen en la cotidianidad y diversidad de nuestra sociedad actual. Ni a esencialistas, místicos o nacionalistas duros les interesa demasiado situarse en las contradicciones y experiencias que nos ha dejado la migración y los desplazamientos de nuestra gente. No murió una de esas tantas categorías que usamos para resaltar a las personas y sus bondades políticas o culturales. Murió un hombre lleno de contradicciones, como todos nosotros, que nos quiso a su modo, que quisimos al nuestro.

Índice

Capítulo I Introducción	7
1.1 Presentación general del problema.....	7
1.2 Perspectivas iniciales.....	11
1.3 Alcances teóricos y metodológicos	12
Capítulo II : Hablar de colonialismo	18
2.1 Aprontes de la dominación y continuidad colonial	18
2.2 Del pensamiento anticolonial y la realidad mapuche	24
2.3 Sobre el colonialismo y el pensamiento mapuche: un breve recorrido	27
2.4 Senderos actuales	31
2.5 Apuntes finales.....	37
Capítulo III Hablar de Diáspora	40
3.1 Migración indígena en América latina	40
3.2 Pasado y presente de la migración mapuche	43
3.3 Los entreveros de la diáspora	50
3.4 Diáspora mapuche, una discusión posible.....	56
3.5 Pensando la diáspora desde una posición anticolonial	59
Capítulo IV Multiculturalismo y el Enfoque estatal indígena urbano.....	64
4.1 Políticas indígenas y políticas urbanas	64
4.2 Multiculturalismo en América Latina	70
4.3 La migración, lo urbano y el multiculturalismo	76
4.4 Colonizando la realidad mapuche santiaguina	83
Capítulo V Conclusiones.....	89
5.1 Palabras de cierre	89
Capítulo VI Bibliografía.....	99

Capítulo I Introducción

1.1 Presentación general del problema

Posterior a la ocupación militar del territorio mapuche por parte del Estado chileno y argentino a fines del siglo XIX, sucesivas transformaciones vivió la sociedad mapuche. Su incorporación a la estructura colonial de las jóvenes repúblicas socavó las condiciones materiales del pueblo mapuche, produciéndose una reducción casi total de su territorio. Este proceso provocó cambios económicos, políticos y culturales. Los desplazamientos de población mapuche desde sus tierras de postguerra a ciudades forman parte de estas experiencias y con el transcurso de los años se han convertido en un patrón permanente.

La migración de población mapuche a centros urbanos como Santiago de Chile (foco de nuestra investigación) y sus múltiples consecuencias, han concitado el interés de las humanidades y ciencias sociales fuertemente desde la década de los noventa, a partir de la visibilización del fenómeno después del Censo de 1992 en Chile.¹ Asimismo y además considerando la importancia que reviste, esta realidad santiaguina se ha transformado gradualmente en materia de reflexión para dirigentes, organizaciones e intelectuales de lo que llamaremos en adelante el movimiento mapuche. Con una residencia de cerca del 30% de la población mapuche a nivel nacional en Santiago (según Censo 2002)², constituye hoy un punto necesario de discusión en relación a las demandas políticas y territoriales construidas y enarboladas en los últimos veinte años por este movimiento.

Durante la década de los noventa, sumado también estos primeros años del siglo XXI, algunas manifestaciones individuales y colectivas del movimiento mapuche han venido interpretando esta situación migratoria y residencial mapuche de Santiago mediante el concepto de diáspora, que a su vez actúa como categoría política, intentado explicar, englobar y dar sentido de esta forma al conjunto de población mapuche que debió

¹ Aún así, hay textos publicados desde la década del sesenta como, por ej: Carlos Munizaga (1961) y algunas menciones en otros documentos: Bengoa y Valenzuela (1984), pero no de forma continua.

² En Chile, los últimos dos censos (1992 y 2002) muestran cifras dispares en la caracterización indígena de la población, probablemente producto de preguntas distintas en el cuestionario, lo que impide una comparación entre los instrumentos. El Censo de 1992 contabilizó 409.079 personas mapuche en Santiago, es decir, un 44% del total mapuche, posicionando a la Región Metropolitana como el espacio con mayor presencia fuera del territorio histórico. El Censo de Población y Vivienda de 2002 puso a la Araucanía nuevamente como la zona de mayor peso demográfico.

desplazarse de su territorio, quizás no bajo los mecanismos coercitivos directos, pero sí por la presencia de condiciones materiales que imposibilitaban su continuidad en él. Así, esta diáspora, incipiente y paulatinamente, se ha ganado un lugar en la discursividad política mapuche actual, sobre todo en relación con el fenómeno colonial que le da origen, como también en su vinculación con el concepto de nación y las aspiraciones colectivas que forman parte del proceso reivindicativo contemporáneo. Sin embargo, es necesario especificar que la diáspora aún no constituye una idea de uso masivo, sino más bien se restringe a un ámbito intelectual.

El problema que identifica esta tesis no es el de las condiciones socio-políticas que motivaron las migraciones mapuche a Santiago (hablamos de ellas como parte considerable del proceso), ni tampoco las múltiples características actuales del fenómeno, cuya descripción se encuentra en varias investigaciones y amerita muchas más por cierto. La atención se concentra en las formas de abordar esta situación, en las interpretaciones, poniendo en debate algunos discursos sobre la realidad urbana a modo general y santiaguina en particular. Se busca indagar, por un lado, en los discursos desarrollados desde el movimiento mapuche, concentrándonos en el quehacer intelectual colectivo o de sujetos. Discursos que destacan las relaciones de colonialismo, subordinación, dominación y reducción territorial que condujeron al éxodo de un alto número de población desde sus territorios hacia diferentes ciudades, provocando la conformación de una diáspora. Nos concentramos en la actividad intelectual mapuche no entendida como el pensamiento de una élite particular de la sociedad mapuche, sino bajo el concepto de *rakiduamiin* (Nahuelpán et al, 2012), vale decir, como un quehacer que se teje en la cotidianeidad de la sociedad y activismo mapuche (se verá con mayor profundidad en el capítulo II). Consideramos a los intelectuales mapuche como parte activa del movimiento dada su importante vinculación, interrelación, compromiso y/o militancia directa con las movilizaciones contemporáneas. Además y tomando en cuenta que actualmente el movimiento mapuche está constituido por un amplio abanico de actores y por múltiples voces, nuestra intención en esta investigación es tomar la intervención de los actores

(individuales y colectivos) que han llevado una línea discursiva en el sentido de las temáticas descritas anteriormente.³

El punto de contraste que se ha definido corresponde a la intervención estatal, que naturalizando la residencia mapuche en las ciudades, despojándola de su historicidad, desarrolla formas particulares de concebir y actuar en torno a la diversidad cultural, en concordancia con (o incluso reforzando) el modelo neoliberal imperante desde la dictadura militar. En este caso, asumiendo las facetas múltiples del despliegue estatal contemporáneo, nos concentraremos en agencias gubernamentales directamente ligadas a las políticas indígenas como algunas carteras ministeriales, por ejemplo el Ministerio de Planificación (MIDEPLAN) –hoy Ministerio de Desarrollo Social- y sus organismos derivados y/o vinculados: la Corporación Nacional de Desarrollo Indígena (CONADI) y el Programa Orígenes.⁴ Así también nos enfocaremos en el poder local y los planes específicos desarrollados en diferentes municipios. Esta línea discursiva la abordaremos como discurso multiculturalista y, en el caso concreto de políticas para mapuche residentes en ciudades, como el *enfoque estatal indígena urbano*.

Estas perspectivas señaladas se expresan en una producción textual y prácticas específicas que permiten develar orientaciones, propósitos, ideas fuerza, puntos críticos, entre otros elementos. Las interpretaciones que emanan desde el movimiento mapuche tienen importantes exponentes en algunos autores mapuche, principalmente en escritos surgidos después de 1990. En lo que refiere al Estado, la política pública para sectores indígenas urbanos obedece a un contexto general de políticas indígenas en el Chile de la post-dictadura, que guarda relación con la inserción de los pueblos indígenas en la economía neoliberal y el reconocimiento de limitados derechos específicos de carácter cultural, en

³ Evidentemente, existen sectores del mismo movimiento mapuche cuyas aproximaciones a la temática de la migración y residencia permanente en Santiago son de otra índole, por ejemplo, agrupaciones culturalistas, consejerías asociadas a la Corporación Nacional de Desarrollo Indígena (CONADI), entre otros. Parte de nuestra labor en el recorrido de la tesis es evidenciar estas tensiones e intersticios. Para un mayor detalle sobre discordancias al interior del mismo movimiento, recomendamos: Antileo, Enrique (2008). *Reflexiones de organizaciones mapuche en torno a la problemática de la urbanidad*. Tesis Antropología. Universidad de Chile

⁴ Resultará interesante analizar dos documentos con su respectiva incidencia en el modelo de políticas indígenas. El primero corresponde a un texto elaborado durante gobierno de Michelle Bachelet llamado *Re-Conocer. Pacto Social por la Multiculturalidad* (2008). El segundo corresponde a la planificación indígena del gobierno de Sebastián Piñera, denominado *Plan Araucanía* (2010). Ambos documentos apuntan a la integración “con identidad” de los pueblos indígenas al modelo de desarrollo económico chileno.

detrimento del debate sobre derechos políticos colectivos (territorialidad, autodeterminación, etc.).

Situarse en el terreno de las interpretaciones sobre la realidad indígena urbana (en este caso específico, mapuche santiaguina) supone varios niveles de análisis y desafíos. En primer lugar, generar una discusión teórica novedosa y atinente políticamente a la realidad migratoria y de asentamiento del pueblo mapuche en grandes centros metropolitanos desde el presente social, económico, espacial y cultural de la sociedad mapuche, considerando sus interrelaciones con otros pueblos y con el sistema económico dominante en América Latina. En segundo lugar, constituye una posibilidad de observar el fenómeno no como un hecho aislado, sino vinculable a la realidad latinoamericana, tanto desde los desplazamientos rurales-urbanos, como desde la discusión sobre colonialismo y multiculturalismo muy presente en otras latitudes (Bolivia, Ecuador, Colombia, Guatemala, México, entre otros). Por último, supone profundizar la crítica al modelo de políticas indígenas, desde el lugar de la diáspora, dando continuidad y perspectiva crítica a las reflexiones que ha tenido el movimiento. Estos son los propósitos que motivan el presente proyecto.

Es así como brotan interrogantes claves desprendidas desde nuestro punto de análisis. En este sentido, se torna necesario indagar si efectivamente la relación entre Estado (en el contexto neoliberal) y el pueblo mapuche obedece a la continuidad de un vínculo colonial no resuelto, en términos de la existencia de diferentes mecanismos de dominación o sujeción presentes tanto en la más sutil de las políticas públicas como en la cara tal vez más visible, violenta y trágica de la represión. La lógica multiculturalista que mueve la forma de entender y tratar al “otro” desde el aparato del Estado y sus agencias nos dice que las tensiones se mantienen y que se requiere un posicionamiento urgente. En ese sentido, también es necesario conocer cómo el movimiento mapuche ha apelado al concepto de colonialismo para caracterizar su situación actual y cómo es posible profundizar las críticas mapuche, enfocándonos en una de las realidades más dramáticas generadas por la ocupación y dominación: los desplazamientos de población y la conformación de una diáspora.

Tomando en cuenta todo lo anterior, hemos trazado como objetivo general el analizar, discutir y reflexionar sobre el proceso de migración mapuche y asentamiento permanente en Santiago, a la luz de los discursos que surgen para su interpretación, tanto desde el movimiento mapuche, como desde las políticas de Estado, poniendo énfasis en términos como colonialismo y diáspora, así como en el concepto de multiculturalismo.

Al mismo tiempo, pretendemos desarrollar algunos objetivos específicos en torno a la perspectiva general de la investigación, a saber: analizar y discutir, desde la tesis del colonialismo (su existencia y continuidad), la relación contemporánea entre la sociedad mapuche y el Estado chileno; también discutir y relacionar la especificidad del vínculo colonial en el caso mapuche con la experiencia latinoamericana y sus intelectuales; analizar la relación del colonialismo con los movimientos poblacionales mapuche y la conformación y uso del concepto de diáspora y, por último, desarrollar una visión crítica del multiculturalismo y sus políticas indígenas asociadas para la población mapuche migrante desde la continuidad del vínculo colonial.

1.2 Perspectivas iniciales

Las transformaciones de las políticas indígenas durante el siglo XX, posteriores a la ocupación militar del territorio mapuche, podrían verse como avances constantes en la relación de la “sociedad mayor” con el “Otro”. Se ha pasado desde políticas de reducción territorial e intentos por hacer desaparecer la propiedad indígena vía leyes de división de tierras, a políticas indigenistas. Así como también de políticas de asimilación (período dictatorial), a momentos de valoración de la diversidad étnica, como sería en principio el período actual. Sin embargo, dada la situación actual, a la luz de la operatoria del capitalismo en torno al tema de la diversidad y la diferencia,⁵ observamos que la relación de la institucionalidad estatal (y sus políticas derivadas) con los pueblos indígenas, y en específico con el pueblo mapuche, obedecen a intereses de control social y dominación plenamente vigentes, que nos permiten hablar de la continuidad de un vínculo colonial.

En base a los enfoques considerados para el análisis, desde nuestra perspectiva, las nuevas políticas indígenas multiculturalistas, desarrolladas específicamente durante la post-

⁵ Para mayor profundización, véase Žižek (1998) y Jameson (1998).

dictadura en Chile (1990-2012) constituirían un disfraz de apertura a lo diverso en los tiempos actuales, que aquí entendemos como la cara visible de un colonialismo históricamente transformado, que moldea la representación del “otro” en los términos y límites establecidos por el colonizador.

Respecto de la situación específica de la diáspora mapuche, conformada tras las prácticas de dominación y reducción territorial, lo que llamaremos el *enfoque estatal indígena urbano* opera igualmente en los marcos del colonialismo, naturalizando y despojando de sentido histórico la residencia actual de población mapuche en los centros metropolitanos fuera de su territorio. Es así como se generan iniciativas vinculadas a concepciones estáticas de la cultura y su consecuente fomento de la identidad en esas líneas, fuertemente relacionadas en procesos despolitización de la población mapuche residente en Santiago.

Considerando este escenario, los discursos del sector del movimiento mapuche que aquí manejamos constituyen una crítica profunda a la situación colonial actual. Ahora, si bien dicha crítica puede entenderse como una línea de pensamiento, ésta transita por diversas posiciones, tensas entre sí y tensas respecto a otras posiciones al interior del movimiento. Es así como la discusión sobre descolonización constituye un campo abierto y en debate, donde las alusiones a la nación y a la diáspora son puntos divergentes siempre en disputa.

1.3 Alcances teóricos y metodológicos

La migración, el crecimiento de las ciudades, la inserción de los pueblos indígenas en estos nuevos terrenos socio-espaciales, son temas con vasto tratamiento en las ciencias sociales. A su vez, estas problemáticas son un puente ineludible entre la realidad mapuche y la situación de diversos pueblos en Latinoamérica. Como sostiene Álvaro Bello (2004) es un proceso rastreable desde tiempos de la Colonia, pero que adquiere mayor visibilidad en el siglo XX con la pérdida de tierras comunitarias, el crecimiento demográfico, la salarización, el aumento de la pobreza, entre otros factores. Para José Bengoa (2000) la migración rural-urbana se ha transformado en una de las expresiones más importantes del su concepto “emergencia indígena”.

Si bien nuestro estudio está enfocado en la situación mapuche, no se encuentra desprovisto de contexto y relación con los procesos comunes que ha vivido América latina y no sólo en

lo que corresponde a los desplazamientos poblacionales, sino también en otra discusión de alto alcance: la vigencia del colonialismo o la continuidad de patrones coloniales en las actuales formas de organización política, social y económica en el continente.

Por estas razones, para nosotros la discusión teórica propuesta a lo largo de esta investigación abarca varias dimensiones. Sumada a las ya mencionadas en esta introducción, también discutiremos la posibilidad de enlazar tres conceptos claves que guían el estudio: colonialismo, diáspora y multiculturalismo, todos con una extensa trayectoria intelectual y con muchos exponentes, intentando hacer un aporte hacia nuevas formas de entender la temática de la migración mapuche como un problema geopolítico.

La discusión se plantea desde estos conceptos que, en mayor o menor medida, han sido desarrollados por la intelectualidad mapuche en diversos textos, y con mayor fuerza durante las últimas tres décadas. El concepto de colonialismo articula una explicación para la conformación de una diáspora mapuche y provee en nuestro caso un marco general para la interpretación de las relaciones de la sociedad mapuche con el Estado Chileno, desde su incorporación forzada en la segunda mitad del siglo XIX y sus reformulaciones posteriores, hasta nuestros días, con la arremetida del multiculturalismo. En este sentido, hablar de colonialismo supone no sólo un ejercicio de comprensión para el problema mapuche o de los pueblos indígenas, sino también implica el reto de establecer una relación con las diferentes temporalidades y procesos que ha vivido Latinoamérica al respecto y las interrogantes sobre dichas temporalidades en uno u otro país. En ese sentido, el concepto orienta nuestra mirada hacia el espacio latinoamericano y nos remite igualmente a la pregunta sobre el fin del colonialismo, la continuidad colonial o incluso apunta a corrientes contemporáneas de la discusión colonial. De esta forma se establece una conexión con mucha literatura local, incluyendo El Caribe, que abarca diversos períodos (Aimé Césaire, Frantz Fanon, José Martí, José Carlos Mariátegui, Pío Jaramillo, Severo Martínez, Fausto Reinaga, Pablo González Casanova, Rodolfo Stavenhagen, Silvia Rivera Cusicanqui, entre otros), todos materiales que contribuyen a nuestros objetivos y a ampliar la mirada desde el caso particular mapuche con el pasado y presente en América Latina.

Por otro lado, a través del concepto de diáspora es posible generar una apertura para el abordaje de la situación de desplazamiento del pueblo mapuche, en su aspecto geopolítico,

es decir, considerando la relación entre dominación colonial, espacio y demandas territoriales. En el caso de la diáspora, se atiende principalmente a una necesidad de interpretación de la situación migratoria y sus consecuencias residenciales en grandes metrópolis alejadas del territorio histórico mapuche o Wallmapu. Aplicado al caso mapuche, el concepto refleja también parte de la discusión teórica que tensiona los aspectos territoriales e identitarios de la diáspora, así como sus dimensiones políticas y sus dimensiones vivenciales.

El recorrido teórico de este concepto considera los llamados “estudios diaspóricos”, originados por autores de distintas latitudes en el mundo, en especial de pueblos colonizados que han discutido sobre estos procesos (Appadurai, Gilroy, Clifford, Daniel Boyarin, Jonathan Boyarin, Radhakrishnan, Brah, Lowe, Hall, Mercer, Gopinath, entre otros), poniendo sobre la mesa el problema de la identidad (o la multi-identidad), así como materias relacionadas con los arraigos territoriales que genera a nivel de discursos y prácticas. En nuestro caso, la diáspora se entronca como una entrada reciente desarrollada en el quehacer intelectual mapuche para abordar políticamente la dispersión territorial post-ocupación. En el sentido de este trabajo, contribuye a situar el foco de nuestro análisis en la realidad de Santiago, asumiendo la tensión intrínseca e intentando vincularlo tanto con las ideas del movimiento mapuche y con las políticas estatales sobre la materia.

En este último punto enlazamos la situación diaspórica con una visión específica respecto a las políticas indígenas y al enfoque multiculturalista. Observamos al multiculturalismo, desde un punto de vista crítico, como la transformación contemporánea del vínculo colonial, implementado como mecanismo o ideología de la diferencia en los marcos del neoliberalismo (la lógica cultural del capitalismo tardío) y, por lo tanto, con serias consecuencias en la relación de la sociedad dominante con los pueblos indígenas. El multiculturalismo visibiliza y genera un conjunto de interacciones e implicancias políticas en la convivencia con el “otro”. Nos interesa particularmente la relación entre multiculturalismo y fenómenos como la deshistorización, despolitización y desmovilización de la población mapuche organizada en Santiago en su vínculo con el movimiento mapuche, actitudes promovidas desde esta matriz teórico-política.

Ahora, si bien nos planteamos una discusión teórica situada en lo indígena y en lo latinoamericano a través de las discusiones ya señaladas, en el plano teórico-metodológico la investigación posee dos dimensiones que quisiéramos relevar: la que tiene que ver con el *corpus* y la que tiene que ver con el lugar de nuestra escritura. Ambos definen el curso de nuestra acción y los caminos que tomará nuestro trabajo. En el primer ámbito pretendemos incorporar un cúmulo de materiales que nos permitan aterrizar el debate y observarlo mediante la producción textual. Puntualizando, trabajaremos con la literatura mapuche sobre migración y residencia santiaguina, lo que incluye no sólo artículos o trabajos de intelectuales, sino también otras voces mapuche (plasmadas en entrevistas de prensa, documentos de organizaciones, comunicados, etc.) que expresan sus visiones sobre lo que los propios actores denominan diáspora. En segundo lugar, consideraremos las políticas indígenas urbanas desarrolladas durante los últimos veinte años de gobiernos en Chile. Esa documentación se encuentra en distintos organismos de la burocracia estatal indígena (Mideplan, Conadi, Oficinas de Asuntos Indígenas, etc.). En tercer lugar, como material complementario, trabajaremos con estadísticas oficiales sobre población indígena, migración y urbanización (por ejemplo los Censos de 1992 o 2002, y las encuestas CASEN, etc.).

Este apoyo metodológico, vale decir, el *corpus* que sustenta la investigación, obedece al propósito de generar una discusión teórica que sea capaz de situarse o aterrizar al contexto que analizamos. Claramente nuestro material guarda relación con producciones de textos, tanto del movimiento mapuche y sus intelectuales, como también del aparato estatal, y no otro *corpus* que involucre lo que tradicionalmente se conoce como “trabajo de campo” o terreno o la utilización de otros métodos de investigación y análisis de datos.

Respecto al lugar de nuestra escritura, nuestra investigación se enmarca en una discusión más amplia sobre el quehacer investigativo en las humanidades y las ciencias sociales. Las reflexiones de Wallerstein (1996) sobre las ciencias sociales que construiremos y abriremos, los planteamientos de Boaventura de Sousa Santos y la comprensión del conocimiento como emancipación (2007) o las discusiones sobre objetividad y conocimiento situado de Haraway (1995), constituyen una importante referencia respecto al sentido de esta investigación. Este trabajo se mueve entre varias aguas, entre las lecturas

que sostienen la investigación-acción o también el trabajo de co-labor o la investigación activista, pero por sobre todo desde una posición que se asume al interior del mundo mapuche.

El fallecido historiador Andrés Aubry (2011),⁶ escribiendo desde su experiencia en Chiapas (México) elabora importantes críticas a los métodos de investigación en ciencias sociales y en particular a la sucesión de etapas (pesquisar, luego actuar), lugar donde se ubica precisamente el aporte de la investigación-acción, “las dos etapas se traslapan de manera simultánea convirtiéndose en las dos vertientes concomitantes de un mismo proceso...” (Aubry, 2011:64). Su acercamiento a estos temas, por cierto, aporta varios elementos que son poderosamente afines a nuestra investigación y que se cruzan también con la idea de co-labor. Xochilt Leiva, Araceli Burguette y Shannon Speed (2008) hablan precisamente de la co-labor desde tres desafíos profundos: la necesidad de sobrevivir a la lógicas coloniales de las ciencias sociales y la naturaleza neocolonial de la investigación científica; de sobrevivir el problema de la arrogancia académica que asume su conocimiento como superior (parafraseando a Boaventura de Souza Santos la nación de “racionalidad indolente”) y, por último, el desafío de construir una política de producción del conocimiento rica, pero a su vez transformadora de las condiciones de opresión, marginación y exclusión.

Estas corrientes de investigación, ya con una literatura bastante amplia, nutren nuestras perspectivas y desafíos al escribir. Sin embargo el factor más importante de nuestra metodología es la vivencia constante al interior de familias mapuche, de la sociedad mapuche y sus dinámicas y el compromiso activista con el movimiento mapuche. En este escenario ese “Otro” que se estudia me incluye, por lo cual rechazo la abstracción y la neutralidad y asumo la investigación, como señala Mariana Mora (2011), como una política de compromiso y como un diálogo situado en campos de poder inestables y cambiantes.

Por otro lado, he decidido redactar esta tesis en *primera persona plural*, recogiendo las reflexiones de Charles Hale (2001) sobre investigación activista y trabajo colectivo, de Joanne Rapaport (2007) sobre epistemología, etnografía y co-autoría y otras lecturas que

⁶ El artículo de Andrés Aubry fue incluido en el libro “Luchas muy otras. Zapatismo y autonomía en las comunidades indígenas de Chiapas”, publicado en 2011.

iluminaron una posición que venía reflexionando. Como señala Aubry (2011), la investigación siempre es social y se debe al trabajo de cada participante, siempre es un trabajo conjunto. En ese sentido, escribo desde un *nosotros* no con el ánimo de representación más allá del sujeto ni de arrogancia intelectual, ni tampoco con el propósito de apocar mis aportes e invisibilizar mi rol. Escribo así a modo de reconocimiento, ya que las reflexiones que aquí se comparten surgen al calor de la participación activa en el movimiento mapuche, de conversaciones con varios sujetos anónimos que acá no están nombrados, se deben a sus diversos objetivos políticos y esperan contribuir como propuesta reflexiva y política. En medio de ese “terreno” o “trabajo de campo” cotidiano se ha escrito este trabajo, necesariamente posicionado desde un “nosotros”.

Capítulo II : Hablar de colonialismo

2.1 Aprontes de la dominación y continuidad colonial

Durante el siglo XX, el recorrido histórico entre la sociedad mapuche, la sociedad chilena y el Estado ha estado marcado por el establecimiento de vínculos asimétricos y estructuras de dominación entre todos los actores involucrados. El comienzo de jerarquías raciales y desigualdades crónicas se funda con un hito colonialista (y su antesala preparatoria por supuesto) como lo fuera la invasión del territorio mapuche por fuerzas militares, que fue finalmente lo acontecido en la Ocupación de la Araucanía (eufemísticamente llamada Pacificación) y de ahí en más la conformación de un escenario de colonialismo que se ha transformado con el paso del tiempo, pero que cuya condición principal, la subordinación de un pueblo, persiste y continúa imprimiendo su sello.

La formación de reducciones indígenas tras el despojo de postguerra (1884-1929), vale decir, el arrinconamiento de la población mapuche en pequeñas y gastadas unidades de suelo, bajo títulos de dominio (Títulos de Merced u otras fórmulas jurídicas) y posteriormente todo el aparato judicial regulatorio sobre dichas tierras, son los indicios de una sociedad que debió acomodarse y adaptarse por la fuerza a un nuevo imperio de la ley y a la transformación de su entorno directo desde el plano territorial y familiar. Es muy probable que la apuesta directa de las clases dominantes en Chile a fines del XIX y en la vuelta al XX, fuese que el indígena - salvaje y borracho para ellos, símbolo de la barbarie- se diluyera en la pobreza material y terminara por desaparecer.⁷

El drástico paso de una sociedad libre y soberana a una sociedad colonizada socavó gran parte de las estructuras sociales, económicas, políticas y culturales mapuche. Aún así, pese a lo tormentoso de estos primeros años de colonialismo como lo relatan los testimonios y como lo articula la memoria mapuche, pese a la imposición de la ley del más fuerte en la Araucanía (Caniuqueo, 2006), la sociedad mapuche logró sobrevivir a la prisión reduccional, apropiarse de esos espacios limitados y darles sentido en su cotidiano vivir. Evidentemente en ese lapso de tiempo la misma sociedad mapuche fue viviendo sus propios cambios en todas las esferas de su vida. Un ejemplo de dichas transformaciones

⁷ Para mayor lectura del proceso recomendamos leer la tesis de Claudio Alvarado Lincopi (2011) y el artículo de Héctor Nahuelpán (2012), referidos en la bibliografía general

han sido las masivas migraciones que comenzaron en la década de 1930 por la escasez de tierras y que modificaron dramáticamente los patrones de residencia mapuche hasta nuestros días.

La mayor parte de las reflexiones mapuche sobre la historia reciente, particularmente siglo XIX y siglo XX, hablan de la incursión militar chilena y argentina como el punto de partida de un conflicto extendido hasta nuestros días. Dichas entradas están en debate u oposición con las lecturas más oficiales de la historiografía chilena (Saavedra, 1870; Vera, 1905; Villalobos, 1985), negadoras acérrimas de la guerra, que defienden la tesis de un proceso pacífico de incorporación. Asimismo se contraponen a las posturas de pacto (Foerster, 2005), que resaltan que el escenario de violencia militar culminó en una negociación obligada para la sociedad mapuche. Se trata de una revisión propia de la historia, que comienza a tejerse con mayor sistematicidad durante los años ochenta por las organizaciones opositoras a la dictadura y por historiadores mapuche, una forma de introducir una nueva lectura sobre la relación inicial con el Estado en un contexto de violencia fundante.

Los periodos que prosiguieron a la ocupación directa del territorio mapuche por los Estados chileno y argentino evidenciaron y fueron cimentando todas las estructuras de dominación desplegadas para con la sociedad mapuche. El historiador Sergio Caniuqueo (2006) subraya efectivamente los pliegues en que se construyó esa dominación, destacando que no fue sólo una cuestión del Estado, sino también de la sociedad chilena y los grupos extranjeros que ejecutaron y se arrimaron a la violencia para su establecimiento definitivo en la zona. Muchas cuestiones fueron pasando después, se intentó disolver la escasa tierra mapuche que quedaba porque impedía el desarrollo de las incipientes ciudades (Bengoa, 1983; González, 1986), se pensó que mediante la parcelación de las tierras se podría diluir la propiedad indígena y dirigirla directamente al mercado de la especulación. Diversos decretos fueron operando sobre las tierras mapuche, que repercutieron en múltiples apelaciones en los tribunales del colonizador y luchas intestinas por lindes, un triste relato de cómo la mordaza colonial cambió estructuralmente los patrones de vida propios que por muchísimos años se mantuvieron de manera independiente. Desde la amplia ocupación del espacio ahora sumamente restringido, la transformación del motor económico desde la

ganadería extensiva a la pequeña agricultura, el acoplamiento al sistema reduccional, en fin, la sumatoria de hechos y procesos que dieron cuerpo a la relación subalterna en que se mantuvo/mantiene al pueblo mapuche.

Esta trayectoria de la dominación pudo tener algunos paréntesis con la introducción de determinados grupos a la política formal del Estado chileno, con la incorporación de dirigentes mapuche al sistema de partidos políticos (Marimán, 1998; Ancán, 2007) o con los procesos de reforma agraria durante la Unidad Popular (Correa, Yañez y Molina, 2005). Sin embargo, estos episodios no lograron cuestionar ni menos desarmar la relación colonial que venía formándose, madurando y consolidándose entre el Estado chileno y el pueblo mapuche.

Más adelante, mediante la violencia directa, física y jurídica, ejercida por la dictadura en Chile (1973-1989), la evidencia de una estructura de poder vigente contra las comunidades y organizaciones mapuche acrecentó todas las contradicciones. La promulgación de leyes de desaparición de la propiedad indígena y del sujeto indígena propiamente tal (González, 1986) marcaron una exacerbación de los intentos anteriores de división del espacio. El Decreto Ley 2.568 de 1979 fue la continuidad manifiesta de la ley 4.169 de 1927 y la ley 4.111 de 1931, cuyo espíritu ha sido negar la existencia de población indígena en Chile.⁸

Finalizados los diecisiete años dictatoriales, se inicia un nuevo proceso democrático en Chile de la mano de partidos progresistas que administraron el régimen político y dieron continuidad al modelo neoliberal instalado por la derecha chilena durante el régimen de facto. Uno de los aspectos más importantes de esta fase para la cuestión mapuche es que el modelo forestal, financiado y promovido por los militares mediante decretos especiales (Decreto 701) se transformó en uno de los sectores más activos de la economía chilena durante a transición, acarreando muchísimos y dramáticos problemas con la propiedad mapuche de la tierra. En ese escenario se abre un nuevo contexto para las relaciones entre los pueblos indígenas y el Estado.

⁸ En específico, una vez dividida la tierra por la fuerza de los decretos dictatoriales, el Decreto Ley 2.568 sostenía lo siguiente: “A partir de la fecha de inscripción en el Conversador de Bienes Raíces, las hijuelas resultante de la división de las reservas, dejarán de considerarse tierras indígenas, e indígenas a sus dueños o adjudicatarios” Biblioteca del Congreso Nacional de Chile (www.bcn.cl)

Actualmente, el desarrollo económico chileno y las características de un Estado garante moderno inserto en el mercado internacional, constituyen el escenario donde se mueven y desarrollan las políticas públicas en general y, por supuesto, también las que refieren a pueblos indígenas. En este último caso, se trata de iniciativas que intentan desmarcarse de períodos anteriores, sobre todo de los más brutales, desarrollando principalmente medidas reparatorias y de discriminación positiva, además de políticas de integración con identidad, como marco de trabajo con los distintos pueblos indígenas. Desde la creación de la Ley 19.253 y de la Corporación Nacional de Desarrollo Indígena (1993) o, más atrás, desde el Pacto de Nueva Imperial en 1989, los gobiernos democráticos, sus diversas carteras, espacios de poder locales y el aparato del Estado en su conjunto han dado cuerpo a un nuevo abordaje de/sobre la diversidad cultural, cumpliéndose prácticamente dos décadas de iniciativas que han moldeado y condicionado las relaciones actuales entre los diferentes pueblos indígenas con el Estado, con la sociedad chilena y el modelo económico.

Desde nuestra perspectiva, este escenario de la post-dictadura en Chile deviene un poco engañoso a la hora de considerar y analizar los vínculos entre los pueblos indígenas y el Estado. Muchas veces nos encontramos con análisis de políticas públicas que responden a enfoques técnicos desprovistos de sentido crítico, resumiéndose en porcentajes y estadísticas grandilocuentes. Corresponden a miradas que miden logros, amenazas, oportunidades, posibilidades, naturalizando el hecho de que el diseño e implementación de todas las políticas indígenas responden a un lineamiento económico-político hegemónico resguardado por toda la estructura del Estado. Es decir, que tras toda la intencionalidad que vela por el bienestar de los pueblos indígenas, existe un manto ideológico claramente definido, basado en el control de la diversidad vía ajustes o reformas, que permita la continuidad de las condiciones económicas actuales.

La presión del capitalismo en Chile, que se expresa con particular fuerza en los territorios indígenas y sus recursos naturales, nos lleva a pensar en la necesidad de cuestionar los marcos regulatorios y las estrategias de acción que desenvuelve el Estado con los pueblos indígenas a la luz de las trayectorias históricas, como procesos de larga duración. Cualquier discursividad que apunte sólo al presente nos parece limitada y es probablemente un lenguaje funcional. En el caso particular del territorio mapuche resulta clave analizar los

intereses manifiestos en él. Los datos no son insignificantes, las familias con mayor auge en la economía chilena y de renombre en Latinoamérica, controlan con sus empresas – luego de un largo proceso de acumulación- gran parte de lo que otrora fuese el territorio libre mapuche. Sus inversiones en diversos ámbitos están lejos de disminuir y sus políticas de inversión apuntan hacia una expansión y explotación constante de esos recursos, por supuesto, con consecuencias sociales y ambientales devastadoras (Toledo, 2005). El empobrecimiento de todos los sectores colindantes, la escasez de recursos hídricos, la pauperización del espacio agrícola, son parte de este largo listado imposible de obnubilar en un análisis contemporáneo de las múltiples relaciones entre pueblo mapuche, Estado chileno y capitalismo.

La idea central de esta aproximación es de alguna forma recoger reflexiones indígenas que han marcado la crítica desde los años setenta a los Estados latinoamericanos. Se trata de que al observar la trayectoria del Estado chileno con la sociedad mapuche desde el inicio del proceso reduccional hasta nuestros días, nos encontramos con la continuidad de ciertos patrones que nos permiten afirmar que hoy en día persiste el colonialismo en Chile (Nahuelpan, 2009). Hablamos de relaciones de dominación que se expresan en múltiples ámbitos, no únicamente en la esfera del poder estatal, no sólo a nivel estructural, sino también en aspectos cotidianos. Hablamos de estructuras que se transforman, pero se mantienen y que calan hondo en los sujetos y sus inter-relaciones

En el panorama actual, con el multiculturalismo liberal como telón de fondo de las estrategias estatales indígenas (véase en el capítulo IV con mayor profundidad), pareciese que la sujeción fuese parte del pasado y que hoy predomina una política benefactora con las sociedades indígenas. Sin embargo, las lógicas que funcionan en la relación con el *Otro* (visto desde el Estado), lo ubican justamente en una posición donde se pueda tener absoluto control sobre él, vale decir, las referencias que conocemos hoy sobre el tema de la diversidad de pueblos operan delimitando el lugar de dichos pueblos en el modelo económico-social hegemónico. Existe un control, un despliegue del poder sobre el tratamiento de las relaciones con esos pueblos. Se mantiene una estructura de dominación, una *estructura colonial*, que se funda en relaciones sociales de dominio y explotación entre

grupos culturales heterogéneos, como lo caracterizó muy bien el sociólogo mexicano Pablo González Casanova (1969).

En Latinoamérica, pese a los procesos independentistas del siglo XIX, los países mantienen estructuras del poder que permiten el dominio de unos pueblos sobre otros. Efectivamente, esta noción de colonialismo interno, trabajada por González Casanova (1969) en el contexto del pensamiento anticolonial de los años sesenta y redefinida como categoría de análisis pertinente en la actualidad (González Casanova, 2006), es lo que caracteriza, desde nuestro análisis, la historia vivida por la sociedad mapuche y su presente en el neoliberalismo chileno.

La noción de colonialismo o de colonialismo interno que aquí traemos a colación está directamente relacionada con el desarrollo del capitalismo y por ello nos sirve como marco interpretativo de nuestra realidad actual, ya que es efectivo en Chile la agudización del modelo neoliberal y su avasalladora presencia en los territorios indígenas. En sus reflexiones actuales, Pablo González Casanova (2006) logra una articulación de la lógica del colonialismo interno emparentada, combinada con el colonialismo transnacional y las dinámicas actuales del mercado y economía mundial, puente necesario creemos para un mayor entendimiento de los debates y discursos que nos aprontamos a analizar.

Si pensamos en Chile hoy, el crecimiento permanente de la industria forestal por citar un ejemplo (y todo el complejo económico que se estructura a su alrededor) y su ocupación espacial de cerca de dos millones de hectáreas (Catalán, 2007; Toledo, 2005), vale decir, unas cuatro veces el espacio territorial que ocupa toda la sociedad mapuche; la apropiación de los recursos hídricos mediante dispositivos legales específicos; el poder devastador de la industria pesquera, más las carpetas y proyectos en el ámbito minero, nos encontramos ante la continuidad y agudización de patrones de acumulación y explotación. González Casanova señala las características que definen al colonialismo en el presente.

colonialización internacional y colonización interior tienden a realizar expropiaciones y despojos de territorios y propiedades agrarias existentes, y contribuyen a la proletarización o empobrecimiento, por depredación, desempleo y bajos salarios, de la población y los trabajadores de las zonas subyugadas (2006:15).

Aquello es lo que ocurre en el país, empresas transnacionales, propiedad de reducidas familias, bloque de clases en el poder político estatal, ocupan, crecen y acumulan mediante la explotación del territorio mapuche. Las consecuencias directas de este escenario son el deterioro sistemático de las tierras, el empobrecimiento, la salarización y la movilidad forzada de la población indígena (véase con mayor profundidad en el capítulo III sobre migración particularmente).

Al llegar a este punto, y con este ejemplo como antesala, podemos señalar que la sociedad mapuche continúa viviendo en un régimen de colonialismo, en todas sus dimensiones (interno, internacional y transnacional). Por lo tanto, todas las relaciones actuales, desde nuestro enfoque, ya sea en materia de políticas públicas, inclusión al desarrollo económico, etc., deben ser analizadas con el sentido crítico que amerita considerar el *continuum* de la estructura colonial y de las relaciones sociales de dominación.

2.2 Del pensamiento anticolonial y la realidad mapuche

El pensamiento de Pablo González Casanova resulta iluminador para los objetivos planteados en este análisis. Por un lado, es interesante observar la aplicación de su enfoque para la realidad plural en México; por otro, es teóricamente relevante disponer de elementos y categorías con un potente valor analítico, cuestiones que fueron dejadas a un lado por los precursores del marxismo clásico, pese a que Marx y Engels (1973)⁹ y también Lenin (1916) – en sus respectivos contextos- habían escrito sus preocupaciones por el fenómeno colonial irrestrictamente vinculado a las lógicas del capital.

Por supuesto, la mayor parte de las reflexiones que estamos desarrollando acá, se nutren de un grupo importante de pensadores latinoamericanos y caribeños que han criticado los sistemas de dominación en distintas épocas. En base a ella y sin el ánimo de construir una entrada monolítica sobre este tema del colonialismo, se articula una propuesta sobre la realidad mapuche. Asimismo, confluyen las reflexiones de los movimientos indígenas que durante el siglo XX vienen analizando sus realidades en los distintos países desde una perspectiva anticolonial (Bonfil Batalla, 1981; Zapata, 2008) y también del pensamiento del

⁹ La compilación *Sobre el Colonialismo* recoge un sinnúmero de escritos de Marx y Engels durante la segunda mitad del siglo XIX sobre diferentes regiones sujetas a regímenes colonialistas.

mismo movimiento mapuche, que desde sus particularidades ha desarrollado resistencias diversas a la dominación.

Viene al caso recoger parte de estas miradas en el presente, porque si bien analizamos algunos aspectos específicos de la sociedad mapuche en su vinculación con el Estado chileno, los avatares del neoliberalismo caracterizan a toda América y muchas veces, sino todas, se trata de procesos compartidos por diversos pueblos indígenas. Los tiempos actuales obedecen a una trayectoria histórica que la socióloga Silvia Rivera Cusicanqui (1993), para el caso de Bolivia, ha llamado *horizonte colonial profundo*. Se trata, como ha planteado ella, del reciclaje y renovación de los sistemas de dominación, extendido incluso al presente de la democracia liberal y su discurso de la ciudadanía (Rivera, 2010).¹⁰

Puede pensarse que hablar de colonialismo hoy para el caso mapuche es extemporáneo, anacrónico y que recurrir a pensadores anticoloniales de los cincuenta y sesenta como Aimé Césaire o Frantz Fanon es un contrasentido o un llamado a la violencia o una negación de los avances de las políticas multiculturalistas. Sin embargo, toda la línea de reflexiones que van en el paso del XIX al XX, pasando por la crítica de mediados del XX y más adelante por los estudios postcoloniales, complementan lo que queremos analizar y lo que queremos decir; en el fondo, contribuyen a evidenciar la continuidad de la estructura colonial y también a visibilizar el colonialismo en sus diversos aspectos, muchísimo más allá de la dialéctica colonizar-colonizado, profundizando en los recovecos que deja el colonialismo, en las transformaciones que conllevan en los sujetos y sociedades dominadas, etc.

Cuando el poeta antillano Aimé Césaire escribió el *Discurso sobre el colonialismo* (1950) o cuando hizo notar al comunismo francés la invisibilización del problema colonial en la teoría marxista y sus partidos clásicos (1956), demostró y visibilizó la vulneración y sujeción sistemática y racializada que estaban viviendo muchos pueblos y el proceso de

¹⁰ Silvia Rivera Cusicanqui elabora una ferviente crítica al modelo liberal de derechos civiles, ancla de la democracia liberal que desde su perspectiva, es la reproducción de una exclusión multiseccular de las poblaciones indígenas, una marginación como sujetos y una negación del derecho a la diferencia. En algunos pasajes sostiene: “el modelo ciudadano es la expresión política del proletariado mercantil, en tanto que la economía étnica se orienta a la reproducción social y económica de la colectividad” (2010:75). Más adelante sostiene: “la noción de derechos civiles asociada a la igualdad ciudadana es también, paradójicamente, transformada en un reconocimiento condicionado de la sociedad dominante a los derechos del campesinado indígena: la amenaza latente de la exclusión cruza esta falaz libertad con la incapacidad de reconocimiento del derecho a la diferencia cultural y social de la sociedad indígena” (2010:175)

deshumanización que conlleva la ideología que fomenta que ciertos seres humanos son superiores a otros y que, en base a esto, auto-justifican la intervención (dominación). Césaire escribió y criticó desde muchas aristas los procesos de dominación, fijándose en la transformación de las sociedades en el andamiaje de la estructura colonial, cambios que afectaron por cierto a los grupos colonizados, pero también a los colonialistas. En el *Discurso sobre el colonialismo* sostenía:

Estos hechos prueban que la colonización, repito, deshumaniza al hombre incluso más civilizado; que la acción colonial, la empresa colonial, la conquista colonial, fundada en el desprecio del hombre nativo y justificada por este desprecio, tiende inevitablemente a modificar a aquel que la emprende; que el colonizador al ver en el otro a la bestia, al ejercitarse en tratarlo como bestia, para calmar su conciencia, tiende objetivamente a transformarse el mismo en bestia (1950:19).

Aunque haya escrito hace setenta años, nos parece que las reflexiones de Césaire mantienen una vigencia necesaria para nuestra propia crítica. Si bien las posturas mapuche sobre el colonialismo surgieron con mayor claridad y sistematización en épocas más cercanas, la revisión de la experiencia y literatura de otras latitudes se vuelve un proceso válido y urgente, más aún considerando que esas reflexiones tienen un fuerte arraigo en América Latina en el inconcluso trayecto que ha tenido la cuestión colonial.

Desde nuestra perspectiva, la realidad colonial mapuche no se encuentra desprovista de contexto respecto de lo que sucede con otros pueblos indígenas en el continente y tampoco los discursos actuales en clave anticolonial están desarraigados de pensadores y movimientos anteriores que tejieron sus apuntes sobre el colonialismo y para la descolonización. Es imperioso en tal sentido visitar a José Martí, José Carlos Mariátegui, Pío Jaramillo, Darcy Ribeiro, Fernández Retamar, Paulo Freire, Fausto Reinaga, Aimé Césaire, Frantz Fanon, Bonfil Batalla, Severo Martínez, Pablo González Casanova, Silvia Rivera, entre muchísimos otros y a intelectuales que en la actualidad comparten ideas sobre el colonialismo y su vigencia.

Asimismo es necesario echar la vista atrás, hacia los movimientos indígenas y su larga trayectoria en Mesoamérica, Centroamérica, la zona andina y al sur del continente y tomar parte de su lucha que por años ha denunciado y enfrentado las estructuras de dominación.

La declaración de Barbados del 28 de julio de 1977, que traza e identifica las diferentes dimensiones de la dominación sobre los pueblos indígenas, no hubiese sido posible sin el cúmulo de experiencias y resistencias frente a la figura del Estado y el capitalismo; no hubiese sido posible sin sus pensadores militantes y la materialización/difusión de sus ideas.

Sabemos muy bien que la realidad mapuche obedece a ciertas particularidades y que su desarrollo histórico y político ha tomado caminos disímiles de otros pueblos respecto a sus Estados dominantes. Sin embargo, sin negar esta situación, no es nuestro afán aislar a la sociedad mapuche de América Latina ni aislar su pensamiento político, pretendiendo que el desarrollo de sus ideas posee un carácter único. Ese tipo de encierros o etnocentrismos (y egoísmos muchas veces) no contribuye a compartir enfoques y lecturas críticas ni a generar puentes para comprender con mayor solidaridad nuestros problemas, además son respuestas que bloquean alianzas y estrategias. Nuestra posibilidad de construir y armar propuestas políticas diferentes a las de otros pueblos indígenas, no nos exime de vivencias comunes y tampoco los vaivenes del colonialismo nos obligan a seguir los mismos caminos que otros movimientos en otros países.¹¹

2.3 Sobre el colonialismo y el pensamiento mapuche: un breve recorrido

Las reflexiones de la sociedad mapuche respecto a su relación con el Estado y con los modelos económicos y sociales que se han implementado en Chile, a todas luces no es una cuestión reciente. Por lo menos, desde la incorporación forzada ha sido el tenor y la preocupación de cientos de organizaciones, autoridades tradicionales, dirigentes, que en la primera década del siglo XX comenzaron a funcionar en torno a las demandas de las reducciones mapuche (Naguil, 2010).

Bajo la sujeción del Estado, evidentemente la mayoría de los entes organizados ha intentado incidir o detener las aberraciones de la estructura colonial y los diversos agentes

¹¹ Con esta idea en particular nos referimos a que las propuestas autonómicas mapuche son especiales de acuerdo al pasado y presente de la sociedad mapuche. En algunos países, los movimientos e intelectuales indígenas consideran las ideas de autonomía como funcionales a las oligarquías dominantes (Patzí, 2009) y su intención de controlar los medios de producción y reducir la capacidad del Estado para las transformaciones sociales. No obstante, pensamos que dicha crítica no es correcta con el contexto mapuche, ya que la idea de autonomía (aún en debate), por el contrario, concentra afanes descolonizadores.

que comenzaron a ejercer el poder en el territorio mapuche, interpelando principalmente al Estado colonizador como la vía al posible cambio o regulación de las situaciones vividas. Se ha construido, por lo tanto, una historia atravesada por la relación con la figura jurídico-política del Estado, foco de poder de la sociedad dominante y su estructura de clases.

Con una sociedad de postguerra, derrotada y reducida, el movimiento mapuche inicialmente luchó por medidas que permitieran mitigar la brutalidad del colonialismo, sobre todo en los despojos territoriales y la construcción del poder terrateniente, lo que marca una distancia histórica con lo que conocemos hoy en el pensamiento mapuche, con los discursos nacionalistas, autonomistas o descolonizadores. No se trata de que en la actualidad el movimiento sea más crítico, sino de contextos que han cambiado y que influyen en los discursos políticos. El pensamiento del movimiento mapuche durante los primeros cincuenta años del siglo XX (Foerster y Montecino, 1988) tiende a resolver las contradicciones cotidianas del colonialismo o mejorar las paupérrimas condiciones que comenzaron a caracterizar la vida en las reducciones.

La misión principal de las primeras organizaciones era la oposición a las políticas de división de tierras implementadas por el Estado. Esa es la historia que hemos ido conociendo en relato más común sobre nuestro pasado, principalmente la de las capas dirigenciales como cara visible de esta lucha. Una historia subalterna se guarda en la memoria de nuestras familias y tiene que ver con cómo se solucionaron los dilemas de la propiedad en las pocas tierras mapuche, porque fue un proceso dramático, lleno de contradicciones y luchas intestinas, que muchas veces tiene que ver con otras resistencias que no salen a la luz.

Durante la primera mitad del siglo XX, los sectores dirigentes mapuche se caracterizaban por la presencia de personas que habían logrado acceder a la educación formal y que se manejaban tanto en el ámbito de la política en lógica estado-nacional como también al interior del mundo mapuche y sus dinámicas culturales. Parte de ese activo movimiento logró llegar al parlamento en Chile y figurar como personeros en algunos gobiernos (Marimán 1998, Ancán 2007). Hubo organizaciones y dirigentes de derecha y de izquierda, cristianos y de otras tendencias, era un abanico bastante amplio, al igual que hoy por supuesto. He ahí de cierta forma el origen del movimiento y también de líderes o

intelectuales importantes que marcaron las andanzas de un pensamiento político mapuche, que posteriormente fue modificando su discursividad de acuerdo a los nuevos escenarios que acompañaron nuestra historia.

No obstante, pese a esa larga historia de defensa inicial, un salto relevante se produjo en la segunda mitad del siglo XX, principalmente durante los años ochenta. La reforma agraria resultó ser un proceso complejo para las reducciones mapuche, una puerta para conseguir algunas tierras. Los mapuche fueron actores activos del proceso, acelerando incluso su desarrollo, independientemente del gobierno de turno, poniendo en problemas incluso a Salvador Allende cuando se demandó la aceleración de la entrega de superficie.¹² Sin embargo, la reforma no logró superar los estigmas del colonialismo en aquella época y los mapuche jamás fueron tratados en el tenor de su diferencia, no importó su concepción de la tierra o el entorno, sino que fueron homogeneizados en el dramático problema del campesinado empobrecido que luchaba contra el latifundio. Un considerable número de hectáreas volvió a manos mapuche mediante cooperativas y asentamientos, sin embargo el proceso se vio abruptamente truncado con la llegada de los militares al poder.

El movimiento mapuche, opositor a la dictadura y sus intenciones de desaparición de la propiedad indígena, introdujo nuevos horizontes en los discursos reivindicativos que adquirieron mayor fuerza con el arribo de la democracia. Por esos años, una de las organizaciones más grandes que ha tenido el movimiento mapuche, la Asociación Gremial de Pequeños Agricultores y Artesanos Mapuche Ad-Mapu, introdujo la idea de un “proyecto histórico”, vale decir, la posibilidad de pensar un camino propio para el pueblo mapuche. El contacto que tuvo el movimiento mapuche con otras realidades de dominación y colonialismo en el mundo, cambiaron la visión sobre la realidad mapuche en Chile, adquiriendo nuevas herramientas discursivas. Los conceptos de autodeterminación, la demanda por autonomías políticas y territoriales y la utilización del término “nación” para definir a la sociedad mapuche fueron incorporaciones importantísimas que cambiaron al movimiento y sus discursos.

Estos cambios indudablemente influyeron en las dinámicas del movimiento mapuche durante los noventa. Actores insoslayables de esta etapa han sido las organizaciones, sin

¹² Para ver en detalle el proceso de reforma agraria, sugerimos Correa, Molina y Yañez (2005)

embargo, el proceso también ha sido acompañado por la materialización y difusión de las nuevas ideas. La escritura de organizaciones y de individuos comprometidos con los pasos que ha dado el movimiento mapuche en su lucha actual, se ha transformado en un punto de análisis crucial para el adecuado acercamiento al pensamiento político mapuche de hoy. Leer y analizar la escritura producida por el movimiento, intentando desentrañar los hilos un pensamiento anticolonial, verificando sus uniones y diferencias, es un paso necesario. Y no se trata de que la escritura sea algo novedoso para los mapuche o una práctica venida para los elegidos, en ese sentido creemos relevante compartir una reflexión reciente de la Comunidad de Historia Mapuche:

Desde una mirada amplia, la intervención mapuche en la esfera letrada también involucra a aquellos y aquellas que no escribieron o no escriben, pero cuyos conocimientos han sido “capturados” por las maquinarias escriturales de misioneros, cronistas, historiadores, etnólogos, antropólogos que han gozado y gozan de prestigio “sobre” lo mapuche. Más aún, la intervención en la esfera letrada se evidencia en los cientos de cartas de autoría mapuche emitidas durante el siglo XIX – y anteriores también-, ampliándose en el epistolario escrito por trabajadores y trabajadoras Mapuche desde las ciudades o las casas patronales; y multiplicándose en los escritos de líderes comunitarios, organizacionales, historiadores, poetas y estudiosos que se reconocen y enuncian como mapuche (Comunidad de Historia Mapuche, 2012).¹³

Todo el proceso político mapuche desde los ochenta ha sido acompañado por el testimonio escrito de referentes diversos (organizaciones, líderes, dirigentes, etc.) y a su vez, por sujetos y sujetas mapuche que han plasmado su pensamiento hablando también desde ese mismo multifacético movimiento, cuya escritura ocupa por cierto un lugar clave en la difusión y profundización de las ideas que hoy se discuten en el mundo mapuche. Tenemos en este caso la oportunidad de contar con producciones intelectuales de centros de estudios especializados y orgánicos, como lo fue Liwen (Centro de Estudios y Documentación Mapuche) en las etapas noventeras iniciales del movimiento autonomista. Hoy en día la escritura y el quehacer intelectual mapuche también contribuye fuertemente a la formación

¹³ Un trabajo importante ha sido la investigación de Jorge Pavez (2008) sobre las cartas mapuche del siglo XIX.

de un discurso anticolonial. Desde nuestra perspectiva, se trata de una escritura militante, desarrollada por miembros permanentes de un movimiento político en el más amplio de sus sentidos, que escriben pensando siempre en un colectivo, no necesariamente obedeciendo a una estructura política, pero siendo partícipes de los caminos de su pueblo.

La investigadora Claudia Zapata (2006, 2008) ha podido indagar en los orígenes, formación, desarrollo y discurso de lo que denomina “intelectualidad mapuche”. Desde su enfoque se trataría de sectores mapuche que lograron traspasar las trabas de acceso de la educación formal, de alta formación académica que, si bien son parte del movimiento mapuche, poseen componentes que resguardan cierta especificidad. De todas formas, lo que prima en el concepto de intelectuales indígenas desarrollado por Zapata son las referencias de escritura más que la composición educativa.

En este contexto descrito, nuestro punto de vista es que la producción escritural del movimiento mapuche ha tenido un ritmo diferente a otros pueblos indígenas en América Latina, lo que guarda relación con las particularidades del proceso histórico en Chile, tanto con la Corona española como en el período republicano. Desde nuestra perspectiva, otros movimientos e intelectuales indígenas en el continente han trabajado con alusiones directas y reflexiones más profundas sobre las realidades coloniales que viven en la actualidad. Su crítica anticolonialista, por lo menos desde las reuniones indígenas de los años setenta, se encuentra sumamente potenciada por sus contextos nacionales y el nuevo escenario indígena después de 1992, y sus articulaciones actuales los convierten en movimientos de alta notoriedad en América Latina. Pensamos que el tránsito del discurso mapuche, en la visión de su situación colonial, permite distinguir momentos diferenciados de producción escrita, relacionados con contextos socio-históricos, también diferentes en el marco de la post-dictadura. Dichos momentos destacan por enclaustramientos y aperturas de la reflexión mapuche respecto de su situación colonial y su contexto latinoamericano.

2.4 Senderos actuales

Para aclarar nuestro acercamiento al pensamiento mapuche, no se trata de la ausencia de un discurso anticolonial, si ejercemos la comparación con otras latitudes. Por años el movimiento mapuche ha hecho hincapié, mediante distintas estrategias, en la permanencia

de una estructura de dominación en Chile. Se trata de observar los rumbos que han tomado estos discursos con el cierre nominal del período dictatorial en Chile y saber ciertamente dónde se instala nuestra reflexión.

Una primera parte de este tránsito ha desarrollado una crítica al colonialismo que se ha mantenido en el plano del diagnóstico histórico y cuya propuesta descolonizadora ha puesto mayor premura y fortaleza en la *cuestión nacional*. Coincide este momento con el retorno democrático en Chile, con las semillas de las futuras políticas públicas multiculturalistas en materias indígenas y con el movimiento mapuche de finales de los ochenta, particularmente también con la formación de centros de estudios mapuche orgánicos (Liwen en Temuco), que profundizaron el análisis de la sociedad mapuche y que contribuyeron a dar mayor envergadura conceptual a las demandas del movimiento (autodeterminación, autonomía, territorio).

Un segundo momento escritural, desde nuestra visión, se configura en el contexto que acompañó la publicación en el 2006 del libro *...Escucha Winka...*, un compilado de ensayos sobre la realidad mapuche en clave anticolonial que abre precisamente una puerta a visibilizar nuevas reflexiones sobre otros aspectos posibles de analizar en el contexto de un sistema de dominación, a saber temáticas relacionadas con la educación, la construcción del conocimiento, los patrones de movilidad poblacional, las políticas indígenas, el derecho y por supuesto los apuntes en materia de descolonización. Coincide este momento con la agudización de los intereses capitalistas en los territorios indígenas, que desembocaron en escaladas inusitadas de violencia estatal y privada, mostrando públicamente que la articulación actual entre empresarios y los partidos democráticos no tenían diferencias sustanciales con periodos anteriores, ya que reproducían precisamente la estructura colonial.

La escritura mapuche sobre el colonialismo se nutre, como habíamos señalado anteriormente, de diversas referencias, entre las cuales podemos encontrar: las reflexiones de movimientos e intelectuales indígenas latinoamericanos, los antecedentes caribeños y latinoamericanos de pensamiento anticolonial, así como también de otras aproximaciones del tercer mundo que aparecen como correlato teórico, como por ejemplo los trabajos realizados por el Grupo de Estudios Subalternos de la India (Guha, Chakrabarty, Chatterjee,

entre otros) y de autores y actores de diferentes movimientos de liberación nacional, innegable referente en la producción actual del movimiento.

Durante la última década, han proliferado nuevos impulsos en la escritura mapuche. Una nueva camada de autores activos del movimiento mapuche se complementa con la escritura de inicios de los noventa, diversificando un sector cada día más amplio, correspondiéndose con lo que hemos definido como segundo momento. De ahí en más, hoy en día contamos con más materiales que apuntan a la profundización y visibilización de la vigencia de patrones de dominación en Chile, es decir, de la continuidad de una estructura de subordinación que rige los vínculos entre el Estado (como figura mediadora o garante del modelo económico) y las sociedades indígenas.

Huelga decir que estos momentos que describimos no corresponden a un marco temporal estricto ni es nuestra intención encerrarlos de forma tan tajante, sino a distintas etapas discursivas, que por supuesto conviven entre sí, que se retroalimentan. Guarda mayor relación con diversificación del discurso mapuche en su crítica anticolonial. El primer momento de producción escritural ha sido mayormente abordado desde diferentes enfoques por antropólogos, historiadores, entre otros. La cuestión nacional se configuró como bastión de lucha de diversos referentes. Algunos antropólogos definieron el proceso como la configuración del etnonacionalismo mapuche (Foerster, Lavanchy, Vergara). Nosotros somos más afines a hablar de un proceso de conciencia nacional, aludiendo a los planteamientos de Frantz Fanon (1961), la nación como elemento unificador de una lucha sostenida contra el colonialismo, vale decir, con un carga liberadora.¹⁴ Gran parte de los escritos noventeros del movimiento afianzaron estas ideas como el motor colectivo que permitiría luchar por la autodeterminación y el territorio, por supuesto, matizadas por algunas corrientes tendientes al nacionalismo más acérrimo.

¹⁴ Frantz Fanon sostiene que la nación cumple un rol unificador y liberador en el enfrentamiento al régimen colonial. Condena cualquier nativismo o respuesta que olvide el fin último del llamado nacional: zafarse del yugo opresor y visibilizar el problema más allá de las fronteras propias. Señala “la conciencia nacional, que no es nacionalismo, es la única que nos da dimensión internacional”(1961:226). Más adelante, respecto de la construcción de la nación, sostiene: “Si esa construcción es verdadera, es decir, si se traduce en voluntad manifiesta del pueblo, si revela, en su impaciencia, a los pueblos africanos, entonces la construcción nacional va acompañada necesariamente del descubrimiento y promoción de valores universales. Lejos de alejarse, pues, de otras naciones, es la liberación nacional la que hace presente a la nación en el escenario de la historia” (1961: 227).

El caso de*Escucha Winka...* se sitúa por cierto entre la cuestión nacional mapuche y la cuestión colonial. El libro se define a sí mismo como “*un grito de colonizados hacia otro colonizados, y al mismo tiempo hacia el colonizador, con el fin de volver a escribir la historia para situar en ella a una de sus voces menos escuchadas*” (2006:10). Desde nuestra visión, esta publicación en particular constituye un hecho relevante, en la medida en que pone en la palestra un pensamiento que venía gestándose en los períodos anteriores, nutriéndose de vastas reflexiones de otros intelectuales. Manifiesta un diagnóstico centrado en la historicidad de la realidad colonial y definiciones políticas claves para el proceso reivindicativo político-territorial. El libro trabaja cuatro períodos relevantes en la historia mapuche, principalmente en relación con la Corona española y posteriormente con el Estado chileno. De todas maneras, sin querer saturar con un análisis exhaustivo de la publicación, nos parecen relevantes algunos pasajes que apuntan en lo preciso a evidenciar la continuidad del vínculo. El connotado historiador mapuche Pablo Marimán, en su capítulo señala lo siguiente:

El fenómeno colonial será –y hasta nuestros días- la constante en la historia contemporánea mapuche, el que se ha edificado en tres vigas maestras: la pauperización material del territorio (enajenándose a colonos, particulares y fundos); la imposición de la gobernabilidad estado nacional (con un estado de derecho que legaliza el despojo); y la negación de derechos como pueblo y de la condición de nación de los Mapuche (2006:125).

Pablo Marimán, en su ensayo, sostiene un elemento común a muchos intelectuales mapuche que han escrito desde fines de los ochenta, respecto a que los procesos del siglo XIX marcan un drástico cambio en la historia mapuche. Indica con claridad que con la ocupación de la Araucanía (1862-1883) se establece el comienzo del colonialismo entre el Estado y la sociedad mapuche y que dicha condición no ha cambiado con los años, sino que constituye una constante. No sólo en Marimán, sino en casi todos quienes escriben desde lo mapuche, la reactualización y orientación política de la memoria colectiva en torno a la ocupación militar juega un rol fundamental que hace más clara la definición de la situación colonial. Frantz Fanon en su libro *Por la revolución africana* (1964), uno de sus textos más duros y militantes, señalaba que “el colonialismo no es un tipo de relaciones individuales, sino la conquista de un territorio nacional y la opresión de un pueblo, eso es

todo” (1964:88). En el caso mapuche, esta lectura permite definir el colonialismo desde un hito fundante y violento, cuestión que se contrapone a la pérdida de la autonomía, alimentada por las nociones de una sociedad libre y soberana que nos deja por ejemplo el artículo del historiador José Millalén (2006).

De todas formas, una parte de la escritura mapuche enfatiza en líneas generales que durante el siglo XX se afianza el modelo colonial y en sus reflexiones actuales apunta a que la vigencia actual de dicho modelo está encubierta por políticas indígenas que aparentan una apertura hacia la otredad, pero que en su marco ideológico encierran al otro en los cánones de lo permitido por el Estado y el capitalismo. Héctor Nahuelpán (2012) escribe por ejemplo que la formación del Estado en *Ngulu Mapu* en las primeras décadas del XX se encuentra estrechamente vinculada a lógicas de desposesión y violencia colonial. Según Sergio Caniuqueo (2009) el colonialismo se constituye como sistema social, económico y espacial en los primeros años del siglo XX. El historiador sostiene:

La Araucanía es un producto colonial que se cristaliza durante la mitad del siglo XX, una sociedad fronteriza en la cual la mayoría de los actores estuvieron a favor más de una exclusión que de una inclusión, no desarrollando instituciones que los integraran. Esto pareciera ser la condición del colonialismo, cuya base es la exclusión social. La violencia fue un modelador, una forma de capitalizar y acumular poder. El Estado fue figurativo, aplacó la violencia con más violencia (2009:211).

Una parte significativa del discurso mapuche sobre el colonialismo ha estado centrada en las situaciones históricas y en la consolidación del colonialismo en Chile, generando esa correspondencia con la escritura anticolonial de los sesenta. Los acercamientos de Nahuelpán, Caniuqueo, Marimán y otros que se suman a esta corriente, se condicen con esta intención y representan una lectura contemporánea del colonialismo interno, tal como lo define Silvia Rivera Cusicanqui: “*un conjunto de contradicciones diacrónicas de diversa profundidad, que emergen a la superficie de la contemporaneidad, y cruzan, por lo tanto, las esferas coetáneas de los modos de producción, los sistemas político-estatales y las ideologías ancladas en la homogeneidad cultural*” (1993:30).

Las reflexiones mapuche desde inicio de los noventa han tenido una fuerte carga disciplinaria hacia la historia, sin embargo, hoy el abanico es mucho más amplio, tanto en áreas de estudio como temáticas abordadas. Las nuevas ideas que hoy destacan en la escritura mapuche están enfocándose en diferentes procesos, por ejemplo, en el fenómeno de las migraciones en contexto colonial (Antileo, 2010, 2011, 2012) o en el problema de la identidad étnica y los encubrimientos vigentes (Ancán, 2010). Aquí, indudablemente, son relevantes las investigaciones iniciales de José Ancán y Margarita Calfío (1999), quienes estudiaron la situación de Santiago de acuerdo al contexto sociohistórico y ligándola al proyecto político de la autonomía. Además nos parece que su escritura tiene muchos puntos en común con los planteamientos de Fanon en *Piel Negras, Máscaras Blancas* (1952), en torno al tema de los enmascaramientos identitarios y la importancia de la dominación en el sujeto y su comportamiento. De ahí en más este tema ha sido retomado por diversos intelectuales mapuche con diferentes visiones sobre el asunto (véase con mayor profundidad en el capítulo III)

Por otro lado, encontramos también reflexiones que tratan la construcción de conocimiento y la exclusión de los dominios indígenas en los espacios formales y empoderados. Héctor Nahuelpan trabaja (en prensa, 2011) actualmente estos tópicos lo que sin duda tiene vinculación con el *bloqueo institucional, intercultural y epistémico* sobre los conocimientos indígenas (Nahuelpán y Marimán, 2009), también con la forma que tienen las disciplinas de relacionarse en marcos coloniales, como lo podíamos apreciar en los escritos de Rodolfo Stavenhagen en los años setenta (1971) y que ha sido material de fuerte crítica, en el caso mapuche como objeto de estudio en el pasado y presente de las ciencias coloniales, por parte del historiador Herson Huinca (2012).

La crítica de Nahuelpan (en prensa 2011) apunta a la posibilidad de construir caminos dialógicos entre distintos conocimientos, sin reproducir la matriz colonial en el mundo académico. La propuesta está en sintonía con las teorías sobre la colonialidad del saber (Mignolo, 2003) y con las aproximaciones del pensamiento de Boaventura de Sousa Santos (2009) sobre las epistemologías del sur y conocimiento emancipador, así también con las propuestas de Charles Hale (2001, 2004), de Xochitl Leyva y Shannon Speed (2008), entre otros, sobre la investigación activista y los caminos descolonizadores de la investigación

social, una lógica que intenta romper con la matriz colonial de la antropología y otras disciplinas.

Siguiendo con la misma línea de los nuevos enfoques de la escritura mapuche, podemos observar algunos trabajos sobre educación e interculturalidad en sentido crítico respecto a las condiciones coloniales que rigen el modelo educativo en Chile. El tema ha venido tratándose con particular energía desde perspectivas funcionales y perspectivas críticas.¹⁵ Efectivamente uno de los bastiones del Estado ha sido la implementación incipiente de programas interculturales dejados un poco a la improvisación. Aún así, sobre todo con la movilizaciones estudiantiles del año 2011 en Chile donde se pudo instalar nuevamente el tema en la agenda, la demanda por educación propia y por educación intercultural sostiene esta parte de la crítica mapuche al colonialismo (Reuca 2010, Loncón 2010, Marimán 2008, Caniguan 2009).

A todo ello se suman también los aportes para el análisis de las políticas de Estado contemporáneas como nuevos marcos coloniales mediados por el multiculturalismo liberal, gestando relaciones con los estudios postcoloniales y conceptos actuales para referirse al *continuum* colonial (Antileo, 2011, 2012). El movimiento mapuche y sus organizaciones y comunidades más críticas, han sido sumamente activos en enfrentar las políticas de Estado, en particular las intervenciones de la Corporación Nacional de Desarrollo Indígena y otras agencias relacionadas. La producción permanente de declaraciones, comunicadores, allana el camino y complementa estas reflexiones que hemos venido mencionando.

2.5 Apuntes finales

La violencia instalada en el Wallmapu difícilmente será desplazada puesto que implica la recuperación de nuestra tierra y territorio, el despojo de los egoísmos (...) Seguir adelante es nuestra tarea, que todo lo vivido tendrá tarde o temprano la gran recompensa de ver nuestro territorio libre

(María José Lincopi, 2010:10)

No puede haber un discurso de la descolonización, una teoría de la descolonización, sin una práctica descolonizadora.

¹⁵ Para la discusión sobre interculturalidad crítica recomendamos Fidel Tubino (2004).

Probablemente uno de los puntos más complejos de la discursividad mapuche anticolonial sea lo relacionado con la descolonización y la posibilidad de una definición, un camino, una idea conjunta respecto del futuro. El movimiento mapuche actual ha trabajado por años en la construcción de un proyecto colectivo que se transforme en camino de liberación y descolonización. Dicho proyecto es un campo de debate entre los diversos sujetos que componen el movimiento y sólo salen a la luz los conceptos donde existe relativo consenso, por ejemplo, la autodeterminación como derecho irrenunciable, porque precisamente es la negación sistemática del régimen colonial;¹⁶ por ejemplo, el territorio como aspiración de recuperación del espacio usurpado y ocupado.

La liberación nacional es un ideario en construcción que se mantiene hoy en la esfera del movimiento y su quehacer intelectual, pero carece de arraigo en el pueblo. Aún así, es una reflexión que se asienta en el seno de las transformaciones del mismo movimiento mapuche y que lo diferencia de las primeras resistencias al régimen colonial. En el marco de una idea compartida, los autores de *...Escucha, winka...* en su epílogo sobre el futuro nos dejan la siguiente frase:

El movimiento de liberación nacional reivindica a una nación que está en una situación colonial, por lo cual nosotros los mapuche tenemos el derecho y la obligación de hablar de liberación nacional, lo que implica exigir los derechos de autodeterminación que en algún momento se nos suspendieron (2006:259).

Ahora bien, creemos que no es necesario mirar tan a la distancia para hablar de los caminos de la descolonización. Además de contar con una rica literatura sobre el carácter liberal/colonial del Estado, el poder y las posibilidades de construir nuevas alternativas (Mignolo, Quijano, Walsh, entre otros), hoy en día tenemos cerca procesos claros y contradictorios de discusión y cambio de los sistemas coloniales. Bolivia indudablemente

¹⁶ En el caso de la libre-determinación, los agentes políticos han sido constantes detractores de ese derecho y se manifiesta en particular en la oposición férrea que han tenido dos iniciativas legales en Chile. Por un lado, el Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo (O.I.T) sobre derechos de pueblos indígenas y tribales, que fue rechazado por dieciocho años por la clase política y finalmente logró su aprobación. Por otro lado, el rechazo permanente a una reforma constitucional que reconozca a Chile como un país plurinacional, donde los pueblos indígenas tengan el mismo estatus que todos los pueblos que habitan en Chile.

llama la atención al respecto. Ya sea por las vías institucionales (por ejemplo el Viceministerio de Descolonización creado en los gobiernos de Evo Morales), ya sea por vías intelectuales y la enorme producción en torno a la temática, ya sea por los movimientos indígenas que mantienen su actividad crítica, el tema está en la palestra hoy en día y es necesario observarlo y establecer puentes con la discusión que se libra al interior del movimiento mapuche.

Los desafíos de la descolonización para el movimiento y todos lo que somos parte de él son enormes. Pensar en la descolonización constituye un reto a la madurez del movimiento, que se traduce en el paso lógico del diagnóstico a la propuesta. Pensar en descolonización significa probablemente desestructurar y volver a construir gran parte de las relaciones, formas de pensar y elementos que nos rodean; pensar en vías institucionales y no-institucionales como caminos legítimos y discutibles para el proceso; pensar no sólo en los grandes proyectos políticos, sino también en cómo se descolonizan las relaciones humanas, cómo se afecta el cotidiano vivir. He ahí probablemente el camino más complejo que se está construyendo en las diversas áreas por las que hemos pasado revista.

Capítulo III Hablar de Diáspora

3.1 Migración indígena en América latina

Habiendo realizado una reflexión inicial sobre el fenómeno colonial en el caso mapuche, nos compete ahora enhebrar la discusión hacia la cuestión migratoria mapuche y ordenar nuestras ideas en torno a una de las manifestaciones concretas del colonialismo. Para ello abordaremos someramente el escenario latinoamericano, para desembocar en la realidad de nuestro pueblo.

Los desplazamientos masivos de población indígena desde comunidades o sectores rurales hacia centros urbanos o grandes metrópolis, en la actualidad, constituyen una realidad transversal a toda Latinoamérica. Las contradicciones económicas históricas y sus consecuencias sociales se configuran como las grandes causas de esta movilidad, provocando el arribo de miles de migrantes indígenas, que con el paso de los años hacen de las ciudades un crisol cultural conflictuado y tensionado.

El origen de las migraciones indígenas data de la época colonial. Los traslados forzados de indígenas hacia pueblos de indios o las relaciones laborales esclavistas constituyen las primeras improntas de estos desplazamientos. Durante las repúblicas la situación se diversifica según los desarrollos económicos combinados de las nuevas administraciones. Actualmente, las migraciones se insertan en las dinámicas económicas capitalistas características de los estados americanos, lo que a grandes rasgos se ha traducido en la pauperización y desmantelamiento progresivo de las condiciones territoriales de los pueblos.

Según el antropólogo Álvaro Bello, las transformaciones económicas, sumado a condiciones locales, destacan la migración indígena como un fenómeno estructural en nuestro continente. Al respecto el autor señala:

Los cambios en las estructuras productivas, el desarrollo industrial, la expansión de los centros urbanos, la aplicación de la masificación de la estructura vial y el paulatino descenso del sector agrícola, son algunas de las causas mayores de la migración indígena a las ciudades. A ellas se deben agregar los factores y

dinámicas locales, así como las motivaciones familiares e individuales. La migración indígena a las ciudades comienza su auge a partir de los años cuarenta y se desacelera a mediados de los setenta como producto de nuevos cambios económicos que afectan a las economías nacionales principalmente urbanas. A consecuencia de estas transformaciones han mostrado pronunciados cambios en las tendencias migratorias, reorientándose hacia la migración internacional... (Bello, 2004:55).

Esta lectura estructural es asumida por una parte considerable de los estudios sobre migración indígena (González, 2009) e incluye por supuesto un análisis de las nuevas movilidades internacionales, como por ejemplo el caso de Estados Unidos, polo de atracción para miles de migrantes latinoamericanos (Duarte y Coello, 2007). Efectivamente se produce un lazo indisociable entre factores económicos y desplazamientos. La migración, siguiendo a la investigadora mexicana Lourdes Arizpe (1976), no constituye un área de estudio en sí misma o un fenómeno, sino que debe comprenderse como un proceso íntimamente ligado a cuestiones económicas, sociales y demográficas. Sin el contexto capitalista y su historicidad (particularmente el siglo XX) sería complejo entender la migración como un proceso compartido por los diversos pueblos indígenas.

Claramente esta movilidad masiva tiene importantes consecuencias en la conformación y transformación social y espacial de las urbes. En América Latina las poblaciones indígenas se han concentrado en las periferias urbanas, gestando en algunos casos el nacimiento de comunidades étnicas con personas de sus mismos pueblos de origen, complejizando las relaciones interétnicas en la ciudad y/o reproduciendo/transformando prácticas o instituciones culturales (Velasco, 2007). Por otro lado, también podemos ver el caso de ciudades que se caracterizan por una casi totalidad de personas pertenecientes al mismo grupo étnico, como lo es por ejemplo El Alto en Bolivia, cuya notoria composición aymara imprime al espacio la idea de una ciudad indígena.

Tradicionalmente se asocia lo indígena a ruralidad y se concibe el viaje y la instalación en ciudades como aculturación directa a los patrones de vida de la sociedad occidental, sin embargo, hoy contamos con numerosos antecedentes que nos permiten cuestionar este modelo clásico de interpretación de la cuestión indígena, llámese procesos de resurgimiento

de la identidad étnica, procesos de apropiación del espacio, etnogénesis o etnificación. Como señala José Bengoa (2000), los indígenas llevan sus culturas a las ciudades y en ese mismo trayecto éstas se transforman, se reinterpretan, constituyéndose en una de las expresiones más importantes de lo que se ha denominado “emergencia indígena”.

Dado que la migración es un proceso transversal y que atraviesa muchísimas aristas, desde lo demográfico, lo histórico, lo urbanístico, lo económico, considerando también que los estudios y publicaciones sobre migración son prácticamente inabarcables, debemos poner algunos puntos necesarios que nos sirvan de mapa de ruta sobre el proceso para poder comprender de mejor forma la problemática mapuche en torno a este tema. Lo primero sería distinguir temporalidades, vale decir, diferenciar las migraciones de mediados del siglo XX con las migraciones actuales, que entran en juego con la globalización y la constitución actual de las redes y flujos de capitales. Si bien la migración mapuche se inscribe en las consecuencias asociadas al despojo territorial, es importante destacar las características diferenciadas de esos movimientos de acuerdo a las propias transformaciones del capitalismo en Chile. De otro modo, sería muy difícil comprender algunas migraciones regionales relacionadas con los trabajos de temporeros, vinculadas con temas pesqueros y, por supuesto, la diversificación laboral que presenta hoy la sociedad mapuche en ciudades como Santiago.

Lo segundo es también discutir sobre el lugar de las ciudades latinoamericanas en el mapa mundial de la economía capitalista. Según Maya Pérez (2007), tomando en parte las reflexiones del antropólogo Giberto Gimenez (2003), la Ciudad de México, por ejemplo, se presenta como “un centro hegemónico de poder político, económico y cultural, sólo que inmerso en las redes de la globalización y la mundialización contemporáneas, en las que ocupa un lugar subordinado frente a otros centros hegemónicos mundiales” (2007:70). Con esto no intentamos desestimar las complejidades de la migración indígena en Latinoamérica, sino por el contrario evidenciar que situamos estos desplazamientos dentro de sistemas de dominación múltiples y complejos, colonialismos de diversa índole, redes imperiales aún vigentes no sólo en la esfera económica, sino también en sus vertientes sociales y culturales. El metropolitanismo condiciona también a las ciudades

latinoamericanas a una posición subalterna respecto de otros centros dominantes y no podemos hacer caso omiso de ese escenario.

En tercer lugar, la migración indígena guarda relación con las características del colonialismo interno en Latinoamérica. Pablo González Casanova (1969) afirma que puede estudiarse el colonialismo mediante una serie de variables que lo soportan como categoría analítica. Recogiendo una serie de publicaciones sobre temas indígenas de la década del cuarenta y cincuenta, el sociólogo mexicano sitúa la migración, éxodo y movilidad de los indígenas como formas de monopolio y dependencia, por cierto, relacionada con el lugar hegemónico de los “centros rectores” y sus formas de control de la economía. Entendemos la migración mapuche dentro de las mismas lógicas, no sólo en la imagen más clara del colonialismo que tiene relación con la usurpación de tierras y la violencia de la reducción, sino también en el control económico-social que ejercen los centros metropolitanos a través del monopolio de las fuerzas laborales, cuestión patente en la preponderancia política, económica, administrativa que tiene la ciudad de Santiago, en desmedro de la postergación de todas las regiones que componen el resto de Chile.

3.2 Pasado y presente de la migración mapuche

En Chile, la migración mapuche se hermana con procesos vividos por otros pueblos indígenas en América Latina y también se concibe como una de las transformaciones más importantes que caracterizan hoy a la sociedad mapuche. A partir de las cifras del Censo de Población y Vivienda realizado el año 2002, es posible calcular los movimientos migratorios de la población en Chile, identificando grupos protagónicos para estos desplazamientos, entre los cuales se encuentran los pueblos indígenas, detentando un 6,2% de migración en un rango temporal de cinco años (INE, MIDEPLAN, 2005).

Según estos datos, la migración indígena sigue siendo un elemento relevante en la actualidad. En el caso mapuche, las estadísticas sociales muestran que efectivamente las regiones con mayor saldo migratorio negativo, vale decir, los territorios que mayor salida de migrantes han tenido, son la VIII y IX regiones, corazón mismo del territorio mapuche. También estas cifras indican que existe una movilidad al interior de las regiones, pero por cierto cuando se supera este umbral, Santiago se convierte en el destino escogido. Este

último dato resulta relevante porque es precisamente donde se sitúa la diferencia en las migraciones de grupos étnicos: “mientras la capital se erige como polo de atracción más significativo para la población indígena, respecto de la población no indígena, constituye la región de expulsión más importante” (Ine-Mideplan, 2005:45).

Considerando estos datos relativamente actuales sobre migración indígena, debemos añadir necesariamente un componente de historicidad. Los desplazamientos mapuche no responden solamente a las dinámicas económicas y sociales de hoy, parte importante de nuestro presente en diversas ciudades guarda relación con la anexión violenta del territorio mapuche a la jurisdicción del Estado y sus múltiples consecuencias en la primera mitad del siglo XX. Al respecto, conviene apoyarnos en reflexiones mapuche que reiteran la importancia de este tópico. El historiador mapuche Pedro Marimán sostiene lo siguiente:

Las causas de la emigración mapuche no deben buscarse tanto en la atracción de las grandes ciudades, sino en los factores que implicaron su expulsión desde las reducciones. La IX región ha sufrido en el transcurso del presente siglo una serie de transformaciones políticas y socioeconómicas que ha llevado a su población mapuche a iniciar un verdadero éxodo rural, que ha sido al mismo tiempo emigración regional (1997:217).

Efectivamente, el proceso de radicación de la población mapuche y la consolidación del sistema reduccional son antecedentes directos de los desplazamientos que inicia nuestro pueblo. La escasez de tierras y, por lo tanto, el promedio mínimo de hectáreas que queda por persona en posible herencia, ampliamente documentado,¹⁷ más la presión permanente sobre esos pocos espacios, hicieron de la migración un mecanismo de escape ante tal escenario. Hoy en día, cuando el problema de las tierras está lejos de resolverse y las políticas indígenas no han significado un avance sustancial en la materia, la salida de los sectores rurales sigue siendo un patrón constante. José Ancán y Margarita Calfío, también hacen referencia al inicio de los desplazamientos mapuche.

A estas alturas está más o menos establecido que la derrota mapuche de fines del siglo pasado, significó un vuelco absoluto para la existencia de nuestro pueblo. Las consecuencias de esta situación fueron múltiples y se hacen sentir hasta hoy. El sólo

¹⁷ Véase Marimán, Pablo (2006), Héctor González (1986).

dato de la pérdida de más del 95% de las antiguas tierras, el arredueccionamiento y posterior disgregación sociodemográfica, son algunos de los datos más explícitos. La existencia de población mapuche en distintas partes del país, mayoritariamente en las zonas urbanas, con el consecuente despoblamiento y minorización en el otrora territorio, se evidencia en toda su elocuencia por los datos del censo de 1992 (1999:46).

Estas posturas revisadas, con la que coincidimos plenamente, sitúan la migración mapuche como proceso íntimamente relacionado con la colonización del Estado y la desposesión de la sociedad mapuche, lo que nos permite por cierto desnaturalizar estos patrones de movilidad y entenderlos en su dimensión política, social y económica. Es decir, nuestro análisis se aparta de cualquier mirada que piense en la migración en términos de voluntad, decisiones libres o aspiraciones subjetivas, sino que la entendemos a través de las condiciones estructurales del colonialismo interno. Como señala la antropóloga Andrea Aravena (2003) el tiempo desarrolló una relación inversamente proporcional entre crecimiento demográfico y espacio, donde la migración se transformó en una alternativa viable para las economías familiares. El antropólogo mapuche Walter Imilan sostiene:

Si bien la sociedad mapuche ha desarrollado variaciones regionales importantes, en cuanto a organización económica y social, el sistema reduccional fundamentó en forma general un proceso de empobrecimiento que se encuentra en la base de la expulsión de la comunidad de las generaciones más jóvenes. El sistema reduccional condena progresivamente a la pauperización. Los mapuche han perdido el control de grandes extensiones de territorio y ahora su economía adopta la forma de una explotación de pequeños propietarios rurales, donde cada familia nuclear es una unidad productiva relativamente autónoma (2008:26).

Si consideramos el cierre del proceso de radicación a finales de la década del veinte, que por lo demás demoró casi cuarenta años y por cierto permitió más robos sobre los despojos ya acaecidos. Si también analizamos los embates legales por la división de las tierras (1927-1931) promovidos por el Estado, podemos ubicar históricamente la intensificación de la migración mapuche en los años treinta. Además, como señala Jorge Pinto (2007), algunos factores económicos nos ayudan a comprender lo que sucedía también en los años anteriores. Entre 1900 y 1930 se produjo una expansión económica en Chile que permitió a

la sociedad mapuche mantenerse y sobrevivir al interior de las reducciones, panorama que cambió drásticamente con la crisis de 1929, la cual derivó en una depresión insostenible para las escasas y malas tierras mapuche, propiciando el éxodo en el periodo inmediatamente posterior. De todas formas, en el pensamiento de Héctor Nahuelpan (2012), Pinto no menciona que dicha “expansión” se sostuvo por el proceso de “acumulación originaria” del territorio y los bienes de la sociedad mapuche por parte del Estado, comerciantes y terratenientes. Pese a la discusión, con estos antecedentes obtenemos un marco temporal relativo, que nos ayuda en gran medida a comprender el lugar que tiene la migración en la historia mapuche, marcando un proceso que ya lleva casi siete y ocho decenios a cuesta.

Por cierto gran parte de estas vivencias se encuentran en nuestros relatos familiares, historias subalternas dentro de los cánones de la historia de la sociedad mapuche que estamos acostumbrados a escuchar (escrito incluso por nuestros propios historiadores). El relato de la comunidad Nicolás Ailío, expuesto por Florencia Mallon (2004) en su libro *La sangre del copihue*, a través de la historia de Antonio Ailío y Felicia Concha, muestra las dificultades económicas y territoriales que vivían los mapuche en los restos del territorio post-anexión, crisis generalizada que influyó directamente en éxodo y viaje a las ciudades y a Santiago.

En los años cuarenta y cincuenta se encuentra un número significativo de migrantes mapuche trabajando en Santiago en panaderías, fábricas o ejerciendo el empleo doméstico. De hecho, ya en el 1932 se conformaban en Santiago los primeros referentes organizativos que funcionaban como mutuales de apoyo para la población que venía llegando a la gran ciudad (Foerster, 1983). La documentación aportada por Carlos Munizaga (1961) sobre los encuentros mapuche en la Quinta Normal son pequeños destellos que nos permiten ir conociendo los caminos que transitó nuestra gente en el arribo al centro rector y los mecanismos sociales que desarrollaron para ello. Así también las investigaciones del historiador Felipe Curivil (2006) pueden también documentar la inserción numerosa de la sociedad migrante durante los años sesenta y setenta al interior de los sindicatos de panificadores de Santiago, que se transformaron en puntos de encuentro para la gente mapuche capitalina. En los años sesenta, las informaciones aportadas por Carlos

Huayquiñir (citado en Bengoa y Valenzuela, 1984) señalan la existencia de aproximadamente cincuenta mil mapuche en Santiago. Sumado aquello a las cifras estimadas por Walter Imilan (2008) -incremento de la migración mapuche de un 10% a un 60% del total mapuche entre 1966 y 1992- sostenemos la progresión del éxodo hacia Santiago como elemento estructural de las condiciones actuales de la sociedad mapuche.

Esta realidad pasó bastante desapercibida para las ciencias humanas en Chile, sólo fue visibilizada a partir del Censo de 1992, donde pudo apreciarse el incremento de investigaciones y aproximaciones al problema, rompiendo el paradigma deshistorizado del enclaustramiento rural indígena y dando paso a nuevos análisis. Actualmente contamos varios acercamientos estadísticos que permiten construir una imagen sobre la migración y la residencia permanente en el centro rector. El ya mencionado Censo de 1992, el Censo de 2002, la encuesta Casen de 2006 constituyen instrumentos para una aproximación. Por cierto estamos a la espera de las cifras que resulten de la medición de 2012. Sin detenernos demasiado, huelga decir que las cifras de estas contabilidades estatales no resultan confiables para nuestro estudio, sabidas son sus tremendas variaciones, problemas en la construcción de las preguntas y otros inconvenientes derivados de su aplicación etnocéntrica.¹⁸

En 1992 se registró cerca del 45% del pueblo mapuche residiendo en Santiago (409.079 personas). En el año 2002, con la reducción apabullante de población mapuche respecto de la medición realizada diez años antes, entregó como resultado un 30% de mapuche en Santiago, sobre un total de 604.349. Cuatro años más tarde, la Encuesta de Caracterización Socioeconómica Nacional (Casen, 2006), estimó la población indígena nacional en 1.060.786 personas, de las cuales un 87,2% correspondería al pueblo mapuche, es decir, 925.005 personas. Del total indígena nacional, según Casen, en la Región Metropolitana residiría el 27,1%. En la Encuesta Casen de 2009 el total indígena correspondió a 1.188.340 personas (7% de la población en Chile).

Respecto de las categorías urbano y rural para la residencia, la Encuesta Casen 2006 arrojó que el 69,4% de la población indígena reside en sectores urbanos y el 30,1% en sectores rurales. El año 2009 los números fueron un 68,9% urbano y un 31,1% rural. El censo de

¹⁸ Para mayor análisis véase: Gundermann y Foerster (2005).

2002 había registrado cifras bastante similares (64,8% urbanidad / 35,2% ruralidad), especificando para el caso mapuche, un 62,4% para áreas urbanas y un 37,6 para zonas rurales. Las otras cifras que muestra Casen en 2006 y 2009 nos indican la brecha que existe entre los pueblos indígenas y la sociedad dominante en temas de pobreza, analfabetismo, escolaridad. Dichas cifras para nosotros son clara demostración de factores estructurales de postergación y marginación de los pueblos indígenas en su relación con el Estado; en el fondo, manifestación del vínculo colonial que mantiene a una población en situación de sujeción permanente.

Ahora bien, el patrón final es bastante similar para residencia urbano-rural, haciendo la observación que la medición involucra todas las regiones y no únicamente la metropolitana. ¿Cómo llegó toda esa población mapuche a la capital? Es parte de los que hemos estado tratando de responder mediante este breve recorrido histórico. De todas maneras, es de muchísima relevancia lo que plantea el antropólogo Walter Imilan (2008) respecto de la formación de cadenas migratorias que funcionaron y permitieron el arribo permanente de población mapuche a Santiago, en relación a los procesos de inserción laboral y residencial.¹⁹ Estas cadenas marcarían los inicios de la migración, sin embargo -según Imilan- no lograron constituirse en una red migratoria, vale decir, en una articulación más compleja que permitiera un mecanismo autosustentable de ascensión social. Por el contrario, la sociedad mapuche fue buscando otros caminos y estrategias para llevar su vida a la ciudad.

En fin, hoy en día podemos dar cuenta de diversos procesos que caracterizan a la población mapuche residente en Santiago. Algunos de ellos corresponden a la inserción socioeconómica en la gran ciudad y otros se sitúan en la esfera de la organización interna, la etnicidad y los movimientos sociales y políticos que han surgido en este contexto. Respecto de lo primero, sabemos en términos generales que la sociedad mapuche reside en la periferia urbana del gran Santiago, en las comunas de menores ingresos de la Región Metropolitana. Según las estadísticas sociales de pueblo indígenas (INE-MIDEPLAN, 2005), la mayor concentración está en los municipios Cerro Navia, La Granja, La Pintana,

¹⁹ “Una cadena migratoria se define como el movimiento en el cual migrantes en una acción prospectiva adquieren conocimiento de oportunidades en la sociedad receptora, reciben medios de transporte, alojamiento y trabajo en forma inicial mediado por otros migrantes que han arribado anteriormente, a quienes los unen relaciones sociales de tipo primaria (MacDonald y MacDonald 1974)” (Citado en Imilan 2008: 37)

Puente Alto, San Bernardo, Pudahuel, Maipú, La Florida. En términos laborales las cifras se concentran en el trabajo asalariado, el empleo doméstico y trabajadores por cuenta propia. Los patrones colectivos señalan realidades de marginación y exclusión, que desde nuestro marco interpretativo se entienden en interrelación con el colonialismo vigente.

En el segundo ámbito, un cúmulo significativo de investigaciones ha documentado y analizado los procesos asociativos recientes de la población mapuche en Santiago, vale decir, los que se sitúan en la post-dictadura y en el advenimiento de la nueva política indígena en Chile (Aravena, 2001, 2003; Gissi, 2002; Varas 2005). También estas articulaciones han sido foco de interés de autores mapuche, quienes han escrito sobre los diversos trayectos que ha tomado la formación de estas colectividades en la gran ciudad, considerando procesos de formación de identidad étnica (Cuminao y Moreno, 1998; Curivil, 1994; Curilén, 1995). La antropóloga Andrea Aravena subraya algunos aspectos claves en la instalación de estas organizaciones, principalmente lo relacionado con la memoria colectiva como eje articulador (2003) y con el lugar ocupado por “la organización” como elemento de cohesión, encuentro y reproducción del espacio social de la comunidad (2003).

El énfasis en prácticas como el *ngillatun* constituye otra arista de investigación que denota la importancia de lo religioso o la generación de comunidades rituales como suele llamarse en antropología, también observable en la celebración urbana del *Wiñol tripantü*. Desde 1989 hasta hoy se viene realizando la ceremonia del *ngillatun* en Santiago, posibilitando la vitalidad de estas prácticas culturales en zonas urbanas. Clorinda Cuminao y Luis Moreno estudiaron su ejercicio como forma de reconstrucción de la identidad mapuche (1998). Ramón Curivil, por cierto, también desarrolló una perspectiva, poniendo énfasis en el plano religioso, para el estudio de la re-etnificación mapuche en Santiago (1994). Estas formas de análisis siguen vigentes. Conociendo bien las dinámicas asociativas en Santiago en este proceso de investigación-acción, el *ngillatun* y otras instancias ceremoniales siguen siendo potentes articuladores de la sociedad mapuche, incluso generando alcances y convocatorias a grupos de población a cuales el movimiento político mapuche no llega con tanta fuerza ni claridad.

Evidentemente encontramos literatura relacionada con el ámbito sociopolítico, inscrita por cierto en las reivindicaciones contemporáneas del movimiento mapuche. Nicolas Gissi estudia particularmente la segregación espacial, en concordancia con procesos de agenciamiento cultural, revitalización y ciudadanía cultural en la sociedad mapuche (2004). Así también encontramos miradas críticas y asertivas sobre el rol del Estado y las políticas públicas, en términos de su influencia y relación con procesos de etnificación y etnogénesis (Varas, 2005). Indudablemente, muchos son los temas que se desprenden de la sociedad mapuche en Santiago y muchísimos otros los que quedan sin estudiar. Un ejemplo que consideramos relevante respecto de los problemas olvidados, está retratado en la población mapuche que se encuentra lejos de los movimientos culturales y políticos que se construyen y recalcan en Santiago. Constituye por cierto parte de nuestras subalternidades, historias familiares de difícil rastro, que viven tal vez procesos coloniales de enmascaramiento o blanqueamiento. No sabemos mucho qué pasa con nuestra gente en las poblaciones, en los templo evangélicos, en los clubes deportivos, en las barras bravas, en sus empleos, en sus prácticas diarias de todo tipo. Gran parte de los estudios se ha abocado a lo más abordable dentro del panorama santiaguino, pero queda pendiente ese acercamiento a la cotidianeidad

3.3 Los entreveros de la diáspora

La migración mapuche a Santiago tiene una trayectoria histórica necesaria de analizar en la relación que posee con el movimiento mapuche actual y en su comprensión dentro de los marcos del colonialismo. Esa historicidad marca el viaje que ha emprendido un número significativo de nuestra sociedad por razones estructurales y que en más de medio siglo ha entretejido diversas historias, ocupando múltiples espacios y reencontrándose para desarrollar nuevos procesos políticos, sociales y culturales en nuestro pueblo.

Ante este escenario, nos preguntamos por el sentido y potencia que podría sostener el concepto de “diáspora mapuche” como apertura para la interpretación de los procesos migratorios y de asentamiento mapuche en la lejanía del *Wallmapu* ¿Es la diáspora un camino que nos permita hablar de la dispersión de nuestra población? ¿Es la diáspora mapuche una posibilidad conceptual que nos ayude a problematizar y politizar la cuestión migratoria? Definitivamente creo que sí. El concepto de diáspora nos lleva a repensar

muchísimos aspectos de la sociedad mapuche en el contexto colonialista. Además, fuera de la apertura que muestra su uso, es al mismo tiempo un concepto desafiante para variadas discusiones presentes en los debates internos y contemporáneos del movimiento mapuche sobre cuestiones culturales, identitarias y nacionales.

La diáspora mapuche como concepto registra un recorrido bastante acotado en el movimiento. Su arribo se relaciona principalmente con la producción escrita de algunos intelectuales y su temporalidad se enmarca en los últimos veinte años. Tampoco ha sido un concepto trabajado en demasía teóricamente, sino más bien ocupa un lugar para nombrar las vivencias de la sociedad mapuche, particularmente en lo que respecta a Santiago. Probablemente la primera vez que aparece el término corresponde a un documento de trabajo que analizaba los datos censales recientes, escrito por Pedro Marimán y Diane Haughney (1993). No obstante no se trataba de algún posicionamiento de la diáspora, ni de su irrupción teórica, sino de una articulación, en ese momento, que permitía dar cuenta de la altísima población mapuche residiendo en la capital.

En otras latitudes el concepto diáspora tiene una vasta trayectoria, principalmente en países metropolitanos, donde el arribo de población migrante de sus colonias, ex colonias o del tercer mundo en general, caracteriza el nuevo mapa cultural transnacional. No existe una definición única del concepto que sea capaz de responder a nuestras interrogantes, sino un cúmulo de poderosas ideas que sitúan diferentes autores para dar cuerpo y problematizar aún más su utilización en el mundo académico, intentando poner diferencias claves entre movimiento migratorio y diáspora, entre exilio y diáspora, y así otras relaciones.

Un artículo reciente de Mireya Fernández (2008) avanza en una sistematización de las diferentes acepciones y usos que han dotado a la diáspora de una tremenda complejidad, que por lo demás se vuelve una tarea inabarcable toda vez que surgen numerosas publicaciones desde diferentes puntos del globo que retratan su experiencia diaspórica y suman nuevas problemáticas a su campo. Fernández sostiene que es posible posicionar algunos de los principales tópicos sobre la diáspora que reiteran los autores, entre ellos: “desplazamiento de personas o de sus antepasados fuera de su lugar de origen; conexión con ese espacio, real o imaginado, cuya consecuencia directa es la idealización de esa tierra, su gente, su historia; relación con la sociedad receptora; surgimiento y consolidación

de una conciencia de identidad del grupo en relación con el lugar de origen y con los miembros de otras comunidades” (2008:310).

Las tendencias de la diáspora avanzan en direcciones múltiples, sin embargo, adquieren fuerza en su campo las perspectivas, para nada excluyentes ni cerradas por cierto, que profundizan las relaciones territoriales por un lado y las que, mediante la experiencia diaspórica, problematizan cuestiones relativas a la identidad. ¿En qué posición(es) se ubican las perspectivas mapuche sobre la diáspora? ¿Cuáles son principales temas que tratan?

Después de la primera entrada en 1993 de Pedro Marimán Diane Haughney, vino una segunda publicación de ambos autores que retomaba el concepto de diáspora en 1995. Posteriormente, en el marco de las producciones políticas del Centro de Documentación Mapuche Liwen, el mismo Pedro Marimán reactualiza su uso en 1997 en el artículo “*La diáspora mapuche: una reflexión política*”, donde analiza la realidad mapuche santiaguina desde sus causas coloniales hasta la dispersión actual respecto del territorio mapuche. La definición de Marimán precisa los siguientes puntos:

La *diáspora mapuche*, entendida como un flujo migratorio de carácter colectivo (un fenómeno social), no necesariamente concertado, pero con una coherencia interna, y en todo caso provocado por factores exógenos al grupo, ha generado una dislocación de la continuidad demográfica mapuche en el hábitat histórico. Este hábitat es por cierto el territorio, el *país* propio, que es mucho más que la tierra entendida como un factor de producción (Marimán, P., 1997:218-219).

Pedro Marimán da cuenta de la situación de diáspora en aras de sostener desafíos para el movimiento mapuche que intenten abordar el problema de la representación política de este sector; desafíos que discutan la dimensión territorial de las reivindicaciones mapuche relacionadas con formas de empoderamiento en el país mapuche y con la integración de la población migrante. Sus ideas son congruentes con un discurso nacionalista y con un proyecto político que dispute el poder en una región autonómica. La diáspora deviene en un abordaje para la dispersión demográfica y logra sentido en un proyecto que busca su propio país. Por cierto esta tendencia es coherente con posiciones territorialistas, cuestión que hoy en día es un tópico en disputa en los estudios diaspóricos y que ha sido revisitada por otros

autores, por ejemplo, por Daniel y Jonathan Boyarin (1993). Ellos intentan destrabar el modelo nacionalista de la diáspora judía, cuya violencia es visible y extrema en medio Oriente, lo que ha significado la imposición de un pueblo en la búsqueda de su espacio, pasando a llevar la integridad de otro pueblo.

En 1999, José Ancán y Margarito Calfío publicaron, también en la Revista *Liwen*, un artículo que llevaría la diáspora mapuche a un nivel de profundización y complejidad mayor que las propuestas de Pedro Marimán. En dicho escrito, llamado “*El retorno al país mapuche. Preliminares para una utopía por construir*”, ambos autores inscriben una impronta particular a la creciente noción de territorialidad que venía sosteniendo el movimiento mapuche. Dicho aporte guarda relación con el repoblamiento del territorio mapuche y el lugar de la diáspora en ese proceso.

En esos momentos, el tema de la migración - los mapuche santiaguinos- no era nuevo. Ancán había escrito anteriormente algunas ideas sobre este nuevo sector (1994, 1995) y Calfío había explorado las dinámicas identitarias de la juventud urbana (1996). También producto de las cifras reveladas por el Censo de 1992 y la emergencia/visibilización de este “nuevo” sujeto contábamos con diversos acercamientos desde el campo académico como también desde intelectuales mapuche situados en dicho campo (Curivil, R. 1994 y 1997; Aravena 1995; Curilén 1995, Cuminao y Moreno; 1998). Sin embargo, la crítica sostenida por Ancán y Calfío apuntaba a la ausencia de elementos políticos en las reflexiones sobre los mapuche urbanos, he ahí el lugar de su propuesta.

Ambos autores recogieron el concepto de diáspora de Pedro Marimán, lo abordaron desde una matriz colonial y, por cierto, propusieron su incorporación en un proyecto territorial.

“un nuevo actor en los hechos -y en la incipiente teoría- ha aparecido en el escenario étnico de fin de siglo: los Mapuche urbanos, hijos(as) de la derrota de 1881 y de la diáspora mapuche heredera del arduccionamiento, que convirtió a los mapuche en un pueblo oprimido y sometido a un contexto integral de dominación y subordinación político/social/económico/cultural con respecto a la sociedad dominante” (Ancán y Calfío, 1999:49-50).

Evidenciaron además las dinámicas subalternas de estos migrante e hijos(as) de migrantes, por un lado su inserción al espacio de la ciudad, su invisibilización frente a la sociedad dominante; por otro, su lugar postergado al interior de las identidades mapuche. Los autores siguen ese complejo paso desde los “enmascaramientos identitarios” a la construcción de “identidades fragmentadas”, vale decir, el recorrido de todos los mecanismos que usaron los mapuche para blanquearse y renegar de sí mismos hasta las nuevas identidades diaspóricas armadas desde memorias dispersas, cargadas de violencias coloniales. Este punto en particular llama mucho la atención. En primer lugar porque de todos los autores mapuche de/sobre la diáspora, ellos son de los pocos que se detienen en la contienda identitaria y las vivencias de los migrantes. Quizás uno de los que acompañan esta trinchera es el artista mapuche Eduardo Rapimán. En una entrevista responde a preguntas de vital importancia para que lo estamos discutiendo aquí:

“a mí me interesa (...) aportar a la reflexión crítica de la identidad mapuche (...). En una primera instancia yo me largué a revisar esto de los espíritus de la tierra (...) y de pronto te encuentras con un conflicto mucho más denso, la densidad de una sociedad sin tierra, ¿Cómo se presenta la identidad en la dispersión, en la diáspora mapuche?, ¿cuáles son los canales, los dispositivos que tuvimos que crear para que esta densidad se mantuviera y se mantuviera vigente, para que ahora pueda fichar, tomar nuevos soportes y aun así encontrarse con esta “esencia originaria”? eso es interesante de escudriñar” (Rapimán: 2011).

En segundo lugar, nos parece que la discusión crítica sobre la identidad es un tema necesario para el movimiento mapuche y además un puente con literatura sobre el colonialismo. Un ejemplo de ello es el caso de Frantz Fanon (1952). En *Piel negras, máscaras blancas* Fanon recorre – por supuesto no desde la perspectiva diaspórico- la experiencia del negro en la Martinica en este devenir de relaciones de poder coloniales que llegan al sujeto y se manifiestan en su cotidianidad. Ancán y Calfío no logran un nivel tan desarrollado, pero es loable que pongan en muestra las tensiones y conflictos de la población mapuche residente en Santiago.

Pedro Marimán, José Ancán, Margarita Calfío y más adelante Víctor Naguil (2005) tienen distancias entre sí respecto a las temáticas que abordan sobre la diáspora, pero poseen en

común ciertamente el planteamiento territorial, la necesidad de discutir el porvenir de la población mapuche en situación de diáspora bajo el escenario de un proyecto de pueblo, tendiente a recuperar el territorio usurpado y empoderarse nuevamente en él. En ese andar diversas intelectualidades han hecho eco del uso de la diáspora. En *...Escucha winka...* Sergio Caniqueo, Pablo Marimán, José Millalén y Rodrigo Levil (2006) critican la inexistencia de un proyecto aglutinador que involucre a los sectores urbanos y sostienen la urgencia de una repatriación al amparo de un proyecto económico para la región, explorando mientras tanto alternativas de colaboración entre la población en diáspora y un posible gobierno autonómico.

A nivel del trabajo intelectual colectivo, llámese organizaciones, asociaciones o grupos, la reflexión sobre la población dispersa fuera de las comunidades, fuera del territorio, en Santiago o cualquier otra parte lejana al *Wallmapu*, no ha consituido un tópico de fuerte desarrollo. En una investigación que realizamos hace unos años atrás (Antileo, 2008), constatamos durante el trabajo de campo que en varios colectivos mapuche de fuerte notoriedad mediática y presencia política -situados en la VIII, IX, X y XIV regiones- la temática de los mapuche santiaguinos ocupa el último eslabón de sus preocupaciones. Existía una inquietud normal, palabras de buena crianza, pero ninguna propuesta medianamente discutida. De todas maneras hemos encontrado algunos referentes que ponen mayor énfasis en esta problemática. Por un lado, la escritura colectiva de Wallmapuwen (2006), partido político nacionalista, en un documento llamado *Ti Nacionalismo Mapuche Politiku Zugu Reke. Chumgechi taiñ zeumagetual ti zugu nacional mapuche* coloca en un lugar preferencial el tema diaspórico, intentado generar enlaces necesarios con el proyecto nacionalista, primando la perspectiva retornista a largo plazo y los planes por frenar la migración regional en la Araucanía, pero apuntando al corto plazo a producir trabajos colaborativos. Por otro lado, tenemos las reflexiones de la organización Meli Wixan Mapu (2005), situada en Santiago, con un documento clave en estas materias llamado *Diagnóstico de nuestra realidad y apuestas para un trabajo político mapuche en Santiago*. El planteamiento de este colectivo se sustenta en la posibilidad de una práctica política autonómica en el espacio de Santiago, no de carácter territorial, sino como ejercicio político. Un trabajo que apunte a la reflexión de los sujetos que residen en la ciudad y a sumar fuerzas para el movimiento mapuche.

En otro punto, cierto es que representamos una diáspora (...)... a veces decimos incluso que vivimos una suerte de exilio. Ciertamente es también, que a pesar de esto, algunas organizaciones urbanas tenemos una concepción de territorio como un elemento vital para cualquier lucha autonomista. Sin embargo, sabemos que proclamar el regreso casi inmediato de todos nosotros al territorio histórico como han planteado algunos, es algo iluso y tal vez irresponsable en estas condiciones. El ideal es luchar para crear las condiciones futuras de un retorno, así como también luchar por una sociedad mapuche más abierta, tolerante, democrática, pluralista y respetuosa de los derechos humanos, pero sin olvidar nunca nuestro sustento histórico y cultural, fundamental en esta lucha. Por todo esto que llamamos “nuestra realidad” y que hemos estado describiendo, queremos apostar al fortalecimiento del trabajo de base mapuche en la ciudad, a generar iniciativas y propuestas que contribuyan a entregar elementos y conocimientos propios a los hermanos/as mapuche que han quedado en el olvido y la exclusión, que sólo cargan con un apellido y un pasado más o menos difuso de su familia. Nuestra alternativa en la ciudad es la construcción social mapuche desde abajo. Esto no significa en ningún sentido trazar nuestra visión autonomista, porque ese profundo tema nos compete a todos, no es exclusivo de comunidades o de algunas organizaciones, es un asunto de pueblo, donde muchos pueden aportar (Organización Meli Wixan Mapu, 2005).

Como se aprecia, el retorno no es la discusión que está en el centro de este planteamiento, sino la idea de una articulación política en Santiago que se engrane con el movimiento mapuche en su conjunto. En síntesis, el desarrollo conceptual de la diáspora en el caso mapuche es bastante reducido respecto de otras terminologías, sin embargo, amerita este breve recorrido para ubicarnos en esta discusión totalmente abierta, para situarlo en su contexto y aportar desde nuestra mirada.

3.4 Diáspora mapuche, una discusión posible

El tratamiento de la diáspora en el caso mapuche pone en tensión varias dimensiones de sus múltiples definiciones, una cuestión que ha estado en la mayor parte de los estudios de la diáspora o en sus intentos de abarcarla como categoría de análisis. William Safran (1991) trató de delimitar el campo conceptual de la diáspora considerando algunas características comunes en los movimientos de población, buscando un “tipo ideal” relacionado con la

diáspora judía, griega o armenia. James Clifford (1997) es muy claro al plantear dos elementos relacionados con su definición, por un lado, indicar la amplia apropiación del término en diversas latitudes del globo, producto de procesos de descolonización, migración en aumento, globalización y transporte; por otro, el no poder esperar que una sociedad cumpla con una determinada lista de rasgos que la califiquen como diáspora. Así, propone entender la diáspora como un campo polifacético más conducente a rastrear sus variadas formas, que a su control conceptual.

En relación a su uso o apropiación, diríamos que en la cuestión mapuche hay dos planos visibles hasta ahora sobre la diáspora. El primero corresponde a una dimensión vinculada a la problemática territorial, situando la dispersión poblacional en la lógica del retorno. Este enfoque ha conformado, en la mayoría de las referencias, una respuesta en clave nacionalista a la migración masiva, incentivando o arengando la necesidad de volver como centro de la discusión al interior del movimiento mapuche. De todas maneras, un sector movimiento autonomista, cuya definición se distancia de la postura etnonacional, también ha usado el concepto en perspectiva territorial (Marimán et.al, 2006). El segundo plano, que por cierto constituye un tópico bastante abandonado, problematiza la cuestión de la identidad en los lugares en que se ha situado la diáspora mapuche. Trabaja sobre las tensiones que conviven en los migrantes y residentes permanentes de ciudades o centros metropolitanos.

La lógica del retorno está en el centro del debate sobre las diásporas, ya sea para su ratificación o ya sea para su cuestionamiento. El retorno implica pertenecer a un lugar de origen o tierra natal. Muchas veces las comunidades en diáspora utilizan ese vínculo como factor identitario. El tema no es nuevo y diferentes pueblos o comunidades han profundizado en el proceso, relato que nos llega por casos que desarrollaron discursos y prácticas proclives a una salida a la situación diaspórica. Por un lado, tenemos por ejemplo el caso judío y, por otro, los movimientos de afrodescendientes que propiciaron el retorno a África, como lo fue el regreso de población afrobrasileña a África en el siglo XIX o los discursos de Marcus Garvey en los inicios del XX, por mencionar algunos relatos (Izard, 2005).

El retorno se sitúa en la esfera del territorio, que en los artículos mapuche ha sido la tónica, pero también tiene algo que decirnos en el debate por la identidad. El regresar no se agotaría en lo físico, también asoma como una discusión en lo cultural y lo simbólico, un retorno a la “raíz”, lo que ha sido bandera de múltiples movimientos. Así dicha concepción del “volver” puede verse abordada desde diferentes enfoques, algunos que la problematizan desde la experiencia multilocal que se vive en la diáspora, otros desde una posición primordialista que busque un estado anterior puro y otros que también puedan asumir ese retorno, por lo menos en lo cultural, como un camino de descolonización del conocimiento.

Muchos son los autores que discuten con las posiciones territorialistas y con las apelaciones diaspóricas a identidades inmutables. Paul Gilroy y Stuart Hall escriben precisamente desde un lugar que tensiona la identidad y desnaturaliza la idea retornista, En *The Black Atlantic as a counterculture of modernity*, Gilroy (1993) habla de formación de espacios transnacionales, de identidades híbridas forjadas en los desplazamientos múltiples de la diáspora africana, proponiendo el “atlántico negro” como un reflejo de esas trayectorias y rutas, que son finalmente los lugares de pertenencia de la diáspora. Stuart Hall (2003), por su parte, plantea la cuestión de la diáspora en una discusión de mayor complejidad sobre la identidad, su posibilidad de cambio en la historia y de posicionamiento en ella. Hall desestima la idea del retorno en su uso de la diáspora y la define en términos del reconocimiento de la heterogeneidad y la diversidad que promueve, propiciando una comprensión de la identidad en términos de las diferencias.

Nos hallamos en un punto complejo. La problemática que sostienen diversos autores de la diáspora apunta a una de las materias que menos ha sido discutida en términos políticos por el movimiento mapuche en su actividad intelectual, lo que probablemente se debe a la escasa reflexión sobre una diáspora mapuche. En otras latitudes contamos con análisis críticos que no sólo remiten a la revisión del tópico del retorno y las identidades híbridas, sino que se cruzan con otros elementos como raza, género, sexualidad, producción intelectual en contextos de desplazamientos, hablando desde diversas experiencias diaspóricas y ampliando un campo vasto sobre estas temáticas (Radhakrishnan 2003, Lowe 1991, Chow 2003, Manalansan 1995, Gopinath 1997).

Me parece necesario para la cuestión mapuche, compartir algunas reflexiones problematizadoras de Avtar Brah: *“El concepto de diáspora pone el discurso del «hogar» y la «dispersión» en tensión creativa, inscribe un deseo de hogar al mismo tiempo que critica los discursos que hablan de orígenes fijos”* (1996: 224). El punto en cuestión es que las diásporas tienen heterogéneas formas de responder ante la cuestión del hogar. El hogar puede ser localizado en múltiples espacios y no siempre una diáspora inscribe el retorno como un imperativo. En el caso mapuche, la discusión está completamente abierta. Aun cuando los acercamientos conceptuales son incipientes y pese a que conocemos más la entrada nacionalista, podemos utilizar/problematizar el concepto respecto del presente de nuestro pueblo, entendiendo que su uso no remite a una idea fija de los procesos migratorios, sino que abre una posibilidad de nombrar ante un escenario colonial y un camino que desafíe nuestras propias apuestas discursivas.

3.5 Pensando la diáspora desde una posición anticolonial

La migración mapuche es un proceso que recorre la mayor parte del siglo XX y se relaciona directamente con la desposesión material que caracterizó a la sociedad mapuche de la postguerra, en un contexto de dominación explícito que estableció un régimen territorial reduccionista, que estructuralmente desarrolló las condiciones para la salida de parte de nuestra sociedad lejos de sus espacios. La diáspora abre la posibilidad de nombrar ese proceso complejo, entenderlo en una dimensión histórica y situarlo dentro de una experiencia común.

No nos interesa acá desarrollar un corte conceptual o responder a un “tipo ideal” de la diáspora (Safran, 1991). Como lo ha sostenido Clifford (1997), las apropiaciones y usos son múltiples y claramente en el debate mapuche tiene sus particularidades. Sin embargo, siguiendo a Avtar Brah (1996), la diáspora reporta algunas características que nos permiten referirnos a un proceso histórico intentando aunar variadas aristas. La diáspora hace referencia a la idea de un viaje colectivo que se inscribe en factores económicos, políticos, sociales, culturales que marcan las trayectorias de esos desplazamientos. Hablar de migración puede constatar el fenómeno e incluso situarlo en la realidad colonialista, sin embargo, hablar de diáspora abre una puerta para comprender esa experiencia no sólo en el

hecho de la salida de un territorio, sino también en el plano de las vivencias, la inserción, los conflictos y las formas de vida que se han sostenido en los espacios de llegada.

Por otro lado, pensamos que al hablar de diáspora mapuche tensionamos uno de los conceptos que más arraigo ha logrado en el movimiento mapuche: la nación. Jana Evans Braziel y Anita Mannur sostienen dos premisas importantes que marcan la urgencia de teorizar la diáspora: *“first, diaspora forces us to rethink the rubrics of nation and nationalism, while refiguring the relations of citizens and nation-states. Second, diaspora offers myriad, dislocated sites of contestation to the hegemonic, homogenizing forces of globalization”* (Braziel y Mannur, 2003:7).²⁰ La autoras sitúan una crítica donde la diáspora, conceptualmente, se distancia de una vaga noción de transnacionalismo (remitido a los flujos de bienes e informaciones) y donde la diáspora intenta responder a las trampas del un orden jerárquico de la nación.

La diáspora mapuche, principalmente la situación santiaguina, llama a terreno por un lado el horizonte uninacional, monocultural, monoétnico con que se ha concebido Chile en su espacio de poder central. Todo ello en conjunto con otros fenómenos migratorios recientes que han arribado a Santiago desde diversos lugares de Latinoamérica y que se ubican también en las dinámicas de inferiorización racial. Sin embargo, nos interesa proponer un debate en el seno del movimiento mapuche y su discursividad política. Desde nuestra perspectiva, el uso del concepto de diáspora tensiona nuestros usos de la nación. Dentro del discurso nacionalista o etnonacionalista a la usanza de José Marimán (1995, 2012), Pedro Cayuqueo (2005) y algunos científicos sociales (Foerster, 1999; Lavanchy, 2002), la diáspora mapuche está relegada a un lugar subalterno. En esa “comunidad imaginada”, que busca las coherencias étnicas, históricas y/o culturales, pareciese ser que el lugar de quienes vivimos permanentemente fuera de esas “coherencias” está marginado.

La diáspora obliga al movimiento mapuche a replantearse el concepto de nación; problematiza con el nacionalismo. No se trata de un abandono inmediato de esas

²⁰ “Proponemos dos importantes premisas sobre las cuales cimentar la urgencia de teorizar la diáspora. Primero, la diáspora nos fuerza a re-pensar las rúbricas de nación y nacionalismo, mientras repensamos (o reconstruimos) las relaciones de los ciudadanos y los estados-nacionales. Segundo, la diáspora ofrece un gran número de sitios, deslocalizados en repuesta a la hegemonía, a fuerzas homogeneizadoras de la globalización” (traducción nuestra).

referencias políticas, que por lo demás ha tomado años insertarlas, sino de discutir las en el ánimo de dar cuenta de las múltiples realidades que vive hoy la sociedad mapuche, abogar por concepciones más inclusivas, sin limitaciones fijas (véase con mayor profundidad en el capítulo V). La diáspora mapuche tensiona todo el discurso sobre identidad étnica, sobre el resurgimiento identitario, desarrollado tanto al interior del movimiento como también en los espacios académicos. No suprime dichos discursos, sino que les imprime una apertura hacia diversas identidades colectivas mapuche, muchas de las cuales están en los lugares de la diáspora.

Sin embargo, aún cuando los estudios diaspóricos nos abren una ventana problematizadora desde la perspectiva de las identidades híbridas, el posicionalismo, los movimientos transnacionales, lo des-localizado, sustraen un elemento relevante en la cuestión mapuche. Son iluminadores en muchos sentidos, principalmente en el quiebre con las visiones estáticas, permitiéndonos una discusión más profunda en nuestra trinchera identitaria, pero carecen de elementos que nos sitúen en la discusión que tiene hoy el movimiento mapuche sobre un “proyecto de sociedad” y en la realidad económica que vivimos. Al respecto nos parece relevante compartir en perspectiva una cita de Slavoj Žižek sobre la migración internacional:

Resulta fácil alabar la naturaleza híbrida del sujeto migrante postmoderno, sin raíces étnicas y fluctuando libremente por el mundo entre distintos ámbitos culturales. Por desgracia, se confunden aquí dos planos políticos-sociales totalmente distintos: por un lado, el licenciado universitario cosmopolita de clase alta o clase media-alta, armado oportunamente de su visado que le permite cruzar fronteras para atender sus asuntos (financieros, académicos...) y disfrutar la diferencia"; del otro, el trabajador pobre (in)migrante, expulsado de su país por la pobreza o la violencia (étnica, religiosa) y para el cual la elogiada "naturaleza híbrida" supone una experiencia sin duda traumática, la de no llegar a radicarse en un lugar y poder legalizar su status, la de que actos tan sencillos se conviertan en experiencias angustiosas que exigen enormes sacrificios (Žižek, 2008: 61-62)

Los estudios diaspóricos claramente nos otorgan un diagnóstico más amplio de nuestra realidad actual, pero es parte de nuestro enfoque transformar aquello en un posicionamiento crítico sobre nuestra propia discursividad política, vale decir, no basta con dar cuenta de la

multiplicidad de escenarios que habita hoy la sociedad mapuche, sino también cómo insertamos ahí las apuestas políticas que tienden a la descolonización, la autodeterminación y la autonomía. Asimismo, tampoco desestimamos la cuestión del territorio como suele suceder en las entradas más recientes sobre las diásporas, aunque si es necesario revisarla a la luz de varios antecedentes internos y externos.

Pensar en el territorio mapuche o *Wallmapu* es una actividad permanente de la mayor parte de nuestro movimiento. La demanda por las tierras usurpadas recorrió las reivindicaciones mapuche durante todo el siglo XX y, hoy por hoy, los diversos sectores del movimiento han dado un paso a hablar de espacios territoriales y no únicamente de superficies particulares usurpadas. Los estudios sobre la diáspora, en el intertanto, están entre esos vaivenes de la valoración territorial o el abandono de ella en términos de reclamación, transformando este tópico en una encrucijada. Para nosotros, el sentido territorial está ligado a la cuestión de diáspora, no sólo en que el origen de la ella obedece a consecuencias coloniales del despojo territorial, sino en varios puntos más.

En primer lugar, paradójicamente los mapuche de Santiago son una diáspora situada en un espacio que otrora también fuera mapuche, he ahí también parte de la reticencia en su uso. Hemos sido testigo de algunas discusiones donde todo este sector de lo que hoy es Chile central es considerado aún en el imaginario territorial mapuche. Este factor no es menor, toda vez que otras experiencias diaspóricas recorren miles de kilómetros o atraviesan océanos para llegar a centros metropolitanos muy distantes de sus lugares de origen. En segundo término, la diáspora mapuche de Santiago puede explicarse en relación directa con el colonialismo interno, la dominación territorial, la dependencia laboral, transformándose hasta hoy en un elemento estructural. Distinto es el caso de otros viajes colectivos que han emprendido sujetos mapuche a otras latitudes, como ha sido por ejemplo la problemática del exilio durante la dictadura. En tercer lugar, hablar de diáspora y territorio nos permite desnaturalizar la llegada y asentamiento de población mapuche en Santiago, ubicándonos precisamente en una lectura colonial. En cuarto lugar, la territorialidad le permite a la diáspora participar y pensarse en una discusión sobre un proyecto societal donde el tema del espacio es uno de los principales elementos.

Nuestra postura no es la del retorno como un imperativo, ni la búsqueda de un programa de repatriación de la sociedad mapuche diaspórica. Más bien hemos estado concentrados en los desafíos internos que nos pone la diáspora. Aún así, cuando el movimiento avanza en la noción de reconstruir un territorio, nos parece relevante que la diáspora sea considerada en dicho camino, que implica la definición de éste y los procesos de lucha que conlleva. ¿Cuál y de qué forma es ese territorio? Es una pregunta que acalora el debate interno. Para nosotros no se trata tanto de ubicar los límites, sino una apertura hacia una nueva concepción de territorio, una posibilidad de transformación social y política. El reencuentro mapuche con su espacio histórico supone por cierto un proyecto de futuro lo suficientemente transformador para resituar el control social y económico de éste, en confrontación con el modelo de explotación vigente sobre él, y lo suficientemente abierto para que sea proyectable en una impronta distinta, gestada por la sociedad mapuche, pero sumando a quienes ya viven y quieren residir en él.

Por último, en el gesto político de nombrarnos como diáspora, en ese reencuentro con la historia, nos posiciona en una trinchera diferente de otros discursos que hablan sobre Santiago, en particular los referidos a la noción de “mapuche urbano”. Surgida como categoría interna de algunas organizaciones mapuche, ha sido apropiada por las agencias estatales de políticas indígenas y cumple en la actualidad un rol en las medidas especiales para población urbana. De una realidad residencial muchas veces compleja, debido a las características socioeconómicas de la inserción mapuche en la urbanidad, se han elaborado agendas y programas específicos, los cuales si bien apuntan al seno de una sentida necesidad de revitalización cultural, generan una segregación al interior de la sociedad mapuche, que se traduce en una disputa por recursos. Este nuevo sujeto de atención, el “mapuche urbano”, adquiere un lugar en las políticas indígenas, pero continúa siendo un lugar colonizado, organizado y controlado por cualquiera menos los mapuche. Por estas razones, preferimos apelar a un concepto que problematice la cuestión urbana y la entienda en un contexto y una historia más abarcadora. La diáspora nos ubica en esa dimensión.

Capítulo IV Multiculturalismo y el Enfoque estatal indígena urbano

4.1 Políticas indígenas y políticas urbanas

Hasta ahora hemos explicitado una postura crítica frente a la comprensión de la cuestión migratoria mapuche, ubicándonos desde el concepto de diáspora para problematizarla. Sin embargo, es de interés en esta sección confrontar esta reflexión con otras entradas, principalmente las que se inscriben en el abordaje estatal o incluso en sectores funcionales a éste y desarrollar un análisis desde la discusión que cruza la investigación: la continuidad colonial.

El interés por la realidad urbana de los pueblos indígenas -y por añadidura de mapuche y de mapuche de Santiago- podría entenderse como un giro reciente de las políticas indígenas en Chile, parte de las transformaciones en discursos y prácticas durante el período postdictadura y parte de lo que podríamos llamar la generación de una ingeniería indígena estatal. Con un fuerte énfasis en lo rural durante los primeros años, hoy se vislumbran nuevos recovecos por donde circulan las agencias encargadas de esta materia. Para esas sinuosidades y estrategias, la visibilización del asentamiento urbano (Censo 1992, Censo 2002, Casen 2006, Casen 2009) ha sido clave en la apropiación de la problemática y el impulso de planes y programas específicos para el sector.

Después de la dictadura, la Concertación de Partidos por la Democracia (coalición socialdemócrata) administró el poder por veinte años (desde 1990 hasta marzo de 2010). En dicho período se formó y consolidó una nueva política indígena, cuyo antecedente fue el Pacto de Nueva Imperial en 1989. En los albores de la década de los noventa, la nueva administración buscaba, por un lado, desmarcarse del lenguaje y las prácticas del antecesor régimen de facto y los efectos que tuvieron en la disgregación territorial mapuche (decreto ley 2.568 y decreto ley 2.750) y, por otro, cumplir con los acuerdos que sostuvo con los sectores indígenas que aseguraron su voto para la salida pactada de la dictadura.

En 1990 se conformó la Comisión Especial de Pueblos Indígenas (CEPI), que desarrolló los lineamientos sostenedores de la institucionalidad indígena y sus enfoques rectores en algunos de los principales temas de la agenda: la situación territorial y el reconocimiento de derechos indígenas. Finalmente el asunto decantó en la promulgación de la Ley Indígena

19.253 (1993) y la creación de la Corporación Nacional de Desarrollo Indígena, CONADI (1994). La solución que los políticos democráticos dieron al conflicto de Quinquén y la represión a las movilizaciones del Consejo de Todas las Tierras por esos años, dejaron de manifiesto que la cuestión territorial se resolvería en los márgenes que implementaba la nueva política, es decir, sólo se aceptarían reivindicaciones sobre los títulos de tierras entregados por el Estado (Toledo, 2006). En pocas palabras, el límite de las reclamaciones se inscribiría en la relación colonial que marcó la posesión del Estado sobre los espacios ancestrales usurpados.

Posteriormente la CONADI implementó el Fondo de Tierras y Aguas Indígenas (FTAI) como mecanismo de resolución de conflictos territoriales, que funcionó en los márgenes tolerados y no significó la incorporación real de espacio al patrimonio mapuche, sino un mero proceso de regulación (Toledo, 2006). En dicho contexto, la crisis que manifestaba el modelo forestal y otros conflictos de intereses en tierras indígenas – como lo fue el caso de la central hidroeléctrica Ralco- evidenciaban la fragilidad de las políticas e institucionalidad en curso.

En términos generales, las administraciones de la coalición social-demócrata fortalecieron y dieron continuidad al modelo neoliberal Chile, lo que tuvo fuertes implicancias en el territorio mapuche. Durante el segundo mandato –período del Presidente Eduardo Frei Ruiz-Tagle- se implementaron medidas para mitigar los conflictos territoriales que venían agudizándose en diversas zonas, como por ejemplo, los “Diálogos Comunales” (1999). Estas propuestas, en el fondo, pretendían frenar las articulaciones, movilizaciones y discursos del movimiento mapuche, que por cierto a esas alturas ya no eran reducibles a una demanda por tierras, sino que se encontraban en elaboraciones de mayor complejidad política en términos de derechos colectivos, trasladando la reivindicación hacia una concepción de territorio y autodeterminación.

El gobierno de Ricardo Lagos Escobar se alimentó del proceso elaborado en los Diálogos Comunales al mismo tiempo que dio un giro a las características de las políticas indígenas, quitando del centro la demanda por tierras y situando como prioridad cuestiones de pobreza, productividad y educación (Bello, 2007). A grandes rasgos, la principales medidas adoptadas en el tercer gobierno concertacionista fueron la creación de la Comisión de

Verdad Histórica y Nuevo Trato (CVHNT) y la implementación del Programa Orígenes, una millonaria inversión con fondos del Banco Interamericano del Desarrollo (BID) y recursos públicos. Aún así, las medidas sostenidas en este sexenio no cuestionaron la propiedad forestal y además se caracterizaron por la fuerte represión contra el movimiento mapuche, traducida en la políticas de criminalización de la protesta social y la aplicación de leyes extremadamente represivas como la legislación que sanciona conductas terroristas (González, Mella y Lillo, 2007).

El gobierno de Michelle Bachelet -cuarto de la concertación como fuerza gobernante- marcó el continuismo de la política represiva contra el movimiento mapuche más radical, recrudeciendo la violencia en los sectores rurales y urbanos movilizados.²¹ Su planteamiento sobre políticas indígenas queda expreso en el “Acuerdo de Nueva Imperial II”, un encuentro simbólico desarrollado durante su candidatura, que rememoraba el pacto de 1989. La administración de Bachelet se inició con un proceso de discusión nacional sobre el carácter de la política indígena y se identificó por situar la cuestión urbana dentro de sus prioridades. Durante 2008 salió a la luz pública el documento *Re-Conocer: Pacto Social por la Multiculturalidad*, que daba visibilidad pública a los lineamientos centrales de dicho gobierno (se discutirá más adelante). Uno de los hitos más relevantes de este período fue también la promulgación del Convenio 169 de la Organización Internacional de Trabajo O.I.T (1989), un tratado que llegó desfasado a Chile y que durante dieciocho años fue sistemáticamente rechazado por diferentes sectores de la élite política chilena, terminando por aprobarse a regañadientes y buscando todas las minucias posibles para restringir su aplicación.²² Por otro lado, hubo en el período una considerable inyección de recursos en el programa de Educación Intercultural Bilingüe del Ministerio de Educación y se conformaron las *mesas regionales*, instancias de discusión nominal escasamente resolutive, donde participan asociaciones indígenas, distintas carteras de gobierno y las intendencias.

Este breve panorama general por cierto no da cuenta de otras políticas indígenas específicas, sin embargo, nos sirve para contextualizar a nivel global el comportamiento del

²¹ Para mayor información de las políticas indígenas del período socialista de Bachelet y sus medidas represivas con la movilización indígena, véase la tesis de las periodistas Eugenia Calquín y Carola Pinchulef (2011).

²² Para mayor análisis véase las publicaciones del CEPPDI Centro de Políticas Públicas y Derechos Indígenas, disponibles en: www.politicaspUBLICAS.net

Estado. La dirección ha estado puesta primariamente en la problemática de tierras, pero con un énfasis en la resolución de conflictos – vía compra y venta en el mercado (espacio fértil para especuladores)- sobre las propiedades inscritas bajo la jurisdicción chilena en la etapa post instauración del colonialismo. El sistema, desde un principio con la CEPI y luego con la Ley Indígena, no admite reivindicaciones por territorios ni por autonomías, ya que exceden las concesiones estatales. Además actúa de manera focalizada, seleccionando sus espacios de injerencia para apaciguar potenciales movilizaciones. Posteriormente, el foco estuvo puesto en la productividad de las tierras mapuche y su inserción diversificada en el mercado regional y nacional. Esos discursos y prácticas son claves para la comprensión del funcionamiento estatal respecto a los pueblos indígenas. El giro a lo urbano, desde nuestra posición y como veremos detenidamente, ha sido utilizado para trabar y destrabar las negociaciones permanentes con el movimiento, encontrando un nuevo nicho operacional donde concentrar las estrategias.

Si bien puede pensarse en lo desordenadas e ineficientes que resultan las políticas indígenas, sumado ello a una crítica por el manejo de los recursos, las agencias estatales y privadas de todas formas perfilan claramente el espacio de lo permitido en sus programas y financiamientos, a través de influencia directa en leyes, programas, opinión pública y distribución de los recursos. Las políticas además están insertas en lógicas regionales de mercado y son auspiciadas por agencias transnacionales, mostrando una coordinación con otras administraciones a nivel macro regional. La impronta de la productividad, inserción a las lógicas del capitalismo y el ensalzamiento cultural constituyen elementos claves en el funcionamiento Estatal y su relación con los pueblos indígenas.

La socióloga Patricia Richards (2010) advierte que si bien Chile desarrolla políticas indígenas en el contexto del multiculturalismo neoliberal, la aplicación del modelo tiene sus particularidades, lo que ella llama “la versión chilena del multiculturalismo”. Parte importante de su argumento se sitúa en las tensiones coloniales y jerarquías raciales que establecieron una relación dicotómica entre chilenos y mapuche. En teoría, el multiculturalismo avanza en políticas de reconocimiento de la diferencia étnica (siempre limitadas y orientadas a la integración nacional), mientras ensombrece las condiciones de desigualdad en que se inscriben las realidades indígenas. Richards sostiene “while

neoliberal multiculturalism is a transnationally informed set of discourses and practices, the specific form it takes responds to the particularities of Chilean history as well as to demands made by the Mapuche movement since the return to democracy” (Richards, 2010: 67).²³ La perspectiva de la autora es que en Chile se ha privilegiado la comprensión de la cuestión mapuche como un problema de pobreza antes que étnico, por lo tanto, las primeras medidas se orientaron a resolver estos dilemas- aunque siempre de forma paliativa y asistencial- antes que cuestiones asociadas al reconocimiento. Sin embargo, esto fue cambiando paulatinamente aproximándose a la tendencia regional, generando a su vez políticas de inserción individual indígena al mercado.

Con la llegada de Sebastián Piñera a la presidencia – representante de la derecha chilena- persiste el continuismo en materia indígena. Aunque el lenguaje rimbombante sostenía un cambio radical en su relación con los diferentes pueblos, en lo sustantivo no hubo transformaciones relevantes. El “Plan Araucanía 7” fue la entrada del nuevo gobierno en estas arenas. Se trataría de un programa de intervención regional que pretendería revertir las estadísticas de pobreza que caracterizan a la IX región. Si bien la propuesta cuenta con cinco ejes de acción (desarrollo indígena, educación, salud, economía y desarrollo productivo e infraestructura y habitabilidad), su aplicación está fundamentada potentemente en el ámbito económico y en la puesta en valor de la cultura mapuche. Específicamente en el eje indígena, la atención está concentrada en el apoyo productivo, dejando paulatinamente a un lado las intenciones de regulación y restitución territorial, ejemplo de esto es el funcionamiento del Programa de Desarrollo Territorial Indígena de INDAP (Instituto Nacional de Desarrollo Agropecuario). Además el fomento de la actividad productiva mapuche y su inserción en el mercado se ha traducido en la conformación y apoyo financiero a organizaciones funcionales a sus prácticas, como lo es el caso de ENAMA (Encuentro Nacional Mapuche), inserto plenamente en los discursos del gobierno sobre el emprendimiento y éxito en los negocios.

La política del actual gobierno y el lenguaje productivista-culturalista, por cierto, tienen antecedentes en las administraciones anteriores, sobre todo en la impronta que dio el

²³ “Mientras que el multiculturalismo neoliberal es un grupo de prácticas y discursos, la forma específica que ha tomado en Chile responde tanto a las particularidades históricas chilenas, como a las demandas sostenidas por el movimiento Mapuche desde el retorno a la democracia” (traducción nuestra).

Programa Orígenes a la gestión en materias indígenas. De cierta forma se mantienen los patrones: el control de los espacios y tiempos de participación están en manos de las agencias de gobierno y enclaustrados en lineamientos estratégicos previamente definidos. Tras más de dos décadas de intervención y relaciones con los diferentes pueblos, el Estado ha consolidado sus posiciones y prácticas y sabe cómo articular, dilatar y manejar su intervención. Guillaume Boccara ha hecho una interesante investigación etnográfica del despliegue estatal multiculturalista en los micro espacios, describiendo una lógica de administración étnica, visible a partir del análisis del programa gubernamental de Salud Intercultural. Boccara señala que la lógica del Estado multicultural en este contexto está en la conformación de una “gubernamentalidad de tipo étnico que tiende a extender los mecanismos de intervención del Estado, así como también a generar nuevas subjetividades, nuevos espacios de poder, nuevos campos de saber y nuevos mercados de bienes simbólicos y exóticos en los cuales agentes sociales de un nuevo tipo (etnoburócratas, intelectuales indígenas, dirigentes funcionales, terapeutas tradicionales, agentes estatales y paraestatales, etc.) se enfrentan en torno a la definición de los principios legítimos de autentificación cultural y de visión y división del mundo social” (Boccara 2007:201). Los trabajos de Guillaume Boccara pueden complementarse muy bien con la perspectiva crítica de Richards, ya que permiten una imagen general, pero también nos llevan- mediante una etnografía crítica- al funcionamiento situado del aparato estatal.

Finalmente, la política indígena hacia los sectores urbanos, principalmente para la región Metropolitana, instalada con fuerza bajo el mandato de Michelle Bachelet, se ha transformado en un eje operacional del gobierno actual. Su diseño, fuertemente anclado en el ámbito cultural y orientado al microemprendimiento, se aplica en Santiago y diversas regiones, con recursos especiales y agencias articuladoras. Se conforman así nuevos discursos y prácticas que impactan en los migrantes y los nacidos en ciudades, en sus organizaciones y también en el movimiento mapuche en su conjunto. Es nuestro interés analizar su especificidad a la luz de una visión crítica del multiculturalismo, comprendiéndola como la continuidad de patrones de dominación y control sobre la sociedad mapuche.

4.2 Multiculturalismo en América Latina

La perspectiva estatal chilena en la administración de políticas indígenas (y las referidas a sectores urbanos que nos interesan aquí) se inscribe en los marcos de lo que llamaremos multiculturalismo neoliberal, corriente que por supuesto posee particularidades locales – versión chilena como lo ha llamado Patricia Richards- pero que está conectada con lógicas regionales de funcionamiento estatal y desarrollo económico, vale decir, constituye una característica de las realidades indígenas actuales en Latinoamérica.

La discusión sobre multiculturalismo es muy vasta y confusa, por lo mismo requiere una vuelta para establecer desde donde se sitúa nuestra perspectiva. El debate se ha transformado en un polo de atracción teórica y, por lo tanto, sus definiciones se han difuminado y extrapolado a diversos ámbitos. Stuart Hall (2000) -en un artículo que trata sobre la cuestión multicultural en Inglaterra y que examina la relación con el tema de los migrantes y la convivencia de culturas diaspóricas- establece la necesaria distinción entre la condición multicultural (adjetivo de las relaciones entre sociedades) y el multiculturalismo como dimensión ideológica, vale decir, un campo teórico definido. Sin embargo, al pasar revista a las muchas ramificaciones del multiculturalismo y a los análisis que pesan sobre él, Hall se pregunta si “¿puede un concepto que significa tantas cosas diferentes y que tan eficazmente atrae enemigos tan diversos y contradictorios tener verdaderamente algo que decirnos?” (2000:583). La respuesta ya no se encontraría en sus multifacéticas definiciones actuales, el interés estaría situado en razón a que sus prácticas nos implican a todos. La conformación de sociedades multiculturales no es nueva ni tampoco está desprovista de conflictos y sobre todo, luego de periodos expansionistas, están atravesadas por lógicas coloniales.

Hall se ubica en los desafíos y tensiones que genera la “cuestión multicultural” más que en definir el campo del multiculturalismo. Al parecer, siguiendo a Hall y también los análisis críticos de Félix Patzi (2009), además de Joe Kincheloe y Shirley Steinberg (1997), las diversificaciones del multiculturalismo lo hacen una corriente poco abarcable si no se define cuál de sus vertientes se quiere analizar. Hall distingue diferentes multiculturalismos, con sus defensores teóricos o bien sus prácticas características, entre ellos el multiculturalismo conservador, las corrientes liberales (más conocidas por los libros

de Will Kymlicka), el multiculturalismo pluralista, el corporativo, el comercial, el revolucionario, vale decir, un mapa bastante heterogéneo de una doctrina difusa.

Por su parte, Kinchiloe y Steinberg, en su libro “Repensar el multiculturalismo” antes de introducir su propuesta teórico-pedagógica advierten que “el multiculturalismo significa todo y al mismo tiempo nada (...) Usado como meta, concepto, actitud, estrategia y valor, el multiculturalismo aparece como el ojo de huracán social que se arremolina en torno a los cambios demográficos que están ocurriendo en las sociedades occidentales” (1997:25). En ese enmarañado escenario, los autores distinguen en primera instancia el multiculturalismo conservador, que sería en términos concretos un monoculturalismo que impone la existencia de un modelo de sociedad superior occidental, blanco y civilizado. En segundo lugar, exponen que la versión liberal del multiculturalismo trabaja sobre algunas premisas claves, por ejemplo, que los individuos (más allá de su raza, clase o género) comparten una igualdad natural y una condición humana común y que estos individuos compiten en igualdad de condiciones en la adquisición de recursos. Asume el liberalismo que la importancia del individuo y del capitalismo son cuestiones naturales y a su vez universales, por tanto, su análisis sobre la diversidad no considera relaciones de poder y factores de dominación. El multiculturalismo pluralista, según los autores, se distingue del liberal en que su enfoque está centrado en la diferencia y no en la similitud. No obstante, continúa siendo una argumentación incapaz de cuestionar su visión eurocéntrica: “visto al margen de las relaciones de poder de la estructura social, el pluralismo se convierte en un ejercicio trivial que no acierta a estudiar las alteraciones que causan los estados de diferencia en la vida de varios individuos. Los estados de diversidad cultural son traducidos a estados de ‘enriquecimiento cultural’ susceptibles de ser encomiados sin que por ello se resienta el poder de los grupos dominantes” (Kinchiloe y Steinberg, 1997:41). En cuarto lugar, aparece el multiculturalismo esencialista, confinado a grupos que observan la diversidad buscando la autenticidad cultural de una determinada identidad, que además sería portadora de una superioridad moral, una esencia que supera la historia, el contexto social y el poder. Finalmente, nos encontramos frente a la posición de los autores – el multiculturalismo teórico- una mirada crítica al multiculturalismo, pero a la vez un reposicionamiento conceptual. Sería una entrada desde la teoría crítica que cuestiona los cimientos donde se produce la dominación, interesado en las causas de las desigualdades de raza, clase y

género, preocupado por las condicionantes ideológicas que influyen en los sujetos producto del despliegue del poder. Este multiculturalismo no estudiaría la diversidad como un fetiche, sino una diversidad entendida en medio de relaciones de poder.

Por supuesto, ante enfoques tan disímiles, se hace necesario establecer cómo se articula el multiculturalismo en América latina y particularmente en Chile, definir cuál será el/los centro/s de la crítica. Para bajar a estos terrenos, parece pertinente compartir las reflexiones del sociólogo aymara Félix Patzi (2009), porque aporta una mirada desde Latinoamérica y un enfoque situado en el contexto indígena boliviano, apronte de lo que podríamos analizar nosotros. En términos generales, Patzi apunta a lo limitado que se vuelve el multiculturalismo, con la argumentación del respeto y la tolerancia, en contextos donde las poblaciones indígenas no constituyen minorías étnicas, sino todo lo contrario. Los Estados Latinoamericanos establecieron dos mecanismos iniciales para enfrentar la cuestión indígena, una estrategia *antropoémética*, que se afirmaba en la exclusión del “Otro” indígena a los confines del orden social colonial; así también una estrategia *antropofágica*, que consistía en la asimilación de los extraños para su incorporación al sistema social. En los tiempos actuales (década de los noventa) estaríamos frente un nuevo campo de acción en torno a los “otrora” excluidos o asimilados, una nueva teoría de la integración, que se traduce en complejas articulaciones que promueven ciertas prácticas en el ámbito de lo cultural simbólico, de la mano con la introducción de valores liberales vistos como universales. Esta nueva configuración – el multiculturalismo- en todas las corrientes analizadas por el autor (liberal, comunitarista, pluralista) funcionan bajo la concepción de un modelo totalizante de sociedad que, aunque posee lenguajes y prácticas tendientes a tolerar la diferencia, no cuestiona las bases del sistema liberal: la economía capitalista y la democracia representativa. En definitiva, “ninguna teoría propone solucionar el problema central de los países latinoamericanos que es la colonialidad; es decir, la ‘raza’ o ‘etnia’ son el eje ordenador para definir la estructura de clases, estructura de poderes y oportunidades en todos los campo” (Patzi, 2009: 143).

Esta parece ser la tendencia de las políticas indígenas en América Latina. La movilización permanente de los pueblos indígenas, que ha atravesado por otros períodos donde el odio virulento o las medidas etnocidas fueron más declaradas, ha generado el reacomodo del

tratamiento estado-nacional a las realidades de los pueblos y sus reivindicaciones. Las resistencias y luchas indígenas han obligado a cambiar las formas de actuar de los gobiernos latinoamericanos, equilibrando sus prácticas entre la contención de los movimientos indígenas y el desarrollo de la economía capitalista. Para ello por cierto, un rol clave han cumplido las agencias económicas internacionales. Por ejemplo, y en lógicas similares a las del Programa Orígenes en Chile, el Banco Mundial participó activamente en el financiamiento e implementación del "Proyecto de Desarrollo para los Pueblos Indígenas y Negros del Ecuador" (PROPEDINE), que desde la perspectiva del Instituto Científico de Culturas Indígenas (ICCI) trataba de inyectar recursos en uno de los sectores que podrían resultar más obstaculizadores para la implementación de políticas neoliberales en Ecuador (ICCI, 2001).

En Bolivia, los movimientos indígenas han presionado permanentemente por la implementación de cambios en la estructura del Estado. Esquivas transformaciones se han desarrollado en el ámbito político y también respecto a la distribución y propiedad de la tierra. Durante los noventa se abrieron ventanas para los pueblos indígenas, las cuales en definitiva no se traducían en cambios estructurales. Algunos casos fueron los reconocimientos declarados en la Ley de Participación Popular de 1994, donde se posibilitaba la creación de Distritos Municipales Indígenas, en cuyo seno una autoridad indígena podría ser declarada sub-alcalde, todo esto en los planes de descentralización administrativa del gobierno de Gonzalo Sánchez de Lozada.²⁴ También en una reforma a la constitución (1995) se declaró el carácter multiétnico y pluricultural del país,²⁵ asimismo en 1996, en el contexto de lo que fue la segunda marcha por "Territorio, el Desarrollo y la Participación Política de los Pueblos Indígenas" se logró la promulgación de la ley INRA (Instituto Nacional de Reforma Agraria) n° 1715 que creaba las Tierras Comunitarias de Origen (TCO).²⁶ De todas formas estas modificaciones no generaron cambios sustantivos en la relación Estado- pueblos indígenas. Tal vez con la llegada al gobierno de Evo Morales (desde el 2006) se ha producido un cambio en el esquema, sin embargo, debemos ser

²⁴ Para mayor información véase http://www.cebem.org/cmsfiles/publicaciones/municipios_indigenas.pdf (consulta agosto 2012)

²⁵ Véase http://comisiondeconstitucion2002-2003.awardspace.com/cpehistoria/documentos/cpe_1995.pdf para el detalle de las modificaciones constitucionales. (consulta agosto 2012)

²⁶ Véase la legislación boliviana en <http://www.senado.bo> (consulta agosto 2012)

cautelosos frente al proceso y a la encendida crítica y debate interno que sostienen los movimientos indígenas en Bolivia.

Silvia Rivera Cusicanqui (2010) es muy crítica respecto de la adopción que las élites bolivianas han hecho del multiculturalismo, pues alude finalmente a los grupos indígenas como minorías y genera una cortina que bloquea la observación de las desigualdades coloniales. Rivera Cusicanqui señala “el multiculturalismo oficial (...) ha sido el mecanismo encubridor por excelencia de las nuevas formas de colonización. Las elites adoptan una estrategia de travestismo y articulan nuevos esquemas de cooptación y neutralización. Se reproduce así una inclusión condicionada, una ciudadanía recortada y de segunda clase, que moldea imaginarios e identidades subalternizadas al papel de ornamentos o masas anónimas que teatralizan su propia identidad” (2010:60).

El multiculturalismo en América Latina, sostiene William Assies (2005), administrado por Estados debilitados y por agencias multilaterales, ha suplantado el añejo indigenismo. Este neoindigenismo se caracteriza por mostrarse culturalmente sensible, proclive a la participación indígena, pero está siempre orientado hacia la generación de capital humano y social, a través de proyectos de corte económico, generando “comunidades-empresas”. Las políticas de reconocimiento o todo el maquillaje transformativo jurídico, analizado en el caso de Bolivia, Colombia y México, en esta nueva etapa multiculturalista, se trasluce vacío ante la confrontación por recursos naturales.

El caso de Guatemala, ampliamente estudiado por el antropólogo Charles Hale (2005a, 2005b, 2006, 2007a, 2007b), resulta iluminador para nuestras aproximaciones críticas al multiculturalismo. Según Hale, el proyecto nacional de los Estados latinoamericanos se sustentaba en el *mestizaje* como discurso homogeneizador, predominante en la mayor parte del siglo XX. Dicho enfoque, con la llegada del neoliberalismo, ha dado paso al nuevo discurso multiculturalista que alberga y reconoce la diferencia cultural (Hale, 2005a). Los factores que explican el arribo del multiculturalismo a América Latina son múltiples, pero en el primero de todos los lugares está la movilización indígena, que ha obligado al neoliberalismo a ampliar su perspectiva centrada en políticas económicas hacia intervenciones de otra índole y/o políticas de ajuste social.

La relación entre neoliberalismo y multiculturalismo arrastra a su vez un debate interno entre liberales para la solución entre derechos individuales y derechos colectivos.²⁷ Sin perder el universalismo característico del liberalismo, algunos teóricos fueron avanzando en políticas de reconocimiento (Taylor, 1992) o en la aceptación de los derechos colectivos, pero de la mano con políticas de tutelaje y restricciones internas (Kymlicka, 1996). Charles Hale habla de “multiculturalismo neoliberal” o de “Proyecto Cultural del Neoliberalismo” para referirse a las articulaciones entre la economía capitalista y el reconocimiento de algunos derechos colectivos. El neoliberalismo no sólo trabaja en la esfera económica, sino que se articula como un proyecto político, que influye en la estructura del Estado y dirige la política social y por cierto los cambios en materia de derechos culturales. Hale intenta despejar la imagen de un neoliberalismo centrado en una individualización acérrima, argumentando que todas las prácticas que compensan derechos culturales o las políticas de ajuste son parte integral de la ideología neoliberal y es lo que caracteriza precisamente el uso del vocablo “neo” (Hale, 2005b).

En su caracterización del multiculturalismo neoliberal, el antropólogo también reflexiona sobre la operatoria y los principios que mueven su acción. En los temas indígenas esta matriz ideológica funciona estableciendo espacios de participación y negociación, pero al mismo tiempo limitando (conteniendo) sus demandas. Dos principios ordenan el funcionamiento del multiculturalismo neoliberal, por un lado “no permite que los Derechos indígenas violen la integridad del sistema productivo, especialmente esos sectores que están articulados a la economía globalizada” (Hale, 2005a:59). Por otro, en el orden político, “permite, es más, alienta la organización indígena, siempre y cuando ésta no acumule poder suficiente para representar un desafío directo al poder estatal” (2005a:60). Esto porque el Estado es el garante de los métodos coercitivos que garantizan el orden político-económico.

Esta apertura condicionada a los derechos indígenas, funciona forjando una disyunción entre los movimientos, entre los que demandan cuestiones “aceptables” en el orden neoliberal y los que quieren desestabilizar el *status quo*. El “indio permitido” es la categoría sociopolítica utilizada por Hale para explicar cuáles son los movimientos que funcionan en

²⁷ Para una mayor profundización de este debate recomendamos Díaz Polanco (2006).

los límites establecidos por los Estados.²⁸ Para ser más claro el autor señala: “las concesiones y prohibiciones del multiculturalismo neoliberal estructuran los espacios que los activistas de derechos culturales ocupan: definiendo el lenguaje de controversia; estableciendo cuáles derechos son legítimos y qué formas de acción política son apropiadas para alcanzarlos; e inclusive, sopesando las cuestiones básicas de lo que significa ser indígena. O para ponerlo en términos de la advertencia directa de los ‘chimaltecos’: a los mayas hay que hacerles saber en qué momento están yendo demasiado lejos” (Hale, 2007a: 293). De todas maneras, aclara el antropólogo que esta categoría no se ubica en el agenciamiento que puedan tener los movimientos o sujetos indígenas donde el escenario es complejo y múltiple, sino que está situada en plano de la operatoria estatal.

Después de esta vuelta que hemos dado, pensamos que los cambios políticos en Chile después del retorno a la democracia se inscriben en procesos comunes latinoamericanos. Las administraciones democráticas dirigieron de forma eficiente el modelo neoliberal, aseguraron el bienestar empresarial y ajustaron sus programas sociales a la medida del desarrollo económico del país. Parte de estos ajustes incluyeron una nueva política de derechos culturales, que se tradujo en recursos específicos en la materia y la generación de institucionalidad y cuerpos jurídicos reguladores. Desde nuestra perspectiva, todas estas innovaciones se mueven en una matriz multiculturalista que reconoce perfectamente el límite que tienen las demandas indígenas.

4.3 La migración, lo urbano y el multiculturalismo

El artículo de Charles Hale y Rosamel Millamán de 2006 analiza el desarrollo de las luchas indígenas en Chile y Guatemala en los tiempos del “Indio permitido”, vale decir, bajo la hegemonía del multiculturalismo neoliberal y su proyecto cultural. En ambos casos se observa el reacomodo de las políticas estatales hacia la esfera del reconocimiento de derechos culturales y su incidencia en las prácticas de los movimientos indígenas. La política indígena urbana constituye para nuestro análisis, en parte, la observación de los mecanismos de maniobra del multiculturalismo neoliberal y su amoldamiento a las realidades, debates y reivindicaciones del movimiento mapuche en este caso.

²⁸ El concepto, aclara Hale, fue acuñado por Silvia Rivera Cusicanqui (Hale, 2006).

En Chile, la articulación de la política urbana para pueblos indígenas ha estado presente desde el inicio de los gobiernos democráticos. No obstante, su diseño y aplicación estratégica se ha desarrollado fuertemente durante la administración de Michelle Bachelet y luego en el actual gobierno de Sebastián Piñera. Todas estas operaciones, medidas, programas y documentos, constituyen el otro discurso sobre la migración y el asentamiento mapuche en Santiago, la otra cara de la diáspora. En este nudo se observa la tensa cuerda que existe entre las posiciones críticas y las perspectivas funcionales. Efectivamente, el aparato estatal en torno al problema urbano posee discursos y procedimientos que traman bajo las lógicas del multiculturalismo neoliberal y a su vez reproducen elementos coloniales que marcan la relación entre el Estado, el modelo económico y la sociedad mapuche.

El *enfoque estatal indígena urbano*, fuera de repercutir inmediatamente en la discusión sostenida hasta el momento, se constituye así como una red discursiva y operativa, con lineamientos estratégicos, que involucra múltiples agencias del gobierno central en diferentes grados de involucramiento, así como agencias en el poder local (programa e instituciones específicas en los municipios) y que ha trascendido los gobiernos de turno, enquistándose paulatinamente como un claro y delimitado enfoque de las políticas indígenas chilenas. Este marco general puede discutirse en torno a algunos puntos críticos que dibujan los contornos estratégicos de este enfoque, su posicionamiento histórico y su sentido circunscrito en la perspectiva teórico-política del multiculturalismo neoliberal.

Una de las primeras cuestiones a analizar es su *sentido de apropiación*. La realidad migratoria y la formación de la diáspora mapuche en Santiago (detallado en el Capítulo III), sumado también a las características residenciales urbanas de un importante porcentaje de la sociedad mapuche, fueron elementos que se visibilizaron fuertemente en la década de los noventa, empero su consideración dentro de la estrategia estatal fue hasta hace poco bastante marginal. En primera instancia, la problemática de la urbanidad fue discutida al interior del mundo mapuche. En una entrevista realizada años atrás a José Llancapan (2007), el ex dirigente de la “Consejería Mapuche Urbana” explicaba cómo fue surgiendo la conceptualización y la discusión de la cuestión mapuche en las ciudades. Alihuen Antileo (2008) relataba igualmente las tensiones que involucraba esta temática al interior de Ad-Mapu metropolitano en los albores de los noventa. Los recursos estatales en materias

indígenas si bien apoyaron pequeñas iniciativas para mapuche de ciudad y en particular para Santiago, estaban enfocados en la resolución de lo inmediato, cuestiones de tierras y regularización de propiedades.

Paradójicamente, un área sin mucha consideración fue adquiriendo relevancia hasta lograr una posición discursiva y práctica clave en el andamiaje estatal. Durante el gobierno de Ricardo Lagos se estableció una Comisión sobre indígenas urbanos, que fue la antesala de las iniciativas del gobierno de Michelle Bachelet. Ésta última, desde sus discursos de campaña, sostuvo que una política para sectores indígenas de ciudades sería prioritaria. Durante su primer año formó una comisión asesora de expertos que hiciera un estado del arte de la situación indígena en las urbe y allanara el camino para el diseño específico de la intervención (Comisión Asesora, 2006). Constatadas las necesidades materiales de la población indígena en los espacios urbanos y, en específico, de la población mapuche en Santiago, sumado a la observación de los derroteros organizativos que venían produciéndose, y consultando también a un sector de las agrupaciones mapuche, durante el 2008 en el documento oficial *Re-conocer. Pacto social por la Multiculturalidad*, se hace explícito el nuevo énfasis que comienza a adquirir la política indígena:

...Es ampliamente valorada la decisión programática del actual gobierno de darle atención especial a la población indígena urbana, que reúne a casi un 70% de la población indígena del país. Mucho se ha avanzado en la caracterización de la especificidad del mundo indígena urbano, en identificar sus demandas y en definir los proyectos que deberían implementarse, por lo que se plantea la necesidad de darle mayor rapidez a la acción pública en esta materia (Mideplan, 2008).

Finalmente, desde el poder central procede una reafirmación y continuidad de anteriores políticas urbanas, por tanto, el documento refleja sólo una lógica de funcionamiento similar a cualquier otra intervención en materia indígena. Los lineamientos estratégicos del programa – mejoramiento de la calidad de vida, fortalecimiento identitario-cultural y promoción de derechos y no discriminación- se enmarcan dentro de las lógicas del reconocimiento liberal, que promueve la resolución superficial de los problemas y no sus factores estructurales. Así, el diagnóstico de la marginalidad de los indígenas urbanos se resolvería mediante políticas de emprendimiento productivo, soluciones habitacionales; su

“alejamiento cultural” mediante fondos para la “recreación” de ésta y los derechos mediante programas que den a conocer al individuo los beneficios de las leyes chilenas para con los indígenas. Todas estas reformas multiculturales son anestesias para un problema de mayor complejidad, que pretende verse como caso aislado, cuando -por el contrario- es uno de los elementos de mayor transformación que ha vivido la sociedad mapuche.

El gobierno de Sebastián Piñera, en los marcos de sus ejes estratégicos, ha dado continuidad al programa de políticas indígenas urbanas, incrementando los recursos a la CONADI de la Región Metropolitana, por lo menos un 300% en el área de emprendimiento (Subsecretaría de Servicios Sociales, 2012). Asimismo, ha prolongado el trabajo de las “mesas regionales” – Mesa Indígena de la Región Metropolitana para nuestro interés- implementadas en el período anterior, donde confluyen organizaciones indígenas urbanas y agencias gubernamentales. El cambio de mando en estas materias significó el fortalecimiento del programa y su posicionamiento público. Ante este escenario, surge algunas interrogantes: por qué el enfoque de “políticas indígenas urbanas” pasó en pocos años a obtener un lugar clave en las políticas indígenas nacionales. Las posibles respuestas deben considerar las variables regionales. Las políticas indígenas urbanas en la Región de la Araucanía o en la Región del Bío-Bío posiblemente tengan concomitantes con la amortiguación estratégica de la conflictividad de las zonas. En el caso de Santiago, particularmente, llama la atención el incremento de la intervención ante un mundo mapuche débilmente organizado, lleno de referentes fragmentarios (Millaleo, 2006), donde el Estado ha tenido un rol tutelar considerable o como diría José Varas (2002), ha incidido en procesos de etnificación y etnogénesis.

El *sentido de apropiación* responde inicialmente esta interrogante. En líneas generales, el Estado ha engullido un problema dramático de la sociedad mapuche, lo ha hecho suyo y ha confeccionado una intervención ad-hoc (aludiendo al proceso etnofágico en Díaz Polanco, 2006). Desde nuestra perspectiva, la problemática urbana constituye un nicho discursivo y práctico, moldeable para el multiculturalismo neoliberal que permite llegar a un vasto número de población, pretendiendo – vía inyección de recursos- constituirse en un factor desmovilizador tal como otrora operara el Programa Orígenes. Una realidad sentida, ligada estrechamente al pasado colonial reciente después de la incorporación violenta al Estado

chileno, llena de complejas discusiones al interior del movimiento, colmada necesidades y demandas por parte de migrantes, inscrita en el seno de un enorme número de familias mapuche, ha sido apropiada por el Estado, reconceptualizada y puesta en marcha.

Ahora, la forma en que se desenvuelve el enfoque estatal indígena urbano visibiliza otro punto crítico, su *sentido de naturalización*. Las esferas donde actúa la intervención estatal (mejoramiento de la calidad de vida, identidad y cultura, derechos) operan despojando a la migración y la residencia en las ciudades y en Santiago del contexto colonial que les dio origen. Asumen al sujeto migrante en su posición santiaguina sin problematizar los factores que influyeron en dicha situación y que logran explicar el arribo de ese enorme porcentaje actual de población residente en diversas ciudades de Chile y con fuerza en la capital del Estado. Las agencias estatales para asuntos indígenas se mueven hacia los sujetos con propuestas que resuelven legítimas demandas económicas y culturales de los residentes en ciudades e intentan satisfacerlas (apropiarlas) con eficiencia. No obstante, en ninguna parte de su despliegue práctico existe siquiera una referencia a las condiciones estructurales que inciden directamente en la migración y que continúan manifestándose en el presente: el control estatal-empresarial del territorio mapuche y por lo tanto la reducción espacial y la acumulación como elementos principales de la dominación; el empobrecimiento histórico de las comunidades; la exclusión y segregación racializada y permanente de nuestra sociedad. El *enfoque estatal indígena urbano* naturaliza la migración e inserción en ciudades, la hace normal en el escenario público y por lo tanto interviene con displicencia y conforme a la tolerancia multiculturalista neoliberal, develando otro punto crítico de su intervención urbana, su *carácter funcional*.

Esto último es bastante observable en Santiago a través del énfasis cultural y el énfasis socio-económico de las políticas indígenas para residentes en ciudades, ambos planos conforman la lógica operacional del enfoque estatal indígena urbano. En el plano cultural las iniciativas funcionan dentro de la hegemonía liberal, vale decir, reconocimiento al derecho individual a una identidad o grupo, sin hablar de derechos colectivos. Estas políticas por tanto son coherentes con las concesiones del multiculturalismo neoliberal o se ajustan a las políticas de identidad –constantemente transformables- del neoliberalismo

(Hale 2005a, 2007a).²⁹ Más allá del rol que puedan cumplir los sujetos respecto de su cultura, la inversión estatal se concentra en los aspectos más visibles (folclorizables) de ésta, lo que la hace distinguible y aceptable frente al otro dominante, en el caso mapuche, por ejemplo, danzas (*purun*); deportes (*palin*); celebraciones, en particular el *We tripantü*, que incluso por años ha recibido financiamiento para su ejecución por parte de programas específicos en municipios o a través de la misma CONADI; idioma, como es el caso de la valorización del *mapudungun* (despojando de la condición colonial que la llevo a ser una lengua racializada-inferiorizada); producción de artesanías; en fin, todo apuntando a lo que se ha llamado “visibilización de la diversidad cultural” (MIDEPLAN, 2008).

En el plano socio-económico el énfasis está puesto en políticas paliativas que funcionan de la mano con las políticas culturales. La intervención urbana intenta resolver problemas visibles de pobreza sin atender a condiciones de desigualdad que vienen incubándose por años. Tal como señala Héctor Díaz Polanco “el multiculturalismo exalta la diferencia como cuestión ‘cultural’, mientras disuelve la desigualdad y la jerarquía que las mismas identidades diferenciadas contienen y que pugnan por expresar o superar. De ahí que acentúe la política del ‘reconocimiento’, mientras evita cualquier consideración o política relativa a la *redistribución*, cuya sola entrada denunciaría la desigualdad y apelaría a relaciones igualitarias” (2006:174). Los apoyos económicos que sostienen cuestiones relacionadas al “mejoramiento de la calidad de vida”, han pasado por diversas áreas, desde medidas sobre vivienda y necesidades habitacionales hasta proyectos de microemprendimiento individual. Las coordinaciones existentes entre la CONADI y el Ministerio de Vivienda y Urbanismo (MINVU) para la conformación de “Comités de Vivienda indígena” o la construcción de “viviendas con pertinencia étnica”, reflejan parte de estas iniciativas y vislumbran la relación entre políticas económicas y culturales. La línea de microemprendimiento, por otro lado, ha ido adquiriendo fuerza gradualmente en Santiago y en otras ciudades de Chile. Con el gobierno de Sebastián Piñera y en la lógica de la inversión en “personas y oportunidades” se han incrementado los fondos concursables para sujetos indígenas en estas materias (Subsecretaría de Servicios Sociales, 2012). En

²⁹ En su libro *Más que un Indio*, Charles Hale relata cómo en Guatemala los movimientos indígenas enfrentan dilemas constantes con las políticas identitarias del multiculturalismo, ya que estas permanentemente se apropian de las demandas indígenas y las ponen en escena de formas sorprendentemente diferentes.

líneas generales, el sentido de estas iniciativas es posicionar la cuestión mapuche (indígena en general) como un elemento posible de mercantilizar e interactuar con el modelo económico. El lenguaje y los objetivos del Programa Indígena Urbano (PIU) así lo manifiestan, apelando a esta línea estratégica de los proyectos estatales. La misión que define PIU señala lo siguiente:

El Programa Indígena Urbano (PIU) tiene como misión promover el desarrollo integral de la población indígena urbana favoreciendo el acceso a oportunidades de emprendimiento, generación de capital social, espacios de participación, así como el rescate y valoración de su identidad en el contexto de una sociedad inclusiva y democrática (CONADI, 2011).

La lógica económica productiva recubre la mayor parte de las propuestas indígenas a nivel nacional. El apoyo gubernamental explícito a organizaciones dedicadas al posicionamiento de mapuche insertos exitosamente en el mercado, como es el caso de ENAMA, es claro para considerar el camino trazado por el Estado, fortalecido en el actual periodo.³⁰ El PIU está lleno de referencias a la gestión de recursos, desarrollo productivo, oportunidades de negocios. En lo específico, iniciativas vinculadas a diversas capacitaciones laborales, el “Subsidio al fomento de la economía indígena urbana y rural” o el programa de “Microemprendimiento indígena urbano” sólo descomprimen somera y temporalmente la situación de pobreza y las condiciones de vulnerabilidad de algunas familias. En el caso de este último, las grandilocuentes palabras y cifras se traducen en montos pequeños para la compra de insumos, por lo tanto, siguen la lógica de medidas paliativas de muy poco alcance.

En los dos últimos gobiernos, las políticas indígenas urbanas funcionan en diversos planos del gobierno central, sobrepasando las agencias específicas para asuntos indígenas, las que por supuesto continúan teniendo un rol relevante. Se ponen en coordinación recursos y/o programas provenientes de diferentes ministerios (más Intendencia y Gobierno Regional), ya sea mediante planes específicamente desarrollados o bien bajo el concepto de

³⁰ Véase www.enama.cl para mayor información y profundización. También la columna de Pedro Cayuqueo “El Encuentro nacional Mapuche” (2012).

“discriminación positiva”.³¹ Sumado a ello en diversos municipios funcionan actualmente oficinas de asuntos indígenas que también intervienen en la ejecución de programas para población mapuche.³² Esta red le da forma y contenido a lo que hemos denominado enfoque estatal indígena urbano. Como contraparte al discurso de la diáspora mapuche, el específico embate indígena urbano – como todo el multiculturalismo neoliberal chileno- opera igualmente en los marcos del colonialismo, apropiando (engullendo), naturalizando y volviendo funcional la cultura y condiciones socioeconómicas de la sociedad mapuche. Así también, poniendo sobre la mesa otro punto crítico y como parte de sus características principales, la intervención urbana funciona como *dispositivo de control*, abre espacios participativos al mismo tiempo que los cierra, maneja los recursos, la agenda y los tiempos de dirigentes, organizaciones y beneficiarios. Ahondaremos más en esta materia en el siguiente punto.

4.4 Colonizando la realidad mapuche santiaguina

La intervención urbana del multiculturalismo neoliberal chileno- en una mirada puntual, pero quizás considerando el universo de políticas indígenas contemporáneas que se cruzan con el presente mapuche- reproduce el patrón colonial característico de la histórica y múltiple relación entre el Estado, capitalismo y sociedad mapuche. El entramado de este colonialismo interno o neocolonialismo³³ -dadas las aceleradas transformaciones neoliberales en Chile- resalta la continuidad de un estado de dominación, cuyas metamorfosis no han revertido su impronta estructural. Una pieza central de esa dominación, en las políticas indígenas, bajo todo el manto del discurso de la diversidad o las políticas de identidad, es el *control efectivo del Otro*, tanto lo que se refiere a la persecución y observación de sus movimientos, como también mediante la canalización de

³¹ Para mayor información véase la oferta pública para indígenas urbanos detallada en el “Informe de la Comisión Asesora sobre Política Indígena Urbana” (2006). Así también, véase los resultados y ponencias del 1er Encuentro de la Mesa Regional Indígena urbana “Realidades y desafíos del mundo indígena urbano” realizado en Santiago en marzo de 2006, disponibles en:

[http://www.gobiernosantiago.cl/mesa_indigena/SEMINARIO%20INDIGENA%20-%20Presentacion%20fondo%20\(15.03.12\).ppt](http://www.gobiernosantiago.cl/mesa_indigena/SEMINARIO%20INDIGENA%20-%20Presentacion%20fondo%20(15.03.12).ppt). (Consulta Julio 2012)

³² Algunos de los municipios en la región metropolitana que cuentan con oficinas de asuntos indígenas son: La Pintana, Peñalolén, Maipú, Lo Espejo, Huechuraba, La Granja, La Florida, Pudahuel, Cerro Navia, Lo Prado, El Bosque, San Bernardo, San Miguel, Quinta Normal, entre otras.

³³ El concepto de neocolonialismo utilizado por Mai Volkov (1976) remite a la realidad de países descolonizados que siguen explotados por el capitalismo.

sus fuerzas al interior de estructuras que permitan mantener la frontera de su gestión, participación y organización. La situación de Santiago no es la excepción a la regla.

Durante estos años, observando las dinámicas organizativas y dirigenciales mapuche en Santiago, hemos podido evidenciar los mecanismos e instancias que despliegan las agencias indígenas del poder central y del poder local para el control de la participación indígena. Lo que en un primer orden aparenta ser una apertura sensible ante la realidad indígena urbana, no es sino una de las formas en que funciona el multiculturalismo en estas circunstancias.

El escenario organizacional en Santiago es complejo y no es correcto indicar que su expresión se deba únicamente a la intervención y financiamiento estatal. Dicha afirmación deja fuera a actores cualitativamente importantes de este movimiento que se encuentran o hablan desde una posición crítica y generan articulaciones potentes con el movimiento mapuche en su conjunto. Además, para despejar dudas, hemos intentado analizar hasta acá la operatoria del enfoque estatal indígena urbano y no la posición o agenciamiento de los sujetos y colectivos mapuche, que pueden moverse en vaivenes difícilmente clasificables dentro de una lógica dicotómica. Con todo, volviendo al punto sobre estrategias de control, éstas deben asumirse como la puesta en escena de un enfoque teórico-político respecto del tratamiento de temas indígenas. Sus ejecutores evidentemente pueden cambiar, pero los límites de su funcionamiento están dados por las concesiones que el Estado esté dispuesto a ceder en los marcos de su rastro ideológico multiculturalista. En ese contexto, asumiendo por cierto la existencia de un débil movimiento mapuche en Santiago – refiriéndose a su potencial crítico y movilizador, ya que mucho se ha hablado de su proceso cultural, identitario y de organización étnica (Aravena, 1995, 2001, 2003, 2004; Gissi, 2002, 2004; Cuminao y Moreno, 1998; Curivil, R., 1994, 1997, entre otros)- la política indígena urbana se ha vuelto un campo propicio para generar un contexto de aislamiento de los mapuche santiaguinos respecto de otras realidades, por lo tanto, una despolitización en relación a las reivindicaciones político-territoriales de mayor alcance que enarbola el movimiento mapuche.

Los mecanismos de control del Otro se ejecutan en diversos planos de la política indígena y además tienden a generar el beneplácito de ciertos sectores mapuche organizados en Santiago, que se coordinan en torno a la oferta indígena estatal. A nivel del poder central, la

Oficina de Asuntos Indígena de Santiago (OAIS) de la CONADI ha sido un ente clave para la ejecución y supervisión de los diversos programas y financiamientos. El Fondo de Desarrollo Indígena también cumple un rol específico para el destino de recursos en las áreas que promueve el Estado.³⁴ En la Región Metropolitana parte de los recursos se ocupan en un ámbito cultural (fiestas, celebraciones, ferias, etc.) y en un ámbito social, lo que se ha conocido como “fortalecimiento de la asociatividad indígena”, es decir, recursos para la participación indígena, destinados comúnmente a la formación de agrupaciones, seminarios para la formación de líderes indígenas y gestión organizacional, creación de monitores indígenas o facilitadores interculturales, recursos para congresos regionales o directamente infraestructura para organizaciones.

Estos recursos se ejecutan directamente por la sede CONADI de Santiago (OAIS) o bien son canalizados por las diferentes oficinas de asuntos indígenas dispuestas en los municipios de la Región Metropolitana, que funcionan como puente con las organizaciones. Estas últimas instancias constituyen un nudo fundamental en el entramado de políticas indígenas urbanas, un híbrido entre el agenciamiento organizacional y la presencia estatal. Al ser generalmente administradas por sujetos indígenas, mayoritariamente mapuche, éstas oficinas se transforman en un ente canalizador y controlador de las organizaciones mapuche comunales. Manejan información sobre políticas de discriminación positiva, recursos, concursos, utilizando sus redes hacia las agencias del poder central, por lo tanto, su relación con la sociedad mapuche en las comunas siempre funciona en una lógica de poder. Tal como otras instancias en temas indígenas, estas oficinas han vivido un proceso de burocratización o la generación de etnoburocracias (Boccaro 2007, Cuyul 2012), jefes de oficinas y sus asistentes son mayoritariamente indígenas, además sujetos que se mueven entre sus puestos de trabajo y que también participan en asociaciones. Todo ello dificulta o obnubila la delgada línea del influjo estatal. Las oficinas indígenas de Santiago también se desempeñan como organismos reclutadores, inciden directamente en la formación de nuevas organizaciones y al mismo tiempo bajan recursos del poder central para el fortalecimiento de éstas. En definitiva funcionan como un engranaje para el surgimiento de agrupaciones funcionales a los lineamientos estatales en materias indígenas.

³⁴ Para un análisis detallado del Fondo de Desarrollo Indígena, véase la tesis de Andrés Agurto (2004).

Siguiendo la misma línea, desde el gobierno de Michelle Bachelet funciona la “Mesa Indígena Metropolitana” una instancia que reúne a organismos de los diferentes pueblos junto a funcionarios del poder central. Se trata de un grupo de trabajo que revisa y analiza los avances de la política indígena urbana, dividiéndose en temas y comisiones relacionados con vivienda y habitabilidad, desarrollo social, fomento productivo, educación y cultura, salud intercultural. Nace dentro de la lógica del “gobierno ciudadano” y actualmente es administrada por el gobierno de Sebastián Piñera. Es una instancia no resolutoria que genera la imagen de cobijo a la participación indígena por parte de las autoridades estatales. Además empodera directamente a sujetos indígenas en mecanismos de acercamiento al poder – los llamados “presidente de comisiones”. En suma, se transforma en un sitio de acceso privilegiado a información, visibilización pública y gestión de recursos. Opera como mecanismo de control del Otro en tanto es el gobierno que pone a disposición la oferta pública, escucha algunas solicitudes, pero finalmente regula la agenda, los presupuestos y los tiempos.

El enfoque estatal indígena urbano, sumariamente, se mueve en los espacios que permite el multiculturalismo neoliberal (Hale, 2007a). Dichos consentimientos se encuentran en diversos ámbitos: una línea cultural y de fortalecimiento identitario y organizacional, que se prensa en la exotización de un grupo reducido de prácticas y saberes y la formación de agrupaciones y empoderamiento de líderes funcionales; una línea de promoción de derechos, que se resume en la difusión de la oferta estatal en materia jurídica para pueblos indígenas (Ley 19.253, Convenio 169 y otros cuerpos legales) y finalmente una línea socioeconómica, que apunta al mejoramiento de la calidad de vida vía reducción paliativa de la pobreza y fuertemente enfocado en los últimos años hacia el microemprendimiento. Nada fuera de estas líneas estratégicas es considerado y todo está profundamente conectado con el enfoque estatal indígena a nivel nacional. Todo el aparataje funciona sin cuestionar, como diría Felix Patzi, los elementos constitutivos o característicos del Estado neoliberal. Como señala el antropólogo mexicano Héctor Díaz Polanco, funciona en torno a tolerancias límites, “acepta cualquier grupo cultural que no desafíe la visión de mundo ni las prácticas que avala el liberalismo” (2006:178).

El enfoque estatal indígena urbano, en tanto parte del enfoque teórico político del multiculturalismo neoliberal, perpetúa la condición colonial. El desenvolvimiento más plausible de este colonialismo se da en la actitud represiva frente a quienes sobrepasan la tolerancia multicultural, vale decir, el satanizado “indio insurrecto”. Sin embargo, la actitud etnofágica, la absorción de la diferencia en el nebuloso discurso de la diversidad, también constituye una nueva forma de colonialismo, en tanto quien define el límite de lo permitido no es el sujeto que vive esa diferencia sino quien pretende controlarla.

Desde nuestra perspectiva, en Santiago parte de estas nuevas formas de colonialismo al interior del multiculturalismo se observan en los puntos críticos que se han discutido. El sentido de apropiación, naturalización, funcionalidad y control efectivo del Otro alisan el camino por el cual se mueve el mapuche capitalino o el “indígena urbano” en la terminología estatal. El proceso de despolitización respecto a las condiciones materiales históricamente socavadas de la sociedad mapuche o respecto de los procesos reivindicativos contemporáneos, dan paso a la articulación en la esfera de la cultura y de la identidad. Además es muy patente y decidor, en el énfasis cultural, la folclorización e instrumentalización de elementos particulares o saberes, utilizados como patrimonio de la apertura a la diversidad. La folclorización es o significa el cierre de la cultura, su desposesión histórica, su imposibilidad de cambio, su control, su extracción de los sujetos, su conversión en objeto desprovisto de sustancia.³⁵ Slavoj Žižek sostiene que el multiculturalismo se perfila desde una posición vacía universal (claramente eurocéntrica) que trata condescendentemente a las culturas locales, “una una forma de racismo negada, invertida, autorreferencial, un ‘racismo con distancia’: ‘respeto’ la identidad del Otro, concibiendo a éste como una comunidad ‘auténtica’ cerrada, hacia la cual él, el multiculturalista, mantiene una distancia que se hace posible gracias a su posición universal privilegiada” (Žižek,1998:178).

Al operar la jerarquía racial en la consideración del multiculturalismo entramos en una arena clave de la lógica colonial. La dominación tiene una expresión fundamental en la inferiorización racial del Otro. El sociólogo Anibal Quijano (2000) ha posicionado teóricamente la articulación entre jerarquías raciales y estructura de poder, mediante el

³⁵ Se toma esta noción del texto de Slavoj Žižek “A propósito de Lenin. Política y subjetividad en el capitalismo tardío” (2004).

concepto de colonialidad del poder. Para Quijano la relación entre colonialismo- como estructura de dominación y explotación- y colonialidad por cierto es vinculante. No obstante, la colonialidad “es uno de los elementos constitutivos y específicos del patrón mundial de poder capitalista. Se funda en la imposición de una clasificación racial/étnica de la población del mundo como piedra angular de dicho patrón de poder, y opera en cada uno de los planos, ámbitos y dimensiones, materiales y subjetivas, de la existencia cotidiana y a escala social” (Quijano, 2007:93).

En tiempos neoliberales, incorporando las perspectivas de Žižek y Quijano, se hace imposible analizar las políticas indígenas y el enfoque estatal indígena urbano sin el elemento colonial que marca la relación entre la sociedad mapuche, el Estado y, por supuesto, hegemonía del capitalismo. El patrón de poder hacia una sociedad mediante el establecimiento de jerarquías raciales, ya sea a través de la violencia extrema o también por el confuso control de la diferencia, es la constante que caracteriza hoy en día el momento multiculturalista. Más aún considerando que detrás de toda la construcción de las políticas indígenas en Chile, el meollo de problema – que toca a toda la sociedad mapuche y por supuesto a sus migrantes- persiste, el control del territorio mapuche a manos del Estado, empresas nacionales y multinacionales y su constante acumulación capitalista.

Capítulo V Conclusiones

5.1 Palabras de cierre

Cuando iniciamos este trabajo, asumimos el desafío de pensar el presente de la migración y la inserción mapuche en Santiago de Chile desde una perspectiva crítica con el colonialismo vigente, pero también con nuestras propias reflexiones. Era el reto de repensar nuestra realidad ante la vorágine de cambios que vive la sociedad mapuche y la oferta estatal contemporánea en materias indígenas. Insertos en la experiencia familiar, espacial, organizacional, comunitaria del mundo mapuche en la capital – que por lo demás está estrechamente imbricada con las articulaciones que se desarrollan en el territorio histórico- debíamos surcar varias cuestiones antes de empezar.

Algunas de esas preocupaciones se manifestaban en el ejercicio de reflexionar siendo parte de lo que se estudia, lo que nos obligaba a tomar posiciones respecto a la investigación no como meros analistas, sino como involucrados, enfoque explicitado en la metodología que hemos adoptado. Por otro lado, debíamos pensar no sólo sobre nuestro quehacer como mapuche, sino también sobre lo que la estructura del Estado hace respecto a nosotros. Generalmente el mapuche se ha transformado en objeto de estudio de las ciencias sociales y humanidades, lo que por cierto arrastra una carga colonial muy compleja de zafar o transformar.³⁶ Pese a aquello, muchos mapuche han hecho también el ejercicio de observar a su propia sociedad y escribir en un ánimo de proporcionar una lectura propia. Sin embargo, ha sido más complejo y menos tratado, según nuestra percepción, el estudiar la otra vereda, es decir, el funcionamiento Estatal y de las clases dominantes en relación a lo mapuche o lo indígena.

América Latina también era un reto. Debíamos resolver el problema de analizar únicamente nuestros dilemas de forma aislada respecto a un contexto regional y, de este modo, levantar o abrirse a una mirada situada en una historia que nos ha mostrado más aspectos comunes que discordancias. Fue a través de muchísimos autores de diversas latitudes que creamos esos puentes necesarios con problemáticas ampliamente indagadas o investigadas. El colonialismo, la migración de pueblos indígenas a centros urbanos y las reflexiones

³⁶ Véase el artículo de Herson Huinca (2012) referido en la bibliografía general.

contemporáneas sobre el multiculturalismo son tópicos que han concitado y reúnen aún el pensamiento de otros pueblos indígenas, de muchos intelectuales y diferentes movimientos. Intentamos, en ese sentido, hablar sobre nuestra realidad, pero sin perder un horizonte común.

Antes de escribir manejábamos algunas preocupaciones respecto a lo que queríamos investigar. Dichas inquietudes, cabe destacar, se gestan al calor del debate interno del polifónico movimiento mapuche del que somos parte y son traídas aquí en un ánimo de profundizar una propuesta político-reflexiva. En ese contexto, ordenamos nuestros pensamientos y articulamos una hipótesis que abriera los caminos por donde circulara la tesis. En líneas generales planteábamos que el vínculo colonial posterior a la ocupación del territorio mapuche continuaba hasta nuestros días, lo que nos permitía definir nuestra realidad a través del concepto de colonialismo. El siglo XX, en esa lectura, significó la transformación del fenómeno colonial, pero no su disolución. Así, entrada la fase de la post-dictadura en Chile y en materias indígenas el advenimiento de políticas multiculturalistas, la vigencia del colonialismo se mantenía, toda vez que este nuevo enfoque teórico-político no resolvía los problemas de fondo que vive la sociedad mapuche en la condición colonial que la caracteriza. Decidimos puntualmente observar y analizar toda esta discusión a la luz del problema migratorio y la instalación histórica de mapuche en la ciudad de Santiago de Chile, lo que hemos denominado como diáspora. Dicho proceso ha sido, por lo tanto, la puerta de entrada para desarrollar una perspectiva crítica al presente del vínculo colonial.

Nos propusimos situar los objetivos de la investigación en los discursos sobre la migración y la residencia en ciudades, principalmente en algunas interpretaciones en pugna, las que provienen del quehacer intelectual del movimiento mapuche y las que responden al posicionamiento estatal capitalista, y desde ese debate analizar la vigencia del colonialismo en las actuales políticas multiculturalistas. En ese andar, era necesario intentar una breve genealogía de la discusión anticolonial en el mundo mapuche y llegar con más fuerza a los discursos actuales que nos permiten hablar de colonialismo en Chile (los que constituyen ciertamente el soporte de nuestra propuesta). Además queríamos visibilizar el enlace con la

reflexión latinoamericana sobre la cuestión colonial, a través de la literatura que nos llega y que recorre varios de los temas que se tratan desde este sur.

Buscamos también desde el comienzo analizar los desplazamientos históricos de población mapuche mediante el recurso de la *diáspora*, porque dicho concepto nos proporciona una perspectiva política en referencia a la naturalizada impronta del enfoque estatal y su uso del término *indígena urbano*, pero a la vez el ejercicio fue tratar de manifestar o proponer una reflexión propia sobre ella considerando la literatura diaspórica e, ineludiblemente, lo anteriormente escrito desde el mundo mapuche. Además, la diáspora se transformaba así en nuestro lugar para la crítica al multiculturalismo neoliberal como manifestación actual del colonialismo. De esta manera, se fue urdiendo la realización de este trabajo, encadenando diversos nudos de pensamiento para un contexto específico, pero sin perder la mirada regional.

El colonialismo ha sido, como habrá podido advertirse, el argumento central de nuestra investigación. Hasta acá, hemos hecho un recorrido que rescata diversas aproximaciones al colonialismo. Evidentemente las miradas son disímiles y apuntan a muchos aspectos de la dominación. En ese sentido, no hemos querido fijar una definición monolítica del término, sino apropiarlo considerando parte de la reflexión existente. Es nuestra apropiación (la del movimiento) finalmente la que le da sentido para el caso mapuche, la que permite posicionar un marco interpretativo sobre la historia y también sobre el presente. Asimismo, enfatizar que hemos querido entender el fenómeno colonial no sólo a nivel estructural como sistema de dominación, sino también en la fibra íntima de lo cotidiano y de las pequeñas historias y los sujetos.³⁷

En nuestro caso, la historia del colonialismo se entiende en los devastadores efectos estructurales que provocó la pérdida territorial tras las invasiones militares chileno-argentinas de fines del siglo XIX. Se inicia y luego consolida mediante la ocupación, la desposesión de la sociedad mapuche y el proceso de acumulación capitalista que se

³⁷ Edward Said sostenía que “ni el imperialismo ni el colonialismo son simples actuaciones de acumulación y adquisición. Ambos se encuentran soportados y a veces apoyados por impresionantes formaciones ideológicas que incluyen la convicción de que ciertos territorios y pueblos necesitan y ruegan ser dominados, así como nociones que son formas de conocimiento ligadas a tal dominación: el vocabulario de la cultura imperialista está cuajada de palabras y conceptos como inferior, razas sometidas, pueblos subordinados, dependencia, expansión y autoridad” (1993:44).

inaugura en nuestro otrora territorio. De dichos patrones persisten a lo largo y ancho del siglo XX y siguen muy vivos en esta vuelta al siglo XXI. He ahí parte de la explicación que hemos elaborado en torno a la continuidad colonial, cuya presencia hoy se articula en nuevas formas. En tiempos de lo que se ha llamado “capitalismo tardío”, el colonialismo en Chile ha logrado una transformación significativa, claramente dispuesta en la instalación reciente del enfoque teórico-político del multiculturalismo en materias indígenas (cuestión recurrente en otras latitudes de Latinoamérica).

Concisamente, se trata de una entrada que publicita la idea de una sociedad multicultural y el respeto por la diversidad, pero que no logra dismantelar, sino por el contrario fortalecer las condiciones materiales que sustentan el colonialismo, las desigualdades crónicas que arrastra y las jerarquías raciales que permiten la dominación. El multiculturalismo neoliberal - como hemos definido la situación de Chile aplicando análisis desarrollados en otros países latinoamericanos- se alimenta de una perspectiva requerida, necesaria y delimitada de lo mapuche, construida en los términos aceptados por el aparato estatal.³⁸ Funciona, en el sentido más amplio, desde una *lógica orientalista* (Said, 1990), enmarcando un estereotipo de indígena, obstaculizando/negando al *Otro* la posibilidad de definirse a sí mismo, o como dijera Spivak (1990, 1999), admitiendo al *Otro* en los límites de la ignorancia hegemónica de los grupos de poder, ya que el multiculturalismo es la mirada con que la sociedad dominante estatal capitalista trata con la diferencia. El control del lugar del Otro mediante estos ajustes en políticas de identidad, tiene entonces el propósito de proteger la estructuración económica y política capitalista y promover la inserción de los pueblos indígenas en estos modelos.³⁹

En el análisis específico del multiculturalismo y su arremetida en la problemática migratoria y residencial mapuche en ciudades – lo que hemos llamado *enfoque estatal indígena urbano*- intentamos observar en cierta medida los recovecos de su despliegue

³⁸ El antropólogo Joaquín Bascopé (2009) lo ha abordado en el caso mapuche, indicando los énfasis o búsqueda del multiculturalismo actual de una identidad fija, lo que denota una *ansiedad identitaria* que esconde las transformaciones e interpenetraciones históricas de las sociedades indígenas y no indígenas.

³⁹ Puede aportar en este debate sobre la inclusión de la diversidad, la idea de “triple imperativo del Imperio” sostenida por Michael Hardt y Antonio Negri (2000). Según esta noción, el aparato general de dominio imperial opera en tres etapas: una inclusiva (donde el Imperio acepta la diferencia), una diferencial (referida a la aceptación de ciertas diferencias no conflictivas) y una administrativa (donde se produce la jerarquización de las diferencias).

colonial. Para ello se consideraron algunos puntos críticos que definen y caracterizan su carga ideológica y sus prácticas. Entre esos puntos podemos enumerar, por ejemplo, lo que llamamos el *control efectivo del Otro*, que se traduce en la canalización de fuerzas organizativas y de sujetos mapuche al interior de estructuras que facilitan la delimitación de sus movimientos y el dominio sobre su gestión y mecanismos de participación; también el *sentido de apropiación*, visible en el recorrido de una política indígena específica que pasó en pocos años de una posición marginal a un lugar estratégico, dejando de manifiesto la actitud etnofágica del Estado; también el *sentido de naturalización*, que opera deshistorizando la llegada y conformación de los mapuche santiaguinos, despojándolos de su pasado como efecto estructural del colonialismo; y por último una *noción de funcionalidad*, observable en políticas indígenas que enfatizan el fomento cultural sobre un conjunto aceptable (folclorizable) de características -que podrían entenderse como una *teatralización de su condición originaria* (Rivera, 2010) - y que acentúan la inserción al mercado vía emprendimiento o micropresarialidad indígena.

En suma, todo el trabajo que se ha realizado es proclive a desenfundar las nuevas formas del colonialismo desde el lugar específico de la diáspora. La investigación ha nacido en la idea de sumarnos a la crítica, de incorporarnos a la posición propia desarrollada por el movimiento mapuche, con el ánimo de vociferar que muchas discusiones sobre colonialidad, decolonialidad, giro descolonial, interculturalidad, resultan ser muy interesantes, pero parecen ajenas en tanto acá el vínculo sigue siendo en rigor colonial. El recorrido que hemos trazado señala esa dirección, nos muestra en cierta medida las diferentes formas del despliegue colonial y evidencia nuestra posición al respecto.

Por otro lado, frente a la operatoria multiculturalista del enfoque estatal indígena urbano y sus lógicas de dominación, se ha posicionado el concepto de diáspora mapuche como respuesta y alternativa crítica al problema de la migración y la residencia urbana. Hicimos una revisión general a las discusiones teóricas sobre la diáspora y también del uso dado por el mundo mapuche. Sin ser seguidores de alguna postura, se intentó definir un campo propio, situado al menos en tres ejes que articulan nuestra visión: el potencial interpretativo, sus elementos desafiantes y su potencial político.

De manera sucinta, el potencial interpretativo corresponde a los elementos que nos brinda el concepto diáspora para englobar la historia mapuche de la migración y comprender un proceso indisolublemente relacionado con los efectos estructurales del colonialismo. Asimismo, la diáspora permite observar los aspectos cotidianos de los desplazamientos y el arribo a ciudades lejanas en perspectivas materiales y vivenciales. La migración a Santiago, eje de nuestra investigación, si bien no es sinónimo de diáspora, se ha constituido como nuestro centro de interés porque constituye la historia y el presente del mayor polo migratorio que ha tenido la sociedad mapuche. Aún así, huelga decir, que la diáspora podría eventualmente abarcar mucho más, todas las regiones, otras latitudes. Es una discusión que quedará abierta mientras la realidad colonial, la explotación y acumulación de terceros sobre nuestro territorio provoque la anulación de nuestra permanencia o la imposibilidad de pensar en él.

Conceptualmente hemos dicho que la diáspora es un enfoque desafiante contra toda posición estática o monolítica. Los retos que se desprenden de su utilización apuntan en diferentes direcciones. En un ámbito quizás externo, afrontando una discusión con los dispersos autores que escriben sobre las diásporas, nos parece necesario cuestionar el enfoque que habla de identidades híbridas, identidades múltiples, la deslocalización y otros artilugios conceptuales difíciles de entender. Si bien estas lecturas nos llaman a comprender efectivamente muchas de las vivencias y conflictos que tiene hoy la sociedad mapuche y en particular el caso de Santiago, el problema se presenta en algunas cuestiones que consideramos relevantes. La mayor parte de estas perspectivas apuntan a la disolución total de una identidad, a su deconstrucción completa, a la convivencia en un espacio “transnacional” o bien a la formación de “comunidades diaspóricas”, sin embargo, están lejos de configurar una respuesta a la cuestión mapuche, en tanto, tienden a alivianar un análisis de las condiciones materiales y desigualdades que se encuentran en los inicios de las diásporas o la diáspora mapuche y que conviven con ellas. Además no remiten crítica a la construcción de jerarquías raciales propias del lenguaje y prácticas colonialistas en la formación de diásporas y que, indudablemente, forman parte de la historia de los primeros migrantes mapuche. Los discursos de la hibridez, como señala Silvia Rivera Cusicanqui (2010), son estrategias que no tocan las articulaciones del colonialismo, sino que ocultan y reactualizan prácticas efectivas de colonización y subalternización.

En un ámbito más interno, la diáspora tensiona directamente los discursos mapuche de la nación. Constituye un llamado de atención contra toda definición homogénea y coherente de la nación e invita a redefinirla en sus contradicciones y ambigüedades. Este debate interno es sumamente espinudo. Hoy en día el vocablo nación tiene una masividad considerable en organizaciones y sujetos del movimiento que lo usan como parte de un repertorio político compartido, y a estas alturas ya posee una trayectoria significativa en el quehacer intelectual y en la esfera de las letras.⁴⁰ En ese sentido, lo que nosotros sostenemos es que la diáspora constituye un lugar donde todo discurso nacional que intente cerrar una definición a un campo limitado de atributos, es cuestionado. Es interrogada por las mismas complejidades que emanan de la diáspora, por su dura experiencia histórica de inserción en espacios ajenos, marginales y excluidos en las ciudades, por vivir en la presencia cotidiana de la racialización expresada en lo laboral, en lo barrial, en lo físico y por los intentos de olvido, blanqueamiento, negación expresado en un desarraigo que ha calado profundamente en los mapuche santiaguinos.

La diáspora, es uno de los tantos flancos que luchan contra la subalternización que provocan los discursos nacionalistas. En líneas gruesas, la retórica nacionalista generalmente apela a una identidad casi inquebrantable, ya sea para la reafirmación étnica, ya sea para la consecución de un proyecto político.⁴¹ El discurso ensombrece otras realidades que obstaculizan sus planteamientos, por ejemplo, Santiago y los múltiples contextos donde se ha insertado la diáspora mapuche. Además suele ser argumento de un sitial académico no muy inmiscuido en las dinámicas internas del movimiento y muchas veces parece un simple trasvasije desde realidades y teorías europeas a las indígenas, sin considerar el sinnúmero de problemas en las odiosidades y peligros que conlleva todo nacionalismo.

⁴⁰ Recientemente, cuando escribíamos nuestra tesis, se publicó el libro del historiador Mapuche José Marimán (2012), llamado *Autodeterminación. Ideas políticas mapuche en el albor del siglo XXI*. He aquí puesto en letras gran parte del debate mapuche sobre identidad, nación, etnonacionalismo. Es un examen de la discusión política mapuche en el proceso contemporáneo, acompañado de una potente revisión teórica sobre en la nación y el nacionalismo en diferentes regiones.

⁴¹ Parte de esta discusión se dio muy fervientemente en algunos autores del Grupo de Estudios Subalternos de la India: Véase por ejemplo Guha (1982), Chatterjee (1993), Chakrabarty (2000). También en Fanon (1961) en la crítica a la burguesía nacional.

El desafío que propone la diáspora es la reconceptualización de la nación mapuche, no su abandono. Apoyándonos en Fanon (1961), creemos en algunos elementos claves de la nación, por ejemplo, el potencial liberador y unificador en una lucha por zafarse de los yugos coloniales. La conciencia nacional es un camino que une las luchas para la liberación de los pueblos. Por lo tanto, no pretendemos abolir la nación porque sabemos y no somos ciegos a su potencial movilizador, pero la rescatamos en términos de su utilización política, en su sentido de lucha contra el régimen colonial, cuyo bloque de clase por cierto negará hasta el cansancio nuestra condición de nación. Por lo tanto, no pensamos en el desgastante ejercicio de una definición tipológica, que por lo demás caracteriza el debate teórico de la nación, sino únicamente en su disposición como un argumento de unidad en un proyecto de liberación. Sin embargo, y también mirando la literatura de Said (1993), pensamos que el avance de la conciencia nacional debe siempre ser crítico de sí mismo e ir creando reconceptualizaciones creativas que eludan la ortodoxia. Estos son los puntos que marcan esta apertura específica a la nación, pero sobre todo es importante indicar que nuestra posición nace precisamente de la compleja realidad diaspórica y sus prácticas poco clasificables en un imaginario homogeneizador, por tanto, siempre apuestan por abrir su definición y no a enclaustrarla.

El tercer sentido que reporta la diáspora es su potencial político. El hecho de nombrarnos de esta manera es un combate directo a otras terminologías despolitizadas (mapuche urbano, indígena urbano) y le otorga sentido a una historia común de la sociedad mapuche frente al proceso colonial. Aún cuando la cuestión migratoria y del mapuche santiaguino ha sido mencionada de múltiples maneras, pensamos que la diáspora es una forma de resituar la problemática y de proponer un camino a debatir en los más diversos ámbitos del quehacer intelectual mapuche, más aún cuando los embates de la ingeniería indígena despliegan sus propuestas y recursos. La importancia de “nombrar” es un llamado a la descolonización de categorías que se utilizan para hablar de la cuestión mapuche y posicionar nuestras propuestas reflexivas.

Ahora bien, a modo de cierre quisiéramos esbozar algunos apuntes precisamente sobre descolonización. Si bien no es parte de los objetivos planteados inicialmente, si es un ámbito que se manifiesta recurrentemente en nuestro trabajo. La descolonización arrastra

una discusión de largo aliento y por cierto ya existe un pensamiento histórico a sus anchas. Las luchas contra regímenes coloniales en distintas partes del tercer mundo durante el siglo XX movilizaron la acción y la reflexión crítica y, por supuesto, una vez independizados varios países continuó el debate ante las contradicciones que presentaba este escenario postcolonial. Parte de esa historia se cuaja en el legado de Aimé Césaire (1950, 1956) o Frantz Fanon (1961, 1964) y sus obras, así como también en literatura que provino del Caribe, África, América Latina, Asia. En fin, con el paso de los años la descolonización como proceso histórico, fuera de ser un fenómeno de mucho interés (Balandier, 1973), se nutre de pensamientos cada vez más amplios y diversificados, que ya no sólo hablan de la superación del yugo colonial, sino también critican otras manifestaciones del colonialismo, incluyendo ámbitos epistemológicos (Mignolo 2003; Maldonado-Torres, 2008; Santos 2007, 2009). Es un debate sumamente álgido, complejo y desafiante.

En el caso mapuche, urge seguir pensando en la descolonización. Decimos “seguir” porque creemos que son múltiples las formas históricas en que se ha enfrentado al colonialismo y que no constituye un invento contemporáneo de un grupo reducido de individuos. Hablamos de resistencias que han ido más allá del lugar que ocupa el movimiento mapuche y que llegan a los espacios cotidianos de sujetos, familias, comunidades, barrios, etc. Hoy es tremendamente necesario continuar desarrollando y profundizando ese debate con perspectiva crítica. La descolonización actualmente abarca variadas dimensiones. Por supuesto, en su cara más visible se trata de un proceso político que intenta poner fin a la situación colonial de un territorio (Choque, 2010) o bien la consecución de la autodeterminación por parte de los pueblos colonizados (Portugal, 2010). Sin embargo, hoy la descolonización se abre camino simultáneamente en diferentes luchas, planteando nuevas formas de cuestionar las relaciones coloniales. En la construcción de estas rutas, sin duda podemos caer en la reproducción de jerarquías y desigualdades propias del colonialismo, por eso también nos parece sumamente necesaria la advertencia que nos llega desde la ferviente crítica de Silvia Rivera (2010): es imposible la descolonización sin una práctica descolonizadora, no puede ser sólo pensamiento o retórica, debe llevar la transformación en sus palabras y sus actos.

La respuesta mapuche descolonizadora transita por diferentes escenarios, en lo más visible de la recuperación territorial, el autonomismo o la lucha por la libredeterminación, incluidas la lectura nacional, pero también se descubre en procesos de creación, revitalización lingüística, iniciativas de autogestión, resistencias cotidianas, etc. Se trata de un proceso compartido y no de un camino entendido en el esquemático sistema de la conducción política. Hoy por hoy, recogiendo una larga historia, también se abre espacio en el mundo de la escritura y el posicionamiento de un pensamiento propio. Quizás en esa esfera se ubica este trabajo, en el gesto de intentar ser un aporte a la crítica, en el acto de comprender nuestra realidad migrante más allá de la terminología técnica del Estado, una investigación que se inscribe como una reflexión situada y que pretende por cierto dejar la puerta abierta para debates futuros.

Capítulo VI Bibliografía

- Alvarado, C. (2011). Expansión Capitalista en la Gobernación de Imperial. Propiedad, medios y relaciones de producción y el pueblo mapuche. *Tesis para optar al grado de Licenciatura en Historia*. Santiago: Universidad Academia de Humanismo Cristiano.
- Ancán, J. (1994). Los urbanos: un nuevo sector dentro de la sociedad mapuche contemporánea. *Pentukun 1*, 5-15.
- Ancán, J. (1995). Rostros y voces tras las máscaras y los enmascaramientos: los mapuche urbanos. *Actas del Segundo Congreso Chileno de Antropología Tomo I*, (págs. 307-314).
- Ancán, J. (2007). Venancio Coñoepan: ñizol longko, líder regional, hombre de Estado. Resplandor y eclipse de la corporación araucana en medio siglo de organización indígena en el sur de Chile (1938-1968). En C. Zapata, *Intelectuales Indígenas piensan América Latina* (págs. 201-232). Quito: Ediciones Abya Yala.
- Ancán, J. (2010). Identidades Mapuche frente al Bicentenario chileno. *Azkintuwe*, 44, *Edición Especial Bicentenario. 130 años de colonialismo*, 4-5.
- Ancán, J., & Calfío, M. (1999). El retorno al país mapuche. Preliminares para una utopía por construir. *Liwen 5*, 43-79.
- Antileo, A. (2008). Entrevista a Alihuen Antileo. (E. Antileo, Entrevistador)
- Antileo, E. (2008). Reflexiones de organizaciones mapuche en torno a la problemática de la urbanidad. *Tesis para optar al grado de Antropólogo social*. Santiago: Universidad de Chile.
- Antileo, E. (2010). Colonialismo, migración y diáspora en el bicentenario chileno-argentino. *Bicentenario del Estado chileno. Balances del colonialismo en el pueblo mapuche*. Suecia: Ñuke Mapuförlaget. Working paper series 32.
- Antileo, E. (2011). Diáspora mapuche y multiculturalismo en Santiago. *Revista de Sociología Kütral, Universidad de Viña del Mar*, 75-96.
- Antileo, E. (2012). Migración mapuche y continuidad colonial. En CHM, *Ta ññ fijke xipa rakizumeluwün. Historia, colonialismo y resistencia desde el país Mapuche* (págs. 193-214). Temuco: Ediciones Comunidad de Historia Mapuche.
- Aravena, A. (1995). Desarrollo y procesos identitarios en el mundo indígena urbano. *Tierra, territorio y Desarrollo indígena*, 171-178.

- Aravena, A. (2001). La diáspora invisible. *Número especial del Correo de la UNESCO (Preparado con ocasión de la Cumbre Mundial contra el Racismo, realizada en el mes de septiembre en Sud-África)*. UNESCO.
- Aravena, A. (2003). El rol de la memoria colectiva y de la memoria individual en la conversión identitaria mapuche. *Estudios Atacameños* 26, 89-96.
- Aravena, A. (2004). Los Mapuche - Warriache: Procesos migratorios contemporáneos e identidad mapuche urbana. *América Indígena*, 162-188.
- Arizpe, L. (1976). Migración indígena. Problemas analíticos. *Revista Nueva Antropología*, 63-89.
- Assies, W. (2005). El multiculturalismo latinoamericano al inicio del siglo XXI. *Jornadas "Pueblos Indígenas de América Latina"*. Barcelona: Obra social. Fundación "La Caixa".
- Aubry, A. (2011). Otro modo de hacer ciencia. Miseria y rebeldía de las ciencias sociales. En B. Baronnet, M. Mora, & R. Stalher (Edits.), *Luchas muy otras. Zapatismo y autonomía en las comunidades indígenas de Chiapas*. México.
- Balandier, G. (1973). *Teoría de la descolonización*. Buenos Aires: Editorial Tiempo Contemporáneo.
- Bascopé, J. (2009). *La invasión de la tradición. Lo mapuche en tiempos culturales*. Santiago: Colibrís.
- Bello, Á. (2004). *Etnicidad y Ciudadanía en América Latina*. Santiago: Cepal.
- Bello, Á. (2007). El Programa Orígenes y la política pública del gobierno de Lagos hacia los pueblos indígenas. En N. Yañez, & J. Aylwin, *El Gobierno de Lagos, los pueblos indígenas y el "nuevo trato"* (págs. 193-220). Santiago : LOM Ediciones.
- Bengoa, J. (1983). *Historia del Pueblo Mapuche siglo XIX-siglo XX*. Santiago: LOM.
- Bengoa, J. (2000). *La emergencia indígena en América Latina*. Santiago: Fondo de Cultura Económica.
- Bengoa, J., & Valenzuela, E. (1984). *Economía mapuche. Pobreza y subsistencia en la sociedad mapuche contemporánea*. Santiago: Editorial PAS.
- Boccaro, G. (2007). Etnogubernamentalidad, formación del campo de la salud intercultural en Chile. *Chungara, Revista de Antropología Chilena, Volumen 39, n°2*, 185-207.
- Bonfil Batalla, G. (1981). *Utopía y revolución. El pensamiento político contemporáneo de los indios en América Latina*. México: Editorial Nueva Imagen.

- Boyarin, D., & Boyarin, J. (2003). Diaspora: Generation and the Ground of Jewish Diaspora. En J. E. Braziel, & A. Mannur, *Theorizing diaspora* (págs. 85-118). Oxford: Blackwell Publishing [1ed. 1993].
- Brah, A. (2011). *Cartografías de la diáspora. Identidades en cuestión*. Madrid: Traficantes de sueños [1ed. 1996].
- Braziel, J. E., & Mannur, A. (2003). Nation, migration, globalization: Points of contention in diaspora studies. En J. E. Braziel, & A. Mannur, *Theorizing diaspora* (págs. 1-22). Oxford: Blackwell Publishing.
- Calfío, M., & Jiménez, R. (1996). Juventud mapuche urbana: un acercamiento a la configuración de su identidad étnica. *Tesis para optar al grado de asistente social*. Santiago: Universidad Tecnológica Metropolitana.
- Calquín, E., & Pinchulef, C. (2011). *¿Chile somos todos? Una revisión a la agenda de Michelle Bachelet y la situación de los derechos del pueblo mapuche*. Santiago: Tesis para optar al título de profesional de Periodista. Universidad Bolivariana.
- Caniguan, J. (2009). Una mirada a la equidad, un vistazo a los caminos actuales. *Revista Isees n°4*, 1-5.
- Caniuqueo, S. (2006). Siglo XX en el gulu Mapu. De la fragmentación del Gulu Mapu a la unidad Nacional Mapuche. En S. C. Pablo Marimán, *Escucha, Winka* (págs. 129-217). Santiago: LOM.
- Caniuqueo, S. (2009). Particularidades en la instauración del colonialismo chileno en Ngulu Mapu 1884-1950. Subordinación, alianzas y complicidades. En C. Martínez, & M. Estrada, *Las disputas de la etnicidad en América latina. Movilizaciones, en Chiapas y la Araucanía*. Santiago: Catalonia.
- (2009). Caniuqueo, Sergio. En C. Martínez, & M. Estrada, *Las disputas de la etnicidad en América latina. Movilizaciones, en Chiapas y la Araucanía*. Santiago: Catalonia.
- Catalán, R. (2007). Políticas forestales y Derechos Indígenas en Chile. En N. Yañez, & J. Aylwin, *El gobierno de Lagos, los pueblos indígenas y el "nuevo trato"* (págs. 285-301). Santiago: LOM.
- Cayuqueo, P. (2005). *El arribo del Etnonacionalismo. Mapuches, un pueblo en marcha*. Recuperado el mayo de 2012, de <http://argentina.indymedia.org/news/2005/04/286160.php>
- Cayuqueo, P. (2012). *El Encuentro Nacional Mapuche (ENAMA)*. Recuperado el Julio de 2012, de http://www.azkintuwe.org/20120625_004.htm#.T-nPiq3YE5Y.twitter

- Césaire, A. (1950). *Discurso sobre el colonialismo*. Madrid: Akal [2006].
- Césaire, A. (1956). Carta a Maurice Thorez. En A. Césaire, *Discurso sobre el colonialismo* (págs. 77-84). Madrid: Akal.
- Chakrabarty, D. (2011 [2000]). Estudios Subalternos e historiografía postcolonial. En: En R. Rodríguez (Ed.), *La (re)vuelta de los estudios subalternos. Una cartografía a (des)tiempo*. San Pedro de Atacama- Santiago: Ocho libros Editores.
- Chatterjee, P. (2011 [1993]). La nación y sus campesinos. En *La (re)vuelta de los estudios subalternos. Una cartografía a (des)tiempo*. San Pedro de Atacama- Santiago : Ocho libro Editores.
- Clifford, J. (1999). *Itinerarios transculturales*. Barcelona: Gedisa [1ed. 1997].
- Comisión Asesora. (2006). *Informe de la Comisión Asesora sobre Política Indígena Urbana*. Recuperado el Julio de 2012, de <http://www.ministeriodesarrollosocial.gob.cl/btca/txtcompleto/polit.indigenasurbanos.pdf>
- Comunidad de Historia Mapuche. (2012). Ta ñ fijke xipa rakizuameluwün. En CHM, *Ta ñ fijke xipa rakizuameluwün. Historia, colonialismo y resistencia desde el País Mapuche* (págs. 11-21). Temuco: Ediciones Comunidad de Historia Mapuche.
- CONADI. (2011). *Programa Indígena Urbano*. Recuperado el Julio de 2012, de http://www.plasmadg.com/prueba_/index.php/programa-indigena-urbano
- Coque Canqui, R. (2010). Proceso de Descolonización. En G. Gosálvez (Vicepresidencia), & J. Dulong (Edits.), *Descolonización, Estado Plurinacional, Ecomomía Plural, Socialismo Comunitario. Un debate sobre el cambio*. La Paz: Vicepresidencia del Estado - fbMD.
- Correa, M., Molina, R., & Yañez, N. (2005). *La reforma agraria y las tierras mapuche 1962-1975*. Santiago: LOM.
- Cuminao, C., & Moreno, L. (1998). El gijatun en Santiago: una forma de reconstrucción de. *Tesis para optar al Título de Antropóloga*. Santiago: Universidad Academia de Humanismo Cristiano.
- Curilén, E. (1995). Organizaciones indígenas urbanas en la Región Metropolitana. *Tierra, territorio y desarrollo indígena*, 179-193.
- Curivil, F. (2006). Asociatividad mapuche en el espacio urbano 1940-1970. *Tesis para optar al grado de Licenciado en Historia*. Universidad de Chile. Santiago.

- Curivil, R. (1994). Los Cambios Culturales y los Procesos de Re-Etnificación entre los Mapuces Urbanos. Un Estudio de Caso. *Tesis de Magíster en Ciencias Sociales*. Santiago: Universidad Academia de Humanismo Cristiano.
- Curivil, R. (1997). Estudio de identidad étnica en la comuna de Cerro Navia. Santiago: Centro de Comunicaciones Jvfken Mapu, Pastoral Mapuche, Verbo Divino.
- Cuyul, A. (2012). Salud intercultural y la patrimonialización de la salud mapuche en Chile. En CHM, *Ta ñ filje xipa rakizuameluwün. Historia, colonialismo y resistencia desde el País Mapuche* (págs. 263-285). Temuco: Ediciones Comunidad de Historia Mapuche.
- Díaz Polanco, H. (2006). *Elogio de la diversidad. Globalización, multiculturalismo y etnofagia*. México: Siglo XXI: Siglo XXI.
- Duarte, R., & Coello, T. (2007). *La Decisión de Marcharse Los pueblos indígenas migrantes de Guatemala y Chiapas*. Guatemala: Consejería de Proyectos.
- Fanon, F. (1952). *Piel negra, máscaras blancas*. Abraxas [1963]: Buenos Aires.
- Fanon, F. (1961). *Los condenados de la tierra*. México: Fondo de Cultura Económica (1963).
- Fanon, F. (1964). *Por la revolución africana*. México: FCE.
- Fernández, M. (2008). Diáspora: la complejidad de un término. *Revista Venezolana de Análisis de Coyuntura*, 305-326.
- Foerster, R. (1983). *Martín Painemal Huenchual. Vida de un Dirigente Mapuche*. Santiago: Grupo de Investigaciones Agrarias.
- Foerster, R. (1999). ¿Movimiento étnico o movimiento etnonacional mapuche? *Revista Crítica Cultural* 18, 52-58.
- Foerster, R. (2004). *¿Pactos de sumisión o actos de rebelión? Una aproximación histórica y antropológica a los mapuches de la costa de Arauco*. Leiden: Universidad de Leiden.
- Foerster, R., & Montecino, S. (1988). *Organizaciones, líderes y contiendas (1900-1970)*. Santiago: CEM.
- Gilroy, P. (1995). The Black Atlantic as a counterculture of modernity. En P. Gilroy, *The Black Atlantic. Modernity and double consciousness* (págs. 1-40). Cambridge (Mass): Harvard University Press.

- Giménez, G. (2003). Cultura, Identidad y metropolitanismo global. *Ponencia presentada en noviembre de 2003, en el Seminario sobre representaciones sociales, cultura y globalización, coordinado por Gilberto Giménez*. México.
- Gissi, N. (2002). Los mapuche en el Santiago del siglo XXI: desde la ciudadanía política a la demanda por el reconocimiento. *Werken 3*, 5-19.
- Gissi, N. (2004). Segregación Espacial Mapuche en la ciudad de Santiago de Chile: ¿Negación o revitalización identitaria? *Revista de Urbanismo, Universidad de Chile*.
- González Casanova, P. (2006). El colonialismo interno: una redefinición. En A. Boron, J. Amadeo, & S. González, *La teoría marxista hoy*. Buenos Aires: Clacso.
- González Casanova, P. (2009). Colonialismo interno (1969). En P. González, & M. Roitmann, *De la sociología del poder a la sociología de la explotación. Pensar América Latina en el siglo XXI*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores y Clacso.
- González, H. (1986). Propiedad comunitaria o individual. Las leyes indígenas y el pueblo mapuche. *Nütram año II número 3*, 7-13.
- González, K., Mella, E., & Lillo, R. (2007). La política de criminalización del movimiento mapuche bajo el sexenio de Lagos. En N. Yañez, & J. Aylwin, *El Gobierno de Lagos, los pueblos indígenas y el "nuevo trato"*. Santiago: LOM Ediciones.
- González, L. (2009). Movilidad laboral: imposición estructural para la incorporación indígena a los mercados de trabajo en contextos globales. *Migración y desarrollo*.
- Gopinath, G. (1997). Nostalgia, desire, diaspora: South asian sexualities in motion. *Positions 5.2*, 467-489.
- Guha, R. (2011 [1982]). Sobre algunos aspectos de la historiografía colonial de la India. En R. Rodríguez (Ed.), *La (re)vuelta de los estudios subalternos. Una cartografía a (des)tiempo*. San Pedro de Atacama- Santiago.: Ocho libros Editores.
- Gundermann, H., & Foerster, R. (2005). Contar a los indígenas en Chile. Autoadscripción étnica en la experiencia censal de 1992 y 2002. *Estudios Atacameños 30*, 91-115.
- Hale, C. (2001). "What is activist research?". *Publicación del SSRC, 2(1-2)*, 13-15.
- Hale, C. (2004). Reflexiones hacia la práctica de una investigación. *Ponencia presenta en la Reunión de Investigación Indígena organizada por Claspo*. La Paz.
- Hale, C. (2005a). El protagonismo indígena, las políticas estatales y el nuevo racismo en la época del 'indio permitido'. *Memoria del Congreso Internacional de MINUGUA*

- “*Construyendo la paz: Guatemala desde un enfoque comparado*” (págs. 51-66). Ciudad de Guatemala: Fundación Propaz.
- Hale, C. (2007). *Más que un indio. Ambivalencia racial y multiculturalismo neoliberal en Guatemala*. Ciudad de Guatemala: Instituto Avanco.
- Hale, C. (2007a). ¿Puede el multiculturalismo ser una amenaza? Gobernanza, derechos culturales y política de la identidad en Guatemala. *Cuaderno de Futuro N° 23*, 287-346.
- Hale, C., & Millamán, R. (2006). Cultural Agency and Political Struggle in the Era of the Indio Permitido. En D. Sommer (Ed.). Durham NC: Duke University Press.
- Hall, S. (2010 [2000]). La cuestión multicultural. En S. Hall, E. Restrepo, C. Walsh, & V. Vich (Edits.), *Sin garantías. Trayectorias y problemáticas en estudios culturales*. Instituto de Estudios Sociales y Culturales; Universidad Andina Simón Bolívar; Instituto de Estudios Peruanos.
- Halle, C. (2005). Neoliberal Multiculturalism: The Remaking of Cultural Rights and Racial Dominance in Central America. *Polar*, 10-28.
- Haraway, D. (1995). *Ciencia, cyborgs y mujeres. La reinención de la naturaleza*. Madrid: Cátedra.
- Hardt, M., & Negri, A. (2005 [2000]). *Imperio*. Barcelona: Paidós.
- Haughey, D., & Marimán, P. (1993). *Población Mapuche, cifras y criterios*. Recuperado el Marzo de 2012, de <http://www.mapuche.info/mapuint/liwdoc1a.htm>.
- Haughey, D., & Marimán, P. (s.f.). Acerca del desarrollo y la diáspora mapuche. *Tierra, territorio y desarrollo indígena*. Temuco: Instituto de Estudios Indígenas.
- Huinca, H. (2012). Los Mapuche del Jardín de Aclimatación de París en 1883: objetos de la ciencia colonial y políticas de investigación contemporáneas. En CHM, *Ta ññ fijke xipa rakizuameluwün*. (págs. 91-122). Temuco: Ediciones Comunidad de Historia Mapuche.
- Imilan, W. (2008). El pan mapuche. Un acercamiento a la migración mapuche en la ciudad de Santiago. *Revista Austral de Ciencias Sociales* 14, 23-49.
- Ine (Instituto Nacional de Estadísticas); Mideplan (Ministerio de Planificación). (2005). *Estadísticas sociales de pueblos indígenas. Censo 2002*. Santiago.

- Instituto Científico de Culturas Indígenas. (2001). *Banco Mundial y Prodepine: ¿Hacia un neoliberalismo étnico?* Recuperado el Julio de J2012, de <http://icci.nativeweb.org/boletin/25/editorial.html>
- Izard, G. (2005). Herencia, territorio e identidad en la diáspora africana. Una etnografía del retorno. *Estudios de Asia y África Año/Vol. XL 001*, 89-115.
- Jameson, F. (1998). Sobre los "Estudios Culturales". En S. Žižek, *Estudios culturales. Reflexiones sobre el multiculturalismo* (págs. 69-136). Buenos Aires: Paidós.
- Kincheloe, J., & Steinberg, S. (1999). *Repensar el multiculturalismo*. Barcelona: Octaedro [1997].
- Kymlicka, W. (1996). *Ciudadanía multicultural. Una teoría liberal de los derechos de las minorías*. Barcelona: Paidós.
- Lavanchy, J. (2002). La mass-mediación del etnonacionalismo mapuche: el caso de Witrangé Anay. *Tesis para optar al título de Antropólogo social*. Santiago: Universidad de Chile.
- Lenin, V. (1966 [1916]). *El imperialismo como fase superior del capitalismo*. Pekín: Ediciones en Lenguas Extranjeras.
- Leyva, X., & Speed, S. (2008). Hacia la investigación descolonizada: nuestra experiencia de co-labor. En X. Leyva, A. Burguete, & S. Speed, *Gobernar (en) la diversidad: experiencias indígenas desde América Latina. Hacia la investigación de colabor*. México D.F: CIESAS, FLACSO Ecuador y FLACSO Guatemala.
- Lincopi, M. J. (2010). La represión y el Estado en Doscientos años. *Azkintuwe 44 Edición Especial*, 14-15. Obtenido de Ñuke mapu.
- Llancapán, J. (2007). Discutiendo sobre el mapuche en Santiago. (E. Antileo, Entrevistador)
- Loncón, E. (2010). Derechos educativos y lingüísticos de los pueblos indígenas de Chile. *Revista Isees n°7*, 79-96.
- Lowe, L. (1991). Heterogeneity, hybridity, multiplicity: Marking Asian-American difference. *Diaspora Vol 1 n°1*, 24-44.
- Maldonado-Torres, N. (2008). La descolonización y el giro descolonial. *Tabula Rasa No.9*, 61-72.
- Mallon, F. (2004). *La sangre del Copihue. La comunidad mapuche de Nicolás Ailío y el Estado chileno 1906-2001*. Santiago: LOM Ediciones.

- Manalansan IV, M. (1995). In the shadows of stonewall:Examining Gay/lesbian transnational politics and the diasporic dilemma. *GLQ* 2, 1-14.
- Marimán, J. (2005). Estado chileno y pueblo mapuche. Una aproximación al siglo XX. *Azkintuwe 11*, págs. 11-14.
- Marimán, J. (2012). *Autodeterminación. Ideas políticas mapuche en el albor del siglo XXI*. Santiago: LOM Ediciones.
- Marimán, P. (1997). La Diáspora Mapuche: una reflexión política. *Liwen 4*, 216-223.
- Marimán, P. (1997). La Diáspora Mapuche: una reflexión política. *Liwen 4*, 216-223.
- Marimán, P. (1998). Coñuepán en el Parlamento de 1947. Argumentos y propuestas de la Corporación Araucanía. *Liwen n°5*, 157-175.
- Marimán, P. (2006). Los mapuche antes de la conquista militar chileno-argentina. En: . Lom 2006. En P. Marimán, R. Levil, J. Millalén, & S. Caniuqueo, *Escucha Winka. Cuatro ensayos de historia nacional mapuche y un epílogo sobre el futuro*. Santiago: LOM.
- Marimán, P. (2008). La Educación desde el Programa del Movimiento Mapuche. *Revista Isees n°4*, 135-152.
- Marimán, P., & Nahuelpán, H. (2009). Pueblo mapuche y educación superior. ¿Inclusión, interculturalidad y/o autonomía? *Revista ISSES 4*. .
- Marimán, P., Caniuqueo, S., Millalén, J., & Levil, R. (2006). *¡...Escucha,winka...! Cuatro ensayos de Historia Nacional Mapuche y un epílogo sobre el futuro*. Santiago: LOM.
- Marx, K., & Engels, F. (1973). *Sobre el colonialismo*. México: Cuadernos de pasado y presente 37. Ediciones pasado y presente.
- MIDEPLAN. Chile; CONADI; Programa Origenes MIDEPLAN-BID. Chile; Gobierno de Chile. (2008). *Re-conocer: pacto social por la multiculturalidad*. Santiago: Oficina Comisionado Presidencial para Asuntos Indígenas.
- Mignolo, W. (2003). *Historias locales/diseños globales. Colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo*. Madrid: Ediciones Akal.
- Millalén, J. (2006). Sociedad mapuche prehispánica . Kimün, arqueología y etnohistoria. En P. Marimán, S. Caniuqueo, J. Millalén, & R. Levil, *¡...Escucha,winka...! Cuatro ensayos de Historia Nacional Mapuche y un epílogo sobre el futuro*. Santiago: LOM.

- Millaleo, A. (2006). Multiplicación, y multiplicidad de las Organizaciones Mapuche Urbanas. Tesis para optar al título de Socióloga. Santiago: Universidad Arcis.
- Mingolo, W. (2003). *Historias locales/diseños globales. Colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo*. Madrid: Akal.
- Ministerio de Planificación. (2006). Encuesta de caracterización socioeconómica Casen 2006.
- Mora, M. (2011). Producción de conocimientos en el terreno de la autonomía. La investigación como tema de debate político. En B. Baronnet, M. Mora, & R. Stalher (Edits.), *Luchas muy otras. Zapatismo y autonomía en las comunidades indígenas de Chiapas*. México.
- Munizaga, C. (1961). Estructuras transicionales en la migración de los araucanos de hoy a la. *Notas del Centro de Estudios Antropológicos de la Universidad de Chile*, 5-50.
- Naguil, V. (2005). Autogobierno en el País Mapuche. Wallmapu Tañi Kizungunewun. *Azkintuwe 14*, págs. 12-14.
- Naguil, V. (2010). 1910-2010: Centenario del movimiento mapuche. *Azkintuwe 44 Edición Especial Bicentenario. 130 años de colonialismo*.
- Nahuelpan, H. (Octubre de 2009). *Wallmapu, entre la autonomía y el colonialismo*. Obtenido de www.mapuexpress.net:
<http://www.mapuexpress.net/content/publications/print.php?id=2900>
- Nahuelpan, H. (2012). Formación colonial del Estado y desposesión en Ngulu Mapu. En CHM, *Ta ñ fijke xipa rakizuameluwün. Historia, colonialismo y resistencia desde el País Mapuche*. Temuco: Ediciones Comunidad de Historia Mapuche.
- Nahuelpan, H. (en prensa 2011). Los desafíos de un diálogo epistémico intercultural. Pueblo Mapuche, conocimiento y universidad. Conocimientos y prácticas políticas: reflexiones desde nuestras prácticas de conocimiento situado. En X. Leyva, R. Aida, J. Alonso, M. Báez, A. Kolher, & E. Krotz, *Conocimientos y prácticas políticas: reflexiones desde nuestras prácticas de conocimiento situado*. México: Las Otras Ediciones.
- Nahuelpan., H. (En Prensa 2011). Los desafíos de un diálogo epistémico intercultural. Pueblo Mapuche, conocimiento y universidad. En Xochitl Leyva et al. En *Conocimientos y prácticas políticas: reflexiones desde nuestras prácticas de conocimiento situado*. México: CIESAS.

- Organización mapuche Meli Wixan Mapu. (2005). *Diagnóstico de nuestra realidad y apuestas para un trabajo político mapuche en Santiago*. Recuperado el mayo de 2012, de <http://meli.mapuches.org/spip.php?article197>
- Patzi, F. (2009). *Sistema comunal. Una propuesta alternativa al sistema liberal*. La Paz: Ediciones La Vicuña.
- Pavez, J. (2008). *Cartas Mapuche. Siglo XIX*. Santiago: Colibris-Ocholibras.
- Pérez, M. (2007). Metropolitano, globalización y migración indígena en las ciudades de México. *Villa Libre. Cuadernos de Estudios sociales urbanos*, 68-94.
- Pinto, J. (2007). Expansión económica y conflicto mapuche. La Araucanía 1900-1940. *Revista de Historia Social y de las Mentalidades*, 9-34.
- Portugal, P. (2010). Descolonización: Bolivia y el Tawantinsuyu. En G. Gonsálvez, & J. Dulon (Edits.), *Descolonización, Estado Plurinacional, Economía Plural, Socialismo Comunitario. Un debate sobre el cambio*. La Paz: Vicepresidencia del Estado- fbDM.
- Quijano, A. (2000). Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina. En E. Lander (Ed.), *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires: Clacso.
- Quijano, A. (2007). Colonialidad del poder y clasificación social. En S. Castro-Gómez, & R. Grosfoguel (Edits.), *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores.
- Radhakrishnan, R. (2003). Ethnicity in a age of diaspora. En J. E. Braziel, & A. Mannur, *Theorizing diaspora* (págs. 119-131). Oxford: Backwell Publishing.
- Rapaport, J. (2007). Más allá de la escritura. La epistemología de la etnografía en colaboración. *Revista Colombiana de Antropología*, 197-229.
- Rapimán, E. (2011). Me interesa aportar a la reflexión crítica de la identidad mapuche. (P. A. Pedro Melinao, Entrevistador) Recuperado el marzo de 2012 , de http://www.azkintuwe.org/20110420_002.htm
- Reuca, A. (2010). Hogares Estudiantiles Mapuche y Centros de Desarrollo Socioculturales: El ejercicio de la autonomía educativa de un pueblo en proceso de inclusión. *Revista Isees n°8*, 57-72.
- Richards, P. (2010). Of Indians and Terrorists : How the State and Local Elites Construct the Mapuche in Neoliberal Multicultural Chile. *J. Lat. Amer. Stud.* 42, 59-90.

- Rivera Cusicanqui, S. (1993). La raíz, colonizadores y colonizado. En X. Albó, & R. Barrios, *En Violencias encubiertas en Bolivia*. La Paz: CIPCA – Aruwiyiri.
- Rivera Cusicanqui, S. (2010). *Ch'ixinakax utxiwa : una reflexión sobre prácticas y discursos*. La Paz: Editorial Tinta Limón.
- Rivera Cusicanqui, S. (2010). *Violencias (re)encubiertas en Bolivia*. La Paz: Editorial La Mirada Salvaje.
- Saavedra, C. (1870). *Documentos relativos a la ocupación de Arauco*. Santiago: Imprenta de la Libertad.
- Safran, W. (1991). Diasporas in Modern Societies: Myths of Homeland and Return. *Diasporas 1*, 83-99.
- Said, E. (1990). *Orientalismo*. Madrid: Ediciones Libertarias.
- Said, E. (1996 [1993]). *Cultura e imperialismo*. Barcelona: Anagrama.
- Santos, B. d. (2007). *Conocer desde el Sur. Para una cultura política emancipatoria*. La Paz: CLACSO, CIDES - UMSA, Plural editores.
- Santos, B. d. (2009). *Una epistemología del Sur*. México: Siglo XXI Editores - Clacso.
- Spivak, G. C. (1990). Questions of multi-culturalism. *The Post-Colonial Critique. Interviews, Strategies, Dialogues*. Nueva York: Routledge .
- Spivak, G. C. (2010 [1999]). *Crítica de la razón poscolonial. Hacia una historia de un presente evanescente*. Madrid: Ediciones Akal.
- Stavenhagen, R. (1971). Cómo descolonizar las ciencias sociales (1992). En M. C. Salazar, *La investigación acción participativa. Inicios y desarrollos*. Madrid: Edición popular O.E.I Quinto Centenario.
- Subsecretaría de Servicios Sociales, Mideplan. (2012). *Política Indígena urbana*. Recuperado el Julio de 2012, de www.gobiernosantiago.cl
- Taylor, C. (2009 [1992]). *El multiculturalismo y “la política del reconocimiento”*. Ciudad de México: FCE.
- Toledo, V. (2005). *Pueblo Mapuche. Derechos colectivos y territorio. Desafíos para la sustentabilidad democrática*. Santiago: Programa Chile Sustentable.
- Tubino, F. (2004). Del interculturalismo funcional al interculturalismo crítico. En M. Samaniego, & C. G. Garbarini (Edits.), *Rostrros y fronteras de la identidad* (págs. 152-166). Temuco: Pehuén.

- Varas, J. M. (2005). La construcción de la identidad étnica urbana: etnificación y etnogénesis del movimiento mapuche urbano organizado en la ciudad de Santiago 1990-2000. *Tesis para optar al Grado de Magíster en Antropología y Desarrollo*. Universidad de Chile.
- Velasco, L. (2007). Migraciones indígenas a las ciudades de México y Tijuana. *Papeles de Población* 052, 184-209.
- Vera, R. (1905). *La pacificación de Arauco. 1852 a 1883*. Santiago: Imprenta el debate.
- Villalobos, S. (1985). Guerra y Paz en la Araucanía: periodificación. En S. Villalobos, & J. Pinto, *Araucanía temas de historia fronteriza*. (págs. 7-30). Ediciones Universidad de La Frontera.
- Vólkov, M. (1976). *La estrategia del neocolonialismo*. Buenos Aires: Ediciones Estudio.
- Wallerstein, I. (1996). *Abrir las ciencias sociales*. México: Siglo XXI Editores.
- Wallmapuwen. (2006). *Ti Nacionalismo Mapuche Politiku Zugu Reke. Chumgechi taiñ zeumagetual ti zugu nacional mapuche*. Recuperado el abril de 2012, de Wallmapuwen: <http://www.wallmapuwen.net/wp-content/uploads/2010/12/PROGRAMA-POL%C3%8DTICO.pdf>
- Zapata, C. (2006). Identidad, nación y territorio en los intelectuales mapuche. *Revista Mexicana de Sociología*. Vol. 68, Núm. 3, Universidad Nacional Autónoma de México, 467-509.
- Zapata, C. (2008). Intelectuales indígenas y el pensamiento anticolonialista. *Discursos y prácticas n°2*, 113-140.
- Žižek, S. (1998). Multiculturalismo o la lógica cultural del capitalismo multinacional. En S. Žižek, & F. Jameson, *Estudios culturales: reflexiones sobre el multiculturalismo*. Buenos aires: Paidós.
- Žižek, S. (2004). *A propósito de Lenin. Política y subjetividad en el capitalismo tardío*. Buenos Aires: Atuel/ Parusia.
- Žižek, S. (2008). *En defensa de la intolerancia*. Madrid: Ediciones Sequitur.

