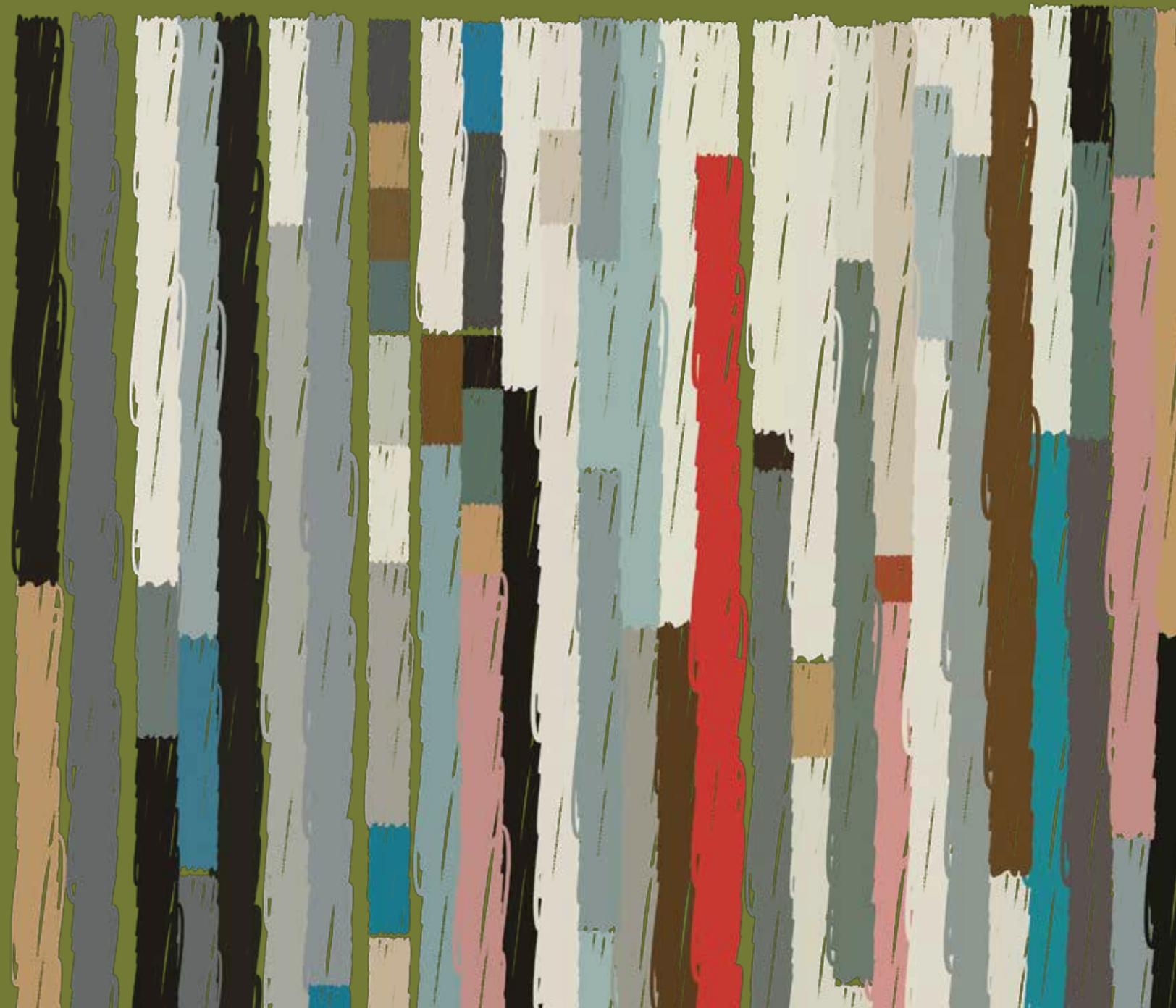


# Pueblos Originarios y sociedad nacional en Chile:

La interculturalidad en las prácticas sociales

John Durston, *Coordinador General*

Nelson Aguilera, Ana Ancapi, Lenina Barrios, Álvaro Bello, Natalia Caniguan, Francisca de la Maza, Vicente Espinoza, Ángel Gallegos, Hans Gundermann, José Marimán, Raúl Molina, Cristian Moreno Pakarati, Soledad Parada, Violeta Rabi, Alejandra Rasse, Francisco Sabatini, Jenniffer Thiers, Camila Zurob





# Pueblos Originarios y sociedad nacional en Chile:

La interculturalidad en las prácticas sociales

John Durston, *Coordinador General*

Nelson Aguilera, Ana Ancapi, Lenina Barrios, Álvaro Bello, Natalia Caniguan, Francisca de la Maza, Vicente Espinoza, Ángel Gallegos, Hans Gundermann, José Marimán, Raúl Molina, Cristian Moreno Pakarati, Soledad Parada, Violeta Rabi, Alejandra Rasse, Francisco Sabatini, Jenniffer Thiers, Camila Zurob

## **Pueblos Originarios y sociedad nacional en Chile: La interculturalidad en las prácticas sociales**

Programa Conjunto Fortalecimiento de las Capacidades Nacionales de Prevención de Conflicto Intercultural  
2012

Registro de propiedad intelectual: 233.415  
ISBN: 978-956-7469-47-5

**Editor General**  
Sergio Missana

**Editor Primera parte**  
Nelson González

**Diseño y diagramación**  
Pilar Alcaíno y Alejandra Peralta (TILT Diseño)

### **Fotografías**

Julián Simón Montoni Martínez (página 25)\*  
Paula Rosetti (página 26)  
Yessenia Berna Ingala Challapa (página 50)\*  
Wilfredo Bacian (página 72)  
Paulette Nicole Desormeaux (página 80)\*  
Raúl Molina (páginas 98 y 114)  
Marcelo David Quintoman Marcial (página 126)\*  
Patricia García Villarroel (página 152)\*  
Daniel Narciso López Lantadilla (página 160)\*  
Ninoska Lamilla Olmedo (página 181)\*  
Anibal Pablo Barra Maldonado (página 182)\*  
Francisco Patricio Vergara Aguilera (página 210)\*  
Patricia Mateluna Aguilera (página 226)\*  
Anselmo Córdova Rodríguez (página 248)\*  
Natalia Carolina Castro Padilla (página 274)\*  
Jorge Iván Moisés Muñoz Castillo (página 289)\*

*\* Fotografías gentileza de la Oficina Regional de Educación OREALC/UNESCO.  
Santiago de Chile. Exposición "De dónde viene uno"*

**Impresión**  
Salesianos Impresores S.A.

**Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo**  
Av. Dag Hammarskjöld 3241, Vitacura  
E-mail: fo.chi\_undp.org  
www.pnud.cl

Santiago, Agosto 2013

Los contenidos de este informe pueden ser reproducidos en cualquier medio, citando fuente.  
Impreso en Chile

En el presente libro siempre que es posible se intenta usar un lenguaje no discriminatorio ni sexista. Conscientes que existe debate al respecto, consideramos sin embargo que las soluciones que hasta ahora se han intentado en nuestro idioma no son sistemáticas y obstaculizan la lectura. Por lo tanto, en los casos en que sea pertinente se usará el masculino genérico, que la gramática española entiende que representa a hombres y mujeres en igual medida.

Los contenidos de este libro son de exclusiva responsabilidad de los y las autores de los artículos y no representan, necesariamente, la opinión de las instituciones involucradas en su producción.

## Coordinador General

John Durston

## Autores

Nelson Aguilera

Ana Ancapi

Lenina Barrios

Álvaro Bello

Natalia Caniguan

Francisca de la Maza

Vicente Espinoza

Ángel Gallegos

Hans Gundermann

José Marimán

Raúl Molina

Cristian Moreno Pakarati

Soledad Parada

Violeta Rabi

Alejandra Rasse

Francisco Sabatini

Jenniffer Thiers

Camila Zurob

# Presentación

A nombre del Gobierno de Chile, del Sistema de Naciones Unidas en Chile y del Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo (PNUD), tenemos el agrado de presentar el Estudio “Pueblos originarios y sociedad nacional en Chile: La interculturalidad en las prácticas sociales”.

Este estudio es una de las iniciativas desarrolladas en el marco del Programa Fortalecimiento de las Capacidades Nacionales para la Prevención y Gestión de Conflictos Interculturales en Chile que, entre los años 2010 y 2012, reunió el trabajo de seis agencias del Sistema de Naciones Unidas (OIT, FAO, UNESCO, UNICEF, OPS y PNUD) y el Gobierno de Chile con el propósito de aportar al mejoramiento de la convivencia intercultural del país construida sobre el pleno reconocimiento de los derechos de los pueblos indígenas. Para su desarrollo contamos con el valioso apoyo del Fondo para el Logro de los Objetivos de Desarrollo del Milenio del Gobierno de España y del Gobierno de Chile, sin los cuáles esta iniciativa no habría sido posible.

Las relaciones interculturales en el país son un hecho, han marcado su historia y se han caracterizado por su dinamismo, conflicto y complementariedad.

Chile lleva años intentando encontrar las formas de superar los problemas pendientes en este

campo y en la actualidad se asume que existe un conflicto intercultural no resuelto que, si bien, ha pasado por muchas y distintas etapas, aún sigue buscando encontrar salidas que beneficien a todos los actores involucrados.

En la calidad de las relaciones interculturales se juega la posibilidad y vigencia de los Derechos Humanos y la coexistencia no sólo de los reconocimientos recíprocos, sino la posibilidad de la diferencia en las identidades culturales.

Esto es lo que entendemos como Desarrollo Humano. La experiencia en Chile y en otros países del continente señala que difícilmente existe una solución probada, que es un problema complejo y multidimensional y que en él contribuyen una serie de elementos que complejizan la búsqueda de soluciones. Igualmente, sabemos que la calidad de estas relaciones no es un problema de minorías, por el contrario, es un problema de mayorías, ya que en ellas están en juego la calidad de nuestra convivencia. Sin embargo, también, sabemos que esta tensión, se puede trabajar política y culturalmente, de modo de convertirla en energía para avanzar hacia una interculturalidad justa y democrática y que considere las diferencias y el pleno reconocimiento de los derechos de los pueblos indígenas.

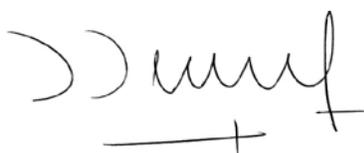
Para buscar esas soluciones, esos nuevos caminos, no existe otra estrategia que el diálogo

fundado en el conocimiento mutuo. Por ello, quisimos aportar en esta dirección brindando un espacio para la generación de nuevos conocimientos que replanteen la conversación sobre interculturalidad. Fue una decisión intencionada de nuestra parte que este fuera un espacio abierto al debate y a la deliberación autónoma de sus participantes.

Agradecemos muy sinceramente a las y los investigadores que aceptaron este desafío involucrándose de manera comprometida y creativa. Especialmente, a John Durston quien asumió la difícil tarea de guiar este trabajo, aportando

con su sólida experiencia y trayectoria en el rol de Coordinador.

Nuestra expectativa es que este estudio fomente la conversación. Queremos que a partir de sus resultados se desarrolle un debate y un diálogo informado entre diferentes actores sobre el futuro de las relaciones interculturales. Que se discuta en cómo avanzar hacia relaciones interculturales que dejen de lado la existencia de estereotipos y prejuicios que tanto daño han hecho a la sociedad en su conjunto y que permita comenzar a diseñar las posibles vías de solución de los conflictos existentes.



Bruno Baranda Ferrán  
Ministro de Desarrollo Social



Antonio Molpeceres  
Coordinador del Sistema de  
Naciones Unidas en Chile



# Agradecimientos

El equipo a cargo del Estudio “Pueblos Originarios y sociedad nacional en Chile: La interculturalidad en las prácticas sociales” desea agradecer a todas aquellas personas e instituciones que colaboraron en su realización.

En primer lugar, agradecer al Fondo para el Logro de los Objetivos de Desarrollo del Milenio y al Comité Directivo del Programa, al Señor Antonio Molpeceres, Coordinador del Sistema de Naciones Unidas en Chile y Representante Residente del Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo (PNUD), a Don Iñigo de Palacio España, Embajador de España en Chile y al Señor Matías Abogabir, Asesor Especial de Asuntos Indígenas del Ministerio de Desarrollo Social.

En segundo lugar, agradecer a todas las personas que asistieron a las reuniones del Comité Consultivo del Estudio. Al Señor Adolfo Millabur, al Señor Aucán Huilcamán, a la Señora Carolina Tohá, a la Señora Cecilia Flores, a la Señora Cecilia Mendoza Yere, al Señor Federico Aguirre, al Señor Jaime Huincahue, al Señor José Aylwin, al Señor José Nain, al Señor José Luis Cabezas, al Señor José Manuel Edwards, al Señor Juan Carlos Skewes, al Señor Marcial Colín, a la Señora María Eugenia Fernández, al Señor Rafael Tuki, al Señor Sergio Molina y al Señor Matías Abogabir. Especialmente, a quienes nos hicieron llegar sus comentarios, sugerencias y críticas. Nos hacemos cargo de ello y todas ellas, forman parte de los anexos de este estudio.

También, agradecer, al equipo de STATCOM, quienes colaboraron en el levantamiento de datos cuantitativos del estudio. A Paulina Valenzuela, Eduardo de la Fuente, Juan Pablo Estay y Daniel Rebolledo.

Queremos aprovechar la oportunidad de agradecer a las y los asesores del estudio y a las y los profesionales que participaron de diferentes actividades, reuniones y talleres, cuyos aportes se convirtieron en importantes insumos que orientaron del presente Estudio. Especialmente a Ana Sojo, Ana María Oyarce, Claudia Robles, Claudia Specht, Cecilia Delgado, Fabiana del Popolo, Guillermo Williamson, Iara Rivera, José Bengoa, José Quidel, Juan Francisco Fernández, Juan Ignacio Jiménez, Marcelo Miño, Marcos Valdés, María Díaz Coliñir, Millaray Painemal, Nelson González, Paula Pilquinao, Pablo Villatoro, Patricia Richards, Rodrigo González, Sergio Missana y Sigrid Huenchunir.

Agradecer de forma especial al Equipo encargado del Informe de Desarrollo Humano del PNUD y a todas y todos los profesionales de PNUD que apoyaron el desarrollo de este Estudio.

Por último, queremos agradecer a todas y todos los ciudadanos y organizaciones que anónimamente aceptaron colaborar, ya sean en el desarrollo de Talleres o accediendo a ser entrevistadas y entrevistados. A todas y todos ellos, muchas gracias porque sus experiencias de vida, opiniones y evaluaciones de las relaciones interculturales se convirtieron en el principal insumo de esta investigación.

# Índice

INTRODUCCIÓN	9
PARTE 1	25
APROXIMACIONES A LAS RELACIONES INTERCULTURALES DE LOS PUEBLOS	
Artículo 1	26
Los rapanui y sus relaciones interculturales <i>Cristian Moreno Pakarati y Camila Zurob</i>	
Artículo 2	50
Aymara: las relaciones interétnicas <i>Hans Gundermann, Ana Ancapi y Lenina Barrios</i>	
Artículo 3	72
Los quechuas y sus relaciones interétnicas <i>Hans Gundermann</i>	
Artículo 4	80
Los atacameños y sus relaciones interétnicas <i>Hans Gundermann</i>	
Artículo 5	98
Los collas: identidad y relaciones interculturales en atacama <i>Raúl Molina</i>	
Artículo 6	114
Diaguitas: emergencia étnica y dialéctica de las relaciones y conflictos interculturales en el Huasco Alto <i>Raúl Molina</i>	
Artículo 7	126
Los Mapuche del sur de Chile y sus relaciones interculturales <i>Francisca de la Maza y José Marimán</i>	

Artículo 8	152
Los Mapuche en Santiago: algunos antecedentes empíricos <i>Jennifer Thiers</i>	
Artículo 9	160
Pueblos indígenas en Magallanes: perspectivas en el siglo XXI <i>Nelson Aguilera</i>	
PARTE 2	181
<b>DIMENSIONES SIGNIFICATIVAS DE LAS RELACIONES INTERCULTURALES</b>	
Artículo 1	182
Alteridad étnica y socioeconómica en las ciudades chilenas <i>Alejandra Rasse y Francisco Sabatini</i>	
Artículo 2	210
Las relaciones interculturales en la ruralidad <i>Natalia Caniguan, Ángel Gallegos y Soledad Parada</i>	
Artículo 3	226
Las relaciones interculturales interpersonales: Una mirada comparativa <i>Álvaro Bello</i>	
Artículo 4	248
La desigualdad social en las relaciones interétnicas en el Chile actual <i>Vicente Espinoza y Violeta Rabi</i>	
Artículo 5	274
Análisis de Redes Interculturales: capital social y mediación institucional <i>Vicente Espinoza y John Durston</i>	
ANEXOS	289

# Introducción<sup>1</sup>

Esta Introducción tiene por objetivo relatar el origen de este libro, aclarar sus propósitos y analizar algunos de sus principales resultados. El libro es el resultado de un estudio de terreno realizado en 2011 y 2012, por un equipo externo e independiente de profesionales, gran parte de ellos pertenecientes a Pueblos Originarios. El PNUD no es, por ende, el autor del libro. Se trata de un libro de artículos, cuyos diferentes autores derivan hipótesis diversas de los datos recopilados<sup>2</sup>. Refleja así la diversidad de interpretaciones existentes en el mundo académico y el mundo político sobre la interculturalidad en Chile, y sus hipótesis no necesariamente coinciden con las opiniones institucionales de las Naciones Unidas. Estos autores son: John Durston (coordinador responsable), Nelson Aguilera, Ana Ancapi, Lenina Barrios, Francisca de la Maza, Cecilia Delgado, Vicente Espinoza, Ángel Gallegos, Hans Gündermann, José Marimán, Marcelo Miño, Raúl Molina, Cristian Moreno Pakarati, Soledad Parada, Violeta Rabi, Alejandra Rasse, Francisco Sabatini, Jenniffer Thiers y Camila Zurob.

A todos los autores los une el compromiso con los principios éticos del desarrollo humano elaborados por el PNUD<sup>3</sup>, de los derechos humanos y de los derechos de los Pueblos Indígenas. El conjunto de autores ofrece una gran diversidad de interpretaciones, la cual es parte del aporte de este libro al debate que, con urgencia, deben llevar a cabo los actores indígenas y no indígenas de la sociedad civil nacional.

## El objetivo del estudio

Hoy en Chile es necesario avanzar hacia una deliberación entre actores indígenas y no indígenas sobre las relaciones interculturales. Este libro no busca solo fines académicos: quiere ser sobre todo un instrumento de deliberación social. Es altamente empírico, aportando datos que son analizados desde diversos puntos de vista. No pretende entregar recomendaciones específicas y directas para las políticas públicas sino ser útil en el debate en la sociedad civil sobre las relaciones interculturales. Proporciona información para lograr un piso mínimo de acuerdo sobre las realidades y las tendencias en marcha en el terreno de las relaciones cotidianas entre personas indígenas y no indígenas.

La palabra '*interculturalidad*', usada en relación a los Pueblos Indígenas, tendrá diferentes connotaciones para diferentes lectores. Para algunos evocará el enfoque de la Educación Intercultural Bilingüe, para otros un deber ser aún no logrado en Chile. Pero aquí se habla de otra interculturalidad: las relaciones sociales ente personas de identidad indígena y personas no-indígenas. Los resultados del estudio revelan otra cara de las relaciones interculturales: la vinculación personal que existe en alto grado entre indígenas y no-indígenas a nivel de sus prácticas sociales cotidianas.

---

<sup>1</sup> Redactado por John Durston, Coordinador del Proyecto, con el apoyo de varios colegas.

<sup>2</sup> Tanto la identificación de los temas prioritarios como la estrategia metodológica se han beneficiado de las observaciones realizadas a la propuesta preliminar del estudio por un gran número de personas, indígenas y no indígenas, en reuniones de un Comité Consultivo y en talleres regionales.

<sup>3</sup> El desarrollo humano incorpora objetivos de equidad y participación en la definición de una sociedad consensuada, a partir de la "agencia" de los actores y de la construcción propia de un futuro deseado. En este caso, se da cuenta de los aportes de diversos Pueblos Indígenas al concepto de desarrollo humano, en la forma de los principios del vivir armonioso y de un necesario equilibrio y simetría con el entorno.

## Un vacío de información

En años recientes, se ha publicado valiosos estudios sobre la historia de los Pueblos Indígenas en Chile, la relación con el Estado, los derechos humanos y culturales, la tierra, la educación, las necesidades básicas insatisfechas y otras facetas de la interculturalidad en Chile. A pesar de ello, muchas declaraciones sobre el tema indígena revelan un vacío de conocimiento de la vida diaria de relaciones entre personas no-indígenas e integrantes de un Pueblo Originario.

Se habla de ‘el problema indígena’ en circunstancias en que cada Pueblo Originario tiene problemas particulares. Tampoco es correcto hablar de ‘el conflicto mapuche: en todos los segmentos de cualquier pueblo hay elementos de conflictividad, pero sólo en ciertas comunas (municipios) del sur del país hay un espiral de violencia y sólo allí persisten muestras abiertas de racismo en una proporción importante de la población rural no-indígena. Desde hace más de una década, una seguidilla de incidentes ha sido objeto de múltiples análisis, desde los más variados puntos de vista. Nuestro estudio abarca esos territorios; sin embargo, trata de lograr una comprensión de relaciones a la vez más profundas y más comunes que aquellos eventos dramáticos que capturan la atención de la sociedad nacional y los medios de comunicación.

No es que la violencia no afecte esta relación; al contrario, cada incidente gatilla expresiones estereotipadas contra los mapuche en general o contra los wingka (personas no-mapuche) en general. Tales reacciones generan mayor temor, desconfianza y pesimismo sobre el futuro. En este estudio se espera, justamente, que la información y el análisis aquí reunidos aporten a un debate mejor fundamentado sobre éste y otros

aspectos de las relaciones interculturales de todos los Pueblos Originarios en el país.

La escasez de datos fidedignos –sobre las relaciones sociales cotidianas entre personas de Pueblos Indígenas y otras– ha sido una de las causas de las fuertes diferencias sobre estas relaciones a nivel colectivo. De hecho, a los investigadores nos ha llamado la atención la cantidad de discrepancias sobre los hechos que marca el debate actual sobre las relaciones entre Pueblos Indígenas y otros sectores de la sociedad chilena<sup>4</sup>.

## Siguen aumentando

Los resultados de este estudio demuestran algo fundamental que, sin embargo, una parte de la sociedad chilena se resiste a reconocer: somos un país intercultural, en gran parte porque los Pueblos Indígenas siguen estando aquí<sup>5</sup>. Desde hace más de un siglo, varios autores han preconizado (o anunciaron como un hecho) la desaparición de las culturas indígenas. Pero como se sabe por lo menos desde el Censo de Población de 1992, los principales Pueblos Originarios del país mantienen cantidades suficientes de personas, en casi todos los casos, para la reproducción de sus identidades colectivas e incluso el crecimiento de sus números, de acuerdo a las proyecciones de la encuesta CASEN<sup>6</sup>.

La autoidentificación, sin embargo, está sujeta a estrategias personales coyunturales. Al preguntarse a dos personas, hijos de matrimonios mixtos y con apellidos paternos mapuche, si iban a contestar el cuestionario del Censo de 2012 como “pertenecientes al” pueblo mapuche, una responde “Por supuesto. ¡No se puede negar la sangre!”, mientras que la otra responde: “No he

<sup>4</sup> A los autores de los artículos se les ha respetado sus diversas interpretaciones de los datos, en la esperanza de que tales discrepancias sean también objeto del debate que se espera estimular.

<sup>5</sup> En este libro los diferentes autores utilizan los términos “Pueblo Indígena”, “cultura indígena” y “Pueblo Originario”, como sinónimos.

<sup>6</sup> Los datos del Censo de 2012 se encuentran actualmente en proceso de re-evaluación. Los datos del CASEN 2011, presentados a modo de comparación, son producto de una muestra basada en proyecciones de resultados del Censo de 2002, fuente usado en algunos artículos.

**CUADRO 1**  
**Población Indígena de Chile, estimación CASEN, 2011**

	CASEN 2011
Aymara	99.270
Rapa Nui	4.893
Quechua	11.636
Mapuche	1.183.102
Atacameño	23.241
Colla	9.865
Kawésqar	1.177
Yagán	1.690
Diaguaita	34.689
Total	1.369.563

Fuente: Ministerio de Desarrollo Social, Chile, Encuesta CASEN 2011.

decidido todavía”. Esta diferencia de respuestas refleja uno de los aspectos de la coyuntura compleja por la cual pasan actualmente las relaciones interculturales en Chile.

### La base empírica del libro: estrategia teórica-metodológica

El presente estudio se construye principalmente sobre la base de información empírica primaria reunida a partir del estudio cualitativo y cuantitativo en terreno. Se eligió este doble enfoque por las posibilidades de la confrontación de datos de ambos tipos para generar hallazgos novedosos.

En primer lugar, se realizó una búsqueda bibliográfica que permitió identificar de qué forma se ha descrito y analizado el estado de las relaciones interculturales en Chile y acceder a los principales hallazgos o resultados de los estudios empíricos. Para ello, se revisaron tesis y artículos que han cubierto, desde diversas perspectivas, el objeto de estudio, lo que permitió determinar que –en su mayoría– éstos no han cubierto con exhaustividad la problemática de las relaciones interculturales en Chile, sino más bien la situación de personas o Pueblos Indígenas y su reconocimiento en el país. Este primer trabajo permitió delinear las preguntas de investigación como también discriminar metodológicamente los caminos más adecuados para acercarse al objeto de estudio.

En segundo lugar, se realizaron consultas con los involucrados –tres talleres con dirigentes de los pueblos aymara, quechua, licanantay, rapa nui y mapuche– antes de fijar los objetivos y determinar los instrumentos del estudio. Además, se incorporó en este diseño las observaciones de un Comité Consultivo nacional de líderes y especialistas, la mitad de ellos pertenecientes a los Pueblos Indígenas.

En tercer lugar, se realizó una encuesta representativa, la Encuesta de Relaciones Interculturales, que buscaba identificar opiniones y prácticas interculturales existentes actualmente en el país. Para ello se caracterizó la población indígena y no indígena, mayor de 18 años que reside en zonas definidas como interculturales. Con este fin se adoptó una definición operacional que permitiera discriminar los espacios geográficos en los que se da la condición de que convivan personas indígenas y no indígenas. Así, se seleccionó (a nivel del universo) aquellas comunas en las que la probabilidad de generar interacción entre ambos segmentos es mayor que cero. El universo está constituido por comunas que poseen un 0,4% o más de la población total del Pueblo Indígena correspondiente. Esto corresponde, de acuerdo al Censo de Población de 2002, a 91 comunas que representan un universo total de 5.843.289 personas distribuidas geográficamente como se señala a continuación:

- La totalidad de las comunas de las Regiones de Arica y Parinacota y Tarapacá.
- 52 Comunas de las Regiones del Biobío, de La Araucanía, de Los Ríos y de Los Lagos.
- 27 Comunas del Gran Santiago, con presencia de población mapuche.

La muestra quedó conformada por 2.056 casos, con un error muestral máximo de 2,2%, considerando varianza máxima, nivel de confianza del 95% y un efecto de diseño estimado (deff) de 1,15.

En cuarto lugar, se desarrollaron 178 entrevistas en profundidad semiestructuradas. Las entrevistas jugaron un papel fundamental para que los investigadores pudieran aproximarse a

las prácticas, relaciones y estrategias de vidas interculturales de sus entrevistados, logrando describirlas, analizarlas y relacionarlas con sus identidades y condiciones.

Estas entrevistas fueron desarrolladas por duplas de trabajo interculturales y son confidenciales. Su grabación y transcripción –con el consentimiento de los entrevistados– produjo más de 150 horas de material. Su interpretación se recoge en los artículos sobre cinco zonas interculturales, correspondientes a los pueblos mapuche (sur y Santiago), licanantay, rapanui y aymara. Las entrevistas fueron desarrolladas durante los meses de octubre, noviembre y diciembre de 2011.

Adicionalmente y en forma complementaria se realizaron trabajos monográficos específicos que profundizaran algunos tópicos que fueron resultantes relevantes en el transcurso de la investigación.

## Resultados de tres tipos

En las ciencias sociales ninguna investigación puede atribuirse haber ‘probado’ una hipótesis sino sólo haber aportado a mejorar un modelo siempre tentativo de la realidad estudiada. En cuanto a los resultados nuevos que proporciona esta investigación, hay tres niveles de certeza relativa:

1. **Hallazgos** fidedignos, claros, consensuados y fundamentados;
2. **Datos tensionados** que generan nuevas preguntas y nuevas hipótesis de trabajo; y
3. **Hipótesis contrarias** sobre un mismo tema, con discrepancias entre los autores. Sólo la lectura del libro dará cuenta de cuáles son los resultados de cada tipo; aquí se puede dar algunos ejemplos como ilustración.

En cuanto al primero (los hallazgos consensuados) este estudio permite proponer que,

pese las tensiones sociales producidas por los incidentes violentos en las zonas de conflicto en el sur, la tendencia<sup>7</sup> predominante es de creciente valoración de estas identidades, tanto entre los integrantes de dichos pueblos como entre la sociedad no-indígena. La discriminación racista es mucho menor que una generación atrás y las familias indígenas viven mejor que antes.

El estudio también permite concluir que las personas pertenecientes a un Pueblo Originario no son “como todos los chilenos”, sino que, en gran parte, tienen identidades colectivas, valores y formas de vida social *propias*. A la vez, cada Pueblo Indígena del país es radicalmente diferente de los otros: no es posible profundizar en el conocimiento de su inserción en la sociedad mayor encasillando a todos bajo la etiqueta “indígenas”. Se puede apreciar estas diferencias de dos maneras: comparando los análisis de cada uno de los nueve Pueblos Originarios, en los artículos de la Parte I; y mediante los datos cuantitativos de los artículos comparativos de la Parte II, especialmente en los casos de los pueblos mapuche y aymara. Es de notar también, que hay importantes diferencias entre segmentos no indígenas de la sociedad chilena, que se aprecian territorialmente (urbano y rural, norte grande, Gran Santiago y sur) y que influyen fuertemente en las relaciones interculturales.

Los resultados del segundo tipo pueden ejemplificarse con los datos de asentamientos humanos rurales, que muestran tanto zonas en que los mapuche y aymara están confinados a ciertos espacios, como otras en que alrededor de una antigua reducción o ‘pueblo de indios’ hay localidades de población indígena y no indígena mixta. Estos datos parciales gatillan nuevas preguntas: ¿hay barreras sociales para que indígenas compren tierra?, ¿las zonas mixtas reflejan una alta frecuencia de matrimonios interculturales en localidades tradicionalmente no-indígenas?

<sup>7</sup> La forma de estimar tendencias es una combinación de datos estadísticos relevados en diferentes años (censos y Encuesta CASEN), con preguntas sobre cambios recientes (Encuesta de Relaciones Interculturales 2012) y con relatos de vivencias pasadas y presentes recopilados en las entrevistas en profundidad.

Un resultado del tercer tipo, en que los autores están en desacuerdo con otros, tiene que ver con la frecuencia de experiencias de discriminación contra personas indígenas. Las cifras barajadas por diferentes autores son distantes entre sí, y los procesamientos de las mismas fuentes han seguido diferentes lógicas.

El debate no está resuelto aún. En las páginas siguientes se presenta un análisis de algunos de los principales resultados. El lector podrá observar a través de los distintos artículos, diferencias de interpretación sobre el objeto que no sólo dependen de las orientaciones de los investigadores, sino que forman parte del objeto mismo, en tanto son discursos, diagnósticos y perspectivas que está presentes en las propias relaciones interculturales. Si bien, fue un resultado no buscado de la investigación, constituye sin duda uno de los descubrimientos principales, que se fue configurando a partir de la total autonomía e independencia de los autores para el desarrollo de sus respectivos textos y del constructivo intercambio de ideas que tuvo lugar en las distintas etapas de la investigación.

### **Identidad colectiva y alteridad colectiva**

Los testimonios de entrevistados muestran claramente que la identidad como Pueblo es fundamental para la autoestima de la persona: el orgullo de tener historia, héroes y códigos del buen vivir que refuercen el amor propio y la seguridad. Entre los entrevistados, predominan experiencias en que la escuela y la religión formal exigían distanciarse de un pasado salvaje, asimilarse a una identidad y su correspondiente cultura 'superiores'. Para ellos fue en la etapa adulta joven que las organizaciones de sus Pueblos les abrieron los ojos, hacia el final de la etapa formativa de la identidad personal.

Pareciera que en la nueva generación este proceso comienza en un momento más temprano, en la adolescencia. En las entrevistas en profundidad se repiten las expresiones de la importancia de esta auto-imagen positiva de identidad colectiva como parte de la identidad personal. Tanto mapuche como aymara relatan su participación en capacitaciones sobre su cultura e historia como:

...Una búsqueda para encontrar, para identificarse, para completar la identidad que tienes.

(Aymara, mujer, rural:  
ver artículo de Gundermann en este libro)

Y para una mujer mapuche urbana, de la expresión de su identidad: ...lo que vivo es un orgullo y me siento plena, cuando participo, cuando danzo, cuando hablo un poco es como que me siento feliz, como que estoy incompleta sin vivir esa parte...

(Mapuche, mujer, urbana)

Varios artículos del libro se refieren al dato de las identidades combinadas, desde diversas perspectivas. Una proporción importante de los encuestados que declaran pertenecer a un Pueblo Indígena se sienten 'mapuche y chileno al mismo tiempo' o bien 'aymara y chileno al mismo tiempo'. Esto no sorprende si se acepta que varios pueblos o culturas pueden formar partes de una misma sociedad nacional y ser ciudadanos, su identidad colectiva como pueblo mediante. Lo que sí es llamativo es la variedad de respuestas: un 42% de los mapuche urbanos y 66% de los rurales optaron por una de dos alternativas: 'solo mapuche' o 'mapuche primero y chileno después'. Entre los aymara, los valores correspondientes bajan a 25 % (aymara urbanos) y 24% (aymara rurales)<sup>8</sup>. Incluso, la mitad de los mapuche rurales se sienten sólo mapuche y no

<sup>8</sup> Las entrevistas en profundidad sugieren que en estas diferencias entre mapuche y aymara en relación a la chilenidad operan historias regionales muy diferentes, junto con nacionalismo y xenofobia en la zona fronteriza del norte grande. Ilustrativa es la cita de la persona que debe aclarar que no es peruana, es aymara chilena (Bello, en este libro). Aunque no contamos con datos cuantitativos para los otros Pueblos Indígenas de Chile, los datos cualitativos confirman la particularidad de cada uno en su cultura propia y en sus prácticas interculturales. En el tema de la identidad propia, destaca el caso de Isla de Pascua, donde todas las entrevistas realizadas dejan en claro que pocos Rapa Nui se identifican con los chilenos 'continentales' sino, como pueblo y cultura, con otros pueblos polinesios.

se sienten chilenos<sup>9</sup> (Ver artículo de Caniguan et al. en este libro).

## Conocimiento del Alter y evolución de la identidad

La identidad colectiva de las personas como Pueblo se construye y se re-construye por un doble proceso: en parte por oposición a otros grupos y en parte por una retroalimentación mediante las relaciones con esos ‘otros’, que las definen como alteridad, admiradas o despreciadas. Las relaciones sociales evolucionan en interacción con las representaciones sociales (las imágenes compartidas en un grupo acerca de la naturaleza de otros). Esta re-construcción permanente de alteridad influye en la construcción de la identidad colectiva propia y de la relación intercultural, y ya produce cambios en las prácticas de diversos sectores de la sociedad no-indígena chilena.

En la historia de las relaciones interculturales de los Pueblos Originarios de Chile un denominador común ha sido la asimetría de poder, en que el primer factor (la auto-definición por contraste con el otro) ha sido fuertemente influenciado por el segundo (la imposición de una condición inferior). Se trata de la herencia de un status de pueblo sub-alterno (del otro de abajo) con toda la carga conceptual que el término implica. Pero el mencionado círculo virtuoso actual (hipotético) parece estar alimentando una sinergia entre los esfuerzos de organizaciones indígenas para que sus jóvenes desarrollen su identidad y los esfuerzos de grupos no-indígenas que apoyan sus derechos al respeto y que admiran los conocimientos y formas de ser de los Pueblos Originarios.

La Encuesta de Relaciones Interculturales 2012 tiende a confirmar la correlación observada en estudios anteriores (entre un mayor

conocimiento de personas indígenas y actitudes favorables hacia los Pueblos Indígenas). Pero la Encuesta de Relaciones Interculturales revela también excepciones importantes. Al desagregar el dato territorialmente, encontramos que de todos los segmentos de no-indígenas, es el de sector rural sur que tiene el índice de contacto más alto. Pero es también el sector que más prejuicios muestra y entre quienes la percepción de empeoramiento de las relaciones interculturales es más alto (Ver artículo de Caniguan et al.).

## Identidad como pueblo y las vueltas del prestigio

La elaboración de la Ley Indígena a principios de los ‘90s coincidió a con la resurgencia de organizaciones indígenas desde la semi-clandestinidad, con la reflexión sobre la historia de subordinación y genocidio a los 500 años de la Conquista, y con la expansión a nivel mundial de la valoración de la diversidad y la toma de conciencia de la dignidad de los Pueblos Originarios.

Vivir la interculturalidad significó, hasta hace muy poco,<sup>10</sup> acostumbrarse a representar el rol inferior en sus prácticas interculturales. La información cualitativa sugiere que la imposición de estereotipos denigrantes –por colonos, profesores y autoridades chilenos durante varias generaciones– influyó en la imagen colectiva propia de muchos mapuche, que desarrollaban una baja autoestima. Entre los aymara y los quechua, ser tildado de “peruano” o “boliviano” tuvo un impacto similar, combinado con la xenofobia. Este dato nos lleva a formular como hipótesis que una baja autoestima colectiva sea un factor en la reticencia de algunas personas de ascendencia indígena de identificarse como tales; y que los adultos jóvenes de 2012 hayan sido socializados en un entorno más favorable<sup>11</sup> por las capacitaciones que les llevaron a desarrollar

<sup>9</sup> La comparación con el resultado de la encuesta CEP mapuche del 2006 es riesgoso, ya que se trata de dos instrumentos diferentes.

<sup>10</sup> Aún hay personas mayores que se autodenominan (individual y colectivamente) como ‘el mapuchito’, asumiendo todas las connotaciones del término.

<sup>11</sup> Incluido el contexto actual discursivo y político internacional

una autoimagen positiva como integrante del pueblo aymara, mapuche, u otro.

### Emerge la categoría social mestizo

Una consecuencia de esta mayor valoración y de la alta proporción de parejas inter-culturales es un vuelco en el significado del término ‘mestizo’. Si éste tradicionalmente ha sido una vaga sub-categoría de la chilenidad (“todos somos mestizos”, algo que no es efectivo), hoy es una sub-categoría precisa de la identidad de un Pueblo Originario, de menor status del estrato de ‘pura sangre’. En algunos casos emerge una nueva pirámide de prestigio, a la inversa del pasado, cambio que en ninguna parte es más marcado que entre los Rapanui, donde sobresale la población de ‘sangre rapa nui’ que desciende únicamente de los principales linajes, en la cúspide (Ver artículo de Moreno-Pakarati y Zurob en este libro). Emergen como una categoría social de segunda clase los ‘mestizos’, seguidos por extranjeros, chilenos educados y –en el fondo de la pirámide de status– por los chilenos comunes, los tire o pasto.

Este fenómeno se repite en otros casos, como el tradicional uso del epíteto ‘champurria’ para el mestizo en un medio mapuche:

[En el sur] nos decían que nos mantuviéramos bien alejados del lugar del nguillatún porque éramos champurria.

(Mapuche, hombre, urbano)

Hoy algunos mapuche rurales consideran ‘menos mapuche’ a aquéllos urbanos que no hablan el mapudungún ni manejan a fondo sus ritos. De forma algo diferente, algunos aymara chilenos se cuidan en diferenciarse de los de nacionalidad boliviana o peruana, pero hay poca incidencia de rechazo hacia aymara de antepasados chilenos mixtos (Ver artículos correspondientes de la Sección I). Hay indicios de esta transición de imagen, desde el desprestigio al prestigio, de los Pueblos Originarios está lejos de completarse. Las preguntas destinadas a descubrir expresiones

que revelan diferentes representaciones sociales de los Pueblos Originarios aún encuentran bolsones de racismo explícito: en casi el 60% de los no indígenas rurales del sur piensan en supuestos defectos al escuchar la palabra mapuche, pero sólo un 15% de los no-indígenas de Santiago lo hacen (Bello en este libro).

### Resistencia a la indianidad

Tal como ocurría en generaciones anteriores, hoy muchos jóvenes mapuche del campo aún intentan ocultar su origen al llegar al internado de la educación media gratuita en el Pueblo, por temor a la ridiculización por ‘atrasados’. Pero a la larga, surgen pololeos interculturales en este grupo mixto de adolescentes de menores ingresos, entre wingkas de los pequeños centros urbanos o mapuche de las ex-reducciones rurales.

Dada la gran diversidad de situaciones revelada en estos artículos, estas nuevas hipótesis son, necesariamente, específicas a cada pueblo y a cada contexto territorial. Los aymara tienden a acercarse más a ‘lo chileno’, experimentan menor discriminación que los mapuche y muchos más de ellos han seguido una estrategia de integración y aceptación por las vías de la urbanización y la educación, llegando a niveles altos de calificación (Ver Espinoza y Rabi en este libro).

Sin embargo, si bien hay menos confrontación explícita, hay también más distancia social entre aymara y sus vecinos que entre mapuche y no-mapuche. Hay evidencias para apoyar la hipótesis de que muchos no-aymara del norte discriminan por exclusión, lo que no es percibida como tal por los afectados. Los no-aymara tienen más rechazo a la amistad y al matrimonio con aymara que en el caso de no-mapuches. A su vez, un segmento de los aymara mantienen vínculos principalmente con sus pares, hablan su propio idioma y prefieren hacer emprendimientos con otros aymara (Ver artículo de Gundermann en este libro) –todo en mayor grado que entre los mapuche (Ver artículo de De la Maza y Marimán en este libro).

En balance, la tendencia predominante en lo que va del siglo XXI en Chile parece ser un círculo virtuoso de recuperación identitaria y cultural en cada Pueblo Originario y de mayor conocimiento desde la alteridad, sobre todo en las nuevas generaciones de sectores no-indígenas. No obstante, otros sectores de la sociedad persisten en negar el valor e incluso la existencia misma de las culturas indígenas y no faltan las voces de reacción en contra ('backlash') del movimiento indígena y de las políticas de acción positiva (Ver artículo de Bello en este libro). También impacta en la disposición a asumir la identidad colectiva:

El conflicto hace que mucha gente mapuche  
del campo no quiere ser más mapuche  
(mapuche, mujer, rural)

## Prejuicios y prácticas racistas

El racismo es un tipo de comportamiento en el cual, en la mente del actor racista, está presente la representación de un supuesto vínculo entre el patrimonio genético de un grupo y supuestas características intelectuales y morales, las que él supone inferiores a las de su grupo propio y que justifica conductas discriminatorias hacia miembros del otro grupo. Los datos recogidos en este estudio dejan en claro que las actitudes y acciones racistas fueron mucho más comunes y más graves en el pasado que hoy (Ver artículo de Bello en este libro). La combinación de datos cualitativos y cuantitativos indica que gran parte de los mapuche y de los aymara adultos han sido víctimas de alguna forma de discriminación. Las experiencias recientes suelen ser formas más sutiles de exclusión. De todas maneras, algo más de un tercio de mapuche y de aymara mayores de 18 años declara haber sufrido discriminación, mientras que dos tercios de los no-indígenas han visto o sabido de incidentes de discriminación racista contra mapuche o aymara. Las entrevistas en profundidad encuentran relatos de maltrato dramático entre los de mayor edad, relacionados

con vivencias tres o cuatro década atrás. Las transcripciones de entrevistas, filtradas por Atlas-ti para mayores de 50, arrojan citas con expresiones como las siguientes:

Conocí a gente [Rapanui] que había recibido  
azotes de la Armada.  
(No-indígena, Rapa Nui)

Quince años atrás la gente indígena era  
maltratada, existía esa discriminación.  
...los aymara que venían del altiplano tenían  
muy mala atención.  
(No-indígena, hombre, zona norte)

El wingka, cuando era abusivo:  
"Ya, tú, te voy a dar diez litros de vino, un  
saco de trigo, una oveja para que te cachetees,  
indio tal por cual, pero yo voy a sacar tantas  
cantidades de tierra", y así nos pasaba muchas  
veces, años atrás  
(Mapuche, hombre)

Las entrevistas a personas de 15 a 29 años simplemente no contienen este tipo de recuerdo, sino principalmente insultos (indio, llamo) o bromas ofensivas.

A mí no me dolía que me dijeran india, sino  
como lo decían, tan irónicamente...  
(Mujer Rapanui; ver Moreno Pakarati y Zurob)

Muchas personas, mapuche, aymara y no-indígena, creen poder reconocer a personas de esos Pueblos Originarios por códigos y marcas, que van desde elementos de origen genético hasta el acento o la ropa. Son formas de conocimiento 'racializadas' que se basan en el empleo de fenotipos (forma del rostro, color de piel, aspecto físico) como claves de etiquetación étnica<sup>12</sup> y de formas de conocimiento culturales como el vestuario o el acento en el uso del castellano (Ver Gundermann y también Bello en este libro). Hoy estos marcadores son menos seguros, llevando a muchos de los encuestados a preferir la opción de respuesta 'preguntándole

<sup>12</sup> Esta etiquetación puede incluso llegar a una forma extrema de alteridad: identificar como indígena a una persona que no lo es o que no quiere serlo por el trato discriminatorio que reciben los indígenas.

por el apellido' (que tampoco es seguro). Un mapuche o un aymara, por otro lado, puede reconocer 'uno de los nuestros' y confirmarlo en un breve intercambio de palabras.

Pero tanto estos códigos implícitos como las definiciones estereotipadas del otro están cambiando. Lo novedoso es que en tantos casos el estereotipo es positivo –lo que se podría llamar una 'alteridad virtuoso'. La expresión de estereotipos positivos sobre las personas asume el cariz contrario a la tradicional: se trata de no-indígenas que admiran todo lo asociado con algún Pueblo Originario en particular. Esta inversión del bajo prestigio<sup>13</sup> de la categoría colonial 'indio' refleja (y se ve reflejado en) el proceso de recuperación del amor propio de cada pueblo y el respeto ajeno del cual empiezan a gozar.

Los autores de este libro no son unánimes sobre cuanto racismo perdura en la sociedad chilena. Los mismos datos son procesados desde sus diferentes puntos de vista. Estas diferencias deja el tema en la categoría de discrepancias que parecen relacionarse con los diferentes puntos de vista de los autores, discrepancias que generan nuevas preguntas de investigación.

Otra duda es ¿qué entiende cada persona entrevistada por 'discriminación'? ¿Es lo mismo que estaba pensando el autor del cuestionario o el que analiza las respuestas?

Una mujer mapuche de Santiago:

Nos trataban de indios y con garabatos y todo... pero así como discriminación, no.

(Mapuche, mujer, Santiago)

Otra mujer mapuche de Santiago:

¿Alguna discriminación?...no...De mi familia, nadie... pero algunos profesores te pueden decir "ah, ¿donde está la trutruca?", cosas así.

(Mapuche, mujer, Santiago)

La baja respuesta de experiencias de discriminación puede tener que ver con la percepción que una broma de mal gusto no constituye discriminación. Pero un desprecio mal disimulado como expresión jocosa, hace que estas bromas también siguen siendo ofensivas, ya que 'igual duelen' (Ver Sección I y artículo de Bello).

Sin duda queda mucho camino que recorrer en Chile para que desaparezcan las actitudes y las prácticas racistas, que en todas sus formas son una ofensa, un daño y una violación de los derechos de Pueblos Indígenas. Al mismo tiempo, las evidencias cuantitativas y cualitativas de este estudio apoyan la hipótesis de que los mapuche, aymara, rapanui, licanantay y otros pueblos tienen hoy un trato menos violentamente discriminatorio que en el pasado.

Expresar opiniones racistas es, hoy, exponerse al oprobio de gran parte de las personas chilenas. Esto, en sí, constituye un avance. Lo que puede explicar parte de este probable cambio en las relaciones interculturales es la irrupción de un sector importante de la sociedad que entiende la valoración de la diversidad y del derecho a una identidad de pueblo –es decir, de aceptar el carácter intercultural de la sociedad chilena–. Con las excepciones señaladas, las personas jóvenes en particular asocian los Pueblos Indígenas a virtudes.

### Vinculación personal: amistades y parejas interculturales

Casi todos los adultos jóvenes mapuche tienen amigos no-indígenas. En cuanto a los vínculos interculturales más fuertes, un indicador clave es la existencia de parejas mapuche/no-indígena y aymara/no-indígena. La mayoría de los mapuche urbanos encuestados tienen pareja no-indígena, mientras en el campo del sur menos de un tercio de los mapuche tienen pareja 'wingka'. Entre el pueblo mapuche y los no-mapuche de sur rural, sigue habiendo una fuerte tendencia a casarse

<sup>13</sup> Sin embargo, hay evidencias de larga data de 'prestigio oculto' entre los Pueblos Indígenas: admiración hacia personas que saben el idioma, los ritos, etc., aunque fueran desprestigiados por las instituciones dominantes.

entre personas de la misma identidad, aunque la fuerza de los hechos y el cambio de ethos han llevado a debilitar esta tradición.

Entre los aymara, la amistad intercultural está presente, pero las cifras de interculturalidad en la pareja nuevamente son menores que entre los mapuche. De todas maneras, cerca de la mitad de los aymara urbanos tienen parejas no-indígenas, algo poco común en el campo (Ver Caniguan et al. en este libro)<sup>14</sup>. Entre los Rapanui, los matrimonios de hombres de ese Pueblo Originario con mujeres ‘continentales’ o extranjeras son muy frecuentes, debido en parte a las normas rapanui de exogamia que se expresan en la regla de no casarse entre parientes (Ver artículo de Zurob y Moreno-Pakarati).

## Redes de reciprocidad

Los parentescos y amistades intra e interculturales son grandes reservas potenciales de las cuales cada persona recluta ‘socios’ para la ayuda recíproca. En conjunto, estas redes personales de vínculos se intersectan, en densos tejidos interculturales que cubren todo el paisaje social. En la medida en que aumentan estos lazos entre personas de Pueblos Originarios y personas no-indígenas, se transforman paulatinamente las representaciones sociales del ‘otro diferente’ y, a fin de cuentas, las relaciones colectivas entre Pueblos Originarios y la sociedad nacional chilena. Sin embargo, los contactos, los ‘pitutos’ y las amplias redes de influencias, como se sabe, son formas intangibles de capital. En Chile este capital social personal se concentra –y se hereda– en los estratos socio-económicos alto y medio-alto, en los cuales la presencia de personas de Pueblos Originarios es escasa (Artículo de Espinoza y Durston).

## Territorio e interculturalidad

De lo anterior queda evidente que la dimensión espacial, la variable territorial, es central

tanto para entender las relaciones interculturales como para reflexionar sobre su evolución. El tema territorial es otro ejemplo del caso de varios autores que acceden a las mismas fuentes de datos pero con marcos teóricos y metodologías diferentes. El resultado es una serie de diferencias en las hipótesis emergentes.

Las relaciones sociales entre miembros de Pueblos Indígenas y personas no-indígenas se dan con mayor frecuencia, en términos geográficos, entre personas que viven en las 91 comunas de Chile con mayor presencia indígena, las que en conjunto representan el 80-90% de la población indígena, dependiendo del pueblo. En estos espacios interculturales residen también el 49% de todos los chilenos que no son indígenas.

Estas comunas se agrupan en tres macro-zonas: el sur (mapuche), el Gran Santiago; y el Norte Grande (Aymara, Quechua, Atacameño, Colla y Diaguita). (Ver Anexo Metodológico de la Encuesta.)

El aislamiento territorial tradicional de las comunidades rurales de Pueblos Originarios está hoy prácticamente superado, tanto en términos de caminos y vehículos como por la expansión de las telecomunicaciones baratas y la electrificación rural. Al interior de cada comunidad se observa un avanzado proceso de integración urbano-rural, no sólo en la fluidez de las comunicaciones sino en la integración de movimiento en las estrategias de vida de muchas personas mapuche y aymara. Muchos estudiantes y muchos trabajadores no-agrícolas llevan vidas ‘translocales’.

Desde hace más de una década, en muchos territorios ancestrales indígenas se vive no el vaciamiento del paisaje, sino nuevos asentamientos y/o actividades de no-indígenas llegados de otras zonas. En Rapa Nui uno de los principales elementos de tensión es el hecho de que los ‘continentales’ constituyen ya la mitad o más de la población residente, y las oleadas turísticas

<sup>14</sup> Para mayor detalle de los resultados de la Encuesta de Relaciones Interculturales, ver el análisis cuantitativo que se publicará en un documento aparte.

nacionales internacionales ya hacen su impacto en el medioambiente humano de los Rapanui. En el norte grande, es la minería que mayor efecto tiene en las relaciones de los Pueblos Originarios y el resto de la sociedad, aunque no es el único impacto en las zonas rurales ancestrales. La historia se repite en zonas rurales y semi-rurales de los Licanantay (turismo, astronomía), los Diaguíta (minería, agricultura comercial) y, sobre todo, de los Mapuche, con la construcción por parte de forasteros de una segunda vivienda para vacacionar<sup>15</sup>. En resumen, estos territorios rurales están cambiando rápidamente, con impactos en la interculturalidad imposibles de predecir.

### De las prácticas personales a la estructura sociales

Varias identidades colectivas se cruzan en la posición de cada persona indígena en el “campo de juego” social. La minifundización de sus reducciones y la falta de riego obligan a la mayoría de las familias mapuche y aymara rurales a desarrollar una pluri-actividad de mera subsistencia. Predominan las ocupaciones no-agrícolas (Ver artículo sobre ruralidad), tanto en el campo como entre la población ‘rurbana’ que se mueve entre ambos ámbitos, a veces diariamente. Los aymara rurales son más diversas, sufriendo los del altiplano las peores condiciones de pobreza, muchos migrando temporalmente como jornaleros en la agricultura comercial de los valles bajos, más buscando mejores futuros mediante la educación urbana de los hijos. En ambos pueblos los agricultores constituyen hoy una mínima parte de sus respectivas fuerzas de trabajo (Caniguan et al.; Espinoza y Rabi). En consecuencia, la creciente diversidad ocupacional de la Población Económicamente Activa indígena produce una nueva gama de inserciones en la sociedad nacional.

Las desigualdades de ingreso persistentes entre Pueblos Indígenas y no-indígenas se deben en gran parte a las barreras a la educación de buena calidad que enfrentan los estudiantes indígenas,

especialmente a la educación superior, ya que la educación media (gratuita) completa ha ampliado su cobertura y se ha devaluado como credencial para entrar a empleos calificados. Los miembros de Pueblos Indígenas se ubican desproporcionalmente en las ocupaciones de los estratos sociales más bajos y reciben menores remuneraciones que no-indígenas en el mismo estrato o clase que ellos (Ver Thiers y artículo de Espinoza y Rabi).

Al mismo tiempo, a nivel nacional la estructura social de cada pueblo se ha diferenciado, reflejando crecientemente a su interior la estratificación de la sociedad general –siempre en fuerte desventaja los indígenas–. Pero cada año adicional de educación aprobada ‘rinde’ menos para los aymara y los mapuche (especialmente las mujeres) que para los no-indígenas. Y si bien los mapuche y los aymara tienen sus propios pirámides socio-ocupacionales, éstos están concentrados en posiciones notablemente más bajas que en la pirámide de la población activa no-indígena (Espinoza y Rabi).

### Clase trabajadora: Subjetividad y objetividad

Objetivamente, los indígenas urbanos mapuche y aymara enfrentan una doble barrera: por su condición de clase y por su identidad de Pueblos Originarios. Los resultados de los artículos de Thiers, Sabatini y Rasse y de Espinoza y Rabi apuntan a la conclusión de que muchos miembros del estrato ABC1 discriminan hacia personas más pobres y, como las enormes mayoría de los mapuche y aymara urbanos están entre los estratos más pobres del país, muchos de ellos sufren una doble discriminación: por racismo y por clasismo.

[En el club deportivo] hay alguna gente que les tiene poco menos que odio a los mapuches... no hay gente de clase media baja, sólo de clase superior...”

(mapuche, mujer, urbana)

<sup>15</sup> De todas las viviendas en Chile en 2012 el 12,7% eran segundas viviendas (INE 2013).

Pero hay un lado más subjetivo de estas identidades superpuestas que también tiene implicancias de interés para el debate: la percepción de pertenencia a una clase social. La identidad de 'clase trabajadora' es la auto-identificación de clase más elegida tanto por mapuche y no-indígenas en Santiago (Artículo de Thiers). Disminuyen los que se dicen de clase media si se les da esta alternativa. En el norte grande, los aymara se identifican más como de clase media. Hay una amplia intersección de conjuntos que cubre una realidad intercultural importante, de identidades personales múltiples, tanto de integrante de un pueblo originario como de chileno o integrante de una clase trabajadora. Lo que es más, esta identidad compartida también se correlaciona con relaciones sociales interculturales: a medida que disminuye el nivel socioeconómico, mayor es la proporción que tiene amigos indígenas y no-indígenas por igual, en especial entre los mapuche (Sabatini y Rasse en este libro). Existe en principio, entonces, un potencial de alianza que superaría el status indígena de minoría.

En las líneas anteriores se ha hablado menos de resultados 'del primer tipo' (hallazgos firmes) y más de resultados tentativos, sugerentes de temas de discusión, o bien sin consenso entre los diversos autores. Los tres tipos de resultados, sin embargo, ahora tienen bases empíricas nuevas y de todos emergen temas de discusión sobre posibles estrategias de actores colectivos de la sociedad civil.

## Organización del libro

Terminamos esta introducción con una invitación a la lectura punto por punto del estudio empírico de las relaciones de los Pueblos Originarios con las personas no-indígenas que les rodean, primero por cada pueblo (a continuación en la Primera Parte) y posteriormente en forma comparativa sobre temas transversales (Segunda Parte).

En la parte I del presente informe se describe las relaciones Interculturales de los pueblos aymara, quechua, atacameño, colla, diaguita, rapanui, mapuche, kawésqar y yagán. La Primera Parte es resultado de los estudios de cinco duplas de investigadores, cada dupla de un profesional indígena<sup>16</sup> y uno no-indígena, para realizar entrevistas en profundidad en cada una de cinco principales zonas inter-étnicas. Allí se reúne también trabajos escritos por especialistas en los Pueblos Originarios menos numerosos en Chile.

En el Artículo de Moreno y Zurob, se observan las relaciones interculturales de los rapanui, destacando su historicidad y los cambios que en ellas se perciben, la resurgencia de la identidad y la cultura propia. Se profundiza en la interacción en la isla entre continentales, extranjeros, rapanui de padre y madre y mestizos, en torno a temas como el turismo, el ejercicio de la soberanía estatal y la demanda por la autonomía administrativa de Rapa Nui, con miras hacia el futuro.

En el primer Artículo de Hans Gundermann, el autor analiza el impacto en las relaciones interétnicas de procesos recientes como la profesionalización, el matrimonio y el empleo masculino en minería, contextos de cercanía personal entre Aymara y no-Aymara. En su Artículo sobre los quechuas y sus relaciones interétnicas, Gundermann vuelve a aplicar este prisma con énfasis en sus esfuerzos por activar esa identidad y legitimarla ante los otros pueblos de la región. El mismo autor, en el Artículo siguiente, analiza la particular situación de los licanantay o 'atacameños', frente a las desiguales relaciones con los propietarios de empresas de turismo, turistas, funcionarios de los proyectos astronómicos y empresas mineras, donde van a trabajar muchos hombres licanantay.

En el Artículo que sigue, Raúl Molina explora la emergencia de una identidad colla en las zonas cordillerana de Copiapó y Chañaral, analiza

---

<sup>16</sup> En total se contrataron a diez profesionales de Pueblos Originarios como investigadores principales y autores de los artículos reunidos en este libro.

las transformaciones históricas ocurridas en el poblamiento y en la economía transhumante, y se detiene en las complejas relaciones interculturales en Atacama, que los collas desarrollan con el Estado y especialmente con las empresas mineras. El mismo autor, en el Artículo acerca de los diaguitas, describe como, en el Alto Huasco, ocurre la emergencia indígena y cómo el conflicto con un proyecto minero acompaña el proceso por el reconocimiento de un pueblo indígena que se suponía desaparecido. Detalla también la permanente dialéctica de las relaciones interculturales en torno a la tierra y sus territorios que sigue afectando a este pueblo.

En el Artículo de De la Maza y Marimán, los autores analizan las formas micro-sociales en que se expresan relaciones personales entre los mapuche del sur de Chile y vecinos no-indígenas. En el Artículo de Aguilera “Pueblos indígenas en Magallanes: Perspectivas en el Siglo XXI”, se detalla la problemática de rescate cultural de los pueblos canoeros sobrevivientes, los kawésqar y yagán, además de la compleja asunción de identidad indígena por muchos de los descendientes de colonizadores huilliche/chilote en la zona austral, así como los procesos de re-etnificación que aparecen a fines del Siglo XX.

La Primera Sección termina con los antecedentes empíricos que aporta Thiers sobre las relaciones interculturales de los Mapuche en Santiago, en particular en cuanto a su presencia en barrios del ‘arco popular’ y en forma más dispersa en zonas periféricas, con algunas hipótesis para investigaciones sobre temas como identidad y estratificación.

En la Segunda Sección se presenta estudios temáticos: todos abarcan una mirada nacional ‘transversal’, contrastando la información cualitativa y cuantitativa relativa a las principales zonas interculturales en Chile.

El primer Artículo, de Sabatini y Rasse, explora la compleja relación entre clase social e identidad indígena en Santiago, Iquique-Alto Hospicio y Temuco-Padre Las Casas. Describen diferentes situaciones de segregación urbana y de

prejuicio experimentadas por aymara, mapuche y no-indígenas en esas conurbaciones.

El Artículo sobre las relaciones interculturales en la ruralidad, de Caniguan, Gallegos y Parada, profundiza en las relaciones productivas y sociales de aquellos pueblos sobre los cuales las muestras estadísticas de las encuestas utilizadas permiten un análisis cuantitativo. Además de información sobre las situaciones actuales en la tenencia de la tierra, la producción agrícola, el empleo no-agrícola, la pobreza y otras materias, evalúan varios aspectos de las relaciones estrictamente sociales entre estos pueblos originarios y sus vecinos.

Estas relaciones interculturales interpersonales encuentran una mirada comparativa más detallada en el Artículo de Álvaro Bello, quien analiza la relación entre el estereotipo que se tiene del otro diferente y las prácticas sociales de las personas.

Espinoza y Rabi, en su artículo ‘La desigualdad social en las relaciones interétnicas en el Chile actual’, comparan las situaciones de aymara, mapuche y no-indígena en las clases sociales nacionales, en términos de la estructura ocupacional, ingreso y otras variables. La Segunda Sección y el libro terminan con un análisis, de Espinoza y Durston, de los datos que aporta la Encuesta sobre Redes Interculturales: capital social y mediación institucional, en que se comparan situaciones en que personas mapuche o aymara prefieren mantener vínculos de reciprocidad con personas indígenas o no-indígenas de diversas características.

## **Balance del estudio: ¿Una coyuntura favorable?**

Las prácticas y relaciones interculturales personales y cotidianas en Chile hoy, detectadas en el estudio, son expresiones de actitudes y de vínculos de lo más diversos y cambiantes, algunos conflictivos, otros de contenido positivo. Esta última vinculación es una base para la acción colectiva hacia una nueva interculturalidad nacional. Si bien no es posible predecir con exactitud,

la conclusión más importante que emerge de este estudio es que hoy, en 2013, hay una coyuntura propicia para que se gatille un cambio hacia la puesta en práctica del respeto por los Pueblos Indígenas, sus culturas y sus derechos, siempre que el Estado abstenga de medidas ilegítimas de represión o negación de esos derechos.

Este estudio no fue realizado sobre los actores sociales, sino para los actores sociales, aportando datos empíricos que pueden mejorar sus estrategias y su participación en el diseño de nuevas políticas públicas de interculturalidad. Pretende poner a disposición de todos, nueva información sobre la interculturalidad en la base (en los *grassroots*) y en toda la estructura social. El libro tampoco intenta abarcar todos los temas relacionados con las relaciones sociales interculturales. Quedan como tareas futuras para los investigadores ligar la información y el análisis presentados aquí con temas como el impacto de las políticas públicas en las relaciones interculturales, o el papel de las grandes empresas en la transformación de esas relaciones en las diversas zonas interculturales del país.

Si hay un denominador común en la totalidad de trabajos presentados, es la distancia entre la creencia abstracta generalizada sobre la gravedad

de un ‘conflicto indígena’ por un lado, y las experiencias concretas de las personas en sus vidas cotidianas, individuales, por otro. Son justamente los datos empíricos sobre las relaciones entre personas de diferentes identidades que añade una nota de optimismo al debate actual y una base para afirmar que la coyuntura es favorable a un avance en el respeto real a los derechos indígenas.

Con la publicación de este libro se pone a disposición de todos los interesados en la construcción de una interculturalidad democrática la información empírica así como las interpretaciones diversas planteadas por los investigadores que participaron en él. Aspiramos a que su lectura y el debate que surja a continuación de ella permitan compartir uno de nuestros principales aprendizajes, la necesidad de superar los dualismos simplistas. Las relaciones interculturales son multinivel y multidimensionales y están atravesados por “realidades de estatutos múltiples” (simbólicas, prácticas, materiales, territoriales, institucionales). Por eso, las relaciones están cruzadas por diversas formas de ordenamiento y sentido, que varían entre contextos específicos a cada Pueblo Originario y cada territorio y en el tiempo. Aquí pareciera encontrarse la principal pista para una genuina conversación intercultural en la sociedad chilena.





# Parte 1

## Aproximaciones a las Relaciones Interculturales de los Pueblos Indígenas

# Artículo 1

Los rapanui y sus relaciones interculturales



# Los rapanui y sus relaciones interculturales

---

## 1. Antecedentes

Rapa Nui o Isla de Pascua pertenece al llamado triángulo polinésico del cual forma su vértice oriental. Se ubica en el Océano Pacífico a unos 400 kms., al sur del Trópico de Capricornio y a unos 3.800 km. de distancia de la costa de Caldera en la Región de Atacama, por lo que representa el territorio más occidental de la soberanía chilena. La isla, de origen volcánico, fue poblada ancestralmente por inmigrantes de origen polinésico<sup>3</sup>, quienes desarrollaron una cultura compleja en condiciones de aislamiento extremo.

En la segunda mitad del siglo XIX, el pueblo rapanui fue diezclado por el tráfico de esclavos, una verdadera catástrofe demográfica. En 1877, la población isleña llegó a su mínimo histórico de apenas 111 habitantes. De acuerdo a los estudios censales realizados por McCall, en 1950 había 724 personas rapanui y 29 personas no rapanui en la isla. En 1970, las personas no rapanui habían aumentado a 491. Al año 2011, la población de la isla llegaba a casi 6.000 habitantes. El único centro poblado sigue siendo Hanga Roa, en el sector suroccidental de la isla, donde vive más del 95% de la población. Según

el censo de 2002 (que registró 3.791 habitantes), el 62% de la población isleña se identificaba como rapanui. En la Encuesta de Empleo de 2010<sup>4</sup>, un 59,8% de los entrevistados declaró ser de origen rapanui. El 40,2% restante estaría compuesto por personas de otro origen, siendo el segundo grupo demográfico más numeroso el de los chilenos continentales. La Encuesta de Empleo indagó en la composición étnica de los grupos familiares y reveló que el 36,8% de las 1.363 familias encuestadas estaba compuesto por personas rapanui y un 31,3% por personas no rapanui. El porcentaje más alto (38,2%) lo configurarían las “familias mixtas”, de las cuales un 19% eran integradas por un hombre rapanui y una mujer no rapanui, y un 9% de familias por una mujer rapanui y un hombre no rapanui.

Según resultados preliminares del censo de 2012, los rapanui dejaron de ser mayoría en la isla. La cifra total actual sería de 5.806, lo que representa un incremento del 54% en los últimos diez años. Siempre según datos preliminares, aproximadamente 3.000 de ellos son continentales y 2.800 son rapanui (información de la Municipalidad de Isla de Pascua).

---

<sup>1</sup> Cristián Moreno Pakarati. Historiador Rapanui. Licenciado en Historia. Pontificia Universidad Católica de Chile. (Mail: cnmoreno@uc.cl)

<sup>2</sup> Antropóloga de la Universidad de Chile. Actualmente cursa el Magíster en Estudios Educativos en la Universidad de Waikato, Nueva Zelanda. (Mail: camilazurob@gmail.com)

<sup>3</sup> Métraux, 1940; Englert, 1948; Flenley y Bahn, 1997; Cristino et al., 1999.

<sup>4</sup> Informe de la Encuesta de Empleo de la Provincia de Isla de Pascua, realizada por la Gobernación Provincial, la Municipalidad de Isla de Pascua y los servicios públicos presentes en la Isla, 2010.

## 2. Relaciones interétnicas desde la perspectiva histórica

Las relaciones interétnicas de los rapanui están informadas por su historia y los contactos con el exterior: los primeros encuentros con occidente se dieron en el siglo XVIII, en el contexto de las expediciones de descubrimiento de los imperios de aquella época. Decenas de expediciones de barcos provenientes del Callao, Perú, llegaron a la isla en la década de 1860 con el fin de obtener esclavos. Como resultado de los enfrentamientos, un número indeterminado de isleños murieron y más de 1.400 fueron llevados como esclavos a trabajar a las haciendas del Perú y a las explotaciones de guano en la costa de Tarapacá y las islas Chíncha. Durante la década siguiente, sucesivas epidemias diezmaron la población y los sobrevivientes fueron desarraigados de sus tierras ancestrales y confinados en Hanga Roa alrededor de la Misión francesa de los Sagrados Corazones. En 1868 se suma la llegada de un comerciante y aventurero francés, Dutrou-Bornier, quien se asocia con la Compañía Maison Brander en Tahití para la explotación del ganado lanar en la isla. Hacia 1871, los conflictos entre misioneros y explotadores desencadenan una emigración importante de personas rapanui hacia la Polinesia Francesa.

Rapa Nui entró al escenario social y político chileno en 1888 con el llamado “Acuerdo de Voluntades” entre Policarpo Toro Hurtado, capitán de la corbeta “Angamos”, en representación del Estado chileno, y el *ariki* Atamu Tekena y su Consejo de jefes.

El Estado chileno avaló la continuidad de la explotación ovejera, y entre 1895 y 1953, la isla fue arrendada a distintas empresas de capitales extranjeros. Para los rapanui, corresponde a una época de enclaustramiento en Hanga Roa, represión de su poder soberano sobre su territorio, cooptación y división de los mismos isleños, situación que contrasta con el recuerdo de la abundancia de carne de cordero para el consumo interno. El abandono en que Chile mantuvo a la isla hasta la década del 1960 y el tardío reconocimiento de los rapanui como ciudadanos con derechos en 1966, forma parte de la llamada

“herida fundante”, es decir, del resentimiento histórico de los isleños hacia el Estado chileno. En 1966, la promulgación de la llamada “Ley Pascua” (N° 16.441) creó el Departamento de Isla de Pascua, dependiente de la Provincia de Valparaíso, y oficializó la integración de los rapanui a la ciudadanía nacional. Se inició con ello el establecimiento de los servicios públicos en la isla, lo que implicó la llegada de un gran número de chilenos continentales en comisión de servicio y el reforzamiento del proceso colonizador.

Al menos durante las dos décadas siguientes, las personas ligadas a estas instituciones públicas gozaron de una suerte de estatus social elevado.

Aquí las instituciones [estatales] eran lo máximo. Si eras hijo, no sé, de uno [un funcionario] del banco, la FACH, Carabineros, la Armada, era una cuestión loca.

Y de ahí [después] veníamos nosotros los originales de acá.

(Mestizo, hombre, joven, urbano)

De acuerdo al relato de los informantes, en su experiencia de niños se considera que la superioridad social de las familias de los funcionarios públicos se basaba en la abundancia de bienes y mercaderías que recibían periódicamente desde el continente, lo que contrastaba con la situación de escasez de las familias nativas.

Es que en esa época el funcionario público era como un Dios, o sea lo que uno admiraba, ir a un cumpleaños de Carabinero o de la FACH... había Coca-cola, ¡era una cuestión increíble! Yo me acuerdo que era amiga de la hija del capitán del puerto, y nos invitaban a tomar once y en su casa había mermelada... Siempre tuvieron la facilidad de que les mandaran mercadería, entonces, para mí era como estar en el conti, era como una cosa que uno no veía, nosotros vivíamos bien justequés, y había mucho menos cosas.

O sea mi mamá nos compraba un yogurt para las dos... Entonces se notaba la diferencia con la gente continental de institución, se notaba mucho.

(No indígena, mujer, adulta, urbana)

Las relaciones entre continentales e isleños, marcadas por la asimetría, comienzan a verse desde nuevas perspectivas en los nuevos escenarios, como revela la siguiente cita:

Por ejemplo, si al hospital llegaba un jefe de servicio, quizás no iba ni siquiera con su número ni había pedido hora al médico, sino que aparecía ahí, los médicos hacían esa preferencia [y lo atendían primero]. Uno pensaba que era normal, que la cosa era así. Hoy en día [en cambio], una sabe que tiene el mismo derecho que el jefe servicio, que era injusto que el médico tuviera esa actitud. La gente rapa se lo ha ganado y se lo ha ganado a gritos, ¿me entiendes? Uno con el tiempo se ha ido informando, entiende las cosas mejor.

Anteriormente uno no sabía.

(Rapanui, mujer, adulta, urbana)

En general hay acuerdo entre los entrevistados indígenas y no indígenas respecto de los cambios que se observan en las relaciones interétnicas. En primer lugar, el aumento de los continentales residentes se entiende como un fenómeno relevante para comprender el actual escenario. El inicio del turismo a fines de la década del 60 produjo hondas modificaciones en la actitud de los rapanui hacia los extranjeros. Desde mediados del siglo XIX, la Isla de Pascua comenzó a hacerse mundialmente conocida, en gran medida por la publicación en Europa de los libros que relatan la expedición de Thor Heyerdahl en los años 50. *Aku-aku*, uno de sus libros más conocidos, pone acento en el valor de la herencia monumental del pasado antiguo, destacando el carácter enigmático de la isla. Tiempo después, la apertura de los vuelos comerciales de LAN Chile entre Santiago e Isla de Pascua permitió el desarrollo de un turismo patrimonial. Un segundo boom se inició en los años 90 con la filmación de la película norteamericana *Rapa Nui*, producida por Hollywood, y la telenovela chilena

*Iorana*. Todo ello tuvo un fuerte impacto en la estructura de la economía isleña y en los procesos identitarios de los rapanui, quienes comenzaron a observarse a sí mismos a través del “lente exotizante” del extranjero, modificando de diversos modos su sentido de pertenencia a la comunidad étnica. El proceso en curso involucra alicientes económicos que han contribuido a despertar una identificación positiva con los elementos culturales rapanui, y ha permitido un renovado proceso de adscripción étnica. Una mujer rapanui adulta da cuenta de esta transformación en el siguiente relato:

La isla estaba súper atrasada cuando llegaron los gringos [a producir la película *Rapa Nui*] y entonces cambió todo el panorama. La gente pudo salir, se fue a vivir a Estados Unidos. La isla se empezó a mover, a desarrollar de una forma que tú no te imaginas el cambio que yo vi.

[Antes] los caminos eran puro polvo, no había nada. Después de que llegaron los gringos se fue pa' arriba esta cuestión.

Más encima después llegaron los de Televisión Nacional a hacer la teleserie *Iorana*.

El resultado es el que tenemos hoy día:

5.000 habitantes, en comparación con el año 2000, cuando había 3.800 personas.

La mentalidad de la gente se ha abierto. Todos los días [llegan] aviones llenos de turistas, de continentales, que vienen de paseo, que vienen a quedarse, llegan, van. Ahora la gente piensa en trabajar, en tener su plata, hacerse su casa, su auto, viajar. Ya no están pendientes de quién es indio, de quién no es indio. Ahora se discrimina al continental.

La película *Rapa Nui* cambió mucho la mentalidad de los isleños. Se dieron cuenta del tesoro que tenían en la isla.

[Además], ningún gobierno había dejado tanta plata como los gringos.

El rapanui empezó a tener otra visión de la cultura que tenía aquí y yo creo que recién empezó a sentirse orgulloso de ser rapanui.

No todo el mundo, porque hay gente que siempre se ha sentido orgullosa de ser rapanui.

(Rapanui, mujer, adulta, urbana)

A partir de la década de 1970 aumenta progresivamente el establecimiento de continentales en la isla, en gran medida por la instalación de servicios públicos que comienza con la promulgación de la Ley Pascua (N° 16.441). Con todo, la población isleña estaría creciendo en un 4,3% anual (aproximadamente 164 personas), en primer lugar por inmigración y luego por nacimiento<sup>5</sup>. Este aumento ha producido relaciones más profusas entre ambas etnias, un aumento del mestizaje y una reformulación de las identidades personales.

Esta breve mirada histórica nos da una idea general de los que pudieran ser focos de conflicto en la actualidad, y es permanentemente recordada por los rapanui y por las instituciones reivindicativas para sustentar sus posturas políticas.

Actualmente, el Estado chileno ejerce la soberanía nacional en la isla por intermedio de la Gobernación Provincial; la Corporación Nacional Forestal (CONAF), administradora del Parque Nacional; la Oficina Provincial de Bienes Nacionales; la Corporación Nacional de Desarrollo Indígena (CONADI); Carabineros; la Policía de Investigaciones; la Armada; la Fuerza Aérea; y los organismos del Poder Judicial, entre otros. En las últimas décadas, los rapanui han ido asumiendo cargos en la administración pública, proceso conocido como “rapanuiización” del espacio público (Andueza, 2000). Esta tendencia se suma a las instituciones tradicionalmente controladas por los rapanui, como las organizaciones políticas propias de los isleños (tal es el caso del llamado Parlamento Rapa Nui); la Municipalidad, que ha sido dirigida por alcaldes rapanui desde su constitución; y la Comisión de Desarrollo de Isla de Pascua, CODEIPA, elegida solo por personas de la etnia.

La pertenencia a la etnia rapanui se limita exclusivamente al principio de *ius sanguinis*, en virtud de una reforma a la Ley Indígena, con lo que se descarta la “adquisición” de la condición rapanui por matrimonio, así como por “autoadquisición”. Esta disposición rige solo para este pueblo indígena. Por otra parte, los chilenos continentales y los extranjeros no tienen acceso a la tenencia legal de tierras isleñas. Dado que las tierras se encuentran inscritas a título fiscal<sup>6</sup>, la restitución de ellas constituye una importante demanda del pueblo rapanui<sup>7</sup>, tema que suscita fuertes controversias en las relaciones sociales locales, tanto intra como interculturales.

La propiedad de la tierra es un tema central para los rapanui. Antes de la llegada de los europeos, la isla se encontraba dividida territorialmente en varios *kainga* pertenecientes a las diferentes tribus de Rapa Nui. Una profunda discusión sobre el significado de la tierra para los isleños se encuentra en el libro *Te Mau Hatu 'O Rapa Nui* (Los soberanos de Rapa Nui), de 1988 (a cien años del “Acuerdo de Voluntades”), escrito por Alberto Hotus y el Consejo de Ancianos de Rapa Nui. Este libro fue escrito cuando el Consejo de Ancianos poseía una influencia mucho mayor que en la actualidad, contando con miembros activos de todas las familias de la isla. Refleja, por lo tanto, la opinión compartida del pueblo rapanui tras cien años de soberanía chilena. La representatividad del libro, su contenido y sus planteamientos no han sido cuestionados por los isleños en forma pública (más allá de algunos errores en las genealogías) y es tal que hoy en día hasta el Parlamento Rapa Nui (escindido de y en el extremo opuesto del escenario político pascuense respecto al Consejo de Ancianos) utiliza sus mapas y la idea central del derecho por herencia a la tierra. En este libro

---

<sup>5</sup> Encuesta Empleo 2010; INE: Censo 2002/Censo 1992.

<sup>6</sup> En 1933, invocando el principio de adquisición de “terra nullius”, el Fisco chileno se adjudicó legalmente la propiedad de las tierras de Rapa Nui al registrarla a su nombre en el Conservador de Bienes Raíces de Valparaíso. Para el Estado de Chile, ello fue una manera de proteger las tierras isleñas ante la ambición de las empresas ovejeras extranjeras. En cambio, para los rapanui, fue un acto de apropiación ilegal de tierras, el que, además, contradice los términos del Acuerdo de voluntades de 1888. Sobre el tema, se recomienda revisar Vergara, 1939.

<sup>7</sup> En 1979, se dictó el DL N° 2.885, instrumento que ha permitido que el Estado transfiera, a la fecha, aproximadamente el 13% de la superficie total de la isla (2.152,05 ha), porcentaje que se ha traducido en 902 títulos de dominio individuales. Ministerio de Bienes Nacionales. OF. PROV IPA, julio 2008.

se liga la tierra a la sangre rapanui y se establece, a través de las genealogías que aparecen en él, que los rapanui son dueños de la isla completa por herencia ancestral. El clan como estructura social ha sido reemplazado en el siglo XX por la familia, ligada a un apellido. Había 36 clanes familiares originales en la época de la anexión en 1888. Hoy en día, los apellidos se han reducido a poco más de 20. Sin embargo, también se han “apropiado” de ciertos apellidos extranjeros: Edmunds, Calderón, Pont y Cardinali. Hoy, estos son reconocidos por CONADI como propios de la etnia.

Según la Ley Indígena de 1993 (con su respectiva modificación en 1998), la tierra de la isla solo puede ser adquirida por indígenas pertenecientes a la etnia rapanui. Sin embargo, el Estado continúa en posesión de una gran parte de la isla (más del 80% de la superficie está inscrita como terreno fiscal) y hasta el momento no se ha reconocido la propiedad de la tierra entendida como *kainga*, el territorio tribal. Las tierras fiscales abarcan los sectores de Vaitea, Poike, el sector oriental y el Parque Nacional Isla de Pascua (40% de la superficie), administrado por CONAF. Alrededor de un 15% de la isla se encuentra actualmente en uso o bajo tenencia por parte de la etnia rapanui, situación originada principalmente en títulos provisorios otorgados por la Armada de Chile durante su administración (1917-1965) y en actas de radicación del Ministerio de Bienes Nacionales a partir de 1966. Hoy, a lo menos tres generaciones después de la primera entrega de títulos de propiedad, la presión sobre las tierras ha aumentado<sup>8</sup>, así como también aumenta la presión de los rapanui sobre el Estado chileno para que les restituya la totalidad de las tierras isleñas. La política de entrega

de tierras se encuentra actualmente a cargo del Ministerio de Bienes Nacionales y la Comisión de Desarrollo de Isla de Pascua, institución creada por la Ley Indígena.

Dado que las personas no rapanui no pueden obtener derechos de propiedad, no existe en Hanga Roa una sectorización observable de grupos étnicos, con la excepción de los recintos destinados a funcionarios de la Armada y Aeronáutica Civil. Sobre las formas de ocupación del sitio, o “condición de tenencia”, el Censo del 2002 distingue para el área urbana un 60% de “viviendas propias”, mientras del 40% restante corresponden a “otra condición de tenencia”. La Encuesta Empleo 2010 marca la diferencia entre quienes viven en terreno propio (59%) y el 40% de los actuales residentes que viven en casas “prestadas”: arriendo, uso y goce (casi un 8%), o “cedido por servicios” (10.1% que refiere al residente que ocupa la vivienda como contraprestación de un servicio o trabajo a su propietario o administrador).

El carácter sanguíneo de la propiedad de la tierra es una arista importante de las relaciones interétnicas, y ha impedido que empresarios y particulares foráneos adquieran terrenos en la Isla. Es por medio del mestizaje y los matrimonios interétnicos que chilenos no indígenas y extranjeros han tenido acceso a tierras a través de sus cónyuges y de sus hijos, descendientes de rapanui. Entre los isleños se considera como “rapanui” a los descendientes directos de la población originaria de la isla, sin importar el grado de mestizaje, aunque a veces algunos definen categorías por “grado de pureza”. El mestizo también posee derechos ancestrales a las tierras por pertenecer a uno de los linajes tribales rapanui.

<sup>8</sup> Aproximadamente 244 habitantes en 1918 (Estella 1921) y aproximadamente 5500 en la actualidad (Encuesta Empleo Provincia Isla de Pascua. Gobernación de Isla de Pascua 2010).

### 3. Relaciones interculturales en el ámbito de la sociabilidad

Las relaciones interculturales en el ámbito social se ven favorecidas particularmente por la existencia de una gran cantidad de familias mixtas. Los descendientes del clan familiar Teao Ika parecen mantener a lo largo de las generaciones una mayor “pureza de sangre”, frente a un proceso de mestizaje que se da en gran parte de las familias rapanui desde principios del siglo XX, con un énfasis mayor a partir de la década de 1970<sup>9</sup>.

La sangre foránea en un rapanui puede tornarse como algo negativo y objeto de discriminación por parte de algunos isleños “más puros”, mientras que para otros (especialmente en el caso de sangre europea o de otras islas polinésicas) es motivo de orgullo, existiendo una suerte de conciencia étnica que, por un lado, apela a “mantener la pureza” y, por otro, a “mejorar la raza”.

Según informantes continentales mayores, “en sus tiempos” las familias rapanui favorecían la integración de continentales.

A las familias rapanui les encantaba tener como parte de la familia a un yerno, a un continental. Era, como se decía, muy bien recibido. Evidentemente [debía ser] gente de trabajo, honrada y todo, hasta ahora es así. Yo no tuve grandes problemas con mi suegro, un poco no más porque me quería dar otra hija. Me decía: “Está bien, cástate, pero no con esta, cástate con la otra”.

(No indígena, hombre, adulto, Hanga Roa)

Dado que la comunidad rapanui es pequeña, las posibilidades de encontrar pareja fuera del círculo de parientes eran y son bastante reducidas. El mestizaje respondería, en parte, a esta dificultad. Desde otra perspectiva, la integración

de personas continentales a la familia rapanui ha sido también una forma de acceder a nuevos recursos. Aunque es imposible que uno solo de estos motivos pueda servir para explicar todos los casos, es interesante ver cómo algunas experiencias configuran las diversas visiones que hay de las relaciones interculturales en este aspecto.

-Y tu relación con la familia de ella, ¿cómo es, cómo ha sido?

-Yo diría que buena, a pesar de ciertos problemas al principio, al final terminaron aceptándome.

-Y eso de que te aceptaran o no te aceptaran, ¿tenía que ver con el hecho de que fueras continental?

-Quizás, o yo creo que más bien por el hecho de no tener plata (rie). Claro, porque imagina tú lo que dicen los rapa del chileno pobre: “Tire veve”. Entonces, claro, si no tienes plata, no te pueden sacar nada.

(No indígena, hombre, adulto, Hanga Roa)

Surge aquí un tema que parece tener importancia en las relaciones que se establecen en el proceso de integración a una familia rapanui: la perspectiva “funcional” en la valoración de las personas.

Yo siento que la entrada es compleja.

Me sentí muy analizada, muy en tela de juicio, muy expuesta al arbitrio de la evaluación familiar, digamos. Es un poco tensa esa primera situación en que todos quieren saber lo que tú haces, de dónde provienes, cuáles son tus ascendientes, tu familia, tus conocimientos, tu formación. En la medida en que te reconocen como, en mi caso, una estudiante universitaria y, de alguna manera, como una

<sup>9</sup> A principios de la década de 1930, los estudios del Israel Drapkin evidenciaron un alto grado de mestizaje en la población. En ese entonces, 159 de los 456 rapanui podían considerarse “nativos puros”; mientras el resto presentaba mezcla con sangre americana, británica, chilena, china, francesa, Alemana, italiana, tahitiana o de las Islas Tuamotu (Drapkin 1935). El primer número disminuye notablemente a partir de mediados del siglo XX, contándose en la década del 70', de acuerdo a McCall, a menos de 60 personas de ascendencia exclusivamente rapanui (McCall 1986).

persona que es un aporte (no sé si esta es la palabra), una buena persona, ya cambia el trato. Tanto los estudios como la situación socioeconómica, aunque se diga lo contrario, sí influyen. Influyen considerablemente, y en la medida que yo tenga mayores posibilidades de ingresos, mayor instrucción o acceso a medios, soy más valiosa. Por lo que les puedo generar, funcionalmente puedo ser más interesante, desde el punto de vista de relacionarse conmigo.

(No indígena, mujer, adulta, Hanga Roa)

Según este relato, la integración a una familia rapanui se encontraría de cierta forma mediada por el “aporte” que el nuevo integrante pueda realizar, en función del acceso que tenga a recursos económicos o a medios que le permitan obtenerlos. La misma entrevistada agrega:

[En] el grueso de las relaciones yo siento que, en general, los rapanui son bastante funcionales. Hacen un cálculo bastante concreto respecto de ti y en qué les puedes servir. [En una relación acotada en el tiempo], mientras tú les reportes algunos dividendos concretos, ellos van a ser súper generosos, súper buenos amigos. Pero cuando tú te quieres incorporar en forma permanente a su núcleo o a su medio, la evaluación que ellos hacen es totalmente distinta. Ahí requieren de ciertas garantías, si se quiere. Son bastante hábiles en hacer ese cálculo, lo tienen súper claro. Yo creo que con todas las dificultades y adversidades que han tenido que pasar, ellos tienen ese cálculo incorporado.

En este “cálculo”, un factor como “ser trabajador” es un aspecto particularmente valorado, en consonancia con la escala de valores que se maneja al interior de las familias rapanui. En definitiva, todo aquello que permita a la persona generarse condiciones de subsistencia.

La gran mayoría de las personas no indígenas entrevistadas que están casadas con rapanui o tienen una pareja rapanui y que han establecido su residencia en Isla de Pascua, cuenta haber

conocido a su cónyuge o compañero en ella. En el caso de personas continentales, esto ha constituido una opción de vida, la que ha dependido del nivel de integración a la comunidad isleña y a la afinidad con el estilo de vida local.

Con el tiempo que estuve acá [en la isla] me adapté mucho al sistema y me gustó la tranquilidad, salir a pescar. Me adapté bien al sistema y me gustó, eso me hizo quedarme. Aparte, tengo un hijo de 3 años, entonces con mayor razón quedé vinculado a la isla.

(No indígena, hombre, joven, Hanga Roa)

Hay también personas mestizas que fueron criadas en el continente o en otro lugar del mundo y que, una vez alcanzada la edad de tomar sus propias decisiones, optaron por trasladarse de manera permanente a la isla, donde entraron en un proceso de “reconexión” con sus familiares rapanui.

Mi abuela era rapanui. Mi mamá siempre nos enseñaba cosas de la isla, cantos, nos ponía música. Pero cuando uno es chico, no se da cuenta de esas cosas.

Hasta que me vine a vivir aquí, que fue como a los 12 años.

Ahí me acuerdo que conocí más a la gente, la cultura, el idioma, y me enamoré de la isla, conocí lo que realmente eran mis raíces, por parte rapanui. Y también entendí que realmente tengo de las dos partes.

Hice el colegio, estudié en la universidad [en el continente], terminé la universidad y de ahí derecho a la isla, de vuelta.

(Mestizo, hombre, joven, Hanga Roa)

En la sociedad rapanui se dan diversas formas de identificación y de vida. La categoría de “mestizo” es probablemente la más común y variable.

Somos todos mestizos, todos crecimos aquí y no tenemos otra realidad más que Isla de Pascua. Tú escuchas los mismos relatos.

Que no me daban permiso para ir a la playa, que vivía a 20 metros de la playa porque tenía que lavar la ropa, y así. Tuve amigos que vivían

entre la isla y el conti, pero no  
hago diferencias.

Se nota la diferencia, pero yo  
no hago diferencias.

(Rapanui, mujer, adulta, Hanga Roa)

Mucha gente me preguntaba:

"Y tú, ¿eres tire o rapanui?"

Yo decía: "Soy mestiza", porque mi mamá es  
rapanui, nací en Santiago y me considero  
una persona mestiza. Los rapanui tienen  
mucho eso de si eres o no eres.

Me decían: "No, po, eres rapanui o no eres  
rapanui, no existe el mestizo".

Los adultos me lo hacían ver.

Y ahí [empecé a decir]:

"Ya, soy rapanui", pero si me lo preguntas  
hoy día, tengo 27 años, yo considero que  
literalmente soy mestiza.

(Mestiza, mujer, joven, Hanga Roa)

Las personas entrevistadas que conforman  
parejas mixtas concuerdan que un ámbito en el  
cual las diferencias se notan es en la crianza de  
los hijos, posiblemente porque los modelos de  
parentalidad que cada padre o madre ha recibido  
son muy distintos.

Nuestras costumbres son diferentes.

Uno piensa como hombre criado en el  
continente. Siendo el que aporta a la  
parte económica en su casa,

debiera tener un respeto, por lo menos, y de  
repente no pasa así.

De parte de mi hijo, por ejemplo, es bien poco  
lo que apoya en la casa, los estudios los toma  
así no más, a la ligera.

No quiere terminar sus estudios medios, que  
debería terminarlos.

No lo hace. Eso lo considero como falta de  
apoyo. Con respecto a la crianza del niño, se  
dan cosas que complican.

Hay mucha permisividad de parte de la  
mamá, entonces eso hace que el cabro  
haga lo que quiera.

(No indígena, hombre, adulto, Hanga Roa)

De la evaluación que se hace de las diferencias  
depende la actitud que se adopte ante ellas.

[La diferencia entre ambos,

él es continental, yo rapanui, se expresa]  
en el carácter, en la forma de pensar.

Él es súper distinto. Yo, por ejemplo, soy una  
persona que no tiene visión para adelante,  
en un cierto sentido.

Yo vivo el hoy día y listo.

En cambio, él no, se proyecta a 20 o 30 años  
más. A mí me gustaría llegar a proyectarme  
igual que él, tener toda esa visión,  
pero creo que aquí en la isla uno

no tiene esa mentalidad. Yo no viví una vida  
como él, que a los 10 años estaba en  
Estados Unidos. Yo viví en una época en que en  
la isla no había nada.

Era súper duro, tú te acostumbrabas a vivir  
simple, sin mayores comodidades,  
súper simple. Tenías comida, era lo único que  
importaba. Yo creo que eso nos marcó.

(Rapanui, mujer, adulta, Hanga Roa)

En el ámbito de la amistad, si bien algunos  
rapanui o mestizos manifiestan tener mejores  
relaciones con gente "de su raza", para la mayoría  
de los entrevistados, la procedencia no determina  
este tipo de relaciones, aunque sí las condiciona.

Me siento más cómoda con la gente de

acá, quizás por cosas de idioma,  
una tiene los mismos temas de conversación,  
porque yo no sabría qué conversar  
contigo (risas).

Es verdad, porque te conozco así, de vista,  
pero más allá no sabría de qué tema  
conversar, qué le interesa a la persona.

(Rapanui, mujer, adulta, Hanga Roa)

Los rapanui admiten la existencia de prejuicios  
en las relaciones con los chilenos.

¿Quién es esta? ¿Otra tire más que viene a la  
isla? Pero después conoces a las personas, que  
es buena onda y todo. Pero sí, pasa eso [de  
entrada].

(Rapanui, mujer, adulta, Hanga Roa)

Tantos años que yo llevo aquí... Si he tenido  
algún conflicto con algún tipo, con gente en  
las discas, son muy pocos y la mayoría de los

rapanui me han protegido a mí, en vez de agredirme o tener algún conflicto conmigo, aunque el conflicto se haya generado con otro rapanui.

(No indígena, hombre, adulto, Hanga Roa)

Mi grupo más directo en general son compañeros de trabajo que están casados con rapanui o son rapanui casados con continentales. Me atrevería a decir que no tengo ninguna pareja de amigos que sean los dos continentales. Es indudable que desde el momento en que ya están un poco más mixturadas las parejas, permite abrirse a la globalización y a las miradas de occidente y a otras formas de pensar, y también facilita que el originario o el que es de aquí se ponga en tu lugar y aprenda, conozca y valore cosas que de pronto no veía, o que consideraba muy ajenas y que hasta ahora no se han logrado incorporar como cosas valiosas.

(No indígena, mujer, joven, Hanga Roa)

No me llevo mucho con gente que es del continente, tienen otra manera. Yo llego, salto no más, me tiro y listo ya, y no entienden, o lo toman de cualquier manera, menos como la que deberían, no me gusta. Mientras que si estoy con mi gente, entiende. Es distinta la manera de pensar, muy distinta. En el continente, por ejemplo, cuando viajo y te invitan, [empiezan]: "¿Y cómo es la isla y cómo es esto otro? Y ponte a bailar y haz esto", siempre es lo mismo. Eso me pasa cuando ella me invita con sus amigos, gente que no conozco. No, no voy. Salgo y busco a mis pelusas que andan por ahí y gente que conozco, con ellos no más quiero estar.

(Mestizo, hombre, joven, Hanga Roa)

Estos relatos representan las relaciones interculturales en términos de afinidad; es interesante que la diferencia se refleje en los dos relatos anteriores como potencial y como obstáculo. En el testimonio siguiente, aflora la expresión social de la discriminación, aunque condicionada por el comportamiento que asuman los individuos.

He visto en las salidas nocturnas cómo los rapa agreden físicamente a los continentales que están pasando, es lamentable.

También he visto a gente continental mofándose de la gente de acá.

Esto impide que la convivencia sea sana por ambas partes. Cuando el continental es roto, el rapa lo mira con ojos de asesino.

Pero cuando son continentales de bien, es distinta la hueá, el trato es mejor.

(Rapanui, hombre, adulto, Hanga Roa)

En general, se puede afirmar que, desde la perspectiva isleña, el sentirse discriminados está más asociado al pasado que al presente. Los rapanui no se sentirían discriminados en las relaciones interpersonales actuales, aunque sí como etnia y como pueblo, por el Estado chileno. En el continente, actualmente son raros los casos de discriminación hacia los rapanui, a diferencia de lo que ocurría hace décadas. Más bien, lo rapanui es visto hoy en día como algo exótico e interesante.

Otro elemento de análisis se refiere al creciente proceso de diferenciación social que se observa en la comunidad isleña, como resultado de las desigualdades en los ingresos económicos. Antes de la década de 1960, las clases sociales (tal como se conciben en el continente) no existían o eran difusas. La condición socioeconómica acomodada estaba asociada a los polos de autoridad representados por la Compañía Explotadora (CEDIP), la Armada de Chile, la misión católica y, más recientemente, el aparato estatal. A partir de la década de 1990, sobre todo después de la producción de la película norteamericana *Rapa Nui*, algunas familias comenzaron a invertir sus ganancias en grandes negocios relacionados con la actividad turística y a asociarse con inversionistas extranjeros o chilenos continentales. Hoy, la acumulación de recursos económicos es evidente en ciertos sectores de la población rapanui, especialmente empresarios dueños de hoteles, cabañas, restaurantes, arriendo de autos, agencias turísticas y centros de buceo, grupo que es visto con cierta desconfianza por otros isleños.

Como polo opuesto al sector más pudiente, están los llamados "iorgos", en su mayoría

personas jóvenes que rechazan incorporarse a la economía monetaria y el trabajo asalariado y buscan un modo de vida que consideran “más natural” (ligado a la pesca artesanal y el cultivo de la tierra). Este “movimiento de rebeldía” hacia la modernidad occidental atrae fuertemente a jóvenes que dejan sus hogares e incluso abandonan el colegio para vivir generalmente fuera del pueblo, bajo un particular sistema de trabajo colectivo. Este modo de vida, sin embargo, es un fenómeno restringido.

Otras formas de diferenciación percibidas por los entrevistados se darían en el ámbito escolar. En el pasado, se hacía una distinción entre niños continentales y rapanui, a la que contribuían los profesores como figura de autoridad. Esta diferencia, según los testimonios, se debía al comportamiento de unos y otros en relación a lo que se espera de ellos.

Me acuerdo que, en esa época, los niños de instituciones [de familias ligadas a las instituciones presentes en la isla] eran más ordenados, especialmente las niñas, eran más limpiecitas, más mateítas; eso yo creo que se ha mantenido. Esta idea de que el niño continental es más ordenadito, más tranquilo; por lo tanto, un mejor niño. Yo lo veo todavía, cuando hice clases lo vi. Por eso te decía que cuando niña me sentí valorada por la gente rapanui y también en el colegio por los profesores.

(No indígena, mujer, adulta, Hanga Roa)

Miraban bien a esa gente [a los niños continentales] porque eran cabros que tenían mejor comportamiento. Nosotros llegábamos y le explotábamos los cables a la profesora. Obvio que te iban a tratar mal.

(Mestizo, hombre, joven, Hanga Roa)

Estas formas de diferenciación han cambiado en las últimas décadas, en parte, según los entrevistados, por los beneficios que reciben exclusivamente las personas rapanui, como la beca indígena, y también como resultado de los “movimientos de reivindicación étnica”. El siguiente testimonio corresponde a una mujer chilena que vivió su infancia en la isla, estudió pedagogía en el continente y luego regresó a la isla a trabajar como profesora.

[Hay] discriminación hacia los niños continentales, muy fuerte. Empezó con este movimiento de reivindicación local de los últimos años, cuando aparece la CONADI, los fondos y las becas. Niños de familias continentales que incluso han nacido en la isla y se han criado, pero que no tienen ningún derecho para obtener, por ejemplo, una beca. Entonces se va produciendo una herida, porque son niños que no tienen otro referente, han nacido y vivido en la isla, pero [se les considera] que no son de la isla, y además se les hace notar.

(No indígena, mujer, adulta, Hanga Roa)

Actualmente hay tres establecimientos educacionales en la isla. Uno, es municipal, el más antiguo. Los otros dos, particulares subvencionados, son de reciente formación: el Colegio San Sebastián de Akivi y el Colegio Católico Padre Eugenio Eyraud, siendo este último el único que cobra mensualidad. Los tres establecimientos ofrecen educación básica y media completa. Solamente la escuela municipal cuenta con un programa diferenciado de educación intercultural (el “Programa de inmersión en lengua rapanui”). El colegio municipal registra el mayor número de profesores de origen rapanui. En los colegios particulares, esta presencia es marginal.

## 4. Relaciones interculturales en el ámbito de la economía

Durante el tiempo en que la isla fue arrendada a compañías ganaderas (1895-1953), los trabajos regulares a sueldo que daba la entonces Compañía Explotadora de Isla de Pascua (CEDIP) eran muy escasos: hasta muy entrado el siglo XX, llegaban a un 4% de la población, lo que equivalía aproximadamente a 26 puestos de trabajo. Por esos años, la agricultura, la ganadería, la pesca y el tallado de figuras en piedra y madera constituían las actividades económicas principales de la gran mayoría de los varones isleños, en tanto que la artesanía fabricada con plumas, conchitas y flores comenzó a ser practicada principalmente por las mujeres.

Solo después de 1965, al hacerse efectiva la presencia del Estado chileno en la isla, se modificó la estructura ocupacional. En 1973, casi dos tercios de la población masculina se encontraban percibiendo un salario de parte de los servicios públicos que se establecieron en la isla. El trabajo en el rubro de la construcción también aumentó a partir de 1969, con la proliferación de hoteles y residenciales. La apertura de los servicios aéreos desde Chile dio un fuerte impulso a la actividad que se convertiría en la principal fuente de ingresos de la comunidad isleña: el turismo.

De acuerdo al censo de 2002, la fuerza de trabajo se ubica principalmente en las categorías de “trabajador asalariado” (60,6%) y “trabajador por cuenta propia” (30,3%), lo que representa un total de un 90% de la población económicamente activa. Entre los trabajadores por cuenta propia se incluyen los artesanos, pescadores, agricultores y ganaderos, además de pequeños y medianos empresarios. Una característica central de la nueva economía es la multilaboralidad<sup>10</sup> como estrategia predominante entre los rapanui. En la vida, suelen decir, “*hay que aprender de todo*”. Así, una misma persona puede pescar, hacer tours, tallar figuras en madera, arrendar su auto y trabajar ocasionalmente en la construcción.

Los trabajadores por cuenta propia, sin embargo, son duplicados en cantidad por los trabajadores asalariados: empleados públicos, taxistas, constructores, garzones, recepcionistas de hotel, guías turísticos de agencias u hoteles, etc. Son muchas las opciones de empleo que no requieren calificación formal y, si bien un alto porcentaje de los puestos para profesionales o técnicos son ocupados por personas de origen continental, la tendencia en los últimos 15 años se mueve hacia un incremento de los profesionales y técnicos nativos.

El comercio está formado por locales de venta de alimentos, artesanías, vestuario, artículos de librería y una gama relativamente amplia de productos de consumo. En total, suman 90 las patentes comerciales entregadas por la municipalidad<sup>11</sup>, 47 a personas continentales y 43 a comerciantes rapanui. El área de servicios está representada principalmente por hoteles, residenciales, cabañas y otras formas de alojamiento para turistas. En este rubro, la mayoría de los dueños de patente municipal son rapanui, mestizos o continentales de familias mixtas. Existen también locales de comida rápida, proveedores de Internet, arriendo de autos y bicicletas, centrales de taxis, ferreterías, jardines infantiles y servicios médicos y veterinarios, entre otros. El 59% de las patentes de servicios son de personas rapanui o mestizas, el 35% de continentales y el restante 6% se divide entre extranjeros, empresas, servicios públicos y dos bancos con sucursal en Isla de Pascua. Por último, hay 44 patentes de alcoholes, entre botillerías, bares y restaurantes, de las cuales 36 corresponden a personas rapanui y 8 a continentales.

La única industria es el turismo. En 2010, 75.375 turistas visitaron la isla<sup>12</sup>; alrededor de 5.800 personas al mes que dinamizan la economía isleña. El turismo es una actividad intercultural. Al respecto, las personas entrevistadas

<sup>10</sup> McCall 1998.

<sup>11</sup> La información de patentes municipales corresponde al registro del año 2009.

<sup>12</sup> Datos de la Dirección de Aeronáutica Civil de Chile, DGAC 2011.

indican que los rapanui aprecian más al turista extranjero que al turista chileno del continente. Las razones entregadas son muy particulares y disímiles.

[En el restaurante], en vez de leer la carta, el continental pregunta, lo que choca un poco, porque, debido al trabajo, no es solamente una persona a la que tú tienes que atender, son hartas. Que te estén preguntando: "Y el ceviche de 100 gramos, ¿de cuántos gramos es?" "¿Y cuántos son 100 gramos?" En verdad, no sabes qué responderles. O, de repente, gente que quiere aparentar algo que no es: que tiene plata o es de [un cierto] estatus.

(Rapanui, mujer, joven, Hanga Roa)

La mayoría de los visitantes que llegan a la isla son chilenos, es decir, son quienes aportan la mayor parte de los ingresos generados por el turismo. Esto es percibido por los rapanui, y apreciado en mayor medida por los artesanos quienes aseguran que el turista chileno es el que más compra.

La discriminación no sirve acá en la isla. Los turistas continentales son los que traen la plata pa' acá.

(Mestizo, hombre, joven, Hanga Roa)

De los testimonios de los entrevistados, se desprende que los continentales que llegan como turistas son personas que suelen hacer distinciones, ya sean sociales o étnicas, además de traer algunos prejuicios.

Ellos mismos [los continentales] segregan: "Ah, pero tú no eres rapanui", "Ah, pero tú no naciste aquí, entonces no eres rapanui".

(Mestizo, hombre, joven, Hanga Roa)

De repente hay gente que viene con el prejuicio que a la gente de aquí no les gustan los tires. Por ejemplo, imagínese, una señora hace poco con un grupo de estudiantes que llegaron, yo los invité para ir al Toroko [discoteque] y dijo: "No, estai loco, dicen que ahí a los tires les pegan". Yo le dije: "Mira, si vienes con el

prejuicio hecho, yo creo que la que lo va a pasar mal eres tú y después no vai a tener nada [bueno] que contar".

(Rapanui, mujer, adulta, Hanga Roa)

Es interesante notar que los chilenos residentes en la isla tienen una visión similar, es decir, el punto de vista trascendería los límites étnicos, al ser el "otro" el que llega desde afuera, el turista.

Diría que, en general, la gente que viene de más lejos (europeos e, incluso, norteamericanos) se informa bien antes de llegar, llega con la idea más o menos clara de qué va a visitar. [Para los chilenos del continente, en cambio,] es como de moda visitar Isla de Pascua, y hay gente que llega con la intención de comentarle a los amigos que estuvo en Isla de Pascua, pero no es que le interese la isla misma, sino que le interesa para jactarse después.

(Mestizo, hombre, joven, Hanga Roa)

Desavenencias entre rapanui y continentales surgen ocasionalmente frente a iniciativas económicas (como instalar un hotel o un restaurante) que vinculan a personas rapanui con inversionistas chilenos o extranjeros. Muchos de estos inversionistas chilenos son vistos con recelo por la comunidad local, como personas que llegan a lucrar y a enriquecerse con el patrimonio cultural rapanui, lo que generalmente sucede con la cooperación de algún isleño dispuesto a poner la tierra.

A esos hueones que vienen con intenciones de hacerse socio de alguien para hacer un negocio, a esos los mando a la cresta, no me gustan. Al revés, a otros [rapanui] les encanta. La gente de afuera es muy inteligente y acá en la isla hay muchas marionetas, mucha gente que ni siquiera está acá... Lo vivimos con el Petero Alcalde cuando quería hacer un casino.

"Pucha, hazte un colegio, hazte un hospital. Vas a abrir un casino, hueón, qué onda, ¡un casino!".

(Mestizo, hombre, adulto, Hanga Roa)

En el mismo sentido:

En el tema de sacar lucro con el turismo, yo creo que debería haber más gente rapanui, porque en el turismo lo que se está vendiendo es la esencia misma de la Isla de Pascua, [algo que] está estrechamente relacionado con su gente. Uno no puede vender turismo solamente pensando en un moai inerte, sin pensar en la gente local.

Entonces, cuando la gente de afuera [los inversionistas] viene pensando en el lucro, yo creo que en ese tema está mal, y ahí yo privilegiaría los servicios turísticos de un rapanui, más que de un continental.

(Mestizo, hombre, joven, Hanga Roa)

Si bien la mayoría de las residenciales y restaurantes son de propiedad de personas rapanui (lo que en gran parte se debe a que son los únicos dueños legítimos de tierras), la percepción que se tiene es la siguiente:

Son la mayoría en número, pero no en cifras.

En cifras, digamos, monetarias, porque los mayores proyectos turísticos son de inversionistas extranjeros, digámoslo así.

(Mestizo, hombre, joven, Hanga Roa)

Como una manera de disipar el recelo de los isleños, algunas empresas extranjeras han anunciado la contratación preferencial de trabajadores locales.

Yo escuché que fue una de las condiciones que la comunidad le exigió al dueño del hotel para que lo pudiera abrir.

(Rapanui, mujer, adulta, Hanga Roa)

Según varios entrevistados (indígenas y no indígenas), este tipo de compromisos termina, a la postre, siendo vulnerado.

Yo trabajaba de guía para una empresa hotelera. La política de esa empresa era trabajar con guías rapanui y mestizos o que tengan una relación de parentesco o hayan vivido bastante tiempo [en la isla] para conocer la cultura, porque obviamente tienes que

transmitírsela a los turistas. Pero de un momento a otro dijeron:

"No, vamos a traer gente de afuera, porque necesitamos gente que tenga una interacción más amplia con los turistas".

Bueno, trajeron gringos y a un chileno continental. Ese fue el problema: nosotros tratamos de luchar para que se privilegiara a la gente local, que jóvenes locales pudieran obtener un trabajo de guía en una empresa grande. Al final, no nos hicieron caso, igual trajeron a esa gente.

(Mestizo, hombre, joven, Hanga Roa)

Con todo, la presencia de personas continentales en el comercio turístico es algo aceptado, siempre y cuando se trate de gente que está de alguna manera inserta en la comunidad isleña, ya sea porque ha vivido una buena cantidad de años en ella o porque forma parte de alguna red familiar rapanui.

Hay guías rapanui, chilenos y extranjeros, por el tema del idioma. Pero hay más extranjeros. Están las alemanas de la agencia de la Coni, los japoneses del Hotel Otai... Yo opino que si ellos hacen bien su trabajo y se consolidan en la isla como gente de bien, está bien. Pero si llegan a trabajar por el puro verano, no, mejor ándate a tu casa.

(Rapanui, mujer, adulta, Hanga Roa)

Los conflictos relacionados con el ejercicio de la actividad de guía de turismo han llevado a los trabajadores del sector a formar la Asociación de Guías de Rapa Nui, la cual está integrada por guías rapanui y no rapanui que pretenden regular esta actividad. La práctica de los llamados "taxi tour" es muy criticada por los guías turísticos reconocidos. La modalidad de los "taxi tour" suele ser realizada por personas no rapanui que llegan a trabajar en la isla como taxistas. En ocasiones, cobran grandes sumas de dinero a turistas desprevenidos solo por llevarlos a los sitios arqueológicos.

Nunca he tomado un taxi tour, pero me gustaría hacerlo para poder dar mi opinión, pero me carga. Me carga que

haya taxi tour.  
Si es rapanui, está bien, pero no que hayan  
cien taxi tour.

(Rapanui, mujer, adulta, Hanga Roa)

Igualmente, la llegada de trabajadores continentales como mano de obra en el rubro de la construcción genera reacciones encontradas. En la mayoría de los casos, se trata de trabajadores traídos por grandes empresas de la construcción, a las cuales se les critica que obtengan ganancias en la isla y que no las reinviertan en ella.

A mí me parece súper negativo para la isla que se esté trayendo gente de fuera y que esto sea provocado por un interés económico mercantilista por parte de las empresas que están haciendo estas obras de construcción. Traen a estas personas porque son mano de obra más barata, en lugar de contratar a la mano de obra local que existe y es calificada en muchos de los casos. Lo más grave es que un porcentaje importante termina quedándose y empieza a trabajar por su cuenta.

Hay un montón de taxistas que son ex obreros de la construcción que terminaron quedándose a trabajar de taxista. Yo diría que fácilmente el 70% de los taxistas son ex obreros, o no son rapanui, al menos.

(Rapanui, hombre, adulto, Hanga Roa)

En proyectos recientes de grandes obras de construcción, como los hoteles Explora y Hanga Roa y el nuevo Hospital Hanga Roa, se les ha exigido a las empresas en construcción que aseguren que los trabajadores contratados abandonen la isla una vez terminado el trabajo. Sin embargo, este compromiso no ha resultado fácil de cumplir, debido a que las oportunidades del mercado laboral de la isla aparecen atractivas para los trabajadores continentales.

Algunos vienen no más por la obra y se van, pero hay algunos que se quedan, porque es mejor la opción de trabajo aquí que allá en el continente y por eso se quedan.

(No indígena, hombre, adulto, Hanga Roa)

La actividad económica se considera un factor que incide fuertemente en el aumento demográfico, debido a la importación de recursos humanos. Desde hace al menos 12 años se viene proponiendo un proyecto de Ley de Control Migratorio que regule la inmigración y el establecimiento de chilenos continentales en Isla de Pascua, similar a las normas existentes para extranjeros. Diversas manifestaciones, incluyendo la toma del aeropuerto de Mataveri en 2009, expresan las demandas del pueblo rapanui en este sentido. Actualmente, el proyecto se encuentra en tramitación en el Poder Legislativo chileno. De aprobarse, se traducirá en cambios importantes en las relaciones laborales en la isla por cuanto permitirá regular el ejercicio de actividades productivas de residentes temporales y turistas de acuerdo a la ley que se dicte, la cual se espera sea adecuada a las necesidades locales y a la frágil capacidad de carga de la isla.

Si hay gente de cualquier lado, que sea gente que aporte... pero que valga la pena, no gente que venga a rellenar la isla por las puras.

(Rapanui, mujer, adulta, Hanga Roa)

En términos generales, las relaciones interétnicas “entre colegas” se aceptan como relaciones laborales normales. Sin perjuicio de lo anterior, el proceso de “rapanización” de las instituciones públicas ha incubado un cierto resquemor entre los funcionarios continentales que ven peligrar su fuente de trabajo en la medida en que se favorece a personas rapanui en los procesos de contratación.

Mucha gente rapanui, sintiendo la protección del sistema por ser rapanui, yo la vi tomándose licencias en el trabajo, como no llegar a trabajar, que uno no se habría tomado porque lo habrían echado. Hay profesores, por ejemplo, que no han querido evaluarse con la evaluación docente hace tres años, lo cual es sinónimo de expulsión y no los echan, eso es molesto. Yo creo que eso en la isla se da mucho, no sé si en todos los ámbitos, pero muchísimo en el nivel municipal, donde hay mucha gente que no hace nada y que no los echan porque son rapanui.

Te puedo apostar que una persona continental, si hace eso, la echarían.

(No indígena, mujer, adulta, Hanga Roa)

A pesar de existir esta especie de “discriminación positiva” a favor de los rapanui, lo cierto es que la mayoría de los cargos que requieren calificación técnica o profesional son ocupados por personas continentales o mestizos.

Si yo viniese a ejercer labores que normalmente ejercen las personas de la isla, como pescar, cultivar fruta o ser guía de turismo

[se puede entender que haya problemas].

O donde hay cuotas laborales.

[En este aspecto], son más anti chilenos los chilenos que llevan un tiempo en la isla que los mismos rapanui.

Pero, como en mi campo esto no ocurre, porque en la isla deben haber cinco abogados que trabajan como abogados, no he tenido mayores problemas.

(No indígena, hombre, adulto, Hanga Roa)

Y en el caso de los trabajadores no calificados, se encuentran observaciones como la siguiente:

La gente rapanui no quiere trabajar en trabajos de construcción, si no tienen un sueldo que llene sus expectativas. En cambio, el continental ve que el sueldo que va a ganar un rapanui es tres veces lo que él ganaba allá [en el continente]; entonces, hace el trabajo por un sueldo menor que el que el rapanui quiere.

Y de esa manera automáticamente el rapanui se está quedando sin trabajo.

(Rapanui, mujer, adulta, Hanga Roa)

El escenario económico –en cuanto escenario de relaciones interculturales- es uno particularmente complejo, quizás por la diferencia asimétrica que caracteriza los medios de acceso a recursos entre rapanui y continentales. La orientación de los esfuerzos hacia los modelos económicos contemporáneos y el acceso a través de medios formales de acreditación genera resistencia por la desventaja que impone localmente frente a la política de importación de trabajadores. La fuerte dependencia sobre el turismo y la necesidad de desarrollar una economía interna más diversa es patente en las declaraciones de los entrevistados.

## 5. Estado y sociedad civil

Isla de Pascua es una provincia de la Región de Valparaíso y, como tal, cuenta con una Gobernación Provincial que representa al Poder Ejecutivo y al gobierno chileno. El primer rapanui en ocupar el cargo de gobernador fue Alfredo Tuki Paté, como reemplazante, por un breve periodo, en 1967. No ha habido continentales en el cargo desde los años setenta.

La isla cuenta con un gobierno local representado por la Municipalidad de Isla de Pascua. El alcalde es elegido por sufragio universal, tanto por gente rapanui como no rapanui residente en la comuna. Desde la constitución de la municipalidad, el cargo de alcalde ha sido ocupado por personas rapanui. La mayoría de las personas

que trabajan en la municipalidad son rapanui o mestizas, lo que constituye un claro ejemplo de “rapanuiización” de este espacio institucional. En los últimos años, la cantidad de jóvenes rapanui que obtienen un título técnico o universitario ha aumentado, lo cual ha permitido que muchos cargos municipales históricamente ocupados por personas continentales hayan pasado a ser asumidos por rapanui.

Tanto la Gobernación como la Municipalidad son escenarios de relaciones interétnicas cotidianas. En general, estas no son vistas como conflictivas en el relato de los entrevistados. Consideran, sin embargo, que los procedimientos de estas instituciones son muchas veces burocráticos

y ajenos a la realidad local. Una dificultad es la existencia de múltiples relaciones de parentesco al interior de las instituciones locales.

Yo no pregunto nombres, ni de quién es familia, ni de quién es primo, porque igual es complicado estar fiscalizando al hermano de la alcaldesa, o al primo de tu jefe directo, o al hijo de... ¿me entiendes? Por eso mismo, la orgánica de esta institución no responde a la realidad rapanui, ya que está prohibido que existan relaciones de parentesco en su interior. Lo que se hace es adaptar esta institución a la isla, sin modificar las normas que existen en Chile.

De otra manera, no quedaría nadie trabajando en la Municipalidad.

(No indígena, hombre, adulto, Hanga Roa)

Otra entidad del Estado que influye en la toma de decisiones en Rapa Nui es la Oficina Provincial del Ministerio de Bienes Nacionales, asociada a la entrega y regularización de la tenencia de tierras. La jefatura ha sido siempre ejercida por personas de origen continental.

Hasta ahora, por lo menos, no he percibido que la procedencia o un origen étnico distinto haya sido dificultoso porque mi oficina originalmente estaba conformada solo por no originarios, a la que se han incorporado nuevos elementos de la isla. Entonces, en la medida en que esa gente ha ido aprendiendo de ti y te reconoce, de alguna manera ha aprendido a conocer tus valores y tus méritos profesionales. Ha sido más fácil la relación, porque ellos no han llegado desde la percepción de saber o de conocer mucho más la esfera de trabajo que tú y eso no ha generado roces.

(No indígena, mujer, adulta, Hanga Roa)

El conocimiento de la realidad de la isla en el desempeño del servicio público es clave para que las decisiones que se adopten sean pertinentes. El ámbito de competencia de la Oficina Provincial del Ministerio de Bienes Nacionales es particularmente sensible. El público que acude a esta oficina está formado

por personas rapanui que tienen derechos de propiedad sobre las tierras o cuya tenencia no es clara (dada la incompatibilidad que se presenta, en ocasiones, entre las formas tradicionales de uso y transmisión de tierras con la legalidad nacional), lo que suscita situaciones de conflicto difíciles de manejar.

La mayoría de lo que nosotros recibimos son consultas desde un certificado que tendríamos que emitir para llevar a distintos servicios públicos. Cuando alguna autoridad anterior, en cualquiera de sus figuras, en representación del Fisco, documentó esa existencia de un mejor derecho, es bastante simple y es posible satisfacer la expectativa de la persona y, por ende, no hay conflicto. Los conflictos se suscitan cuando son terrenos que están indocumentados o en situación de toma u ocupación. Entonces, hay que jugar el rol de malo de la película y decir que no es posible atender lo que se está pidiendo. En esos escenarios obviamente es súper complejo y hay que, en muchas ocasiones, recibir legítimas quejas, retos, enojos e, incluso, a veces, aguantar malos tratos.

(No indígena, mujer, adulta, Hanga Roa)

La Corporación Nacional de Desarrollo Indígena, CONADI, está presente en Rapa Nui con las mismas funciones que en el continente. Sus empleados son, en su mayoría, rapanui.

La Corporación Nacional Forestal, CONAF, administra el Parque Nacional de Isla de Pascua, que abarca un 40% de la superficie de la isla. Una crítica común de los rapanui a esta institución alude a la falta de mantención en la cual se encontraría el Parque, y a la inadecuación de las políticas nacionales de cuidado de parques, orientadas al patrimonio natural, en circunstancias que en la isla se requiere una atención especial, sobre todo, al aspecto arqueológico. Asimismo, se demanda que el cobro de ingreso al Parque (si bien no se aplica a los residentes) debiera generar un presupuesto local para el cuidado del mismo, en vez de ser enviado a la CONAF a nivel central, instancia que anualmente asigna un presupuesto poco

ajustado a las necesidades locales. Un problema frecuente se suscita con las personas que trabajan la ganadería (todas rapanui), las que utilizan las áreas del Parque para el pastoreo de los animales. Los problemas se presentan cuando este uso atenta contra el resguardo del patrimonio arqueológico.

La actual jefatura de CONAF la desempeña una mujer rapanui mestiza, lo que representa un cambio respecto a la mayoría de las jefaturas anteriores. No por ello las dificultades se resuelven más fácilmente. Actualmente, la mayor parte de los empleados de CONAF en Isla de Pascua son personas rapanui que cumplen roles administrativos, funciones de guarda parques y labores en los viveros, entre otras.

Se menciona también a la Armada, la Fuerza Aérea, Carabineros y Policía de Investigaciones. Estas instituciones albergan a sus funcionarios en recintos especialmente destinados a este fin y emplean mayoritariamente a personas continentales que se establecen en la isla por un periodo determinado (generalmente 2 a 5 años). Fuerza Aérea y Carabineros se encuentran en el sector de Mataveri, a aproximadamente 2 kilómetros del centro de Hanga Roa.

La Armada posee en la isla una pequeña guarnición de infantería de marina e instalaciones oceanográficas y meteorológicas. A pesar que numerosos rapanui han ingresado a esta institución y han sido entrenados en el continente en distintas disciplinas, la Armada no es mencionada espontáneamente como escenario de relaciones interculturales, probablemente por la fuerte carga que esta institución tuvo en el proceso colonizador que vivió la isla en la primera mitad del siglo XX. Actualmente, su rol es poco claro para los isleños.

Existe la percepción generalizada de que la Armada trae al año a 200 o 300 funcionarios a pasear aquí, a no hacer nada, y en la FACH es más o menos parecido. Sin duda que hay labores que son necesarias e importantes, pero siento que, en términos de dotación, inversión pública

y gasto, la cantidad de contingente que viene, versus los aportes que dejan en la isla, hay cosas que uno no entiende. La misma Armada de Chile, que debiese tener a su cargo la protección y el resguardo de todo el borde marítimo, ni siquiera coopera con el Parque Nacional, que todos sabemos que está súper privado en cuanto a mantención.

Tú la mitad de la semana ves que están haciendo ejercicios, manteniendo el patio de la guarnición y punto. De hecho, los funcionarios manifiestan que se aburren, que no cumplen un horario hábil como cualquier otro funcionario público. Yo creo que estas instituciones pueden estar sobre calculadas.

A lo mejor, por su función estratégica, tienen que tener esas dotaciones.

Así y todo, me parece que son gastos innecesarios.

(No indígena, mujer, adulta, Hanga Roa)

La Fuerza Aérea de Chile, FACH, y la Dirección General de Aeronáutica Civil cuentan con personal rapanui en sus filas, pero no son nombradas como espacios de interculturalidad. Carabineros de Chile y la Policía de Investigaciones, PDI, están más presentes en la vida cotidiana de los isleños. Ambas son instituciones integradas casi exclusivamente por chilenos continentales. Existen miembros rapanui en Carabineros y la PDI, pero no se desempeñan en la isla. Los relatos de los entrevistados traslucen críticas respecto a prejuicios que se manifestarían en las conductas de funcionarios de estas instituciones hacia los rapanui.

Tuve un problema con un pescador y me llevó hasta la comisaría, y los gendarmes, parece que eran gendarmes, me empezaron a decir cosas de los rapanui, que "puta los pascuenses, cuándo se van a dejar de cabrear, vienen a hacer puros líos y la cuestión". Puras groserías no más. "Por qué los pascuenses no nos dejan tranquilos, todos los días peleas y la cuestión".

(Mestizo, hombre, joven, Hanga Roa)

Los métodos formativos de estas instituciones también reflejarían estos prejuicios. El siguiente

testimonio es de una mujer rapanui que ingresó a la Escuela de Carabineros.

Eras simplemente la india, la bruta, poco menos que tienen eso de que vivimos en cuevas, que no tenemos computadores, que todavía estamos taladrando piedras para escribir y puras cosas así, de parte de los instructores. Claro, estaban con el tema de estar creándote el temple y la mejor manera de hacerte picar era gritándote "india", "corre, vaca" y todo eso. En el fondo, igual te duele. A mí no me dolía que me dijeran india, ni vaca, ni nada: era cómo lo decían, tan irónicamente. Igual, es penca, a mí por lo menos me llegaba, porque yo, siendo una persona así haka aringa [chora, parada] y todo, sabes que no puedes responder y tienes que quedarte callada.

(Rapanui, mujer, joven, Hanga Roa)

La cita sugiere que la mujer, por su condición étnica, era objeto de burlas y malos tratos por parte de sus instructores, aunque lo atribuye al "método formativo". Otro aspecto sobre las relaciones con estas instituciones se refiere a la aplicación de la ley, la que no tendría la misma rigurosidad que en el continente, a juicio de otro informante.

La ley tiene claramente unas comillas acá en la isla y puede que en algún minuto no sean tan buenas esas comillas, porque había un cabro que se les arrancaba de la cárcel y estuvo mandándose varios problemas. Si bien uno conversa con carabineros, las instituciones son la ley y esta es una para todos. Yo soy invitado al círculo de alguaciles de Carabineros, tengo una relación cercana con el mayor, y me decía: "El problema es, por ejemplo, con el motociclista que no usa casco, que le gusta andar en moto con cabros chicos".

Si la ley es una, hay que aplicarla no más.

Siempre terminamos con el tema de la aplicación de la ley.

(No indígena, hombre, adulto, Hanga Roa)

Las instituciones, en particular las fuerzas del orden, no aplicarían a cabalidad las normativas

en el territorio local, debido a la presión que ejerce la comunidad sobre ellos. Por otra parte, las leyes y la acción de las instituciones carecerían de pertinencia, en algunos aspectos, debido al poco "respeto" que tendrían de parte de la cultura local.

Que pertenezca a Chile [la isla] no hay problema, pero es distinto a Chile. El carabinero está para cuidar a la gente, al ciudadano.

No soy criminal, pero si me quitai mi moto o mi auto porque no tiene papeles, me estai cagando. Cágate a un criminal, pero no a mí. Vienen con que ellos son la autoridad en las calles. Aquí no hay calles, si no es porque cada familia dio un pedazo de terreno para que ese loco de allá pase pa' acá, y así fue lo de las calles acá. Es una historia que hay detrás. En ese sentido, deberían respetar más a la gente rapanui, por lo menos a la gente que no anda desordenando.

(Mestizo, hombre, adulto, Hanga Roa)

El Poder Judicial en la isla está representado por el Juzgado de Letras y Garantía con competencia en Familia; mientras la Fiscalía depende del Ministerio Público. Este ámbito no se encuentra comentado en el relato de los entrevistados. De todos modos, es interesante señalar que en la isla hay diversos sistemas jurídicos operando en un mismo espacio territorial: las normas tradicionales de derecho común (como el Código Civil), la legislación especial indígena, la legislación especial para Isla de Pascua y el derecho consuetudinario isleño. En algunos casos, estos sistemas difieren, como en el tema de la propiedad de la tierra, donde los mecanismos tradicionales de herencia y transmisión entran en conflicto con las leyes nacionales; conflictos que a veces llegan a instancias judiciales en busca de soluciones.

La institución que parece contar con mayor legitimidad para los rapanui es la Comisión de Desarrollo de Isla de Pascua, CODEIPA. Cuenta con cinco miembros elegidos democráticamente vía sufragio por la población perteneciente a la etnia. En las últimas elecciones, se ha

incluido como votantes a los rapanui que viven en Santiago y Valparaíso; y un gran número de candidatos se inscriben para cada elección. La CODEIPA cumple el rol de representar a los rapanui como interlocutor ante las autoridades del Gobierno en los temas relevantes para la comunidad isleña. Entre sus facultades está la de proponer iniciativas de desarrollo al Ejecutivo en materia de educación, salud, conservación del patrimonio natural y cultural, tierras y en temáticas relativas al desarrollo local. Sin embargo, el poder efectivo de esta comisión se concentra casi exclusivamente en la asignación de tierras. Así, la mayor parte de su quehacer se relaciona con conflictos entre personas rapanui por terrenos, en los cuales la comisión actúa como árbitro. La CODEIPA, además, entrega los permisos para la realización de proyectos de gran envergadura, sean estos propuestos por instituciones o personas particulares.

Además de los cinco comisionados electos, la CODEIPA está integrada por el presidente del Consejo de Ancianos, el gobernador provincial (quien la preside), el alcalde de la Comuna, un representante de Bienes Nacionales, un representante de CONAF y el jefe de la Oficina de Asuntos Indígenas (CONADI), quien actúa como secretario técnico. Esta institución fue creada por Ley Indígena con el espíritu de integrar a personas de la comunidad rapanui al quehacer institucional, quienes habrían de aportar con su experiencia y saberes tradicionales de la cultura rapanui.

Una de sus carencias es que los encargados no se dedican a la CODEIPA, sino que hacen otras cosas y le dedican solo el tiempo libre, y para una entidad de ese calibre se necesita gente a tiempo completo, con harta dedicación y preparación. Yo soy respetuoso de la experiencia, pero se necesita más gente joven que esté preparada, gente actual, con buenos conocimientos.

(Rapanui, hombre, joven, Santiago)

La constitución de la CODEIPA establece que los cinco comisionados electos y el presidente

del Consejo de Ancianos deben ser miembros de la etnia. Al interior de la Comisión, a los representantes de instituciones les correspondería aportar la información pertinente a los casos que se tratan y a los comisionados electos tomar las decisiones.

Como instituciones intentamos mantener un rol estrictamente técnico. Pero hay muchas sensibilidades instaladas y la situación está compleja, ello debido a los conflictos que se han reencendido o a disputas recientes respecto de cómo organizar el territorio, el tema migratorio... Se empiezan a generar desconfianzas y los propios representantes de la comunidad confunden esos planos.

Perciben, a lo mejor, amenazas al interior del equipo [la Comisión], pese a que conocen a las personas y que reconocen que están vinculadas con rapanui. Yo no sé si es una herramienta con sus pares para ser más populares y legitimarse y decir: "Ojo, o atención, que de nuevo nos quieren meter el dedo en la boca". Demonizar a todo lo que tenga que ver con el gobierno, para aparecer ellos como las víctimas o como quienes van a hacer justicia, a su manera, con su derecho a la autodeterminación.

(No indígena, mujer, adulta, Hanga Roa)

El Consejo de Ancianos tuvo gran influencia en las décadas de 1980 y 1990. Contaba, por entonces, con un representante de cada familia de la isla. De esta forma, se consideraba sucesor de los Consejos de jefes que acompañaron a los últimos reyes Atamu Tekena y Simeón Riro Kainga a fines del siglo XIX. Liderado por Alberto Hotus Chávez, la institución fue la única entidad representativa de los rapanui durante más de una década. Tuvo una visión bastante crítica acerca del rol del Estado chileno en la historia de Rapa Nui, como puede apreciarse en el libro del Consejo *Te Mau Hatu o Rapa Nui*. Sin embargo, ante la postura oscilante de su líder y las acusaciones de acaparamiento de poder, el Consejo sufrió un quiebre a fines de la década de 1990 que dio origen al llamado Consejo de

Ancianos II<sup>13</sup>, que derivaría años después en la formación del Parlamento Rapa Nui. El Consejo de Ancianos I aún existe, con Alberto Hotus como única figura visible, pero prácticamente ha desaparecido del escenario político isleño.

La postura de Alberto Hotus es bastante criticada por muchos rapanui, pues no ha permitido que se realice una nueva elección de Presidente del Consejo y porque mantendría una postura de dependencia hacia el Estado chileno como el mejor camino para el desarrollo de la isla. Por ello, es difícil reconocer en la actualidad la representatividad del Consejo de Ancianos en el contexto local, más allá de la lealtad que ciertas personas aún mantienen con Hotus.

El Parlamento Rapa Nui se originó como alternativa al Consejo de Ancianos, con una postura radical en contra de la subordinación de la sociedad rapanui a las instituciones chilenas. Sus miembros son elegidos internamente y su líder es actualmente Leviante Araki Tepano. El Parlamento Rapa Nui manifiesta que la isla debiese desligarse completamente de la República de Chile y buscar la autoadministración. En el Parlamento Rapanui existen también voces más moderadas que aspiran a un modelo de Estado independiente en libre asociación con Chile.

Yo echaría al Estado [chileno] de acá, lo juro.

Yo soy radical, me gustaría que fuéramos independientes. De verdad. Me encantaría que tuviéramos un gobierno local, que tuviéramos nuestra propia empresa, a la pinta de nosotros, ¿cachai? Y no que Chile nos tenga que mantener, ¿por qué? Si nosotros tenemos riquezas aquí en la isla.

Podemos producir todo tipo de alimentos, tenemos 200 millas marinas, tenemos cielo.

Es una isla chica, pero tenemos muchos recursos. Obvio que necesitamos gente que venga a trabajar, pero me gustaría que los rapanui supieran elegir a la gente que

llegue y que se relacione con ellos, que la gente de la isla se pudiera relacionar con gente más capacitada, con más educación para que nosotros mismos que somos rapanui podamos aprender de ellos. Esa es mi utopía de la isla".

(Rapanui, mujer, adulta, Hanga Roa)

En general, entre los entrevistados hay opiniones críticas tanto sobre el Consejo de Ancianos como el Parlamento Rapa Nui. Quienes forman parte de estos organismos perseguirían “*intereses particulares, es cosa de escucharlos*”. Habría, también, “*ignorancia*” de su parte. Otra opinión critica al Parlamento Rapa Nui por ser “*demasiado extremista*”, “*Siempre está muy cerrado*”, “*Cuando viene el gobierno a ofrecer cosas, debería estudiarlas, ver cuáles son convenientes y cuáles no*”. Para algunos jóvenes, que crecieron en un Rapa Nui integrado al Estado-Nación, las demandas de independencia o autodeterminación obtienen escasa credibilidad y, por tanto, poca adhesión.

Fuera de las dificultades “prácticas” que se asocian a la lucha que lleva el Parlamento, las críticas también apuntan a la falta de preparación de las personas que lo integran y la poca capacidad de convocatoria a nivel local. En la visión de un joven mestizo:

Me interesa harto, pero no con esa gente, gente que no tiene estudios. Buenas las ideas, pero si no sabís hacerlas, no sirve, tienes que ver la manera de hacerlas. Ellos no se saben organizar. Tú tenís que estar listo cuando dai una propuesta. Estos locos no saben... Un grupito de 12 anda por ese lado, el otro grupito anda por otro lado y el resto ni los pescan porque no se sienten identificados.

(Mestizo, hombre, joven, Hanga Roa)

En el caso de los entrevistados no rapanui, se percibe poca participación en este tipo de organizaciones. Además, se manifiestan menos

<sup>13</sup> El Consejo de Ancianos I reivindica la tenencia rapanui de las tierras isleñas frente a los extranjeros, sean agentes públicos o privados, y también pretende evitar que agentes locales concentren o subutilicen la propiedad de la tierra. El Consejo de Ancianos II, compuesto por integrantes más jóvenes (Raúl Teao, Mario Tuki y otros), también defiende la tenencia rapanui de la tierra, pero bajo una modalidad más liberal, regulado por la oferta y la demanda (Andueza, 2000).

críticos, especialmente en los rangos etarios mayores.

Yo soy respetuosa de lo que hagan los rapanui en la isla y me considero una espectadora de lo que ellos decidan.

Si ellos se están organizando para tener un futuro mejor, bien, muy bien.

(No indígena, mujer, adulta, Hanga Roa)

En líneas generales, es posible decir que la mayoría de las personas entrevistadas acepta la soberanía chilena, sin embargo se muestra muy

crítica hacia las políticas de los gobiernos centrales y reclama por el abandono de la isla por parte de las autoridades gubernamentales. Es así que circulan nuevos modelos de desarrollo que acentúan la necesidad de poner límites al ingreso de personas (política de migración), y en segundo lugar, la generación de recursos que permitirían a la Isla mantenerse de manera independiente, o al menos autónoma. Solo de este modo podrían generarse nuevas condiciones para el desarrollo de relaciones interculturales más armónicas, que superen los focos de conflicto que actualmente las condicionan.

## Referencias

- Andueza, Pablo (2000). "Hacia el reconocimiento de los derechos políticos de los pueblos originarios: El modelo de cogestión en Isla de Pascua". En *Estudios Atacameños*, N° 19, San Pedro de Atacama: Universidad Católica del Norte, pp. 113-120.
- Bahn, Paul y Flenley, John (1992). *Easter Island, Earth Island*. Londres: Thames and Hudson.
- Conte Oliveros, Jesús (1994). *Isla de Pascua: Horizontes sombríos y luminosos*. Santiago: Centro de Investigación de la Imagen.
- Cristino, Claudio, Recasens, Andrés, Vargas, Patricia, González, Lilian y Edwards, Edmundo (1989). *Isla de Pascua: Proceso, alcances y efectos de la aculturación*. Santiago: FAU U. de Chile. (Edición electrónica)
- Delsing, María Riet (2009). *Articulating Rapa Nui: Polynesian Cultural Politics in a Latin American Nation-State*. Tesis de doctorado. Santa Cruz: Universidad de California.
- Englert, Sebastián (1948). *La tierra de Hotu Matu'a: Historia, etnología y lengua de la Isla de Pascua*. Padre Las Casas: Imprenta y editorial San Francisco.
- Fischer, Steven Roger (2005). *Island at the End of the World: The Turbulent History of Easter Island*. Londres: Reaktion Books.
- Grifferos, Alejandra (1997). *La otra cara del paraíso: Comunidad, tradición y colonialismo en Rapa Nui*. Tesis de licenciatura. Valparaíso: Universidad de Valparaíso.
- McCall, Grant (1976). "European Impact on Easter Island: Response, Recruitment and the Polynesian Experience in Peru". En *The Journal of Pacific History*, Vol. 11, n°2, Labour Trade [Part 2], pp. 90-105.
- (1979). "Teasing, Gossip and Local Names on Rapanui". En *Asian Perspectives*, XXII (n°1).
- Métraux, Alfred (1940). *Ethnology of Easter Island*. Honolulu: Bernice P. Bishop Museum, Bulletin 160.
- Muñoz, Diego (2007). *Rapanui translocales. Configuración de la etnicidad rapanui en Santiago de Chile*. Tesis para optar al título de Antropólogo Social. Santiago: Universidad Academia de Humanismo Cristiano.
- Porteous, Douglas (1981). *The Modernization of Easter Island*. Western Geographical Series 19. Victoria (Columbia Británica): University of Victoria Press.
- Toro, Pedro Pablo (1892). "Isla de Pascua". En *Memoria de relaciones exteriores, culto i colonización*. Santiago, Noviembre 15 de 1892, pp. 187-216.
- Vargas, Patricia, Cristino, Claudio e Izaurieta, Ricardo (2006). *1000 años en Rapa Nui: Arqueología del asentamiento*. Santiago: Universidad de Chile.
- Vergara, Víctor (1939). *Isla de Pascua: Dominación y dominio*. Santiago: Instituto Geográfico Militar.



# Artículo 2

Aymara: Las relaciones interétnicas



Hans Gundermann K.<sup>1</sup>  
Con la colaboración de Ana Ancapi<sup>2</sup> y Lenina Barrios<sup>3</sup>

## Aymara: Las relaciones interétnicas

---

Hablar de relaciones interétnicas aymaras supone dos condiciones. Primero, que la población aymara se relacione extensivamente con no aymaras en espacios sociales identificables. Segundo, que existan sujetos sociales que se identifiquen como aymaras y conciban la colectividad a la que sienten pertenecer como una etnia, pueblo o nación. Si lo primero es algo que se ha realizado intensa, aunque progresivamente, en la historia moderna del norte de Chile, lo segundo es un asunto bastante más reciente. En rigor, arranca en los últimos veinticinco años, con una fuerte inflexión de crecimiento durante la segunda mitad de la década de 1990.

Si hay personas que se consideran a sí mismas como aymaras y otras como no aymaras, y en la interacción actúan como sujetos étnicos o considerándose tales, entonces el carácter interétnico de la relación puede evaluarse afirmati-

vamente. Subrayamos lo de interétnico<sup>4</sup> y no lo intercultural porque esto último lleva implícita la premisa de que en las interacciones se hace intervenir, al menos por una de las partes, lo cultural propiamente indígena (pautas, patrones o modelos de comportamiento y significación específicamente aymaras, en este caso), lo que en muchos casos está lejos de ocurrir así debido a la variedad de repertorios culturales<sup>5</sup> que los sujetos sociales contemporáneos, los indígenas incluidos, ponen en ejercicio en las relaciones sociales. Asimismo, las interacciones entre sujetos en que las identificaciones, sentidos de pertenencia y percepciones de alteridad y fronteras sociales adoptan una perspectiva étnica son nuevas en el espacio aymara<sup>6</sup>. Se trata de interacciones o relaciones en que existe algún grado de identificación con, y pertenencia a<sup>7</sup>, una entidad genérica nominada como pueblo originario aymara.

---

<sup>1</sup> Académico investigador del Instituto de Investigaciones Arqueológicas y Museo (IIAM) de la Universidad Católica del Norte (UCN) en San Pedro de Atacama. Información, análisis y resultados aquí presentados también provienen del proyecto Fondecyt N°1110246.

<sup>2</sup> Pedagoga en Historia y Geografía, Magíster en Educación Intercultural Bilingüe, mención Planificación y Gestión; candidata a Magíster en Antropología Social. Miembro de RED EIB Chile. ana.ancapi@gmail.com.

<sup>3</sup> Antropóloga, Universidad de Tarapacá de Arica. leninabarriosatencio@gmail.com.

<sup>4</sup> La etnicidad no es sinónimo de cultura, sino más bien una dimensión de ella: “un repertorio [de signos] a través del cual se torna sensible una conciencia colectiva de la similitud cultural” (Comaroff y Comaroff, 2011:65; también 1992: 49-67).

<sup>5</sup> Participamos de una concepción de lo cultural como significados socialmente compartidos. Remitimos a una lectura que ha llegado a ser clásica, la de Clifford Geertz, 1992 [1973]. Desde una perspectiva socio semiótica Even-Zohar, 1999. De interés es también la noción de configuración cultural presentada por Grimson, 2011.

<sup>6</sup> Para una presentación de las nociones de cultura, identidad, alteridad y fronteras étnicas, que aquí seguimos en algunos aspectos, consúltese Giménez, 2009.

<sup>7</sup> Para el concepto de pertenencia confróntese Pfaff-Czarnecka, 2011.

# 1. Identidad, identificación y relaciones de alteridad en la historia moderna aymara

Históricamente existieron inscripciones y delimitaciones sociales en grupos radicados en espacios regionales y localidades que hoy no dudamos en calificar como “aymaras”, pero que se organizaban bajo la noción genérica de “indio”. Como sabemos, se trata de una categoría de clasificación fiscal, política y social establecida por el régimen colonial impuesto por la Corona de España. Aquel consideraba una estructura de dos órdenes jurídicos: el de los “españoles”, con sus fueros y privilegios, y el de los “indios”, con menos derechos y protección e importantes obligaciones. Esta categoría de inscripción, en una versión neocolonial, se prolongó en los países surgidos de la disolución del Virreinato del Perú durante el siglo XIX, con más o menos duración según si los tributos (con el nombre de “contribución indigenal”) eran todavía necesarios para el financiamiento de los Estados. Con la anexión de los territorios meridionales de Perú y Bolivia a Chile a partir de 1879, año de inicio de la Guerra del Pacífico, culminó cualquier relación de tipo neocolonial entre las comunidades de “indios” y el Estado. En lo sucesivo, rigieron lazos jurídicos y políticos modernos. Los residentes de las zonas interiores andinas de estas nuevas regiones pasaron a ser ciudadanos chilenos o residentes extranjeros, si así lo eligieron, sujetos a las normas y leyes del país beneficiario de la anexión territorial. Una cosa distinta fue, por cierto, la posibilidad de ejercer efectivamente esos derechos ciudadanos. En esto se avanzó lentamente en el país durante el siglo XX, no sin estancamientos e, incluso, retrocesos. Con mayor razón deben suponerse rezagos en áreas geográfica y poblacionalmente marginales (Gundermann, 2003)<sup>8</sup>.

Durante el primer medio siglo de dominio chileno sobre la zona, fue una preocupación de las autoridades que prevaleciera la población nacional. En Arica y Tacna, por el acuerdo

con Perú de definir su soberanía mediante un plebiscito, que por lo demás nunca se realizó (el asunto se resolvió finalmente en 1929 con el arreglo de mantener Arica para Chile y devolver Tacna a Perú); y en Tarapacá, por la numerosa población peruana residente en una provincia estratégica para la economía del país. Se hizo así importante determinar la composición de la población residente y cada quien se vio obligado a adherir a una nacionalidad. Las tensiones entre Perú y Chile polarizaron las adscripciones nacionales de “peruano” y “chileno” (también las de “boliviano” y otras nacionalidades que se hicieron plenamente visibles). Ello afectó las zonas interiores, en particular los poblados y comunidades de la precordillera andina, cuyos habitantes se autodefinían entonces mayoritariamente como “peruanos”. Las comunidades de la alta cordillera andina, pocas en número, con menor población y mayoritariamente monolingües del aymara, participaron menos de este proceso de construcción de una identidad nacional peruana.

Una transformación político ideológica de gran alcance tuvo lugar, en las antiguas comunidades de “indios” de Tarapacá y Arica. Se pasó progresivamente de la condición de “indio” a la de “ciudadano”, con una definida identidad nacional. En lo sucesivo, los residentes andinos fueron cada vez más frecuentemente considerados como ciudadanos, de nacionalidad peruana o chilena (entre estos últimos, se incluía a los hijos de padres peruanos que nacían en el territorio anexado por Chile). Ya avanzado el siglo XX, ellos mismos hicieron prevalecer en sus adscripciones de identidad, y la nacional, oficial considerada, positiva y prestigiosa, más inclusiva y funcional. Ello ocurrió en un periodo en que, por efecto de los avances en la castellanización, mejoras económicas y educacionales, y mayor apertura en las experiencias de vida, los signos

<sup>8</sup> Una interpretación acerca de la historia moderna aymara, los procesos culturales y la dinámica de la identidades colectivas, convergente en lo general con lo aquí expuesto, se encuentra en Comisión de Verdad Histórica y Nuevo Tratado con los Pueblos Indígenas, 2008.

culturales característicos en el reconocimiento de la condición indígena (lengua, vestuario) fueron menos manifiestos. Como puede esperarse, la preeminencia de lo nacional en la subjetividad y los discursos sociales se concentró en los valles bajos y la precordillera andina, espacios directamente integrados a la economía y los centros urbanos regionales. En todo este proceso, la idea de “indio” y su presencia en las relaciones sociales no desapareció, aunque su permanencia se realizó a costa de una significativa transformación semántica.

Hacia la segunda mitad del siglo XIX empieza a cobrar relevancia un nuevo significado de la noción de “indio”, quedando atrás paulatinamente el que fue empleado como categoría tributaria, en referencia a estamento o grupo social subordinado sujeto a obligaciones fiscales especiales (así como a derechos sobre la tierra y protección ante presiones y exacciones de terceros). De acuerdo a ella, el concepto de “indio” se vinculó a la idea de progreso y reservó a los que estaban más atrasados respecto de los cambios modernizadores que se vivían en las áreas industriales, los centros urbanos o los enclaves productivos. De esta manera, de la ubicación del “indio” en un sistema estamentario se pasó a una estructura social transitiva: se era “indio” mientras se mantuvieran las condiciones materiales y culturales de la vida en los hogares y los grupos a los que se pertenecía. Por lo demás, se trababa de una visión ambigua y extensible: “viven como indios”, “parecen indios”, “son unos indios”, podían también usarse para interpelar a sectores campesinos marginales, aislados, en situación de pobreza relativa, con bajos niveles de educación formal, etc. Es decir, pasó a ser una categoría de descripción y calificación de carencias y rezagos.

Debemos precisar que la definición de “indio” o “indígena”, utilizada como equivalente de atraso -en la estela del progreso, atrás de todos-, es relativa también en otro sentido, al depender tal cualificación de quién evalúa una condición social. Ello permite explicar que usualmente los

residentes de la precordillera andina calificaban de “indios” a los miembros de las comunidades pastoriles de la alta cordillera, en circunstancias que ellos mismos eran objeto de esa atribución cuando eran vistos y calificados por los “chilenos” residentes en los centros mineros o en los puertos de la costa (Gundermann, 2003)<sup>9</sup>.

El siguiente testimonio corresponde al integrante de una familia de la precordillera andina, un hombre que ahora se siente decidida y cabalmente aymara, pero que en su infancia establecía límites nítidos con los residentes de la alta cordillera, diferencias que trazaban una línea fronteriza entre lo “indio” y lo no “indio”:

Para la gente urbana hablábamos mal castellano, pero para nosotros era el castellano perfecto. Por lo tanto, eso nos hacía ser diferentes a esos niños. Y para nosotros, en el tema identitario, esos chicos venían del altiplano, eran los indígenas, el “paisano”, el “paitoco”, el “indio”, y todo esos epítetos nosotros los usábamos con ellos.

Y, ¿de quiénes los aprendimos? Los aprendimos de nuestros hermanos mayores. Pero, fundamentalmente, creo que ellos los aprendieron de los carabineros, del profesor, de la gente que llegó a servir como [oficiales del] Registro Civil en mi pueblo, que eran gente foránea.

(Aymara, hombre, adulto, urbano)

La conducta empleada con sus vecinos “indios” cordilleranos, la vivirán ellos mismos con su paso a las ciudades costeras, tal como revela el siguiente testimonio:

El concepto de ser indígena en aquel entonces era bien simple. Uno era o no era “paisano” [indio], así de simple...

Y siempre era típico, se juntaban los niños del barrio y, tradicional, llegaba el grito; yo siempre me acuerdo de ello: “¡Ven pa'acá, llegaron los paisanos!” Entonces era como un espectáculo para ellos,

<sup>9</sup> Acerca del sistema de relaciones e identidades sociales en el Perú andino de hace algunas décadas, análoga con el que aquí hacemos mención, puede consultarse Fuenzalida, 1971; van del Berghe, 1975; y van den Berghe y Primov, 1977.

bastante. Pero no sé si marca o no marca, pero para mí era una situación que denotaba la diferencia, que notaba la cosa distinta.

Digamos [que era] como el alien que llegaba a la pobla con eso.

(Aymara, hombre, adulto, rural)

## 2. Viejas y nuevas ideas, otras condiciones

La vieja noción de “indio” ha perdido legitimidad, aunque permanece como una representación todavía activa que, eso sí, se manifiesta en la vida social con aparente menor frecuencia que antes. Para ser precisos, desaparece como formación discursiva hegemónica y, por tanto, dominante. Pervive como referencia de significado en el sentido común de la población regional, especialmente la no indígena, que no ha reelaborado, o lo ha hecho muy parcialmente, su idea de lo indígena con arreglo a los nuevos aires multiculturales. Según los relatos reunidos, este concepto a veces se hace presente en las interacciones sociales, por ejemplo, en los grupos de trabajo o en la vida poblacional, aunque posiblemente no con la recurrencia de antaño y, por cierto, con mayor controversia por parte de quienes reciben esta apelación.

La siguiente declaración alude a una situación no excepcional presente en las faenas mineras de la región:

Bueno, en el mismo casino uno ve, no son los jefes, sino los mismos compañeros de trabajo cuando a uno lo tratan de “indio”, o cosas así.

Como al casino van todos, de repente uno escucha cuando las personas te tratan de “indio tal por cual”; o el mismo sobrenombre, a uno le ponen “llamo”. A veces uno hace oídos sordos, pero en el fondo igual se siente mal.

Como que todavía queda esa discriminación con los aymaras.

(Aymara, hombre, adulto, urbano)

La experiencia les ha llevado a distinguir con fineza cuando se trata de una interjección jocosa, un insulto o una adjetivación sin animosidad pero agravante, y a actuar en consecuencia. Entre otras posibilidades de respuesta están la omisión (desentenderse), la ilustración (la

aclaración del tipo: “Indios son los de India, yo soy aymara”), la violencia verbal de retorno (por ejemplo: “¡Aquí en el norte te damos de comer!”) o la respuesta física de agresión (replicar trezándose a golpes). Regularmente consideran, entonces, contra argumentos basados en la unidad o diferencia nacional, étnica, regional o la genérica a la dignidad de los seres humanos. Algunos testimonios ilustradores son los siguientes:

¡Paisana!, ¡india! Los niños más que nada dicen eso. [Respecto a] la reacción de los adultos cuando los niños te molestaban, tú les reclamabas a los papás y no hacían nada, solamente se reían y se burlaban.

(Aymara, mujer, adulta, rural)

Hay discriminación de algunos vecinos que no son netamente de pueblos originarios. Por ejemplo, he escuchado comentarios, a nosotros nos dicen ‘indio’, pero yo les digo: ‘Señor, usted está equivocado, yo no soy indio, soy boliviano

(Aymara, hombre, adulto, urbano)

Hay compañeros que tiran tallas y dañan a otros compañeros de trabajo que son de otras costumbres. Por ejemplo, hay jóvenes que llegan y te empiezan a tratar de “llamo” o empiezan a gritar: “¡Peruano!”. El muchacho lo toma como un chiste, pero de repente hay momentos que también hieren, se siente mal uno.

(Aymara, hombre, adulto, urbano)

Si previamente las formas de contestación al estereotipo de “indio” se apoyaron en argumentos de igualdad (iguales seres humanos, de una misma nacionalidad o región, igualmente ciudadanos) o equivalencia (de Bolivia, pero también con derechos; con orígenes indígenas,

pero con el mismo valor como personas), este cuerpo de ideas se ha enriquecido con posicionamientos de diferencia. Se está asumiendo una nueva constelación de significados, con base en nociones de multiculturalidad, que los andinos hacen propia y que también irradia hacia la población regional no indígena. De ella participan los conceptos de “etnia” o “cultura” y las de “pueblo”, “pueblo originario”, “minoría lingüística” o incluso “nación”.

La siguiente declaración describe momentos del proceso de incorporación de esas ideas y algunas de las fuentes de las que se nutre:

Si nosotros queremos revivir el concepto identitario aymara tenemos que creernos el cuento de ser aymara. Y para eso había que practicar y fomentar ese discurso, y nosotros ahí nos declaramos al tiro apolíticos de cualquier ideología externa y que nuestra lucha era por formar la ideología de la indianidad.

Ahora, esa ideología de la indianidad, por supuesto, no fue un descubrimiento ni un discurso patentado por nosotros.

Lo tomamos porque ya el Consejo Indio Sudamericano, con las organizaciones peruanas y bolivianas, con ciertos ribetes de identidad indígena, ya lo habían abordado.

Y en Perú en especial hubo un profesional, Virgilio Roel, que sacó varios panfletos chiquitos de discursos proselitistas sobre la indianidad, que para nosotros fueron como el pan caliente para reforzar los conceptos ideológicos medio desnudos que teníamos en esa época.

Nos dio fuerza, porque ahí nos hablaba sobre el tema de partir de lo más puro del mundo andino, rescatar la pureza del Tahuantinsuyo, practicar los principios básicos del mundo andino, ama sua, ama qella, ama llulla, no robar, no mentir, no ser flojo.

(Aymara, hombre, adulto, urbano)

La formación discursiva de esa multiculturalidad en su versión latinoamericana<sup>10</sup> ha irradiado y se ha vuelto prevaleciente entre los aymaras. Un papel principal en su difusión en la zona aymara lo jugó la dictación de la Ley Indígena N° 19.253 y su puesta en ejercicio a través de la acción de la Corporación Nacional de Desarrollo Indígena (CONADI)<sup>11</sup>. Sus funcionarios se empaparon desde un inicio de las nuevas nociones o ya las traían por el hecho de haber sido partícipes de movimientos indígenas y por haberse implicado en la gestación de la ley<sup>12</sup>. En el norte del país, el control de CONADI fue asumido por dirigentes y profesionales aymaras, en un caso, y atacameños en el otro. Ellos fueron activos militantes de estas nuevas ideas en comunidades y agrupaciones de base que no las conocían o las manejaban muy incipientemente. En las áreas en que obtuvieron poco eco en su accionar, como en la precordillera andina, hicieron valer la necesidad de la identificación étnica como condición de asignación de proyectos y de los recursos económicos demandados por las comunidades y asociaciones, lo que favoreció de manera determinante la irradiación de una concepción etnificada de sí mismos entre la población aymara y nociones acerca de sus derechos colectivos.

Más o menos a grandes rasgos así se gestó el proceso de movilización social, política e identitaria de los pueblos indígenas en Chile y de la participación nuestra como aymaras en ese proceso. Sin duda, algunos participaron con mayor fuerza, otros con menor ímpetu, pero yo diría que si en el norte de Chile [las organizaciones urbanas]

Aymar Marka, Centro Cultural Aymara y el Pacha Aru no se hubiesen unido, jamás hubiese habido un movimiento social en nuestra zona. Hubiese quedado solamente en un movimiento organizacional [atomizado] de las comunidades.

(Aymara, hombre, adulto, urbano)

<sup>10</sup> Acerca del multiculturalismo del que se nutren las ideas y demandas de los pueblos originarios del norte de Chile consúltese Gros, 2000; Assies, van der Haar y Hoekema, 2000; van Cott, 2000; y Bengoa, 2000.

<sup>11</sup> Un estudio que analiza la CONADI en perspectiva histórica es el de Vergara, Foerster y Gundermann, 2005.

<sup>12</sup> Un estudio de la emergencia étnica aymara durante las décadas de 1980 y 1990 en Gundermann, 2000.

### 3. Estereotipos y prejuicios renovados

En el norte chileno, las nociones de extranjero e indio se asocian frecuentemente. Los que viven en las zonas interiores, piensan que los demás en la región, son peruanos o sus padres lo fueron, o bolivianos por su proveniencia o porque lo parecen. Pero, también son “indios” por su marginalidad geográfica relativa, la pobreza material que evidencian o sus formas de vida campesinas que los caracterizan en las montañas andinas. Recientemente, inclusive desde los aymaras “chilenos”, han surgido estipulaciones que diferencian muy claramente a los de este lado de la cordillera respecto de los de “allá” (el altiplano boliviano).

La inmigración de aymaras provenientes de Bolivia ha sido persistente en la historia regional, especialmente hacia Arica. Respecto de ello, la población aymara regional de los valles ha adoptado posiciones diferenciadoras y de controversia.

Hoy día un aymara chileno tiende a discriminar al que es boliviano. Y el de precordillera discrimina al del altiplano, y el del valle al de la precordillera y así cada uno se discrimina.

(Aymara, hombre, adulto, urbano)

Me di cuenta de que los mismos paisanos son tan racistas y clasistas y tienen tanto desdén hacia el verdadero indígena como el chileno. Ellos lo cubren desde el nacionalismo diciendo:  
“No, es que ese es boliviano o peruano”.  
Pero en el fondo tienen grabado en la cabeza, por la chilenización que creo que hubo acá, el desdén patrioter del chileno medio, de despreciar al boliviano, al peruano.  
El mismo aymara, el mismo paisano lo hace.  
Los supuestos yatiri [oficiantes de prácticas adivinatorias y médicas] también los he escuchado que hacen esas diferencias: “Tienen que aprovecharnos a nosotros que somos chilenos, y no a esos extranjeros”.

(No aymara, hombre, adulto, urbano)

La transformación durante la década de 1990 de la frontera entre Chile y Bolivia como un corredor de cocaína y derivados, además de la permanencia del contrabando histórico, ha involucrado la participación de personas, familias y redes aymaras en estas actividades ilícitas, lo que ha favorecido el surgimiento de nuevos estereotipos y prejuicios (Gundermann, González H. y González. H, 1998. Los Aymaras y el tráfico regional de estupefacientes: una explicación desde las ciencias sociales, CONACE, 1998, Ms.).

En esta zona predominan, respecto de indígenas, las imputaciones por delitos asociados a la ley contra el tráfico de drogas, la ley de drogas, que son una serie de delitos. Como se trata de una zona fronteriza, y en la frontera hay una importante población aymara.

(No aymara, hombre, adulto, urbano)

Se ha creado el estereotipo del aymara como traficante. Por cierto, esto no habría sido posible de no mediar una prolongada construcción mediática, por ejemplo, a través de categorías como “cartel andino” u otras semejantes en la televisión, las radios y los periódicos regionales. La figura del aymara traficante (en realidad, transportadores o “burreros” la mayoría de las veces) no ocurre aislada de otras referencias de sentido. Frecuentemente se enlaza con “indio”, “paisano”, “paitoco”, “llamo” y “boliviano”, que denotan categoría social inferior, distante y ajeno de más allá de la cordillera, y extranjero. El conjunto no carece de algunas notas racistas. De ahí que “indio”, “aymara”, “traficante” y “boliviano” sean categorías que forman parte de una misma representación estereotipada y prejuiciosa hacia la población andina regional o con ese origen.

Con el solo hecho de tener nosotros el apellido Mamani, Challapa, nos tienen como traficantes, esa es la primera impresión que ellos tienen. Siempre va asociado a que nosotros somos traficantes.  
Por ejemplo, cuando subimos [a las faenas

mineras] nos dicen:  
"Oye ¿cuántos kilos te trajiste?, ¿trajiste algo?,  
¿vas a bajar algo?" Es como esa la realidad;  
es lo primero que piensan.

Bueno, cada uno tendrá sus razones, pero  
yo creo que no todos somos así.

(Aymara, hombre, adulto, urbano)

Estas categorías no corresponden a un sistema de ideas empleado solo por los no aymaras o un sector específico de la población regional; también se acude a ellas desde el interior de la propia sociedad indígena regional. Aymaras y quechuas de los valles, precordillera andinas y urbanos con frecuencia emplean estas nociones para describir, criticar y hasta denostar a los aymaras del altiplano o a los de origen boliviano. En particular cuando quieren referirse al progreso económico de algunos de ellos en el comercio y el transporte, que les parece demasiado rápido para explicarse solo por sus habilidades personales en actividades económicas y negocios lícitos.

Otra situación que amerita análisis se refiere al surgimiento de una disputa, a la vez política y cultural, que en último término deriva en una competencia por oportunidades y recursos. Ella opone a los aymaras chilenos, especialmente aquellos de la zona precordillerana andina de Tarapacá y Arica, con los aymaras de Bolivia afincados en la zona, por la condición más o menos genuina de la cultura que unos y otros cultivan. Los aymaras chilenos discuten el reconocimiento oficial y la visibilidad que han ganado las expresiones culturales de los aymaras de Bolivia, en desmedro de las expresiones regionales consideradas como legítimas y auténticas de la zona.

El mejor ejemplo de lo anterior es el Carnaval Andino de Arica (organizado por confederaciones de grupos de baile, principalmente aymaras de origen boliviano). Parte del éxito público urbano y del apoyo de autoridades y agencias públicas se debe al carácter multitudinario y festivo de éste, por oposición a aquel más local comunitario de las expresiones aymaras regionales. El desarrollo de esta controversia lleva ya bastante tiempo, tanto como la acción que en materia cultural

indígena empezó a promover en la zona la CONADI desde la década de 1990, relacionada con la importancia etnopolítica que adquieren las delimitaciones y la tipificación de lo cultural aymara. Un par de declaraciones al respecto:

Yo aceptaba las diabladas [baile religioso] hasta hace poco. Las diabladas está bien, porque [se han hecho propios a la Tirana, por ejemplo y] me gustaba. Pero ahora derechamente estamos con sayas, caporales y tinku [bailes provenientes de Bolivia]...

Veo los titulares de los diarios, veo los jardines infantiles cómo los tergiversan.

No, yo creo que está manejado.

(Quechua, hombre adulto, urbano)

Nunca se ha tocado [en Chile].

Eso es tarka, nunca se ha bailado tinku, sambo caporal como se presenta en Santiago. La precordillera, el folklore de la precordillera del norte de Chile nunca, jamás [se ha valorado y considerado], entonces, ¿cómo es la cosa?, ¿quién miente?, o ¿quién influye.

(Aymara, hombre, adulto, urbano)

En esta discusión las posiciones no son simples. Desde las agencias públicas y autoridades, se advierte la extranjería asociada a una de las vertientes de lo cultural aymara presente en la zona. En un área en que se han mantenido delimitaciones, fronteras políticas y estipulaciones culturales de chilenidad, debería esperarse que se apoyaran variantes regionales de lo cultural aymara. Pero, en consonancia con los nuevos aires de tolerancia cultural, a esas autoridades les interesan las posibilidades que ofrece la masividad de la manifestación aymara de allende los Andes (Bolivia y en menor medida del sur del Perú). Los aymaras oriundos de la región, de los que debería esperarse mayor apertura, habida cuenta de una historia de prejuicios hacia lo indígena que ellos mismos vivieron en carne propia, se presentan ahora como activos promotores de diferenciar y, en ciertos aspectos, segregar entre lo propio y lo aymara extranjero, considerando que en Chile este último grupo recibe oportunidades y privilegios que no les corresponden.

Para funcionarios, intelectuales y activistas aymaras las opciones son claras. Según ellos, la expresión más completa, profunda y brillante de lo cultural aymara proviene de las regiones aymaras bolivianas. Por lo tanto, es un contrasentido relegar estas expresiones a un segundo lugar o al anonimato, en favor de la variante, más modesta, híbrida y en rápida transformación, de lo cultural aymara regional. Sus ideas acerca de

la etnicidad aymara los llevan así a un terreno de controversia con el regionalismo aymara y el nacionalismo chileno. Algunos sostienen esta postura desde el interior de agencias públicas intentando, sin éxito, encontrar un delicado equilibrio entre etnonacionalismo panaymara y las presiones que abogan por un etnicismo de menor alcance ideológico y político.

#### 4. Redistribución regional de la población aymara, esferas sociales e interacciones

Más de dos tercios de la población aymara regional viven en centros urbanos. En Arica en primer lugar, pero también en Iquique, Alto Hospicio, Pozo Almonte, Pica-Matilla y Putre habitan decenas de miles de personas que censalmente se reconocen pertenecientes al pueblo aymara. Algo más de un millar integra la presencia regional quechua de Arica-Parinacota y Tarapacá (INE - Orígenes, 2005). Hay una presencia aymara particularmente densa en áreas agrícolas próximas a la ciudad de Arica; una de ellas, la del valle de Azapa, se extiende hasta la ciudad de Arica en el borde costero. El vínculo de estos valles con la capital regional es continuo e intenso. De esta manera, las relaciones entre personas y grupos aymaras (y quechuas, amén de afrolatino descendientes y de algunos mapuches residentes en la zona) con la mayoría no indígena es hoy un fenómeno frecuente y eminentemente urbano.

La vida urbana posibilita tipos, profundidad y frecuencias de interacciones y relaciones interétnicas muy distintas a las de la vida pueblerina o comunitaria rural. Lo decisivo no está hoy representado por interacciones en medios rurales, como pudo serlo en el pasado. Ello no significa que hayan desaparecido, pero sí han disminuido en importancia relativa y han modificado sus características. La imagen del poblado de Belén en la precordillera de Arica, presentado por uno de sus comuneros residente en Arica es elocuente en cuanto a las nuevas formas de vivir la comunidad aymara de los Andes:

En mi pueblo Belén quedarán unas treinta personas... Esa gente que está allá arriba pronto se va a ir. El pueblo va a quedar desocupado. Usted sabe que en las fiestas de los pueblos se juntan todos. Llega gente de todas partes del país y se encuentran. Se llena el pueblo.

Pero terminan las fiestas y el pueblo queda vacío. Si yo tengo una hija que es profesional, ¿qué van a hacer en Belén? Va a puro pasear y nada más. No están ni ahí con la agricultura.

Es la pura verdad.

(Aymara, hombre, adulto, urbano)

En una zona como Isluga o Cariquima, en la alta cordillera de la Región de Tarapacá, todavía a mediados del siglo XX el contacto con personas no andinas ("k'ara" o "blancos" de Bolivia y Chile) era una rareza. La mayoría no hablaba castellano o este era muy incipiente, por lo que tales interacciones estaban reservadas a varones adultos, que usualmente tenían un mejor manejo de la lengua nacional. Las relaciones con las comunidades indígenas bolivianas de más allá de la frontera eran comunes. Al quedar definidas unas y otras como andinas e indígenas, no puede hablarse de relaciones interétnicas, sino de relaciones entre indígenas pertenecientes a distintos países. Se da un vínculo paradójico en los nexos las comunidades de la cordillera con los valles y oasis occidentales. Las relaciones con estas áreas, por trabajo e intercambio de productos, se realizaban sobre la base de compartir aspectos culturales (diversas

prácticas y códigos de relación). No obstante, se consideraban a sí mismos categorías muy diferentes de población, aunque intersectadas culturalmente.

Las relaciones de personas aymaras (también quechuas y chipayas) con no indígenas (“*blancos*” o “*chilenos*”) son frecuentes y hasta cotidianas en las zonas rurales andinas. Un turista que llega a un poblado andino de altura en los parques nacionales existentes en el área; un funcionario municipal que atiende trámites o requerimientos de pobladores de los Andes; los profesionales de un programa de fomento estatal al tratar con miembros de una comunidad indígena; los agricultores que consideran a sus vecinos como “*andino*”, “*paisano*”, indígena o aymara; un carabinero que atiende la queja de un poblador de una comunidad cordillerana, etc., experimentan estas relaciones como interétnicas. Los “*blancos*” o “*chilenos*” se ven impelidos a asumir que tratan con personas cultural y socialmente diferentes a través de nuevas nociones y categorías que expresan diferencias sociales, raciales y/o culturales: antes “*indios*”, hoy, con mayor frecuencia, aymaras.

La relación con los no indígenas,  
yo creo que forzosamente es muy buena  
porque los no indígenas son los menos, son la  
minoría [en las zonas rurales].

El no indígena acá en Putre es minoría.  
Entonces obviamente no tiene la opción de  
poder imponer su criterio o su forma, porque  
acá es territorio aymara. Es muy potente, es  
muy fuerte la expresión indígena, están  
las fiestas tradicionales,  
está el empoderamiento de las organizaciones  
comunitarias, el centro de padres y apoderados,  
liderado por un indígena.

Las dos juntas de vecinos [y la comunidad  
indígena] lideradas por un indígena. Entonces,  
hay capacidad expresiva, hay posicionamiento  
de la comunidad indígena acá.

En ese sentido, por tanto, aquel que llegue acá,  
no indígena, tiene que transar,  
tiene que conversar con las personas,  
con las autoridades.

(Aymara, hombre, adulto, rural)

En cambio, en zonas no convencionalmente andinas, como los valles bajos cercanos a Arica, donde los aymaras chilenos y bolivianos han llegado a asentarse y donde hay una activa circulación de personas, ese carácter cuasi inmediato de lo étnico en las interacciones sociales tiende a perderse. Para que se manifieste, dependerá de que una de las partes lo explicita, lo reconozca en el interlocutor o en la interlocución, o lo demande. Y ello no es automático, ni resulta ineludible que tenga que ocurrir. Por ejemplo, en las interacciones que se establecen en el mercado de consumo personal o familiar (compra y venta de bienes de consumo) es muy poco probable que lo étnico vaya más allá de un eventual presumir estar en presencia de un aymara o de que ese aymara se sienta tal y advierta que su interlocutor no lo es. Incluso en los mercadillos y terminales agropecuarios, comunes en los centros urbanos del norte del país, la considerable participación aymara no concita sino ocasionalmente una incidencia práctica de lo étnico. Ello ocurre, por ejemplo, cuando un comprador demanda explicitar la pertenencia étnica del vendedor o vendedora (cuando escucha hablar en lengua aymara), o cuando ella queda implícita (“Allá en la zona interior este producto...”).

Se podría decir así que, cuanto más efímeras y específicas son las interacciones, hay menos probabilidades de reconocimiento de diferencias étnicas, a menos que tengan orientaciones y objetivos que impliquen directamente lo étnico. A medida que la co-presencia se hace más continua o reiterada (por ejemplo, en una escuela pública, un comité de vivienda, un club de fútbol, una cuadrilla de trabajo, o en la convivencia en el barrio) se dan condiciones para, primero, el conocimiento de los otros como sujetos étnicos “aymaras” o “indios”, y de sí mismos como sujetos no “aymaras” y viceversa. Y, segundo, para que en las interacciones (supuesto ese conocimiento) intervenga conscientemente lo étnico aymara.

La siguiente declaración contiene una mirada optimista de la intensidad de estas relaciones:

Los veo unidos, están trabajando en  
conjunto [aymaras y no indígenas]. Ahora yo le

voy a decir una cosa: los que no son indígenas quieren ser indígenas por el asunto de las costumbres, porque les gusta la música, las tradiciones de los pueblos.

Crecen ahí y se sienten bien. Cuando están cerca de nosotros se sienten bien porque están dentro del grupo.

Hay mucha gente que nosotros acogimos como refuerzo en la parte deportiva, y está contenta porque los llevamos a

Belén, la música, la banda:

"Ay, yo soy de Belén", dicen.

(Aymara, hombre, adulto, rural)

Es probable que en la mayoría de los ámbitos de interacción social de los que participan las personas aymaras se encuentre etnificación de las interacciones sociales, cuando existen condi-

ciones para ello, pero la activación de lo étnico está lejos de ser algo que necesariamente vaya a darse en todos los casos. El requisito central para que se dé el presupuesto de una relación interétnica es que se hayan producido estados de reconocimiento extensivos y sociales, y no solo individuales y contingentes. Otros ámbitos sociales reúnen condiciones muy distintas para la manifestación de lo étnico en las interacciones sociales. El profuso campo de relaciones entre las personas y organizaciones aymaras y los integrantes de organismos públicos, gobiernos locales, instituciones de justicia, programas especiales en educación y salud, etc., pueden suponer lo étnico como dimensión estructurante de la relación. Es posible entonces que en estos casos toda la interacción quede de partida definida como tal.

## 5. Ámbitos de interacción y algunas características que adoptan las relaciones interétnicas

### 5.1. Relaciones entre aymaras y agentes públicos

Las interacciones más sistemáticamente etnificadas entre aymaras y otros agentes sociales son aquellas que mantienen con agencias públicas y sus funcionarios. En especial, sucede así en las relaciones con los organismos que están mandatados para ejecutar la política indígena del país: la CONADI, el Programa de Educación Intercultural Bilingüe (PEIB) del Ministerio de Educación y su equivalente de Salud Intercultural en el Ministerio de Salud. La interlocución, coordinación, negociaciones, acuerdos, traspaso de información, demandas, controversias, transferencias de recursos, capacitación, asesorías, reclamos, etc., se realiza entre sujetos consciente y explícitamente posicionados como agentes públicos o mandatados por estos (como los ejecutores privados de proyectos) respecto de aymaras (personas, familias o comunidades indígenas) a quienes asumen como sujetos étnicos.

Los agentes públicos que efectivamente se relacionan con los aymaras en la ventanilla de la oficina o en terreno son, generalmente, personas oriundas de la región nortina y, por lo tanto, partícipes de representaciones que regionalmente se han elaborado y se mantienen acerca de los integrantes de este pueblo originario. Suelen tener ideas críticas respecto de la condición aymara, incluyendo el que no serían genuinamente indígenas, en el sentido de que no se diferenciarían en lo cultural de cualquier otro ciudadano del país, o que si lo fueron en el pasado ya no lo son, o que serían mestizos o muy poco indígenas desde un punto de vista racial o biológico (Gundermann, Hans, Informe Evaluación participativa I Fase Programa Orígenes I y II Región. Programa Orígenes, MIDEPLAN, Iquique, 2006).

Entonces, te das cuenta que en el fondo mucha gente es farsante. Les va a llegar un momento donde digan:  
"Oye, despierta; te estai pegando los

carriles y en el fondo no eres lo que tú crees ser; te estás aprovechando porque tienes becas, tienes beneficios, pero cuando te quiten todos esos beneficios vamos a ver si te consideras [aymara] como dices que te consideras".

(No aymara, hombre, adulto, urbano)

No es raro escuchar a funcionarios públicos que insinúan o plantean derechamente que la “discriminación positiva” es una forma de privilegio que afecta la igualdad de oportunidades que debe existir para todos los chilenos sin excepción. Algunos asumen una posición neutra, limitándose a actuar dentro del espacio de atribuciones y competencias otorgado por la agencia pública en la que trabajan. Otros, incluyendo los funcionarios públicos aymaras, sostienen puntos de vista mucho más favorables, aunque entre estos tampoco faltan quienes mantienen posturas críticas respecto del actuar de sus paisanos frente a las reparticiones del Estado. Más allá de sus ideas, estereotipos y prejuicios, los funcionarios no pueden sino actuar con arreglo a lo que se les ordena e instruye, en marcos de programación previstos y siguiendo procedimientos establecidos. Una cuestión difícil de evaluar es cuánto de sus ideas, más allá de la cultura institucional de la que forman parte, o de las orientaciones de acción que se les ordena cumplir, interviene y afecta sus actividades con aymaras. Estos últimos dan a entender que existe la “discriminación” entre los funcionarios públicos. Aquellos normalmente rechazan estas imputaciones argumentando que se limitan a actuar dentro de lo que sus organismos permiten y mandatan.

Las agencias públicas proveen una gama muy variada de servicios y bienes a los aymaras. Muchos están dirigidos a las personas u hogares. Otros apoyan a grupos y organizaciones, como las Comunidades y Asociaciones Indígenas, Juntas de Vecinos o comités de distinto tipo (de vivienda, agricultura y emprendimientos económicos asociativos), ya sea que se dirijan a alcanzar resultados colectivos (una sede social, por ejemplo) o se centren en beneficios dirigidos a los integrantes del colectivo (distribución de

alguna donación o trabajo temporal para los miembros de la organización). A esta modalidad de trabajo estatal suele denominársele etnodesarrollo y su despliegue sigue una lógica de proyectos. Por su parte, las personas y familias aymaras son activas demandantes de servicios, subsidios y bienes provistos por reparticiones públicas. Por ejemplo, desde la década de 1990, aymaras han sido proactivos en sus esfuerzos por obtener subsidios de vivienda básica urbana, o titulación de sitios urbanos para autoconstrucción como resultado de “tomas”, así como también respecto a los subsidios familiares y otros instrumentos de apoyo a personas en situaciones de pobreza.

Las relaciones entre aymaras y agentes públicos se encuentran sujetas a la reglamentación, planificación, presupuestos, registros, protocolos, definición de coberturas y tiempos de operación de los servicios estatales. Otro tanto, podría decirse de las relaciones entre indígenas en general y funcionarios del Estado. El trabajo con base en proyectos es uno de los mecanismos en que con más propiedad se impone el poder burocrático sobre los dirigentes y personas aymaras. En su desenvolvimiento se verifican también los límites de las capacidades de gestión de las organizaciones aymaras. En este ámbito muchos dirigentes aymaras han buscado manejar las restricciones que les impone la lógica de los proyectos. También han activado, como parte de estas relaciones, intereses individuales o colectivos bajo términos particulares (de dirigentes o facciones).

Los vínculos entre aymaras y agentes públicos no puedan verse como un flujo unidireccional en el que los indígenas son simplemente receptores (“beneficiarios” y “usuarios”) de bienes y servicios provistos por el Estado en el marco de la política pública indígena o de atención a la pobreza. Son también relaciones de negociación, disputa, control e incluso conflicto en uno y otro sentido. Los agentes públicos con frecuencia critican el no cumplimiento de compromisos y acuerdos por parte de las comunidades y discuten el manejo que hacen de los recursos financieros de proyectos y las rendiciones de cuentas. Las personas aymaras y sus dirigentes critican el trato a veces autoritario, agresivo, distante o displicente de

los funcionarios públicos, la poca eficiencia en la respuesta y tramitación de solicitudes o en la gestión del “papeleo” de iniciativas de desarrollo local, y también la poca transparencia y eventual discrecionalidad en las decisiones.

Las relaciones entre agentes públicos y aymaras pueden verse como políticas en un doble sentido. Externamente, las prioridades, las asignaciones presupuestarias y la definición de los destinatarios preferentes de la acción pública hacia los aymaras están mediados por sujetos con compromisos y poderes políticos identificables: jefes de servicio, alcaldes, concejeros de los municipios andinos, consejeros nacionales indígenas, parlamentarios de la región, gobernadores e intendentes actúan siguiendo criterios e intereses de gobierno y de los partidos de la coalición gobernante o de la oposición a ella, según el caso. Los funcionarios públicos indígenas tampoco escapan a esto.

Normalmente tenemos autoridades que tienen miradas políticas, política electoral más que de política institucional. Quiero ser un crítico constructivo de la CONADI, a mí me gusta el modelo de la CONADI, me gusta la inspiración que tuvo la CONADI en sus inicios, lo que no me ha gustado es cómo se ha desarrollado hasta ahora, en el sentido de que se ha generado un clientelismo que enfrenta a indígenas que son urbanos, con indígenas que son rurales. [Estos últimos] no tienen la oportunidad de poder competir con los otros, que viven permanentemente relacionados con las instituciones de financiamiento como el FOSIS, Orígenes, INDAP, son los mismos que se repiten.

(Aymara, hombre, adulto, urbano)

Internamente a los aymaras y sus organizaciones también tienen una dimensión política, porque es respecto a la interacción con las agencias públicas, sus inversiones y servicios que normalmente se evalúa la gestión y el éxito de los dirigentes de base y representantes ubicados en niveles más altos. Que un dirigente de comunidades indígenas aymaras prolongue su mandato como representante de un grupo y gane liderazgo depende en buena medida de los

resultados que obtenga en su relación con los agentes públicos.

Muchos quieren, obviamente, destacarse dentro del liderazgo indígena, ni siquiera grandes líderes, sino que tener cierta capacidad de negociación. De repente juntar grupos para reclamar o meter bulla en algún lado les trae dividendos políticos y traducidos inclusive en participación o nombramiento de cargos políticos, para obtener un espacio, unas “luquitas” [algo de dinero] por ser reconocido como indígena y tener cierta capacidad negociadora en el ambiente.

(Aymara, hombre, adulto, rural)

Este carácter político interno, con algunas de sus desviaciones y vicios, es reflejado en la siguiente declaración:

Veo, por ejemplo, un segmento de dirigentes muy ligados, lamentablemente, a mi juicio, a los segmentos políticos que tenemos, lo que para nada comulga con nuestra raíz de identidad de pueblo. Veo a muchos dirigentes tratando de mantenerse o aflorar como dirigentes no por la lucha de su pueblo indígena, sino por ver cómo llegan a tener algún prestigio para que algún partido donde pretenden entronizarse o incrustarse los reconozca. Y eso muchas veces se contradice con la lucha que uno tiene que brindar por su comunidad o por su pueblo. Eso a mí me ha hecho durante todos estos años no vincularme a ningún bando político. De hecho yo creo que soy uno de los pocos dirigentes de antaño que no me he vinculado con ningún partido político. Yo he sido reacio. Casi todos los dirigentes más antiguos, de alguna manera se vincularon a partidos políticos.

(Aymara, hombre, adulto, urbano)

El mismo entrevistado se refiere a la relación de ciertos dirigentes con las bases:

En un comienzo emergió mucha idea por constituir asociaciones y, sobre todo, comunidades indígenas en pro del saneamiento de títulos de derechos de agua,

de tierras. Pero, sin duda, al día de hoy nos estamos dando cuenta de que han proliferado estas iniciativas no por la necesidad y la demanda en conciencia de los miembros de esa comunidad, sino por el interés de algunas personas de la comunidad que se entronizan como dirigentes para obtener beneficios y proyectos más de título familiar, individual, que para la comunidad.

O sea, de hecho, hoy en día uno de los grandes problemas que tenemos acá es que la mayoría de los miembros de las comunidades reclaman que los dirigentes sacan [adjudican] y ejecutan proyectos, pero jamás el beneficio les llega a ellos. Y ven [por el contrario] que el beneficio está llegando generalmente al que está asumiendo el cargo y a algunos compinches, entre comillas, que están alrededor de él, que son más adictos.

(Aymara, hombre, adulto, urbano)

## 5.2. La economía de los aymaras y las relaciones interétnicas

Las imágenes convencionales de lo tradicional social y cultural aymara suelen asociarse, sobre todo, a la economía rural agraria. Cuando se evoca la figura del “indio”, se la relaciona con esa vida rural orientada a las actividades agropecuarias. Pero su existencia se ha transformado fuertemente durante las últimas cuatro o cinco décadas. Los cambios más importantes son la redistribución de la población rural, el aumento de sistemas de doble residencia rural y urbana, la disminución de las economías propiamente campesinas, una más definida orientación de la producción al mercado y, por consiguiente, la monetarización de las relaciones económicas y el aumento de las relaciones asalariadas. A este panorama se suman las actividades interfronterizas ilícitas. Sobre esta base se forma el esquema de relaciones inter e intraétnicas que reseñamos<sup>13</sup>.

La economía rural aymara es preponderantemente agrícola. El transporte y la intermediación de mercado que conecta las áreas agrícolas con los centros urbanos regionales son realizados principalmente por aymaras. Es muy notoria la presencia aymara en los mercados de abastos, las ferias libres y los terminales agropecuarios de las ciudades del norte del país. De ahí que pueda decirse que la economía agraria campesina (o empresarial en pequeña escala) de toda la zona norte es básicamente controlada por aymaras, desde la producción hasta la llegada de productos al consumidor final. Las relaciones que en esta esfera se dan en las áreas rurales son tanto intraétnicas como interétnicas: de aymaras con otros indígenas locales (quechuas o, a veces, afro descendientes, como en Azapa) e inmigrantes temporales o definitivos (quechuas de Perú, chipayas de Bolivia). También de aymaras con otros habitantes rurales que no se reconocen como indígenas, sino como ciudadanos chilenos del común. Se conoce, asimismo, de la afluencia de indígenas extranjeros como fuerza de trabajo o como inmigrantes definitivos al norte de Chile. En cuanto a las relaciones intraétnicas aymaras, se han construido alteridades socialmente relevantes que diferencian a aymaras chilenos de bolivianos.

Aquí en Arica hay bastantes bolivianos.

Generalmente se desempeñan en la agricultura, generalmente en Azapa. Nosotros desempeñamos trabajos como, por ejemplo, comerciantes, panificadores y también tengo colegas sastres, yo soy sastre. Yo diría que el 85% de los bolivianos residentes trabajan en agricultura y hemos tenido una buena acogida de los dueños de parcelas en Azapa, no son grandes parceleros, 20 hectáreas, 30 hectáreas, Azapa no es un valle muy extenso.

(Aymara, hombre, adulto, urbano)

La integración económica aymara a la región se caracteriza por una notoria tendencia a la autonomía económica (campesinos, pequeños

<sup>13</sup> Acerca de la redistribución de la población aymara en la región durante el siglo XX, la inserción urbana y su economía contemporánea son importantes los trabajos de González, H., 1996a y b, 1997a y b.

comerciantes, transportistas, talleristas, oficinas de contabilidad, etc.) y también, recientemente, por una creciente participación en el trabajo asalariado. El aumento del sector asalariado aymara es explicado, principalmente, por las generaciones de nacidos en los medios urbanos, por lo general con mayores niveles de educación formal y, a veces, con formación técnica o profesional. Se insertan en la administración pública, como empleados de comercio, trabajadores en empresas de servicios, choferes en empresas de transporte y obreros en actividades industriales como la minería o la generación eléctrica. En esos espacios laborales sus orígenes indígenas pueden llegar a ser conocidos y en esos casos se activan interacciones en que lo indígena es aludido o implicado. En ciertas faenas mineras, por ejemplo:

En la sal [una gran mina de sal comestible al sur de la ciudad de Iquique] no se ve mucho aymara, en el yodo sí porque trabaja harta gente de Pozo Almonte y ahí casi la mayoría son aymaras. Son de Colchane, de Cariquima, casi la mayoría de la gente en Pozo Almonte son aymaras.

[Están] dentro del ámbito laboral minero en distintas áreas de trabajo: por ejemplo, hay administrativos, operarios, operadores de maquinarias, una buena cantidad.

Por lo menos es la experiencia que yo tengo ya que he estado en distintas minas, en Antofagasta, Pozo Almonte, ahora último estuve en Collahuasi, y ahí en Collahuasi es donde más se ve gente [indígena], en distintas áreas, no solo como operarios, sino que también en áreas administrativas.

(Aymara, hombre, adulto, urbano)

En la gran minería cuprífera regional se ha testimoniado una variedad de formas de interacción entre aymaras y no aymaras: desde nulo a pleno conocimiento y desde indiferencia a cabal reconocimiento de las diferencias. En este último caso puede darse cercanía y amistad, así como distancia social, prejuicio y animosidad. En algunas situaciones, ocurre discriminación laboral. En los trabajadores de planta de las grandes empresas mineras estas últimas conductas, sean verbales, peleas con agresión física o actos

de perjuicio laboral, no son toleradas y suelen cuidarse de no ser sorprendidos en una discusión subida de tono o en una pendencia, por el riesgo de ser expulsados de un trabajo bien remunerado y dotado de diversos beneficios y garantías. En las empresas contratistas el ambiente laboral está sujeto a menos controles, por lo que es aquí donde con más frecuencia parecen presentarse situaciones de acoso o abuso laboral en que lo étnico opera como un factor interviniente. Como expresión de discriminación laboral se señala que un capataz suele dar a trabajadores aymaras los trabajos que nadie quiere, por tediosos o pesados. Como ejemplos de interacciones con presencia de prejuicios se señala la recurrencia de bromas y provocaciones en las cuadrillas de trabajadores en que se alude al tráfico de drogas, al posible origen boliviano o a la figura del “indio” carente de “civilización”. Un importante porcentaje de trabajadores en la minería viene de regiones meridionales de Chile y, como producción de alteridad, es frecuente que sean estas personas quienes aludan al color de la piel, personalidad reservada, extranjería, condición de “indio” y aboriginalidad andina de los trabajadores aymaras con que laboran.

Los campesinos aymaras que contratan regularmente trabajadores y los pequeños empresarios aymaras urbanos (en el comercio y transporte) o que prestan servicios a empresas (mineras, entre otras) ocupan pocos trabajadores o empleados no indígenas. Con frecuencia se apoyan en relaciones familiares para contar con personal sujeto a condiciones y trato laboral informales.

La mayoría de los contratistas aymaras que yo conozco buscan su gente, gente aymara. Yo creo que los buscan porque les tienen más confianza; no contratan sureños, en las empresas que yo conozco.

Incluso, yo me he hecho amigos de algunos contratistas, dueños de maquinarias y de camiones y tienen su gente, incluso gente extranjera, de Perú, de Bolivia.

No sé por qué será, pero es así: ellos contratan su gente.

(Aymara, hombre, adulto, urbano)

También acuden a inmigrantes temporales o a quienes realizan permanencias más prolongadas en Chile. Estos trabajadores normalmente son indígenas: quechuas y aymaras peruanos; aymaras, chipayas y quechuas bolivianos y quechuas (por ejemplo, de regiones interiores o de zonas mineras deprimidas de Bolivia). Se trata de relaciones trabajador-patrón que, a la vez, adoptan el carácter de interétnicas y entre extranjeros. Estos trabajadores indígenas usualmente no cuentan con permisos de trabajo, a veces son ilegales, aceptan sistemas de remuneración combinados de salario en dinero, más alojamiento y alimentación. Dada la precariedad, informalidad y a veces clandestinidad con que llegan, en los empleadores aymaras encuentran alguna protección, acogida y condiciones de trabajo que les acomodan: trabajos temporales, con hospedaje, en actividades con las que pueden estar familiarizados. Ello también tiene diversos costos: bajos salarios, trabajo duro, jornadas prolongadas, en aquello para lo que no se encuentran otros trabajadores, a veces engaños y malos tratos. No resulta desconocido que se trata de relaciones entre personas indígenas o que los que llegan buscando trabajo son indígenas, pero solo ocasionalmente la condición interétnica de estas relaciones económicas participa explícitamente de las relaciones laborales.

En las raimas [recolecta de aceitunas en el valle de Azapa], los parceleros prefieren a los aymaras bolivianos porque saben trabajar y lo que el dueño le va a decir lo va a cumplir fielmente. Además, como ellos pueden venir con carnet solamente, pueden estar 90 días aquí en Chile, pero con ese documento no puede trabajar. Pero trabajan igual porque los parceleros ya los conocen o entre ellos se recomiendan. Hubo un tiempo que de Investigaciones [policía encargada del control de extranjeros] salían más seguido a controlar, entraban a las parcelas. Pero tengo entendido que ha habido reclamos de parte de los parceleros. Los parceleros decían: "Pero si no tenemos gente chilena que quiera

raimar, la gente chilena que quiere raimar nos pide más caro y además quieren trabajar 8 horas nada más. En cambio, el peruano, el boliviano a las 7 de la mañana ya está encaramado en los olivos, nosotros necesitamos sacar la cosecha pronto, si es en una semana mejor."

(Aymara, hombre, adulto, urbano)

Los inmigrantes extranjeros indígenas al norte de Chile llegan mayoritariamente a los centros urbanos y se ocupan con empleadores no indígenas. Es común que las mujeres se empleen en casas particulares para realizar servicios domésticos; o se ubiquen como asistentes de comercio o como obreras en plantas de empaclado. Los hombres trabajan principalmente en el área de la construcción y, en general, como mano de obra no calificada. En el sector de preparación y expendio de alimentos y bebidas también su presencia es visible. La informalidad del empleo y la ilegalidad parecen ser la tónica más común. Son vistos y tratados como extranjeros pobres y necesitados de trabajo. Sus posibles antecedentes indígenas (nacimiento en zonas indígenas, conocimiento del quechua o el aymara, influencia de estas lenguas en su desempeño con el castellano) quedan usualmente cubiertos por el manto de la extranjería.

### 5.3. Los barrios, la vivienda y la experiencia aymara urbana

Alrededor de tres cuartas partes de los aymaras mantiene residencia urbana. Esta mayoritaria presencia urbana es el resultado de un prolongado proceso de migraciones en varios ciclos, con pulsos y características zonales. Las migraciones más antiguas a Iquique y Arica se relacionan con la crisis de la articulación campesina a la economía regional, unida a factores de atracción (Puerto Libre e industrialización de Arica, fomento pesquero en Iquique). Fueron notorias ya en la década de 1950 y afectaron sobre todo a la precordillera andina de Tarapacá y Arica. Posteriormente, el flujo migratorio se mantuvo, con una importante activación desde la década de 1980 cuando los campesinos de la alta cordillera

andina empezaron a fluir hacia los puertos, los pueblos del desierto y las áreas agrícolas cercanas a Arica. La residencia urbana aymara se concentra en barrios pobres surgidos de loteos de sitios habitacionales para autoconstrucción (décadas de 1960 y 1970), en soluciones habitacionales resultantes de “tomas” de terrenos fiscales en las periferias urbanas o, como ha sido común durante las últimas tres décadas, mediante adquisición de viviendas básicas a través de planes gubernamentales de subsidio para sectores pobres. En estas áreas de residencia urbana converge también población no indígena de la región y proveniente de otras partes del país, además de descendientes de aymaras, quechuas bolivianos, afro latinos y algunas familias mapuches inmigrantes.

Si bien hay sectores urbanos de Iquique, Alto Hospicio, Pozo Almonte, Pica-Matilla y Arica con mayor concentración aymara, no corresponde hablar de fenómenos de segregación residencial sobre bases étnicas, sino que más bien de clase. La interacción barrial es solo marginalmente intra-étnica (hay poca vecindad indígena en los barrios), pudiendo calificarse, en cambio, como prevalentemente inter-étnica. Sin embargo, hay dos fenómenos que atenúan esta calificación. Primero, existiría poca interacción barrial en general. Es decir, los hogares aymaras y no aymaras por lo general no construyen redes de conocimiento, confianza y amistad en la vecindad inmediata, especialmente si se trata, como en la mayoría de los casos, de barrios de reciente formación surgidos de la expansión urbana de las últimas décadas. En barrios antiguos la situación posiblemente sea algo diferente ya que con el paso de los años los de “la cuadra” - eventuales indígenas incluidos- terminan por conocerse, llevan adelante iniciativas comunes, integran organizaciones de vecinos, construyen algunas relaciones individuales entre mujeres o jóvenes, convergen sobre mismos almacenes, etc. Segundo, la información reunida sugiere que las redes sociales más activas, pero no exclusivas, de los aymaras urbanos son con otros aymaras, rurales y urbanos, en particular con parientes, más que con otros grupos de población o en los vecindarios. Por cierto, esto es algo especialmente efectivo para la primera generación de

emigrados y progresivamente menos marcado para los nacidos en la ciudad, de segunda o tercera generación. Es preciso puntualizar que los hogares aymaras urbanos seguirían siendo en su mayoría encabezados por inmigrantes directos.

La etnificación de las relaciones entre aymaras y no aymaras en los barrios de las ciudades nortinas se encuentra, entonces, sujeta a condiciones que la hacen algo excepcional y no la norma. La etnificación exige que se den interacciones entre vecinos en las cuales pueda producirse reconocimiento, pero esas interacciones serían poco frecuentes y, cuando se dan, no habrían motivos inmediatos para que unos se planteen como aymaras y los demás no. Debe recordarse que durante mucho tiempo los aymaras en las ciudades consideraban que no era conveniente presentarse como inmigrante del “interior”, dado que se exponían a ser objeto de denostaciones al apreciárseles como “indios” y/o bolivianos. Es posible que esta reserva a mostrarse como indígena se haya hoy atenuado, a medida que el cambio de signo de “indio” a “aymara” se incorpora en las mentes indígenas y no indígenas. Como sea el caso, con el paso del tiempo los hogares que integran las calles, pasajes o cuadras de un barrio se “conocen” (se han identificado y tipificado social o, para lo que aquí interesa, étnicamente), aunque no siempre exista interacción directa. Con ocasión de algún problema o detalle de convivencia (pendencias entre niños en la calle, ruidos molestos o dificultades con animales domésticos) pueden surgir controversias, discusiones, reclamos o acusaciones de uno u otro lado y activarse la cara oscura y racista de las representaciones acerca del “indio”, el “extranjero” y el “traficante” nortino. De todos modos, sabemos y conocemos de activos dirigentes barriales aymaras apreciados por sus vecinos y cuyos orígenes culturales son conocidos, y de experiencias de convivencia de barrio respetuosas y llevaderas.

La residencia urbana obliga a los hogares aymaras a proveerse de servicios básicos, a buscar trabajo e ingresos y resolver necesidades de salud y educación. En estos empeños, se les observa como activos gestores para la obtención de

beneficios y subsidios provistos por la red social de apoyo a los sectores socio económicamente más vulnerables, y de ayuda directa a la pobreza extrema. Tanto en las oficinas públicas como en otros grupos que demandan ayuda social perciben la concurrencia aymara y ello no es objeto de objeciones. Con una excepción: suele cuestionárseles, a veces directamente, que acuden en búsqueda de ayuda estatal en circunstancias que poseen bienes e ingresos que los dejan fuera de ese derecho según las normativas vigentes. Se dice que buscarían burlar el sistema de solidaridad público ocultando esas pertenencias y con ello restarían posibilidades a personas que efectivamente necesitan auxilio. Esto les parece a sus críticos que representaría un típico rasgo de personalidad aymara determinado culturalmente, junto con la propensión al ahorro y a limitar el gasto. Se naturaliza así -se considera un atributo connatural a las personas con esta proveniencia étnica- algo que de ser suficientemente extendido no es más que una realidad social.

Las prácticas aymaras urbanas referidas a la salud implican algunas relaciones sociales de un tipo cualitativamente distinto. Las prácticas médicas herbolarias y mágicas o espirituales no han desaparecido o siquiera disminuido con el paso a las ciudades. En Arica y en Tacna (ciudad peruana vecina con una gran población aymara) quienes lo requieren encuentran dispensadores de atención médica tradicional. La medicina andina mantiene una vigencia y legitimidad considerable que rebasa las fronteras de la sociedad indígena ya que la demanda por salud andina se origina también desde personas no aymaras. La población urbana de sectores populares, al igual que los aymaras, acuden a la medicina alópata, pero también, a la medicina tradicional andina a prácticas herbolarias más amplias, o a la medicina religiosa no indígena.

Cuando los aymaras acuden a las instituciones públicas de salud padecen problemas que afectan a todos los sectores sociales que no cuentan con recursos para obtener atención médica privada, pero también otros que les son propios: largas esperas, servicios de urgencia demasiado lentos, tratos ásperos, atención especializada alcanzable

solo a largo plazo, relaciones médico-paciente sin códigos de comunicación pertinentes, etc. Los funcionarios y médicos por lo general desconocen sus concepciones de enfermedad, criterios de salud y el sentido de bienestar de la persona, lo que afecta la relación médico-paciente. Algo de esto queda de manifiesto en las siguientes declaraciones:

El paciente aymara la verdad es que no es muy dado a las palabras. Por lo que me ha tocado [experimentar], yo llevo tres años y tanto yendo para arriba, son personas más bien calladas. También tenemos abuelitos allá arriba que no hablan español, entonces nosotros tenemos que subir con un facilitador, con un traductor español-aymara, porque no entendemos lo que nos dicen, y ellos tampoco nos entienden a nosotros.

El especialista aymara sale en rondas médicas, y son muy bien recibidos especialmente por los adultos mayores. La comunidad también se ha organizado por medio de asociaciones de salud intercultural con el fin de promover los conocimientos tradicionales, hacer rescate de ellos y aprender el uso de las plantas medicinales.

(No aymara, hombre, adulto, urbano)

Nosotros tenemos una organización que son de coyiris, médicos aymaras. Desde el año pasado estamos funcionando: cuando sale la ronda médica, salen también los coyiris. Había un convenio del Servicio de Salud con la asociación, con recursos para arrendar vehículos, para pagarle un viático a los coyiris para que pudieran hacer una buena atención, hacer reuniones ellos, ponerse de acuerdo, capacitaciones, eso.

(Aymara, mujer, adulta, rural)

Uno de los motivos para la emigración a áreas urbanas es entregar a los hijos educación de mejor calidad y así aspirar a la educación superior, de tal manera de que puedan alcanzar una movilidad social que les permita trabajo e ingresos mejores y más estables. La estrategia de doble residencia rural y urbana para las familias

que mantienen actividades agropecuarias tiene se basa en la necesidad de proporcionar vivienda a los hijos en edad escolar o que están en etapa de estudios técnicos y universitarios. La demanda masiva de becas escolares indígenas para estudios en zonas urbanas forma parte de este proceso.

En la misma universidad tú ves harta gente [aymara], gente de muy baja condición tratando de estudiar... Hijos de agricultores, pagan su matrícula y estudian en la U[niversidad], en el colegio.

(Aymara, hombre, adulto, rural)

Yo diría que ha aumentado [el número de indígenas en la universidad]. Donde yo he tenido más alumnos indígenas [es] en las ingenierías, ingeniería comercial, ingeniería en sistemas (...), son matemáticos...

Ahí yo he visto más alumnos porque yo he hecho clases en esas ingenierías.

(No aymara, mujer, adulta, urbana)

Sin embargo, un número importante de jóvenes aymaras deserta de la enseñanza media o no prosigue con estudios superiores. Embarazos adolescentes, formación de parejas jóvenes, dificultades económicas de las familias, el fracaso en los estudios y la necesidad de salir luego a trabajar y obtener ingresos frenan para muchos estos empeños.

En la educación primaria, media, técnico profesional y universitaria los aymaras tienen una presencia regional significativa. Ella se concentra en los establecimientos escolares de las áreas residenciales andinas y en los centros de formación y universidades regionales. Adultos que hace unas décadas realizaron estudios en liceos y centros de formación técnica regionales revelan casi sin excepción que fueron objeto de acoso y abusos por su condición indígena (“indio”, “paisano”, “llamo”) y supuestamente extranjera (“boliviano”, “cholo”). Aunque normalmente intentaron ocultar su proveniencia desde pueblos y comunidades de la zona interior, su aspecto, la variación dialectal en el empleo del castellano, conductas más tímidas y reservadas y las limitaciones educativas de base que

traían, atraeron usualmente la atención de otros alumnos que aplicaron sobre ellos la persistente ideología del “indio”.

La tónica común de respuesta ante estos hechos fue pasiva y de supuesta indiferencia. En el presente, tales conductas persisten, aunque han disminuido en frecuencia. Resulta novedoso que esas conductas empiecen a recibir una abierta reprobación y sanciones morales explícitas por parte de otros jóvenes no indígenas, a la vez que mayor atención de docentes y la administración de escuelas y liceos. También es cierto que la toma de posición étnica (plantearse explícitamente como integrante del pueblo aymara) provee una autoridad cultural a los jóvenes afectados desde la cual responder activamente al prejuicio y los tratos vejatorios. Pero no todos o no siempre acuden a ello.

Antes el niño aymara se quedaba callado, el niño de origen andino se quedaba callado, pero hoy día se defiende, se defiende [más].

(No aymara, mujer, adulta, urbana)

#### 5.4. Parejas, vida familiar y redes sociales interétnicas

Las relaciones de pareja, los matrimonios, hogares y familias con composición interétnica están aumentando rápidamente en la sociedad urbana. En la rural también, pero principalmente entre integrantes de familias que se consideran hoy aymaras y de otras que no, aunque tengan filiaciones culturales andinas comunes. En el pasado fueron una excepción porque los afuerinos residentes en áreas andinas eran escasos: algún policía o el profesor de la escuela local que se emparejaban con mujeres del poblado. Por lo demás, la propia noción de matrimonio interétnico resulta confusa cuando se aplica a periodos previos a la etnificación de los últimos años.

Los espacios escolares y los de esparcimiento y diversión juveniles (deportivos, musicales, grupos de amistad) proveen hoy pertenencia a grupos

y redes que están en la base de sociabilidades progresivamente más interétnicas de los jóvenes andinos urbanos. Creemos que sus consecuencias sociológicas son más importantes que las que entregan las relaciones de vecindad. Por su parte, el parentesco, la comunalidad y las amistades familiares entre aymaras proporcionan la pertenencia a los grupos y las redes sociales intraétnicas. En las etapas siguientes a la adolescencia, los espacios de trabajo abren nuevas posibilidades de formación de relaciones interétnicas de amistad, compañerismo o emparejamiento, como también el retorno a los grupos y redes exclusiva o principalmente étnicas.

Los testimonios siguientes describen una variedad de experiencias personales:

Yo siempre tuve pololos no indígenas, yo por lo menos. [Con mis hermanas] participábamos en lo que era la agrupación indígena; teníamos los ideales de vida indígena propiamente tal. O sea, era una búsqueda para encontrar, para identificarse, para completar la identidad que tienes, porque en el transcurso uno sufre mucha discriminación, bastante por lo menos en esos tiempos.

Y lo que no te debilita te fortalece. Entonces, en algún minuto la idea era eso. Y ahí uno empieza a frecuentar espacios más aymaras y todo. Pero yo nunca tuve un pololo aymara, por casualidades de la vida, por elección, no sé.

(Aymara, mujer, adulta, urbana)

Otro caso, esta vez de una pareja interétnica:

Lo conocí viajando para el interior... Él es de Iquique, pero lo bonito de él es que, como trabaja con los pueblos de arriba, comprende mucho la cultura, entonces ahí nos complementamos harto, no tenemos ningún problema. Me apoya en todo y comprende si hay alguna manera de ser mía que viene por herencia, por genes.

Comprende porque ha trabajado con aymaras... y como yo soy dirigente también y lucho por algo, por un ideal.

(Aymara, mujer, adulta, rural)

Mientras más orientadas están las familias aymaras a las actividades agrícolas, al comercio y transporte de productos agropecuarios, con mayor frecuencia se observa que la pertenencia a grupos y las redes sociales se concentra en sujetos y familias aymaras. De esta manera, con mayor probabilidad los jóvenes aymaras tenderán a quedar incorporados a la órbita de estas actividades y relaciones intraétnicas. Si la posición económica de las familias es precaria y fuera de la economía indígena, las posibilidades de inclusión se hacen correlativamente menos plausibles y las necesidades de recurrir al asalariamiento de sus miembros aumenta. Esta última situación se daría más frecuentemente en las familias de emigración reciente, especialmente desde la alta cordillera andina de Parinacota y Tarapacá.

Las familias de emigración más antigua con una, dos y a veces tres generaciones de nacidos en las ciudades seguirían patrones étnicamente más diversificados de relaciones. Los extremos corresponderían, por una parte, a fuertes redes y participación en grupos andinos de origen comunitario y, por otra, a familias andinas que han realizado una completa dilución en la sociedad regional, no reconociendo o no siendo socialmente significativos los orígenes andinos, incluyendo una renuencia a considerarse indígena. Muchos casos se sitúan en una posición intermedia de este continuo.

Mi esposa no es aymara. (...) Yo vengo de un pueblo que se llama Belén, en el cual mi abuelo es de allá, mi hermana de allá.

Mi papá nació en Codpa. Tú sabes que a veces uno, cómo te puedo decir, por trabajo tiene otros roces sociales. Yo trabajé en el banco muchos años.

(Aymara, hombre, adulto, urbano)

Por ejemplo, mi nieta: rubiecita, bonita, grandota. Si yo miro a mi nieto: flaco, alto. Apellido: Muñoz. Esos son mis nietos, hoy día no tienen rasgos andinos. Y eso pasa en Belén, lo mismo: los primos se casaron con una blanca y, por ende, los hijos son blancos, y sus hijos todos son rubios.

(Aymara, hombre, adulto, urbano)

Los ingresos de las nuevas generaciones aymaras se basan progresivamente más en el trabajo asalariado. Ello obedece a que la oferta de empleo remunerado se ha incrementado en las regiones mineras del norte; en particular, por el dinamismo generado con la expansión de la gran minería cuprífera durante los últimos 20 años. Por otra parte, la economía aymara rural y urbana tiene límites estrechos para la incorporación de nuevos contingentes de personas; más aun si se presenta la alternativa de la incorporación de trabajadores indígenas extranjeros. Por cierto, los jóvenes aymaras pueden empezar sus vidas pos escolarización y estudios técnicos o universitarios en las redes de trabajo familiares y parentales, para luego dirigirse al trabajo asalariado cuando se abren oportunidades de empleo. Las actividades por cuenta propia y las redes familiares y de parentesco suelen ser un refugio ante las crisis de empleo en el mercado de trabajo de las regiones nortinas.

En suma, tanto a partir de las redes sociales construidas desde la experiencia escolar o de formación técnica y universitaria, como de aquellas que se constituyen en los espacios laborales, los emparejamientos y la formación de familias interétnicas son una realidad extendida entre los aymaras. Al respecto cabe precisar varias situaciones relativas a la estabilidad de estos vínculos. Las vivencias de “*andar*” juntos, “*pololeo*” y noviazgo arrancan durante la etapa de estudiantes y suele darse cierta rotación de experiencias intra e interétnicas. Ya más adelante, las relaciones de emparejamiento pueden dar origen a convivencia y, a menudo, al nacimiento de algún hijo. El término de la convivencia y el abandono paterno de hijos nacidos en ese periodo es común, ya se trate de parejas aymaras como de aquellas

en que uno de los cónyuges no es aymara. Las cuestiones relativas a los compromisos de crianza y su financiamiento suele dar origen a agudos conflictos entre los padres separados. Es común la judicialización de tales desacuerdos.

Cuando las parejas interétnicas permanecen, se plantea la necesidad de arreglos de convivencia entre quienes, por sus orígenes familiares y proveniencia étnica, mantienen actitudes y desarrollan prácticas distintas en una variedad de asuntos. Un aspecto importante de estas acomodaciones es la relativa a los compromisos con, y participación de, las respectivas familias y sus parentelas. Mientras entre los no indígenas parece tenderse a establecer una cierta distancia con los hogares de los padres, entre los aymaras decisiones de este tipo parecen menos fáciles. Las mujeres no aymaras, urbanas por definición, se adaptan mal a la vida campesina en la montaña, a la altura, a la precariedad de las viviendas en el campo y a la falta de servicios. Algunos testimonios muestran a esas mujeres buscando hacer prevalecer fórmulas urbanas de vida y a los maridos indígenas acomodándose a ellas. A su vez, mujeres aymaras que tienen cónyuges no aymaras tenderían a sentirse comprometidas con sus familias de proveniencia, frecuentemente presionan a sus parejas no indígenas para que participen de la vida social aymara (reuniones festivas, asistencia a fiestas religiosas). Habría también arreglos en que una de las partes tiende a sustraerse de compromisos parentales o culturales y la otra se involucra más en lo suyo, o fórmulas más equilibradas en que mutuamente se acompañan en los compromisos de cada quien, o soluciones más libres de concentrarse en la relación de pareja y limitar los compromisos hacia afuera.

## Referencias

- Assies, van der Haar y Hoekema (2000). *The Challenge of Diversity; Indigenous peoples and Reform of the Estate in Latin America*. Amsterdam: Thela Thesis.
- Bengoa, José (2000). *La emergencia étnica en América Latina*. Santiago: Editorial Fondo de Cultura Económica.
- Comaroff, John y Comaroff, Jean (1992). *Ethnography and the Historical Imagination*. Boulder, Colorado: Westview Press.
- Comaroff, John y Comaroff, Jean (2011). *Etnicidad S.A.* Buenos Aires: Katz.
- Even-Zohar, Itamar (1997) «Factors and Dependencies in Culture: a Revised Outline for Polysystem Culture Research». En *Canadian Review of Comparative Literature / Revue Canadienne de Littérature Comparée* XXIV, N°1, pp.15-34.
- Fuenzalida, Fernando (1971). “Poder, etnia y estratificación social en el Perú rural”. En Fuenzalida Fernando, *et al., Perú, Hoy*. México: Editorial S.XXI, pp. 8-85.
- Geertz, Clifford (1992 [1973]). *La interpretación de las culturas*. Barcelona: Gedisa.
- Giménez, Gilberto(2009). “Cultura, identidad y memoria. Materiales para una sociología de los procesos culturales en las franjas fronterizas”. En *Frontera Norte*, vol. XXI, N°41, pp. 7-32.
- González, Héctor (1996a). *Características de la migración campo-ciudad entre los aymaras del norte de Chile*. Arica: Corporación Norte Grande, *Documentos de Trabajo*.
- González, Héctor (1996b). *Los migrantes aymaras en la ciudad: acceso a educación, vivienda y salud*. Arica: Corporación Norte Grande, *Documentos de Trabajo*.
- González, Héctor (1997a). “La inserción económica de los migrantes aymara en la ciudad: el trabajo como empresa familiar y la reproducción cultural”. En *Actas Segundo Congreso Chileno de Antropología*, Vol. I, pp. 315-324. Santiago: Colegio de Antropólogos de Chile.
- González, Héctor (1997b). “Economía y uso del espacio en la sociedad aymara actual”. En *Actas Segundo Congreso Chileno de Antropología*, Vol. 2, pp. 567-579. Santiago: Colegio de Antropólogos de Chile.
- Grimson, Alejandro (2011). *Los límites de la cultura, crítica de las teorías de la identidad*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores.
- Gros, Christian (2000). *Políticas de la etnicidad: identidad, poder y modernidad*. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia.
- Gundermann, Hans (2000). “Las organizaciones étnicas y el discurso de la identidad en el norte de Chile, 1980-2000”. En *Estudios Atacameños* N°19, pp.75-91.
- Gundermann, Hans (2003). “Las poblaciones indígenas andinas de Chile y la experiencia de la ciudadanía”. En Gundermann, Hans, Foerster, Rolf y Jorge Iván Vergara, *Mapuches y Aymaras. El debate en torno al reconocimiento y los derechos ciudadanos*. Santiago: Predes, Universidad de Chile, Ril Editores, pp.19-104.
- INE – Orígenes (2005). *Estadísticas sociales de los pueblos indígenas de Chile, Censo 2002*. Santiago: INE – Orígenes, 2005.
- Comisión Verdad Histórica y Nuevo Trato con los Pueblos Indígenas (2008). *Informe de la Comisión Verdad Histórica y Nuevo Trato con los Pueblos Indígenas*. Santiago de Chile: Presidencia de la República.
- Pfaff-Czarnecka, Joanna (2011). “From ‘identity’ to ‘belonging’ in social research: plurality, social boundaries, and de politics of the self”. En Albiez, Sarah, Nelly Castro, Lara Jüssen y Eva Youkhana (editores) *Ethnicity, citizenship and belonging: practices, theory and spatial dimensions*. Madrid - Frankfurt: Iberoamericana – Vuervert, Madrid - Frankfurt.
- Van Cott, Donna Lee (2000). *The friendly liquidation of the Past; The Politics of Diversity in latin America*. Pittsburgh: The University of Pittsburgh Press.
- Van den Berghe, Pierre (1975). “Ethnicity and Class in Highland Peru”. En Despres, Leo (editor), *Ethnicity and Resource Competition in plural Societies*, Netherlands: Mouton, pp. 71-85.
- Van den Berghe, Pierre y Primov, George (1977). *Inequality in the Peruvian Andes: Class and Ethnicity in Cusco*. Missouri: University of Missouri Press.
- Vergara, Jorge Iván, Rolf Foerster y Hans Gundermann (2005). “Instituciones mediadoras, legislación y movimiento indígena: de DASIN a CONADI (1953-1994)”. En *Atenea* N° 491, pp. 71-85.

# Artículo 3

## Los quechuas y sus relaciones interétnicas



## Los quechuas y sus relaciones interétnicas

---

El pueblo quechua en Chile tiene una historia contemporánea diversa y controvertida. Los orígenes del pueblo quechua en el país son diversos. Los grupos lo conforman vivieron diferentes procesos históricos modernos, los cuales describiremos brevemente. Puede decirse que la experiencia de relaciones interétnicas contemporáneas de los quechuas con población no indígena es relativamente semejante a la que atestiguan los aymaras de las Regiones de Tarapacá y Arica-Parinacota, y los atacameños de la Región de Antofagasta. En efecto, la mayoría de los quechuas mantiene residencia urbana; los tipos de vínculos que sostienen con no indígenas en los puertos, ciudades y campamentos mineros es similar a los de sus congéneres de otros pueblos indígenas andinos del norte del país, participando de similares mercados de fuerza de

trabajo; paralelos que se dan en particular con los atacameños (características socio demográficas quechuas en INE-Orígenes, 2005). Tienden a ser tratados por los no indígenas de manera análoga a los demás pueblos originarios de la macro región. Asimismo, con excepciones que destacaremos, sus organizaciones y dirigentes enfrentan relaciones similares con organismos públicos y grandes empresas. En las relaciones interétnicas que mantienen con aymaras y atacameños, los quechuas ocupan una posición específica dentro del campo étnico, debido a la atribución de la característica de extranjeros que usualmente se hace de ellos -o que ellos mismos imputan a otros- lo que ha tenido efectos en su reconocimiento como pueblo y ha provocado tensiones y conflictos.

### 1. Orígenes, procesos históricos y diversidad de grupos quechuas

Se constata la presencia de trabajadores quechuas en Tarapacá durante el periodo de expansión del ciclo salitrero, entre finales del siglo XIX y las primeras tres décadas del siglo XX. Las dificultades para el reclutamiento en Chile de mano de obra en grandes cantidades obligaron a las empresas salitreras y sus “enganchadores” a buscar trabajadores en regiones vecinas de Bolivia, en particular en Cochabamba. Con la crisis salitrera, la mayoría de esos trabajadores regresó a su país de procedencia,

pero algunos permanecieron residiendo en los puertos y pueblos del desierto, manteniendo su condición de trabajadores en oficios diversos (González, 2002). Hoy, con posterioridad al reconocimiento oficial otorgado a los quechuas en la Ley Indígena N° 19.253 de 1993, algunas de esas personas y familias o sus descendientes han optado por autodefinirse como indígenas quechuas y ejercer los derechos asociados a ese reconocimiento.

---

<sup>1</sup> Académico investigador del Instituto de Investigaciones Arqueológicas y Museo (IIAM) de la Universidad Católica del Norte (UCN) en San Pedro de Atacama. Información, análisis y resultados aquí presentados también provienen del proyecto Fondecyt N°1110246.

Un segundo caso es el de los trabajadores en la minería de altura de la provincia de El Loa, actual Región de Antofagasta, que, desde finales del siglo XIX, participaron en actividades extractivas como la de bórax en Ascotán; de cobre, plata y oro en Collahuasi; de cobre en Chuquicamata; o, ya a mediados del siglo XX, de azufre y llareta (*Laretia compacta*, un combustible vegetal característico de la alta cordillera andina). A ello precedieron, también desde fines del siglo XIX, trabajos de construcción y operación en las regiones andinas del ferrocarril de Antofagasta a Bolivia. Sobre la provincia de El Loa convergieron trabajadores indígenas bolivianos del Departamento de Potosí y, en particular, de las provincias de Nor y Sud Lípez. Estas son regiones quechua hablantes y los emigrados a la zona de El Loa no eran la excepción. Como sus homólogos atacameños, estos trabajadores extranjeros encontraron acogida en las faenas mineras por su adaptación a la altura y a los rigores climáticos de la zona y los relativamente bajos salarios que se les pagaba, en un contexto de débil o nula aplicación de normas laborales y ausencia de participación sindical<sup>2</sup>.

Según los vaivenes de la economía minera —y de los precios internacionales de los minerales— muchos de ellos retornaron a sus comunidades y pueblos de origen en Bolivia o terminaron por pasar de las emigraciones temporales a trabajos permanentes en la minería o asociados a ella en el lado chileno. Otros tantos se instalaron en áreas de faenas ferrocarrileras (como Ollagüe o Estación San Pedro), campamentos mineros, centros urbanos (especialmente, Calama), áreas rurales andinas donde se practicaba ganadería menor, poblados atacameños (como Chiu-chiu o San Pedro de Atacama), así como en comunidades y ayllos atacameños. Permanecieron como grupos locales en Ollagüe o como redes familiares dispersas en medios urbanos (Calama), o se insertaron en comunidades atacameñas. Es-

tas últimas tienen entre sus integrantes familias de origen quechua, que se han ido asimilando progresivamente al ambiente comunitario indígena atacameño. Normalmente se auto adscriben como atacameños y para fines oficiales son tratados como tales<sup>3</sup>.

La presencia urbana y las inserciones en áreas y comunidades rurales atacameñas proporcionan una plataforma de acogida y una red social solidaria para la llegada de nuevas personas relacionadas por parentesco y comunalidad desde las localidades de origen en Bolivia. Ese flujo temporal, con estadías más prolongadas o con residencia definitiva en Chile, se activa más o menos según las oportunidades de trabajo existentes en el país. Por ejemplo, el auge del turismo localizado en San Pedro de Atacama atrajo y sigue atrayendo a esta comuna un visible contingente quechua.

Una tercera fuente de presencia quechua en el norte de Chile es la de algunos grupos, familias y personas de comunidades agrícolas de la precordillera andina de Tarapacá y Arica, como Miñe Miñe, Mamiña o Ticnamar. Estos se autoidentifican como quechuas apelando a antecedentes históricos, toponimia, apellidos, referencias mitológicas y orígenes nacionales peruanos, remarcando con mucha fuerza diferencias con la cultura y etnicidad aymara. A estos últimos se les refiere como pertenecientes a la alta cordillera andina vecina y a Bolivia, reservándose la precordillera agrícola (quechua en la denominación de pisos ecológicos de los Andes, aquel más templado donde prevalece la agricultura) a una historia quechua. Esta emergencia representa todavía una minoría en la precordillera andina, pero es un fenómeno dinámico.

Finalmente, el numeroso contingente de inmigrantes peruanos en Chile, que llegan principalmente, a Santiago, cuenta entre sus filas

<sup>2</sup> Sobre Ollagüe, ver Gundermann y González, 1993; un panorama histórico de la primera etapa del ciclo extractivo que origina la llegada de trabajadores quechuas a la Provincia de El Loa, se encuentra en Sanhueza y Gundermann, 2007 y 2009; para una visión más general sobre el espacio atacameño y quechua, ver Gundermann, 2002.

<sup>3</sup> Gundermann, 2007. Para una caracterización etnográfica de las comunidades atacameñas en que se insertan personas y familias quechuas, sigue siendo útil el trabajo de Castro y Martínez, 1996.

con personas de origen quechua que en algunos casos poseen conocimientos de esta lengua. A diferencia de los grupos previamente señalados, no reivindican una condición de origen indígena, sino que se ven como extranjeros inmigrados que buscan abrirse paso buscando trabajo, ingresos, vivienda, legalidad para su estadía en Chile y seguridad en un medio metropolitano nada fácil<sup>4</sup>.

En estas historias resumidas resalta la conexión entre ciclos extractivos o económicos y afluencia quechua a territorios de Chile. Es el caso de la inmigración durante la época de expansión salitrera, debida a la escasez de trabajadores; tam-

bién el de la llegada de trabajadores quechuas de Potosí a la minería de altura en la región de El Loa cercana al Ferrocarril Antofagasta-Bolivia; y de los inmigrantes peruanos a la capital chilena, atraídos por el crecimiento y la bonanza económica del país durante los últimos 20 años. Se trata de procesos industriales y económicos modernos con capacidad de atraer mano de obra que, en unos casos más que en otros, han desembocado en que permanezca población inmigrante indígena quechua. La formación histórica de lo quechua en Chile y los procesos económicos modernos, regionales o nacionales, están entonces estrechamente relacionados.

## 2. Identidad y alteridad quechuas: Etnicidad, nación y conflicto cultural

Aymaras y atacameños comparten el espacio histórico de residencia del extremo norte de Chile con personas pertenecientes a otros pueblos originarios y a un pueblo no originario: los afro-latino descendientes de Arica. Los ancestros de estos últimos vivieron el esclavismo y, cuando este terminó, vivieron una situación de subordinación social equivalente a la de los indígenas. Entre los Pueblos originarios, están presentes quechuas y mapuches. También se encuentran en la zona integrantes de otros pueblos, no originarios de Arica-Parinacota o Tarapacá, que no tienen organización ni voz pública reconocible. Un ejemplo son las familias chipaya<sup>5</sup> repartidas en valles y oasis de Tarapacá; los atacameños de la Región de Antofagasta que residen en Iquique o Arica y trabajan, normalmente como asalariados, en empresas con asiento en el área; y los aymaras en la Región de Antofagasta, presentes en la ciudad homónima, en Calama y en localidades atacameñas antiguas como Chiu-Chiu y Lasana, donde viven de la agricultura. Cuando ganan visibilidad regional, se trata de nuevas emergencias,

activadas por el desarrollo de la conciencia y la política étnicas.

El surgimiento de una entidad colectiva quechua en regiones mayoritariamente aymaras y atacameñas es un fenómeno que reúne algunas características particulares. Primero, no se trata de una emergencia urbana radicada en un grupo de activistas étnicos, como fue el caso de los aymaras de Tarapacá y Arica, sino de dirigentes de base que, por distintas razones, reclamaron ser reconocidos como quechuas en Antofagasta, Tarapacá y Arica-Parinacota. Segundo, fueron demandas reactivas a lo que se sintió como la imposición externa de una adscripción étnica: la atacameña y la aymara. Una reacción que contó tempranamente con el respaldo legal provisto por el reconocimiento oficial de la Ley Indígena, en 1993. Y, tercero, es una emergencia situada en la tensión entre nacionalidades (chilena, boliviana y peruana) históricamente presente en el actual norte de Chile; entre etnicidades (quechua frente a la atacameña o la aymara); y entre etnicidades y

<sup>4</sup> Para una revisión de la bibliografía de la reciente inmigración peruana en Chile, la quechua incluida, ver Lube Guizardi y Garcés, 2013, Ms.

<sup>5</sup> Chipaya es una pequeña etnia indígena del antiplano boliviano.

nacionalidades (quechuas bolivianos o peruanos, aymaras bolivianos o chilenos).

Lo primero puede apreciarse recordando que la presencia quechua en Chile se asocia a inmigración internacional, según los antecedentes arriba resumidos. A estas personas y familias, luego de instaladas en Chile, es común que se les trate o se les refiere como extranjeros. Así, fue habitual durante el siglo XX, que se asimilara a “indio” o quechua con “boliviano”, en Antofagasta, Tarapacá y Arica. Hoy también, en lugares como Calama o San Pedro, una persona culturalmente quechua puede ser más fácilmente identificada e interpelada como “boliviano” (también “indio”, pero de un modo menos virulento que en el pasado) por oposición a “chileno” más que como “quechua”. Esto último queda más bien reservado al uso de los propios quechuas ante terceros (una oficina pública que tenga que ver con la política indígena del país, por ejemplo) o en el seno de una organización que se define por la condición indígena de sus integrantes y/o de su personería. Los posibles quechuas que integran la migración peruana a Santiago no son vistos como quechuas sino como peruanos, y estos tampoco aluden a esa condición cultural y lingüística.

Ejemplifica bien el segundo nudo de tensión la diferenciación y demanda de reconocimiento que, con características distintas, realizaron primero los quechuas de la comuna de Ollagüe y luego

los del Alto Loa en la Región de Antofagasta para diferenciarse de los atacameños. Con la puesta en práctica de la política indígena establecida en la Ley N°19.235 a mediados de la década de 1990, los quechuas de esta zona fueron asimilados a la condición de atacameños y sus organizaciones registradas como atacameñas<sup>6</sup>. Más tarde, sucedió algo semejante con grupos disidentes de comunidades organizadas como aymaras en Tarapacá y Arica que no quisieron asimilarse a la aymaridad de las organizaciones del altiplano, reivindicando y defendiendo la más genuina condición de quechuas.

Lo quechua aparece, entonces, relacionadamente unido a la condición de extranjero, cuestión que se constata históricamente en algunos casos o al menos está presente en las interpelaciones colectivas de no indígenas o entre indígenas. Pero no siempre lo quechua se asocia con extranjería, como demuestra el caso de algunas organizaciones y dirigentes en la zona aymara que, en un sentido totalmente inverso, reclaman aboriginalidad quechua para diferenciarse del manto de lo aymara que los envuelve y desde la cual buscan abrirse paso en búsqueda de mayor reconocimiento y legitimidad colectiva. Los quechuas “chilenos” consideran que buena parte de los “aymaras” de Tarapacá, Arica y Parinacota son “bolivianos” inmigrantes, o sus padres y abuelos los fueron, afirmando una autoctonía espacialmente centrada en la precordillera andina.

### 3. La disputa por la aboriginalidad quechua en la intersección entre etnicidad y nacionalidad

Mientras en Atacama la diferenciación quechua respecto de los atacameños transcurrió sin grandes accidentes, en Tarapacá y Arica se ha conformado en términos de conflicto, sin aparente resolución hasta ahora. En efecto, puede hablarse de una disputa interna por aboriginalidad, relacionada con lo que sería el

origen quechua de las comunidades de la región de los valles, en contraposición al origen aymara de aquellas provenientes del altiplano (la alta cordillera y la altiplanicie boliviana). Aquí la organización y demanda quechua se concibe a sí misma como una lucha desigual contra la falsa verdad instalada en la zona respecto de que todos

<sup>6</sup> Ver el artículo sobre quechuas del Informe de la Comisión de Verdad Histórica y Nuevo Trato con los Pueblos Indígenas, 2008: 193-202.

los indígenas originarios del área serían aymaras. Por el contrario, postulan que el pueblo verdaderamente originario del área sería el quechua, asentado en los valles andinos desde tiempos inmemoriales. Según su visión, las instituciones del Estado han rechazado y siguen rechazando mediante diversos subterfugios oficializar organizaciones y establecer convenios de trabajo y financiamiento de proyectos de desarrollo local, que no se aplicarían cuando los requirentes de personería jurídica y de apoyo al desarrollo local se presentan como aymaras. Explican esta oposición por el hecho que la política pública indígena es controlada por personas aymaras de familias bolivianas emigradas o que provienen de las comunidades pastoriles del altiplano (estas últimas serían, según su decir, las únicas genuinamente aymaras chilenas).

Creo que si le dedicamos tiempo, recursos y ganas, podemos visualizar al mundo quechua, de modo que se haga justicia de su existencia, no solo legal que aún no tenemos, sino que desde el punto antropológico, histórico. Negar al pueblo quechua por su identidad es como negar el sol, es como negar que por acá pasó una presencia importante.

(Quechua, hombre, adulto, urbano)

Varios dirigentes y voceros quechuas de la precordillera de Tarapacá y Arica han planteado la tesis de una división histórico social y cultural entre esta zona y la alta cordillera andina y la altiplanicie boliviana. La primera sería un área quechua por geografía, características agrarias, antecedentes históricos, y manifestaciones culturales y lingüísticas. La segunda sería aymara. Señalan haber reaccionado a una imposición etnificadora de la Corporación Nacional de Desarrollo Indígena (CONADI), que en la década de 1990 presionó a todas las comunidades indígenas de la zona de valles para que se reconocieran como aymaras, en circunstancias que no lo eran o ello era dudoso. Para ellos, los quechuas, esta posición de la agencia pública no sería de extrañar, si se considera que sus principales funcionarios provendrían de familias del altiplano o bolivianas inmigrantes. La prueba de la pertenencia se podría establecer: ¿a qué

comunidad de tierras actualmente en territorio chileno corresponde cada familia? Si no tienen tierras heredadas de sus abuelos, si no son una familia a la que se reconoce una antigua participación en una comunidad, entonces serían aymaras de familia boliviana inmigrante. Si bien este hecho no es cuestionable por sí mismo, sí resulta ilegítima la posición de poder que habrían alcanzado personas y familias aymaras en el organismo público encargado de ejecutar y coordinar la política pública indígena mandatada por la Ley N°19.253. Y, además, según su decir, ha tenido efectos de alienación, discriminación y segregación. Se argumenta que las presiones que habrían sentido desde organismo públicos controlados por aymaras, finalmente tuvieron éxito al punto que, con los años, la mayoría de las comunidades de la zona llegaron a considerarse aymaras, error que unas pocas ya habrían remediado, tomando la senda de la verdadera identidad étnica. Asimismo, según su parecer, a las comunidades altoandinas que reconocen como efectivamente aymaras se las habría por muchos años privilegiado con proyectos, recursos financieros, subsidios, planes de desarrollo local, etc., relegando a un segundo término a las de la precordillera andina. Estas habrían tenido que presionar y demandar mejores tratos para lograr ser escuchadas.

Porque los amigos que estuvieron en la cabeza, los líderes, usaron a la gente...

Porque hasta antes de eso... el codpeño tenía su identidad (de Copta), el beleneño (de Belén) también [identidades localistas].

¿Y qué los unía? El intercambio, los unía la música, los unían los pueblos. La gente de Codpa vivía en Saguara, iban a las salitreras, trabajaban en las guaneras, era un mundo que se vinculaba entre españoles e indígenas, aymaras, quechuas. No existían las identidades [étnicas] todavía creo yo en ese tiempo. Sin embargo, no era para decir: "Aquí son todos aymaras ahora". Cuando llega la CONADI y dice: "Hagan un canal de riego, aquí tengo plata para eso". Después de largas negociaciones [les responden]: "Ok, yo soy aymara".

Y todos son aymaras.

(Quechua, hombre, adulto, urbano)

El contenido de la autoctonia y la diferencia cultural quechua en la precordillera andina regional se postula su filiación histórica peruana y no boliviana, a la que asocian lo aymara, y que la nación peruana es el resultado de una fusión de lo quechua con lo español y no con lo aymara. Asimismo, aseguran que la memoria de lo Inca, que ellos asocian a lo quechua, está presente en relatos y cuentos, y que existen en la toponimia regional numerosos nombres que son quechuas y no aymaras. Algunos aseveran que sus padres o abuelos hablaban quechua, no aymara. Y se vinculan a todo ello a través de una continua y prolongada presencia familiar en cada comunidad. Parte de un testimonio presentado enfatizaba que:

...mi apellido no cuadraba... [con aquellos aymaras más comunes] y me cuestioné, me cuestioné esto por años. Dos años me demoré en investigar un poco mis raíces, mi origen, mi árbol [genealógico] y viajé a Santiago, viajé a Arequipa... tuve contactos con Bolivia, revisé

archivos, leí, me metí a internet y llegué a la convicción profunda de que mis orígenes... vienen más del mundo del Tahuantisuyo [asumido como quechua] que del Titicaca [entendido como aymara].

(Quechua, hombre, adulto, urbano)

Aquí se formulan divisiones étnicas y nacionales, ahora codificadas a través de procesos internos (esto es, entre grupos contrapuestos por definiciones colectivas, memorias y posiciones en el campo étnico). Ya no se trata la figura discursiva del indio, conservada por los no indígenas y atenuada en su violencia respecto de antaño, cuando se le oponía a lo "chileno"; en cambio, se sostiene externa e internamente la imagen del extranjero, y también la del aymara y el quechua regional por diferencia con el aymara boliviano. De este modo, la construcción del sí mismo colectivo se ha etnificado y se ha complejizado al mantener viva la extranjería: del boliviano, del aymara de "allá" y del aymara naturalizado en Chile.

## Referencias

- Castro, Victoria y Martínez, José Luis (1996). "Poblaciones indígenas de Atacama". En Hidalgo, Jorge, Schiappacasse, Virgilio et al. (Eds.). *Etnografía. Sociedades indígenas contemporáneas y su ideología*. Santiago: Editorial Andrés Bello, pp. 69-109.
- Comisión Verdad Histórica y Nuevo Trato (2008). *Informe de la Comisión de Verdad Histórica y Nuevo Trato con los Pueblos Indígenas*, Santiago: Presidencia de la República, pp. 193-202.
- González, Sergio (2002). *Hombres y mujeres de la Pampa. Tarapacá en el ciclo de expansión del salitre*. Santiago: Lom Ediciones, UNAP, CIHDBA, pp. 227-280.
- Gundermann, Hans (2002). *Los atacameños del S. XIX y S. XX. Una antropología histórica regional*. (ms)
- (2007). «Pueblos indígenas en la región atacameña moderna». En *Revista de Historia Indígena*, N° 10, pp. 80-113.
- Gundermann, Hans y González, Héctor (1993). *Estudio de diagnóstico comuna de Ollagüe*. Ollagüe: Municipalidad de Ollagüe.
- (2009). "Sociedades indígenas y conocimiento antropológico. Aymaras y atacameños de los siglos XIX y XX". En *Chungara, Revista de Antropología Chilena*, Vol. 41, N° 1, pp. 113-164.
- INE - Orígenes (2005). *Estadísticas sociales de los pueblos indígenas de Chile, Censo 2002*. Santiago: INE - Orígenes.
- Sanhueza, Cecilia y Gundermann, Hans (2007). "Estado, expansión capitalista y sujetos sociales en Atacama (1879-1928)". En *Estudios Atacameños, Arqueología y Antropología Surandinas*, N° 34, pp. 113-136.
- (2009). "Capitales, Estado rentista y cambio social atacameño en las regiones interiores de Antofagasta (1879-1928)". En *Universum*, N° 24, vol. 1, pp. 218-246.
- Lube Guizardi, Menara y Garcés, Alejandro (2013) "Mujeres peruanas en las regiones del Norte de Chile: Apuntes preliminares para la investigación", Ms.

# Artículo 4

Los atacameños y sus relaciones interétnicas



# Los atacameños y sus relaciones interétnicas

---

## 1. Los pueblos indígenas andinos de la región atacameña y el surgimiento de lo étnico

En los últimos dos siglos, cinco pueblos indígenas han estado presentes en la macro región norte de Chile: aymaras, atacameños, quechuas, collas y changos. De los grupos nativos del desierto de Atacama perduran solo los atacameños, presentes también en algunas comunidades que quedaron desde los primeros años del siglo XX en el territorio argentino llamado Puna de Atacama. Los últimos grupos de pescadores changos fueron, durante el siglo XIX, perdiendo su fisonomía indígena e incorporándose a las actividades de cabotaje en Cobija y Antofagasta y a las faenas mineras en la costa. O bien mantuvieron su antiguo oficio pescador, pero sin que se les percibiera como un grupo sociocultural específico, y fueron incorporándose a los puertos y faenas extractivas costeras (Gundermann, 2002). Aymaras, quechuas y collas no son originarios de este desierto, lo que se comprueba al contrastar su historia con la de los agricultores indígenas del salar de Atacama y Loa Superior. Con todo, fueron usuales contactos y relaciones de indígenas de Atacama con aymaras de más al norte (el área de Huatacondo, por ejemplo), con quechuas al oriente (la zona Lípez) e indígenas del noroeste argentino (ahora genéricamente definidos como colla). Por lo demás, sus contingentes de población son relativamente pequeños, habiendo arribado en distintos momentos de la

historia moderna de esta región y con vicisitudes diversas. Son pueblos cuya presencia regional es sólo explicable en el marco de transformaciones influidas por procesos modernos, durante los últimos dos siglos<sup>2</sup>.

Expansión de la minería en los Andes, apertura de mercados de fuerza de trabajo minero, presiones hacendales sobre tierras campesinas de altura, procesos de integración y urbanización regionales, junto con crisis de las agriculturas andinas tradicionales, búsqueda de mejores horizontes de vida y trabajo: todo ello termina por disolver grupos indígenas de la zona (el caso de los changos), los transforma fuertemente (atacameños) o literalmente los crea desde contingentes provenientes de otras zonas del país (caso aymara) o del extranjero (colla y quechuas). De esta manera, pueblos indígenas y fenómenos de modernización regional están inextricablemente relacionados. Pero no de la manera en que convencionalmente se piensa esta relación. Por el contrario, los flujos de personas que el despliegue de la industria extractiva arrastra en el espacio andino, junto con el desarrollo de infraestructura y centros urbanos, se encuentra en la base de los fenómenos de formación étnica reseñados. La industria minera y, de manera más general, la expansión del capital sobre las zonas

---

<sup>1</sup> Académico investigador del Instituto de Investigaciones Arqueológicas y Museo (IIAM) de la Universidad Católica del Norte (UCN) en San Pedro de Atacama. Antecedentes, resultados y análisis aquí presentados también provienen del proyecto Fondecyt N°1110246.

<sup>2</sup> La exposición realizada en este segmento del artículo proviene de una elaboración más extensa publicada en Gundermann, 2007: 63-87.

interiores es, a fin de cuentas, responsable de procesos en cadena sobre un amplio espacio que impactan zonas catalogadas como tradicionales. Estos procesos constituyen la infraestructura histórica y social de los fenómenos de identificación étnica contemporáneos (Gundermann y González, 1995; Gundermann, 2002; Sanhueza y Gundermann, 2007, 2009).

No existía una conciencia y una práctica social atacameña con sentido étnico hasta hace solo unos años. Se experimentaban identidades localistas y fuertes adhesiones en torno a ello. Las comunidades y localidades andinas son el lugar principal en que se realizaba y realiza un conjunto de prácticas consideradas atacameñas propias, tradicionales o no<sup>3</sup>. Las redes sociales familiares son parte importante de esto y podían, en ausencia de una comunidad local, subrogar hasta cierto punto esa referencia a un pueblo o ayllu, cuestión aplicable con más propiedad a los inmigrantes quechuas. Pero no estaba presente en la zona una conciencia como atacameño, quechua, colla o aymara, en tanto que grupo étnico o pueblo originario.

Entender el proceso de formación de identidades étnicas que está construyéndose desde hace dos décadas en la región supone tomar en cuenta varios asuntos. Uno de fundamental importancia es la acción del Estado. Las agencias estatales especializadas que tratan con indígenas etnificaron las relaciones. Así lo hicieron desde

1990, en circunstancias en que no existían, en los primeros años, actores étnicos constituidos. Han condicionado prestaciones, subsidios, becas, proyectos de desarrollo local a una adscripción formal de pertenencia étnica. En ese actuar etnificado, los agentes públicos contribuyeron a la formación de agentes, agencia e instituciones étnicas. Algunos actores sociales toman el desafío de la etnificación y lo apropian rápidamente para pensarse como grupos sociales y actuar en términos étnicos, en el sentido del concepto antropológico convencional de etnia y cultura. Algunos de ellos se transforman en prolíficos actores de la construcción de discursos, de la definición de cursos de acción y de aglutinamiento social en torno a lo étnico. Desde finales de la década de 1980 se fue dando una intensa circulación de ideas –a través de periódicos, seminarios y reuniones o viajes– respecto de identidad, alteridad, etnia, cultura patrimonial, identidad cultural, de las que se apropian algunos indígenas y de las que se nutren los agentes públicos luego de iniciada la política indígena inaugurada con el retorno a la democracia. La propia antropología, como queda sugerido, presta su terminología a esta empresa<sup>4</sup>.

Un aspecto a destacar es que, para que ocurriera la etnogénesis atacameña, debió asimilarse la representación previa de “indio” a una étnica; ella es su antecedente histórico, pero se la dotó de un sentido étnico que nunca tuvo en el pasado la noción de “indio”. Se hizo una transliteración,

<sup>3</sup> Esa persistente cultura local está bien atestiguada (consúltese, entre otros, Barthel, 1986; Hidalgo, 1992; Castro y Martínez, 1996). Sobre ella se construye hoy la representación de lo cultural atacameño, junto a retóricas continentales o globales de la multiculturalidad. Se trata de una construcción selectiva en cuanto a los elementos utilizados para configurar lo que es culturalmente propio y distintivo del pueblo atacameño. El rasgo más relevante de discriminación es el atributo de aboriginalidad, aunque es objetivamente difícil sustraerse de la influencia de la historia más reciente. Constituye, en esta medida, una dimensión central de la formación de la etnicidad atacameña contemporánea: “un repertorio [de signos] a través del cual se torna sensible una conciencia colectiva de la similitud cultural” (Comaroff y Comaroff, 2011: 65).

<sup>4</sup> Lo cultural nunca ha tenido una importancia política y jurídica equivalente a la que adquirió en los últimos tiempos. Se puede entender este fenómeno como el resultado de una relación recursiva entre gestión pública de acción afirmativa y demandas sostenidas por líderes y organizaciones en el marco de una estructura de oportunidades políticas favorable (la del retorno a la democracia en Chile): la Ley Indígena N°19.253 y sus reglamentos, la ratificación del Convenio 169 de la OIT y el reconocimiento / asunción de la pertenencia colectiva indígena a etnias o pueblos originarios. Por ello cabe, destacando esta novedad y el gran peso de los factores externos, llamar a este proceso como de etnificación. Debemos ser enfáticos: con esto no se quiere en modo alguno insinuar que previamente no existieran en Atacama organizaciones locales, demandas de desarrollo, prácticas sociales y culturales de la vida campesina en el desierto y la cordillera andina, o fronteras sociales-geográficas, de clase o socio culturales de alteridad. Lo que recalamos es que aquella es otra historia, con la que la actual guarda continuidad en algunos aspectos (antecedentes campesino andinos de una parte de los atacameños) pero también muchas y fundamentales diferencias (producto de transformaciones que incluyen las demandas de multiculturalidad o la profunda inserción en los mercados de trabajo minero).

una asimilación que no es lógica ni históricamente coherente. En torno a la condición social de “indio” se había generado una suerte de deslinde o delimitación categorial que no corresponde con lo étnico. Un límite que no alcanzaba a tener peso social suficiente para que, con base en ello, se montara una identidad relevante. El concepto de “indio” en las interacciones sociales crea y mantiene una alteridad, no una identidad. Desde por lo menos la segunda mitad del siglo XIX, este concepto se carga de valencias surgidas desde la ideología del progreso y la modernización. Entonces, el que alguien sea “indio”, o a quien se le atribuya esta condición e interpele así, unido al hecho de que nadie quería ser “indio” por sus implicancias negativas, implica ante todo una alteridad, no una identidad a la que adhiere y a la cual alguien se vincula expresivamente. El concepto de “indio” debió cambiar de contenido y valor semántico y, además, ser asimilado a etnia para que la etnogénesis atacameña pudiera tener lugar.

Luego, tiene que dársele nombre y una representación de continuidad histórica a esa nueva identidad. Para ello se empleó el concepto de “atacameño”, vocablo de origen colonial que en primer lugar aludía a la población de la provincia colonial de Atacama y, dentro de ella, a la población indígena. Es por lo tanto, un concepto político administrativo más que, específicamente, uno de tipo étnico. Más tarde, ese concepto pasa a ser usado por los primeros arqueólogos y prehistoriadores del siglo XX (Max Uhle y Ricardo Latcham, por ejemplo), quienes sí lo asocian a cultura (Gundermann y González, 2009). El

concepto se mantiene con esta acepción durante todo el siglo XX, pero en un ámbito disciplinario especializado, siendo reproducido por nuevas generaciones de arqueólogos y antropólogos. A partir de aquí se habría extendido hacia un público más general a través de los textos escolares de estudio y manuales de historia y geografía. Se trata, entonces, de un vocablo con una acepción antropológica disponible para ser usado en una situación nueva de etnificación propiciada por el Estado, circunstancia que se presenta a partir de inicios de la década de 1990. Atacameño empieza a usarse como equivalente a pueblo y ya no solo y principalmente como una definición geográfica y clasificatoria (los “atacameños” de San Pedro de Atacama) de sus habitantes.

Para que la alteridad (de “indio”) diera paso a una identidad (étnica) tuvieron que darse entonces varios factores: la acción decidida del Estado y la concurrencia de agentes que incorporaran estas retóricas externas y que hicieran esas traducciones e interpretaciones. En definitiva, debió producirse una verdadera revolución en los discursos sobre el pasado y sobre el presente. Ello, además, tenía que ser plausible, asumible como verdad posible, no siendo necesario que fuera algo estrictamente apegado a la historia. Lo de “atacameño” como descripción de los que viven en la zona interior, lo de “atacameño” como los habitantes de las localidades de Atacama y del Loa, todas estas definiciones espaciales, sociales, de oficio o, más bien, socio laborales en cuanto campesinos, intervendrán en ayudar que esta definición de alteridad se resemantice en dirección de una identidad étnica (Gundermann, 2004).

## 2. Reterritorializaciones y relaciones interétnicas

A finales del siglo XIX el espacio atacameño era ya una región de enclaves mineros, favorecido por la creación del ferrocarril de Antofagasta a Bolivia. Como durante todo el siglo XIX, los pobladores atacameños participaron de circuitos de arriaje en la región y hacia los países vecinos, moviendo remesas de ganado a los centros mineros. La propia agricultura de los oasis se había

especializado en la producción de forrajes para cubrir la demanda generada por esta actividad (Aranda, 1961-64; Sanhueza y Gundermann, 2007 y 2009). Esta minería de enclaves integró a “chilenos”, bolivianos (en su mayoría hablantes quechuas) y algunos atacameños en el transporte con carros, manejo de mulas y corrales de ganado para carne.

En las propias comunidades se vincularon con agentes públicos y de comercio que se apersonaban en ellas o se mantenían en las cabeceras locales (policías, autoridades de gobierno interior, agentes aduaneros, el cura, el profesor primario, o empleados de empresas que importaban ganado). También entraron en contacto con familias mestizas residentes que, como los anteriores, no se consideraban a sí mismas “indios” o con ese origen y que trazaban líneas de separación con los “otros” indígenas. Podían considerarse como nacionales bolivianos y, con ello, distanciarse de los funcionarios o residentes chilenos, pero en ningún caso “indios”. Hacia el exterior, los trabajadores atacameños en la minería interactuaban continuamente con otros no indígenas, o lo hacían esporádicamente cuando llegaban a las faenas mineras y campamentos a comerciar productos campesinos (carbón, fruta, carne) y remesando animales. En un ambiente de “chilenos”, fueron normalmente considerados “indios” o “indios bolivianos” o “bolivianos” a secas, combinando interpelaciones nacionales y socioculturales. Si las circunstancias lo permitían (como una mayor prosperidad económica o el acceso a educación), ellos mismos fueron tomando distancia de lo indígena, comprobando así el carácter relativo de las fronteras del sistema de identidad/alteridad en las sociedades locales del sur andino (Fuenzalida, 1971; Van den Berghe, 1975; Van den Berghe y Primov, 1977).

Un segundo momento podemos situarlo desde 1930 en adelante: lo que cabe llamar el periodo desarrollista y de integración de la región interior atacameña, posterior en varias décadas a la anexión del territorio por el Estado chileno. En estas décadas asistimos a una algo mayor y progresiva integración de la población indígena y quechua regional a la administración del Estado, su régimen de gobierno y justicia, y sus servicios educacionales y sanitarios. Queda la impresión, sin embargo, que se trata de un aumento progresivo de la integración de zonas rurales y localidades a la región en lo que atañe a la acción del Estado y, por lo tanto, no es por esta vía que podemos esperar una intensificación de las relaciones sociales. En cambio, sí resulta importante el efecto de atracción sobre la mano de obra atacameña

que ejerce la minería del cobre y, de modo más general, las faenas extractivas mineras de la zona, en circunstancias que la agricultura de los oasis había entrado en una crisis definitiva de sustentabilidad y viabilidad económica. El relato de un anciano que vivió esos momentos ilustra lo que él y sus congéneres esperaban al insertarse como asalariados en la minería:

Quando era joven y quería casarme...  
Tenía la polola lista y me voy a Chuqui a buscar la pega. Porque si entramos a la compañía era seguro que no teníamos un sueldazo, pero había ciertas regalías. Le llamábamos pedido en pulpería: zapatos a un convenio más barato, la ropa, el alimento y tantas cositas que uno necesita y ahí están.  
Le dan una tarjeta para pedir las cosas.  
Yo quería hacer lo mismo.  
Entraba a la compañía, tengo a mi señora, me caso y seguimos.

(Atacameño, hombre, adulto mayor, rural)

El resultado fue un incremento de la movilidad y la emigración a Calama de una parte importante de la población atacameña y quechua con asiento rural, lo que se tradujo en un crecimiento exponencial de la interacción entre indígenas y no indígenas. Es, entonces, en el ámbito de las relaciones laborales y de la residencia urbana que empieza a plantearse de manera continua y masiva la interacción entre indígenas y no indígenas en el área.

La inserción laboral atacameña en la minería se concentra en faenas de altura (minería del bórax o del azufre), en trabajos de baja calificación (peones que cumplen labores básicas) o en servicios conexos (choferes, auxiliares) con salarios y beneficios reducidos. En la estratificación laboral y social regional, entonces, los atacameños ocuparon posiciones en la base de la pirámide socioeconómica. De esta manera, en la residencia urbana tendieron a ocupar sectores periféricos; la mayoría no fue favorecida por planes de vivienda y la urbanización tardó en beneficiarlos.

Es oportuno afirmar a esta altura de la exposición que lo de “relaciones interétnicas” para el

periodo puede representar un abuso terminológico, ya que no existía un campo semántico, clasificaciones sociológicas y actores sociales en las agrupaciones regionales que situaran a unos sujetos como etnia o pueblo indígena “atacameño” o “quechua”. Por lo demás, la mayoría de los atacameños no se consideraba a sí mismo como “indio”; este era un concepto plenamente vigente como interpelación de alteridad, pero que no representaba un concepto étnico. Ellos mismos, los que radicaban en los oasis bajos y en las principales aldeas, consideraban como “indios” o “colla” (sinónimo de “indio”) a los pastores cordilleranos con quienes mantenían tratos de pastoreo y peonaje ventajosos. No obstante, desde la perspectiva de los “chilenos” radicados en la minería y los centros urbanos regionales, la apelación de “indio” abarcaba plenamente a todos los nativos de las zonas interiores andinas, combinando o haciendo símil con ello la nominación de “boliviano”.

Esta conceptualización es ajena a la terminología antropológica de las “etnias”, “tribus” o “pueblos” nativos, como también muy distante de la del multiculturalismo actual. Corresponde a otro esquema, configuración de significado o paradigma semántico. El que analizamos se refiere a posiciones relativas en cuanto a progreso y civilización, y no a la visión de una sociedad compuesta de grupos discretos separados por fronteras culturales. Recordemos que este esquema de clasificación y estratificación social vigente durante el siglo XX se distribuye de manera muy extendida por los países andinos, según lo atestigua la investigación etnológica, por lo que no se trata de un fenómeno con alcances puramente regionales, sino de una “formación de alteridad” (Briones, 2005) o formación nacional de diversidad (Segato, 2007) que históricamente precede la que ahora es característica en regiones del sur andino, organizada en torno a las categorías de “indio”/no “indio” (nacional, “chileno”, “wirakocha”, etc.).

Ya en la década de 1960 se perciben cursos de acción estatal dirigidos a activar la economía local en las zonas interiores. El más importante es el de la Corporación de Fomento (CORFO) en el salar de Atacama: una ambiciosa plantación

de tamarugos y la creación de infraestructura de riego para el oasis de San Pedro de Atacama. A ello se agregan mejoras en las vías de comunicación terrestre. En las dos décadas siguientes, las zonas geográficas extremas fueron objeto de atención particular por el gobierno militar y el plan de inversiones que las benefició también llegó a San Pedro de Atacama. El programa de escuelas fronterizas en San Pedro de Atacama, Toconao y Ollagüe; el mejoramiento de caminos; el reforzamiento de dotaciones policiales y servicios del Estado; la creación de las comunas fronterizas de Ollagüe y San Pedro de Atacama a inicios de la década de 1980; etc., todo ello fue cambiando la fisonomía de aislamiento de estas áreas interiores, no muchos años antes vistas como destinos remotos.

En las últimas dos décadas han intensificado y ampliado considerablemente lo que en la de 1980 era todavía un esbozo de cambios económicos y sociales. Consideremos tres aspectos salientes: la expansión minera de la Región de Antofagasta y la Provincia de El Loa y sus consecuencias sobre lo atacameño, los procesos que vive la comuna de San Pedro de Atacama, y la emergencia de lo étnico en la zona.

En cuanto a lo primero, la verdadera explosión de la minería del cobre y la expansión de las faenas extractivas del litio han multiplicado la demanda de mano de obra regional, atrayendo importantes contingentes de trabajadores, indígenas incluidos. En una proporción nunca antes vista, la población atacameña está incorporada a la economía regional como fuerza de trabajo asalariada. Según los datos del último Censo de Población publicado, los atacameños en el trabajo asalariado llegaban a un 75,3% (INE - Orígenes, 2005: 104). Un 18,4% de ellos se desempeñaría en actividades por cuenta propia, asimilables a pequeños comerciantes, taxistas y otros rubros del transporte, talleristas y algunos todavía definibles como campesinos (INE - Orígenes, 2005). Como nunca antes, entonces, la fuerza de trabajo atacameña se desenvuelve en centros mineros y urbanos regionales, donde, de todos modos, constituyen un segmento minoritario de trabajadores.

Respecto a lo segundo, a inicios de 1980 se crea el municipio de San Pedro de Atacama y se desarrolla poco a poco una red de servicios asociada (salud, educación, asistencia social, desarrollo local, etc.). Durante la década de 1990 se construye la carretera de Calama al noroeste argentino por Paso Jama y Paso Sico, teniendo a San Pedro como lugar intermedio. Minería, transporte hacia Paraguay, circulación de pasajeros y turismo se benefician de ello. San Pedro se constituye, junto con una agresiva campaña de difusión internacional, en uno de los destinos turísticos preferentes del país. Empresas y particulares invierten en hoteles grandes, medianos y pequeños. Se calcula que anualmente concurren a la zona alrededor de 100.000 visitantes. Actualmente, se está construyendo un ambicioso proyecto internacional de radio astronomía. Mejora también la infraestructura de servicios y comunicaciones. De ser un sector con altas tasas de expulsión de población se conforma en uno en que irrumpen contingentes de trabajadores mineros, emigrantes de retorno y afluencia de personas no indígenas a la industria del turismo. Por ejemplo, en sus instalaciones y faenas en la zona, Soquimich, la más importante empresa que extrae litio y potasio en el salar de Atacama, empleaba en el lugar a 749 personas en 2011. De ellas, 679 eran de fuera y los de la comuna no eran todos atacameños, aun cuando, de los externos, unas 30 personas radicaban en Calama y eran oriundas de San Pedro (Comunicación personal, G.M., 2012). De todos modos, según el último censo disponible de 2002, los indígenas, mayoritariamente atacameños, congregaban un 60,9% del total (INE-Orígenes, 2005), aunque sin considerar la alta población flotante (turismo y turnos de trabajadores no locales). En torno a las actividades que florecen en el lugar se establece una relación dinámica entre personas atacameñas, quechuas, otros nacionales y muchos extranjeros.

El tercer asunto, la emergencia étnica de las dos últimas décadas, debe ser puesto en relación con los cambios antes mencionados. La concurrencia de personas y grupos de muy diversos orígenes ha contribuido a reflejar, como en un espejo, el proceso de identificación étnica atacameña. Pero, al mismo tiempo, ha abierto tensiones

en varios frentes. Han surgido conflictos por el control territorial y de los recursos básicos (agua, minerales) con empresas mineras y agencias científicas (Proyecto Alma). Otro frente ha sido la competencia por los recursos del turismo, lo que ha contribuido a generar en San Pedro de Atacama la oposición entre “atacameños” (indígenas) y “afuerinos” (no indígenas o “chilenos”). Pueden mencionarse también las tensiones relativas al control del patrimonio arqueológico y cultural atacameño, resguardado en el museo universitario local de la Universidad Católica del Norte, y los conflictos derivados de la afluencia de indígenas bolivianos y de ciudadanos peruanos que compiten por nichos de trabajo que eran ocupados previamente por atacameños (servicio en hoteles, construcción, dependientes de comercio) o ambicionados por estos (comercio de artesanías). Se presentan también conflictos internos de importancia, como la separación del Consejo de Pueblos Atacameños en una facción norte (Calama y Ollagüe) y una sur (San Pedro de Atacama), y el rechazo por un grupo de comuneros y actores atacameños del turismo (a partir de una sentencia de la Corte Suprema) al Plan Regulador para la localidad de San Pedro y sus ayllos (en la zona atacameña designa ayllos a un sector agrícola y de riego y también a una localidad o comunidad pueblerina) impulsado por el gobierno local indígena. A todo esto se suma el aumento del flujo de drogas y la mayor inseguridad fronteriza, tanto para el control de estupefacientes como para regular el ingreso de trabajadores ilegales, en su mayoría indígenas. El patrón de relaciones entre grupos identitarios se ha etnificado y, en esa medida, ha cambiado notoriamente. Pero, además, se ha pluralizado y complejizado. Parte de esa complejidad consiste en el surgimiento de tensiones y conflictos de nuevo cuño.

Los derechos atacameños por el control de territorios ancestrales y sus recursos minerales, hídricos y paisajísticos son invocados ante el gobierno regional, las agencias públicas, las empresas mineras y la sociedad regional cada vez que se les considera amenazados. Representan el principal instrumento de negociación/conflicto al que acuden dirigentes y organizaciones atacameñas

en las relaciones con agentes públicos, autoridades locales y regionales, actores económicos y científicos. Las pugnas y el conflicto abierto o potencial entre estos actores tienen el carácter de permanentes en la zona, en el sentido que la demanda por titulaciones territoriales en favor de las comunidades no ha concluido; las presiones mineras por exploración y explotación de aguas continúan; y las faenas mineras siguen pugnando

por ampliar sus explotaciones, incrementar la disponibilidad de agua, limitar las regulaciones ambientales y sostener acciones de compromiso social empresarial ventajosas. Por una parte, las comunidades buscan promover sus derechos ante los agentes públicos y las empresas; por otra, también dependen de ellos para empleo, provisión de servicios o inversiones locales de mejoramiento de infraestructura.

### 3. El espacio de interacción de las relaciones económicas y laborales

Los hogares atacameños no viven de la agricultura en condición de campesinos o trabajadores agrícolas, sino que del trabajo asalariado en la minería regional y servicios conexos, en la industria del turismo en San Pedro de Atacama y en otras actividades como trabajadores y empleados en Calama y Antofagasta. Se puede tener residencia rural, en los poblados de las comunidades atacameñas del Alto Loa y el salar de Atacama, pero aun en estos casos la economía doméstica depende de ingresos salariales que provienen de las áreas de actividad indicadas. Por lo tanto, las relaciones interétnicas en la economía tienen lugar principalmente en el marco de relaciones asalariadas. Un segmento menor de atacameños son trabajadores por cuenta propia (taxistas y transportistas, propietarios de hostales y hospedajes en San Pedro, pequeños comerciantes), los cuales, debido a sus actividades económicas, mantienen relaciones más diversificadas con no indígenas.

Los atacameños se insertan en la minería preferentemente como trabajadores provistos de diversos niveles de capacitación y experiencia. Es poco frecuente encontrarlos en el nivel de profesionales de alta calificación y roles de dirección. Son algo más visibles en el nivel de los técnicos que desarrollan faenas y en oficinas de administración. La imagen típica del trabajador atacameño en la minería es la de un peón no experto, que se ubica en las más bajas posiciones de las jerarquías laborales y salariales. La mayoría

de los trabajos que obtienen no es como trabajadores de planta, sino en empresas contratistas que desarrollan aspectos de la producción y prestan servicios a la minería. Sin embargo, el mayor acceso a educación y formación técnica y profesional está empezando a producir cambios.

Por lo anterior, son más vulnerables a perder sus trabajos y también a ser considerados prescindibles. En una empresa minera con importantes faenas en el salar de Atacama no se ha dudado de prescindir de fuerza de trabajo atacameña, a pesar de la existencia de convenios con las comunidades circundantes para la contratación de mano de obra local. Jefes de obra o gerentes han considerado mejor traer cuadrillas de otras divisiones de la empresa ubicadas más allá de la zona indígena. Por lo demás, en los casos conocidos, la sindicalización atacameña no es particularmente destacada. Con las bajas en el precio del cobre u otros productos mineros, el mercado de trabajo minero regional se contrae. Los atacameños son uno de los sectores de trabajadores que más ha sufrido estas contracciones cuando se han producido, por ejemplo, durante la crisis asiática de fines de la década de 1990 e inicios de la siguiente. Las organizaciones comunitarias han tratado este tema con las empresas mineras que laboran en los territorios reivindicados por ellas o que extraen aguas allí, con el fin de obtener cupos para trabajadores indígenas y contratos estables, con resultados que entregan luces y sombras.

En la esfera laboral minera prevalece la imagen de los trabajadores atacameños como resistentes para trabajar en condiciones ambientales difíciles: en labores de altura, a temperaturas extremas, a la intemperie, con polución y contaminación ambiental, etc. De hecho, en la historia ya casi centenaria del gran yacimiento cuprífero de Chuquicamata, la preferencia de las compañías estadounidenses por trabajadores atacameños y bolivianos no radicaba solo en su menor conciencia política y poca participación sindical, sino que también en sus capacidades para absorber, y tolerancia para aceptar, condiciones laborales duras. Se les considera, también, trabajadores poco comunicativos, que realizan las labores que se les encomiendan pero que no manifiestan mayor iniciativa, con tendencia a reunirse entre ellos y con los cuales es posible establecer vínculos de confianza solo a largo plazo. Algunos supervisores de la minería del salar de Atacama informan también de ausentismo por alcohol (asunto que ha justificado despidos). La imagen de retorno es la de trabajadores “sureños” o de las ciudades poco formales y deshonestos (dados al robo), de los que cabe desconfiar, que abusan con facilidad de los demás buscando obtener ventajas no legítimas, dados a formas de trato inadecuados (“confianzudos”, “burlistas”), dispuestos a las pendencias. Por cierto, las de una y otra parte resultan ser construcciones subjetivas estereotipadas que no hacen justicia a la diversidad de personalidades, capacidades y conductas de los trabajadores, indígenas y no indígenas.

La falta de manejo de claves de comunicación y relación interpersonal por unos y otros ayuda a sostener las representaciones que se endosan recíprocamente. Superadas estas barreras por el tiempo de convivencia y los avances en la familiaridad, los trabajadores atacameños y “sureños” confirman la posibilidad de relaciones fluidas, de confianza, convivialidad y amistad. Aun en el nivel de la relación de las empresas con sus trabajadores atacameños, basta un poco de preocupación y conocimiento, atención a las relaciones interpersonales e interés en los problemas de las comunidades de proveniencia para que se establezcan vínculos positivos y relativamente duraderos.

El turismo de consumo de paisajes con centro en el poblado de San Pedro de Atacama amplió su escala desde mediados de la década de 1990. Paulatinamente se desarrolló inversión privada en grandes, medianos y pequeños hoteles y hospedajes, y un activo comercio de artesanías, restaurantes, almacenes y tiendas boutique de ropa de viaje y excursión, entre otras actividades. En el poblado mejora la infraestructura de servicios (agua potable, electricidad y evacuación de aguas servidas), aunque normalmente a la zaga y sin cubrir adecuadamente el crecimiento de la demanda. En la década de 2000, la gran mayoría de los destinos turísticos de la zona se concesionan a las comunidades indígenas atacameñas, las que en lo sucesivo forman parte de la red turística local. Alrededor de la mitad de los aproximadamente cien mil visitantes de San Pedro de Atacama son extranjeros, atraídos por la espectacularidad de los paisajes de desierto extremo y de altura, e influidos por una activa campaña internacional de promoción turística. También en la década pasada se empieza a implementar el parque científico de radio astronomía conocido como Proyecto Alma. Turismo de paisajes, minería del litio y parque científico son en el presente los motores económicos de la comuna de San Pedro de Atacama.

En San Pedro, el turismo creó una importante oferta de trabajo en la construcción, los servicios y el comercio local, además de un mercado inmobiliario de sitios, parcelas, y arriendos y ventas de casas en el poblado. Todo ello estimuló y estimula la llegada de contingentes de personas y familias que se instalan de manera temporal o definitiva, al punto que, en el periodo intercensal, la población residente se duplicó. La composición de estos inmigrantes es variopinta. Las categorías más sobresalientes son: inmigración de retorno de personas atacameñas o de sus descendientes; trabajadores y empleados nacionales provenientes de la Región de Antofagasta y de otras del país (en especial, de la Región de Coquimbo), e inmigrantes extranjeros. Entre estos últimos: trabajadores bolivianos, hombres y mujeres, en su gran mayoría indígenas quechuas del suroeste de Bolivia; trabajadores y pequeños comerciantes peruanos; algunos trabajadores,

empleados o micro empresarios argentinos, uruguayos y europeos.

La relación entre los visitantes y los que trabajan o prestan servicios al turismo, indígenas incluidos, queda definida por vínculos contractuales: hospedaje, alimentación, traslados, guiados e información. Normalmente la interacción se mantiene circunscrita a ello. No obstante, la diversidad de lenguas y países y la pluralidad de realidades culturales pone a los atacameños y quechuas ante un panorama global que amplía considerablemente las perspectivas de los otros colectivos y de sí mismos. En este sentido, se presenta un campo relativamente amplio de interacciones etnificadas o, si se quiere, con supuestos de alteridad étnica y nacional. Ahora bien, entre los indígenas y no indígenas que trabajan en turismo y actividades conexas en San Pedro las relaciones están cruzadas por dos rasgos definitorios. El primero resulta del hecho que los principales agentes de turismo no son atacameños (hoteleros, dueños de restaurantes y operadores de tours). Aun cuando existen numerosas microempresas familiares atacameñas en el rubro (hospederías, almacenes de abastos, locales de venta de artesanías) y los arriendos en el sector patrimonial del poblado entregan un importante flujo de dinero a los propietarios atacameños, de todos modos la mayoría de los indígenas que participa de la economía turística lo hace como trabajadores de servicios (choferes, camareros, cocineros, aseadores y personal de mantención). Una segunda cuestión, directamente asociada a la anterior, es la visibilidad de los agentes externos en las áreas más lucrativas del negocio turístico y la percepción al mismo tiempo de invasión y pérdida de control sobre los destinos económicos de la localidad, que ha derivado en la formación de una oposición entre “atacameños” (étnicos) y “afuerinos” (“chilenos” o “sureños”). A su vez, estos últimos han sido poco sensibles y receptivos a las expectativas que los atacameños mantienen hacia los que sienten foráneos. Es notorio el vínculo entre este discurso y algunas disputas por el control del negocio turístico. Aparentemente, ha disminuido su tensión a medida que se han abierto canales para una mayor participación

atacameña en el rubro (red de hospederías comunitarias, concesiones de sitios de interés turístico y aumento de los permisos municipales para hospedajes atacameños). De manera más general, la considerable oferta de empleo y la abundancia de recursos también han contribuido a limar las asperezas. De todos modos, cuando se plantean manifestaciones y reclamos en que esta oposición cobra visibilidad, ello no interrumpe o redefine la profusa red de relaciones entre atacameños y no atacameños en la economía del turismo de la zona. El siguiente es un ejemplo de los complejos cruces que pueden darse en el campo laboral del turismo local.

Como chofer me dije:

¿Por qué tanto guía de afuera, si uno también puede ser guía? Claro, el idioma, importante, el inglés, de alguna u otra forma era el requisito.

Pero para ser jefe de guardia no; para ser jefe de seguridad tampoco; para ser jefe de mantención no lo necesitas.

Bueno, ¿y por qué no ascienden a la gente de acá más antigua? Son de acá y no los ascienden. No, porque no, cualquier excusa [les respondían]. De ahí que empezamos entre mucamas, choferes, a pensar: ¿qué pasa?, los sueldos no los han subido, el administrador se está poniendo más jodido, nos exigían más... Todos tenían problemas, y ahí empezamos con las mucamas, con todos: “Algo hay que hacer. Vamos a hablar”. Yo fui a hablar: “¿Qué pasa con esto, qué pasa con los cargos?”

“Bueno y tú, ¿qué sabes hacer? Sabes manejar no más. ¿Qué más sabes hacer? ¿Puedes hacer eso, puedes hacer esto otro?” “Sí, puedo hacerlo”. “Pero, tienes que saber inglés para esto; además, tienes que usar el computador, tienes que liderar”.

“No, si no hay problema”. “Ya, pero me entregas todos estos requisitos primero”. Otras personas iban a pedir y nada, todos de acá, indígenas se puede decir, y era como cortante al tiro, no pasó nada.

Entre conversaciones y conversaciones, salió uno que dijo: “Oye, ¿por qué no armamos un sindicato?”

(Quechua-atacameño, hombre, adulto, rural)

El siguiente testimonio de un atacameño muestra el inter juego discursivo de lo local, lo étnico y lo nacional, a propósito de la innovación, en San Pedro de Atacama, que significó la creación de un club de rodeo con participación de “huasos” (inmigrantes de la región de Coquimbo) y atacameños del lugar:

Una sola persona se atrevió a decirme que por qué me vestía de huaso.  
“Mira, le dije, yo soy dueño de andar como se me dé la gana, peor sería vestirme de saya [un baile boliviano con atuendo característico] o de morenada” [otro baile boliviano].  
Por último, el huaso es chileno.  
Primero Chile y después los otros países.  
Yo creo que nunca se habían visto huasos en San Pedro.  
A esos que ahora se creen atacameños, y dicen ser atacameños, no les gusta.  
(Atacameño, hombre, adulto, rural)

Los inmigrantes peruanos y bolivianos, hombres y mujeres, en su mayoría indígenas quechuas, han llegado a San Pedro de Atacama y a Calama atraídos por las posibilidades de empleo como trabajadores de la construcción y de obtener ingresos en el comercio de alimentos y artesanías. Lo que de inicio fue una tímida y casi anónima presencia, se ha transformado en significativa a medida que su número ha aumentado. Ello ha estimulado alguna animosidad por parte de los trabajadores atacameños a quienes han venido a reemplazar y con quienes compiten

en el comercio de artesanías. Se debe recordar que esas muestras de rechazo tienen un sustento antiguo y más general que el negocio turístico y remite a definiciones arraigadas de nacionalidad y pertenencia. Las ocasionales expresiones de animadversión contrastan, en todo caso, con la satisfacción que por lo general manifiestan los empleadores no atacameños por el desempeño de sus trabajadores indígenas inmigrantes, especialmente de las mujeres que ocupan como dependientes de comercio y servicios de hotelería.

Cabe indicar también que una fracción importante del trabajo al que acceden los indígenas inmigrantes es ilegal. En San Pedro, Calama y Antofagasta se encuentran trabajadores indígenas bolivianos y peruanos ilegales o sin contratos, lo que los expone a abusos y malos tratos, y también a engaños por parte de empleadores nacionales indígenas y no indígenas. Sobre ellos recaen más fácilmente que sobre los atacameños nacionales las interpelaciones maliciosas de “indio” y “boliviano”, cuando se plantean desacuerdos entre empleador y trabajador. Pero también, para un sector de esta fuerza de trabajo, la informalidad en la que se mueven puede ser conveniente si su estrategia es hacer estadías temporales en Chile y luego retornar a Bolivia (donde mantienen explotaciones campesinas), volviendo al cabo de unos meses a Chile (donde logran ingresos monetarios que en el país vecino no podrían obtener). Esto último es característico de trabajadores de la construcción quechuas bolivianos en San Pedro de Atacama y en Calama.

## 4. Vida urbana atacameña y nuevas sociabilidades

El núcleo atacameño más importante se encuentra en la ciudad minera de Calama, lo que se condice con el hecho de que esta etnia congrega uno de los porcentajes de residencia urbana más altos entre los pueblos originarios de Chile (82,8%)<sup>5</sup>. Tres factores principales concurren en ello: la crisis agraria posterior a la

declinación del ciclo salitrero que fue dirigiendo fuera del mundo rural a la mayoría de los atacameños, la atracción ejercida por la minería cuprífera de Chuquicamata y la posibilidad de la educación de los hijos en que se vislumbró una vía de movilidad social. Una parte minoritaria de los inmigrados atacameños a Calama se insertó

<sup>5</sup> INE-Orígenes, 2005.

en trabajos bien remunerados, estables y con beneficios de vivienda en el campamento de Chuquicamata o en Calama (más recientemente, en los barrios urbanos que CODELCO creó para el traslado de trabajadores desde el campamento original a la ciudad). Los que no lograron esta, a sus ojos, exitosa inserción en el trabajo minero, debieron resolver sus necesidades en Calama, ubicándose en sectores de autoconstrucción de vivienda, concentrados en el área poniente de la ciudad.

Calama, capital de la Provincia de El Loa, es una ciudad dormitorio de la minería. El rápido crecimiento de la ciudad debe atribuirse a la expansión de la minería del cobre, la inmigración desde otras regiones del país y el traslado de Chuquicamata. Vivir en Calama se piensa como algo temporal destinado a superar una circunstancia económica difícil, asegurar una situación económica, financiar el estudio de los hijos o llegar a una jubilación adecuada. El contrasentido de ello se encuentra en que comúnmente la permanencia se prolonga toda la vida. Una ciudad de inmigrantes con ausencia de un sentido extendido de raigambre tiene consecuencias en las formas de sociabilidad urbana, en las que predomina la vida familiar relativamente aislada, sin desarrollo de espacios para la creación de redes sociales extendidas, cobrando importancia la referencia a lugares de origen, la parentela (por lo general dispersa en el país) o a un futuro en otro lugar (que frecuentemente no se concreta).

Según lo anterior, habría poca comunicación e interacción barrial, así como participación en instituciones u organizaciones basadas en la residencia. Los vínculos fuertes son los parentales, no disponibles extensivamente en la propia Calama, y los grupos de amistad en el trabajo y los centros educativos. El carácter interétnico de las relaciones sociales no se plantea en la esfera de los barrios con, quizás, una excepción: la de los inmigrantes indígenas extranjeros que suelen ser identificados como tales por aspecto físico, sus prácticas cotidianas, la variedad de castellano que emplean y la tendencia a relacionarse casi exclusivamente con sus parientes y miembros de la comunidad de origen. Esta percepción de otredad y

poco contacto genera una cierta distancia social recíproca. Los propios indígenas no sienten suficiente confianza para, y hasta temen, encarar algo más que el contacto superficial o eventual con los “chilenos”. Es probable que este temor se base en la percepción, por lo demás difusa y poco racionalizada, de un menor valor como personas y grupos sociales frente a las posturas de mayor seguridad y poder que creen observar en los no indígenas urbanos. Estos efectivamente pueden adoptar actitudes y recurrir a posturas y argumentos de superioridad o de minorización de los indígenas que residen junto a ellos. Entre esos argumentos y percepciones de desvalorización ocupa un lugar importante el que asocia mayor “progreso”, “civilización” y “riqueza” a los chilenos respecto de los bolivianos. Pero ello no obvia que puedan reaccionar, actuar omitiendo o criticar internamente esas posturas y conductas.

En los espacios de trabajo urbanos los grupos de operarios suelen tener composición mixta. La condición étnica y/o de extranjero puede ser objeto de comentarios, burlas, juicios negativos y, de prolongarse, acosos. Respecto de ello, como en otros contextos, las formas de reacción pueden ser la resignación, la evitación, la contestación verbal o la respuesta violenta. Entre los indígenas existe bastante tolerancia a las bromas y burlas referidas a su “raza”, sociedad o personalidad cultural, pero el traspaso sistemático de los límites de lo tolerable acarrea respuestas que ponen en su lugar a los agresores. La apelación a “indio” o similares suele ser también una excusa, argumento o forma de negociar o imponer posiciones de poder y pequeños privilegios en los grupos de trabajo, más que algo siempre arraigado y recurrentemente hecho presente por los no indígenas respecto de estos. Lo central no es aquí el peso de la alteridad sino la estructura de relaciones internas de los grupos de trabajo.

Diversas personas atacameñas relatan la experiencia de “discriminación” que padecieron como estudiantes en liceos urbanos de Calama o Antofagasta. Fueron frecuentemente interpelados de “indio”, “boliviano” o “indio boliviano”, con toda la carga despectiva que ello acarrea. No resultó raro que, para evitar entregar coordenadas de

identificación, ocultaran sus orígenes indígenas, su lugar de nacimiento o, a veces, la rama indígena boliviana de su parentela, para presentar una versión más segura de oriundo de una ciudad (como Calama, si se estaba en Antofagasta) y pertenencia a la morena fisonomía de los “nortinos” quemados por el sol del desierto.

Yo me considero una persona indígena...

Antes, a algunos les daba vergüenza ser indígenas. O sea, tú no puedes ser de Ollagüe, de San Pedro o de Toconao. Entonces, eran un poco más discriminados. En realidad, molestaban mucho. Tenías que quedarte callado, éramos tímidos y todo.

Siempre te salían con que eras boliviano en la escuela. A mí me pasaba eso. Llegaba yo y decía: “Soy de Ollagüe”, y decían:

“Ollagüe, ¡ah, de Bolivia!, ¡boliviano!”

Entonces como que te daba miedo decir de dónde eras. Te daba miedo decir que soy “indio”, porque también te decían “indio”.

Entonces, pasó un tiempo, se hizo la Ley Indígena y cambió todo.

(Atacameño-quechua, hombre, adulto, rural)

Un poco de esto persistiría en los centros educativos actuales, salvo quizá en aquellos donde concurren los hijos de familias de capas medias profesionales o de otras más adineradas, liceos donde el mestizaje o las fisonomías más “andinas” (una forma de racialización característica) llaman la atención y convocan interpelaciones molestas y hasta injuriosas sobre los orígenes, los antecedentes familiares o la personalidad. Algunos jóvenes atacameños están hoy imbuidos de ideas de multiculturalidad, del valor de las diferencias culturales, y poseen orgullo étnico, por lo cual, de llegar a presentarse situaciones como las descritas, acuden a formas de contestación basadas en estas nuevas convicciones y posiciones de pertenencia colectiva. Igualmente, muchos estudiantes no indígenas concuerdan con estas aseveraciones. No cabe despreciar como factor explicativo, cuánto los argumentos de uno y otro tipo, la agresión, la defensa y la contestación son moneda de cambio, entre otras, para la afirmación de posiciones y jerarquías internas en los grupos escolares.

San Pedro de Atacama es una comuna atacameña en el sentido de que la mayoría de la población es indígena y se siente perteneciente a este pueblo originario. Su gobierno local es definitivamente indígena (la alcaldía y casi todos los puestos de concejales están en manos atacameñas) y la orientación de la acción de este cuerpo de gobierno local es claramente pro atacameño. Producto del rápido crecimiento económico de la comuna en las últimas dos décadas, ha aumentado rápidamente la población no indígena radicada allí de manera estable. También ha aumentado la permanencia de trabajadores de la minería, obras de infraestructura y servicios al turismo. Ellos no están mayormente interesados en construir vínculos con quienes residen en la zona, aunque se dan casos excepcionales. Los llegados a una zona indígena como San Pedro encuentran una densa urdimbre de relaciones intraétnicas sobre la base del parentesco y la vecindad, relativamente poco permeable a establecer vínculos próximos y de amistad. No se trata de nada parecido a un rechazo per se de los extraños a la comuna, pero sí de una tendencia a privilegiar vínculos propios y a abrirse a la relación con estos “otros” connacionales no indígenas de manera paulatina. Como decía un atacameño dirigente:

Si una persona de afuera se porta bien acá y hace las cosas como tal, yo creo que, sea en el baile o sea en el club, no va a caer mal. Y menos si son buenos jugadores  
[de fútbol]

(Atacameño, hombre, adulto, rural)

Algún efecto puede tener en esto la formación en los últimos quince años, aproximadamente, de una identidad/alteridad de “atacameños” (étnicos, con derechos, con organización y protagonismo en su comuna) respecto de los “afuerinos” (que llegan a buscar vida en las tierras y entre la gente atacameña).

Aunque por lo general prima un sentido de inclusión, ello no obsta para que se hayan dado y se sigan dando pugnas y tensiones importantes basadas en la primacía que acuerdan algunos dirigentes de comunidades indígenas, activistas

étnicos y al menos una fracción de los atacameños del común a los asuntos de la localidad, los beneficios y subsidios del Estado o al control de las organizaciones. Un ejemplo es el de un importante Comité de Vivienda en San Pedro de Atacama. Su caso muestra las discusiones y posiciones surgidas en el proceso de organización y gestión con oficinas públicas y gobierno local para obtener sitio habitacional y vivienda en la localidad homónima. De sus 330 miembros, alrededor de un 75% eran atacameños y el resto “afuerinos”, incluidos en el conjunto varios quechuas, aymaras y mapuches. De los atacameños, una fracción pequeña provenía de Calama. Un debate que se tornó recurrente surgió cuando advirtieron que los terrenos que estaban gestionando alcanzarían apenas para la mitad de los miembros. A pesar de las discrepancias, primó el principio igualitarista de que, a similares necesidades de vivienda, debía otorgarse igualdad de oportunidades de acceso a ella, sin distinción de proveniencia o condición étnica.

Lo primero que salió en la asamblea fue que la prioridad tenían que dársela a los atacameños. Esas propuestas fueron específicamente de algunas dirigentes de Coyo [un sector o ayllu de San Pedro]. Pero también hubo gente atacameña que encontró que no era justo porque todos llevamos muchos años trabajando, sin distinción. En algún momento se dijo: “Pero, ¿por qué ahora se tendría que hacer la diferencia, si finalmente la necesidad es conjunta?” Entonces, esa distinción de decir tú eres de afuera [no se impuso].

Si finalmente decidiste arraigarte acá, y sentar tus raíces acá, ¿por qué esa diferencia? Fue una discusión política muy extensa.

(Huillliche, mujer, adulta, urbana)

En San Pedro los no indígenas son minoría y no tienen por lo general instituciones propias o, al menos, no con la profusión de los atacameños. Así es que deben, llevados por la necesidad o las circunstancias, interactuar con los atacameños o con sus representantes y autoridades. Las relaciones entre indígenas y no indígenas tienen lugar, preferentemente, en todo lo asociado al trabajo

en la minería (en ciertas faenas con predominio atacameño), los establecimientos educacionales y el turismo. Cuán etnificadas debe considerarse estas interacciones es un asunto que depende del contenido de ellas, de sus motivaciones y del contexto inmediato en que tienen lugar. En cualquier caso, puede considerárselas potencialmente etnificadas, habida cuenta de que se ha ido estableciendo en la conciencia de los habitantes de la comuna la existencia de lo étnico atacameño, las diferencias que los separan con otros, las fronteras claras o difusas a partir de las cuales empieza lo indígena y lo que es ajeno a lo indígena. San Pedro puede ser calificada como una zona recientemente “etnificada” en la que se encuentran delimitaciones de identidad y alteridad cultural relativamente claras, pero en donde las relaciones que adoptan el carácter de explícitamente interétnicas son selectivas o especializadas, y las implícitamente interétnicas una mayoría.

Un ámbito en que la negociación y el procesamiento de la interetnicidad son muy activos es el de las relaciones de noviazgo, emparejamiento, matrimonio y constitución de familias entre atacameños y no indígenas. En Calama, dadas las circunstancias de que los atacameños son un grupo inmigrante importante, y en San Pedro, donde los no atacameños han llegado a ser un grupo inmigrante relevante, las relaciones del tipo indicado han aumentado, principalmente entre gente joven con educación secundaria y técnica o profesional. Algunas personas consultadas hablan de diferencias entre los hombres y las mujeres “chilenos” respecto de los atacameños, pero no parece tratarse de cuestiones muy sustantivas. Si lo son, corresponden a personalidades más que a patrones culturales. Unos y otros parecen dispuestos, llegado el caso, a entablar relaciones de pareja y esto no es algo excepcional (que pudiera hablar de distancia social o fronteras étnicas activas). Y, cuando ocurren, no se producen dificultades o problemas notoriamente diferentes de los que enfrentan las parejas intraétnicas o no étnicas. Así también, las tasas de éxito (permanencia) y de fracaso (rupturas) en las relaciones de pareja no serían excepcionales o especialmente diferentes de las que se encuentran en matrimonios

atacameños o entre no atacameños urbanos. De todos modos, en una zona con tanta movilidad y rotación de individuos, una parte de las relaciones de pareja son efímeras. Algunos trabajadores llegados a la zona inician noviazgos con atacameñas, para retornar a sus regiones de origen luego de temporadas en la provincia. En algunos casos, quedan niños a cargo de sus madres atacameñas y de los hogares maternos.

También hay, con más de cinco u ocho años en la empresa, gente que se ha emparejado con gente de Toconao principalmente, o de Peine también.

Son trabajadores que vienen de afuera y se han emparejado con mujeres de acá. Yo conozco a varios matrimonios o parejas de mujeres de Toconao con trabajadores

nuestros. Hay caso de quienes tenían dos mujeres, una en Antofagasta y otra acá en Toconao. Las señoras tienen hijos con dos o tres personas diferentes... Acá se da eso.

También conflictos entre los trabajadores [de la empresa] que veían a las chiquillas de acá y los toconares que no les gustaba que les miraran a sus mujeres. También mucha gente joven como contratista venía acá a trabajar y se metían con toconares y las dejaban embarazadas.

(No indígena, hombre, adulto, urbano)

Esta última situación ha sido reportada a veces como perjudicial para las madres y familias atacameñas implicadas, pero no se hace cuestión para la plena incorporación de estos niños virtualmente huérfanos de padre.

## 5. Las relaciones de atacameños y quechuas con agencias y agentes públicos

De manera similar a como ocurre con todos los pueblos originarios del país, los atacameños integran estratos ubicados socioeconómicamente en niveles de pobreza o cercanos a ello y, por lo tanto, suelen apoyarse en servicios y subsidios que proporciona el Estado. Asisten a centros de salud y hospitales del Estado, concurren principalmente a escuelas públicas para la educación de sus hijos, obtienen viviendas mediante subsidios estatales y parte de ellos se acoge a rebajas en el pago de servicios básicos domiciliarios si justifican encontrarse bajo la línea oficial de la pobreza, etc. Esta misma clasificación les permite obtener ayudas monetarias a la niñez o pensiones asistenciales si se encuentran en la tercera edad. Los que todavía mantienen alguna actividad agrícola suelen obtener ayuda en capacitación, asistencia técnica, insumos productivos y subsidios a la producción. Varios organismos públicos, como la CONADI, el Programa Orígenes en su momento, el Instituto de Desarrollo Agropecuario, el Servicio Nacional de la Mujer, la Dirección de Vialidad o la Dirección de Obras Hidráulicas, por sí solos o en coordinación con

fondos municipales, de otros servicios o privados, desarrollan proyectos de desarrollo local en la zona atacameña y quechua: infraestructura comunitaria, mejoramiento de redes viales, reparación y consolidación de acueductos, servicios comunitarios y capacitaciones diversas.

Una circunstancia complementaria se hace presente en la región para reforzar la existencia de una diversificada y continua relación entre personas, familias y comunidades indígenas con organismos y agentes públicos. Antofagasta es una región urbana en lo sustancial, con recursos relativamente abundantes y con minorías demográficas indígenas identificadas con localizaciones precisas en la Provincia de El Loa y sus comunas. La gran mayoría de los organismos públicos se sienten comprometidos de “hacer algo” con lo indígena, porque así se les plantea desde los niveles centrales de dirección o porque disponen de recursos. Así también, lo indígena regional no les compromete partidas financieras muy significativas, salvo en instituciones como CONADI. A ello se suma la

existencia de algunos directores de servicios y funcionarios comprometidos y solidarios hacia la realidad presente y las demandas atacameñas. La de los indígenas es, entonces, una cápsula étnica que goza de cierta visibilidad en una región con recursos.

Las dudas, los temores, las suspicacias y la crítica, respecto de las intenciones y compromiso de los funcionarios públicos, no están ausentes en estas relaciones, en particular en las reparticiones más políticas. Y también, desde la contraparte, hay recelo acerca de la fiabilidad y usos de los servicios y bienes que reciben de los organismos públicos. Un buen ejemplo es el de las titulaciones de tierras atacameñas sobre superficies que suman a veces varias decenas de miles de hectáreas de zonas desérticas. Una protagonista de ello relata lo que observó:

Sobre esos tres millones de hectáreas [demandadas], nosotros tuvimos que trabajar, porque en ningún momento el gobierno pensaba traspasar los tres millones de hectáreas a los indígenas. Había cuestionamiento: ¿por qué quieren los indígenas esto? Encontraron que era excesivo, que era riesgoso porque es toda la zona donde están los recursos de agua que tiene esta región. [Temían] que obstaculizaran el desarrollo de la región, sobre todo el desarrollo minero, o que hicieran un mal manejo del recurso, haciendo intervenciones no coordinadas con el gobierno, para inversionistas extranjeros, sobre todo. Bueno, nunca me lo dijeron claramente, pero uno en las discusiones [lo advierte].

(Atacameña, mujer, adulta, urbana)

Una parte de las relaciones entre atacameños y agentes públicos se dan en los servicios municipales, como en San Pedro de Atacama, Calama u Ollagüe (esta última, una pequeña comuna quechua). Otras se dan con los funcionarios de servicios que mantienen sedes en Calama o Antofagasta y, a veces, con oficinas de coordinación en San Pedro de Atacama. Frecuentemente, personal de entidades públicas realiza actividades de terreno en las propias localidades atacameñas. El interés por estas relaciones se da en uno y

otro sentido. Podría hablarse de un vínculo de mutua dependencia. Muchos de los servicios necesitan realizar acciones con atacameños que caen dentro de su competencia y distribuir fondos comprometidos según sus planes anuales de trabajo. Como se sabe, todas las oficinas públicas tienen metas de resultados anuales respecto de las cuales son evaluados. Muchas personas y familias atacameñas, a su vez, requieren de servicios y bienes provistos por los organismos del Estado. Las dirigencias de las comunidades indígenas y juntas de vecinos de las localidades atacameñas consideran un deber obtener “proyectos” y recursos públicos para demostrar una gestión activa ante los integrantes de sus organizaciones.

Una fracción de estas relaciones se lleva a efecto de manera explícitamente etnificada. En la interlocución queda de manifiesto lo étnico por los objetivos, contenidos o fundamentos de la interacción y por la posición de sujeto étnico que explicita una de las partes. En otras, posiblemente la mayoría, no puede presumirse que la relación se etnifica o esta es solo implícitamente etnificada. Referente a esto último, la etnificación atacameña y quechua no sólo incide en que individuos y grupos hacen suyas identificaciones como sujetos étnicos, sino también, por parte de la población en general, en la incorporación de claves o criterios de identificación de quién es o no es un sujeto étnico cuando se entra en interacción con él. Por lo tanto, aunque el contenido de las relaciones sea solo excepcionalmente étnico (por ejemplo, en la ciudad de Calama), con frecuencia la operación de estas claves de reconocimiento (formas de hablar, hexis corporal, signos racializados, señales de origen o proveniencia) basta para que se produzca un reconocimiento, frecuentemente no explicitado, de con quién se está en relación.

Así lo atestigua un perspicaz ex alumno de un liceo de Calama:

Me acuerdo que había otro niño que era moreno igual que yo, pero era de Calama, y nunca le dijeron “boliviano” y tampoco le decían “indio” [como a mí]. Se notaba, tal vez era la forma de hablar, lo tímido que yo era, y

yo creo que más que nada por no saber cosas de la ciudad. Por ejemplo, yo cuando llegué a Calama, nunca había hablado por teléfono.

En la escuela, también, los nombres: nosotros decíamos bolígrafo, no lápiz. Sacapuntas, nosotros decíamos el tajador. Para nosotros el tajador, en quechua, es "taja": cortar. O sea, un tajador: cortar, sacar punta. Claro, para los niños eso es raro, ciertas palabras. Entonces, de ahí te terminaban molestando. [También] Nosotros teníamos distintos juegos de los que hacían acá. Nosotros allá teníamos juegos de pueblo, jugábamos todavía a las escondidas, saliendo de octavo. Y acá no, se iban a los flipper.

(Atacameño-quechua, hombre, adulto, rural)

Los servicios públicos emplean usualmente funcionarios nacidos en la región. Parte de ellos son atacameños o reconocen hoy alguna relación con lo indígena. Según se puede apreciar, se ha tendido a abandonar en los organismos del Estado la percepción y, a veces, la expresión manifiesta que describe a los atacameños como "indios" del interior o "bolivianos", algo común en las oficinas públicas regionales del pasado. Se abre paso una conducta hacia, y quizá una visión sobre, los atacameños como chilenos integrantes de un grupo sociocultural específico originario de la zona, respecto de los cuales la acción pública realiza programas y proyectos especiales. La noción de "indio" estaría reelaborándose en términos étnicos y la extranjería tradicionalmente asociada a ellos sería reorientada hacia los flujos migratorios de Bolivia, compuestos principalmente por quechuas del Departamento de Potosí.

En la relación de algunas oficinas estatales con indígenas extranjeros de Bolivia (también peruanos y afro latino descendientes de Ecuador y Colombia) se observan, frecuentemente, dos tipos de actitudes negativas, en particular en aquellas reparticiones encargadas de realizar la

tramitación relativa al ingreso al país, y el control y la regularización de permanencia y residencia. Por una parte, se señala mala calidad del servicio, displicencia en el trato y desidia en las gestiones: largos plazos de tramitación, poco personal, prolongadas esperas e información no siempre adecuada. Por otra, prejuicio y discriminación: se consignan y observan actitudes negativas, tratos verbales inadecuados (si es que no vejatorios), interacciones distantes y hasta agresivas, y manifestación de visiones y opiniones que implican prejuicios y diferencias discriminatorias.

Con el fin de mejor percibir algunos rasgos característicos de las relaciones entre atacameños y agentes públicos, puede trazarse una línea continua de variaciones entre dos extremos. Uno es representado por organismos públicos especializados con poca relación directa con los indígenas que, además, suelen presentarse a sí mismos según un perfil marcadamente técnico. Las relaciones adquieren el sello de la especificidad, la formalidad, los reglamentos, los respaldos documentales y las planificaciones de trabajo. En el otro, bien representado por los servicios municipales, se hace presente un estilo de relación diferente. Las personas con frecuencia se conocen; en comunas pequeñas, muchas veces son parientes. Se ha consagrado por años un modo más informal de relacionarse; lo que un alcalde haga o deje de hacer respecto a los miembros de una parentela sí importa en términos de su posición política local o el éxito electoral futuro. Aunque los servicios municipales han venido profesionalizándose y organizándose mejor, de todos modos es notoria la personalización de las relaciones: esto es, que las respuestas desde los agentes públicos o los propios requerimientos de los demandantes de un servicio estén influidos por vínculos personales. Las salidas o soluciones informales también forman parte de muchas relaciones y, en un registro político, los vínculos clientelares se hacen igualmente presentes.

## Referencias

- Aranda, Ximena (1961-1964). "San Pedro de Atacama: Elementos diagnósticos para un plan de desarrollo local". En *Informaciones Geográficas*, N°11-14. Santiago: Universidad de Chile, pp. 19-61.
- Barthel, Thomas (1986). "El agua y el festival de primavera entre los atacameños". En *Allpanchis*, N° 28, año XVIII, vol. 2, pp. 147-184.
- Briones, Claudia (Ed.) (2005). *Cartografías argentinas*. Buenos Aires: Antropofagias.
- Castro, Victoria y Martínez, José Luis (1996). "Poblaciones indígenas de Atacama". En Hidalgo, Jorge, Schiappacasse, Virgilio et al. (Eds.). *Etnografía. Sociedades indígenas contemporáneas y su ideología*. Santiago: Editorial Andrés Bello, pp. 69-109.
- Comaroff, John y Comaroff, Jean (2011). *Etnicidad S.A.* Buenos Aires: Katz.
- Fuenzalida, Fernando (1971). "Poder, etnia y estratificación social en el Perú rural". En Fuenzalida, Fernando et al. *Perú, hoy*. México: Editorial S.XXI, pp. 8-85.
- Gundermann, Hans (2002). *Los atacameños del S. XIX y S. XX. Una antropología histórica regional*. (ms)
- (2004). "Inicios de siglo en San Pedro de Atacama: Procesos, actores e imaginarios en una localidad andina". En *Chungará, Revista de Antropología Chilena*, vol. 36, N° 1, pp. 221-239.
- (2007). "Pueblos indígenas en la región atacameña moderna". En *Revista de Historia Indígena*, N° 10, pp. 80-113.
- Gundermann, Hans y González, Héctor (1995). "Tierra, agua y sociedad atacameña, un escenario cambiante". En Pourrut, Pierre y Núñez, Lautaro (Eds.). *Agua, ocupación del espacio y economía campesina en la región atacameña. Aspectos dinámicos*. Antofagasta: UCN-ORSTOM, pp. 78-106.
- (2009). "Sociedades indígenas y conocimiento antropológico. Aymaras y atacameños de los siglos XIX y XX". En *Chungará, Revista de Antropología Chilena*, vol. 41 N° 1, pp. 113-164.
- Hidalgo, Blas (1992). *Organización social, tradición y aculturación en Socaire, una aldea atacameña*. Tesis de Licenciatura en Antropología, 2 tomos. Santiago: Universidad de Chile.
- INE - Orígenes (2005). *Estadísticas sociales de los pueblos indígenas de Chile, Censo 2002*. Santiago: INE - Orígenes, 2005.
- Sanhueza, Cecilia y Gundermann Hans (2007). "Estado, expansión capitalista y sujetos sociales en Atacama (1879-1928)". En *Estudios Atacameños, Arqueología y Antropología Surandinas*, N° 34, pp. 113-136.
- (2009). "Capitales, Estado rentista y cambio social atacameño en las regiones interiores de Antofagasta (1879-1928)". En *Universum*, N° 24, vol. 1, pp. 218-246.
- Segato, Rita (2007). *La nación y sus otros*. Buenos Aires: Prometeo.
- Van Den Berghe, Pierre (1975). "Ethnicity and Class in Highland Peru". En Despres, Leo (Ed.). *Ethnicity and Resource Competition in Plural Societies*. Holanda: Mouton, pp. 71-85.
- Van Den Berghe, Pierre y Primov, George (1977). *Inequality in the Peruvian Andes: Class and Ethnicity in Cusco*. Misuri: University of Missouri Press.

# Artículo 5

Los collas: Identidad y relaciones  
interculturales en Atacama



## Los collas: Identidad y relaciones interculturales en Atacama

---

Los collas habitan las provincias de Copiapó y Chañaral en la Región de Atacama. Algunas de estas personas y familias conservan vínculos con la cordillera a través de la ganadería transhumante, la agricultura y la pequeña minería. En la década de 1990 formaron las primeras Comunidades collas, como corolario de un proceso de emergencia étnica, lo que vino a complejizar las relaciones interculturales en las zonas cordilleranas, pueblos y ciudades de las provincias de Copiapó y Chañaral, en una región donde lo indígena había sido borrado como categoría y/o recibido un trato discriminatorio.

Copiapó en el siglo XIX se construyó como frontera del desierto. Allí el nacionalismo y el patriotismo llevaron rápidamente a invisibilizar la presencia indígena; en la jerga popular lo indígena era “lo boliviano”, prejuicio que se asentó después de la conflagración del Pacífico (1879) y en cierto discurso oficial que ha permanecido hasta la actualidad insuflando recuerdos y homenajes a los batallones que participaron de la guerra. Desde sus inicios, la República se había encargado de eliminar cualquier vestigio subsistente de lo indígena, empezando por el Pueblo de Indios de San Fernando de Copiapó, cuyos rastros pueden encontrarse en el habla cotidiana de Copiapó, pues a esta zona aún se la llama “El pueblo”, aunque la condición étnica de sus habitantes haya desaparecido. Juan Godoy, descubridor del mineral de Chañarillo, la mayor riqueza de plata del siglo XIX, nunca fue destacado como hijo de la Cacica Normilla del Pueblo de Indios de San Fernando de Copiapó, sino como un simple pastor de cabras. Lo mismo

ocurre con una de las longevas hermanas Chillimacu, habitante del antiguo Pueblo de Indios, a la que nunca le fue reconocida su condición de indígena, incluso cuando ya había descubierto el mineral de Tres Puntas, otro importante yacimiento de plata del siglo XIX. La ingratitud y la falta de reconocimiento étnico escondieron el aporte de estos indígenas al esplendor que dieron estos minerales al país, desde el siglo XIX y hasta la década de 1930.

Lo indígena en Copiapó y la cordillera fue vetado. Podían reconocerles como pastores; pirquineros; cazadores de guanacos, vicuñas y zorros; chinchilleros—cazadores de Chinchilla para obtener su fina piel—; arrieros transcorderanos o trabajadores de minerales; pero nunca como indígenas. Estos hombres y mujeres, a veces, tampoco aceptaban esta condición: el maltrato psicológico y racista provocaba que la escondieran. En el siglo XX algunos collas todavía disimulaban su pertenencia étnica. Si se les espetaba la condición de colla en algunas ocasiones, la consideraban un insulto o un pretexto para la compasión. “*Una vez, discutiendo, me trataron de colla tal por cual. Yo me enojé, saque mi correa y se la deje marcada en el espinazo*” (M. B. Quebrada Paipote, 3 de julio de 2005, comunicación personal). Otros collas evitaban las provocaciones, sobre todo en la mina vieja del mineral de Potrerillos, cuyas aguadas y vegas cercanas estaban pobladas de integrantes de esa etnia, la mayoría provenientes del valle de Fiambala y la Puna de Atacama, en Argentina. Algunos collas que, a fines de la década de 1980, mantenían animales en las vegas cercanas a Potrerillos—caballos, mulas, burros

---

<sup>1</sup> Geógrafo, Diplomado en Investigación Agraria, Magíster en Geografía y Doctor en Antropología. Miembro del Observatorio Ciudadano. [raul.otarola@gmail.com](mailto:raul.otarola@gmail.com)

y cabras—, formaron un club de huasos, como un modo de evitar la discriminación directa, en especial en los últimos años de la dictadura del general Pinochet, cuando las autoridades sospechaban que los collas ayudaban a huir a los perseguidos políticos por los desconocidos pasos cordilleranos. Pero los collas se reconocían como tales, desde mucho antes de la dictación de la Ley Indígena, habiendo formado el “Centro Cultural y Artístico Indígena Colla de Potrerillos”, con el cual lograron obtener de Codelco-División El Salvador un comodato de tierras del Agua Dulce y en la Vega de la Quebrada Jardín, “para

ser usado exclusivamente en el cultivo de forraje y crianza de animales” (Molina, 2004).

Cuando, en 1995, la Ley Indígena reconoció a los collas, la ignorancia de su existencia era extendida en el ámbito regional. Algunos estudiosos habían dado noticias de ellos, pero la sociedad copiapina aún los desconocía. Esa ha sido la tónica constante hasta hoy: poner en duda o desconocer a los collas, lo que es un reflejo del tratamiento histórico de la condición étnica a nivel regional, condición que de alguna manera ha cruzado las relaciones interculturales locales<sup>2</sup>.

## 1. Origen de los collas en Atacama

La mayoría de las familias y linajes de los collas actuales arribaron a la Cordillera de Chañaral y Copiapó a fines del siglo XIX, provenientes de los poblados del Valle de Fiambala —y de la Puna de Atacama—, buscando articularse a actividades mineras y de abastecimiento de pueblos y asentamientos del desierto, desarrollando la trashumancia ganadera, la arriería, la caza y la recolección, y actividades mineras.

Lugares de procedencia colla son el Salar de Antofalla, Antofagasta de la Sierra, Santa Rosa de Pastos Grandes, Laguna Blanca, y los poblados de Ramaditas y Palo Blanco en el valle de Fiambala. Don Paulino Bordones, colla de la Quebrada de Paipote, comenta: “Antes, cuando era libre el paso desde la Argentina, pasaban por cualquier paso, toda la cordillera era libre y pasaban por donde querían. La gente se venía porque en Argentina eran muy pobres, toda esa parte cordillerana de Argentina era muy pobre, la gente vivía de la pura caza, de la chinchilla, el zorro, la vicuña, con eso se mantenían, pero no había trabajo, no se trabajaba la mina, se trabajó en Argentina la caña de azúcar, pero eran pobres

y por eso se venían a Chile” (septiembre de 1996, Molina, 2004).

La llegada de los collas no fue un fenómeno nuevo, pues estos territorios de la cordillera ya eran frecuentados por indígenas que provenían de la puna y el Valle de Santa María, cuya datación histórica se comprueba para todo el siglo XIX, habiéndose asentado algunos en la quebrada del Agua Dulce (Philippi, 1860; Vicuña Mackenna, 1882). Posteriormente, en ese mismo lugar: “...vivían mis abuelitos, era de ellos, verdadero de ellos. Mi abuelita era argentina, se llamaba Eudisia Berasay, mi abuelito no sé cómo se llamaba, era Ramos y mi papá Jesús Ramos, todos vinieron del otro lado de la cordillera, de esa parte de Fiambalá, del lado de Tinogasta, de Palo Blanco, y ellos se vinieron por acá en animales” (Castillo et al., 1994). Además de los Ramos, llegaron al sector de Potrerillos los Quispe, Marcial, Reinoso, Morales, Villanueva, Cruz, Bayón —fundadores de la Aguada San Juan cercana a El Salvador— y los Jerónimos. “Los Jerónimos, son de descendencia boliviana, más bien dicho, del norte de la Argentina, casi para Bolivia, no son

<sup>2</sup> “El arqueólogo Miguel Cervellino Giannoni, actual director del Museo Regional de Copiapó, es quien asegura que esa etnia no es tal y que fue erróneamente incorporada en 1993 a la Ley Indígena. Cervellino admite, eso sí, que esta comunidad necesita de mucha ayuda debido a su pobreza” (El Mercurio) <http://www.mercuriovalpo.cl/site/edic/20020113205553/pags/20020113235802.html>. Aunque sus palabras no tuvieron eco ni trascendencia, el autor se desdijo de sus propias publicaciones anteriores en que afirmaban la existencia de los collas (Cervellino, 1993). Sus declaraciones se basaron en una apreciación apresurada, infundada, que carecía de rigurosidad histórica y antropológica.

*tan antiguos como los Ramos. Yo conocí al viejito, se llamaba Eustaquio el abuelito de Zoilo. Yo le preguntaba y me contaba, yo me vine de los valles de Salta, de Potrero Grande, me vine y no me moví más de aquí”* (Castillo et al., 1994).

Los Quirogas llegaron de Argentina a la Quebrada de Paipote alrededor del año 1880 para trabajar en el oro del Salar de Maricunga, fijando su residencia en el sector de El Bolo. Posteriormente lo hicieron los Araya y luego los Cardoso y los Bordones: “*Mi tío, que fue don Segundo Quiroga, él era el fundador de esto de aquí en la Quebrada de Paipote. (...) Ellos eran argentinos... de Fiambalá, aquí nomás. Claro que los padres de ellos eran de Antofagasta de la Sierra, donde reina el colla. El verdadero colla que son –emparentados- con los de San Pedro de Atacama con Chile”* (septiembre de 1996, Molina, 2004). Otro testimonio señala: “*Yo nací en la quebrada de San Andrés, ahí en la cortadera, pero mis padres venían de Argentina, de Tinogasta, Palo Blanco, La Ramadita (...) Mi bisabuelo, Emeterio Cardozo, (...) él decía que era colla. Y una vez, cuando nosotros fuimos a la*

*Argentina, nos reunimos allá con las familias y ellos decían que eran collas, cantaban la vidala, echaban sus coplas”* (Jesús Cardozo Villanueva, 10 de septiembre de 1996). Los Quispe son un extenso linaje; venían del norte, pasando por Encantada, Potrerillos y Quebrada de Chañaral. “*Don Vicente Quispe, (...) colla antiguo de Antofagasta de la Sierra, toda esa familia viene de allá. La mamá se llamaba Santos Cardozo, esa era la mamá de las niñas Quispe, esa es de aquí de San Miguel. (...) Los Quispe venían del norte, de San Pedro de Atacama, pasaron a Potrerillos y de ahí se venía vega por vega”* (Paulino Bordones, 67 años, 2 de noviembre de 1997, Molina, 2004).

Estas migraciones collas, y en algunos casos atacameñas, se unieron en la cordillera de Copiapó y Chañaral a las familias del antiguo Pueblo de Indios del San Fernando de Copiapó, como los Alcota y los Tacquía, y algunos provenían de valles del Norte Chico; todos establecieron vínculos familiares, de trabajo, de amistad y de coexistencia, compartiendo la suerte de los crianceros de la cordillera de los collas.

## 2. El territorio y la identidad collas

El territorio tradicional ocupado por los collas comprende las quebradas de la precordillera, la puna y parte del desierto de Atacama de las provincias de Copiapó y Chañaral, en la Región de Atacama. Los collas conservan gran parte de estos territorios tradicionales de pastoreo, a pesar de las transformaciones en las dinámicas socio productivas y ambientales ocurridas durante el siglo XX, que provocaron cambios en sus economías y han obligado a parte de sus miembros a asentarse en ciudades y pueblos, como Copiapó, Diego de Almagro y Estación Paipote.

En la zona rural o *el campo*, se distinguen tres áreas históricas de asentamiento y transhumanicia. La primera es Potrerillos, que abarca desde la Quebrada de Doña Inés hasta la Quebrada de Chañaral Alto e incluye la Quebrada Jardín, las aguadas cercanas y el Salar de Pedernales, este último ubicado en la puna copiapina. La segunda

zona comprende las Quebradas de Paipote, San Miguel y San Andrés, más la cuenca del Río Patón y la Laguna Santa Rosa. La tercera zona está formada por la cuenca del Río Jorquera y sus afluentes, más la Quebrada de Carrizalillo. Todos estos territorios collas pertenecen a las comunas de Tierra Amarilla, Copiapó y Chañaral (Molina et al., 2001). Recientemente, en Serranía Poblete, localidad ubicada al poniente de la ciudad de Copiapó, se ha formado una nueva comunidad colla, lo que revela el dinamismo del proceso de etnificación basado en el auto reconocimiento que ha ocurrido en los últimos años en esta parte de la Región de Atacama y da cuenta de la creciente complejidad de las relaciones interculturales en la sociedad regional.

La denominación colla para los indígenas de la Puna de Atacama fue producto de una generalización usada para nombrar a los indígenas

altiplánicos, cuya fuente inicial estaría en la zona altiplánica del lago Titicaca, lugar donde estuvo el reino colla en los periodos prehispánico y colonial (Karasik, 1994; Zapiola y Frites, 2008; Molina, 2004)<sup>3</sup>. Se hace presente que los collas actuales de Copiapó y de la Puna de Atacama no tienen ese origen étnico, sino que más bien son producto de migraciones coloniales atacameñas a la puna y del movimiento de población indígena de otras partes del altiplano y los valles circumpuneños (Hidalgo, 1984; Martínez, 1998). Más bien, el etnónimo colla se conservó para nombrar a todos los indígenas altiplánicos y se extendió a los habitantes de la Puna de Atacama (Frites, 1971). Esta generalización escondió identidades étnicas locales y específicas y en algunos casos sintetizó procesos de movilidad histórica y de diversidad étnica y cultural en un mismo territorio (Rodríguez, 2004; Gentile, 1986). Los collas de Atacama étnicamente corresponden a grupos móviles que se han reasentado en la cordillera y que incluyen a familias y personas de origen atacameño, antiguos diaguitas, aymaras, miembros del Pueblo de Indios de San Fernando de Copiapó y algunos mestizos (Cassigoli y Rodríguez, 1995; Molina, 2010).

En Chile, una parte de los miembros de las comunidades collas de la cordillera de Copiapó y Chañaral, como he señalado, tienen entre sus antepasados a personas que llegaron desde la Puna de Atacama y los valles circumpuneños de Fiambalá y Santa María (Garrido, 2000; Molina,

2001; Manríquez y Martínez, 1995). De allí que uno de los referentes iniciales de la identidad colla sea la existencia en los troncos familiares de una o más personas que provienen de la puna y los valles circumpuneños del noroeste argentino. Esto explicaría que el etnónimo colla en Copiapó y Chañaral aparezca con estas primeras migraciones, siendo sinónimo de indígena transhumante y viajero (Bahamonde, 1978). Estos collas, en virtud de la Ley 19.253, han constituido comunidades en Río Jorquera y sus afluentes, Quebrada de Paipote y Diego de Almagro (Potrerillos). Posteriormente, se formaron otras comunidades collas, como la de Pastos Largos, Sinchi Waira o Pai Ote, con las que comparten o compartieron los mismos territorios tradicionales de transhumancia. Todas estas comunidades presentan patrones de residencia rural-urbana, como ocurre con todos los pueblos indígenas de más al norte del país. Sus miembros se auto reconocen como collas de modo natural, como ya se mencionó lo dice la señora Jesús Cardozo: “... yo sabía que era colla, entonces cuando me dijeron que formemos la comunidad colla, ‘bueno’, dije” (septiembre de 1996, Molina, 2004, op. cit.).

La presencia colla ha supuesto el desarrollo de nuevas relaciones y dinámicas interculturales en el ámbito regional, especialmente en relación a las grandes empresas mineras, las que deben considerar en sus proyectos de explotación la existencia de territorios ocupados por las comunidades collas.

### 3. Transformaciones históricas en la economía colla

En la primera mitad de siglo XX, la economía colla se basaba en el desarrollo de actividades ganaderas, agrícolas y de caza y recolección, complementadas por la actividad pirquinera y la arriería. Esta última generaba un fluido intercambio de bienes y productos a nivel local

y transfronterizo (Molina, 2010). Durante este periodo, la producción y el intercambio de la economía colla se articularon en centros mineros (Potrerillos y otras minas) y oficinas salitreras y en el abastecimiento de pequeños poblados a los que se llevaban productos ganaderos, textiles,

<sup>3</sup> El etnónimo colla ya era conocido desde principios del siglo XX en Copiapó y Chañaral (Gigoux, 1927), siendo utilizado para nombrar a los pastores de la cordillera que vivían de la trashumancia entre el desierto y el altiplano (Garrido, 2000; Molina, 2004). Pero la derivación del etnónimo debe buscarse en la Puna de Atacama, actual Noroeste argentino. Este espacio puneño formó parte de la República de Bolivia hasta fines del siglo XIX; a comienzos del siglo XX, por un acuerdo diplomático, pasó a formar parte de las provincias del Catamarca, Salta y Jujuy (Aillón, 2007; García et al., 2000; Sanhueza, 2001).

leña, carbón y algunos objetos manufacturados (Cobs, 2000; Molina, 2008; Ponce, 1998). Estos contactos fueron generando un proceso de relaciones interculturales entre collas, mineros y poblaciones de enclaves del desierto. De allí que los relatos orales acerca de la presencia colla sean en su mayoría de mineros y pirquineros que los veían arribar hasta sus posesiones o pueblos.

En la segunda mitad del siglo XX la economía colla se transformó debido a múltiples factores, como la ocurrencia de episodios de sequía periódicas que disminuyeron las aguas y la disponibilidad de pastos, cambios ambientales que impactaron en la masa ganadera y que redujeron, en algunas comunidades, las zonas de transhumancia. La contaminación de campos de pastoreo por los humos de la fundación de Potrerillos generó, también, el abandono de poblados puneños. A ello se sumó que, en otros lugares de la cordillera, abundaron los conflictos por tierras, que obligaron a los collas a replegarse a zonas aisladas.

Durante este periodo, la obligación de escolarización de los niños provocó un importante cambio residencial, mujeres e hijos o familias completas debieron migrar de las zonas de pastoreo a centros urbanos, dado que en las zonas de trashumancia no existían establecimientos educacionales del Estado y tampoco otros tipos de infraestructura social como posta de primeros auxilios, electricidad y otros servicios. Ello se agudizó a fines de la década de 1990 cuando se cerró y desmanteló el poblado de Potrerillos. Estos y otros cambios sociales e impactos económicos y ambientales provocaron entre los collas procesos de migración a centros mineros y urbanos e, incluso, incentivaron el regreso de población colla a poblados transandinos, como los asentamientos de Pedernales y de Doña Inés Chica. Igualmente, facilitaron la conversión del empleo, con el ingreso a la asalarización minera. Todo ello forjó una paulatina reducción de la

población colla dedicada a las actividades del campo, a la vez se diversificaron y complejizaron las estrategias de sobrevivencia, lo que amplió el escenario de relaciones interculturales.

Ya en la década de 1960, es posible encontrar que la población colla trabajaba en actividades agropecuarias tradicionales, en minería propia o asalariada y desarrollaba algunos trabajos urbanos. Las familias extendidas tenían uno o más miembros que se enrolaban en el trabajo asalariado en las minas (Rojas, 1976) y muchas mujeres se veían obligadas a abandonar el campo en busca de la escolaridad obligatoria para sus hijos, lo que desataba un proceso de movilidad a los pueblos y ciudades cercanas, muchas veces sin retorno. De esta manera, las familias collas se dislocaron en ambos espacios: el campo y el pueblo. A su vez, la ocurrencia de sequías cíclicas impactó en la reducción del ganado, la pérdida de circuitos de pastoreo y la disminución en la frecuencia de uso de territorios. Sin embargo, en esa década, los collas conservaron una actividad pirquinera importante y continuaron abasteciendo de energía calórica a pueblos, minas y ciudades a través de la producción de carbón y leña. También mantuvieron un comercio de intercambios transfronterizos (Molina, 2007). Obtuvieron ingresos a través de la combinación de actividades económicas complementarias que generaron un arraigo territorial.

El mayor impacto sobre las economías de los collas se produjo tras el golpe de Estado de 1973. Varios decretos y bandos militares terminaron con la actividad pirquinera debido al control en el uso de explosivos. También se prohibió la extracción de leña y la confección de carbón en las quebradas de la cordillera, e incluso se impidió temporalmente la tenencia de caprinos<sup>4</sup>. Estas medidas afectaron sobremanera a las economías collas, situación que se profundizó con la sensible disminución de los intercambios transfronterizos, al cerrarse

---

<sup>4</sup> En efecto, en 1974 las autoridades locales de facto, prohibieron la recolección de leña, la fabricación de carbón y el pastoreo en la cordillera con el fin de preservar especies vegetales. Posteriormente, el decreto que vedaba la tenencia y el pastoreo de caprinos fue suspendido. Pienso fundadamente que esta situación, que impedía actividades de subsistencia para los collas, pudo ser el motivo que indujo a las tres hermanas Quispe a degollar su ganado y perros, para luego suicidarse, en junio de 1974 (véase Farías, 2005).

la frontera y aumentar la vigilancia de estos espacios por las fuerzas militares, primero para evitar el paso de perseguidos políticos y luego a causa del conflicto por el diferendo austral argentino-chileno de 1978 (Molina, 2010), lo que obstaculizó las relaciones collas transcordilleranas. La precariedad económica se vería incrementada por los conflictos de ocupación de tierras, especialmente en la cuenca del Río Jorquera y en Quebrada de Paipote, a consecuencia de los cuales los antiguos propietarios lograron que el Gobierno autoritario les reconociera importantes porciones de tierras.

Actualmente, las economías collas se basan en la tenencia de ganado caprino, asnal y de ovinos en baja cantidad. Algunas comunidades, especialmente la de Río Jorquera y, en menor proporción, la de Quebrada de Paipote, dedican parte del suelo al cultivo de alfalfa. Viven de la venta de animales en pie, carne, cueros, fertilizantes de guano, quesos, textiles en lana y artesanías (Molina et al., 2001). Son pocas las personas que se dedican al trabajo pirquinero. Un número importante de miembros de comunidades collas poseen trabajos asalariados o por cuenta propia, y residen en zonas urbanas.

## 4. Dinámicas interculturales y tendencias socioeconómicas y políticas

La demografía del Pueblo Colla es poco conocida. A partir de 1996 se podía contabilizar a personas mayores de 18 años que se inscribían para constituir las primeras comunidades collas. Con anterioridad, los collas eran considerados “fantasmas en la cordillera”, como tituló un artículo un grupo de antropólogos y arqueólogos (Castillo et al., 1993), debido a su poblamiento disperso en un territorio comprendido entre el desierto y la cordillera.

Recién en el Censo de Población de 2002, un total de 3.198 personas se reconocían collas. Esta cifra representaba el 0,5% de la población indígena del país (INE 2002). Del total de población que se reconoce colla, un 43,7% vive fuera de la Región de Atacama.

De los 1.800 collas censados en la Región de Atacama en 2002, una parte vive de modo permanente en la cordillera realizando actividades ganaderas, agrícolas o pirquineras, mientras otro porcentaje tiene residencia preferentemente urbana. En este último espacio es posible encontrar

a la mayor parte de la población infantil, juvenil y femenina, mientras que en la cordillera o en el campo la población colla estaría formada mayoritariamente por hombres. En todo caso, los grupos de parentesco conservan una doble residencia y mantienen estrechos lazos familiares y comunitarios que articulan socio productivamente “la cordillera” y las zonas urbanas.

Como se ha dicho, las zonas de cordillera ocupadas por las comunidades collas han carecido históricamente de la presencia de servicios del Estado, como escuelas, centros de atención de salud, agua potable y electricidad domiciliaria. Estos servicios solo están disponibles para las familias collas en zonas urbanas, como Diego de Almagro, Estación Paipote o Copiapó (Molina et al., 2001)<sup>5</sup>. En las zonas urbanas, si bien existen escuelas, éstas no ofrecen una educación intercultural y pertinente, pues hay un desconocimiento de la historia colla y de sus aspectos culturales fundamentales. La política intercultural bilingüe, aplicada para otros pueblos, especialmente entre los mapuche y aymaras, no existe para los collas,

<sup>5</sup> Infraestructura social en los territorios de las comunidades collas: los caminos de acceso son expeditos; hay carencia de movilización pública, teléfonos públicos y radiocomunicación; las señales de radioemisoras AM y FM se captan de modo deficiente, al igual que la señal de TV; la energía eléctrica se obtiene de paneles solares o motores; el agua se conduce de las vertientes o se lleva en recipientes; se usan letrinas conectadas a pozos negros; las viviendas son de construcción tradicional (pirca, barro, zinc o madera); no existen escuelas, postas de primeros auxilios, oficinas del registro civil, jardines infantiles, recintos deportivos ni almacenes.

puesto que hablan solo el castellano. La educación tampoco incorpora contenidos pertinentes a la cultura colla, estos son exclusivamente urbanos y comunes al resto de la población chilena. En las escuelas a las que asisten los niños collas se imparte una educación tradicional, alejada de contenidos pertinentes que se relacionan, entre otros, con las actividades agro pastoriles, en que se fundan sus economías tradicionales (Caniupan, 2008). De esta manera, la educación tradicional agudiza el proceso de transculturización y enajenación de los collas, al no propiciar la inclusión de los jóvenes a las actividades agrícolas y ganaderas trashumantes, y la mayoría no vuelven a habitar sus territorios históricos.

No obstante, desde que los collas se constituyeron en comunidades en virtud de la Ley Indígena, han tendido a reafirmarse como grupo étnico diferenciado. A nivel urbano, han desarrollado un proceso identitario, resaltando en las actividades interculturales su vínculo con la cordillera, el rescate de la memoria histórica y territorial, el manejo de la medicina natural, la confección de artesanía textil, la creación y recreación de rituales y ceremonias, algunas de características andinas y de otras tradiciones campesinas (Cervellino, 1993; Gahona, 2000).

El proceso identitario colla no ha estado exento de contradicciones y prejuicios, expresado en algunas oportunidades en una falta de reconocimiento hacia los derechos de las comunidades constituidas. Los desencuentros se han manifestado en forma de discriminación y duda acerca de la legitimidad de las comunidades, especialmente cuando se trata del reconocimiento de tierras. Algo similar ha ocurrido con la inscripción de derechos de aprovechamiento de aguas, materia en que los organismos públicos han negado con frecuencia la regularización de derechos.

Durante la década de 1990, algunos organismos públicos debieron ceder a la demanda de tierras, pues las comunidades collas justificaron el uso, aprovechamiento y tenencia en los territorios, logrando un reconocimiento al menos parcial. Por ello, la demanda de tierras y el reforzamiento de la identidad se constituyeron

en piedras angulares de las relaciones interculturales entre collas y la sociedad regional hasta los primeros años del siglo XXI.

El reconocimiento de las tierras fue un proceso que comenzó con la demarcación territorial colla, realizada en virtud de la Ley Indígena. El mandato legal se puso en práctica a través del Acuerdo Marco entre la Corporación Nacional de Desarrollo Indígena y el Ministerio de Bienes Nacionales, firmado en 1994. Las primeras demarcaciones de comunidades collas se efectuaron entre 1996 y 1997. En Río Jorquera, el territorio alcanzó una superficie de 451.957 hectáreas, incluyendo 223 vegas, 171 aguadas y varios campos de pastoreo. En la Quebrada Paipote, el territorio demarcado fue de 289.941 hectáreas, con 75 vegas, 38 aguadas y varios campos de pastoreo. En Potrerillos, debido a la existencia de propiedades de CODELCO-División El Salvador, la superficie territorial de la comunidad se sobrepone a las propiedades mineras. Sin embargo, el Fisco de Chile solo reconoció 8.622 hectáreas a las comunidades collas, correspondientes a fondos de valles y quebradas, quedando fuera los campos de pastoreo de grandes extensiones. Las transferencias de tierras se hicieron a la Comunidad Colla de Río Jorquera y sus afluentes (5.707 ha); a la Comunidad Colla de Paipote y Pastos Grandes (1.978 ha) y a la Comunidad Colla de Pastos Grandes (101 ha) (Molina et al., 2001).

El reconocimiento de tierras es de gran importancia para los collas pues otorga seguridad jurídica a sus asentamientos, principalmente a los de invernadas. Este reconocimiento territorial inaugura nuevas relaciones interculturales con organismos del Estado dedicados a la asistencia técnica y productiva agropecuaria. Antes de la constitución de la propiedad, la asistencia técnica y los proyectos agropecuarios eran marginales entre los collas, puesto que los organismos públicos exigían a los beneficiarios poseer títulos de propiedad saneados para efectuar programas productivos. En el nuevo escenario, en cambio, los collas tienen la posibilidad de acceder a inversiones en infraestructura

productiva, especialmente en las invernadas y en sus terrenos agrícolas, de parte de agencias del Estado. La Comunidad Colla de Río Jorquera ha sido una de las beneficiadas, gracias a la aplicación de planes especiales de cultivos de alfalfa, posibles debido a que poseen tierras apropiadas, ubicadas junto al río.

Los programas agrarios han permitido, en algunas zonas, superar en parte la precarización en que se encontraban las comunidades respecto de la inversión del Estado. En otras zonas, se han implementado pequeños programas de cultivos de alfalfa, especialmente en Quebrada de Paipote. En el área de Potrerillos, sin embargo, estos programas no han llegado. En general, la ayuda técnica, por cierto insuficiente y limitada, ha tenido como objetivo reforzar la actividad pecuaria, la que continúa basada en la transhumancia y el aprovechamiento de los diversos pisos ecológicos para el paso de invernadas a veranadas a lo largo del año.

## 5. Collas, mineras y Estado: Dinámicas y relaciones interculturales

Los collas, a partir de la puesta en vigencia del Convenio 169, han afianzado sus derechos culturales, sociales y territoriales. En virtud de este se les reconocen las tierras tituladas y los territorios ocupados (artículos 13 y 14) y se exige la protección de los recursos naturales; específicamente en cuanto a la explotación minera, dispone nuevos estándares de participación y consulta a las comunidades indígenas, y obliga al Estado a que determine participativamente si los proyectos perjudican su territorio y cultura (art. 15). Sobre este último punto, el Convenio establece normas claras respecto de la participación y la consulta a las comunidades indígenas, las que se deben realizar de modo pertinente, informado y de buena fe (arts. 6 y 7). Agrega que, al aplicarse la legislación nacional, se deberán tomar en cuenta las costumbres o el derecho consuetudinario de los pueblos

Uno de los aspectos más importantes que caracterizan las dinámicas y relaciones interculturales entre los collas, el Estado y los particulares está relacionado con el Convenio N° 169 de la OIT, ratificado por Chile en 2008. Este nuevo marco jurídico tiene especial trascendencia para las comunidades collas por cuanto reconoce importantes derechos a los pueblos indígenas, en especial en materia de tierras y territorios, además del derecho a la participación y la consulta ante cualquier plan, proyecto o programa que los pueda afectar, sean del Estado o empresas privadas.

El Convenio 169 adquiere especial importancia pues, a nivel regional y local, ha aparecido un nuevo y poderoso actor: las empresas mineras transnacionales que buscan desarrollar proyectos de inversión en los territorios demarcados por las comunidades collas. A las instituciones del Estado les corresponde pronunciarse sobre si los proyectos mineros respetan la legislación ambiental e indígena y si responden a los estándares que establece el Convenio 169.

indígenas (art. 8). Estas y otras disposiciones del Convenio 169 conforman un nuevo marco que ha generado nuevas dinámicas en las relaciones interétnicas, especialmente entre collas, empresas mineras y el Estado chileno, las que no han estado ni están exentas de conflictos, como señala una dirigente de la comunidad de Pai Ote: *“las mineras no consultan a la comunidad y, cuando lo hacen, no las escuchan”* (Ercilia Araya, Entrevista del Autor).

El Convenio se ha aplicado en los últimos años como modelo de las nuevas relaciones interculturales de collas con el Estado y las empresas mineras. Sin embargo, su aplicación y sus resultados han sido dispares. En muchos casos su invocación ha sido un mero formalismo y el Estado no lo ha hecho respetar cabalmente. Por otra parte, las comunidades collas no han logrado

relaciones interculturales equilibradas con las empresas mineras, debido fundamentalmente a un desbalance evidente: mientras las empresas llevan la delantera con sus estudios de impacto ambiental y mantienen relaciones cercanas con el poder económico y político<sup>6</sup>, las comunidades collas defienden sus derechos con escasos recursos económicos, con pocos antecedentes técnicos y, en ocasiones, sin tener presentes sus derechos, debido a una falta de comprensión cabal del Convenio 169. En tanto, los organismos públicos cumplen a medias sus obligaciones, al no contar con equipos jurídicos y profesionales especialistas en el Convenio 169 y, lo que es más preocupante, consideran el tema entre comunidades collas y empresas mineras como un asunto entre particulares, renunciando de este modo a la función pública de salvaguardar los derechos de los pueblos indígenas.

Para entender las dinámicas interculturales entre collas y empresas de la minería es necesario considerar que la explotación de yacimientos es una cuestión histórica en la provincia de Atacama (Cruz, 1957). Los collas, desde las primeras décadas del siglo XX, han estado vinculados a la minería de los grandes yacimientos de cobre, como Potrerillos y El Salvador, así como a pequeñas y medianas explotaciones repartidas en la cordillera, las que operaron profusamente hasta los primeros tres años de la década de 1970 (Yáñez y Molina, 2006). Sin embargo, esta articulación colla-minería entró en crisis cuando la producción tradicional colla fue marginada del abastecimiento a las grandes y medianas faenas mineras, debido a cambios en el consumo en los enclaves de población. Por ejemplo, el uso de carbón y leña se sustituyó por gas licuado y se prohibió la venta de carne y productos pecuarios sin certificación. También, a fines de la década de 1960, comenzó una rápida desaparición del uso de los textiles tradicionales collas, cuyos principales destinatarios eran los trabajadores o sus familias, que fueron reemplazados por

vestuario industrial y manufacturado (Ponce, 1998). Después de 1970, igualmente, la pequeña y mediana minería, que concentraba el trabajo de collas en la cordillera, prácticamente desapareció debido a la falta de apoyo a este sector, la prohibición –ya mencionada– de explosivos y la desaparición de los poderes compradores de la Empresa Nacional de Minería ENAMI. De esta manera, desapareció el mercado de consumo minero de los productos collas y solo subsistió el abastecimiento a zonas urbanas de algunos productos pecuarios.

En la década de 1980, nuevos proyectos de la gran minería del oro y del cobre se instalaron en la cordillera. En los territorios de las comunidades collas de Paipote, en la zona de la Quebrada San Andrés, se implementó el proyecto La Coipa de la minera Mantos de Oro, de propiedad de Kinross Gold Co. Esta empresa cercó la concesión minera e impidió el pastoreo de las familias collas que ocupaban las vegas, lo que implicó su desalojo de posesiones ancestrales. Los collas señalan que *“esas eran tierras de pastoreo a las que tenemos cerrado el paso, para las mineras siempre es mejor tenernos lejos o no dejarnos entrar a las concesiones mineras”*.

El constante tráfico de camiones y buses que van y vienen del Mineral de Maricunga, de propiedad de Kinross Gold Co., atraviesa los territorios de la comunidad de Río Jorquera. La misma empresa ocupa también sus internadas como vía de acceso a la explotación de la mina Refugio, cercana a la Laguna del Negro Francisco. Desde la formación de la comunidad y la demarcación territorial, en 1995, la empresa se ha visto obligada a establecer vínculos con ella. Los contactos entre la minera y los collas han estado destinados generalmente a alcanzar acuerdos para resolver las necesidades de la empresa relacionadas con el uso del territorio de la comunidad para la construcción o mejoramiento de caminos mineros y la instalación

<sup>6</sup> Las empresas mineras se amparan en el Ley Minera y en el Estatuto de Inversión Extranjera, dictados ambos en 1981, en época del régimen militar, y en la Ley de Bases del Medio Ambiente. Además, cultivan vínculos políticos con partidos, autoridades y personas de poder e influencia. Es el caso de la empresa Minera Lumina Copper Chile, filial de Pan Pacific Copper, que desarrolla el Proyecto Minero Caserones/Regalito en la cordillera de Copiapó.

de líneas de alta tensión, o para tratar, pero no resolver, problemas de contaminación provocados por el polvo arrojado por los camiones de gran tonelaje<sup>7</sup>. Los collas denuncian que *“la vega la Guardia ahora está contaminada por el polvo de los camiones y las sales que echan al camino”*. La empresa ha otorgado prebendas económicas para compensar el daño y obtener el permiso de los afectados.

Los impactos ambientales sobre el territorio colla se incrementan con los nuevos proyectos de inversión de la gran minería del oro, la plata y el cobre que se desarrollan dentro de sus zonas de pastoreo de invernadas y veranadas, como ocurre con los proyectos mineros Cerro Casale, Caspiche, Lobo-Marte, Volcán y Caserones/Regalito, entre otros, los que pertenecen a empresas transnacionales, como Barrick Gold, Kinross Gold Co., Bema-Gold y Pan Pacific Copper. Estos nuevos proyectos vienen a sumarse a las explotaciones mineras existentes (El Salvador, Mantos de Oro-La Coipa y Minera Maricunga). En el caso del proyecto Casale de propiedad de Barrick Gold, la empresa ha desembolsado ingentes sumas de dinero para lograr acuerdos con la comunidad colla de Río Jorquera, para que permitan el funcionamiento del proyecto y disminuir la oposición de esta organización indígena. Las autoridades ambientales regionales han aprobado el proyecto minero Casale, que impacta la cuenca superior del río Turbio, con el rajo minero, la localización de las tortas o botaderos de estériles, los relaves, campamentos, caminos, infraestructura que se emplaza sobre las zonas de mayor riqueza agro ganadera de esta comunidad colla.

El funcionamiento de las empresas mineras ha impactado las estructuras sociales y culturales de las comunidades collas y al medio ambiente. Entre esto se cuenta la construcción de caminos, la instalación de tendidos de alta tensión, la

construcción de mineraductos, la extracción de aguas subterráneas y la instalación de relaves y áreas de faenas, entre otros<sup>8</sup>. Estas obras se pueden apreciar en las altas cuencas andinas, quebradas de la cordillera y en zonas de altiplano de Copiapó correspondientes a terrenos de transhumancia y pastoreo colla.

Las consecuencias de estos proyectos en el corto, mediano y largo plazo muchas veces no son cabalmente explicadas o no terminan de ser comprendidas por los afectados; las empresas ponen énfasis en las compensaciones, pagos y prebendas de una manera que altera los ritmos de decisiones de las comunidades y va comprometiendo a sus dirigentes. En este proceso, las mineras otorgan pequeños beneficios a las comunidades (como alimentos, bencina gratis, materiales o bienes comunitarios o préstamos de vehículos), favores que en la conciencia colla no se pueden defraudar y que involucran a los implicados. Este es el “abc” de las relaciones interculturales entre empresas mineras y comunidades collas.

Las compensaciones individuales y colectivas afectan las relaciones internas de las comunidades collas. Estos ofrecimientos abiertos y encubiertos generan muchas veces dinámicas interculturales negativas, sin que exista regulación de los organismos pertinentes del Estado. Asimismo, los impactos ambientales sobre el territorio de transhumancia y, especialmente, las repercusiones que genera la extracción de aguas subterráneas, son serios. Algunas comunidades sin mayor juicio crítico acceden a acuerdos, sin oponerse a la explotación de los acuíferos que alimentan sus vegas o vertientes de altura. Algunos collas dicen que los que llegan a acuerdos fácilmente con las mineras *“son los que no están en la cordillera habitando o que no tienen animales, ellos no se dan cuenta de cómo están mermando las aguas y secándose las vegas, especialmente en el altiplano”*.

<sup>7</sup> La contaminación con polvo y vichufita (un compuesto químico usado para la estabilización de caminos de tierra) provocada por el tránsito de camiones ha dejado gran parte de la extensa vega La Guardia, de la comunidad colla de Río Jorquera, arruinada para el pastoreo de animales.

<sup>8</sup> Véase la descripción de los proyectos mineros y sus Estudios de Impacto Ambiental en la página web de la Corporación Nacional del Medio Ambiente, Región de Copiapó.

Los organismos medioambientales en ocasiones no reparan en las posibles consecuencias de estas extracciones de aguas subterráneas. Se cree que los derechos de aprovechamiento de aguas subterráneas ya fueron otorgados y no pueden ser derogados, incluso cuando para dicho otorgamiento no se han realizado estudios de impacto ambiental y solo ha estado presente el criterio administrativo. Muchos de los derechos de aprovechamiento solicitados por las empresas mineras han sido otorgados sin ningún criterio de sustentabilidad (Yáñez y Molina, 2006). Uno de los casos más graves se refiere al otorgamiento de derechos de aguas a la empresa minera Cerro Casale, de Barrick Gold, la que pretende extraer, de catorce pozos en la Pampa Piedra Pómez, en el altiplano de Copiapó, muy cerca de áreas silvestres protegidas, 900 litros por segundo, lo que corresponde a la mitad del caudal medio de la cuenca del río Copiapó, hoy colapsada. Esta sola constatación debiera servir para que la Dirección General de Aguas (DGA) revise la resolución de otorgamiento de derechos de aguas subterráneas a las mineras y para revertir esta y otras concesiones que amenazan la existencia de reservas en esa área. Las comunidades collas, especialmente de la zona de Paipote, tienen fundados temores de que esta extracción de aguas de las cuencas inmediatas a sus lugares de pastoreo alterará el ciclo hídrico subterráneo, provocando el desecamiento de las vegas de altura utilizadas en el pastoreo, y afectará también las vertientes, los pequeños caudales que se forman en la cuenca alta de la Quebrada de Paipote y el río Patón, únicas zonas húmedas en el gran territorio transhumante colla, caracterizado por su condición ambiental de desierto. Una de estas, la comunidad de Pai -Ote, recientemente rechazó el proyecto “Optimización Proyecto Minero Cerro Casale, Región de Atacama”, entre otras razones, porque: *“pretende extraer desde 14 pozos un caudal de 900 lt/s., durante 18 años... sin que existan estudios científicos previos que permitan decidir la autorización de estos pozos”*<sup>9</sup>.

Los temores de las comunidades collas al desecamiento de vegas y vertientes se basan en la observación de los cambios que ya ha provocado la extracción de aguas subterráneas de los pozos en actividad. Dan como ejemplo el desecamiento de las vegas de Pantanillos y otras en el altiplano, como resultado de la extracción de aguas. Se menciona también el caso de la Laguna del Negro Francisco, cuyo nivel se ha reducido considerablemente debido a la extracción de aguas subterráneas que realiza la minera Maricunga para la mina Refugio.

A lo anterior se debe sumar la estrategia usada por las empresas mineras en la fase de estudio de impactos ambientales (EIA), en cumplimiento de la Ley de Bases del Medio Ambiente N° 19.300 y su reglamento. Esta consiste en ejecutar estudios técnicos voluminosos, pero la mayoría de las veces someros, que cumplen de modo general los puntos exigidos en la legalidad. La idea detrás de estos estudios es no detenerse en un análisis de los impactos ambientales y esperar que lo faltante sea señalado por las instituciones fiscales y las organizaciones ciudadanas, para luego dar cumplimiento a lo solicitado en una segunda fase más acotada o simplemente volver a reiterar los mismos argumentos, lo que generalmente es aceptado por el Servicio de Evaluación Ambiental.

Los EIA son generalmente volúmenes de información críptica para las comunidades collas, a las que se exige pronunciarse en un corto plazo en el proceso de participación ciudadana establecido en la ley ambiental. Como los plazos son muy estrechos, la participación suele limitarse a la realización de una reunión de consulta, con bajos niveles de participación, la que sin embargo es utilizada para avalar el proceso. Esto ha cambiado, por lo menos en la letra, con el Convenio 169, pues el plazo de participación se ha extendido hasta que concluya y exista convicción de parte de la comunidad acerca de cuál es su posición frente al proyecto minero. El

<sup>9</sup> Vease rechazo al proyecto Casale por Comunidad Colla de Pai Ote (29 de noviembre de 2012) [http://www.politicaindigena.org/noticias\\_1.php?pag=581](http://www.politicaindigena.org/noticias_1.php?pag=581)

Convenio exige una consulta a las comunidades, que sea culturalmente pertinente, informada y de buena fe, estándares que la mayoría de las ocasiones no son cumplidos<sup>10</sup>.

Las empresas mineras en sus EIA tienden a omitir información, evitando nombrar a las comunidades collas y sus territorios. A menudo los collas se quejan que “*las empresas mineras no conocen el territorio, que nunca han llegado a sus comunidades, que en los estudios cambian u omiten los nombres geográficos, que pasan sus majadas por sitios históricos o subactuales, que evitan poner los nombres verdaderos de los terrenos para que la gente no sepa dónde se realizará el proyecto*”. Con ello se busca obviar el estudio intercultural y la necesidad de evaluar los impactos sociales, económicos y ambientales en las comunidades y territorios indígenas. Cuando no es posible soslayar a las comunidades, se intenta un proceso de negociación ex-ante o durante el estudio de impacto ambiental, que concluya en acuerdos, muchas veces logrados a cambio de prebendas. Estos ofrecimientos atentan contra la independencia reflexiva de las comunidades y muchas veces generan crisis internas en ellas que las dividen y debilitan.

Al examinar los estudios de impacto ambiental que involucran territorios de comunidades collas presentados por empresas mineras, se advierte la falta de antecedentes históricos, ambientales, territoriales y culturales específicos de las comunidades y su territorio, siendo común encontrar la afirmación según la cual no existen vestigios u ocupación de comunidades indígenas en la zona del proyecto minero. Estas aseveraciones buscan evitar la evaluación de los impactos en la población (en especial, si las actividades mineras suponen el reasentamiento o la alteración signi-

ficativa de sus sistemas de vida y costumbres) y en los territorios, paisajes, recursos ambientales, monumentos y sitios con valor antropológico e histórico, y aquellos pertenecientes al patrimonio cultural y local colla.

Las omisiones obligan a las comunidades a concurrir con observaciones al EIA, como ocurrió con el estudio de mejoramiento del proyecto minero de Cerro Casale, presentado por la empresa Barrick Gold, cuyo informe, a pesar de lo voluminoso, no se refiere a la presencia de comunidades collas en las zonas donde se contempla la construcción de la infraestructura de explotación (concentraducto, tendidos eléctricos, extracción de aguas subterráneas y la construcción de un acueducto)<sup>11</sup>.

Hay casos de estudios de impacto ambiental presentados por las empresas mineras en los cuales se reconoce la existencia de comunidades y sus territorios, pero generalmente se trata de indicaciones generales, sin que se acompañen estudios que efectivamente den cuenta de las características culturales, sociales y económicas de los collas. A lo más, se citan trabajos realizados con algunos años de antelación. De esta manera, también se evita un pronunciamiento sobre los posibles impactos en la población.

Las relaciones interculturales y las dinámicas entre empresas mineras y comunidades collas han quedado normalmente al margen de la intervención de los organismos del Estado. Los organismos del Estado actúan, por lo general, solo a instancias de las comunidades collas o reaccionan ante las presentaciones que estas hacen en tribunales. Los funcionarios públicos, comúnmente, no efectúan la función fiscalizadora, lo que demuestra la debilidad en este

<sup>10</sup> Es el caso, por ejemplo, de la Compañía Andina Minerals Chile Ltda., la que, en carta a la Comunidad Colla de Pai Ote (del 18 de abril de 2012), se niega a financiar y realizar un estudio de impacto ambiental que le permita a la comunidad dimensionar los efectos del proyecto minero en sus territorios de transhumancia y pastoreo. Propone, en cambio, realizar una campaña de visitas a terreno con presencia de pastores collas, lo que no se condice con los estándares del Convenio 169, ni con lo dispuesto en la Ley indígena y en la Ley General de Bases del Medio Ambiente y su reglamento.

<sup>11</sup> La empresa transnacional Barrick Gold, en su Estudio de Impacto Ambiental, denominado Optimización Proyecto Minero Cerro Casale, no considera la existencia de comunidades collas, en circunstancias que en los territorios que se impactarían hay cinco comunidades: Río Jorquera, Quebrada de Paipote, Pastos Largos, Sinchi Waira y Pai Ote. Con ello se busca eludir la Ley indígena y la aplicación del Convenio 169.

ámbito que las relaciones interculturales entre collas y el Estado. Así, las comunidades collas se encuentran prácticamente solas ante la llegada y eventual instalación de proyectos mineros en

sus territorios, al carecer de alianzas sociales con otros sectores de trabajadores o sociales a nivel local, ya que ellas constituyen prácticamente los únicos habitantes de la cordillera.

## 6. Posibles escenarios futuros

Todo hace pensar que la dinámica de las relaciones interculturales entre collas y empresas mineras seguirá caracterizada por la negociación en condiciones de una marcada asimetría entre los actores. En este marco, las empresas buscarán la aceptación de sus proyectos, recurriendo a prebendas y otros beneficios a las comunidades, eludiendo la plena observancia de los derechos indígenas y la aplicación cabal del Convenio 169. Frente a esta situación, los servicios públicos regionales hasta ahora han sido muchas veces superados por las dinámicas que ocurren al margen de su propia función, debido a su insuficiente capacidad fiscalizadora o a la falta de voluntad para salvaguardar de modo decidido los derechos de los pueblos indígenas. En este sentido, probablemente las relaciones entre collas y empresas mineras se seguirán considerando como un asunto entre particulares y las instituciones públicas reservarán su escasa capacidad de operación a ciertos pasos administrativos en el avance de los proyectos mineros. Es posible que en un corto plazo se produzca un cambio en los códigos de relación entre collas y empresas mineras, debido a la exigencia de participación anticipada en los procesos de análisis de los impactos ambientales desde la perspectiva de los derechos indígenas, los que incluyen una genuina valoración ambiental y social del territorio y del espacio habitado.

En relación a la economía colla, de continuar el abandono de las políticas económica-productivas del Estado, probablemente se acentuará la tendencia a la reducción paulatina de la actividad ganadera debida a la falta de incentivos a la producción indígena propia de la política agraria del modelo neoliberal. Ello se traduce en una menor capacidad de control y conocimiento del territorio de transhumancia y en una falta de desarrollo de las actividades tradicionales, lo que desencadena, a su vez, procesos de migración que van paulatinamente vaciando la cordillera de población colla, reduciéndose el uso y ocupación de las zonas de pastoreo y trashumancia, todo lo que debilitará la demanda y la justificación de las demarcaciones territoriales. Esta situación al parecer estaría cambiando debido a la plena conciencia de los collas sobre esta situación y su voluntad de revertir estos procesos con una mayor conciencia étnica y política. Desde el Estado, se requeriría incrementar las potencialidades productivas de las comunidades, no solo en el ámbito ganadero y agrícola, sino también en el sector de la pequeña minería, pero para ello es necesario cambiar las orientaciones de la política económica y la valoración de la producción indígena como parte de un proyecto de seguridad alimentaria a nivel nacional y regional. Esto revitalizaría las economías collas, aumentaría el poblamiento de las comunidades y afianzaría el control del territorio.

## Referencias

- Aillón, Esther (2007). "En torno a la desestructuración del espacio colonial andino: Bolivia 1825-1850". En Cavieres F, Eduardo (Ed.). *Del Altiplano al desierto: Construcción de espacios y gestación de un conflicto*. Valparaíso: Pontificia Universidad Católica de Valparaíso, pp. 83-136.
- Bahamonde, Mario (1978). *Diccionario de voces del norte de Chile*. Santiago: Editorial Nascimento.
- Caniupan, Angela (2008). Construcción de un programa de educación intercultural colla para escuelas de Atacama. Tesis de Magíster, Instituto de Asuntos Públicos. Universidad de Chile.
- Castillo, Gastón, Cervellino, Miguel y Quiroz, Daniel (1993). Los collas, fantasmas en la cordillera. *Boletín del Museo Regional de Atacama*, N°4, 1994, Copiapó, pp. 41-50.
- Cassigoli, Rossana y Rodríguez, Alvaro (1995). *Estudio diagnóstico de la población colla de la III Región*. (Preinforme Final). Sur Profesionales Ltda. Santiago: Departamento de Antropología de la Universidad Academia de Humanismo Cristiano. (ms)
- Cervellino, Miguel (1992). "Salares del norte, salar de infieles". En *Revista Creces*. Santiago.
- (1993). "Ritos collas en el Región de Atacama". En *Revista Museos*, N°15, Dirección de Bibliotecas, Archivo y Museos (DIBAM), Santiago.
- Cervellino, M. y Zepeda, P. (1994). Collas: Pueblo del Salar de Pedernales. *Boletín del Museo Regional de Atacama*, N°4, Copiapo, pp. 89-95.
- Cobs A., Mauricio (2000). *Entre las nubes y el viento: Memoria histórica de la vida de don Marcelino Castro y el asentamiento colla de Doña Inés Chica*. Tesis de Grado del Instituto de Historia, Facultad de Filosofía y Educación, Universidad Católica de Valparaíso.
- Cruz A. Carlos (1957). Gran minería del cobre en Atacama. (Relaciones públicas de la Minera Anaconda). *Seminario de Problemas Regionales de Atacama*. Santiago: Ediciones del Departamento de Extensión Cultural de la Universidad de Chile.
- Farías, Roberto (2005). Tres muertes inquietantes. *Revista Paula* N° 927, Mayo. Santiago, pp. 21-23.
- Frites, Eulogio (1971). "Los collas". En *América Indígena*, XXXI (2). México, pp. 375-388.
- Gahona, Alfredo (2000). "Pastores en los Andes de Atacama: Collas de Río Jorquera". En *Revista Museos* N°24. Santiago: Dirección de Bibliotecas, Archivos y Museos (DIBAM), pp. 6-9.
- García, Silvia, Rolandi, Diana y Olivera, Daniel (2000). *Puna e historia: Antofagasta de la Sierra, Catamarca*. Buenos Aires: Asociación de Amigos del Instituto Nacional de Antropología.
- Garrido, Cristina (2000). "Informe antropológico, Comunidad Colla Potrerillos". Informe Final del proyecto CONADI. Consultora INAS-CONADI Norte.
- Gentile L., Margarita (1986). *El "control vertical" en el noroeste argentino. Notas sobre los atacamas en el valle Calchaquí* (con observaciones sobre nombres indígenas en el Noroeste por Ricardo L. J. Nardi) Buenos Aires: Casimiro Quirós Editor.
- Gigoux, Enrique (1927). "Notas, observaciones y recuerdos de los indígenas de Atacama". En *Revista Universitaria*, N° 8, Año 12, Vol. III. Santiago: Universidad Católica.
- Hidalgo, Jorge (1984). "Complementariedad ecológica y tributo en Atacama: 1683-1792". En *Estudios Atacameños*, Vol. 7, pp. 422-442 ["Ecological complementarity and tribute in Atacama: 1683-1792", en Masuda, Shimada y Morris (1985), pp. 161-184].
- Instituto Nacional de Estadísticas INE (2002). Estadísticas Sociales de los Pueblos Indígenas en Chile Censo de 2002. [http://www.ine.cl/canales/chile\\_estadistico/estadisticas\\_sociales\\_culturales/etnias/pdf/estadisticas\\_indigenas\\_2002\\_11\\_09\\_09.pdf](http://www.ine.cl/canales/chile_estadistico/estadisticas_sociales_culturales/etnias/pdf/estadisticas_indigenas_2002_11_09_09.pdf)
- Iribarren, Jorge (1976). *Los incas, los changos y los collas*. Servicio de Extensión y Relaciones Universitarias. La Serena: Universidad de Chile. (Charla con que se cierra el ciclo sobre la prehistoria y la evolución de la región de Coquimbo en la Escuela de Verano Chile País Andino, Enero 1975, p. 28.
- Iribarren, J. y Bergholz, H. (1972). "El Camino del Inca en un sector del Norte Chico". En *Actas del VI Congreso de Arqueología Chilena*, Santiago, pp. 229-266.
- Karasik, Gabriela (1994). "Plaza grande y plaza chica: Etnicidad y poder en la Quebrada de Humahuaca". En Karasik, Gabriela A. (Comp.). *Cultura e identidad en el noroeste argentino*. Buenos Aires: Centro Editor de América Latina.
- Manríquez, Viviana y Martínez, José Luis (1995). *Estudio diagnóstico de la población colla de la III Región* (Preinforme final). Sur Profesionales Ltda. Santiago: Departamento de Antropología de la Universidad de Humanismo Cristiano. (ms)

- Martínez, José Luis (1998). *Pueblos del chañar y el algarrobo: Los atacamas en el siglo XVII*. Santiago: Ediciones de la Dirección de Bibliotecas y Museos.
- Molina, Raúl (2004). “Los collas de la cordillera de Atacama”. En *La memoria olvidada: Historia de los pueblos indígenas de Chile*. Cuadernos Bicentenario. Santiago: Presidencia de la República.
- (2007). “Viajes de arriería e intercambio entre el desierto y la puna de Atacama. Relatos desde Antofagasta de la Sierra y Copiapó”. Ponencia presentada en *Encuentro sobre integración histórica y cultural chileno-argentina*. Salta, abril 2007. (ms)
- (2008). “Presencia y asentamientos collas en el desierto de Atacama”. En *II Encuentro de Historia Comunal: Reflexionando Sobre el Pasado de la Frontera Norte de Chile, la Provincia de Chañaral*. Departamento de Cultura y Turismo Ilustre Municipalidad de Diego de Almagro, 30 y 31 de octubre de 2008, pp. 63-78.
- (2010). *Collas y atacameños en la Puna y el desierto de Atacama: Sus relaciones transfronterizas*. Tesis Doctoral de Antropología. Universidad Católica del Norte-Universidad de Tarapacá, Arica.
- Molina, Raúl, Yáñez, Nancy y Peña, Dagoberto (2001). *Diagnóstico territorial colla*. Informe de Trabajo N°2. Proyecto de Apoyo Predial Colla. Grupo de Investigación TEPU, elaborado para CONADI-Iquique.
- Organización Internacional del Trabajo, OIT (1989). Convenio 169 sobre Pueblos Indígenas y Tribales en Países Independientes.
- Ponce, Ricardo (1998). *¡Añapiando... añapiando! Antecedentes históricos del pueblo colla de la Región de Atacama*. Copiapó: Talleres Gráficos Lo Bilbao.
- Philippi, Rodolfo (1860). *Viaje al desierto de Atacama. Hecho de orden del Gobierno de Chile en el verano 1853-54*. Halle en Sajonia: Librería de Eduardo Antón.
- Rodríguez, Lorena (2004). “Migraciones en los Andes meridionales. El caso de los atacameños en Santa María durante la segunda mitad del siglo XVIII”. En *Estudios Andinos*, N° 39, Lima.
- Rojas, Carlos (1976). *El mundo mágico de los collas*. Memoria para optar al Título de Profesor de Estado en Castellano. La Serena: Universidad de Chile.
- Sanhueza, Cecilia (2001). “Las Poblaciones de la Puna de Atacama y su relación con los Estados nacionales. Una lectura desde el archivo”. *Revista de Historia Indígena*, N°5. Santiago: Universidad de Chile.
- Yáñez, Nancy y Molina, Raúl (2008). *La gran minería y los derechos indígenas en el norte de Chile*. Santiago: Lom.
- (2011). *Las aguas indígenas en Chile*. Santiago: Lom.
- Vicuña Mackenna, Benjamín (1882). *El libro de la plata*. Santiago: Imprenta Cervantes.
- Zapiola, Luis y Frites, Eulogio (2008). “El pueblo kolla de pie”. En *Historia de las luchas de los Pueblos Indígenas Argentinos*. <http://www.indigenas.bioetica.org/nota14.htm>

# Artículo 6

Diaguitas: Emergencia étnica y dialéctica de las relaciones y conflictos interculturales en el Huasco Alto



# Diaguitas: Emergencia étnica y dialéctica de las relaciones y conflictos interculturales en el Huasco Alto

Los diaguitas son el último pueblo indígena reconocido por el Estado de Chile. Este reconocimiento se logró en 2006, después de más de una década de haberse promulgado la Ley Indígena, en 1993. Inmediatamente se intensificó una dialéctica de conflictos entre diaguitas, el Estado chileno y las empresas privadas, que ya venía desarrollándose en el Valle del Tránsito,

en la Provincia del Huasco. Estos conflictos son parte de las relaciones interculturales, las que se caracterizan por la contradicción, el desconocimiento, la marginación y la discriminación, cuestiones que ocurren en tiempos en los cuales los derechos indígenas en Chile han alcanzado estándares históricos de reconocimiento.

## 1. Diaguitas en el Huasco Alto

En la comuna de Alto del Carmen, provincia de Huasco, Región de Atacama, se encuentran más de veinte poblados y aldeas habitados por familias diaguitas en el Valle del río Tránsito. La población de este valle, según el censo de 2002, llega a 3.000 personas aproximadamente, de las cuales una parte considerable se identifica étnicamente como diaguita<sup>2</sup>.

*todos, debe haber sido la plaza, porque aquí hay señoras casadas Campillay de Campillay, seguramente que hasta parientes eran, no querían mezclarse para no perder sus tierritas. La mayor parte era ignorante pero eran vivos los indios. La familia de mi papá por una parte son Campillay, son un montón de Campillay, y todavía hay muchos por ahí.”*

El poblamiento ancestral del valle del Tránsito está compuesto por diferentes linajes indígenas que han permanecido por siglos en estos territorios.

*“Los Ceriche son para arriba, en esa parte que le llaman La Pampa, que antes se llamaba Hacienda Almirita, de ahí era José Dolores Ceriche. En la Pampa también hay Gallo, Cayo también, Gaitan. Tamblay hay para Conay. Licuime no se dónde vendrían pero vivían en esa parte que llaman La Vega, del puente para allá, aquí cerquita de Chihuinto. Alquinta habían hartos para Los*

*“En este sector (Chihuinto) hay más Campillay que en ningún lado, más arriba hay mucho también, pero acá parece como que aquí se juntaban*

<sup>1</sup> Geógrafo, Diplomado en Investigación Agraria, Magister en Geografía y Doctor en Antropología. Miembro del Observatorio Ciudadano. raul.otarola@gmail.com

<sup>2</sup> A lo largo de cien kilómetros, entre la confluencia del río Tránsito con el Huasco hasta la Junta de Valeriano, se encuentran las localidades denominadas: Juntas, Ramadillas, La Marquesa, El Olivo, Chihuinto, Las Pircas, Alto Naranjo, Los Perales, Las Pircas, Chanchoquín Grande y Chico, La Fragua, La Arena, La Junta de Pinte, Pinte, La Pampa, La Plata, Los Tambos, Colpe, Conay, Chollay, Malaguín, Los Corrales y Junta de Valeriano. Ellas corresponden a la población huascoalina que se reconoce diaguita.

*Perales. Pallauta están para Los Perales, para El Tránsito.*” (Dolores López Espinoza, Chihuinto, Molina et al., 2005)

Estas y otras decenas de familias diaguitas de otros poblados poseen tierras de cultivos individuales en pequeñas propiedades bajo riego junto al río Tránsito, siendo propietarias en su gran mayoría de la Estancia Diaguita de los Huascoalinos, que abarca una superficie de 377.964 hectáreas. La estancia incluye tierras de cordillera, valles y quebradas, y se extiende desde el sector de la La Junta en la confluencia del río Tránsito con el río del Carmen hasta el límite con la República Argentina, abarcando toda la cuenca del río Tránsito y sus afluentes. En este territorio las precipitaciones son principalmente invernales en las zonas altas de la cuenca. La zona posee un clima desértico frío de montaña y otro desértico de tundra de alta montaña, ya que las tierras huascoalinas varían en altura desde los 1.500 metros sobre el nivel del mar hasta más de 6.000.

El espacio territorial de la estancia está distribuido de la siguiente manera: los fondos de

valle están ocupados por viviendas, agrupadas o dispersas, y las pequeñas propiedades agrícolas bajo regadío, cultivadas principalmente con trigo, alfalfa y árboles frutales (Aranda, 1969). El segundo espacio productivo corresponde a laderas de quebradas, cerros y la cordillera, utilizadas como veranada e internada por la ganadería transhumante, actividad que ocupa la mayor parte de la estancia huascoalina. A las actividades principales, la agricultura y la ganadería, se suma la pequeña minería y la recolección. También destacan la cestería, la cerámica y la textilería, actividades de raigambre ancestral que forman parte relevante de las economías familiares (Molina et al., 2005).

Estas familias huascoalinas, dueñas de un extenso patrimonio territorial y con una larga historia que se inicia en el Pueblo de Indios del Huasco Alto, conservan manifestaciones ancestrales prehispánicas, otras vinculadas al mundo andino y algunas propias de la simbiosis cultural colonial y republicana. Reconocen su raigambre de pueblo originario y, por tanto, se han identificado como diaguitas.

## 2. Diaguitas históricos y contemporáneos

Los diaguitas demostraron su capacidad de resistencia al colonialismo hispano. Además de las sublevaciones en algunos valles del Norte Chico, acompañaron a las fuerzas de Michimalonco en el asalto a Santiago de 1541. Posteriormente, participaron en 1549 en la destrucción de la recién fundada ciudad de La Serena. Algo similar ocurrió en Argentina, donde dieron el último aliento de resistencia en Quilmes, en 1665, contra las huestes hispanas (Hidalgo, 1972; Téllez, 1995).

Durante el periodo colonial, los diaguitas son nombrados en diversos documentos del siglo XVII y XVIII. En 1605, se realizó una concesión

de tierras “en el valle de los diaguitas”<sup>3</sup>, que se extendía bordeando el río Elqui. En 1612, se constituyó el pueblo de indios de Diaguitas, en el que se asentó a la población originaria. En 1764, documentos hispanos hablan del “cacique e indios naturales del Pueblo de Diaguitas en el Valle de Elqui”<sup>4</sup>. La población, cuyos apellidos eran Zaranday, Angulay y Guengulay, de evidente origen kakán<sup>5</sup>, ocupaba también los pueblos de indios de Tuquí, Pama y Lumí, en el mismo valle de Diaguitas.

En el Huasco Alto, no hay mención al etnónimo diaguita en la documentación colonial, la

<sup>3</sup> Archivo Nacional de Santiago, Real Audiencia. Vol. 227.

<sup>4</sup> Archivo Nacional de Santiago, Capitanía General, Vol. 8, Foja 104 v.

<sup>5</sup> Lengua hablada por las etnias diaguita-calchaquí en el noroeste argentino y muy probablemente en el Norte Chico chileno (Regiones de Atacama y Coquímbo).

que solo se refiere a los “indios” habitantes del pueblo de indios de Huasco Alto, formado en el siglo XVII. Sin embargo, en los documentos se encuentran apellidos de origen kakán, tales como Campillay, Guanchicay, Quilpatay, Payacto, Payauta, Tamblay y Alquinta, entre otros.

El pueblo de indios de Huasco Alto se constituyó en un refugio étnico durante el periodo colonial (Molina, 1997). A ello contribuyó su ubicación en las montañas, lejos de las vías de comunicación oficiales, y el difícil acceso, en especial para la burocracia española. El poblado permaneció al margen de los procesos coloniales, salvo para efectos del pago de tributos. En efecto, es uno de los pocos pueblos que, a fines de la colonia, tributaba al erario español, ello debido a la riqueza de sus tierras, según los documentos de la época (Silva, 1962).

Una de las primeras leyes dictadas por el Gobierno chileno republicano, en 1819, otorgó la ciudadanía a los indígenas y los eximió del tributo personal con el que los había gravado la Corona española<sup>6</sup>. Entre Copiapó y el río Biobío, habían sobrevivido por entonces más de cien pueblos de indios formados en el periodo colonial. En 1823, el Director Supremo Ramón Freire dispuso mensurarlos, identificar las tierras efectivamente ocupadas, declarar desocupadas las tierras restantes y ponerlas a remate. Los remates de las tierras “sobrantes” vendrían a beneficiar a mestizos y descendientes de españoles, ahora considerados chilenos. Estos actos administrativos implicaron la liquidación de los pueblos de indios subsistentes del periodo colonial. Las tierras de los pueblos de

indios del Valle de Copiapó, del Huasco Bajo y de Paitanasa –cerca de Vallenar– fueron subastadas; no así las del Huasco Alto, que no fueron consideradas por el proceso liquidador, por lo que el valle se mantuvo como un refugio étnico. Esto le permitiría decir al científico Ignacio Domeyko, en 1840: “...ya entre las montañas, en una grieta continental, permanece de los tiempos precolombinos el reducto indio Guasco Alto...” (Domeyko, 1978). El carácter indígena de este valle sería ratificado en el siglo XIX, al nombrarse río de los naturales (Gay, 1973) o río de los indios (Pérez Rosales, 1986 [1859]).

En 1903, las tierras que formaban el antiguo pueblo de indios de Huasco Alto fueron inscritas por sus miembros, dando origen a la Estancia de los Huascoaltinos. Los descendientes de aquellas familias que constituyeron el título de tierras son justamente quienes reivindicaron su condición étnica de diaguitas para obtener el reconocimiento como pueblo originario y ser incluidos en la Ley Indígena. Luego de acreditar su historia como pueblo de indios en el periodo colonial, una estancia agrícola ganadera de propiedad comunitaria durante la República y demostrar que la mayoría de la población actual conserva los apellidos asociados a la extinta lengua kakán, hablada por los antiguos diaguitas (Molina et al., 2005), el Congreso Nacional modificó la Ley Indígena y los incluyó como parte de las etnias de Chile. El reconocimiento ocurrió en octubre de 2006, cambió las relaciones interculturales en el Huasco Alto y en la región y creó un nuevo escenario de relaciones interétnicas.

### 3. El surgimiento de la identidad diaguita

La constitución de la Estancia de los Huascoaltinos, en 1903, heredó el gentilicio del nombre del pueblo de indios de Huasco Alto, mantuvo la propiedad comunitaria e individual,

y la actividad agrícola y ganadera. La condición indígena de sus miembros desapareció sumergida en la condición de estancieros, de campesinado tradicional o comuneros del Norte Chico

<sup>6</sup> El Bando del Director Supremo del 4 de marzo de 1819, en una de sus partes, señala: “El sistema liberal que ha adoptado Chile no puede permitir que esa porción preciosa de nuestra especie continúe en tal estado de abatimiento. Por tanto, declaro que para lo sucesivo deben ser llamados ciudadanos chilenos, y libres como los demás habitantes del Estado.”

(Mc Bride, 1938; Barraclough, 1966; Solís de Ovando, 1989). Esta definición social de los huascoaltinos no daba cuenta de su pasado de pueblos de indios, enmascarándose su origen étnico, tanto así que la Ley Indígena no los consideró como pueblo vigente al momento de la discusión del mismo cuerpo legal. Su visibilización étnica comenzó a dibujarse como expresión cultural a fines de la década de 1990, tanto en Copiapó como en Huasco y en otras zonas del norte Chico, a través de trabajos históricos y antropológicos que han ido visibilizando al Huasco Alto y a los diaguitas (Téllez, 1995; Cortés, 2000; Lorca, 2002 y Molina, 2004).

En el encuentro de la Asociación Nacional de Mujeres Rurales e Indígenas se destacó la presencia diaguita y se reclamó su reconocimiento: “...las expectativas de las mujeres diaguitas de que su pueblo sea reconocido como pueblo indígena de manera de poder comenzar su propio proceso de rescate cultural...” (Declaración de Cañete)<sup>7</sup>.

En las prácticas cotidianas los huascoaltinos se auto identifican como indígenas y parte de la cultura del valle del Tránsito y su separación histórica del valle del Carmen; “uno de los indios y el otro de los españoles”, “uno de los negros y otros de los blancos”, suele comentarse en el Huasco Alto. Esta condición indígena fue reconocida por el Estado al otorgárseles a los niños becas de estudio, a partir de 1998, por su “condición indígena diaguita”, y el retiro de las becas en 2000 fue un detonante que incrementó la visibilización y el proceso de reetnificación diaguita. La Asociación Multiétnica Millaray de Copiapó señaló que, si bien los diaguitas no estaban mencionados en la Ley 19.253, sí se les consideraba genéricamente en el artículo primero, como parte de la existencia de las principales etnias del país. Este episodio reivindicativo ayudó a una construcción identitaria étnica particular, la que puede o no ser fruto de vinculaciones objetivas con el pasado, pero que utiliza además una serie de bases culturales para reivindicarse como diferente (Molina et al., 2005). Ya en

2002 la intendenta de Atacama, señora Yasna Provoste Campillay, comprometió su apoyo a la demanda de reconocimiento diaguita y a su fortalecimiento organizacional y cultural.

El proceso de rescate de la identidad y auto reconocimiento étnico diaguita tuvo otras vertientes. En 1997, un programa regional con Pueblos Indígenas del Ministerio de Salud indagó sobre las prácticas consuetudinarias en torno a los conocimientos herbolarios y otras conocimientos de salud. En 2001 trabajaron la identidad indígena a través de entrevistas, historias de vida y jornadas de conversación, dando origen a los “Tertulianos”, grupo de conversación y memoria constituido por personas vecindadas principalmente en Vallenar, fuera del Huasco Alto. Este grupo pasó a conformar un Centro Cultural Diaguita, acompañando al formado en la localidad de Alto del Carmen.

El 7 de agosto de 2002 se presentó ante el Congreso Nacional la petición de reconocimiento del pueblo diaguita por parte de una delegación integrada por la Intendenta, funcionarios públicos, miembros de los centros culturales diaguitas, y con el apoyo de los diputados y senadores de la zona. Estas gestiones dieron como resultado el reconocimiento de los diaguitas en 2006. A este reconocimiento había ayudado el informe oficial de la Comisión Verdad Histórica y Nuevo Trato, que incluyó entre los pueblos originarios a los diaguitas, reconociendo su existencia y presencia en el norte del país.

El aumento de la conciencia étnica en el Valle del Tránsito y otras localidades implicó la formación de tres centros culturales diaguitas con un centenar de participantes. En marzo de 2004, se realizó el “Primer encuentro Diaguita: Un pueblo vivo” en la localidad de Alto del Carmen. El encuentro fue anunciado del siguiente modo: “...los expositores diaguitas estarán haciendo in situ los productos en cerámica, los textiles, la tala-bartería, los preparados de medicina tradicional y los alimentos, se podrá conocer la forma en que se

<sup>7</sup> Ver <http://www.anamuri.cl/docu.htm>.

*confeccionan las cosas con técnicas aplicadas hace 500 años. Esta es la primera vez que hombres y mujeres identificados con la etnia diaguita se juntan a compartir experiencias, revivir historias y vivencias del pasado y presente de su pueblo...*<sup>8</sup>.

Pero este proceso identitario diaguita no ha estado exento de contradicciones y relaciones interétnicas conflictivas. Entre los actores que conformarían un cuadro de vínculos beligeran-

tes, además de los centros culturales diaguitas, se cuentan: la empresa minera transnacional Barrick Gold, que desarrolla el proyecto binacional Pascua Lama; los organismos del Estado; y La Estancia Agrícola de los Huascoalinos, que se transformó en Estancia Diaguita, constituyéndose en un actor vital del nuevo conflicto intercultural que se afianza con el auto reconocimiento diaguita de la mayoría de la población del Huasco Alto.

## 4. Conflictos y contradicciones en torno al reconocimiento

El primer conflicto de relaciones interculturales, con expresión intraétnica, ocurrió el 28 de agosto de 2006 con ocasión de la celebración en el Palacio de la Moneda del reconocimiento de la etnia diaguita. A este encuentro fueron invitados personeros oficiales, dirigentes indígenas y el Centro Cultural Diaguita; no así la organización tradicional de la Estancia Diaguita de los Huascoalinos. Ante esta situación, los diaguitas de la Estancia, que representaban a 22 localidades y 262 familias, enviaron una carta a la Presidenta de la República en la que señalaban que *“no deseamos ser marginados, nos oponemos a ser discriminados, menos aun considerando que somos la única organización diaguita que posee un territorio ancestral donde se preservan y desarrollan cotidianamente las tradiciones, formas de vida y costumbres de nuestros antepasados”*<sup>9</sup>.

Esta marginación fue interpretada por los miembros de la Estancia Diaguita de los Huascoalinos como un intento de desconocer el rol de su organización como actor social a nivel local y regional, debido a su postura de rechazo al proyecto minero Pascua Lama. Los huascoalinos aparecían como una organización crítica que incomodaba a las autoridades regionales y

de Gobierno. Se la catalogaba de intransigente por no aceptar el diálogo ni ninguna regalía de la empresa minera Barrick Gold, impulsora del Proyecto Pascua Lama. La transnacional ya había tenido éxito en las negociaciones previas con asociaciones locales, organizaciones empresariales e instituciones públicas<sup>10</sup>, y también con el denominado Centro Cultural Diaguita. La empresa minera financiaba la mayor parte de las actividades de esta organización diaguita.

A la situación descrita se sumaba el no reconocimiento de la organización tradicional de los huascoalinos, como expresión de la etnia diaguita, de parte de la Corporación Nacional de Desarrollo Indígena, CONADI. Para esta institución no parecía suficiente la autoidentificación de los huascoalinos como diaguitas y tampoco consideraba que las familias de la Estancia cumplieran con gran parte de los fundamentos históricos, culturales, territoriales y jurídicos requeridos para el reconocimiento en el Ley Indígena. Por otra parte, durante el proceso previo al reconocimiento étnico, había surgido el Centro Cultural Diaguita en Alto del Carmen. Esta organización se constituyó inicialmente con personas que procedían de diversas

<sup>8</sup> Choapa.cl, sábado 10 de abril de 2004 (Molina et al., 2005).

<sup>9</sup> Carta Comunidad Indígena Diaguita Huascoalina a la Presidenta Michelle Bachelet 22 de agosto de 2006. [olca.cl/olca/chile/region03/pascualama/carta\\_a\\_presidenta.pdf](http://olca.cl/olca/chile/region03/pascualama/carta_a_presidenta.pdf)

<sup>10</sup> La empresa minera Barrick Gold financió parte importante de las obras de pavimentación del camino Alto Del Carmen a San Félix, que era de responsabilidad fiscal y debía ser ejecutado por la Dirección de Vialidad del Ministerio de Obras Públicas.

localidades del Huasco Alto, Alto del Carmen y Vallenar. Según su dirigencia, era una de las agrupaciones que solicitaron el reconocimiento de la etnia diaguita.

La empresa minera Barrick Gold ha dado apoyo económico al Centro Cultural Diaguita, señalando que es política de la empresa colaborar con los pueblos indígenas en los alrededores de sus explotaciones. El proyecto minero se localiza en el nacimiento de los ríos El Toro y Blanco, que dan origen al río Chollay, en tierras que pertenecen a la Estancia Diaguita de los Huascoaltinos, organización que cuestiona la presencia de Barrick Gold en sus tierras y se opone al proyecto (Molina et al., 2005; Bourguignat y Ramírez, 2006)

De esta manera, por un lado, existe una colaboración entre la empresa minera y el Centro Cultural Diaguita, basada en una política de “buen vecino” y de “responsabilidad social” de parte de la empresa, la que se traduce en apoyo financiero para la realización de diversas actividades<sup>11</sup>. Mientras esto ocurre, los diaguitas huascoaltinos mantienen juicios de tierras con la empresa minera y se oponen tenazmente a la instalación de las faenas del proyecto aurífero. Esta situación revela el complejo escenario de las relaciones interculturales entre las empresas mineras y los pueblos indígenas y también muestra las contradicciones intraétnicas, conflictos que las empresas suelen provocar y aprovechar para legitimar a nivel local sus proyectos.

En el ámbito de las relaciones con el Estado, también existen diferencias. El Centro Cultural Diaguita y la CONADI han impulsado la formación de comunidades indígenas, agrupadas en el Consejo de las Comunidades Diaguitas de Huasco Alto. La constitución de esta organización ha sido interpretada por algunos huascoaltinos como un intento dirigido a restar peso político

a la Estancia Diaguita Huascoaltina, la que ha mantenido posiciones independientes y muchas veces cuestionadoras de las políticas oficiales. Las comunidades diaguitas formadas por Ley Indígena se han constituido en diversas localidades del Huasco Alto y desarrollan un trabajo a nivel local, principalmente de rescate cultural, además de pequeños proyectos de inversión productiva con recursos del Estado y apoyo de organismos públicos. En este sentido, el rol de la Estancia Diaguita de los Huascoaltinos sigue siendo la organización que asume la defensa de los derechos indígena y del territorio que habitan.

Las familias agrupadas en la Estancia Diaguita de los Huascoaltinos han enfrentado, igualmente, dificultades y retrasos de años para el reconocimiento de su territorio como tierras indígenas. Esta ha sido otra arista conflictiva que ha caracterizado las relaciones interculturales entre los diaguitas y el Estado.

Luego del reconocimiento étnico a los diaguitas en 2006, la Estancia Diaguita de los Huascoaltinos solicitó a la CONADI inscribir su patrimonio territorial en el Registro de Tierras Indígenas. Para ello demostró que las tierras estaban inscritas desde el año 1903, siendo las mismas que pertenecieron al pueblo de indios del Huasco Alto y que luego formarían la Estancia Diaguita Huascoaltina: tierras de propiedad comunitaria, agrícolas y de pastoreo, que han sido ocupadas desde tiempos inmemoriales.

El título, conocido con el nombre de Estancia de los Huascoaltinos, fue regularizado a fines de la década de 1990 por el Ministerio de Bienes Nacionales. Posteriormente pasó a denominarse Estancia Diaguita de los Huascoaltinos<sup>12</sup>, con una superficie de 377.000 hectáreas. La CONADI, sin embargo, durante años negó a la Estancia la inscripción en el Registro de Tierras Indígenas, cuestión de gran importancia para la protección

<sup>11</sup> “Nuestro principal desafío es hacer perdurar en el tiempo nuestras costumbres, nuestras tradiciones, nuestros apellidos, nuestra forma de ser y de vivir, para las generaciones futuras. Para mí, este es nuestro principal desafío y Barrick está ayudando a que esto suceda” (Justa Ana Huanchicay Rodríguez, presidenta del Centro Cultural Diaguita).

<sup>12</sup> Inscrita a fojas 1083, Bajo el N° 929, en el Registro de Propiedad del Conservador de Bienes Raíces de Vallenar, correspondiente al año 1997.

del patrimonio. El origen de las tierras diaguitas era similar al de las comunidades aymaras, es decir, antiguos títulos otorgados por el gobierno hispano a comunidades indígenas, los que posteriormente fueron inscritos en el registro de propiedad republicano por las propias comunidades. No había diferencia con la propiedad aymara, la que gozaba de protección sin ningún reparo de parte de la CONADI. Los argumentos diaguitas no fueron suficientes para que la Corporación accediera a la inscripción y con ello obtener el resguardo jurídico especial contemplado en la Ley Indígena. El carácter indígena de las tierras de la Estancia de los Huascoaltinos fue aceptado solo en 2011<sup>13</sup>.

Durante el tiempo que las tierras de la Estancia Diaguita de los Huascoaltinos no fueron reconocidas como indígenas por la CONADI, no contaron con la protección que les otorgaba la legislación indígena, lo que significó no disponer de ciertos recursos legales que hubiesen servido para enfrentar en mejor forma los conflictos con las empresas mineras que se instalaban en el territorio de la Estancia. También limitó el ejercicio de los derechos de los diaguitas en la zona de los valles ante las empresas agrícolas que buscaban legalizar usurpaciones de tierras. Esta indefensión legal ha terminado favoreciendo los intereses de las empresas mineras y agrícolas, pues ha impedido a las comunidades diaguitas afectadas invocar la Ley Indígena para resguardar sus tierras, solo pudiendo recurrir al Convenio 169 de la OIT.

Los diaguitas han afrontado también, algunos cuestionamientos provenientes del ámbito intelectual y de las ciencias sociales, en lo que se refiere a su identidad y auto reconocimiento como tales. Para algunos antropólogos y arqueólogos resultó dudoso que una agrupación de personas se autoproclamara como diaguita, dado que, para el mundo científico, eran un pueblo extinto, solo concebible como expresión arqueológica prehispanica, apenas identificable históricamente mediante algunas borrosas y fragmentarias citas en documentos coloniales. Algunos científicos sociales postularon que llamarse diaguita era un invento sin base, un oportunismo político, un medio para alcanzar beneficios económicos del Estado<sup>14</sup>.

Efectivamente, muchas culturas ancestrales, especialmente de la zona central y el Norte Chico, sufrieron un proceso de chilenización, una fórmula republicana de asimilación a la nacionalidad que suponía la desaparición como etnia (Escolar, 2005). Los indígenas que subsistieron a este proceso quedaron invisibilizados o se sostuvo que habían desaparecido producto del mestizaje. En este contexto, solo cabían como categoría social los mestizos y los indígenas desarraigados de su pasado y de sus prácticas culturales, inclasificables como pueblos originarios, según el punto de vista dominante.

La discusión sobre el reconocimiento de los diaguitas condicionó las relaciones interétnicas, alteró la construcción histórica e intelectual del país, alterando el paisaje de las ciencias sociales, para generar nuevas relaciones interculturales marcadas por la etnicidad.

---

<sup>13</sup> Véase Oficio Ordinario N° 401 del 26 de octubre de 2011 de CONADI, Subdirección Nacional Norte.

<sup>14</sup> Véase entrevista del 14 de septiembre de 2006 a Gastón Castillo Gómez, antropólogo del Museo Arqueológico de La Serena: <http://www.elobservatodo.cl/admin/render/noticia/4933> Además, el autor recogió muchos comentarios similares de arqueólogos.

## 5. Conflictos de tierras con las empresas mineras y agrícolas

En noviembre de 1998, la Compañía Minera Nevada S. A., filial de Barrick Gold Corporation, adquirió el predio denominado Estancia Chañarillo y la Hacienda Chollay, que suman 50.712 hectáreas. Estas tierras, cuyo título se constituyó a principios de la década de 1920, tienen su origen en una venta simulada, tal como operó el proceso de usurpación de tierras mapuche en el sur de Chile. Los deslindes de la Estancia Chañarillo (predio donde se desarrolla el proyecto minero Pascua Lama) aparecen trazados sobre las tierras de la Estancia Diaguita de los Huascoaltinos, razón por la cual los huascoaltinos iniciaron en 1998 un juicio reivindicativo en contra de la empresa minera. Los títulos de la empresa, si bien se encuentran saneados por prescripción, se originan (según alegan los huascoaltinos) en un proceso de usurpación. El juicio restitutorio no alcanzó los resultados esperados por la Estancia Diaguita de los Huascoaltinos, aunque las tierras se siguen considerando indígenas y la reivindicación sobre ellas se mantiene (Yáñez y Molina, 2008).

Una situación similar ocurre con la Estancia Pinte, en cuyo origen también habría habido un acto de usurpación. En efecto, en 1910 y 1920, usando los mismos mecanismos de compra de derechos de estancia, particulares crearon e inscribieron en el Conservador de Bienes Raíces un predio de 12.089 hectáreas correspondiente a terrenos ancestrales diaguitas. Luego de numerosas transferencias, el derecho pro indiviso de estancia en la quebrada de Pinte quedó, en 1956, en poder de Rafael Antonio Mulet Bou. En 1995, al efectuar la inscripción especial de herencia, la sucesión Mulet Bou cambió el carácter del título de propiedad: en vez de inscribir derechos pro indivisos, inscribió un cuerpo cierto, señalando que se trataba del inmueble ubicado en la Estancia de Pinte o Pintes, lo que constituiría una apropiación de terrenos sobre los cuales solo existe un derecho a pastoreo (Molina et al., 2005).

Pese a lo anterior, en 2004 la propiedad fue transferida a Miguel Ángel Mulet Velis, quien, ese mismo año, la vendió a la Sociedad Agrícola Pintay Limitada en la suma de 750 millones de pesos. Cabe señalar que la consolidación del dominio de la Estancia Pinte amenaza directamente el patrimonio de pequeños propietarios de los sectores de Pinte, La Plata, La Arena y La Angostura, e importantes porciones de terrenos comunitarios de la Estancia Diaguita de los Huascoaltinos, razón por la cual esta última inició un juicio contra la Sociedad Pintay Limitada, cuyos resultados están pendientes.

A esos conflictos de tierras, se suman otras disputas que enfrentan a los diaguitas, especialmente a la Estancia de los Huascoaltinos, con empresas mineras y el Estado chileno, el cual debe pronunciarse sobre los proyectos mineros a través de la institucionalidad medioambiental. En el proceso de estudio de los proyectos (definido por la Ley del Medio Ambiente) no se considera, como se verá, la variable de la presencia de comunidades indígenas en los territorios de los proyectos. A continuación, se analiza la situación generada por dos proyectos de empresas mineras.

El proyecto minero Pascua Lama, de la empresa Barrick Gold, se hizo conocido en 2003 por sus intentos de remover los glaciares Toro I y Toro II, lo que implicaba la pérdida irremediable de estos cuerpos de hielo, cuyas aguas alimentan la cuenca del río Huasco. Por entonces, aún no se comprendía que el conflicto no era solo ambiental, sino también indígena, pues afectaba directamente las tierras de las comunidades diaguitas de los huascoaltinos, cuestión que tomaría cuerpo después de 2006, cuando se reconoció a los diaguitas en la Ley Indígena. Mientras tanto, otros actores afectados, como la Junta de Vigilancia del Río Huasco, fueron neutralizados por la empresa minera mediante el pago de compensaciones

por adelantado<sup>15</sup>. El Estado de Chile también se vio involucrado en estas negociaciones previas: Barrick Gold, en 1998, entregó al Ministerio de Obras Públicas financiamiento para la pavimentación del camino de Alto del Carmen a San Félix, restando independencia al proceso de evaluación de impacto ambiental. Incluso antes de que se dictara la resolución final, la empresa Barrick comprometió la entrega de diez millones de dólares para desarrollo social, que serían canalizados a través de organismos públicos locales (Molina, 2004).

Barrick Gold, sin embargo, no atendió los reclamos de los diaguitas de la Estancia Huascoaltina, mantuvo como parte de sus dominios las tierras usurpadas a la Estancia y cerró los caminos de acceso a las veranadas del río Toro, unos kilómetros aguas arriba del río Chollay.

La Comisión Regional del Medio Ambiente de la III Región (COREMA) aprobó, en febrero de 2006, el proyecto Pascua Lama con algunas observaciones, como la prohibición de remover los glaciares, y otorgó los permisos necesarios para el inicio de las obras.

En la resolución ambiental no se consideraron ni respetaron los derechos indígenas, pues el Estudio de Impacto Ambiental no atendió el componente antropológico. Los huascoaltinos reclamaron sus derechos, señalando que las tierras donde se emplazaría el proyecto eran propiedad indígena, herencia del antiguo pueblo de indios del Huasco Alto. La Comisión Nacional del Medio Ambiente desestimó la reclamación, dejando a firme la resolución de la COREMA. Esta negativa implicó la interposición de un recurso de protección en los Tribunales de Justicia, el cual fue rechazado por cuestiones formales, ante lo cual la Estancia Diaguita de los Huascoaltinos, en enero de 2007, recurrió a la Comisión Interamericana de Derechos Humanos.

La reclamación de los diaguitas huascoaltinos ante la Comisión Interamericana de Derechos Humanos se basó en que no se consideraron los impactos del proyecto Pascua Lama sobre la comunidad diaguita, aun habiendo sido señalada la variable antropológica en la Adenda N° 2 del Estudio de Impacto Ambiental.

El presidente de la Comunidad Diaguita Huascoaltina, Sergio Campusano, al presentar la reclamación ante la Comisión Interamericana de Derechos Humanos, se refirió al accionar de la empresa minera Barrick Gold: *“Ellos (la minera) nos tienen bien estudiados y saben cuáles son las necesidades de las personas que viven en el Huasco Alto y juegan con nuestras necesidades básicas. Ellos ofrecen a través de consultoras expertas en manejo de las relaciones humanas y acuden a líderes o a familias completas... Promueven la división en la comunidad y el traslado de personas a la ciudad para facilitar la implementación del yacimiento”*.

Actualmente, se está a la espera de que la Comisión se pronuncie sobre la reclamación presentada por los huascoaltinos.

Una situación parecida se ha suscitado a propósito de un nuevo proyecto minero, denominado El Morro. Este se localiza sobre las tierras del nororiente de la Estancia Diaguita de los Huascoaltinos, en las nacientes del río Cazadero, y ocupa una parte importante de las veranadas utilizadas en la transhumancia ganadera.

En 2006, la empresa Xstrata, de capitales suizos, compró una concesión minera de explotación de oro y cobre, y se aprestó a ejecutar en territorio huascoaltino el Proyecto Minero El Morro.

Esta empresa cuenta con una servidumbre minera de 10.190 hectáreas, la que se extiende sobre la Laguna Grande, que es zona de veranadas y, además, el principal cuerpo de agua que

<sup>15</sup> Acuerdo del 30 de junio de 2005 entre la Junta de Vigilancia de la Cuenca del Río Huasco y sus Afluentes y la Compañía Minera Nevada Ltda. La empresa asume los siguientes compromisos indemnizatorios: Construcción de un embalse de regulación, en el sector alto del Río del Carmen, para el que aporta US\$ 5.000.000. Igualmente, a fin de compensar los potenciales impactos y efectos adversos, directos e indirectos, resultantes de la ejecución del proyecto, aporta a la Junta de Vigilancia la suma de US\$ 60.000.000, pagaderos a 20 años.

abastece la red hídrica del río Huasco. La Laguna Grande es una importante zona de la ecología, productiva y cultural de los diaguitas, a la que acceden cada año con el ganado para aprovechar los pastos de verano y donde, además, existe una particular formación vegetal denominada tolar, que ha servido para constituir una extensa reserva natural. Esta concesión minera es una amenaza directa a la Estancia Diaguita, pues les sustrae una parte importante de su territorio. Los huascoalinos van más allá, al señalar que la intención de la servidumbre sería apropiarse del recurso hídrico de la Laguna Grande, pues la concesión minera se superpone en un 90% con la superficie de la laguna.<sup>16</sup>

En las tierras grabadas por la concesión minera, ubicadas en territorio de los huascoalinos, el proyecto minero El Morro proyecta la instalación de un tranque de relave sobre las vegas y majadas de propiedad de los comuneros, además de las instalaciones requeridas para la extracción y beneficio del mineral.

A lo anterior se suma la constitución de una servidumbre de tránsito que ocupa el camino que sube por la Quebrada de la Totorá, en Chancoquín, hasta la mina. Esto significa que se ha restado una significativa parte de territorio a la Estancia Huascoalina para el uso del proyecto minero El Morro (Yáñez y Molina, 2011).

Al igual que en el caso del proyecto Pascua Lama, la empresa minera El Morro obvió la participación y la consulta a los diaguitas huascoalinos en el desarrollo del Estudio de Impacto Ambiental, en la seguridad de que las autoridades regionales aprobarían el proyecto, lo que ocurrió en los primeros meses de 2012. La Comunidad Diaguita de los Huascoalinos inició inmediatamente acciones ante los Tribunales de

Justicia, logrando que la Corte de Apelaciones de Antofagasta ordenara paralizar las obras del proyecto minero en abril de 2012. La Corte dejó sin efecto la Resolución de Calificación Ambiental de la COREMA, en tanto no se considere la participación y consulta a la comunidad indígena diaguita.

Los conflictos entre la comunidad diaguita huascoalina y las empresas mineras y agroindustriales persisten sin visos de solución, dada la contraposición de intereses en juego: por un lado, los de la Estancia, que busca preservar su territorio, base de su supervivencia económica, social y cultural, y, por otro, los intereses económicos de las empresas. Estas han desarrollado una estrategia de búsqueda de alianzas con algunas organizaciones diaguitas, lo que ha conseguido mediante el otorgamiento de beneficios. Por otra parte, intentan desconocer a los sectores más críticos, eludiendo la participación y la consulta, opción que pudo prosperar en el pasado, pero que hoy se hace más difícil, al haber suscrito Chile el Convenio 169 de la OIT.

El conflicto involucra inevitablemente al Estado, a través del rol que les compete a los organismos político ambientales, los que hasta ahora han aprobado los proyectos de las empresas en los territorios diaguitas. Sobre todo, se han judicializado los conflictos, al recurrir los diaguitas afectados a los Tribunales de Justicia y a instancias externas de derechos humanos. De esta manera, las relaciones interculturales siguen marcadas por la confrontación, pero en un escenario inédito y complejo, con nuevas normas, compromisos e instituciones. La incomprensión de esta dialéctica de conflictos interculturales pasa especialmente por el respeto a los derechos indígenas reconocidos por Chile y la inevitable transformación de las políticas de inversión transnacional.

<sup>16</sup> En todo caso, de acuerdo a lo dispuesto por el artículo 64 y 3 Transitorio de la Ley indígena y 2 Transitorio del Código de aguas, el recurso hídrico es de propiedad ancestral de la Comunidad de los Huascoalinos, quienes tienen un derecho preferente sobre él.

## Referencias

- Aranda, Ximena (1969). Evolución de la agricultura y el riego en el Norte Chico: Valle del Huasco. *Informaciones Geográficas*. Número único 1966. Santiago: Departamento de Geografía, Universidad de Chile.
- Arcadis / Geotecnia (2004). Resumen ejecutivo Estudio de Impacto Ambiental Modificaciones Proyecto Pascua Lama. Barrick Gold Corporation.
- Barraclough, Solon (1966). *Chile, tenencia de la tierra y desarrollo socioeconómico del sector agrícola*. Santiago: CIDA.
- Bourguignat, Mathilde y Ramírez, Sebastián (2006). *Pascua Lama: Identidades y conflicto en la cordillera huascoalina*. Tesis para optar al grado de Licenciado en Antropología y al título de Antropólogo Social. Universidad Academia de Humanismo Cristiano.
- CADH - Comunidad Agrícola Diaguita de los Huascoalinos (2007). Denuncia Comisión Interamericana de Derechos Humanos Comunidad Agrícola Diaguita de los Huascoalinos vs Estado de Chile. (ms)
- CIREN - CORFO (1977). Estudio de las comunidades agrícolas de la IV Región. Santiago de Chile.
- Domeyko, Ignacio (1978). *Mis viajes. Memorias de un exiliado*. Tomo I. Santiago: Ediciones de la Universidad de Chile.
- Escolar, Diego (2005). "Apuntes sobre 'etnogenesis' y 'emergencia' huarpe: Cultura, estatidad e incorporación en la frontera argentina - chilena". En *Nacionalidades e etnicidade em fronteiras: Roberto Cardoso de Oliveira*, Stephen Barnes Organizador. Brasilia: Editora UMB, Fundacao Universidade Brasilia, pp. 85-115.
- Gay, Claudio (1973:[1865]). *La agricultura chilena*. Santiago: ICIRA.
- Hidalgo, Jorge (1972). *Culturas protohistóricas del norte de Chile: El testimonio de los cronistas*. Cuadernos de Historia N°1. Departamento de Historia, Facultad de Filosofía y Educación, Universidad de Chile.
- Latham, Ricardo (1923). "Los indios antiguos de Copiapó y Coquimbo". En *Revista Universitaria*. Santiago: Universidad Católica de Chile.
- McBride, George (1938). *Chile: Su tierra y su gente*. Santiago: Universidad de Chile. Edición ICIRA, 1971.
- Molina, Raúl (1997). *El refugio diaguita del Huasco Alto*. Manuscrito. También publicado en parte por la Comisión Verdad Histórica y Nuevo Trato.
- (2004). "Los diaguitas del Huasco Alto". En *La memoria olvidada: Historia de los pueblos indígenas de Chile*. Cuadernos Bicentenario. Santiago: Presidencia de la República.
- Molina, Raúl, Campos, Luis, Yáñez, Nancy, Correa, Martín, Sinclair, Carole, Cabello, Gloria, Campos, Pedro, Pizarro, Iván y Aballay, Mario (2005). *Diagnostico sociocultural de la etnia diaguita en el III Región de Atacama: Informe síntesis*. Grupo de Investigación TEPU. (ms)
- Pérez Rosales, Vicente (1986 [1859]). *Ensayo sobre Chile*. Santiago: Ediciones de la Universidad de Chile.
- Silva Vargas, Fernando (1962). *Tierras y pueblos de indios en el Reino de Chile. Esquema histórico - jurídico*. Santiago: Editorial Universidad Católica.
- Solís de Ovando Segovia, Juan (1989). *Normativa legal de las comunidades agrícolas. Análisis crítico del D.F.L. No. 5 de 1968 del Ministerio de Agricultura*. Edición corregida y actualizada. Santiago: Editorial Antártica.
- Téllez, Eduardo (1995). "Diaguitas y mapuches: Confinidad y transferencia étnica en el Norte Chico". *Boletín de Historia y Geografía*, 11. Santiago: Universidad Católica Blas Cañas.
- Téllez L., Eduardo (1995a). "El pueblo de diaguitas". Proyecto Fondecyt N° 193-0311. Folleto Publicado por la Carrera de Pedagogía en Historia y Geografía, Universidad Católica Blas Cañas. Santiago, Chile.
- Yáñez, Nancy (2005). Informe jurídico. Tomo III. Diagnóstico sociocultural de la etnia diaguita de la Región de Atacama. TEPU (ms).
- Yáñez, Nancy y Raúl Molina (2008). *La gran minería y los derechos indígenas en el Norte de Chile*. Observatorio Ciudadano. Santiago: Lom.
- (2011). *Las aguas indígenas en Chile*. Observatorio Ciudadano. Santiago: Lom.

# Artículo 7

Los mapuche del sur de Chile y  
sus relaciones interculturales



## Los mapuche del sur de Chile y sus relaciones interculturales

---

La investigación cualitativa en terreno en la que se basa este artículo se centró en una zona definida como intercultural. Corresponde a la llamada macrozona sur de Chile (con presencia histórica del pueblo mapuche<sup>3</sup>), de la que se seleccionaron algunas comunas de las Regiones de La Araucanía y Los Lagos y donde se realizaron 32 entrevistas en profundidad. Se buscaba explorar y describir las relaciones sociales y prácticas interculturales entre mapuche y chilenos. Las entrevistas fueron aplicadas a personas indígenas y no indígenas, de diferentes grupos etarios, niveles educacionales, socioeconómicos y, también, se consideraron los ámbitos rurales y urbanos<sup>4</sup>.

### Los mapuche del sur

La interculturalidad supone la existencia de relaciones entre comunidades humanas portadoras de culturas diferentes o percibidas diferentes bajo contextos históricos y políticos determinados. De esta manera, sin cuestionamientos, los mapuche se refieren a los *chilenos* y los chilenos a los *mapuche*, lo que implica reconocer la existencia de un “otro”. Al asumir la existencia de un “otro” como un dato, reconocen implícitamente vivir en un contexto multicultural, donde los grupos

se relacionan interculturalmente considerando sus relaciones históricas, en nuestro caso, de ocupación territorial y políticas de integración de un grupo sobre otro. Dichas relaciones están influenciadas por el modo en que ambos grupos se perciben recíprocamente<sup>5</sup>, percepción influida por las experiencias pasadas y presentes de las personas como individuos y como miembros de una comunidad cultural y étnica, conscientes o inconscientes de su sentido de pertenencia, y también por cómo han vivido dichas relaciones ellos y sus familias.

El arco de dichas percepciones puede ser variado, moviéndose desde relaciones familiares y amistades hasta la confrontación y el conflicto, pasando por estados intermedios como la indiferencia. Teniendo en consideración este abanico de valoraciones cargado de subjetividad, lo que aquí se expone son reflexiones y ejemplos a manera de evidencias que contribuyen a validar dicha presunción, y que tienen mucho valor para las personas que fueron entrevistadas. Esto es, no creemos que se pueda, a partir de ellas, deducir generalizaciones que expliquen conductas de “todo” el conjunto del pueblo mapuche. A lo más, aspiramos, como en cualquier investigación cualitativa, a producir hipótesis de trabajo para futuras investigaciones.

---

<sup>1</sup> Dra. en Antropología Social. Investigadora del Centro Interdisciplinario de Estudios Interculturales e Indígenas-ICIIS (CONICYT/FONDAP/15110006) / Pontificia Universidad Católica de Chile.

<sup>2</sup> Doctor Cientista Político e investigador posdoctoral del ICIIS-UC.

<sup>3</sup> Censo 2002, Instituto Nacional de Estadísticas.

<sup>4</sup> En el Anexo Metodológico, se describe en detalle la metodología utilizada.

<sup>5</sup> Premisa adscrita a las ideas más generales de los estudios interculturales. Ver Martín y Nakayama, 2003.

## 1. Elementos del contexto

La Araucanía posee una población estimada para 2010 de 970.419 habitantes, equivalente al 5,67% de la población total del país, con un 23,46% de personas que se reconocen como mapuche, según los datos censales del 2002. El 76,54% de población restante corresponde a lo que se puede denominar como chilenos<sup>6</sup>. Esta identidad, compuesta de mestizos y descendientes directos de colonos europeos y de otros continentes, se comienza a construir a partir del Estado colonial, proceso que luego continúa y consolida el Estado chileno, extendiéndose por los cuatro y poco más siglos de contacto mapuche-colonizadores.

Los mapuche se encuentran vinculados a la mitología nacionalista de construcción del Estado en Chile, según la cual el pueblo chileno es el resultado de la fusión de dos “razas” guerreras: los mapuche y los vencedores de Flandes o españoles. Los mapuche fueron derrotados militarmente en una guerra entre los años 1861 y 1883 e incorporados políticamente al Estado chileno. A partir de entonces, fueron minorizados como población, a través de una política demográfica que favoreció la colonización de poblamiento de las regiones del sur recién incorporadas al país. Dicha colonización no se limitó a la apropiación y explotación de los recursos naturales del territorio mapuche, sino que también llevaba el sello implícito de convertir a los mapuche en una población étnica minoritaria o assimilarlos en un contexto de población regional multiétnica.

La economía de la Región de la Araucanía, con una superficie de 31.842 km<sup>2</sup>, se caracteriza por ser esencialmente agrícola. La Región cuenta con una de las mayores superficies cultivadas de granos del país: trigo, avena, cebada, centeno y lupino. También produce papa y algunos frutos

(avellanas, por ejemplo). Algo relativamente nuevo ha sido la explotación de frutas de exportación, como arándanos y otros *berries*. Esta actividad ha traído la emergente industria de los *packing* a la zona. La ganadería, particularmente bovina, es otra actividad sustancial, que ubica a la región en el segundo lugar a nivel nacional en términos de cabezas de ganado bovina (700 mil, según el Servicio Agrícola y Ganadero, SAG). También es significativa la ganadería ovina, con 400 mil cabezas. Hay también un desarrollo importante de la industria forestal, con plantaciones exóticas de pino y eucalipto, con mayor concentración en la provincia de Malleco. La expansión de esta actividad en las últimas décadas ha tenido un impacto negativo para la vida de los comuneros mapuche, debido al carácter invasivo y destructivo para el ambiente de estos monocultivos, lo que se ha traducido en graves problemas de pérdida de la biodiversidad, degradación y desecamiento de los suelos, contaminación de las aguas y presión sobre la propiedad indígena<sup>7</sup>.

La industria del turismo es otra actividad importante, especialmente en algunas áreas de la Región, como la zona lacustre, que comprende las comunas de Curarrehue, Pucón y Villarrica. La población mapuche es en gran medida marginal a esos movimientos económicos, dado que produce esencialmente para el autoconsumo, comercializando pequeños porcentajes de sus excedentes en mercados locales e informales. Sin embargo, en los últimos años ha comenzado a participar en el desarrollo de un turismo étnico o etnoturismo en diversos sectores de la Región. Igualmente, se ha incorporado como mano de obra temporal, especialmente en época de cosechas, a la agroindustria local y de la zona del valle central.

<sup>6</sup> Últimamente ha comenzado a llegar población migrante a la región, provenientes de otros países, tales como ecuatorianos, peruanos, colombianos. Pero no hay datos seguros sobre ellos al cierre de este artículo, como para considerarlos en el informe.

<sup>7</sup> Ver trabajo de Ana María Oyarce: “Desigualdades territoriales y exclusión social del pueblo mapuche en Chile. Situación en la comuna de Ercilla desde un enfoque de derechos”. Santiago, Chile: Comisión Económica para América Latina y el Caribe (CEPAL), 2011.

Respecto a la situación de pobreza, la Región de La Araucanía presenta el porcentaje más alto del país, con un 27,1%, del cual el 9% corresponde a indígenas (CASEN 2009). La pobreza indígena regional llega al 30,1%.

La Región de Los Lagos (donde también se realizaron entrevistas como parte de la investigación de terreno) tiene una superficie de 48.583 kilómetros cuadrados. En su economía destacan los sectores agropecuario, silvícola y pesquero y las industrias lechera y conservera. Según la encuesta CASEN 2009, esta región tiene un 14,2% de población pobre. En cuanto

a la pobreza indígena, esta llega a un 20,8%, lo que pone en evidencia nuevamente la brecha socioeconómica que existe entre indígenas y no indígenas.

El análisis de las relaciones interculturales se aborda considerando cuatro ámbitos o tópicos: la política, la economía, la vida social y la cultura. Se trata de un ejercicio funcional para efectos del estudio, ya que la realidad en sí no es divisible. Por ello, muchas veces los límites entre los tópicos mencionados resultan borrosos, a la luz de la información obtenida en las entrevistas.

## 2. Política y relaciones interculturales

En el terreno de la política<sup>8</sup>, hay autores que argumentan que las relaciones interculturales tienen que ver con una distribución desigual del poder<sup>9</sup> en el Estado. Según esta mirada, un grupo cultural disfrutaría de una posición más ventajosa que otro. En el caso del sur de Chile, las relaciones interétnicas mostrarían la hegemonía de un grupo respecto de otro. Se trataría de una hegemonía estructural<sup>10</sup>.

En un esquema dominante/dominado, los grupos que se hallan en posición de ventaja gozan de prerrogativas importantes, destacando el hecho de que no tienen que negociar sus manifestaciones culturales ni argumentar la pertinencia de las mismas. En cambio, para los dominados, o desprovistos de posiciones de poder, la negociación se vuelve una estrategia permanente de sobrevivencia cultural, que les impone el manejo de los códigos no solo propios sino también del grupo en posición de poder, incluyendo la lengua (Samaniego, 2010). Sin embargo, si bien la esencia de estos postulados

puede ser compartida, la investigación en terreno mostró que las relaciones interculturales no siempre deben ser entendidas en *stricto sensu* en función del análisis de dominación, ya que éstas no necesariamente dan cuenta de la diversidad de matices que presentan dichas relaciones. En efecto, las visiones recogidas en las entrevistas revelan que las relaciones interculturales se desarrollan de manera más compleja, presentándose divisiones internas en los grupos etnoculturales y acercamientos entre elementos de uno y otro grupo (ver Anexo metodológico).

Las relaciones interculturales en el contexto país como de la zona sur en particular, muestran que el grupo que tiene ventajas, en términos de ejercer el poder, no es homogéneo. Más bien, aparece fragmentado y asume posiciones discrepantes ante las reivindicaciones de las organizaciones mapuche y las acciones que realizan para hacerlas valer. En situaciones de conflictividad, como el asesinato del joven Jaime Mendoza Collio (2009), la huelga de hambre de comuneros

<sup>8</sup> En una definición general, se entiende la política como una actividad humana relacionada con o acerca del poder, en asociación con aspectos significativos de la vida pública. Danzinger, 2011.

<sup>9</sup> Se propone entender el poder como una estrategia que se ejerce sobre un alguien en un marco "foucaultiano". Ver Máiz, 2003.

<sup>10</sup> Ver conferencia de Samaniego, 2010.

mapuche presos en cárceles (2010), el incendio forestal en Carahue (2012) en el que murieron seis brigadistas forestales (imputado por las autoridades de Gobierno a un “acto terrorista” presuntamente cometido por la CAM<sup>11</sup>) y en otras situaciones de tensión ocurridas en los últimos años, las posiciones adoptadas por las personas e instituciones al interior del grupo aventajado han sido con frecuencia discordantes. De esta manera, hay quienes promueven acciones punitivas en contra de los miembros del grupo en posición de dominados y quienes, en cambio, solidarizan y los defienden. De otra parte, los grupos en desventaja también aparecen a menudo fragmentados, en posiciones matizadas frente a los conflictos.

La mayoría de la prensa, en especial aquellos medios controlados por miembros del grupo en posición de ventaja (como por ejemplo, Copesa y El Mercurio que controlan el 90% de la prensa escrita)<sup>12</sup>, tiende a abordar los acontecimientos de manera sensacionalista y sesgada y a crear un clima de hostilidad hacia el “otro”. Sin embargo, según lo captado en las entrevistas, una parte de la opinión pública –gracias a los medios alternativos, a las redes sociales de Internet y a otras formas de comunicación– se construye un punto de vista autónomo y asume una posición crítica.

(En los momentos) más duros, decían: “Ay, vamos a pasar por la tierra roja” (refiriéndose a las zonas de conflicto), como si estuviéramos en Irlanda, en los tiempos terribles (...) O sea, una exageración. ¿Por qué? Porque quizá al Gobierno le servía exagerar, como ahora le sirve exagerar con los encapuchados...

(No mapuche, mujer, adulta, urbana)

Recordando una reunión de trabajo de alto nivel en el Ministerio del Interior, en el contexto de un ciclo de movilizaciones mapuche y enfrentamientos, otro entrevistado expresó lo siguiente:

Lo que se trataba siempre de hacer era judicializar el tema, como si eso fuera el fondo.

Yo decía que aquí había un tema histórico, había un tema de deuda pendiente, de eso yo nunca tuve duda, y de que faltaba abrir un poco más la mirada para ver el tema más de fondo y construir una forma de relacionarnos, de dialogar, y no decir:

“Es que ellos son terroristas, están cometiendo delitos”. Yo dije: “Mira, aquí nadie puede adelantar juicios, yo no estoy de acuerdo con esa opinión”. Porque, mientras no se realice una investigación, nadie puede aventurar resultados, sería impropio.

(No mapuche, hombre, adulto, urbano)

El mismo entrevistado admitió que, en su gestión como funcionario en gobiernos anteriores, encontró posiciones de dominación que no eran poco frecuentes:

Bueno, aquí la relación siempre fue un poco de dominador a dominado. Siempre había esa cosa. Así lo percibí yo, un poco por lo menos, en la época en que yo estuve. Incluso a mí me molestaban, me decían que yo era un “Seremi con cintillo”, o sea, un Seremi promapuche o que promovía el diálogo con ellos antes que la fuerza.

(No mapuche, hombre, adulto, urbano)

Por otro lado, la encuesta realizada como parte de este estudio muestra datos que agregan información sobre el complejo fenómeno de las relaciones interculturales. La información que arrojó señala que sobre el 40% de las personas encuestadas estimó que las relaciones interculturales entre “mapuche” y “chilenos” no son ni buenas ni malas. Sin embargo, es llamativo que el 41% de personas no mapuche hayan señalado que las relaciones son malas y muy malas, a diferencia de los mapuche entrevistados, de los cuales solo el 26% señaló que son malas y muy

<sup>11</sup> CAM, Coordinadora Arauco Malleco, organización mapuche que lucha por la recuperación de tierras y la autonomía política y territorial del pueblo mapuche.

<sup>12</sup> Krohne, 2005.

malas. Un 43% de los encuestados no mapuche urbanos consideró que las relaciones eran malas y muy malas, frente a un 17% de encuestados no mapuche rurales.

En definitiva, si bien a nivel general se puede estar de acuerdo con un análisis de las relaciones interculturales según un esquema dominante/dominado, la investigación de terreno reveló que este no da cuenta de los quiebres y contradicciones que se dan al interior de cada grupo ni de los matices que configuran dichas relaciones. El grupo dominante o en posición de ventaja y el grupo dominado no constituyen unidades monolíticas, sino conglomerados sociales con discrepancias internas, en términos de valoraciones, ideas y prácticas políticoculturales.

Otro ángulo para examinar las relaciones interculturales en el ámbito político, entendido desde la perspectiva de la distribución del poder, se relaciona con la confrontación de intereses corporativos entre los grupos etnoculturales. Hay autores que definen la política, en un sentido más restringido, como una competencia por los recursos públicos en la que hay ganadores y perdedores<sup>13</sup>. Una relación intercultural de este tipo podría corresponder a la pugna asociada a los intereses corporativos por el acceso a beneficios del Estado. En este sentido, algunos entrevistados no mapuche manifestaron que los mapuche cuentan con demasiadas prerrogativas. Como réplica, entrevistados mapuche señalaron que los recursos estatales recibidos constituyen "migajas". Si bien estas posiciones no son predominantes, se citan a continuación los testimonios de un lado y otro.

Resulta que la gente dice:

"Si tú eres mapuche, tienes subsidio; si tú eres mapuche, tienes becas; si tú eres mapuche, tienes subsidio de tierra".

Entonces, tienen todo tipo de apoyo desde el Estado. En cambio, el resto de la gente no tiene ese mismo apoyo, y se habla

de la cantidad de becas que tienen los mapuche.

(No mapuche, hombre, adulto, urbano)

Claro, ellos no están preocupados de los problemas que tiene un pueblo originario.

No se cuestionan esas cosas.

Es más, ellos ven injusto el hecho de que hoy día los mapuche tengamos beneficios... ¡beneficios!

(Mapuche, mujer, joven, urbana)

Si hubiera buenos proyectos de gobierno que apoyaran fuerte y no con migajas, entonces las cosas cambiarían, pero ahora las cosas cambian para los ricos, se les entregan tremendos proyectos.

(Mapuche, hombre, adulto, rural)

Hay quienes piensan que las cosas pueden mirarse de otro modo.

Lo que yo digo siempre es:

"Mire, no debíamos molestarnos por eso.

Debiéramos alegrarnos porque ellos tienen eso y mucho más. Lo que nosotros tenemos que hacer ahora es un esfuerzo para que también les llegue a los que no les ha llegado". O sea,

que también tengan las posibilidades de acceder a becas, de acceder al subsidio, pero no pensando que aquí hay una discriminación hacia los no mapuche.

(No mapuche, hombre, adulto, urbano)

De lo anterior se desprende que tampoco es posible hablar, sin más, de pugna de intereses corporativos. En este terreno también se presentan divisiones internas en los grupos. Si bien se puede aceptar como una generalización que los grupos etnoculturales en una sociedad multicultural y multiétnica tienen sus propias metas, de acuerdo a sus necesidades, intereses y expectativas colectivas, y compiten entre ellos, no es menos cierto que al interior de ambos grupos hay personas o sectores que

<sup>13</sup> Ver Rudolph y Thompson, 1992.

no comparten (al menos en teoría) la idea de intereses corporativos antagónicos y muestran poseer nociones de bien común que traspasan las fronteras étnicas.

Un último aspecto de este tema se refiere a las relaciones interculturales en el plano organizacional local de la micro política. En los sectores rurales existen organizaciones sociales con personalidad jurídica (reconocidas por el Estado) –como las comunidades indígenas, juntas de vecinos, comités de pequeños agricultores, entre otras–, las cuales, a pesar de estar en el mismo territorio, tienen diferentes intereses y que generalmente no logran consensuar. Algunos entrevistados señalan que, en las instancias y reuniones en que participan chilenos y mapuche, se manifiestan claramente las diferencias de pensamiento y de propósitos entre unos y otros. Por ejemplo, una dirigente chilena de una junta de vecinos percibe que las personas mapuche tienen intereses “*más internos*”, propios de sus organizaciones, no así los chilenos, los cuales actúan con un sentido más amplio, en función de proyectos de desarrollo local, relaciones con el municipio, etc.

En este mismo sentido, un dirigente social chileno percibe que la comunidad indígena funciona, sobre todo, hacia adentro de su territorio. De esta manera, a partir de la experiencia de los entrevistados, se concibe que las relaciones interculturales se manifiestan generalmente al margen del ámbito organizacional, pues estas solo se refieren normalmente a asuntos puntuales, como, por ejemplo, algún problema común, como un megaproyecto (aunque en este caso, las estrategias de oposición y negociación son diferentes). Esto no impide que existan espacios de convivencia entre ambos grupos, sobre todo a nivel familiar e individual, como es el caso de matrimonios entre personas mapuche y no mapuche.

Tanto chilenos como mapuche entrevistados reconocen que se perciben más individualismo (“*Cada uno se salva como puede*”). Un entrevistado mapuche considera que, en su experiencia, el espíritu comunitario se ha debilitado y que ello se debe a las dificultades económicas y a que

el desafío de salir adelante es familiar más que colectivo. La familia es la que se sacrifica, la que trabaja arduamente para procurarse el sustento y asegurar la educación de los niños. Al individualismo contribuirían las políticas estatales, ya que las familias deben postular a programas con cupos limitados (se cita el Programa Orígenes y el Programa Desarrollo Territorial Indígena), lo que equivale a competir para llegar a ser beneficiarias. Esto genera problemas, según los entrevistados, al interior de las organizaciones.

Como se señaló, algunos de los entrevistados también expresan que otro aspecto que incide en las relaciones interculturales se refiere a los beneficios y oportunidades de acceso a programas y proyectos que tienen las comunidades indígenas, lo que es percibido por las organizaciones no indígenas como un trato privilegiado (aunque también se percibe como un derecho, considerando su situación histórica).

Un joven no mapuche, dirigente de un comité de pequeños agricultores, relata que los socios están dejando la organización porque reciben poca ayuda estatal, a diferencia de la comunidad mapuche:

La otra vez comenzaron a recolectar firmas para entrar al Orígenes, pero a nosotros nos dijeron que no podíamos entrar. Y era cierto, porque yo consulté y me dijeron: “Usted no puede porque no tiene raíz de ningún lado”, y quedamos afuera, lo que ocasionó una división entre las familias del sector.

(No mapuche, hombre, joven)

Un dirigente chileno de una junta de vecinos señala que en su comunidad existe mala comunicación con los mapuche del sector:

Se han logrado cosas para la comunidad, pero los mapuche no vienen, están enojados, porque unos dijeron una cosa o este otro dijo otra, y lo único que pedimos es cooperación (...) La gente mapuche es muy reacia, no se motiva a participar.

(No mapuche, hombre, joven)

Menciona, además, un problema puntual relacionado con la instalación de una piscicultura.

Los mapuche negociaron por su lado y a nosotros no nos consideraron

(No mapuche, hombre, joven)

Esta percepción negativa dificulta las relaciones interculturales con vecinos mapuche, que muchas veces el sistema público y legal ha incentivado.

Desde la otra perspectiva, un dirigente mapuche mayor, impulsor de una junta rural de vecinos, cuenta:

Ahí tenía problemas con los mismos peñis que se cierran, quieren ellos no más y se cuidan. Tienen miedo que se integre otro que les pueda hacer sombra. Entonces, eso en el fondo no favorece la gran causa. Solamente están luchando por cosas personales, por el prestigio individual.

(Mapuche, hombre, adulto mayor, rural)

Sin embargo, desde otro punto de vista, un joven dirigente mapuche explica:

La junta de vecinos tiene una línea diferente a la mapuche. El mapuche tiene su forma de ser, no congenian las ideas. Ahora quieren hacer una planta de tratamiento de aguas servidas y el mapuche se

opone, porque tiene una explicación más profunda que afecta la biodiversidad de su territorio, y el río es sagrado.

Mientras, los del pueblo argumentan que les va a servir a ellos:

les falta espiritualidad a los chilenos.

(Mapuche, hombre, joven)

Pero también existen otras condiciones que impactan en las relaciones interculturales, según el testimonio de un hombre mayor mapuche, productor lechero, que tiene una buena relación con los chilenos. Explica cuál ha sido la clave:

Me he cuidado de ser muy respetuoso con todos, porque así debe ser. Nunca me metí más allá, (solo) lo necesario, y me gané el cariño de todos, de toda la sociedad, tanto chilenos como mapuche, porque yo siempre supe escuchar, respetar opiniones. Había diferencias, pero había que consensuar por el bien de la comunidad.

(Mapuche, hombre, adulto mayor)

De esta manera, las relaciones interculturales en el plano de la organización local aparecen marcadas por diferencias que responden a visiones e intereses con frecuencia disímiles, lo que no impide la acción conjunta en casos coyunturales o frente a amenazas externas, pero sí hace complejo un entendimiento más amplio y de fondo en los territorios.

### 3. Economía y relaciones interculturales

Desde los trabajos de Milan Stuchlik<sup>14</sup> de principio de los años 70, se lee que los mapuche practican una economía de subsistencia en las reducciones (hoy comunidades) en que fueron relocalizados por el Estado chileno, cuando éste los despojó de sus territorios. De acuerdo a este argumento, la inserción de los campesinos mapuche en el mercado ha sido débil (solo intercambio de pequeños excedentes), porque su principal preocupación se ha orientado a producir para satisfacer necesidades primarias de alimentación familiar.

Las familias, en tanto, se multiplicaron y también las necesidades, mientras la tierra siguió siendo la misma en extensión o se redujo. De esta manera, el hacinamiento condujo a la sobrexplotación de los recursos naturales, especialmente de los suelos, lo que provocó una reducción creciente de la productividad agrícola.

A lo largo del siglo XX se crearon relaciones funcionales entre los mapuche y los latifundistas: medierías<sup>15</sup> (aunque las medierías no se dieron solo entre estos dos elementos sino también entre mapuche, y entre mapuche y chilenos más pobres). En tiempos de la dictadura militar, surgió el trabajo estacional en la industria de la fruta que prosperó en la zona central al amparo del régimen y la contra reforma agraria. Es decir, las necesidades fueron abriendo a los mapuche a relacionarse económicamente con un “otro”, más allá de los refugios reduccionales.

Actualmente, no hay políticas consistentes que permitan a los mapuche insertarse plena y significativamente en los procesos productivos del país, más allá de los intentos que hacen de manera individual por sortear los obstáculos. Es más, las políticas estatales dirigidas a la población

mapuche rural siguen siendo asistencialistas y generando, por ende, fuertes relaciones de dependencia. Tal situación no ayuda a los procesos integrativos y de diálogo intercultural; por el contrario, refuerza la tendencia a la marginación económica y social y a la diferenciación entre mapuche y no mapuche, como también la dependencia de los programas y recursos estatales.

En las dos últimas décadas, la implementación de la Ley 19.253 ha permitido la adquisición de tierras de parte del Estado para restituir las a las comunidades mapuche. A las poco más de 350 mil hectáreas que quedaban en manos mapuche (de las 500 mil, aproximadamente, cedidas por el Estado entre 1883-1927<sup>16</sup>), se han agregado 140.483 hectáreas desde 1994, fecha en que comenzó a funcionar el Fondo de Tierras y Aguas de CONADI, hasta 2009, en las Regiones del Biobío, Araucanía, Los Ríos y Los Lagos<sup>17</sup>. Las familias beneficiarias de tierras han pasado de manejar superficies promedio de 1,62 hectáreas a 11,56 hectáreas, aumentando entre 4,6 y 9,6 veces el tamaño de la superficie de sus predios, dependiendo de la zona agroecológica (en terrenos menos productivos, más superficie). Uno de los casos en que se da esa disparidad es el de la emblemática comunidad Temucucui en la comuna de Ercilla, provincia de Malleco, en donde, si bien las familias se encuentran dentro del margen de hectáreas por familia comentado, solo obtienen subsistencia agrícola de unas escasas hectáreas, debido a que la mayoría de su relieve es monte<sup>18</sup>.

La disponibilidad de más tierras no se ha traducido en muchos casos en un mejoramiento de las condiciones de vida de las familias beneficiadas.

---

<sup>14</sup> Stuchlik, 1970 y 1974o.

<sup>15</sup> Bengoa y Valenzuela, 1984. Babarovic et al., 1987.

<sup>16</sup> Ver Jara, 1956.

<sup>17</sup> Ver FAO / FIODM, 2012.

<sup>18</sup> Información proporcionada por miembros de la comunidad Temucucui a uno de los autores de este artículo.

El gran problema de la gente a la que se le ha comprado tierras es que recibe la tierra, pero no tiene los medios para hacerla producir.

Eso ha sido un tremendo freno, y eso ha llevado a muchas comunidades a dar las tierras en media, digamos, o arrendarlas en muchos casos a los mismos ex propietarios.

(Mapuche, hombre, adulto)

Según una chilena, gerente de una importante agroindustria, los productores mapuche de remolacha tienen dificultades para hacer rentable el rubro, debido a sus recursos técnicos limitados.

Los mercados del azúcar se han puesto muy difíciles... Para que la remolacha sea rentable para el agricultor, tienes que sacar sobre cien toneladas de remolacha limpia. Ese es el rendimiento que tienes que tener, y eso se logra a través de maquinas importadas, a través de tecnología...

¿Sabes cuánto sacaba el mapuche?

Cuarenta y cinco. El último año no alcanzaron a pagarle su crédito a INDAP, y ya no siembran.

(Mapuche, mujer, adulta)

Otra opinión respecto al tema de la tierra:

La Ley [Indígena] es un buen instrumento, (...) pero si hubiera mayores recursos obviamente se podrían dar más soluciones para la compra de tierra, y al mismo tiempo para la puesta en producción de esas tierras.

(Mapuche, hombre, adulto)

Un factor clave de la política de restitución de tierras es el fomento para hacer productivos los nuevos predios. Al no existir apoyo suficiente en materia de inversión y asistencia técnica, como tampoco condiciones de habitabilidad<sup>19</sup>, las tierras no se convierten en un motor del desarrollo socioeconómico de las comunidades mapuche y, de esta manera, la pobreza persiste, lo que crea frustración y no contribuye a las

relaciones interculturales, especialmente con la institucionalidad pública encargada de atender las necesidades de los pueblos indígenas.

Otro factor que no contribuye a facilitar las relaciones interculturales tiene que ver con algunos cambios estructurales que se han producido en las últimas tres o cuatro décadas, en términos de reconversión productiva de la economía regional. La producción de cereales, que hizo de La Araucanía "el granero de Chile", fue sustituida por la industria forestal, la que ha tenido una expansión sin freno.

Babarovic et al. se referían en 1987 a una relación funcional entre latifundio y mapuche durante el siglo XX. El latifundio, con sus explotaciones agrícolas de baja tecnología, requería de mano de obra estacional o permanente que permitía a trabajadores mapuche obtener recursos adicionales para sus familias.

El gobierno dio la oportunidad a que llegaran (colonos) extranjeros... y a los pobres mapuche los arrinconaron y ¿cómo?: respaldados prácticamente por el gobierno chileno".

(Mapuche, hombre, adulto, rural)

Además hubo mucho engaño. (...) Decían: "Ya, tú, te voy a dar diez litros de vino, un saco de trigo, una oveja para que hagas tu asado, para que te cachetees, indio tal por cual, pero yo voy a sacar tanta cantidad de tierra", y así nos pasaba, muchas veces.

(Mapuche, hombre, adulto, rural)

La relación latifundista-mapuche fue funcional a los intereses de ambas partes, en el sentido que proveyó a los latifundistas mano de obra barata para sus explotaciones agrícolas y de recursos adicionales a los mapuche para la sobrevivencia. En cambio, las empresas forestales, tecnológicamente mejor dotadas, utilizan maquinaria para realizar el trabajo de tala y otros

<sup>19</sup> Ver FAO / FIODM, op. cit.

procesos, en cuya operación emplean personal calificado proveniente en su mayoría de otras regiones. De esta manera, la industria forestal es excluyente de los campesinos mapuche, al requerir muy poca mano de obra. A esto se agrega el impacto ambiental provocado por las plantaciones de pino en las comunidades aledañas, consistente en el desecamiento de riachuelos y pozos, situación que afecta gravemente la vida de los mapuche y determina la emigración de muchas familias<sup>20</sup>.

La demanda mapuche por la restitución de tierras usurpadas en el pasado, actualmente en manos de empresas forestales y latifundistas, y el conflicto y la tensión que esto conlleva, contribuye obviamente a que las relaciones interculturales entre ese tipo de empresas y mapuche sean malas y a que estas lleguen en muchos casos al enfrentamiento, especialmente en la provincia de Malleco.

Por otra parte, la construcción de obras que afectan tierras indígenas, decididas sin la debida consulta a las comunidades mapuche involucradas—como el *bypass* de Temuco, la instalación de vertederos, la ubicación de un aeropuerto y la disposición de un tendido eléctrico que atraviesa varios predios de familias mapuche (caso que fue observado durante esta investigación)—, son motivo de controversia y forman parte del cuadro de desencuentros que afecta a las relaciones interculturales.

En este contexto, el “Plan Araucanía”<sup>21</sup> busca integrar a los agricultores mapuche al desarrollo regional mediante una serie de iniciativas, como la promoción de encadenamientos agrocomerciales, reactivación productiva agrícola y desarrollo de inversiones, entre otras. Igualmente, el Programa de Desarrollo Territorial Indígena (PDTI) de INDAP tiene por objetivo apoyar a las familias mapuche con miras a mejorar sus sistemas productivos y la comercialización

de los productos. En esta línea, la política pública que en los últimos años ha incorporado fuertemente el concepto de emprendimiento y competitividad en sus programas, en la práctica ve las dificultades de incorporar un modelo económico que solo apuesta a pequeñas iniciativas económicas con escaso impacto tanto para la economía familiar como para las condiciones de vida de los mapuche, generando frustraciones y afectando las relaciones interculturales.

Por ejemplo,... [refiriéndose a alguien de Galvarino], ... él, de alguna u otra manera, aprovechó estas cosas de relaciones que en algún momento hicieron mucha presión política, con tomas de fundos, y todo eso; se sentaron en una mesa con los empresarios y dijeron: "saben qué, nosotros vamos a construir una sociedad y nos vamos a dedicar a prestarle servicios a ustedes. Vamos a ser sus contratistas". Entonces hoy día tú tienes a algunos que, sin dejar sus propios principios porque de esa manera, teniendo más recursos, logran abordar otros temas...

(No mapuche, hombre, adulto, urbano)

Otro caso, aunque este con resultados negativos:

Mira, hubo una vez que se creó un grupo de jóvenes mapuche que habían ido a la Universidad y todo, yo trabajé con ellos, por el tema de la remolacha, pero sabes que trabajaron mal, porque los mapuche mismos me decían a mí, los agricultores que me iban a visitar, que era mejor trabajar con la IANSA que con este grupo, porque este grupo se compró camionetas, computadores, querían secretaria, nombraron gerente y se le perdió toda la plata, entonces no sirvió. El gobierno, o sea, el Estado invirtió en este grupo.

(No mapuche, mujer, adulta, urbana)

<sup>20</sup> Cárdenas y Antileo, 2006.

<sup>21</sup> El Plan Araucanía 7 es una iniciativa gubernamental que busca superar la condición actual de la Región de La Araucanía, la más pobre de Chile. El plan busca que la Región alcance el índice promedio de desarrollo del país, es decir, el 7º lugar en el ranking de las regiones, en un plazo de 12 años (2010-2022). Para lograr esta meta, establece cinco ejes de acción: desarrollo indígena, educación, salud, economía y desarrollo productivo.

En 2011 se formó ENAMA (Encuentro Nacional Mapuche), una entidad que agrupa a profesionales, académicos, científicos, empresarios, artistas y deportistas, que en sus principios señala la búsqueda del encuentro y diálogo para contribuir a *“la construcción de Chile multicultural del siglo XXI”*<sup>22</sup>. Este espacio de encuentro desarrollado entre 2011 y 2012 busca compartir experiencias, explorar entidades que puedan apoyar al empresariado mapuche a salir adelante e incidir políticamente para avanzar hacia una mejor convivencia y entendimiento en La Araucanía. Esta organización pretende agrupar a un sector mapuche y también influir en decisiones, teniendo acceso con autoridades regionales y nacionales, intentando mostrar otra cara de los mapuche.

De esta forma, en el contexto actual, se percibe un lenguaje común de los agentes estatales y los vinculados al mundo empresarial, en torno a temas de “emprendimiento” y mercado. Esto es congruente con la visión de un entrevistado:

Lo que se le ofrece desde el Estado y desde los organismos de promoción en el mundo agrícola, digamos... es que se incorporen a esta visión más bien de mercado, que produzcan rubros que sean rentables, que puedan tener posibilidades de exportación. Se habla de la producción hortofrutícola,

de hortalizas, de flores, de esas cosas que  
Son hoy en día más rentables.  
Y que por esa vía podrían hacer uso de esas  
tierras y generar recursos, pero eso no es  
fácil, porque eso es un cambio, supone un  
cambio tecnológico muy fuerte que no se logra  
de un día para otro, es un proceso lento,  
y la gente tiene que comer, tiene que  
alimentar a sus hijos, tiene  
necesidades inmediatas...  
(Mapuche, hombre, adulto, político)

En esta perspectiva, uno de los grandes retos de la política indígena actual es promover la incorporación de los mapuche, especialmente los de origen rural, a la economía regional y nacional. No basta, como señalaron algunos entrevistados, con entregar tierras a los mapuche o generar espacios de encuentro. De acuerdo a lo planteado, se requiere, entre otros aspectos, mejorar y quizás ampliar los sistemas de apoyo, de modo que se logre un cambio profundo en las relaciones económicas estructurales, en contraste con los que actualmente se implementan, fomentando el asistencialismo y la dependencia. Esto también se aplica a otros ámbitos: no son suficientes las becas para educación, sino que también es necesario transformar los sistemas de acceso a la educación y sus contenidos, que deben fomentar la no discriminación y el reconocimiento del pueblo mapuche y su lengua.

<sup>22</sup> Documento: Enama Encuentro Nacional Mapuche Temuco, Chile 2011-2012 de Profesionales, académicos, científicos, empresarios, artistas, deportistas “Contribuyendo a la construcción del Chile multicultural del siglo XXI”. Petu Kelluntukuiñ Tañi Deumageal Kiñe Chile Itxofill Kimün Niam Tufachi Siglo XXI Meu (entregado en Cumbre ENAMA, 14 de junio de 2012).

## 4. Vida social y relaciones interculturales

En las regiones del sur, se evidencia que “lo mapuche” está presente en la vida social. Se proyecta en los nombres de los pueblos, ciudades, ríos y cerros. Letreros en los caminos señalan la ubicación de comunidades indígenas. En las ferias y calles, hombres y mujeres mapuche ofrecen sus productos. Los medios de comunicación, cada cierto tiempo recuerdan que existe un “conflicto” entre mapuche y empresas forestales, o asociado a un mega proyecto o a la toma de un fundo; aunque también se muestran otras dimensiones y puede figurar la entrega de algún beneficio estatal a una comunidad mapuche o el inicio de un nuevo proyecto como una forma de mostrar los “éxitos” de la política indígena.

Como indicación general de las entrevistas, se podría señalar que las relaciones interculturales entre mapuche y chilenos, en el ámbito de la vida social, oscilan, como un péndulo, entre la aceptación y la distancia, entre la naturalidad y la extrañeza, dependiendo del contexto y también de la historia personal y la experiencia de cada persona (una minoría importante de las personas no indígenas urbanas dicen no relacionarse con mapuche). En la zona sur, en particular en La Araucanía, las relaciones interculturales son parte de la cotidianidad y se dan con frecuencia a partir de vínculos de vecindad, familiares o de convivencia en la escuela. La “naturalidad” de las relaciones en estos contextos no significa que sean fáciles e igualitarias; por el contrario, se dan en un marco complejo de interrelaciones, conflictos, negociaciones y consensos, atravesado por otros aspectos como las relaciones de género, etarias y de clase.

Para los mapuche que nacieron y vivieron sus primeros años de vida en comunidad, sus relaciones en este periodo fueron en su mayoría con personas mapuche: familiares y compañeros de escuela. Ya más grandes, al salir de la comunidad para asistir a escuelas en sectores urbanos, donde la mayoría de los estudiantes son chilenos, comenzaron a ser minoría. Probablemente este tipo de escuela constituye el espacio donde mayormente se da la discriminación y donde también,

por lo mismo, se produce un proceso identitario forzado, aunque hay situaciones de este tipo que ya ocurren, si bien en menor grado, en las escuelas rurales, provocadas por compañeros y también profesores. Los calificativos raciales de “indio”, “talones partidos”, “mapuchito”, “negro curiche”, marcan las relaciones. Se suman, con frecuencia, denominaciones clasistas, como “pobre” o “del campo”. Algunos testimonios de personas mapuche revelan que fueron discriminados por ser del campo y pobres, más que por ser mapuche.

En la experiencia de personas chilenas, los vínculos y relaciones con personas mapuche en La Araucanía son parte de la vida y se dan en diversos ámbitos: en la familia, cuando alguien se casa con una persona mapuche; en el trabajo o en los diferentes grados educacionales, al tener compañeros mapuche. Según las entrevistas, los chilenos que han tenido un vínculo de trabajo estable con mapuche tienen una visión más neutral o positiva de las relaciones, aunque marcada por relaciones de clase, valoración que se transmite a los hijos. Por ejemplo, un hombre chileno, agrónomo, cuenta que su padre trabajó muchos años relacionado con el tema de tierras y que siempre les “*habló bien de los mapuche*”, por eso “*como familia siempre hemos tenido buena relación con el pueblo mapuche*”.

Las vivencias de discriminación o buen trato son claves en las historias de vida: marcan a la persona e influyen en su visión de las relaciones interculturales. Una mujer chilena, abogada, recuerda la discriminación que sufrió una amiga mapuche en la enseñanza media:

Ya en la media estuvo pololeando, y al pololo (le preguntaban): “¿Cómo pololeas con ella que es mapuche?” Y a su hermana igual, a los pololos les preguntaban:

“¿Quién es esa niña?,

¿por qué te juntas con ella?”

(Ellos) decían que era compañera, la negaban como polola, no la llevaban a la casa.

(No mapuche, mujer, adulto)

“Los de afuera”, quienes llegan tardíamente a vivir a La Araucanía y no han tenido un contacto cotidiano con los mapuche desde la niñez, actúan con una cierta distancia y recelo, aspectos que se manifiestan, por ejemplo, en las relaciones económicas y laborales, y en la forma de atención en los servicios públicos. Reconocen que hay un elemento de “extrañeza”, determinado, sobre todo, por el desconocimiento, que se puede manifestar en discriminación.

Por ejemplo, una chilena, gerente de una empresa, agrega que los mapuche son “desconfiados”. Menciona que, cuando se produce el pago por una transacción comercial, ellos revisan una y mil veces los documentos, como buscando la pillería. Si bien de algún modo esto la molesta porque pone en duda su trabajo profesional y honestidad, al mismo tiempo comprende que puede deberse a que han sido engañados tantas veces.

Un chileno mayor, ingeniero, que llegó recientemente a vivir a La Araucanía y en cuya casa trabaja una persona mapuche a tiempo parcial en diversas labores no calificadas, opina que es necesario que el pueblo mapuche tenga un lugar importante en la región, dado el vínculo ancestral que tiene con el territorio. Sin embargo, esta visión está marcada por relaciones de clase y también por una condición personal, pues también se encuentran percepciones de desconfianza frente a los mapuche e incluso de menosprecio, como lo expresan en otros casos descendientes de colonos de la Araucanía.

Aunque en las relaciones persiste una cuota de desconfianza, los entrevistados mapuche y no mapuche perciben que ya no existen los niveles de discriminación del pasado. Esta opinión se complementa con los datos de la encuesta realizada en el contexto del proyecto en que se enmarca este estudio, según la cual un 39% de los mapuche cree que las relaciones han mejorado y un 30 % que han empeorado, mientras un 43% considera que a futuro van a mejorar. En cambio, según los no mapuche encuestados, solo el 20% cree que dichas relaciones han mejorado, mientras el 36% señala que las relaciones

han empeorado y el 41% que se mantendrán iguales a futuro.

Asimismo, hay una tendencia, de parte de los chilenos, a reconocer y valorar la existencia de una identidad mapuche. Esta opinión puede ser el resultado de las políticas de Estado de las últimas décadas, que han incorporado acciones de reconocimiento de los pueblos originarios. En este marco, los mapuche han tenido acceso a diferentes programas de apoyo, lo que, tal como se señaló, es considerado como una discriminación positiva por muchos chilenos, aunque otros no lo perciben así y tienen una posición más negativa, posiblemente influidos por el “conflicto mapuche” que proyectan los medios de comunicación o que viven en localidades específicas.

En cuanto a la vida familiar, existen relaciones entre personas mapuche y no mapuche, que se manifiestan en amistades, matrimonios y relaciones de parentesco en general. En la constitución de algunos matrimonios, la migración a la ciudad, especialmente a Santiago, juega un rol importante. Como señalan los entrevistados, la persona mapuche que llega a la capital se apoya en conocidos, muchas veces familiares, que la reciben y le consiguen trabajo o le dan contactos. Los hombres mapuche trabajan en fábricas donde la mayoría de los trabajadores son wignkas y también se encuentran con mapuche de otras regiones, comunas y ciudades. Los encuentros se producen también en los lugares de esparcimiento durante los fines de semana, como la Plaza de Armas, y en el vecindario o barrio. Asimismo, por el tipo de trabajo y el barrio donde habitan, debido a las condiciones socioeconómicas similares y pertenencia a un mismo estrato social, coinciden migrantes mapuche y chilenos.

La formación de matrimonios entre mapuche y chilenos es un aspecto común de las relaciones interculturales.

Son frecuentes los casos de hombres mapuche emigrados en su juventud a Santiago, donde trabajaron y encontraron a una pareja chilena, que después de 10 a 15 años volvieron a sus comunidades de origen con su cónyuge. También

hay casos de parejas mapuche que se conocieron en Santiago y luego regresaron a la comunidad de uno de ellos. Los encuentros se producen también en las ciudades y en el campo de La Araucanía.

Varios entrevistados manifestaron que “estamos todos revueltos” para referirse a los matrimonios entre chilenos y mapuche. Un aspecto relevante que mencionan los entrevistados es que el migrante mapuche no pierde el vínculo con su comunidad, de tal manera que el regreso es siempre una opción abierta. El retorno, cuando ocurre, tiene diversas motivaciones: en algunos casos, se debe a razones económicas y familiares, como la enfermedad de un pariente cercano; en otros, simplemente la nostalgia. Si la pareja es un chileno o chilena, normalmente se integra a la familia mapuche y a la vida en comunidad en la zona sur, incluyendo la participación en ceremonias como el *nguillatun*.

El regreso a la comunidad permite que la pareja no indígena pueda reconocerse como indígena y también los hijos. Los hijos suelen asumir una identidad mixta mapuche/chilena, reforzada por la familia mapuche y, en algunos casos, por la escuela y la mayor valorización que hay actualmente de lo mapuche. Esto último lo reconocen tanto mapuche como chilenos como un avance general, notable sobre todo en las escuelas y en La Araucanía. Lo señalan en particular las personas mapuche mayores que vivieron la discriminación cuando niños.

El proceso de aceptación del “otro” en la familia es lento. Un hombre mapuche, académico, señala algunas aprensiones comunes de la familia mapuche respecto de la esposa chilena: “*Ella no sabe tejer*”, “*No te va a saber cuidar*”, sumadas a las desconfianzas: “*Los wingka siempre van a sacar detalles (críticas) y, por otro lado, siempre andan con la intención de engañar*”. Algo parecido ocurre en la familia chilena a la llegada de un miembro mapuche. “*¡Casarse con una india!*”, suele ser la reacción. Una mujer mapuche rural cuenta que ella, cuando joven, migró a Santiago. Era hija de padre mapuche y madre chilena. En la capital conoció a un chileno y se casó, con lo

cual repitió la historia de sus progenitores. Sin embargo, los abuelos mapuche se opusieron al matrimonio, aunque terminaron aceptándolo con el tiempo. Ella finalmente regresó a la comunidad, acompañada por su esposo chileno. Los hijos, si bien son “mezclados”, se sienten más identificados con los mapuche; incluso quieren cambiar el orden de sus apellidos, poner primero el mapuche.

Los procesos descritos comenzaron hace décadas y hoy los jóvenes manifiestan mayor apertura a la idea del matrimonio mixto. En cambio, según algunos entrevistados, las personas mapuche de más edad por lo general manifiestan hostilidad y discriminación hacia los cónyuges cuando son wingkas y dificultan su integración a comunidad. Un hombre mapuche, académico, señala.

Influencia de la socialización familiar, porque una de las cosas que a nosotros nos decían es que no hay que casarse con chilenas... ¿Quién decía eso? ¡La mamá! y las mujeres en general en la comunidad.

(Mapuche, hombre, adulto)

La migración a la ciudad no se percibe como algo “tan terrible”. Más bien, se destaca la facilidad para adaptarse a la vida santiaguina y “modernizarse”. Es decir, conocer otra forma de vida, “awignkarse”, “conocer el mundo”, “valorar lo propio”, “sacar la personalidad”, “ganar experiencia” y encontrar el amor, entre otras opiniones expresadas por los entrevistados. Haber vivido en la capital, casarse con un santiaguino, tener familiares en la ciudad, constituyen realidades que se viven y manifiestan con naturalidad.

Se menciona también el ejemplo de una chilena que llegó a vivir a la casa de su pareja mapuche. Una sobrina de él opina que “*es ella la que tiene que adaptarse*” y que “*no hacemos diferencias*”. Otro ejemplo es relatado por una chilena, dirigente social, cuya hermana se casó con un mapuche. Cuenta que la mayor resistencia la puso su mamá. Ella reconoce que él es esforzado, pero señala que los mapuche “*hacen*

*muchas fiestas con mucha comida y alcohol*. “*Son bien exagerados*”. Su hermana, se incorporó a la forma de vida mapuche. También señala que “*con toda la modernidad que hay, el que ellos conserven sus tradiciones me parece bien*”.

Para una joven mapuche urbana entrevistada, auxiliar de farmacia, sus relaciones con mapuche se dan principalmente en el ámbito familiar. En cambio, las de amistad las tiene en su mayoría con jóvenes chilenos.

Me gustaría casarme con un mapuche para  
conservar la raza.

(Mapuche, mujer, joven, urbana)

Otro aspecto interesante de analizar se refiere a los cambios que han generado, en la vida social y las relaciones interculturales, el acercamiento entre los ámbitos urbano y rural y los medios de comunicación. La forma de vida actual en la zona sur es muy distinta a la de hace diez años. Como señalan diversos estudios<sup>23</sup>, en la zona sur la diferencia entre lo rural y lo urbano es cada vez menor. La existencia de una red vial y de medios de transporte público algo mejores y, sobre todo, la masificación de los teléfonos celulares, han permitido un acercamiento entre formas de vida. Un aspecto que impacta en las relaciones interculturales es el flujo campo-ciudad. Los cambios que ha experimentado la Región de La Araucanía hacen difícil distinguir –en el caso de varios de nuestros entrevistados– qué es rural y qué es urbano.

Muchas personas se definen como pertenecientes al sector rural porque habitan en el campo, aunque están gran parte del día en la ciudad, principalmente por trabajo, al igual que sus hijos que acuden a estudiar. Otras viajan constantemente con el fin de comercializar sus productos. Algunas personas con más recursos cuentan con una vivienda en la ciudad y otra en el campo. Por lo general, se trata de profesionales que trabajan de

lunes a viernes en la ciudad y los fines de semana y días libres regresan a su comunidad, donde se integran a las actividades productivas y sociales. Por esta razón, prefieren no definirse como mapuche urbanos y enfatizan su acervo rural. No obstante, esta observación es válida para aquellos que se encuentran a distancias breves en tiempo y espacio de los centros poblados (principalmente de Temuco, capital de la Región de la Araucanía u otras ciudades medianas) o que tienen vehículos particulares para moverse, en contraste con otros que viven a distancias mayores de ciudades o pueblos y que no cuentan con locomoción fluida o a todo momento del día, para los que la ruralidad es una condición que les marca<sup>24</sup>.

Un tema particularmente relevante para las relaciones sociales e interculturales es el uso generalizado de tecnologías de comunicación, como Internet y, sobre todo, los teléfonos celulares. El impacto es transversal, con algunos matices asociados a la condición económica, educacional, etaria y de residencia rural o urbano. Se vive en lo que Marshall McLuhan denominaba la “aldea global”. Es decir, independientemente de dónde se encuentren las personas, la comunicación tecnológica las vincula al resto del mundo. Se cita el caso de una mujer mapuche, diseñadora, que conoció y se casó con un italiano gracias a Internet.

Ninguno de los dos pensaba, yo menos  
todavía, que podríamos conocernos así y  
llegar a un matrimonio, pero bueno,  
se dieron las cosas.

(Mapuche, mujer, adulta)

Es posible conjeturar que la comunicación tecnológica ha ampliado e intensificado las relaciones entre las personas. Al mismo tiempo, ha aumentado la posibilidad de fragmentación o negociación de la identidad, al ofrecer más opciones de identificación con cosas y gente fuera del entorno inmediato.

<sup>23</sup> Por ejemplo, ver PNUD CHILE, 2008; Bengoa, 2007; Hernández y Pezo, 2010.

<sup>24</sup> Ver Course, 2011, trabajo que da cuenta de la vida rural desconectada de la realidad urbana de los mapuche de Piedra Alta en el Budi, Puerto Saavedra, Chile.

Por otra parte, también puede ser un factor de nuevas desigualdades entre los que tienen acceso a estas tecnologías y los que no lo tienen, como los más pobres y las minorías étnicas.

El uso de celular ha cambiado el escenario de las comunicaciones en el mundo rural y urbano de la zona sur de manera transversal, tanto para mapuche como no mapuche, y ha expandido las perspectivas de las relaciones sociales e interculturales. A pesar de lo escarpado del paisaje y las distancias, son pocos los lugares que no tienen señal de celular de alguna compañía. Esto permite situaciones impensables años atrás, como la comunicación de noticias personales, especialmente de familiares que han migrado, y relacionadas a aspectos económicos, comerciales y organizacionales.

Sin embargo, a pesar de que hoy existe más contacto, movimiento de población, matrimonios, reconocimiento de lo mapuche, etc., aún persiste una distancia entre mapuche y chilenos, que se manifiesta en hacer notar las diferencias. Algunas de ellas son de tipo cultural, como el uso del tiempo, las formas de comunicación y negociación, etc., todo lo cual se traduce, en último término, en desconfianza.

En política, la desconfianza proviene de ambos lados. Del lado de las autoridades no mapuches, según un político y profesor chileno, hay “*gran desconfianza en torno a los compromisos*”, en cuanto a su cumplimiento de parte de los mapuche. Del lado de los mapuche, un académico mapuche manifiesta que existe la idea arraigada de que “*los wingkas siempre andan con la intención de engañar*”. En cada resolución que se toma en relación con sus problemáticas, ven un intento de engañarlos. Esta desconfianza natural se debería a malas experiencias anteriores. Según el mismo entrevistado, el proceso de generar confianza es difícil pero necesario y merece que se hagan todos los esfuerzos.

La desconfianza y la discriminación se potencian. Según un joven mapuche:

Los que más discriminan son los que tienen más plata. Ellos no quieren mucho a los

mapuche porque son muy ‘revoltosos’.

(Mapuche, hombre, joven)

Otro joven mapuche, dirigente, agrega:

Ellos no pueden imponer porque nosotros no nos vamos a imponer a los chilenos de que sean mapuche.

(Mapuche, hombre, joven)

Aunque reconoce que hay chilenos que apoyan a los mapuche, y ello se debe a que los conocen. Una explicación respecto a esta dificultad de los chilenos para relacionarse con los mapuche se debe, en parte, según un dirigente mapuche, a que:

La sociedad chilena no tiene tiempo, están preocupados de hacer el trabajo, están muy cerrados en las cosas que están haciendo. Pero el wingka que estudia, que se interesa por la cultura mapuche, sí logra comprender y hasta algunos quieren ser mapuche, y andan con los mapuche para todos lados.

(Mapuche, hombre, adulto)

La desconfianza también refuerza los estereotipos negativos, según la visión de un dirigente mapuche:

Los chilenos siempre tratan a los mapuche como si estuvieran haciendo algo malo. Se levanta un mapuche para reclamar sus derechos y al tiro lo miran y lo tildan de comunista. Eso es un tipo de discriminación porque piensan que los mapuche no tienen derechos. Quieren asimilarnos, dicen que somos todos chilenos y que los mapuche no tenemos por qué tener más beneficios. Siempre sacan el tema de las becas, [dicen que] los mapuche no estudian porque no quieren, porque según ellos todos los mapuche tienen beca y no es así.

(Mapuche, hombre, adulto, rural)

El manejo de la información de lo que pasa en La Araucanía contribuye a profundizar las diferencias. Así, en la opinión de la gente común, han pasado a predominar los calificativos

de “terroristas” y “violentistas”, sobre los tradicionales de “flojos”, “borrachos” y “ladrones”.

Un último ejemplo para ilustrar las relaciones interculturales en el ámbito social (en el que afloran los prejuicios), lo plantea un dirigente mapuche:

Nos pasaron un sector que es turístico para la organización (lo recuperamos). De primera, los turistas no querían nada con los mapuche, reclamaban porque cobrábamos entrada.

Decían: “Pero si es de todos los chilenos” o “Es ilegal”. Tuvimos que soportar las discusiones.

Pero ahora último respetan el trabajo. Se cansaron y reconocen que ahora el espacio es mapuche. Antes no querían aceptar, le buscaban las cinco patas al gato para llegar y pasar. Bueno, algunos pasaban y no respetaban a la gente. Pero ahora hay otro trato, más respeto. Yo creo que falta harto todavía porque no existe esa mentalidad de respeto mutuo dentro de su cultura.

No aceptan que somos diferentes.

Algunos piensan que todos somos iguales y su típico argumento es que somos todos chilenos.

(Mapuche, hombre, adulto)

## 5. Cultura y relaciones interculturales

En el plano de la lengua, uno de los más simbólicos e importantes en términos de marcar diferencias entre una cultura y otra, en un siglo y medio los mapuche han pasado del mapuzugun dominante al castellano dominante. La pérdida de la lengua es en gran medida el resultado de la asimetría existente en las relaciones interculturales entre mapuche y chilenos. “*Los abuelos tomaron la decisión de no hablarles a sus hijos en mapuzugun para que pudieran hablar bien el castellano y pudieran desenvolverse en el nuevo mundo*”, cuenta un entrevistado. Actualmente, los hablantes de mapuzugun alcanzan apenas a un 16%<sup>25</sup>. La religiosidad, la medicina y los deportes propios han sido reconstruidos por las mismas organizaciones, aunque una buena parte de los mapuche usa la medicina moderna, se ha convertido a otras religiones y practica deportes universales como el fútbol. Los chilenos, en tanto, también han incorporado elementos de la cultura mapuche, pero, dada su posición de dominantes respecto de los mapuche, básicamente han conservado el castellano, su religión mayoritaria, su medicina y otras manifestaciones.

No obstante, existe un pequeño porcentaje de hablantes de mapuzugun y practicantes de

otras manifestaciones de la cultura entre las nuevas generaciones de mapuche, particularmente urbanos (un nuevo sujeto social producto de la historia), que toman la lengua como un referente cultural y un distintivo de la diferencia con el “otro”. Esto alimenta una etnicidad politizada en las organizaciones reivindicativas de los mapuche y, a su vez, nutre una identidad mapuche en oposición a otra chilena, dando un contexto particular al desarrollo de las relaciones interculturales en la zona sur e incentivando también la valoración de “lo tradicional”. En este marco, la cultura –real o asumida como real– e identidad se entienden como un proceso de construcción permanente en la relación mapuche/chilenos. La acción de relacionarse cotidianamente, es lo que genera procesos de acercamiento o distanciamiento cultural, pues, como en todo proceso cultural e identitario, el dinamismo es parte de su esencia. De esta manera, la cultura mapuche y la chilena no solo están en diferentes posiciones de poder, sino que también en el diario vivir expresan prácticas comunes y otras divergentes, que refuerzan sus diferencias y encuentros.

Algunos entrevistados mapuche reconocen que las relaciones han cambiado para mejor,

<sup>25</sup> Zúñiga, 2006.

lo que no significa necesariamente que sean buenas. Quienes piensan que las relaciones han mejorado, fundamentan su presunción en que, primero, ya “*no se trata tan mal*” a los mapuche como cuando ellos eran niños.

Entonces nos decían 'la india, india  
tiene que ser, ¿cuándo van a aprender  
las indias?'

(Mapuche, mujer, adulta)

Y, segundo, porque los mapuche han cambiado su actitud y ya no se dejan atropellar, planteando abiertamente sus puntos de vista.

Nosotros nos dijimos que esas federaciones (de estudiantes) tienen tendencia a ciertos sectores políticos, a ciertas fracciones políticas, no representan nuestros intereses, nosotros somos autónomos. Por ende, no pueden representar nuestros intereses.

(Mapuche, hombre, joven)

Al intentar explicar el cambio de actitud de los mapuche, algunos entrevistados señalan que este tiene que ver con la experiencia de vivir en ciudades (principalmente Santiago y Temuco) y un mayor acceso de los mapuche a información y conocimiento acerca de sus derechos. Esto genera un mayor sentido de pertenencia a la cultura propia y otra actitud en las interrelaciones, menos sumisa y de mayor confianza y autoestima, especialmente en los jóvenes.

Antes habíamos sido un poco invisibilizados.

Hoy día los estudiantes mapuche están participando a nivel nacional, a nivel de la plataforma comunicacional, que es muy potente... Y eso la gente lo ha valorado, porque ya no tiene el sesgo de que los mapuche están peleando o están curados. Hoy día no, los mapuche están solicitando soluciones. Entonces cambia un poquito la forma de pensar.

(Mapuche, hombre, joven, urbano)

En cuanto al trato de los chilenos hacia los mapuche, hoy no es tan aceptado socialmente usar el término ofensivo de “indio” o hablar mal

de los mapuche en forma abierta, aunque probablemente haya otros términos menos directos para referirse a los mapuche.

Me gustaría ver que los indígenas y los mapuche, en particular, sean tan dignos de respeto como cualquier persona que anda en la calle, y no sean objeto de burlas, de miradas raras, porque andan con sus vestimentas típicas en el centro; que exista una suerte de igualdad, en todo sentido.

(No mapuche, adulto, urbano)

Esta actitud se complementa con el interés de algunos chilenos por conocer más sobre la cultura mapuche. En el caso de la lengua, una entrevistada chilena contó: “*El otro día aprendí feleytati*”. *Lo encontré tan lindo, me lo enseñó alguien en twitter: feleytati*”.

Así, las diferencias culturales se evidencian en diversas situaciones. Asociadas a actitudes de incompreensión y menosprecio, pueden constituir elementos potenciales de conflicto en las relaciones interculturales. En el siguiente caso, un político chileno narra cómo funcionarios gubernamentales rehúyen asistir a reuniones con mapuche debido a la larga duración que suelen tener, sin comprender ni aceptar el protocolo de la cultura del “otro”.

Recuerdo que estuve en una reunión de siete horas. Yo me las podía bancar, como dicen los argentinos, porque sabía que era así, pero habían algunas autoridades que no, y cuando se encontraban con esas cosas, era terrible, porque ya estaban: “¡Oh no!, ¿qué es esto?”, fastidiados. Había algunos que, cuando se trataba de temas mapuche, decían: “Que vaya otro, si estos compadres uno sabe a qué hora empiezan, pero no a qué hora terminan, podís estar todo el día”.

(No mapuche, hombre, adulto, urbano)

Las entrevistas revelan también que el conocimiento del “otro” es con frecuencia muy superficial, lo que resulta cuando menos preocupante en el caso de funcionarios gubernamentales que toman decisiones.

Yo creo que es un tema de desconocimiento, más que de incompreensión, porque cuando uno no conoce algo no puede comprender.

Más bien había desconocimiento de las autoridades, no solamente nacionales, sino de todos los niveles.

(No mapuche, hombre, adulto, urbano)

Un joven político chileno manifestó que, en relación a la huelga de hambre mapuche del segundo semestre de 2010, él mantuvo la posición de que no se podía negociar con una pistola al pecho. Pero, cuando se le consultó sobre cuáles eran las reivindicaciones mapuche, no las tenía claras. Cuando se le preguntó por qué no lo averiguó directamente, respondió: “*No se me pasó por la cabeza*”.

En el ámbito de la educación, como ya señalamos, hay testimonios que describen cómo la escuela marca las relaciones interculturales y cómo estas relaciones se transforman con el tiempo. La visión de personas mapuche mayores respecto a su infancia en la escuela está marcada por la discriminación.

Se reían por cómo sonaba mi apellido.

Yo no sé qué gracia le encontraban.

(Mapuche, hombre, adulto)

Se burlaban, nos decían indios. Pero, ¿por qué indio?, ¿qué cosa es indio? Yo llegaba con esas preguntas a la casa, buscando respuestas, pero en casa lo único que me decían era: “No hagas caso, hija. Tú tienes que dar el ejemplo, tienes que ser estudiosa, tienes que ser ordenada, y así vas a demostrar que eres incluso superior a esos que se les escapan esas cosas de la lengua”.

(Mapuche, mujer, joven, urbana)

Los testimonios abundan: “*Me decían pata partida*”, “*Se fijaban en mi aspecto físico*”, “*Hasta los profesores se reían de uno por cómo pronunciábamos*”. También hay opiniones según las cuales en la escuela no había tantas diferencias y que eran todos tratados iguales, pues la gran mayoría pertenecía a familias pobres.

Según los relatos, en las escuelas rurales no se hacían diferencias étnicas, salvo las que pudieran manifestar los profesores, dado que la mayoría de los niños eran mapuche. La discriminación se presenta cuando se migra a escuelas en la ciudad, por lo común escuelas más grandes, donde los niños mapuche se encuentran con un mundo desconocido. La escuela donde asisten niños mapuche y no mapuche es quizás uno de los espacios de mayor discriminación. Según un relato de un adulto mapuche, la mayor discriminación la hacían los niños no mapuche que vivían en las mismas condiciones que los mapuche, es decir, niños pobres. Una mujer mapuche-huilliche adulta recuerda ese periodo de su vida: “*De hecho, yo en la sala me sentaba sola, no quería que nadie estuviera al lado mío, porque pensaba que todos me iban a molestar*”.

La escuela, el liceo y la universidad también pueden ser espacios de fortalecimiento de la identidad étnica. Un joven mapuche señala que un grupo folclórico mapuche en el que participó en el liceo hizo que despertara su sentido de identidad. En cambio, un profesional mapuche expresa que en la universidad no tuvo ninguna conexión con lo mapuche. Una joven mapuche narra la siguiente experiencia:

...conocí una niña que arrendaba una pieza donde justamente arrendaba yo, que era/ es mapuche... Después conocí a su hermano que estudiaba arquitectura en aquel tiempo, también mapuche. Y mapuches, venían ellos dos de una comunidad y todo. Y él me invitó una vez a un Illipún para el aniversario del hogar Las Encinas. Y me empezó a hablar de ese mundo, de cómo era un mapuche de verdad. Porque yo era mapuche pero con el apellido, podía ser catalogada como de mentira porque no había... y me fascinó todo.

Sentí que todo lo que él me contaba de la cultura, algunas cosas fueron recuerdos como flash de momentos que yo había vivido cuando pequeña, o cosas que me habían contado mis abuelos, o cosas que me había dicho mi papá.

Empecé como a asociar todo. Fue como que el rompecabezas se empezó a asociar todo. Me llenó mucho. Y me marcó, yo creo.

(Mapuche, mujer, joven, urbana)

Un sociólogo e intelectual mapuche cuenta su experiencia en la enseñanza media y en la universidad:

...tú puedes ser amigo de un mapuche, y le vas a seguir diciendo indio pero no con un énfasis negativo. Ahora, los que te dicen indio con un énfasis negativo no te lo dicen en la cara, cachai, de hecho en enseñanza media me pasaba, o sea, los huevones cuando querían hacer énfasis negativo no lo hacían directamente.

Pero yo veía que en la universidad era todo mucho más hipócrita...

(Mapuche, hombre, adulto)

Un académico universitario mapuche plantea que el país está lejos de implementar programas de educación intercultural que revaloren la cultura y la lengua mapuche, programas que fomenten la tolerancia en los no indígenas y un sentido de autoestima y orgullo en la minoría indígena.

...cuando uno quiere llevar la educación intercultural, por un lado, para fortalecer la identidad de los jóvenes y, por otro lado, generar procesos de cambio de la educación a favor de los pueblos originarios, de los pueblos indígenas, del pueblo mapuche en particular, yo creo que eso se torna conflictivo...

(Mapuche, hombre, adulto)

Otros testimonios revelan que hay profesores rurales mapuche de vieja formación y años en su labor que no tienen mayor interés y compromiso con la cultura mapuche, de modo que se transforman en agentes de aculturación, como afirma una mujer mapuche, técnico agrícola de una ONG:

Los mismos mapuche de repente te van..., te hacen barrera. Por ejemplo, hay mapuche [que dicen]: "¡Qué tanto hablar sobre los

mapuche! Hablemos más de otras [cosas], como el medioambiente, los mapuche ya no".

(Mapuche, mujer, adulto)

La situación actual en las escuelas permite que los procesos identitarios en las relaciones interculturales sean reconocidos y tengan visibilidad. Un ejemplo de ello es el relato de una mujer mapuche acerca de uno de los momentos más importantes de su vida:

Lo que más orgullo me da es que cuando salí de cuarto medio nombraron mi nombre y apellido mapuche y dijeron: 'Primer lugar de toda la enseñanza media', y yo pensé: 'Soy mapuche'.

(Mapuche, mujer, adulto)

Otro aspecto importante de analizar en las relaciones interculturales son las expresiones religiosas y la cosmovisión. En los relatos afloran las expresiones tradicionales religiosas mapuche y las religiones católica y evangélica. Un entrevistado reconoce las diferencias entre ellas, pero señala que lo relevante debe ser el respeto entre las personas que las practican. Una mujer chilena católica, con una abuela de apellido mapuche, señala que ella busca la similitud entre la religión mapuche y católica. En este sentido, manifiesta que el "rewe mapuche debe ser Dios".

En las relaciones interculturales, los encuentros y desencuentros están condicionados por otro tipo de relaciones. Es la situación de una mujer mapuche casada con un *wingka*, la que debió pedir permiso para que su esposo participara y fuera aceptado en el *ngillatun*. Esta misma mujer buscó espacios de encuentro entre personas de diferentes religiones (evangélica, católica y mapuche), apelando a la dimensión espiritual que representa cada una y al respeto que se deben las personas de distintas creencias.

Es interesante la opinión de un entrevistado no mapuche sobre la introducción de las religiones cristianas:

Ha generado conflictos en la comunidad. El pastor (evangélico) tiene mucha influencia y

no siempre es gente capacitada para opinar. La iglesia católica es más pasiva, espera que venga la gente a la iglesia. En cambio, las evangélicas la salen a buscar. Considero que los mapuche son más influenciados. Yo creo que a lo mejor se les enredan las creencias que tienen, al no ser cien por ciento católicos como las familias chilenas. Entonces, son más vulnerables.

Adquirieron la religión cristiana no tanto por fe, sino porque en el colegio los bautizaron.

Esto les ha creado conflicto.

(No mapuche, hombre, adulto)

Un hombre profesional mapuche agrega que “*los pastores critican a los mapuche por adorar palos (rewe)*”. En este sentido, las iglesias cristianas reproducen los esquemas de dominación en las relaciones interculturales, al establecer lazos de dependencia, introducir otras concepciones y favorecer la “integración” a la cultura nacional.

Quienes promueven el fortalecimiento de la cultura mapuche, incluyendo el revivir aspectos culturales, como las ceremonias, no siempre encuentran el eco esperado. Una mujer mapuche, técnica agrícola de una ONG, cuenta la experiencia que vivió cuando promovió una gran convocatoria para hacer el *wetripantü*:

Nosotras (mi hermana y yo) fuimos vestidas con las joyas, con todo. Llevamos el kultrún y llegamos allá para celebrar el *wetripantü*, pero solamente estaban mis hermanos, mis primos, los dirigentes y algún otro, no más: un grupo chiquitito. Le dijimos a mi hermano: “Llévate un canelo, lo vamos a plantar al frente de la sede, ahí vamos a hacer la ceremonia”...

Hicimos la ceremonia, empezamos a tocar, hacer purrún, todo eso.... Empezaron a llegar, como a mirar, no sé qué. Los viejitos entraron al grupo...

(Mapuche, mujer, adulto)

Una entrevistada plantea la idea de que enterrar la placenta de la madre (en la que se formó una persona) en la tierra de la comunidad determina un lazo invisible de esa persona con su lugar de origen. La entrevistada afirma que ese

hombre o mujer nunca va a dejar de regresar a la tierra donde nació y, si tiene la posibilidad de vivir en ella, lo va a hacer. Quienes nacen en los hospitales perderían esta posibilidad, lo que constituye un dilema, dado que la mayoría de los jóvenes nacen actualmente en hospitales. A juicio de nuestra entrevistada (mujer mapuche, técnico agrícola, trabajadora de ONG), las nuevas generaciones no tienen, por esta razón, el mismo apego a la tierra. En la afirmación hay un intento por establecer jerarquías, en el sentido de que hay mapuche que son más mapuche que otros. Esta visión, sin embargo, no se contrapone con la posibilidad de migrar y vivir procesos de interculturalidad, de los cuales una persona no puede volver siendo la misma (es el caso de nuestra entrevistada).

Finalmente, en lo que respecta a las relaciones interculturales en el ámbito cultural-simbólico, un rasgo que también merece ser considerado es la tendencia al etnocentrismo y al aislacionismo en personas y grupos, fenómeno que intermedia las relaciones y no favorece los procesos de comunicación intercultural. El etnocentrismo se entiende como la tendencia a usar conocimientos (fundados o no), valores y reglas para hacer juicios de entrada sobre el “otro”. Un ejemplo, ya citado, es el de un político chileno que, puesto en una situación que representaba una oportunidad concreta de tener un contacto con el “otro”, para mejorar su conocimiento respecto de ese “otro” y formarse una opinión más acertada, señaló que no lo creyó necesario. Cuando se le pidió justificar su opinión, reconoció no tener una idea formada.

Cuando una persona restringe sus interacciones sociales al grupo en el que se reconoce (un partido político, una organización etnogremial o la colectividad a la que pertenece), en contextos en que coexisten grupos o sociedades culturales distintas, podría incubarse tendencias al aislacionismo y desarrollar sentimientos y posturas etnocentristas.

Cuando una persona pasa la mayor parte de su tiempo con gente de su grupo de pertenencia y las relaciones con el “otro” se limitan

a compromisos formales, los contenidos de la comunicación dentro de su colectividad u organización terminan emocionalmente transformados en verdades que se sitúan por sobre

las de otros grupos. Cuando ello ocurre, las posibilidades y la calidad de la comunicación intercultural terminan siendo perjudicadas, anuladas.

## 6. Conclusiones

La investigación realizada en las regiones del sur permite extraer algunas conclusiones. Primeramente, se puede establecer que los entrevistados, chilenos y mapuche, no tienen, en general, una visión tan negativa de las relaciones interculturales como pudiera esperarse, tomando en cuenta el nivel de conflicto existente en regiones como La Araucanía y considerando como referencia cómo eran esas relaciones en el pasado. La confrontación entre empresas forestales y terratenientes descendientes de colonos, por una parte, y comunidades mapuche que reivindican sus tierras ancestrales, por otra, hacía suponer una visión más discrepante de las relaciones interculturales. Pero no es así. Lo que queremos afirmar con esto es que, si bien esa visión hostil existe de ambos lados en las áreas de enfrentamiento (como en la comuna de Ercilla, por ejemplo, en que hay comunidades mapuche allanadas casi semanalmente y han ocurrido atentados que han privado de bienes a terratenientes en la zona), chilenos y mapuche distantes de esos focos de tensiones tienden a matizar las relaciones interculturales, aunque siempre haya un potencial conflicto, especialmente vinculado a los problemas de tierra y proyectos que afectan a las comunidades. Pero no aseguramos esto con total convicción, pues nuestras entrevistas, como la encuesta PNUD, se desarrollaron en fragmentos geográficos limitados del área que comprendía la zona de introspección.

El contexto de las relaciones interculturales ha cambiado en los últimos 30 o más años; por lo tanto, las formas de dominación y discriminación también se dan en forma diferente. Hemos mencionado, por ejemplo, los programas de desarrollo para las comunidades, que fortalecen relaciones de dependencia y mantención de las

situaciones estructurales o, proyectos que afectan a las comunidades o disputas antiguas de tierras.

Con todo, las relaciones interculturales parecen en proceso de mejora en la percepción de los entrevistados. Dichas relaciones se dan en diversos ámbitos y planos de la vida social, favorecidas por la masificación de las tecnologías de la comunicación (en particular, cercanía campo-ciudad, telefonía celular, acceso a internet y medios de comunicación indígena y, especialmente, conocimiento de derechos). Asimismo, los programas para indígenas han contribuido a que se presente una mayor consideración de la temática indígena en el sur de Chile, lo que también es fruto de demandas y reivindicaciones de los mismos pueblos indígenas por sus derechos.

La encuesta concuerda con esta percepción, al registrar que un 45% de mapuche y un 42% de chilenos califica las relaciones como ni buenas ni malas. En cambio, un número muy inferior de mapuche (26%) a diferencia de un número parecido a las cifras anteriores, de chilenos (41%) considera que son malas y muy malas. Aun así, se identifica una frontera étnica, una distancia entre lo mapuche y no mapuche, tanto en el discurso como en la práctica. En el discurso, porque, si bien nuestros entrevistados en su mayoría no correspondieron a casos de personas involucradas directamente en un conflicto agudo con el “otro”, no es menos cierto que manifestaron comprensión y solidaridad con miembros de su propia comunidad de pertenencia étnica. Y en la práctica, porque muchos de nuestros entrevistados, a la hora de identificar a sus verdaderos amigos, mencionan a gente de su propio grupo de pertenencia. Esto es, si bien se relacionan con el “otro” porque lo impone su trabajo o

la vida social, observan que esas relaciones no necesariamente son las más importantes de su vida, señalando que las personas significativas en su vida se encuentran dentro de su grupo de pertenencia: familia, parientes, amigos. De hecho, la tecnología, como el teléfono celular, se usa la mayor parte del tiempo en comunicaciones entre gente del mismo grupo de pertenencia.

Hay coincidencia en que existe un mayor reconocimiento y valoración de los mapuche en el espacio de las regiones, comunas y localidades consideradas en este trabajo. Lo que es el resultado de la lucha social y de la justeza de las demandas sociales. Los mapuche mayores no olvidan épocas pasadas en que imperó un trato abiertamente discriminatorio y transmiten dicho recuerdo a las nuevas generaciones. Al parecer tomando como referencia esa situación pasada, es que consideran que las relaciones actualmente no son tan malas. Dicha apreciación parecería referirse al ámbito de las relaciones culturales más que a las políticas, es decir, no se relacionaría necesariamente con la obtención de derechos, sino con el “rescate” y posibilidades de expresión y valoración de la “cultura” mapuche. No obstante, las nuevas generaciones parecen tener un discurso más político y reivindicador de derechos políticos, como lo evidencian nuestros entrevistados más jóvenes.

Uno de los marcos teóricos empleados en el análisis mira las relaciones interculturales bajo el lente de la dominación, expresado en la dicotomía dominante / dominado. El resultado de la investigación indica la necesidad de matizar esta visión, pues, si bien la relación dominante / dominado marca estructuralmente las relaciones interculturales históricas y actuales, éstas son hoy más fluidas y existen otros elementos que tam-

bién juegan en los procesos, como las relaciones de clase (ver artículo de Espinoza y Rabi en este libro), género y etarias, y la convivencia privada y pública entre mapuche y chilenos. Dicho marco teórico, aplicado y exacerbado desde la ortodoxia, no permite ver, además, las contradicciones que se dan al interior de ambos grupos. Ejemplo de ello son las opiniones encontradas que se presentan en el grupo en posición más ventajosa, en el que se incluyen instituciones y estructuras del Estado, ante las luchas reivindicativas de los grupos mapuche más avanzados.

Otro elemento que llama atención es que, si bien podría concebirse que la cultura mapuche actualmente está perdiendo su originalidad debido al despliegue de la modernidad y a procesos intensos de comunicación (si se ve a la cultura como congelada en el tiempo e incapaz de transformarse y tomar nuevas formas), la identidad mapuche y la etnicidad asociada a ella parecieran más vitales que nunca, su cultura se revitaliza y reconstruye (como todas las culturas) en su vivencia cotidiana, tomando las nuevas formas del contexto. La encuesta ayuda a clarificar esta idea, cuando revela que el 35% de los mapuche se consideran solo indígenas (ver artículo de la encuesta). Si se compara este dato con una encuesta CERC de 1999, en la que solamente un 19% se consideraba exclusivamente mapuche, se verá que en 13 años la cifra casi se duplicó, lo que revela que las personas que decían tener una identidad dual, es decir, mapuche y chileno a la vez, optaron por considerarse mapuche a secas, más que mapuche-chileno o viceversa. Esto revela un explícito sentido de orgullo por ser o tener “raíces” mapuche. Se podría suponer que, a mayor modernidad, menos identidad y etnicidad mapuche, pero todo indica que las cosas no siguen ese curso.

## Referencias

- Babarovic, Iván, Campaña, Pilar, Díaz, Cecilia y Durán, Esteban (1987). Campesinado mapuche y procesos socio-económicos regionales. Documento de trabajo No. 34. Grupo de Investigaciones Agrarias (GIA). Santiago: Academia de Humanismo Cristiano.
- Bengoa, José (Ed.) (2007). *Territorios rurales. Movimientos sociales y desarrollo territorial rural en América Latina*. Santiago: Catalonia.
- Bengoa, José y Valenzuela, Eduardo (1984). *Economía mapuche. Pobreza y subsistencia en la sociedad mapuche contemporánea*. Santiago: PAS.
- Cárdenas, Adolfo y Antileo, Enrique (2006). “Plantaciones forestales en Chile y su relación con el pueblo mapuche”. Documento Organización MeliWixanMapu.
- Course, Magnus (2011). *Becoming Mapuche. Person and Ritual in Indigenous Chile*. Chicago: University of Illinois Press.
- Danzinger, James (2011). *Understanding the Political World. An Introduction to Political Science*. Nueva York y Londres: Logman.
- ENAMA (2012). Encuentro Nacional Mapuche, Temuco, Chile 2011-2012.
- FAO / FIODM/ Ministerio General de la Presidencia (2012). *Hacia una política pertinente para el desarrollo integral de los pueblos indígenas*.
- Hernández, Roberto y Pezo, Luis (Eds.) (2010). *La ruralidad chilena actual. Aproximaciones desde la antropología*. Santiago: CoLibri.
- Jara, Alvaro (1956). Legislación indigenista de Chile. México: Instituto Indigenista Interamericano.
- Krohne, Walter (2005). *Las dos caras de la libertad de expresión en Chile*. Santiago: Universidad Academia de Humanismo Cristiano.
- Máiz, Ramón (2003). “Poder, legitimidad y dominación”. En Arteta, Aurelio, Guitián, Elena G. y Máiz, Ramón (Eds.). *Teoría política: Poder, moral y democracia*. Madrid: Alianza Editorial.
- Martin, Judith N. y Nakayama, Thomas K. (2003). *Intercultural Communication in Context*. Nueva York: MacGraw Hill.
- PNUD CHILE (2008). *Desarrollo humano en Chile rural. Seis millones por nuevos caminos*. Chile: Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo.
- Rudolph Jr., Joseph R. y Thompson, Robert J. (1992). *Política etnoterritorial*. Barcelona: Pomares-Corredor.
- Samaniego, Mario (2010). “Condiciones y posibilidades de las relaciones interculturales: Un proceso incierto”. Conferencia en Seminario *Aproximaciones y perspectivas filosóficas sobre la interculturalidad*. Oaxaca, México: Universidad Pedagógica Nacional.
- Stuchlik, Milan (1970). “Sistema de terratenencia de los mapuche contemporáneos”. Conferencia en el XXXIX Congreso de Americanistas. Lima, Perú. (ms)
- (1974). *Rasgos de la sociedad mapuche contemporánea*. Santiago: Ediciones Universidad de la Frontera, Ediciones Nueva Universidad, Universidad Católica de Chile.
- Zúñiga, Fernando (2006). *Los mapuches y su lengua. Mapudungun. El habla mapuche*. Santiago: Centro de Estudios Públicos.



# Artículo 8

Los Mapuche en Santiago:  
algunos antecedentes empíricos



## Los Mapuche en Santiago: algunos antecedentes empíricos

Nuestro conocimiento de la interculturalidad vivida por los mapuche capitalinos sigue siendo insuficiente para poder evaluar a cabalidad sus relaciones sociales con los no-indígenas. En estas notas se presentan algunos datos cualitativos y cuantitativos de fuentes diversas para servir de estímulo al debate y a esa tarea pendiente.

Referente a la magnitud de la población mapuche, se puede decir que en 2002 representaba el 3% de la población residente en la Región, y que en la actualidad puede aseverarse que la población mapuche urbana del Gran Santiago supera el cuarto de millón<sup>2</sup> de habitantes, lo que la situaría en un orden de magnitud similar al de la población mapuche rural de las Regiones sureñas del Bío Bio, Araucanía, Los Ríos y Los Lagos.

### Residencia y contacto

Ya en 2002 el 53,3% de la población mapuche de la Región Metropolitana no eran migrantes si no nacidos allí, en comparación con un 71,6% de los no-indígenas nacidos en la Región Metropolitana de Santiago (Cuadro 1).

Según los datos observados en el Cuadro 1, sería un error analizar las relaciones sociales interculturales en términos de una oposición entre 'indígenas inmigrantes' y no-indígenas capitalinos de nacimiento, ya que la mayoría de los mapuche también llevan muchos años viviendo en la gran urbe o incluso nacieron allí.

**CUADRO 1**  
Migrantes y no-migrantes en la Región Metropolitana de Santiago, 2002

Tipo de migrante	Mapuche	No indígena
No migrantes	53,3	71,6
Migrantes directos recientes	5,9	3,2
Migrantes múltiples	1,0	0,9
Migrantes de retorno	1,0	1,2
Migrantes directos antiguos	38,8	23,7
Total	100%	100%

Fuente: Datos procesados por Jenniffer Thiers, sobre la base de micro datos censales INE 2002; & CEPAL 2010: 32.

### Los mapuche y el "arco popular"

La distribución de la población mapuche en el gran Santiago se asemeja mucho a la de los estratos pobres de la Región: la gran mayoría de los hogares con jefe(a) mapuche también se localizan en las comunas con los niveles socioeconómicos más bajos, siendo estas en orden de importancia: Cerro Navia, La Pintana, Peñalolén, Lo Prado, San Ramón, Renca, Pudahuel y Huechuraba, con un rango que fluctúa entre el 4,2% y el 6,6% de la población de estas comunas urbanas (CEPAL 2010:42). Dichos bajos porcentajes reflejan el hecho de que la población mapuche, pese a estar concentrada, se encuentra inmersa en contextos más amplios en que la población no indígena es la predominante.

Existen, dentro de estas comunas, algunos "enclaves mapuche" (ver Sabatini y Rasse, en este libro) en que el 60% o más de los habitantes de cada unidad censal pertenece a este pueblo. Algunos ejemplos de ello se encuentran

<sup>1</sup> La autora agradece los aportes de Cecilia Delgado y Marcos Valdés a la parte cualitativa de esta investigación.

<sup>2</sup> El Censo de 2012, actualmente bajo revisión, arrojaría una cifra mucho mayor.

en Renca, Cerro Navia, Cerrillos, Lo Espejo, Peñalolén occidental, y La Granja, tal como lo muestra el Mapa 1.

Muchas de estas poblaciones fueron creadas hace medio siglo como asentamientos irregulares –campamentos, y algunas entrevistas realizadas a sus pobladores mapuche como las que se muestran a continuación, dan cuenta de sus características:

Recuerdo de niña que llegamos a un campamento, eran puras chacras... El intendente cedió estos terrenos y aquí estamos actualmente. Yo vivo en la misma casa, tengo los mismos conocidos, los mismos amigos. En esa época había mucha pobreza... altos índices de alcohol, delincuencia, que se mantienen hasta la fecha. Se ha ido modernizando de a poco con agua, luz, alcantarillado, han ido cambiando las clases de trabajo.

(Mapuche, mujer, Cerro Navia)

Y de un hombre mapuche:

Yo nací en Santiago. Mis papás se vinieron en el año cincuenta y tanto, viniéndose del sur para acá, del Lago Budi, llegaron al campamento Colo Colo que está en Cerro Navia.

(Mapuche, hombre, Santiago)

**MAPA 1**  
Concentraciones permanentes de población mapuche en 1992 y 2002



Intervalos de población mapuche como proporción de la total por zonas censales en los Censos de ambos años.

**Fuente:** Elaborado por Jennifer Thiers sobre procesamientos de los micro datos censales INE 1992 y 2002, usando Redatam-SP+ y cartografía elaborada con el software ArcGIS v10.

Estos antiguos campamentos hoy forman partes de lo que se ha denominado como “el arco popular” (Sabatini, *et al.* 2007), puesto que rodea el centro histórico de la ciudad por tres lados, con excepción del lado Nor-oriental, el “barrio alto”<sup>3</sup>, donde predomina el Grupo Socio-Económico ABC1.

Pero más allá del mentado arco popular histórico, en un radio más lejano del centro también hay presencia mapuche en barrios pobres, en Quilicura, Maipú, La Pintana, etc.<sup>4</sup>. Este segundo arco popular ha sido poblado en décadas más recientes por mapuche y no indígenas que habitan bloques de departamentos mínimos subsidiados, en las nuevas periferias de la ciudad en expansión.

El mecanismo de selección anual para acceder a esta vivienda social pública (por hogar según

<sup>3</sup> La gran mayoría de las mujeres mapuche que trabajan en las siguientes comunas lo hace como empleadas domésticas, mientras que los hombres mapuche están prácticamente ausentes. En Vitacura hay solo 8 hombres mapuche para cada 100 mujeres mapuche y similares cifras reflejan la presencia de empleadas mapuche “puertas adentro” en los datos censales de Las Condes, Providencia, y Lo Barnechea, del “barrio alto”.

<sup>4</sup> En el Mapa 1 algunas de estas comunas aparecen vacías porque ninguna Zona Censal alcanzaba el umbral de la densidad mínima de mapuche.

puntaje) hace que —a diferencia de los ex-campamentos, donde hubo una auto-selección por familias extendidas, amigos y redes informales— la población que recibe este subsidio habitacional se atomiza en hogares nucleares. Cada edificio mezcla a desconocidos de distintos barrios de origen, lo que implica, para los hogares mapuche dispersos en estas comunas, una mayor dificultad para mantener contacto con su cultura y reforzar su identidad colectiva, pero esta dificultad puede estar siendo mitigada por organizaciones que difunden esos conocimientos, tal como lo expresa el relato de la siguiente pobladora mapuche de San Bernardo:

...Estoy buscando a una persona que sepa hablar la lengua porque quiero que me la enseñe... La verdad es que yo no sabía que había organizaciones, pero cuando me enteré, ya me estoy integrando de a poco.

Nos están enseñándonos la vestimenta, algunas personas saben hablar la lengua del mapudungun, también estamos tomando talleres para aprender a hacer la artesanía, el telar, la medicina mapuche.

(Mapuche, mujer, San Bernardo)

Estas dos situaciones de vecindad —enclave o dispersión— influyen en las decisiones individuales de integrarse en la cultura predominante o de fortalecer su identidad mapuche y los vínculos asociados, decisiones complejas relacionadas con el ascenso económico y la formación de un nuevo hogar.

El 32% de los mapuche adultos en Santiago viven en la misma comuna en que nacieron, versus el 20% de los no-indígenas. Por otro lado, parte importante de las segundas o terceras generaciones estarían optando por mudarse de comuna al independizarse de los padres:

Hoy en mi población hay gente profesional, pero que lamentablemente mi población tiene la llamada fuga de cerebros.

[Entrevistador: ¿Cómo es eso, fuga de cerebros?]

Es que los chicos y las chicas que han podido cursar carreras universitarias, se alejan de su entorno, se olvidan de su comunidad, se van de la población, se van a Estación Central, Quinta Normal, Quilicura, Maipú, en sectores donde pierden casi todo contacto con su raíz.

Y son muy poquitos los que se quedan. ... hay abogados, asistentes sociales, profesores, técnicos. Los técnicos son los que más se quedan. Y se han modernizado los colegios, no hay desnutrición en la población que es súper importante, se cuenta con servicio de salud mental, consultorio, jardín étnico, escuela, está bastante bonito...

(Mapuche, mujer, Cerro Navia)

## Relaciones personales interculturales

Por otro lado la identificación de algunos no-indígenas con el *alter* llega a ser intenso en muchos casos:

Me fui dando cuenta que dentro de esa cultura, era lo que más se podía asemejar a lo que yo venía sintiendo desde pequeño.

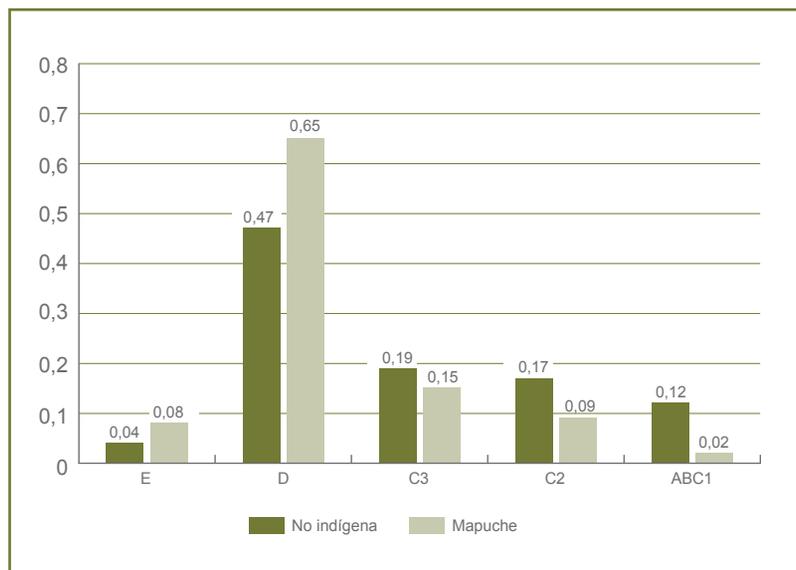
Entonces, eso me motiva a, por ejemplo: luchar como un mapuche, a quizás aprender un lenguaje, que en este caso es el mapudungún, a compartir con peñis, y a aprender.

(No mapuche, hombre, joven, Santiago)

Una parte de esta cercanía toca también el extremo opuesto: la asimilación en la cultura predominante: el 6% de los no-indígenas de Santiago de la Encuesta de Relaciones Interculturales (ERI) 2012 reconoce tener al menos un abuelo o abuela mapuche<sup>5</sup>. Es decir, podrían optar legalmente por identificarse como mapuche, pero prefieren no hacerlo. Nos recuerda que “ser indígena” en Chile es una opción personal; y que es también un derecho rechazarlo. Tal rechazo puede ser por un alto grado de integración personal a la sociedad no-indígena, o al contrario, por la discriminación sentida.

<sup>5</sup> En el sur rural la proporción de no-indígenas con abuelos/as mapuche es más del doble: el 15%.

**GRÁFICO 1**  
Estructuras socioeconómicas de las poblaciones mapuche y no indígena en la Región Metropolitana, 2002



Fuente: Elaborado propia sobre procesamientos de micro datos censales INE 2002, usando Redatam-SP+.

**CUADRO 2**  
Autoidentificación según clase social y condición étnica.

Región Metropolitana de Santiago, 2012.

Las personas a veces se describen como pertenecientes a una clase social.

¿Ud. se describiría como perteneciente a ...?	Mapuche (%)	No mapuche (%)
Alta	0	0
Media alta	3,7	0,6
Media baja	28,9	30,9
Trabajadora	45,6	39,5
Baja	21,9	27,8
No sabe	0	0,5
No responde	0	0,8

Fuente: ERI 2012.

### Comparación a nivel colectivo

En la Región Metropolitana la estructura socioeconómica<sup>6</sup> de la población mapuche indica brechas que son negativas para esta población respecto de la no indígena. Clasificados según la cultura del jefe(a) de hogar, se puede observar en el gráfico 1 que los hogares mapuche se concentran más en los estratos pobres de lo que hace la totalidad de los hogares no-mapuche.

Las “identidades sentidas” de clase también coinciden, en gran medida. Contrario a la creencia de que todos se sienten clase media, al ofrecer otra alternativa, la identidad social colectiva más elegida es muy distinta, y según los datos de la encuesta alrededor del 46% de mapuche y del 40% de no-indígenas se identifican como “clase trabajadora” (Cuadro 3).

En misma perspectiva subjetiva, fue posible observar la apreciación de que “Hoy en día...ser mapuche es ser bacán”, y que si bien persisten prácticas de discriminación y burla hacia las personas de esta ascendencia en el Gran Santiago, no hay duda de que está cambiando el estatus, en términos de prestigio y autoestima, de la pertenencia a este pueblo. Una de las expresiones más dramáticas recogidas en las entrevistas sobre este cambio la da un profesor de educación media:

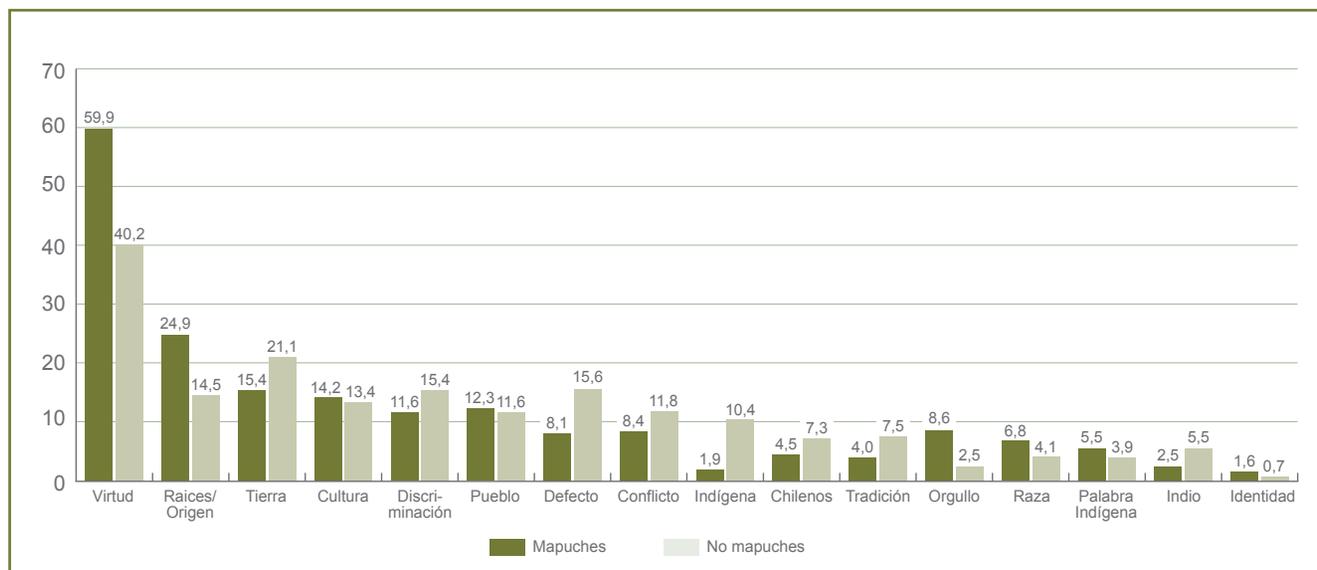
“...una vez para el aniversario del colegio, cantamos un pedacito, un extracto de RAP mapuche-fusión con mi grupo de HIP-HOP, todo en mapudungún... salió todo muy bonito porque los peñis y las lamuenes jóvenes escucharon eso y empezaron a acercarse solitos: “oye mi mamá habla mapudungun” o “mi abuelita habla mapudungun”, “sabes que mi segundo apellido es mapuche”, y así de a poquito ellos empezaron a reconocerse. ...Y hoy en día en el colegio ser mapuche es ser bacán, o sea de hecho los chiquillos hace un tiempo atrás se tomaron el colegio, estuvo un buen tiempo tomado, como un mes, y lo que yo más veía eran banderas mapuches en todos lados, están despertando su ser mapuche...”

(Hombre, mapuche, urbano)

La valoración de la identidad, sociabilidad y cultura mapuche es extensiva (Gráfico 2) a una parte de la sociedad no-indígena de Santiago, como una alteridad positiva. Por una parte los no-indígenas de la encuesta en Santiago asociaron la palabra mapuche, en primer lugar,

<sup>6</sup> Para este análisis se clasificaron los hogares de la Región según su Nivel Socio-Económico, basado tenencia de bienes del hogar y el nivel de educación del jefe (a) de hogar.

**GRÁFICO 2**  
Representaciones sociales de mapuche, Gran Santiago, 2012



Los valores corresponden a una escala de 0 a 1, en que 1 es paridad entre mapuche y no-indígenas.

Fuente: ERI 2012.

a virtudes (Gráfico 2), y por otra son los que mayor conflicto intercultural perciben, pero que igualmente son los que más apoyan la alternativa de darles mayor acceso a tierras como la política pública más importante hace el pueblo mapuche. Por ejemplo, se puede apreciar a continuación que la identificación de algunos no-indígenas con el alter llega a ser intenso en muchos casos:

"Me fui dando cuenta que dentro de esa cultura, era lo que más se podía asemejar a lo que yo venía sintiendo desde pequeño. Entonces, eso me motiva a, por ejemplo: luchar como un mapuche, a quizás aprender un lenguaje, que en este caso es el mapudungún, a compartir con peñis, y a aprender".

(Joven, hombre, urbano, no-mapuche)

Estos datos son sugerentes de nuevas hipótesis de trabajo. La mayoría de los mapuche en Santiago son capitalinos de nacimiento, integrados culturalmente, por matrimonio e incluso en su

inserción socio-ocupacional. También padecen de tratos racistas y de inequidad económica, pero de manera mucho más amortiguada que en el sur rural.

Pero ¿esta integración en la sociedad predominante, con el aislamiento de los hogares mapuche en un segundo arco popular, significa también asimilación cultural y pérdida de identidad propia, como sugiere la mayoría de la literatura académica sobre migración? O bien, ¿la mayor valoración de la cultura mapuche por parte de muchos de los no-indígenas en Santiago, propicia un clima favorable para el fortalecimiento de la identidad mapuche? Y, como última hipótesis de trabajo futuro, ¿las otras identidades compartidas por mapuche y no-indígena (barrio y comuna, género, generación, clase trabajadora, etc.) son bases potenciales para alianzas entre actores sociales mapuche y no-indígenas para trabajar por la concreción de los derechos de cada identidad?

## Referencias

CEPAL. (2010) Atlas sociodemográfico de la población y pueblos indígenas. Región Metropolitana e Isla de Pascua, Chile.

INSTITUTO NACIONAL DE ESTADÍSTICAS. (2003) Síntesis de resultados: Características sociales y culturales. Santiago de Chile: La Nación S.A., [En línea]. <<http://www.ine.cl/cd2002/sintesis censal.pdf>>.

SABATINI, Francisco y Carlos Sierralta (2007). Estudio “Barrios en crisis y barrios exitosos producidos por la política de vivienda social en Chile” (2005-8), Programa Bicentenario en Ciencias y Tecnología (CONICYT), Anillos de Investigadores en Ciencias Sociales.

VALDÉS, Marco (1997) Migración mapuche y no mapuche. Notas preliminares de investigación. Notas: Comunidades y Cultura, Programa Panamericano de Defensa y Desarrollo de la Diversidad biológica, cultural y social. Buenos Aires: ProDiversitas. [En línea]. <[http://www.prodiversitas.bioetica.org/nota28.htm#\\_ftnref11](http://www.prodiversitas.bioetica.org/nota28.htm#_ftnref11)>.



# Artículo 9

Pueblos indígenas en Magallanes:  
Perspectivas en el siglo XXI



## Pueblos indígenas en Magallanes: Perspectivas en el siglo XXI<sup>2</sup>

---

Queremos ser libres.  
Queremos ser dueños de estar aquí o salir cuando se nos antoje,  
sin tener que pedir permiso a nadie.  
Nuestros son estos campos, las islas y los canales que nos vieron nacer;  
nuestros son porque nuestros antepasados aquí también nacieron y  
vivieron dejándonoslos en herencia.

(Exhortación del Capitán Antonio, kawésqar,  
para el asalto a la Misión Salesiana San Rafael, Isla Dawson, 1889)

Ubicada en un contexto subpolar, la Región de Magallanes se caracteriza por presentar condiciones climáticas propias de altas latitudes. El paisaje actual es, sin embargo, significativamente distinto de aquel que encontraron los primeros habitantes de estos territorios hace 13.000 años. Entonces, cubierta por glaciares y grandes lagos, precursores del Estrecho de Magallanes, entre otros hitos geográficos, la región albergó una amplia diversidad de especies de una megafauna actualmente extinta, con las cuales los cazadores paleoindio probablemente convivieron.

Es fácil suponer que esos primeros pobladores son los ancestros de los pueblos indígenas de los canales australes, los cuales se adaptaron a uno de los entornos más hostiles del planeta, domesticando el ambiente y desarrollando fórmulas adaptativas que aún asombran a quienes

han tenido la suerte de conocer al menos parte de sus culturas e historia.

De los vigorosos pueblos de la pampa solo queda el testimonio de su tránsito por la Patagonia, mientras que de los canoeros, que deambulaban por los canales de la región, subsiste un reducido número de personas, en su mayor parte descendientes mestizos, cuyo vínculo con la tradición antigua tiende a diluirse con el paso de las generaciones.

Este artículo presenta una breve descripción histórica de los eventos que condujeron a esta situación y detalla los procesos vividos por las diferentes etnias que poblaron el extremo austral de América del Sur. En seguida, da cuenta de las características del contacto de esos pueblos con los flujos colonizadores y las políticas adoptadas

---

<sup>1</sup> Antropólogo. Programa Pueblos Originarios y su Evolución en Magallanes, Instituto de la Patagonia, Universidad de Magallanes. nelson.aguilera@umag.cl

<sup>2</sup> El autor agradece al Dr. Carlos Hernández Salas por su valiosa ayuda a la elaboración de este artículo. Valoramos las ideas compartidas en el debate de algunas de las cuales están contenidas en el texto así como el apoyo en la revisión de los borradores. Igualmente, agradece al Dr. Oscar Aguilera Faúndez por las valiosas precisiones etnolingüísticas que han sido consideradas en el desarrollo del texto. Finalmente, un agradecimiento especial para las comunidades indígenas Kawésqar de Puerto Edén y Yagán de Bahía Mejillones por su confianza y afecto de años.

para facilitar la ocupación de estos territorios por la naciente República. Finalmente, describe aspectos de las relaciones intra e interétnicas en la transición del siglo XX al XXI, y postula algunas

tendencias para el futuro de las poblaciones de los pueblos originarios de la América austral a partir de sus procesos identitarios y de la construcción de derechos.

## 1. Cinco tradiciones y tres destinos (1520–1970)

Las costas y tierras australes de América del Sur se encontraban ocupadas cuando Hernando de Magallanes descubrió el estrecho transoceánico. De las cinco poblaciones originarias, actualmente sobreviven solo dos grupos étnicos: la etnia kawésqar, presente principalmente en la zona norte y central de los canales magallánicos, y la etnia yagán, ubicada fundamentalmente en Puerto Williams, en el área del Canal de Beagle e islas fueguinas. A ellas se agregó la etnia huilliche, la que llegó a la región a fines del siglo XVIII, como resultado de una emigración desde el archipiélago de Chiloé. Hoy es el mayor grupo indígena en la región, en un proceso social aún inconcluso.

### 1.1. Las tragedias de la pampa

La perspectiva con la que la sociedad dominante se aproximó a los pueblos originarios, desde la primera ocupación chilena de estos territorios, en 1843, condujo a su virtual desaparición. Hoy de ellos quedan rastros reducidos a leyendas, imágenes que pueblan el folklore turístico y algunas reflexiones académicas acerca de su suerte.

El caso del pueblo aonikenk es ilustrativo. Sus poblaciones fueron erradicadas de sus territorios ancestrales hacia 1895, una vez constituida en ellos la propiedad civil y la consiguiente división de la tierra para ser destinada a la ganadería. Así, a los antiguos cazadores se les impidió acceder libremente a sus cotos de caza ancestrales.

Una situación similar vivieron los pueblos selk'nam y haush en Tierra del Fuego, como resultado de los flujos de colonización, la minería y la ganadería lanar. Los colonizadores llevaron a cabo una política encubierta de exterminio y erradicación de las familias indígenas hacia lu-

gares en que no representaran una interferencia con el “progreso”. Los ágiles cazadores fueguinos fueron relegados hacia las misiones salesianas localizadas en Río Grande e isla Dawson, reduciéndose dramáticamente el número de sus integrantes hacia 1900. A las persecuciones se agregaron las enfermedades y una baja en la tasa de natalidad, que los llevó a su completa desaparición hacia 1930.

Los pocos descendientes aonikenk, selk'nam y haush, integrados al segmento más depauperado de la sociedad occidental, habían perdido el vínculo con sus propias tradiciones, provocando un hiato insalvable para la transmisión de su conocimiento ancestral a las generaciones sucesivas. El uso del idioma vernáculo, las prácticas religiosas y médicas, son parte también de ese exterminio.

### 1.2. Marginalización y radicación

Las culturas canoeras de los fiordos patagónicos parecen encarar con algo más de éxito la irrupción de la sociedad chilena. Su mayor dispersión espacial, alta movilidad geográfica y, sobre todo, las características de los espacios y recursos que usaron, representaron una competencia marginal para los intereses occidentales. Sin embargo, la introducción de doctrinas y conceptos extraños a estas comunidades, impulsada por la presencia de misioneros católicos, anglicanos y de otros credos protestantes, condujo al progresivo abandono de sus tradiciones.

Además, las políticas de sedentarización se intensificaron a partir de la creación de poblados como Puerto Edén, en 1949, en el caso de los kawésqar; y Puerto Williams, en 1953, en el

caso de los yagán. Estas políticas han debilitado progresivamente a sus poblaciones por la vía de la asimilación extrema y la negación histórica de su existencia.

Los descendientes kawésqar están agrupados mayoritariamente en centros urbanos, lo que ha roto los vínculos con sus espacios tradicionales. Enfrentan, además, condiciones ostensibles de depauperación y dificultades de acceso a los servicios sociales y sanitarios.

Similar situación viven los yagán, asentados principalmente en la Isla Navarino, en el límite austral de Magallanes. Ellos superan escasamente el centenar de personas y deben enfrentar la pérdida acelerada de sus tradiciones como resultado del mestizaje y la indiferencia.

### 1.3. La sedentarización de los kawésqar

Las comunidades en los sectores de Patagonia sud occidental mantienen una presencia sostenida en dicho territorio durante los últimos 6.000 años. En este periodo, aparecen elementos que permiten inferir un alto grado de adaptación somática y cultural a su ambiente.

Pueblo nómada constituido en torno a la unidad básica de la familia, los kawésqar responden a uno de los grupos étnicos menos descritos por observadores y cronistas, estando sus relatos fundados en suposiciones cargadas de prejuicios.

Desde las primeras expediciones de exploración en este sector de los canales, existen reportes acerca de este pueblo en el área comprendida entre el Golfo de Penas por el norte y el paso Brecknock por el sur. De acuerdo a investigaciones recientes, sabemos que, lejos de ser un pueblo indígena homogéneo, estaba dividido territorialmente en cuatro parcialidades. En el límite Norte se ubicaban los sælam en contacto con los chono, los kčewite en el área de San Pedro

a Isla Madre de Dios, los kalelčes desde Madre de Dios al Estrecho de Magallanes y tawokser, siendo esta última la parcialidad más austral<sup>3</sup>.

Lejos de estar separados por barreras físicas y a pesar de emplear variantes dialectales diferentes del idioma kawésqar, las parcialidades mantenían contacto, el cual no era siempre pacífico. Igualmente, sabemos que los kawésqar establecían contacto con todos los pueblos indígenas de la Patagonia, siendo especialmente significativo su vínculo con los yagán, pueblo con el que mantienen similitudes culturales, especialmente en el área del Canal Magdalena, Isla Dawson y Seno Almirantazgo.

Desde el primer contacto, las observaciones realizadas por exploradores europeos destacan la precariedad en la forma de vida de los canoeros australes. Esto se traduce en dos menciones recurrentes en torno a la virtual desnudez de las personas y la apreciable ausencia tecnológica. En este ámbito, la mayor parte de los observadores, incluso los etnógrafos que describen a estas culturas durante el siglo XX, no advierten el profundo nivel de adaptación biológica y cultural de estas comunidades, que, con mínimas herramientas materiales, podían subsistir en un ambiente adverso.

Por otra parte, la alta movilidad geográfica y su eventual dispersión en el territorio, impiden establecer el número exacto de la población en épocas prehistóricas, pero, de acuerdo a diversas fuentes, esta cifra varía entre el millar y los tres mil individuos. Hacia 1880, con el comienzo de la irrupción chilota en los canales de Patagonia sudoccidental, los kawésqar recibieron el primer impacto<sup>4</sup>. El contacto, si bien inicialmente efímero, afectó en el creciente abandono de las prácticas tradicionales y, aún peor, produjo la incorporación de enfermedades contagiosas (sífilis y tuberculosis), las cuales incidieron en el volumen demográfico provocando la no renovación de la población.

<sup>3</sup> Aguilera, O., 2008, 51-57.

<sup>4</sup> Un hecho a estudiar se relaciona con el efecto de la caza sistemática de pinnípedos y su consecuencia en la disponibilidad de alimentos, lo que pudo haber influido directamente en la población canoera. (Orquera, 2002)

Las áreas de campamentos principales, comprendidas en el Sector de San Pedro, Fallos, Jetarkte e Isla Madre de Dios, se transformaron gradualmente en áreas de ocupación semipermanente como consecuencia del contacto con loberos chilotes. Con ellos llegó el alcohol y el tabaco, mientras que la inclusión de elementos de la cultura material occidental (vestuario y herramientas), como objetos de interés en el intercambio, provocaron que los kawésqar progresivamente se convirtieran en fuente de suministros y mano de obra para esta nueva población invasora<sup>5</sup>.

A este primer contacto sostenido se suma un segundo impacto igualmente significativo, cual es la instalación en el territorio kawésqar de dos centros militares; uno en San Pedro, a cargo de la Armada, y otro en Puerto Edén, a cargo de la Fuerza Aérea de Chile. Esto produjo que el nomadismo de las familias kawésqar fuera cada vez menos frecuente. La alimentación estuvo asegurada en torno a estos dos puntos de ocupación militar. A ello se sumó el abandono de las prácticas y uso público del idioma kawésqar, llevando a que, en un lapso de aproximadamente tres décadas, desaparecieran algunos elementos clave de su tradición, manteniéndose además la tendencia a la reducción de su población.

Hacia 1900, se estima que la población kawésqar ascendía a 1000 personas aproximadamente; cuatro décadas más tarde, ese número había descendido a un centenar y a sesenta personas en 1953<sup>6</sup>.

En febrero de 1969 se creó el poblado de Puerto Edén, frente al antiguo campamento de Jetarkte, ubicándose en el lugar los primeros servicios públicos consistentes en un retén de Carabineros, una posta de primeros auxilios y una escuela rural, en un intento de incorporación efectiva de estos territorios a las políticas estatales. El sitio elegido para la localidad ofrecía desventajas respecto del lugar

originalmente ocupado por la población kawésqar. Sin embargo, finalmente, las seis familias sobrevivientes de este grupo étnico comenzaron a radicarse en el perímetro del nuevo poblado, en cierta tolerancia con la población chilota, en su mayoría de la etnia huilliche, que se estableció asimismo en Puerto Edén desde la década de 1940.

Con los nuevos pobladores no se generó un vínculo de hostilidad necesariamente. Para los kawésqar, los chilotes eran quienes habilitaban a las tripulaciones que salían a realizar tareas de recolección y pesca. Por ello, eran entendidos como los proveedores a cambio de productos, a un precio de intercambio fijado por los “habilitadores”, usualmente en perjuicio del valor de la mano de obra indígena. Esta situación de asimetría no era percibida por los kawésqar, quienes consideraban a los comerciantes-intermediarios como personas que solucionaban sus precariedades en momentos de necesidad.

#### 1.4. La cultura yagán. Del nomadismo a la radicación

Se estima que en épocas previas al contacto europeo la población yagán era de entre 2000 y 3000 personas, las que se distribuían desde el Paso Brecknock-Canal Magdalena por el Norte a las Islas Wollaston por el sur, incluyendo la ocupación del litoral de la Tierra del Fuego e Isla de los Estados. Por las crónicas sabemos que se dividían territorialmente en cinco parcialidades cardinalmente distribuidas.

Para este pueblo originario la unidad política, económica y social era la familia nuclear y extendida, constituida por el total de personas que se transportaban en una canoa. El nomadismo impedía las grandes concentraciones de personas en un mismo campamento, a excepción de ocasiones especiales como el varamiento de ballenas o la realización de ceremonias especiales.

---

<sup>5</sup> Empereire, 1963: 70-80.

<sup>6</sup> *Ibíd.*, 86-89.

Aun cuando no hay evidencias manifiestas de la ocupación de zonas del interior de las islas que componían el paisaje de los yagán, es probable su empleo, especialmente en actividades relacionadas a caza y recolección.

Idiomáticamente, el yagán<sup>7</sup> es una lengua ampliamente descrita. Thomas Bridges, misionero anglicano que alcanzó un profundo conocimiento de este idioma, reporta el uso de cerca de 32.000 términos, lo que da cuenta de la amplitud descriptiva de este idioma<sup>8</sup>. Igualmente, esta lengua se caracteriza por sus complejas construcciones gramaticales; el “intienkuta” es una lengua altamente irregular en lo que a la conjugación de tiempos verbales se refiere.

En épocas previas al contacto, e incluso, bajo influencia occidental, se desarrollaron dos tipos de ceremonias especiales entre los yagán. La primera era el “šiahaus” o ceremonia de iniciación de jóvenes de ambos sexos. Esta ceremonia implicaba episodios de encuentro de varias familias y podía extenderse durante varias semanas o meses, dependiendo de la disponibilidad de alimentos. En medio de cantos y recreaciones, los iniciados eran sometidos a lecciones de carácter moral, las que incluían sentencias que debían regir la vida de cada individuo.

Aparentemente, el primer contacto con navegantes europeos se produjo el 25 de noviembre de 1599, durante la expedición de Oliver van Noort. En esa ocasión, por orden del capitán holandés, un grupo yagán avistado fue perseguido en las inmediaciones de la Bahía de Nassau, Canal Murray, tras lo cual la tripulación dio con un grupo de mujeres refugiadas en una cueva, tomando como cautivos a un total de cuatro niños y dos niñas<sup>9</sup>.

El comienzo de las expediciones hidrográficas inglesas en los canales de Patagonia sudoccidental trajo como consecuencia un mayor número de avistamientos, relaciones interculturales y conocimiento cercano de los canoeros del territorio al sur del Estrecho de Magallanes. La expedición de Phillip Parker King de 1827, y luego las del mismo capitán Robert Fitz-Roy en 1828, volvieron más frecuente la relación con la población nómada de los canales.

De esta época data el experimento tendiente a la civilización de los indígenas, que motivó el traslado de cuatro jóvenes canoeros –tres yagán y un kawésqar– a Inglaterra por cerca de un año, bajo la protección y resguardo de Fitz-Roy. Jemmy Buttom, Fuegia Basket, Boat Memory –muerto en el viaje– y York Minster, probablemente tawokser, rápidamente se adaptaron a las prácticas europeas de la época y aprendieron los rudimentos del idioma inglés con la suficiencia necesaria para comunicarse en forma básica<sup>10</sup>.

Dos hechos cambiaron significativamente la ocupación no indígena en el territorio yagán hacia la segunda mitad del siglo XIX. El primero fue el aumento de colonos a raíz de las faenas de caza de lobos marinos y cetáceos en el área. A este componente poblacional, se agregaron los primeros emprendimientos forestales y ganaderos en el área sur de Tierra del Fuego, que, sumados a la incipiente fiebre del oro en dicha isla, permitieron el surgimiento de las primeras estancias y caseríos relacionados a este tipo de actividades.

El segundo hecho fue la instalación de la South American Missionary Society de la Iglesia Anglicana, que, en un intento de evangelización, creó en 1864 un conjunto de instalaciones en Ushuaia y en el área Wulaia-Douglas, en la costa

<sup>7</sup> No se conoce con certeza el origen del denominativo yagán. Se supone que este gentilicio surge por la segmentación realizada por Thomas Bridges del topónimo Jagashaga, que corresponde al Canal Murray o “Canal de los yagán”. No obstante, por su uso habitual, esta autodenominación se ha convertido en un estándar a ojos de los últimos hablantes del idioma indígena.

<sup>8</sup> Op. cit.: 29-31.

<sup>9</sup> Cuadro de reporte etnográfico, en Prieto, 2010.

<sup>10</sup> Moorehead, 1980: 63-75.

occidental de Isla Navarino; una de las zonas de mayor concentración de población yagán. La población yagán que transitaba en los canales adyacentes no tardó en asentarse en esta localidad, así como en las instalaciones misionales de Wulaia-Douglas de manera semi permanente.

En 1882, un brote epidémico puso en serio riesgo la continuidad de la misión de Ushuaia. La concentración de la población y la mínima respuesta inmunológica de personas que jamás habían estado en contacto con estos patógenos, explican los niveles de mortalidad que se registran a partir de ese año. En la misma época, los integrantes de la Expedición Científica al Cabo de Hornos (1882-1883), empleando datos del Censo efectuado por Lucas Bridges en 1884, estimaron la población yagán en 949<sup>11</sup> individuos, número levemente superior a lo que reportaba Wilhem Koppers en sus observaciones de 1922, una vez cerrada la Misión en Ushuaia<sup>12</sup>.

Tras el cierre de la Misión en 1920, los yagán se radicaron en Bahía Mejillones, que, si bien se encontraba bajo concesión a un particular, ofrecía las mejores condiciones para sostener permanentemente a las cerca de 60 familias que se instalaron en el lugar. Durante los primeros años se formó un caserío, en el que sabemos, por las observaciones y registros de Gusinde y Koopers, que hacia 1922 se celebraría una ceremonia de *šiahaus* y el último *kina* de los que se tengan registros.

De estos años data una carta enviada por representantes de la comunidad yagán al Presidente de la República de Chile, en la cual se manifiesta la necesidad de acceder a la propiedad de los terrenos en que se habían instalado, sin que la autoridad acogiera esas demandas.

Hacia fines de la década de 1960, la población yagán se había reducido significativamente, alcanzando dos centenares de individuos, según recuerdan los miembros de la comunidad que vivían en

Mejillones. Existían allí al menos 15 casas y, desde los años 1920, funcionaba un cementerio.

Con el objeto de concentrar a toda la población civil de Isla Navarino en un lugar donde existían los servicios públicos que el Estado precariamente proveía, en 1968 el Comandante del Distrito Naval ordenó la erradicación de Mejillones. Para los efectos, se construyeron algunas casas en la desembocadura del río Ukika, distante a 2 kilómetros al este de Puerto Williams, y en ellas se albergó a las familias que comenzaron a trasladarse.

### 1.5. Mapuche huilliche: Los migrantes del Buta Huilli Mapu

Los huilliche parecen ser el producto de la confluencia de varias tradiciones indígenas ubicadas entre la ribera sur del Río Bueno y el archipiélago de las Guaitecas. Pueblos de características disimiles fueron progresivamente asimilados por la vertiente cultural mapuche que comenzó a expandirse desde el norte, mediante la incorporación de la lengua, la religión y el intercambio comercial. Eso explicaría la amplia diversidad adaptativa de las comunidades huilliche continental e insular y las diferencias que separan a este pueblo de los vecinos mapuche del norte, que se expresan, significativamente, en el uso de la variante dialectal del *che dúngun* y el *veliche*.

Desde 1540, año en que Alonso de Camargo llegó por primera vez al territorio insular huilliche, la ocupación española comenzó a expandirse en los territorios del sur. La instalación de poblados y fortificaciones para la defensa interna y externa permitieron la progresiva generación de relaciones sociales que prevalecieron en el tiempo. A pesar de los levantamientos mapuche, a algunos de los cuales se sumaron los huilliche, puede inferirse que las relaciones entre europeos e indígenas fue fluida, lo que permitió el mestizaje gradual de la población y su posterior

<sup>11</sup> Deniker y Hyades; 1891: 122-123.

<sup>12</sup> Koppers, 1997: 43-47.

criollización, resultando en el confinamiento de la población indígena culturalmente más conservadora en sectores reducidos<sup>13</sup>.

Luego de la consolidación de la independencia chilena, en 1818, y la anexión del territorio insular de Chiloé a la naciente república en 1826, una parte significativa de la población huilliche se encontraba en proceso de integración a la sociedad dominante. Por ello, no resulta extraño que, desde 1843, los huilliche se sumaran a la migración chilota hacia los territorios de la Patagonia Austral, en condiciones de integración cultural, pues se encontraban en un franco proceso de asimilación<sup>14</sup>.

Luego de la reinstalación de la colonia chilena de Punta Arenas en 1849, la presencia de población chilota fue cada vez mayor. Ello se explica por la creciente actividad relacionada con la captura de lobos marinos con fines comerciales, así como por la incorporación gradual de población insular a las incipientes industrias creadas una vez consolidada la presencia republicana en estos territorios. Igualmente, con la definición de los límites territoriales entre Chile y Argentina en 1881, la naciente ganadería de la Patagonia Austral atrajo a un contingente importante de población chilota, que usó el puerto de Punta Arenas como trampolín para emigrar a territorio argentino.

Durante el siglo XX, los descendientes huilliche fueron crecientemente asimilados a la población no indígena en un proceso de chilenización y “blanqueo”. Ya sea por razones sociales, políticas o culturales, el ejercicio de la etnicidad fue abandonado o encubierto durante generaciones, de tal manera que no existen testimonios de prácticas culturales referidas a este pueblo indígena sino hasta fines de la década de 1990, cuando comienzan a agruparse las primeras organizaciones de descendientes de esta adscripción étnica.

Lejos de la suposición tradicional, que considera que el proceso de migración desde Chiloé es un proceso concluido y parte de la historia regional o patagónica, esto no es así. El fenómeno social continúa, replicando casi en exactas condiciones la primera emigración de población chilota hacia Magallanes.

La criollización huilliche ha impactado con su acervo cultural en la consolidación del imaginario patagónico, dada la potencia de la migración histórica a estos territorios y la interacción con otras vertientes migratorias presentes en Magallanes, como es el caso de la población de origen dálmata, proveniente igualmente de una tradición insular.

## 1.6. La configuración de una semántica etnohistórica del “otro”

Para los pueblos originarios las categorizaciones referidas a los “blancos” varían en especificidad y, producto del trauma del contacto, siempre están asociadas a una connotación negativa. *Pólua* para los yagán; *jemma* (blanco), *kstapón* (chilote); *palksčewe* (extranjero) para los kawésqar; *winka* para los huilliche; representan al “otro” cultural a partir de significaciones y estereotipos relativamente sostenidos en el tiempo.

En los últimos cuatro siglos, la sociedad dominante ha transitado por al menos cuatro visiones que explican la causalidad en las relaciones de supremacía. Los navegantes ocasionales, entre 1520 y la toma de posesión del Estrecho de Magallanes en 1843, percibieron a las poblaciones originarias desde el asombro y la bestialización del sujeto cultural, a propósito de lo diferente, de su desnudez, primitivismo y simpleza. Esta visión explicaría los secuestros y traslados forzosos de personas, los experimentos civilizatorios, las capturas destinadas a proveer “salvajes antropófagos” a zoológicos humanos y la virtual

<sup>13</sup> Para una visión amplia de lo ocurrido con el pueblo huilliche, ver Bengoa: 505-546.

<sup>14</sup> Lo antes mencionado no niega que las exploraciones huilliche en el austro hayan comenzado antes de 1843. Por el contrario, es probable que en las correrías de loberos y exploradores anteriores a esa fecha hayan participado personas de esta adscripción cultural.

esclavización por parte de cazadores y loberos, para quienes los indígenas no representaban más que mano de obra y mujeres para trato sexual.

La mutación de esta visión comenzó a producirse con la incorporación efectiva de la Patagonia austral a las nacientes repúblicas de Chile y Argentina. En este escenario, la situación de los indígenas se tornó contradictoria, ya que, por una parte, los *aonikenk*<sup>15</sup> se transformaron en potenciales aliados de uno y otro país en sus esfuerzos orientados a la expansión y consolidación de sus fronteras, y, por otra, la constitución de la propiedad y la introducción de la ganadería ovina generaron para los colonos la necesidad de “limpiar” el territorio para los nuevos emprendimientos económicos.

El periodo entre 1881 y 1895 correspondió a un momento crítico en que el “indígena objeto” fue víctima de erradicaciones forzadas, relocalización en misiones, secuestros y persecución armada por parte de colonos. En ese momento se produjo el impacto genocida sobre los *selk’nam* en Tierra del Fuego, y etnocida en el resto del territorio de Magallanes. Esto concluyó con la desaparición total de las tradiciones cazadoras recolectoras terrestres y la reducción poblacional de los canoeros por efecto de la sedentarización y las enfermedades contagiosas.

Consolidada la ocupación republicana y resuelto el problema de la propiedad de las tierras, los indígenas fueron progresivamente olvidados. Hacia 1930, la última familia *selk’nam* se extinguió en Tierra del Fuego; los *kawésqar* se radicaron en Puerto Edén, al amparo de la Fuerza Aérea; y los *yagán* se asentaron en Bahía Mejillones. Estas poblaciones resultaban invisibles para la sociedad dominante, la cual construyó un discurso sobre los indígenas que iba desde la miseria a la extinción.

Asimismo, en esa época las instituciones públicas comenzaron a intervenir en las comunidades indígenas separando a los niños de sus padres

bajo el razonamiento de que la marginalidad y la miseria atentaban contra el bien superior de los menores y su desarrollo. El quiebre en el vínculo parental en algunos casos fue insalvable. Se llegó incluso a la curiosa determinación de incorporar a los *kawésqar* al sistema de reclutamiento de la Fuerza Aérea como mecanismo de protección y civilización, lo que implicó la partida de al menos cuatro jóvenes al servicio militar en la base de Quinteros, algunos de los cuales jamás regresaron.

Son conocidas las imágenes de los canoeros en las inmediaciones de Puerto Edén en que aparecen pidiendo una suerte de limosna a los barcos que transitan por los canales. La práctica del intercambio (*tčas*) se desarrolló por miles de años antes de la llegada de los primeros blancos. El Estado chileno enfrentó la situación de los llamados “últimos indígenas” desde el paternalismo, al grado de proveer de alimentos preparados diariamente a los indígenas erradicados en Villa Ukika, según recuerdan algunos miembros de la comunidad *yagán*, siendo la dádiva y la caridad la fórmula habitual en que las instituciones abordaban la solución de los problemas de las familias indígenas, sin advertir los efectos culturales del contacto y sus consecuencias.

En la chilenización de la Patagonia occidental, tras las tensiones limítrofes vividas con Argentina en 1978, la imagen de lo “propio”, frágil y vulnerable resultó significativa por las proyecciones que se hacían respecto de los “indígenas en extinción”. Hacia fines de la década de 1970, los llamados “últimos indígenas” eran afirmados en la inexistencia. La negación fue reemplazada por el concepto de la extinción, lo que se traducía en el imaginario social en que cada año moría el “último” *kawésqar* o *yagán*. El concepto de “pureza” versus el de “mestizaje” cobró relevancia como categoría externa; el discurso habitual hacia 1990 giraba en torno a la desaparición total de los “indígenas puros”, representados en la persona de algún anciano de las propias comunidades.

<sup>15</sup> *Aonikenk* o Tehuelches meridionales. Pueblo Indígena terrestre, ocupante de la Pampa Patagónica, que se distribuyó desde el Estrecho de Magallanes al sur de la Provincia de Río Negro (Argentina).

## 2. De la indiferencia al Nuevo Trato (1970-2000)

### 2.1 Esfuerzos institucionales para visibilizar a los pueblos originarios

Con la desaparición de los aonikenk del territorio chileno a fines del siglo XIX y la reducción de las últimas familias en Kamusuaike<sup>16</sup>, Argentina, unidas a la eliminación y posterior asimilación de la población selk'nam, hacia 1930 los únicos pueblos originarios que permanecían en la región eran los descendientes de los kawésqar y yagán, además de la población huilliche proveniente del centro sur de Chile.

Hacia 1960, la población escasamente superaba el centenar de personas. En el caso de los yagán, el universo total alcanzaba en la misma época las doscientas personas. En ambas situaciones, las agrupaciones indígenas fueron invisibilizadas o adscritas a sectores pobres de la población. La población kawésqar desapareció de la memoria pública entre los años 1970 y 1990, dado que Puerto Edén y la propia comunidad resultaban indiferentes para la sociedad dominante.

Con el retorno a la democracia y en las últimas dos décadas, Puerto Edén y, en particular, la comunidad kawésqar que habita en esa localidad han sido objeto de diversas acciones por parte del Estado. A principio de la década de 1990, se desarrollaron varias iniciativas ejecutadas por medio de la cooperación internacional, especialmente de Bélgica, con un impacto marginal en las condiciones de vida de los kawésqar. Luego, entre 1994 y 2000, Puerto Edén se transformó en un polo de interés y de inversión pública de parte del Gobierno Regional de Magallanes en materia de desarrollo de infraestructura. Un número importante de proyectos se ejecutaron con el fin de mejorar las condiciones de habitabilidad de los residentes. A pesar de las inversiones, el efecto

no ha sido el esperado, debido principalmente a déficits de gestión y dificultades logísticas.

En la década de 1990, los descendientes mestizos se agruparon en la primera organización indígena, precursora de las comunidades actuales: el Consejo Kawésqar, instancia que reunía a las familias indígenas que se habían asentado en Punta Arenas desde 1950, en su mayoría originarios de Puerto Edén. Estos descendientes kawésqar de segunda o tercera generación se encontraban en un abierto proceso de asimilación, incorporados a sectores socialmente carenciados, siendo las faenas de pesca y los empleos no calificados sus principales ocupaciones. Esta organización formuló las primeras demandas sociales y culturales de los descendientes urbanos: reivindicaciones tendientes a la recuperación de la lengua vernácula y al reconocimiento de derechos individuales, especialmente orientados al acceso a planes y programas del Estado en materia social.

Por su parte, los yagán erradicados en Villa Ukika (pequeña población de 10 casas ubicada a 2 kilómetros al este de Puerto Williams, en la Provincia de la Antártica chilena) han vivido un proceso algo diferente. El hecho de constituir una población concentrada y étnicamente diferenciada del resto de los pobladores de Puerto Williams hace de este pequeño caserío una suerte de ghetto<sup>17</sup>. La Armada y la incipiente institucionalidad civil intentan satisfacer las necesidades básicas de la población desde una perspectiva paternalista; Ukika es un punto de marginalidad por cuanto todos los servicios básicos en el lugar fueron instalados hasta el límite exterior de la población. La villa no cuenta con servicios sanitarios, electrificación o comunicaciones, lo que ha postergado, intencionadamente o no, a los descendientes yagán.

<sup>16</sup> Kamusuaike es un lugar físico, ubicado al norte de la Provincia de Santa Cruz en Argentina. En este lugar, las últimas familias aonikenk, en su mayor parte mestizas, fueron concentradas por el Estado Argentino en una especie de reserva indígena.

<sup>17</sup> El concepto de *ghetto* es empleado no en un sentido de área urbana de reclusión, sino como un espacio periurbano de segregación y exclusión.

Las familias son solamente diez y se encuentran organizadas en la Comunidad Yámana<sup>18</sup> de Navarino. En esta organización comunitaria funcional, creada por la Municipalidad de Navarino<sup>19</sup> a fines de la década de 1980, confluyen los intereses de los cuatro clanes existentes y permite generar un primer mecanismo de representación frente a las instituciones político-administrativas.

Pertenecientes al sector más pobre de Puerto Williams, los descendientes yagán se dedican a actividades de pesca, carpintería de ribera y a trabajos asalariados no calificados. La producción de artesanía es un complemento de creciente importancia en la economía de la comunidad. Al igual que en el caso de los kawésqar, varias expediciones documentales y algunas publicaciones generadas entre 1975 y 1985 hicieron visible la comunidad. Por primera vez en décadas, la sociedad dominante fue informada acerca de la existencia de descendientes de un pueblo originario que se creía desaparecido. No obstante, fueron presentados como un grupo depauperado y en virtual extinción y, también, sin demandas político sociales.

La discusión de la Ley Indígena, en 1992, marcó un hito significativo para los pueblos indígenas de Magallanes. En efecto, originalmente excluidos bajo el supuesto de la “extinción”, los descendientes de las tradiciones canoeras de Magallanes fueron “redescubiertos” para la sociedad dominante por el abogado e investigador José Aylwin, quien, como parte de la Comisión Especial de Pueblos Indígenas, generó un diagnóstico propositivo respecto a las obligaciones que el Estado debía abordar de manera prioritaria. Entre ellas se contaba la recuperación de tierras históricamente reclamadas, acciones destinadas a la relocalización, generación de garantías en términos de derechos culturales sobre la caza, pesca y recolección, el rescate de la lengua y la atención de las demandas sociales.

Las primeras gestiones emprendidas, luego de la creación de la CONADI en 1993, giran en torno a la transferencia gratuita del Lote 14, Bahía Mejillones, en la isla Navarino, a la comunidad yagán, y la compra de los terrenos de Jetarkte, explanada ubicada frente a Puerto Edén, a nombre de la comunidad kawésqar de esa localidad.

Desde la génesis la CONADI apoyó y estimuló la organización de las familias indígenas bajo la figura de la comunidad, creada de acuerdo al artículo 10° de dicha Ley, y, en una acción emprendida desde la Presidencia de la República, se otorgó un número cercano a las 12 pensiones de gracia a las familias más antiguas de las comunidades kawésqar y yagán. A nivel local, se comenzó a implementar programas tales como la beca indígena y la educación intercultural bilingüe, ambos administrados por el Ministerio de Educación, y se generaron las bases iniciales en materia de salud e interculturalidad, a cargo del Ministerio del ramo.

Hacia 1998 se diseñó e implementó un programa, a cargo de la CONADI, destinado al rescate de las lenguas en peligro en Magallanes, el que establecía la prioridad de generar las condiciones materiales y humanas para llevar contenidos lingüísticos y culturales pertinentes al aula<sup>20</sup>. Las externalidades provocadas por el programa impactan significativamente en la autolegitimación de las personas más antiguas de las comunidades y ha permitido sentar las bases del rescate sistemático de la lengua y cosmovisión kawésqar.

A contar de 1997, se constituyeron las primeras asociaciones huilliche, siendo su principal motivación la generación de una mayor disponibilidad de servicios dirigidos a esta población indígena, lo que explica el sesgo asistencial de la demanda de las asociaciones. Esto resulta paradigmático, por cuanto la demanda huilliche en

<sup>18</sup> Por años, el concepto yámana se empleó como denominativo para el pueblo yagán, no obstante en su significado originario el término alude al género masculino. Actualmente, los miembros de la comunidad sostienen que el gentilicio adecuado es yagán.

<sup>19</sup> En 2003, la Comuna cambió de nombre a Cabo de Hornos.

<sup>20</sup> Aguilera, N., 2 1.

Magallanes no fue inicialmente cultural, sino que estuvo centrada en las potenciales obligaciones de parte de la institucionalidad pública respecto de la atención en materias sociales, como vivienda, trabajo o protección social.

Hacia 1997, eran cinco las organizaciones indígenas de las distintas etnias: cuatro comunidades y una asociación. Estas organizaciones crecieron en visibilidad en los primeros años y sus representantes adquirieron mayor notoriedad frente a las instituciones no indígenas. La ausencia de jefaturas en las tradiciones canoeras y la desarticulación de la cual fueron objeto los migrantes huilliche, explica que las organizaciones indígenas elijan para los roles de representación no a quienes estructuran un discurso desde lo cultural, sino a las personas que están disponibles para aceptar tales responsabilidades en función de objetivos pragmáticos e inmediatos.

En respuesta a la autodefinición indígena y la construcción de la demanda desde lo “emergen-

te”, el Estado no reaccionó con eficacia institucional. Ante el volumen de demandas, no existió una estrategia ni una voluntad de coordinación intersectorial, pues para muchas instituciones gubernamentales lo relativo a los indígenas debía ser atendido por la CONADI y ésta debió financiar el 90% de las acciones. El desconocimiento de las dinámicas culturales indujo a errores que se encararon con un enfoque centrado en la pobreza y no en la identidad y la cultura.

Una iniciativa destacable en el reconocimiento de la condición excepcional de los pueblos indígenas fue el llamado Plan de Cobertura Total para los Pueblos Indígenas de los Canales Australes, implementado entre 2001 y 2010. El plan aplicó un modelo de gestión basado en la coordinación interinstitucional e incorporó la participación indígena en todos los niveles de decisión. La iniciativa se orientó a concentrar el esfuerzo y el compromiso de las diferentes instituciones estatales en una serie de iniciativas priorizadas de inversión pública.

### 3. Tendencias identitarias en los umbrales del siglo XXI

La institucionalidad aplicable a los pueblos originarios de Magallanes define, desde una perspectiva etnodemográfica, el ámbito de su aplicación. El artículo 72 de la Ley 19.253 establece que son indígenas de los canales australes los yámanas o yaganes; kawashkar o alacalufes; u otras etnias que habiten en el extremo sur de Chile. Así, la legislación chilena incluye dentro de la categoría “Pueblo Indígena de los Canales Australes” a pueblos migrantes, como el caso del pueblo huilliche, o cualquier otra agrupación humana originaria asentada en la región.

De acuerdo a la información de la CONADI, a marzo de 2011, el total de personas acreditadas como indígenas en la Región de Magallanes ascendía a 21.322. De ellos, aproximadamente el

24% eran menores de 18 años; el 50,3% estaba constituido por mujeres; y aproximadamente el 10% vivía en sectores rurales o aislados. Así, la mayor concentración de población indígena se presentaba en centros urbanos. A su vez, el 93,5% de la población indígena de Magallanes es de adscripción huilliche; mientras que la población indígena canoera no supera el 3,5%, de los cuales 370 aproximadamente son kawésqar y 120 yagán<sup>21</sup>.

Conforme a esos datos, Magallanes no se aparta de la tendencia general del país: la población indígena nacional y regional es de aproximadamente el 10% del total. Esto derrriba la noción común de que en Magallanes no existen indígenas en números significativos.

<sup>21</sup> La información contenida en esta base de datos difiere significativamente de la información aportada por el Censo de Población y Vivienda de 2002. Ese censo sitúa a la población kawésqar y yagán en un universo superior a las 5.000 personas en todo el país, mientras que estima a la población huilliche en un número inferior a lo que arrojan los datos de la CONADI.

Permite, asimismo, visualizar a esta población como un conglomerado importante, requirente de políticas y programas específicos.

La población indígena se distribuye ampliamente en todo el territorio regional. Desde el límite norte en Puerto Edén, en donde reside la última comunidad “sociológica” kawésqar, hasta Puerto Williams, en donde sobreviven cerca de 110 descendientes yagán. Por su parte, la población huilliche aparece estadísticamente concentrada en la Comuna de Puerto Natales, Provincia de Última Esperanza.

En materia cultural, probablemente el elemento más significativo sea el uso de la lengua y los esfuerzos de rescate, pues hoy cobra especial fuerza la idea de que este atributo es el puente esencial de la cultura, la identidad y la cosmovisión. En la actualidad solo una persona habla la lengua yagán. En el caso del kawésqar, no superan la veintena, siendo la totalidad de ellos miembros de la comunidad kawésqar de Puerto Edén o provenientes de esta localidad vecindados en centros urbanos.

En contra de la suposición generalizada de que se trata de idiomas condenados a la desaparición, existen algunos indicios que alimentan el optimismo. Sobre ellos –algunos relacionados con relatos míticos o cuentos fundacionales– existe una carga de atributos que cruza todos los aspectos de la cultura y cosmovisión canoera, lo que representa un tesoro que debe ser registrado y sistematizado con la mayor urgencia.

Otro factor a considerar es que la demanda sobre los derechos lingüísticos ha sido transversal e históricamente sostenida. Las organizaciones indígenas han coincidido en la necesidad de recuperar los idiomas indígenas como una demanda fundamental.

Políticamente, hacia fines del siglo XX, las organizaciones indígenas no reconocían su potencial valor en el ejercicio democrático respecto de la sociedad. Por el contrario, las relaciones de poder y consenso se realizaban en función de las relaciones interétnicas, planteada como una suerte de competencia. No existían vínculos entre las organizaciones indígenas y otros grupos de interés o de poder, como organizaciones gremiales o partidos políticos. La base del discurso se centró, en términos de la relación “Indígenas-Estado”, más que de “Indígenas-Sociedad Dominante - Ejercicio de Derechos,” sean estos individuales o colectivos. Cualquier relación de poder o de vínculo, sería formulada en términos instrumentales o bien efímeras, y en beneficio del logro de un objetivo material de corto plazo<sup>22</sup>.

La construcción del discurso de las organizaciones indígenas usualmente se instala desde el concepto de la “deuda histórica.” Esta es esgrimida para, a partir de una entendida demanda cultural, aflorar un conjunto de elementos propios de la demanda asistencial, que sitúa al Estado y a sus instituciones en una perspectiva paternalista. Igualmente llamativa resulta la reclamación de “espacios” propios, lo que constituye una contraposición con la necesidad de generar instancias de participación real sobre la base de la multiculturalidad.

Las contraposiciones “Dependencia/Autodeterminación” o “Multiculturalidad/Etnocentrismo” responderían a situaciones generadas en la construcción de la identidad/alteridad de los pueblos indígenas en el proceso de la recreación cultural, fenómeno que ha constituido barreras, en algunos casos insalvables, en la relación interétnica o entre las organizaciones indígenas y la sociedad dominante.

---

<sup>22</sup> FIDE XII, 2010.

## 4. Redescubriendo al “otro” y afirmación de derechos. Perspectivas para el siglo XXI

### 4.1 Cambio de perspectiva y reconocimiento de derechos

El retorno a la democracia visibilizó a los pueblos indígenas al establecerse un discurso que revalorizó la diversidad como una riqueza, pero esta reconsideración constituyó una nueva paradoja, porque que se realizó en el contexto de otros grupos vulnerables. La pretendida equivalencia “indígena = pobre” siguió primando en las ideas dominantes de la sociedad chilena.

De este modo, quién resulta vulnerable por cualquier razón, no es necesariamente sujeto de derecho sino objeto de la acción social, traducida en políticas públicas. Ello puede explicar por qué para los indígenas la creación de instituciones como la CONADI se traduce en la búsqueda de satisfacción a sus demandas asistenciales por sobre las reclamaciones de orden cultural. Además, permite entender cómo la institucionalidad pública descansa en este tipo de organismos de carácter sectorial, ignorando su rol transversal frente a los pueblos originarios y sus organizaciones.

Con la creciente participación de las organizaciones indígenas en espacios de representación social y un nuevo cambio en el discurso de la sociedad dominante, el nuevo siglo trajo el despertar de los pueblos originarios a su legitimidad en la diversidad y la reacción de la sociedad dominante frente a la validación de los indígenas como sujetos de derecho. Esto no ha implicado el reconocimiento de derechos colectivos, pero sí supone el reconocimiento de la diversidad como un valor y de las tradiciones indígenas como un manantial de conocimientos necesarios en la construcción de la llamada identidad nacional. Ese es el fundamento de las políticas públicas orientadas a lo intercultural bilingüe, en algunos casos ambos conceptos entendidos como sinónimos.

El final del siglo XX, entonces, trajo consigo un proceso creciente de resignificación de la etnicidad de los pueblos originarios en la sociedad dominante, con un aparente mayor nivel de aceptación y tolerancia. Los no indígenas comenzaron a valorar las tradiciones originarias, lo que se refleja en el creciente deseo de incorporar elementos tradicionales en la estética del país. Con el proceso de redefiniciones culturales comenzado a fines de la década de 1990 y el evidente cambio en el discurso de la sociedad dominante en igual periodo, el siglo XXI comenzó pleno de expectativas para las organizaciones indígenas de Magallanes.

En mayo de 2001 se anunció la puesta en marcha de un Plan Especial de desarrollo para estos Pueblos Indígenas<sup>23</sup>. A pesar de esta iniciativa, la situación particular de los pueblos minoritarios, como es el caso de los pueblos originarios de los canales australes, incluidos los huilliche residentes en la región, ha sido eclipsada por las reivindicaciones mapuche desplegadas en la zona centro sur del país. Al no tener una representación propia en las instancias de decisión que crea el Estado y al no gravitar en la agenda pública que determina las prioridades de intervención gubernamental no se produce un reconocimiento efectivo de su particular situación sociocultural.

Tres hitos aportaron nuevos elementos para el reconocimiento, tanto en el ámbito cultural como sobre derechos territoriales. El primero de ellos se relaciona con la constitución, en 2006, de la Comisión de Verdad Histórica y Nuevo Trato, la cual tuvo como propósito determinar las variables que explicaban la situación de vulneración de los pueblos indígenas en Chile y los fundamentos de las relaciones asimétricas, sostenidas por siglos, entre los Pueblos Indígenas y el Estado, a través de sus diversas instituciones.

---

<sup>23</sup> Transcorp, 2000.

Los resultados del trabajo de esta comisión, tanto en su enfoque histórico como en su aspecto propositivo, fueron publicados el 28 de octubre de 2008<sup>24</sup>, representando el propósito del Estado de adoptar un nuevo enfoque respecto de los pueblos originarios.

El segundo hito significativo fue la discusión y aprobación de la Ley 20.249, llamada Ley Lafkenche, en febrero 2008. Si bien este cuerpo legal fue pensado respecto a la situación de los mapuche de la costa, beneficiaría indirectamente a kawésqar y yagán pues genera un instrumento para la declaración de títulos en la zona litoral, donde se concentra casi la totalidad de los lugares de valor patrimonial de las culturas canoeras.

El tercer hito fue la ratificación por parte del Estado de Chile del Convenio N° 169 de la Organización Internacional del Trabajo, OIT, el 15 septiembre de 2008. Este instrumento implica el reconocimiento de los derechos políticos, educacionales y territoriales de los pueblos indígenas de todo el país, a la vez que obliga a los Estados a realizar consultas con esos pueblos

en las materias que sean de su interés directo o indirecto.

Todos estos hitos contribuyeron a la redefinición de los pueblos indígenas frente a la sociedad dominante. Sin embargo, ninguno de ellos se ha traducido en acciones significativas. Por el contrario, las acciones gubernamentales han tendido a desconocer, en los hechos, algunos de los compromisos del propio Convenio 169, situación que se ha agudizado en los últimos años cuando se ha intentado crear normativas que afectan a los pueblos indígenas sin una consulta previa.

En síntesis, si bien los pueblos indígenas en Magallanes son ahora visibles, no por ello se han visto en la posibilidad de ejercer una mayor influencia cultural en la sociedad dominante. Tampoco han logrado mayores niveles de reconocimiento de sus derechos. La sociedad chilena es, en estos términos, una deudora neta respecto de los pueblos originarios que habitan el extremo sur de este país.

---

<sup>24</sup> Informe de la Comisión Verdad Histórica y Nuevo Trato, 2006.

## 5. Identidad y alteridad. Trazos para actualizar el debate en los confines del país

### 5.1. Paradojas de la identidad

Los pueblos originarios no constituyen sociedades homogéneas. Usualmente aspectos relativos a un origen genético común, el uso de una lengua vernácula, el origen asociado a un territorio o linaje, o el reconocimiento de objetivos y amenazas comunes, suelen ser los factores para la adscripción a una y otra etnia. Estos mismos factores fijan las diferencias con los extraños. En el caso de los pueblos indígenas de los canales australes, sus definiciones de identidad usualmente surgen de la construcción del concepto de familia o se asocian con el respectivo lugar de origen, dependiendo de cual sea el caso.

Los yagán, la comunidad indígena más pequeña, mantienen tensiones entre los cuatro clanes familiares que coexisten, articulándose sus relaciones conforme a las situaciones de contexto que afecten sus intereses. En el caso kawésqar, la variable más significativa se vincula al lugar de origen (parcialidad + territorialidad) y a conflictos ocurridos hace una o dos generaciones. Para los huilliche, en cambio, las tensiones responden al lugar de origen y al vínculo vivencial que unos y otros pueden exhibir en cuanto a la vinculación con la tradición antigua.

Si bien las relaciones interétnicas son fluidas, existen elementos de tensión permanentes, los cuales parecen ordenarse en dos ejes de legitimidad. Por una parte, el más evidente es el que se relaciona con el foco “originario/migrante”, mientras el segundo, menos claro, se relaciona con la distinción “urbano/rural”.

Los kawésqar, y los yagán en menor medida, perciben a los huilliche como parte del componente poblacional que colonizó sus antiguos territorios; responsables de antiguos abusos y advenedizos en la reclamación orientada a generar mayores niveles de reconocimiento cultural, dado que por décadas los descendientes de este

pueblo migrante ejercieron actos discriminatorios, negando su propia condición de indígena, que solo reapareció con la creación de una oferta pública estatal destinada a este sector de la población chilena.

Por otra parte, los huilliche han entendido a los descendientes de los antiguos canoeros como grupos atrasados, minoritarios en número y, en consecuencia, poco significativos al momento de generar relaciones de poder. El extremo de esta situación se plantea en la reciente aparición en el imaginario huilliche de una narrativa que habla de tal pueblo como “originario” de Magallanes, datando su presencia en la región junto con las primeras ocupaciones del litoral de Patagonia sudoccidental. Esta aseveración carece de sustento contrastable en la historia occidental o en los relatos de los propios pueblos indígenas.

Las tensiones giran en torno a la legitimidad para la obtención de “beneficios” o prestaciones por parte de las instituciones del Estado, siendo la CONADI el centro de su cuestionamiento. Un grupo considera que las prestaciones privilegian a otros, argumentando una menor legitimidad respecto de las demandas propias, y viceversa.

La identidad suele afirmarse sobre la base de la negación de la identidad del “otro”. Ese “otro” no sería entendido como un sujeto cultural igualmente indígena. Se instala, de este modo, lo dudoso y desde ahí el cuestionamiento a la legitimidad.

A lo anterior se suma la contradicción entre lo urbano y lo rural. Una confrontación entre las personas que descienden de los pueblos originarios que han crecido en sintonía con sus ambientes y tradiciones frente a quienes lo han hecho a la distancia, despertando a la condición de indígena. En el primer caso, las personas que pertenecen a las comunidades sociológicas, definirán un conjunto de prioridades y reclamaciones

más enfocadas a la recuperación de la cosmovisión y la cultura. Los segundos, lo harán desde la perspectiva de una marginalización de la cual la sociedad dominante debe hacerse responsable, por haber negado el derecho a la continuidad de la cultura y de la tradición. En este caso, se plantea una deuda que tiene que ser saldada a partir de soluciones asistenciales. Es decir, prima la equivalencia indígena = empobrecido en la definición del sujeto cultural indígena.

La tensión de legitimidad se centra en el mayor conocimiento de la cultura o la mayor proximidad a la tradición antigua. Dentro de un mismo pueblo indígena, se construyen categorías de legitimidad como determinantes del acceso a prestaciones del Estado y la potencial competencia por recursos<sup>25</sup>.

Poco ayuda el comunitarismo nominal inducido por las normas de la Ley Indígena. En el caso de los indígenas de Magallanes, la figura de la comunidad no representa adecuadamente las fórmulas de agregación que siguen estos pueblos. La tradición indica que la unidad básica es la familia nuclear, excepcionalmente extendida. La figura comunitaria, pensada a partir de realidades culturales ajenas a la región, ha potenciado en las organizaciones urbanas frecuentes rupturas internas, obstaculizado el antiguo uso de los acuerdos entre familias. Esto se ha traducido en la aparición de liderazgos instrumentales, no legitimados, y poco pertinentes en la construcción del discurso identitario.

Aun cuando las organizaciones indígenas y sus representantes cuentan con el reconocimiento de la sociedad civil y de quien ejerce el poder político, las tensiones al interior de las etnias, así como entre ellas, han venido atentando contra los intereses colectivos de los pueblos originarios magallánicos. De hecho, no existe consenso entre ellos para la representación en materias de interés general. Desde una perspectiva amplia, no existe una imagen transversal de lo indígena, a pesar de que, en una proporción importante, los

problemas de marginalidad o exclusión resultan comunes a todos los pueblos indígenas.

Por ello, la demanda tiende a construirse sobre la base de la urgencia y la precariedad, comunes a las de otros sectores sociales, sin que esta tenga un sello de pertinencia o un demarcador de etnicidad.

Un atributo que ha mutado en los últimos años tiene que ver con la particularización étnica de la demanda indígena. Esta particularización es entendida como la tendencia de las personas a sostener solicitudes de exclusión étnica en la construcción del discurso. De esta manera, por ejemplo, las políticas públicas diseñadas desde lo intercultural bilingüe han sido entendidas como “solo para indígenas” en el ámbito en el cual se implementan, sea este relativo a salud, educación, planificación urbana, etc.

## 5.2. La construcción de poder en relaciones con el “otro”

En los últimos años, la sociedad dominante se ha permeado mayormente respecto del valor de la diversidad. Se busca lograr que los procesos de construcción de relaciones de multiculturalidad no se basen en la exclusión o la negación, sino, por el contrario, en la construcción de contextos para el diálogo entre sujetos culturalmente diferentes, pero iguales en legitimidad y derechos.

Lo mismo ocurre con el acceso a cargos de elección popular o de representación extracomunitarios, que hoy cristalizan en las primeras candidaturas a concejos municipales por parte de dirigentes indígenas, quienes exhiben en su currículum la gestión desarrollada a partir de sus organizaciones de origen. En este caso, ya no se reclaman espacios segregados o discriminados positivamente, sino que se concurre derechamente a la competencia democrática. El liderazgo indígena adquiere conciencia de sus reales posibilidades de participación en instancias de decisión.

---

<sup>25</sup> Para un ejemplo de lo expresado, recomendamos ver FIDE XII, 2010.

La población indígena actual en Magallanes constituye alrededor del 12% del total regional, lo que representa un potencial que puede determinar el resultado de una elección en todas las comunas. Para que ello sea una opción real de acceso a instancias de poder, las organizaciones

indígenas tendrán que superar las diferencias basadas en elementos de identidad y alteridad, para construir acuerdos mínimos que posibiliten una real inclusión desde la etnicidad como elemento transversal.

## 6. Consideraciones finales

Los pueblos indígenas de Magallanes se debaten en un doble dilema. Por una parte, las comunidades sociológicas, por definición aquellas más aisladas, sufren la presión de la desaparición total de las manifestaciones culturales propias en el corto plazo. Esta condición, advertida tempranamente por los etnógrafos que tuvieron contacto con las comunidades yagán y kawésqar, señala la inminente extinción cultural como un hecho irreversible.

De esa urgencia nace la necesidad de generar acciones de rescate cultural que, desde la lengua y la cosmovisión, permitan conservar el caudal de conocimiento de las comunidades tradicionales, una vez que los últimos hablantes hayan fallecido. Las personas mayores de las comunidades, que conocieron la forma de vida canoera, están conscientes de la necesidad de heredar este legado en especial a sus hijos o nietos, con la intención manifiesta de evitar la muerte de la cultura. Los inventarios lingüísticos, los registros patrimoniales del territorio indígena, la ampliación del corpus conocido hasta ahora y la integración generacional en la transmisión del conocimiento deben ser una prioridad de la acción del Estado en lo relativo a las comunidades sociológicas y sus descendientes directos<sup>26</sup>.

El segundo dilema tiene que ver con la resignificación de la etnicidad, en especial entre aquellas agrupaciones de personas que habitan en contextos urbanos. Para ellos no existen planes o programas específicos tendientes a reforzar los

vínculos con sus respectivos referentes culturales. Acciones de transmisión de elementos de lengua y cultura, así como la vinculación física entre las personas, sus culturas y lugares de origen, replantearían varios de los mitos que componen el imaginario actual, los cuales afectan significativamente las relaciones interculturales, sobre la base de la afirmación de la alteridad.

En un sentido amplio, los indígenas se ven potencialmente amenazados por las limitaciones prácticas en el ejercicio de sus derechos, a pesar de estar garantizada su participación por diversos cuerpos legales. En los últimos años, el Estado se ha visto retraído en la generación de políticas públicas y en su vinculación con los pueblos indígenas y sus organizaciones. Un giro en la apreciación de la participación social, para entenderla no como una amenaza sino como un elemento que garantiza mayores niveles de legitimidad de la acción pública, ofrece salvaguardas al interés de las partes interesadas y encausa los aspectos específicos de un plan o programa de acuerdo a elementos de pertinencia y posibilitaría la construcción de “ciudadanía indígena”. La acción del Estado está llamada a generar incentivos para asegurar niveles crecientes de participación de los indígenas, lo que obliga a las organizaciones a generar discusión de contenidos étnico políticos en respuesta a esos incentivos. Esto conllevaría, como contrapartida, la responsabilidad en la construcción de la demanda indígena, provocando mayores niveles de legitimidad interna de la representación.

---

<sup>26</sup> Aguilera, N, 2000 y Tonko, 2000.

Lo expresado tiene que ver no solo con el diseño y adecuación de normativas especiales, planes o programas, sino con la necesaria inclusión desde la igualdad basada en la diferencia. Este principio es aplicable no solo en materias relativas a la acción directa del Estado respecto de los pueblos originarios, sino también en la acción de privados en áreas de interés o de alta carga simbólica, como ocurre con grandes proyectos de inversión en la industria acuícola, pesquera, energética, minera o de cualquier otra naturaleza.

Por último, en una sociedad global, las lenguas dominantes presionan significativamente la construcción de la imagen del sujeto social del siglo XXI y lo diverso puede resultar sofocado por un océano de información a escala mundial. Sin embargo, las mismas tecnologías pueden ser una vía importante para la divulgación de contenidos culturales, así como para la diversificación de los receptores potenciales. Bibliotecas o aulas virtuales, generación de páginas electrónicas en la red mundial o incluso la incorporación de conte-

nidos en la programación regular de los medios de comunicación masivos, son herramientas para hacer visibles a las culturas indígenas.

En un país esencialmente mestizo, luego de siglos de invisibilidad, los pueblos indígenas constituyen una imagen de referencia acerca de quiénes somos y quiénes aspiramos a ser. De tal manera, a partir de las dinámicas sociales que explican la situación actual de los indígenas de Magallanes, creemos que el desafío puede ir encaminado a una construcción social de la multiculturalidad. Reconocernos como diferentes y legitimados en nuestras diferencias no hace sino ofrecer la oportunidad de construir una sociedad más democrática y justa, no solo para los indígenas y sus descendientes, sino también para quienes se definen usualmente como no indígenas. La no discriminación comienza por la afirmación de la diferencia como una riqueza y como un derecho inalienable, mientras que la aceptación del otro como sujeto cultural nos lleva, inevitablemente, a la autoafirmación.

# Referencias

## Documentos

Comisión Verdad Histórica y Nuevo Trato (2008). Informe Comisión verdad histórica y nuevo trato. Santiago: Colorama Ed.

O.I.T. Convenio N° 169 de la Organización Internacional del Trabajo.

Ley N° 19.253. Nueva Ley Indígena; 1993

Ley N° 20.249. Ley sobre espacios costeros indígenas.

## Autores

Aguilera, Nelson (2000). "Revitalization of Kawésqar and Yagán in Magallanes (Chile). Governmental Actions Towards of the Rescue of Two Endangered Fuegian Languages". En *Lectures on Endangered Languages*: 2. Sakiyama Osamu (Ed.). Kioto, Japón: Nakanishi Printing Co. Ltd., pp. 223-236.

——— (2009). *Consideraciones para la identificación étnica de los restos humanos canoeros en Zurich*. Presentado ante el Consejo de Desarrollo Indígena de Magallanes, documento de circulación interna.

Aguilera, Nelson y Espinoza, Claudia (2000). Presencia de indígenas de Fuego-Patagonia en territorio europeo. Informativo Indígena de Magallanes, Año 1, N° 6. Punta Arenas: Imprenta Ateli.

Aguilera, Oscar; (2001). *Gramática de la lengua kawésqar*. Santiago: Lom.

——— (2008). "Escenario de relatos de viaje kawésqar". En *Onomazein* N° 18 (2008/2), pp. 49-74.

Aguilera, Oscar y José Tonko (2011). *Guía etno geográfica del Parque Nacional Bernardo O'Higgins*. Proyecto CEQUA - Innova Chile CORFO - CONAF.

Aylwin, José (1996). *Pueblos Indígenas de los Canales Australes*. Santiago: Agencia de Cooperación Española AGCI - CONADI.

Baez, Cristian y Peter Mason (2009). *Zoológicos humanos*. Santiago: Editorial Pehuén.

Beauvoir, José María (1997). *Los selk'nam. Indígenas de la Tierra Fuego*. Punta Arenas: Editorial Ateli.

Bengoa, José (2004). *La memoria olvidada: Historia de los pueblos indígenas de Chile*. Santiago: Cuadernos del Bicentenario.

——— (2008). *Historia del pueblo mapuche*. Santiago: Lom.

Bird, Junius (1989). *Viajes y arqueología en Chile austral*. Punta Arenas: Ediciones Universidad de Magallanes.

Chapman, Anne (1986). *Los selk'nam. La vida de los onas*. Buenos Aires: Emecé Editores.

——— (2010). *Europeans Encounters with the Yamana People of Cape Horn Before and After Darwin*. Nueva York: Cambridge University Press.

Clairis, Christos (1994). *Español y kawésqar. Signo y seña*, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires, N° 3, marzo 1994.

Deniker, J. y Haydes. P. (1891). *Etnografía de los indios yagán en la Misión Científica del Cabo de Hornos, 1882-1883*. Punta Arenas: Ediciones Universidad de Magallanes e Instituto Francés de estudios andinos.

Emperaire, Joseph (1963). Los nómades del mar. Santiago: Ediciones Universidad de Chile.

ESTEPA Consultores (1995a). Diagnóstico Comunidad Qawesqar. Informe Final, Oficina de Asuntos Indígenas de Punta Arenas.

——— (1995b). Diagnóstico Comunidad Yagán. Informe Final, Oficina de Asuntos Indígenas de Punta Arenas.

Eissemberger, Gabrielle (1993). Manuscrito de Tesis para el Grado de Magister Artium. Universidad Libre de Berlín, Alemania.

FIDE XII (2010). V° Congreso Indígena en Magallanes. Informe final, Oficina de Asuntos Indígenas de Punta Arenas.

García-Moro, Clara (1992). *Reconstrucción del proceso de extinción de los selk'nam a través de los libros misionales*. Punta Arenas: Anales del Instituto de la Patagonia, vol. 21, pp. 33-46.

Gusinde, Martín (1991). *Los indios de la Tierra del Fuego*. Tomo tercero, Halakwulup, vols. I y II. Bs. Aires, Argentina: Centro Argentino de Etnología Americana.

Koppers, Wilhelm (1997). *Entre los fueguinos*. Punta Arenas: Ediciones Universidad de Magallanes.

Legoupil, Dominique (1985-1986). *Los indios de los archipiélagos de la Patagonia. Un caso de adaptación a un ambiente adverso*. Punta Arenas: Anales del Instituto de la Patagonia, Serie Cs. Ss., vol. 16, pp. 45-52.

- Martinic, Mateo (1977). *Historia del Estrecho de Magallanes*. Santiago: Editorial Andrés Bello.
- (1979). *Política indígena de los gobernadores de Magallanes 1843 - 1910*. Punta Arenas: Anales del Instituto de la Patagonia Vol. 10, pp. 7-58.
- (1988). *El genocidio selk'nam: Nuevos antecedentes*. Punta Arenas: Anales del Instituto de la Patagonia, vol. 18, pp. 23-28.
- (1995). *Los aónikenk. Historia y cultura*. Punta Arenas: Ediciones Universidad de Magallanes, Punta Arenas.
- (1999). *Dawsonians o selk'kar: Otro caso de mestizaje aborígen histórico en Magallanes*. Punta Arenas: Anales del Instituto de la Patagonia, Serie Ciencias Humanas, vol. 27, pp. 79-88.
- (2003). “Los últimos selk'nam en Tierra del Fuego chilena”. En *Magallania* vol. 31, pp. 21-32.
- (2006). *Historia de la Región Magallánica*. Punta Arenas: Ediciones Universidad de Magallanes.
- Moorehead, Alan (1980). *Darwin: La expedición de la Beagle (1831-1836)*. Barcelona, España: Ediciones del Serbal.
- Musters, Jorge (1964). *Vida entre los patagones*. Buenos Aires: Solar-Hachette.
- Ocampo, Carlos, Pilar Rivas y Aspillaga, Eugenio (1999). *Poblamiento temprano en los canales patagónicos. El núcleo ecotonal septentrional*. Anales del Instituto de la Patagonia Vol. 27, pp. 221-232.
- Orquera, Luis (2002). “The Late-Nineteenth-Century Crisis in the Survival of the Magellan-Fuegian Litoral Natives”. En *Archaeological and Anthropological Perspectives on the Native People of Pampa, Patagonia and Tierra del Fuego to the Nineteenth Century*. Westport, Connecticut, Londres: Bergin & Garvey, pp. 145-160.
- Orquera, Luis y Piana, Ernesto (2006). “El poblamiento inicial del área litoral sudamericana sudoccidental”. En *Magallania*, vol. 34(2), pp. 21-36.
- Peric, José (1995). *Extinción indígena en la Patagonia*. Punta Arenas: Impresos Horizonte.
- Prieto, Alfredo (2010). Actualización de catastro georeferenciado de sitios arqueológicos de Magallanes. Oficina de Asuntos Indígenas de Punta Arenas, Documento de circulación interna.
- San Román, Manuel y Morello, Flavia (2001). Catastro georeferenciado de sitios arqueológicos de Magallanes. Oficina de Asuntos Indígenas de Punta Arenas, Documento de circulación interna.
- Štambuk, Patricia (2011). *Rosa Yagán: Lakutaia Le Kipa*. Santiago: Pehuén Editores.
- TRANSCORP (1999a). Catastro de zonas especiales de pesca caza y recolección de las comunidades indígenas de los Canales Australes. Oficina de Asuntos Indígenas de Punta Arenas, Documento de circulación interna.
- (1999b). Catastro de la demanda indígena en materia de tierras y aguas. Oficina de Asuntos Indígenas de Punta Arenas, Documento de circulación interna.
- (2000). Plan de cobertura total para los pueblos indígenas de los canales australes. Propuesta de plan y modelo de gestión. Oficina de Asuntos Indígenas de Punta Arenas, Documento de circulación interna.
- Tonko, José (2001). “Bilingual Intercultural Education in Chile, An unfinished Project”. En Sakiyama Osamu (Ed.). *Lectures on Endangered Languages: 2*. Kioto, Japón: Nakanishi Printing Co. Ltd. pp. 237-248.
- (2008). “Relatos de viaje kawésqar”. En *Onomázein* 18 (2008/2), pp. 11-47.
- Valenzuela, Mylene y Oliva, Sergio (2007). *Recopilación de legislación del Estado Chileno para los pueblos indígenas. 1813 - 2006*. Escuela de Derecho, Universidad Católica del Norte. Santiago: Publicaciones Foro N-OR.
- Vega, Carlos (2002). *Vejámenes cometidos contra los indios de la Tierra del Fuego. Documentos*. Tomo III. Punta Arenas: Editorial ATELI.
- (2009). *Cuando el cielo se oscurece*. Punta Arenas: Editorial ATELI.



## Parte 2

### Dimensiones significativas de las Relaciones Interculturales

# Artículo 1

Alteridad étnica y socioeconómica  
en las ciudades chilenas



# Alteridad étnica y socioeconómica en las ciudades chilenas<sup>3</sup>

---

El presente capítulo compara las relaciones interétnicas urbanas, entendidas como forma específica de la alteridad social en las ciudades, con las relaciones entre personas de distintos grupos socioeconómicos. Las dos conclusiones principales son, primero, que los conflictos entre clases o categorías de personas, las formas de discriminación social reclamadas y el aislamiento social registrado tienen raigambre en las diferencias socioeconómicas más que en las étnicas; y, segundo, precisamente, que los miembros de los grupos indígenas muestran altos grados de integración con personas no-indígenas a nivel de relaciones cercanas e íntimas, al mismo tiempo que altos niveles de interacción con los miembros de su propia etnia. Adicionalmente, las ciudades parecen proveer de condiciones de anonimato

que protegen de la discriminación por condición étnica. Al analizar la situación de segregación residencial de los grupos indígenas en la ciudad, confirmamos y especificamos dicha integración. Los datos censales muestran que la distribución de los miembros de pueblos indígenas en las ciudades de Santiago, Iquique y Temuco toma la forma del enclave. Ellos residen en lugares que exhiben, al mismo tiempo que una alta concentración de indígenas, una importante heterogeneidad étnica. A pesar de ser doblemente discriminados por su origen étnico y por su condición socioeconómica popular, los indígenas urbanos se benefician del enclave. Como tipo específico de asentamiento, les posibilita una integración desde la diferencia y no la mera asimilación que les ha tratado de imponer el Estado chileno.

## 1. Introducción

El grado de concentración espacial de los distintos grupos sociales o étnicos es, por cierto, el producto de procesos de movilidad residencial y, en medida importante, de su migración hacia las ciudades, lo que ha sido especialmente importante desde mediados del siglo XX entre los hogares de menores ingresos. Específicamente, el arribo a los distritos centrales de inmigrantes

de bajos ingresos ha sido un fenómeno característico de la ciudad latinoamericana,<sup>4</sup> sean o no miembros de grupos étnicos. Luego de un periodo de inserción en redes laborales y sociales, y de un mejor conocimiento de la estructura de oportunidades que la ciudad brinda, tienden a trasladarse a la periferia popular.<sup>5</sup> La inseguridad económica que los ataba al centro va

---

<sup>1</sup> Profesora de la Universidad Católica del Maule.

<sup>2</sup> Profesor del Instituto de Estudios Urbanos y Territoriales de la Pontificia Universidad Católica de Chile.

<sup>3</sup> Este trabajo se basa en datos de la encuesta y trabajo cualitativo del estudio 2011-12 “Relaciones Interculturales en Chile” del PNUD y en resultados cuantitativos del estudio 2009-12 “Integración y Cohesión Social en las Ciudades Chilenas” de la PUC-Chile (financiado por CONICYT).

<sup>4</sup> De acuerdo al modelo de movilidad residencial por etapas de las clases populares de Turner, 1968, complementado, entre otros, por Mangin, 1967.

<sup>5</sup> Esa secuencia histórica se confirma al comparar la localización de hogares mapuche de más antigua migración a Santiago con la de hogares peruanos de más reciente migración con datos del Censo de 2002: Brain, Prieto y Sabatini, 2010: 119.

disminuyendo y pueden sustituir accesibilidad por espacio, lo mismo que precariedad e inestabilidad habitacional por la seguridad que da la propiedad, legal o ilegal, de una vivienda en la nueva localización. Llegados a esta fase de su inserción a la ciudad, los inmigrantes indígenas tienden a asimilar su condición urbana a las de las clases populares. La llegada directa a barrios de la periferia popular de camadas posteriores de inmigrantes no cuestiona este modelo sino que lo vuelve más complejo.

En el marco de este proceso, es posible pensar en, al menos, dos situaciones de implantación urbana de los grupos indígenas. Una de ellas es la dispersión del grupo en diversos sectores de la periferia, disolviéndose su condición étnica en un entorno urbano que no les ofrece oportunidades cercanas de relación con otros de su misma etnia. La situación contraria es el traslado

a zonas específicas de la periferia donde, en un contexto amplio mayoritariamente no indígena, su entorno cercano sí provee oportunidades de redes y vinculación con otros de su misma etnia. Esta última conformación espacial es conocida como enclave.

Los enclaves implican una alta concentración espacial de un grupo social, sin que esta implique una homogeneidad social. Es decir: gran parte de un grupo vive en una determinada área de la ciudad pero en esa área residen también personas de otros grupos. Los enclaves representan una forma positiva de integración a la ciudad en la medida en que permiten mantener la identidad étnica y, al mismo tiempo, relacionarse con los otros diferentes. En este sentido, deben diferenciarse de los guetos, cuya principal característica es la homogeneidad social, que conduce al aislamiento.

## 2. Antecedentes teóricos e históricos del enclave étnico

Como se ha señalado, la concentración de personas de un mismo origen social en ciertos barrios de las ciudades es una forma típica de segregación. Suele ser la conducta de minorías étnicas que buscan defender e incluso fortalecer identidades sociales amenazadas de desaparición. Como son tan pocos, dispersos por la ciudad (es decir, no segregados) corren el riesgo de ser absorbidos por la urbe. El enclave, que es la forma urbana resultante de la concentración espacial de minorías, suele ser la respuesta espontánea de muchos de los miembros de dichos grupos frente a esta amenaza. Marcuse destaca que se trata de una alternativa voluntaria y positiva de concentración espacial: autodefinidos por su etnicidad, religión, origen nacional u otro atributo, ellos se aglomeran como manera de protegerse y de fortalecer su bienestar y su identidad (2001).

Más específicamente, resulta clave que la concentración de estas minorías en ciertas zonas de la ciudad no los lleve a copar esos distritos en forma monopólica ni mayoritaria. Dichas personas están concentradas en el espacio, esto es, segregadas en una dimensión del fenómeno, pero al mismo tiempo comparten ese espacio con otros grupos; es decir, no están segregadas en la dimensión de homogeneidad. En suma, están concentradas pero no aisladas.<sup>6</sup>

Así, el enclave les facilita tanto las interacciones al interior del grupo, fortaleciéndolos como colectivo real e identitario, y también les suministra la vinculación con los “otros” habitantes urbanos de condición social mayoritaria. La minoría se vuelve fuerte al estar aglomerada y así puede relacionarse con los “otros” en mejores condiciones, tanto para preservar su identidad

<sup>6</sup> Dicha asimetría entre las dos dimensiones de la segregación residencial (una misma situación urbana es alta en una dimensión de la segregación y baja en la otra) constituye un rasgo peculiar del patrón de segregación de la ciudad latinoamericana, específicamente de sus estratos altos y medios: Sabatini, 2003; Sabatini, Rasse, Mora y Brain, 2012.

como para agregar diversidad y cosmopolitismo a la ciudad.

Lo notable es que esa condición de enclave espacial ha caracterizado por largo tiempo el emplazamiento de los grupos indígenas en las ciudades chilenas, tanto en sus distritos centrales como en la periferia urbana, como veremos.

Alternativamente, la segregación residencial puede consistir en la conformación de áreas socialmente homogéneas. Cuando esta segunda forma de segregación se hace fuerte, las personas terminan viviendo preferentemente entre sus iguales. Se trata de una modalidad negativa de segregación porque aísla a las personas del contacto cívico con otras de diferente condición social.

Marcuse argumenta que esta segregación siempre implica algún grado de imposición, y tiene al gueto como su producto extremo (2001). Entonces, sería una segregación forzosa, fuera de ser negativa. Mientras la concentración espacial puede resultar de la suma de muchas decisiones libres de los miembros de una minoría, la excesiva homogeneidad social del espacio acusaría la intervención de fuerzas externas, desde la zonificación (un hecho jurídico) hasta las erradicaciones forzosas de personas (una imposición por las armas), como las que practicó la dictadura de Pinochet entre 1978 y 1985 con los “pobladores” en las ciudades chilenas. El gueto difiere del enclave, entonces, por tratarse de un área de radicación territorial obligada de un grupo considerado como inferior, peligroso o despreciable por los grupos dominantes.

Un aislamiento social propio de la forma de segregación espacial que suele llevar al gueto parece afectar a los mapuche y aymaras en las ciudades chilenas en tanto miembros de las clases populares, y solo en los barrios de la periferia. De tal manera, esta segunda forma de segregación residencial consistente en la conformación de áreas socialmente homogéneas y más cercanas al gueto que al enclave, afectaría a los hogares aymara y mapuche no tanto como integrantes de estas etnias sino que como miembros de las clases populares.

Sin embargo, si la migración de los mapuche a las ciudades puede interpretarse como efecto de decisiones estatales antes que como una corriente inducida por factores de expulsión desde las áreas rurales o por factores de atracción desde las áreas urbanas (Gissi, 2001: 95), ¿por qué no generó guetos urbanos en vez de enclaves?

El objetivo persistente del Estado chileno, incluso desde la Colonia, parece haber sido el de asimilar étnicamente a los mapuche a la sociedad chilena por la vía de dispersarlos desde sus concentraciones originales y convertirlos en seres “civilizados” y sedentarios a través de su radicación en caseríos, “reducciones” y ciudades, siempre negando su identidad y su cultura (Boccaro, 2009; Gissi, 2001: 93-96). De las “primitivas ciudades chilenas”, Ricardo Latcham destacaba que se levantaron “sobre la base del mestizaje” y que, en lo cultural, a través de los Cabildos, se preocuparon “de la enseñanza de españoles, criollos, indios y mestizos” (1957: 130).

Los intentos iniciales del periodo colonial de esclavizarlos por la vía de las encomiendas de indios, en buena medida fracasaron. Se trataba de población flotante (no sedentaria), escasa en la zona central —donde la agricultura era importante—, con tendencia a huir al sur para unirse a la guerra contra los blancos invasores, y con alta propensión al mestizaje, lo que los libraba de quedar sujetos al régimen de la encomienda (McBride, 1973; original 1935: 75-7). De tal manera, esta forma extrema de discriminación étnica, la esclavitud de una “raza inferior”, no tuvo en Chile la fuerza que en otras regiones de América, donde cimentaría estructuras económicas agrarias peculiares como las que lideraba el “gamonal” en el Perú, de acuerdo a la descripción que hace Mariátegui (1928).

Boccaro destaca el cambio de estrategia en la relación de la administración colonial con los mapuche que introdujo el gobernador Francisco López de Zúñiga en 1641, cuando emprendió una política de parlamentos (2009: 256). La paz debía construirse sobre nuevas bases y, tal como se acordara en los parlamentos de Quilín (1654) y de Malleco (1671), los indígenas debían,

entre otros cambios, abandonar las montañas y asentarse en caseríos, trabajar la tierra, y acoger a los misioneros católicos (Boccaro, 2009: 261-262). En 1674 fue definitivamente prohibida la práctica de capturar y esclavizar “araucanos” (McBride, 1973: 76).

De tal forma, la estrategia de asimilación forzosa pasó a ser la forma predominante de discriminación étnica; su complemento, desde los indígenas urbanos, fueron los intentos por invisibilizarse. En el fragor de las migraciones hacia la urbe, Munizaga (1961) encontró diversas actitudes de los mapuche en Santiago, incluyendo tanto a los que buscaban ocultar su origen como a los que participaban en la creación e institucionalización de “mecanismos” de adaptación con un claro contenido de defensa y cultivo de la identidad étnica, yendo desde grupos informales de encuentro y convivencia entre personas de origen mapuche hasta asociaciones culturales o políticas. La identidad de cada mapuche residente en Santiago “oscila entre los polos del blanqueamiento y de la profundización étnica”, afirma coincidentemente Gissi (2001: 190).<sup>7</sup> Según Gissi, aun en los periodos en que invisibilizarse ha sido la estrategia predominante de los mapuche migrantes a Santiago, esas personas han preservado su identidad étnica (2001: 191). En todo caso, ocultar su origen (invisibilizarse) podría ser una estrategia para mejorar sus oportunidades, y no necesariamente un intento de renunciar a su cultura y asimilarse por completo a la cultura dominante.

La conclusión de Munizaga (1961), Aravena (1995, 1999) y Gissi (2001, 2004), en sus distintos estudios empíricos de las ciudades chilenas, especialmente de Santiago, es que la identidad indígena, lejos de desaparecer en la ciudad, se recrea. Es más, toma la forma de una “reivindicación de las particularidades distintivas” y de

una “explicitación de la alteridad” que conducen a la “formación de nuevas identidades urbanas” (Aravena 1999: 182, 183). Por lo demás, no es algo que se consiga fácilmente sino que a través de un largo “proceso de lucha y resistencia” (Aravena, 1999: 193).

Oscar Lewis, en sus trabajos sobre inmigrantes pobres en barrios de la Ciudad de México, puso la primera piedra de este enfoque con la noción de “urbanización sin desorganización” en 1952<sup>8</sup>. Con ello marcaba distancia con los enfoques de Redfield, Simmel y Wirth de que el traslado a la ciudad hacía retroceder las relaciones “primarias” propias de la comunidad rural y fortalecía las relaciones “secundarias” (Lewis, 1988: 233). Lewis cuestionó la interpretación dicotómica de Redfield de que la migración a la ciudad hace desaparecer las identidades tribales o campesinas, de tipo colectivo, por una situación de desorganización, individualismo y secularización propia de la vida urbana moderna (Safa, 1995; Aravena, 1999). En cambio, encontró en los barrios mexicanos “mucho menos anonimato y aislamiento del individuo que lo que había sido postulado por Wirth como característico del urbanismo como forma de vida”<sup>9</sup> y pudo constatar que las “vecindades” actuaban “como factores de personalización y cohesión” (1988: 231).

De tal forma, antes que limitarse a una mera defensa de su identidad, el mapuche urbano puede integrarse a un proceso de organización y actualización cultural, a una suerte de “redefinición”, fenómeno que ocurre con mayor claridad en situaciones de concentración espacial que entre mapuche dispersos (Gissi, 2001: 185). Con su estudio cualitativo en barrios de Cerro Navia, Gissi encontró que el enclave urbano favorece esta defensa y recreación de la etnicidad. Quienes viven concentrados “más manifiestan su identidad étnica”; pero no para simplemente

<sup>7</sup> La encuesta realizada en el marco de este estudio presenta, en ese sentido, el sesgo de no incluir entre los indígenas urbanos a los que siguen la estrategia de “blanquearse” o invisibilizarse.

<sup>8</sup> “Urbanization without Breakdown”. (Ver Lewis, 1952).

<sup>9</sup> Lewis se refiere al seminal texto de Louis Wirth “El urbanismo como modo de vida” publicado en 1938 (Wirth, 1938).

actualizar su identidad en la ciudad sino para experimentar una “vivencia del nosotros” que reclama reconocimiento igualitario desde su propia etnicidad (2001: 189).

De hecho, las “concentraciones urbanas de familias indígenas en barrios” constituyeron uno de los “mecanismos transicionales” de los migrantes que encontró Munizaga en Santiago (1961: 17). Aravena, Gissi y Toledo (2005: 125) destacan, coincidentemente, que “los mapuche tienden a concentrarse... en las comunas más pobres de la metrópoli...” y que dentro de Santiago, lo hacen “en ciertos barrios y manzanas”, como encontró Valdés (1996, citado por Aravena, Gissi y Toledo, 2005).

Los trabajos de Munizaga (1961), Aravena (1995, 1999) y Gissi (2001) fueron pioneros en distintos momentos históricos del enclave urbano mapuche, pero fueron también excepcionales. Cada uno profundizó en algo el conocimiento de estos barrios, pero queda mucho por hacer. Munizaga los caracterizó como “comunidades indígenas heterogéneas” conformadas por hogares desconocidos entre sí debido a su diversidad de orígenes geográficos, asignándole valor a esta peculiar convivencia urbana en reforzar la conciencia étnica (1961: 21). De esta forma, la convivencia propia del enclave urbano –esto es, la de los mapuche “concentrados” versus los “dispersos”– favorece la “revitalización” y no la mera defensa de la identidad étnica (Gissi, 2001: 194). Incluso, la recreación de la identidad podría ser más clara y marcada mientras más lejos están los indígenas de sus comunidades de origen; es la conclusión de Aravena, Gissi y Toledo al comparar Concepción y Temuco con Santiago (2005: 128).

Sin embargo, cuando Aravena discute los “mecanismos de reestructuración y de reorgani-

zación cultural” de los mapuche en la ciudad de Santiago, no incluye sus barrios, como sí lo hiciera mucho antes Munizaga (1961). En efecto, para este, las “concentraciones en barrios” de los indígenas (1961: 44) –menciona las “poblaciones callampa” de la periferia urbana– forman parte de los “mecanismos intermediarios” o “mecanismos transicionales” (1961: 44 y 10). A través de dichos mecanismos los elementos de la cultura tradicional del grupo minoritario se trasladan y transforman, “reproduciéndose en un medio social tan discrepante del de origen, como es el medio urbano moderno”, y produciéndose así una “reafirmación de un grupo étnico minoritario que se confronta con un grupo ajeno, aun cuando este último represente una superioridad tal como la de la cultura occidental moderna” (Munizaga, 1961: 11).

El enclave indígena en las ciudades chilenas representa, en buena medida, una tarea pendiente de investigación. Munizaga advertía que “no tenemos investigaciones sistemáticas” sobre esa “formaciones urbanas”, en especial sobre las “poblaciones callampa” (1961: 44).

La historia del pueblo mapuche ha estado cruzada por una combinación entre persistencia identitaria y flexibilidad para adaptarse a la vida moderna y urbana y a sus instituciones. El mestizaje ha sido masivo y, como señala McBride (1973), temprano, lo mismo que el tesón para defender su cultura y su identidad. Y el enclave, como dispositivo espacial que resulta de la espontánea concentración de una parte de los indígenas urbanos, parece haber jugado un rol central como mecanismo para lograr grados importantes de integración social desde la diferencia. Muchos indígenas urbanos son pobres y discriminados, pero ello probablemente haya que atribuirlo al hecho de ser integrantes de las clases populares antes que a su condición étnica.

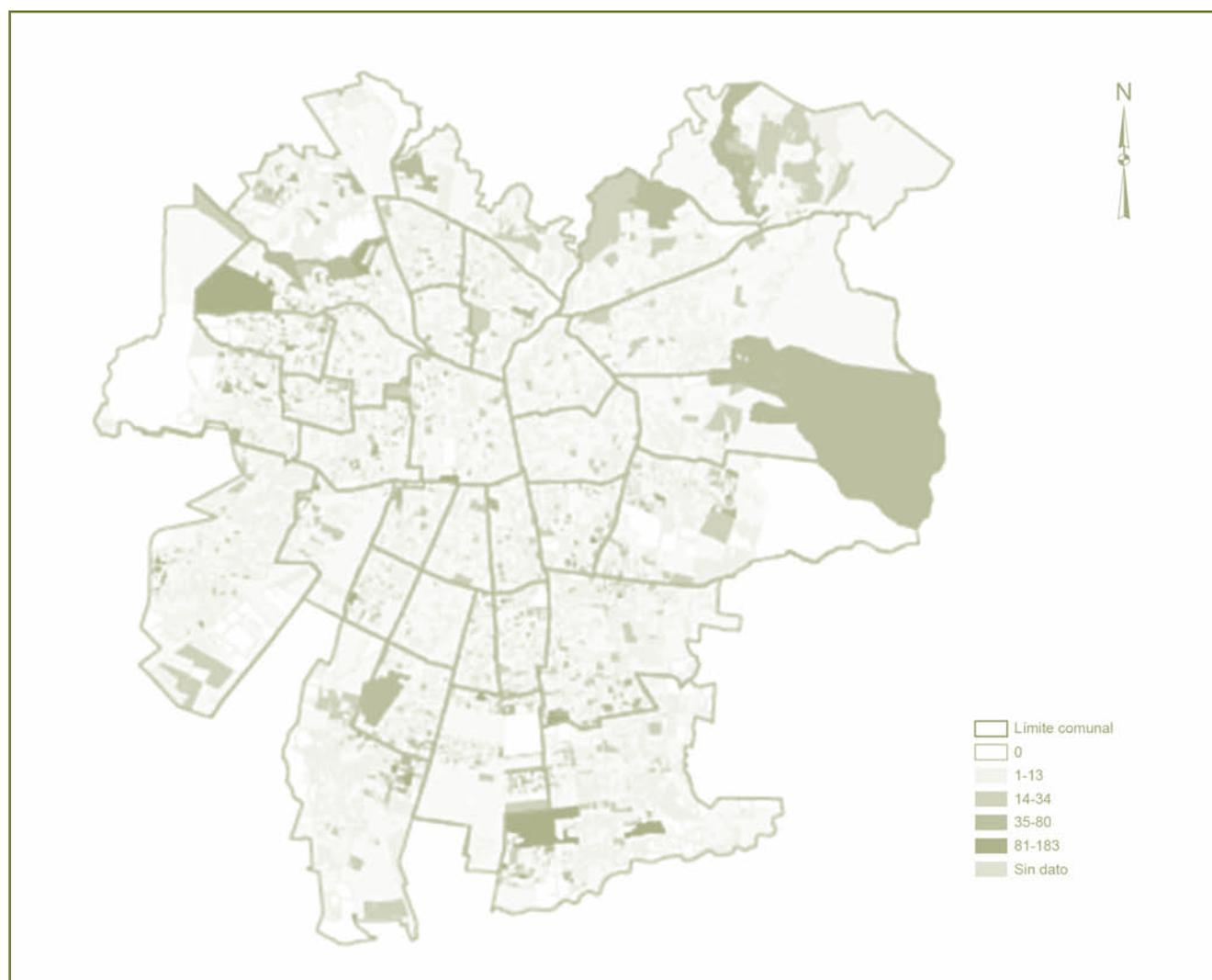
### 3. Segregación residencial de hogares mapuche y aymara

Aunque los datos del Censo 2002 ya son algo antiguos, prefiguraron la realidad del enclave étnico que es confirmada por la encuesta y el trabajo de campo cualitativo del presente estudio, como veremos a continuación. Los aymaras y los mapuche muestran niveles bajos de segregación residencial y una importante dispersión en la ciudad, o bien espacios de concentración que se sitúan mucho más cerca del enclave que del gueto. En este sentido, cuando hay concentración, esta se produce en ciertos barrios que ellos comparten con no indígenas. No viven una situación caracterizada por la homogeneidad étnica del espacio, hecho que los aislaría del contacto con no indígenas.

Para dar cuenta de la situación de segregación residencial de los grupos indígenas, se revisarán a continuación dos índices: el de concentración y el de aislamiento. El primero nos permite determinar cuán concentrado está un grupo en una o más áreas internas de la ciudad. El índice con que se mide la concentración se llama “disimilaridad” y varía entre cero y uno. Dicho valor indica la proporción del total de personas del grupo que debería mudar su residencia para quedar homogéneamente distribuido en la ciudad. Al reducir la escala de medición, el índice tiende a uno; al aumentarla, hasta equipararla a la ciudad, tiende a cero. La recta diagonal en

MAPA 1

Presencia absoluta de población mapuche por manzana, Área Metropolitana del Gran Santiago, 2002



Fuente: Elaboración propia a partir del Censo 2002.

los gráficos que siguen representa una suerte de “descuento metodológico”, por lo que debemos comparar las curvas de cada grupo (indígenas y estratos populares) contra ella. Así se aprecia que ambos, hogares indígenas y populares, están más concentrados a gran escala que en escalas menores. Este es un rasgo típico de la ciudad latinoamericana: el de una segregación que se lee claramente al considerar la ciudad como un todo.

El índice de aislamiento da cuenta de cuán homogénea socialmente es un área. Específicamente, nos indica la probabilidad que, en promedio en la ciudad, tiene cada integrante de un grupo social de encontrar a personas de su misma condición social en su entorno.

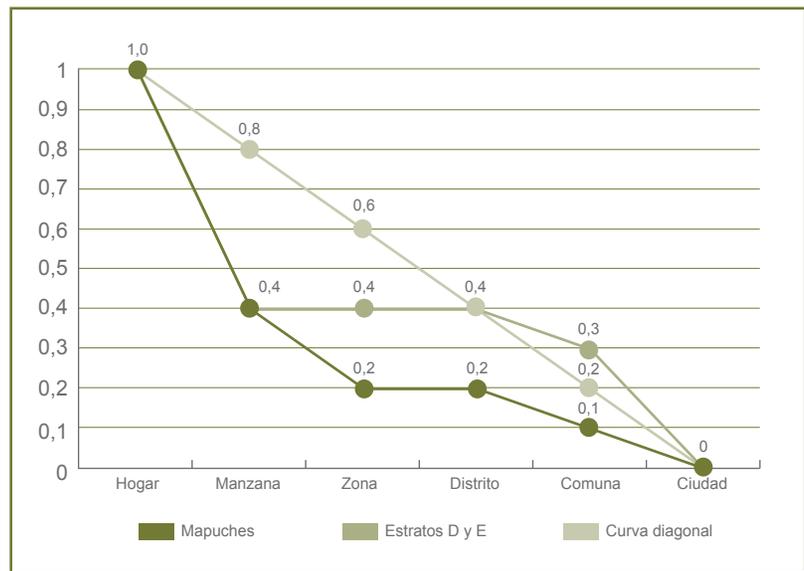
Ambos índices, disimilaridad y aislamiento, señalan que los hogares mapuche y aymara de Santiago, Temuco e Iquique muestran niveles de segregación residencial menores o similares que los niveles de segregación de los hogares de estratos socioeconómicos bajos o populares.

En términos de concentración, en el caso del Gran Santiago, como se aprecia en el Gráfico 1, los mapuche exhiben niveles similares de segregación que los estratos populares a nivel de manzana, pero aparecen menos segregados que ellos en las escalas mayores de medición, correspondientes a zonas censales, distritos y comunas.

Esto significa que, si bien los mapuche viven en manzanas que concentran a personas mapuche, dichas manzanas se encuentran más dispersas por la ciudad que las manzanas donde se concentran los hogares de extracción popular. En suma, los mapuche están igualmente expuestos a la alteridad que los hogares populares a nivel de manzana, pero más expuestos a la alteridad en la macro escala.

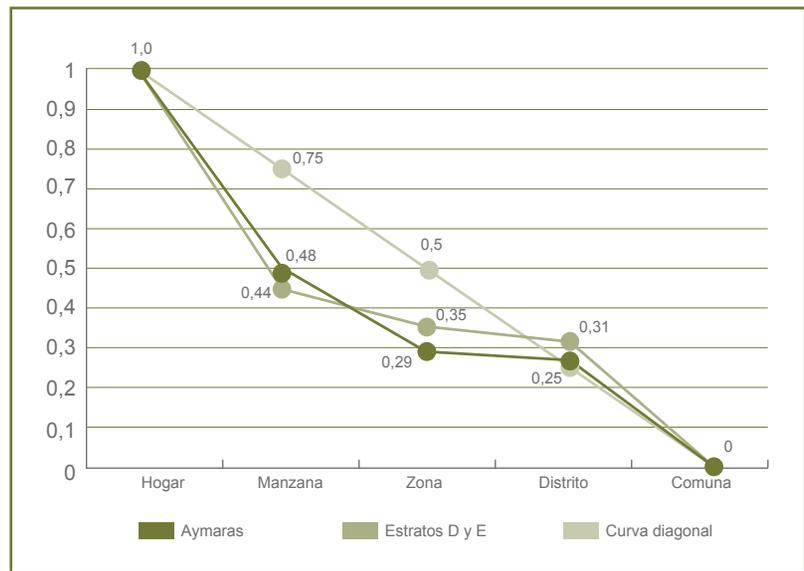
En el Mapa 1 se observa que prácticamente en todos los sectores de la ciudad de Santiago las manzanas incluyen residentes mapuche y que hay algunas zonas donde ellos tienden a

**GRÁFICO 1**  
Segregación residencial de la población mapuche y segregación residencial de la población de estratos D y E respecto del total de la población del Área Metropolitana del Gran Santiago, 2002



Fuente: Elaboración propia a partir del Censo 2002.

**GRÁFICO 2**  
Segregación residencial de la población aymara y segregación residencial de la población de estratos D y E respecto del total de la población de la ciudad de Iquique, 2002



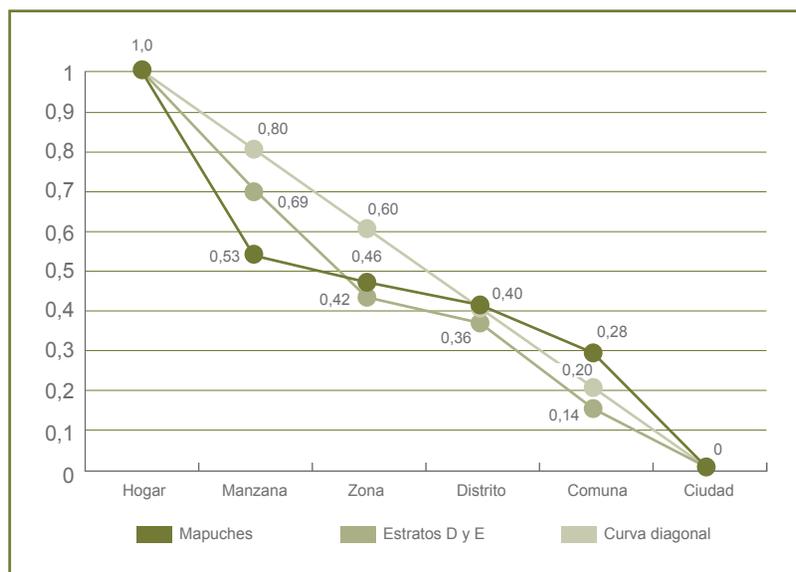
Fuente: Elaboración propia a partir del Censo 2002.

concentrarse, aunque nunca llegando a amenazar la mezcla con personas no indígenas.

La situación es similar en Iquique, ciudad que en 2002 correspondía al municipio de igual nombre, incluido el actual municipio

**GRÁFICO 3**

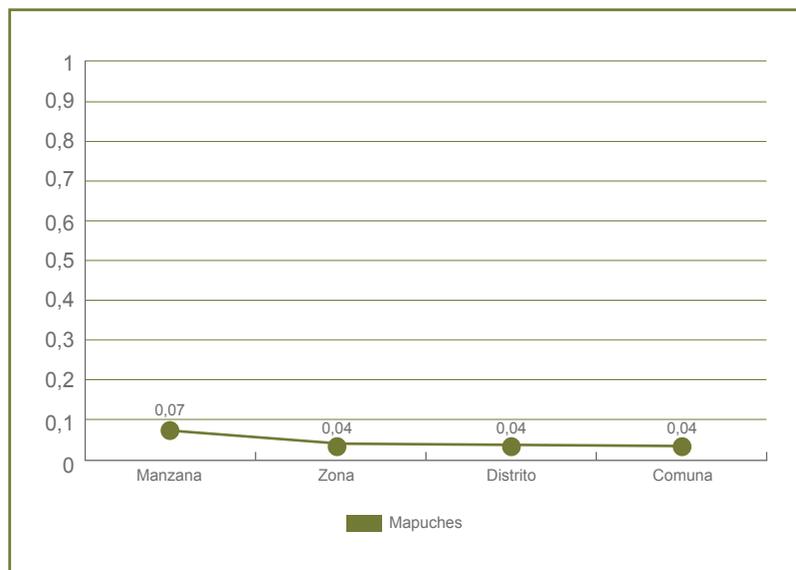
Segregación residencial de la población mapuche y segregación residencial de la población de estratos D y E respecto de la población de Temuco y Padre las Casas, 2002. Índice de Duncan



Fuente: Elaboración propia a partir del Censo 2002.

**GRÁFICO 4**

Segregación residencial (aislamiento) de la población mapuche, Área Metropolitana del Gran Santiago, 2002. Índice de Duncan



Fuente: Elaboración propia a partir del Censo 2002.

Alto Hospicio. Los niveles de segregación de los aymaras se aprecian similares a los de los grupos populares a nivel de manzana y un poco menores que ellos en las demás escalas de medición. Al igual que en Santiago, la concentración espacial de indígenas, lo mismo que de los grupos populares, se aprecia más claramente en escalas geográficas mayores.

Como se aprecia en el Mapa 2, hay población aymara por todo Iquique, aunque ellos tienden a concentrarse en algunas áreas.

En Temuco, ciudad conformada por los municipios de Temuco y Padre Las Casas, se invierte esa realidad. Mientras que los mapuche aparecen menos concentrados que los grupos populares a nivel de manzana, en las demás escalas mostraban niveles de concentración espacial mayores. Los mapuche se encontraban más dispersos a nivel de manzanas, pero concentrados en ciertas zonas de la ciudad, especialmente a escala comunal, en parte por su sobrerrepresentación en el municipio Padre Las Casas.

La concentración de personas mapuche a mayor escala queda de manifiesto al observar su distribución en la ciudad. El Mapa 3 muestra concentraciones “macro” de indígenas más fuertes en Temuco que las registradas en Iquique y Santiago. Sin embargo, ellos están menos concentrados que los estratos populares en escalas espaciales más desagregadas, especialmente a nivel de manzanas.

En términos de la segunda dimensión de la segregación, el aislamiento, los grupos étnicos presentan bajos niveles de aislamiento en nuestras ciudades. En su vida cotidiana, esas personas están bastante expuestas al contacto con los no indígenas. Contribuye a este resultado el que sean grupos minoritarios que representan una baja proporción de la población de cada ciudad, lo que aumenta la probabilidad de exposición (aunque teóricamente podría ocurrir que esas minorías estuvieran muy concentradas en pocas áreas donde pudieran constituir la mayoría de los residentes de ellas, generando altos niveles de aislamiento).

El caso de los mapuche en el Gran Santiago es de menor aislamiento espacial. En todas las escalas de medición, la probabilidad que tiene un residente mapuche de que la primera persona que se encuentre en el espacio público, tanto en las calles del barrio como las plazas de la ciudad, sea otro mapuche es de 7,5 por ciento o menor.

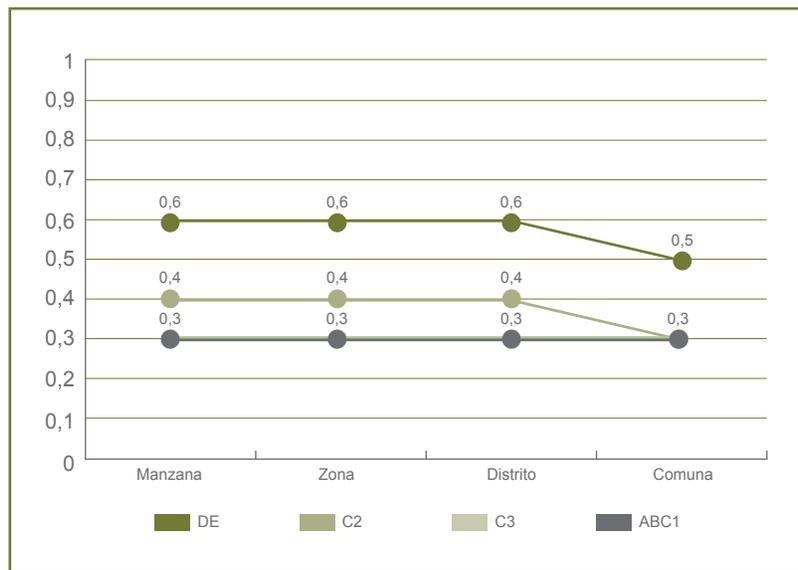
MAPA 2

Presencia absoluta de población aymara por manzana, Iquique - Alto Hospicio, 2002



Fuente: Elaboración propia a partir del Censo 2002.

**GRÁFICO 5**  
**Segregación residencial (aislamiento) para los distintos grupos sociales, Área Metropolitana del Gran Santiago, 2002**



Fuente: Elaboración propia a partir del Censo 2002.

En contraste, una persona de extracción popular tiene una probabilidad de encontrarse con otra de la misma condición social bastante mayor. Esa opción oscila, según las escalas, entre algo más de 50 por ciento y algo más de 60 por ciento. Además, en el Gráfico 5 es posible apreciar que esta dimensión más bien negativa de la segregación, el aislamiento espacial, afecta más a los estratos populares que a los medios o altos. De hecho, este mayor aislamiento espacial de los estratos populares es un rasgo común de la segregación residencial en la ciudad latinoamericana.

Los aymara en Iquique mostraban niveles de aislamiento algo más altos que los mapuche en el Gran Santiago, pero aún bastante menores que los de los integrantes de estratos populares.

**MAPA 3**  
**Presencia absoluta de población mapuche por manzana, Temuco - Padre Las Casas, 2002**



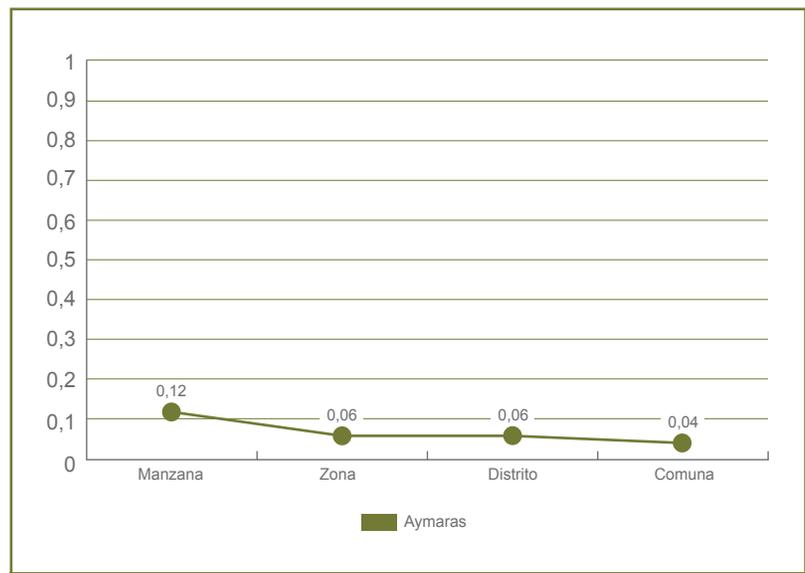
Fuente: Elaboración propia a partir del Censo 2002.

La situación de los mapuche en Temuco - Padre Las Casas es, otra vez, diferente a las otras ciudades. Ellos presentan índices de aislamiento mayores que los indígenas de las otras dos ciudades, en buena medida porque representan una proporción más alta de la población de la ciudad. Especialmente a nivel de manzanas, pero incluso a nivel de distritos censales, existe una alta probabilidad, cercana al 40 por ciento, que la persona mapuche de esta ciudad interactúe tan solo con personas similares a él o ella. Solo al salir de su distrito hacia el resto de la ciudad, su probabilidad de encontrarse con otros se hace más fuerte.

Sin embargo, igual que en las otras dos ciudades, el aislamiento de los estratos populares es significativamente mayor que el de los indígenas. ¿Hasta qué punto el mayor índice de aislamiento espacial de los indígenas en Temuco no se deberá a una mayor homogeneidad social del espacio que afecta a los estratos populares de esta ciudad combinada con el mayor peso demográfico de los indígenas en la población?

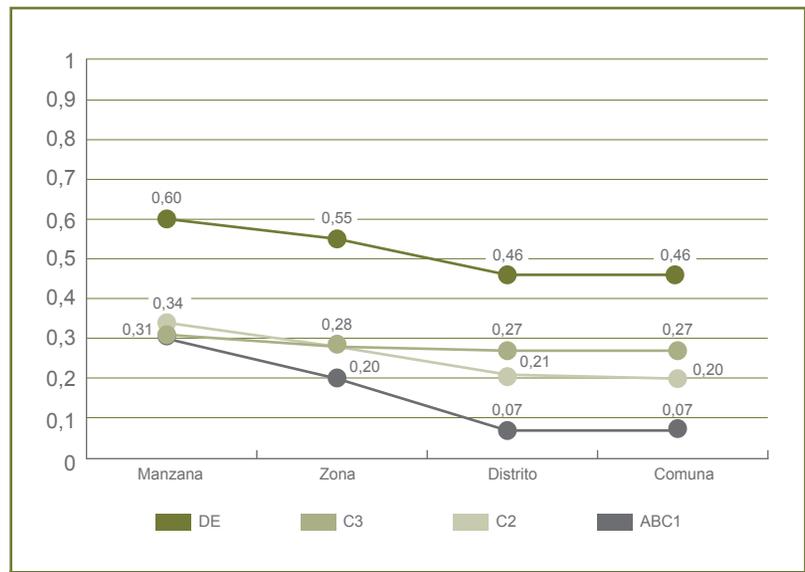
Debemos tomar en cuenta que el índice de aislamiento corresponde a promedios ponderados para categorías de personas en escalas geográficas específicas, por lo que su valor superior a 40 por ciento en distritos, zonas y manzanas podría combinar unas pocas áreas de fuerte concentración de mapuche y alta homogeneidad social con muchas otras bastante más mezcladas. Las primeras son aquellas donde en las ciudades suelen anidar el fenómeno del gueto, que discutiremos enseguida. Sin embargo, como se ilustra en el Gráfico 3, el grado de concentración espacial de los mapuche a escala de manzanas es especialmente bajo en Temuco, lo que hace más difícil que existan esas áreas de alta homogeneidad y aislamiento de hogares mapuche.

**GRÁFICO 6**  
Segregación residencial (aislamiento) de la población aymara, Iquique, 2002



Fuente: Elaboración propia a partir del Censo 2002.

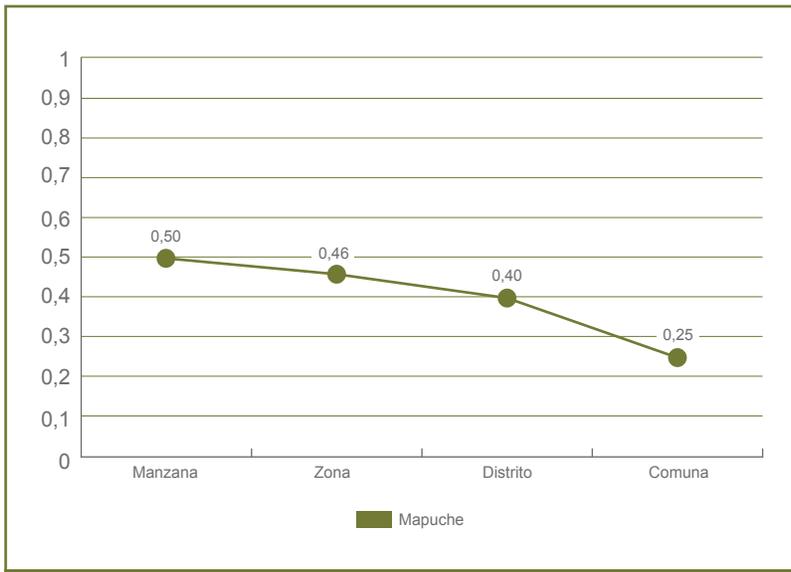
**GRÁFICO 7**  
Segregación residencial (aislamiento) para los distintos grupos sociales, Iquique, 2002



Fuente: Elaboración propia a partir del Censo 2002.

**GRÁFICO 8**

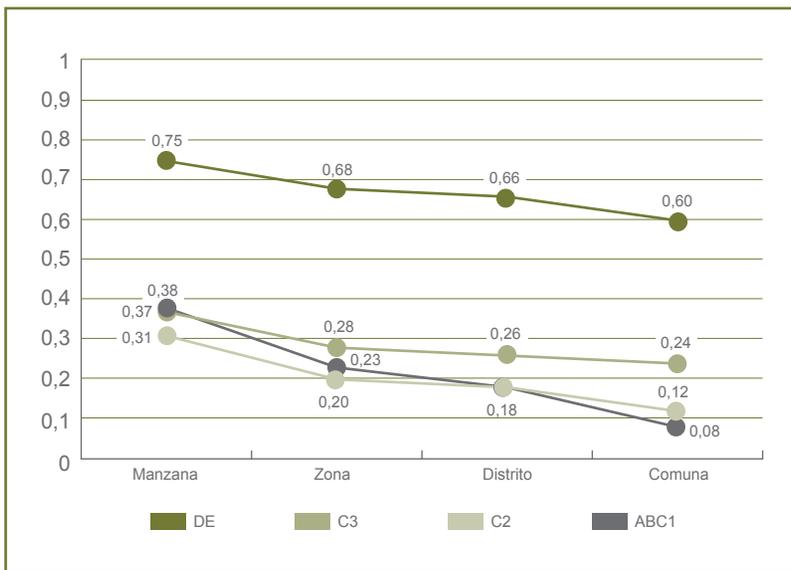
**Segregación residencial (aislamiento) de la población mapuche, Temuco - Padre Las Casas, 2002**



Fuente: Elaboración propia a partir del Censo 2002.

**GRÁFICO 9**

**Segregación residencial (aislamiento) para los distintos grupos sociales, Temuco - Padre Las Casas, 2002**



Fuente: Elaboración propia a partir del Censo 2002.

## 4. Percepciones y disposición hacia el otro

Revisaremos, en primer lugar, la actitud que se tiene hacia el otro distinto, sobre la posibilidad de vincularse con él o ella y la visión que se tiene en general respecto de las relaciones interétnicas.

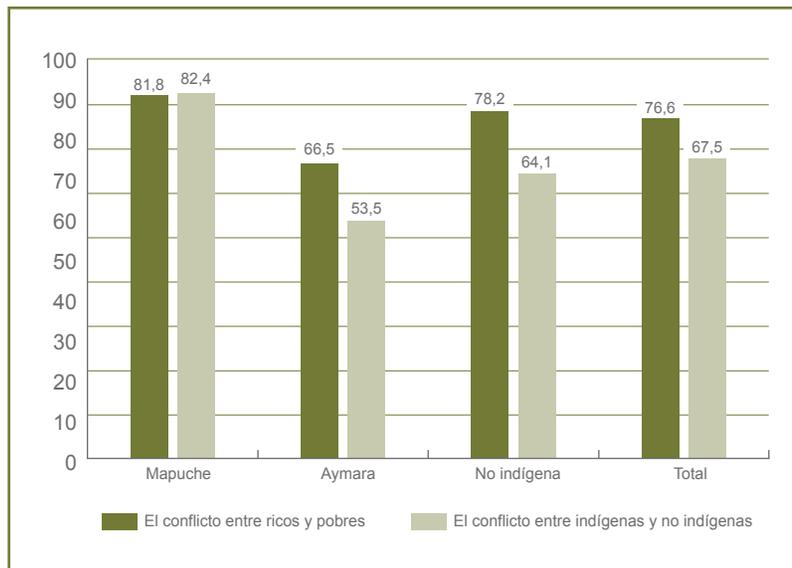
Es interesante señalar, para comenzar, que si bien los niveles de conflictividad entre indígenas y no indígenas son percibidos como altos, el conflicto entre clases sociales es visto como más fuerte por todos los grupos, con la salvedad de las personas de origen mapuche. El conflicto entre ricos y pobres es visto como “fuerte” o “muy fuerte” por el 76,6 por ciento de los entrevistados, porcentaje que es un poco menor entre los entrevistados aymaras y aquellos de nivel socioeconómico alto, pero que no muestra diferencias según si el lugar de residencia de los entrevistados es urbano o rural (Gráfico 10).

En cambio, el conflicto entre indígenas y no indígenas recibe igual apreciación (fuerte o muy fuerte) por un 67,5 por ciento de los entrevistados, más por los mapuche que por los no indígenas y los aymaras, y más por los habitantes de zonas rurales que por los residentes en áreas urbanas.

Sin embargo, estos altos niveles de conflictividad asignados a las diferencias sociales, especialmente a las desigualdades de ingreso, y algo menos a las diferencias étnicas, contrastan con los bajos niveles de discriminación percibidos. Y contrastan, asimismo, con la valoración positiva que hacen los entrevistados del progreso que ha tenido Chile en materia de relaciones interétnicas y con el optimismo que tienen sobre el futuro.

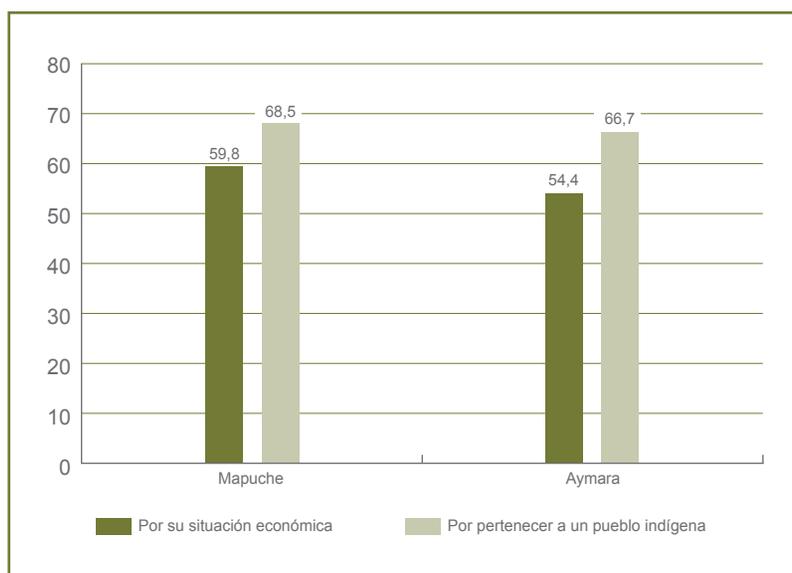
En efecto, los niveles de discriminación, en general, son muy bajos. Quienes declaran que nunca han sido discriminados por su situación económica equivalen a un 61,3 por ciento de los encuestados, proporción que aumenta a entre los no indígenas y entre los entrevistados de mayor nivel socioeconómico.

**GRÁFICO 10**  
Conflictividad inter clase y conflictividad inter étnica, según etnia



Fuente: Elaboración propia en base a Encuesta Relaciones Interculturales, 2012.

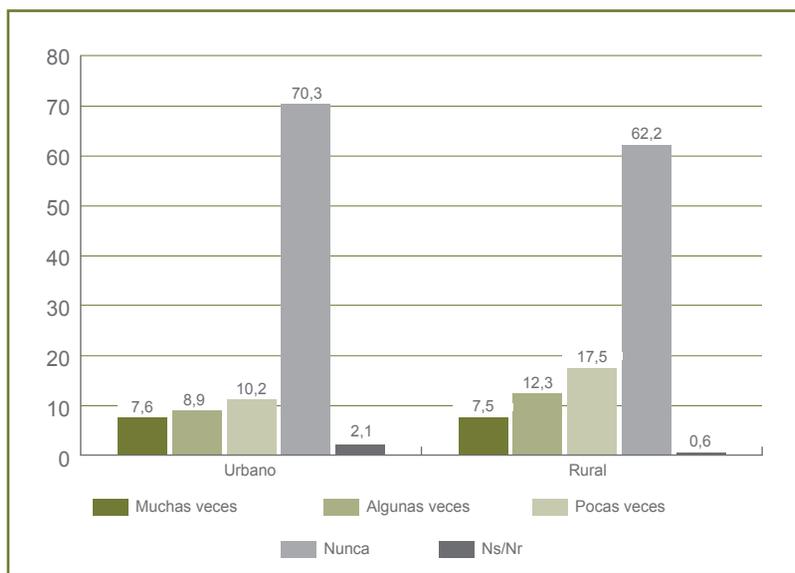
**GRÁFICO 11**  
Discriminación por situación económica y pertenencia a pueblos indígenas, según etnia



Fuente: Elaboración propia en base a Encuesta Relaciones Interculturales, 2012.

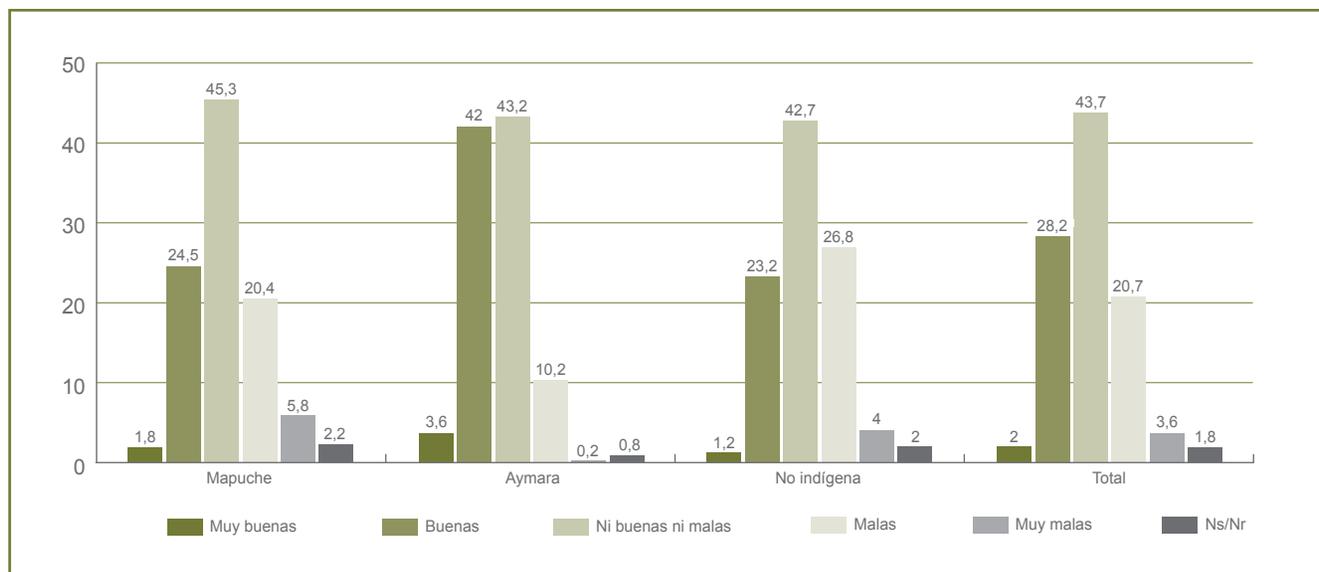
La discriminación por pertenecer a un pueblo indígena es aún más baja. En efecto, un 67,7 por ciento de los indígenas dice nunca haber sido discriminado por dicha razón, lo que contrasta con un 51,8 por ciento de los miembros de las clases populares, que declaran nunca haber sido

**GRÁFICO 12**  
Discriminación por pertenencia a pueblos indígenas, urbano y rural



Fuente: Elaboración propia en base a Encuesta Relaciones Interculturales, 2012.

**GRÁFICO 13**  
Percepción de las relaciones interétnicas, según etnia



Fuente: Elaboración propia en base a Encuesta Relaciones Interculturales, 2012.

discriminados por sus ingresos, según la misma encuesta.

Adicionalmente, las ciudades parecen proteger a los indígenas de la discriminación étnica mejor que las áreas rurales: los niveles de discriminación étnica reportados son menores entre los indígenas urbanos que entre los rurales.

Por último, resulta interesante señalar que un considerable 75 por ciento de los entrevistados manifiesta no haber sido discriminado nunca por el barrio o lugar donde vive, sin que se perciban diferencias importantes por condición étnica ni por grupo socioeconómico. Esto es coincidente con los bajos niveles de discriminación por nivel socioeconómico y por etnia, respecto de los cuales el barrio, de ser homogéneo, podría actuar como un indicador para reconocer dichas características.

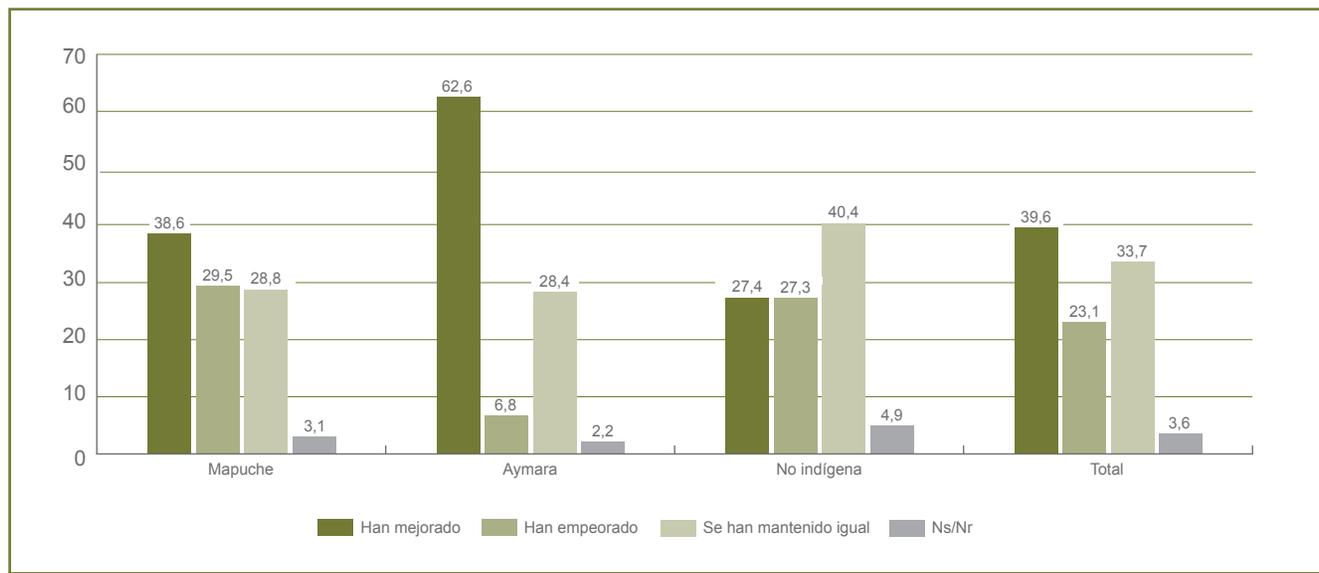
En suma, en el contexto de bajos niveles de discriminación percibida, resulta interesante que la discriminación por motivos socioeconómicos es más fuerte que la discriminación por etnia.

En esta misma línea, son minoritarios los encuestados que piensan que las relaciones entre indígenas y no indígenas son “malas” o “muy

malas” (24,3%). Un 30,2 por ciento cree que son “buenas” o “muy buenas”; y un 43,7 por ciento, “ni buenas ni malas”. Este importante porcentaje que señala que no son ni buenas ni malas es el que permite, en la práctica, la convivencia: no es necesario que se considere que las relaciones interétnicas sean buenas para poder compartir el espacio, basta con poder desarrollar la actitud

**GRÁFICO 14**

Percepción de la evolución de las relaciones inter étnicas, según etnia



Fuente: Elaboración propia en base a Encuesta Relaciones Interculturales, 2012.

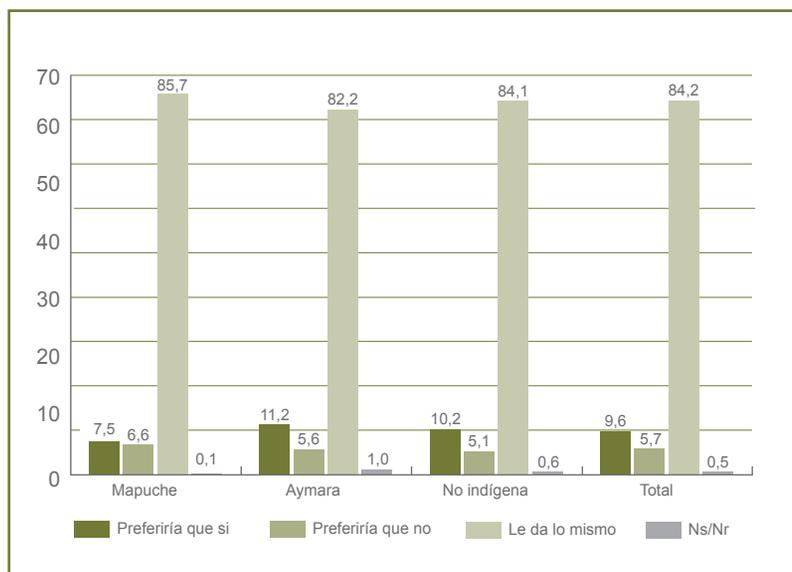
de indiferencia que caracteriza la vida urbana. Sumados, este 73,9 por ciento que considera que las relaciones son muy buenas, buenas o ni buenas ni malas es el sustrato cultural que está detrás de los bajos niveles de segregación étnica encontrados en las ciudades analizadas.

Llama la atención que, mientras un 30,8 por ciento de no indígenas evalúa esas relaciones como “malas” o “muy malas”, apenas un 26,2 por ciento de los entrevistados mapuche y un 10,4 por ciento de los aymaras piensa así. Esto puede estar indicando una visión más crítica del mundo no indígena respecto al tema que la percepción que los propios indígenas tienen al respecto.

Por otra parte, los encuestados exhiben una alta valoración del progreso habido en el país en materia de relaciones interétnicas y manifiestan altas cuotas de optimismo sobre el futuro de dichas relaciones. Un 73,3 por ciento cree que, comparado con diez años atrás, las relaciones entre los grupos étnicos “han mejorado” (39,6%) o “se han mantenido” (33,7%). Nuevamente, los indígenas tienen una apreciación más positiva que los no indígenas, en especial los aymaras. Esto puede estar relacionado con el proceso de

**GRÁFICO 15**

Preferencia respecto a etnia de los vecinos, según etnia



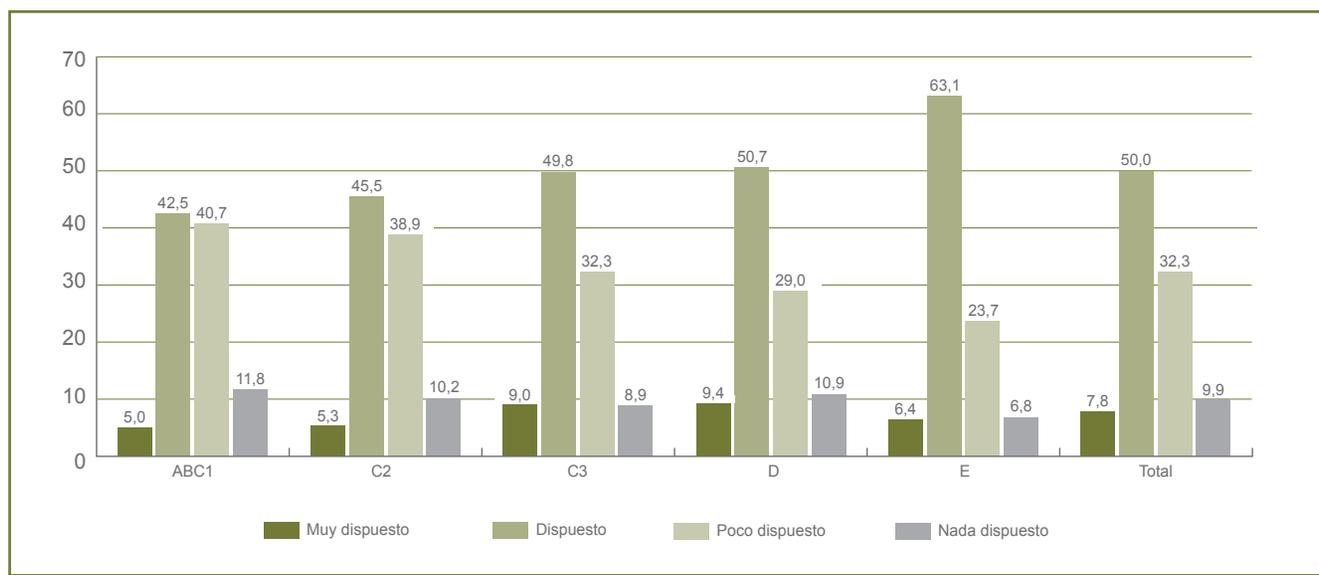
Fuente: Elaboración propia en base a Encuesta Relaciones Interculturales, 2012.

reconstrucción de la identidad étnica identificado en los datos cualitativos sobre la zona norte, en que el reconocimiento identitario puede estar siendo entendido como un mejoramiento de las relaciones entre aymaras y no indígenas.

Esta visión optimista se traspasa a la proyección que se tiene sobre los siguientes diez años: un 81,3 por ciento cree que las relaciones interétnicas

**GRÁFICO 16**

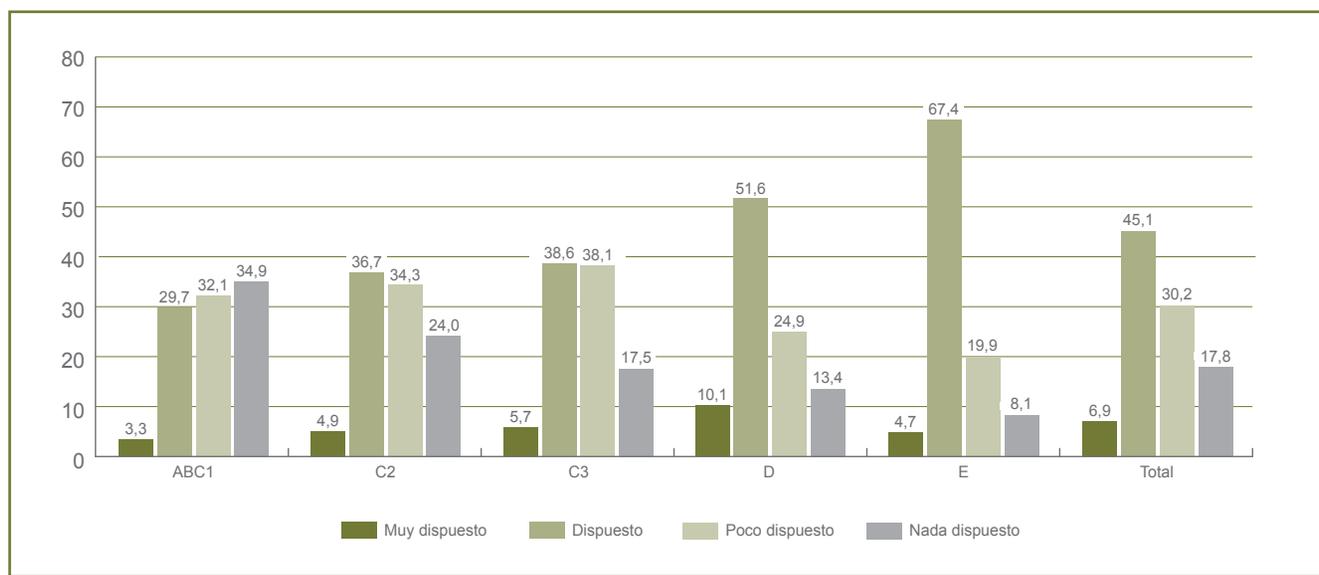
**Disposición a recibir vecinos de menor clase social, según nivel socioeconómico**



Fuente: Elaboración propia en base a Estudio Integración y Cohesión Social en las Ciudades Chilenas, 2011.

**GRÁFICO 17**

**Disposición a residir cerca de poblaciones pobres, según nivel socioeconómico**



Fuente: Elaboración propia en base a Estudio Integración y Cohesión Social en las Ciudades Chilenas, 2011.

mejorarán o al menos se mantendrán, proporción que se vuelve aún mayor entre los aymaras.

Más allá de la percepción general sobre las relaciones interétnicas, cuando se pregunta a los entrevistados sobre la disposición en su propia vida a contactarse con personas de otra etnia, se mantiene el optimismo y la apertura que los datos ya revisados dejan traslucir.

Dominan ampliamente entre los entrevistados las actitudes abiertas y de disposición al vínculo interétnico, tanto en la vida social cotidiana (vecinos y compañeros) como en ámbitos de la vida social íntima (etnicidad del cónyuge propio y del hijo o hija).

El 84,2 por ciento de nuestros entrevistados manifiesta que “le da lo mismo” que sus ve-

cinos sean “alter étnicos”, preferencia que es más marcada en áreas urbanas (86,6%) que en rurales (75,2%). Es de destacar que esa indiferencia es la actitud positiva predominante por igual entre indígenas (84,2%) y no indígenas (84,1%), independientemente del nivel socioeconómico.

Es interesante que esta apertura hacia el otro étnico no se evidencia si uno pregunta por la disposición a compartir el barrio con otro de distinta condición social: solo un 57 por ciento se muestra dispuesto a compartir el barrio con personas de menor clase social a la propia, proporción que disminuye en 10 puntos porcentuales entre los grupos de mayor nivel socioeconómico.

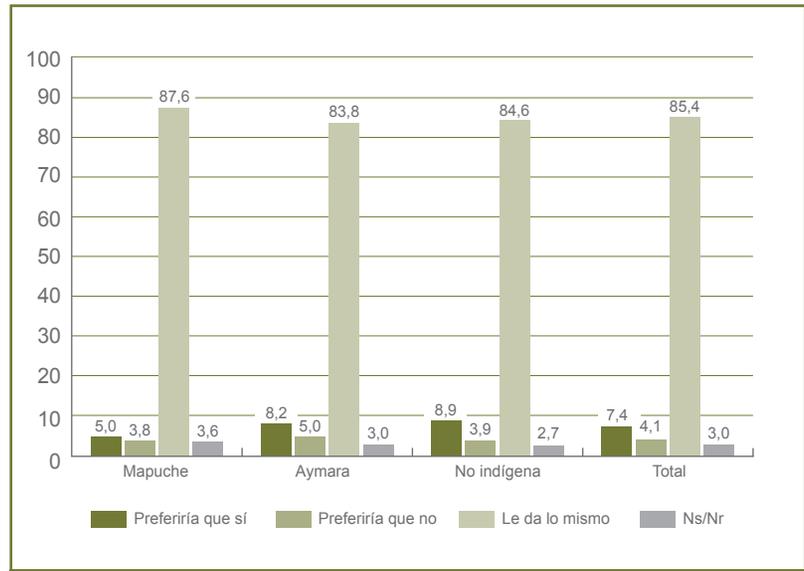
El nivel de rechazo es mucho mayor cuando se consulta directamente por residir cerca de poblaciones pobres. En este caso, más de un tercio de los entrevistados de grupos socioeconómicos altos señalan abiertamente estar “nada dispuestos” a recibir este tipo de vecinos.

Es claro, de este modo, que la apertura a vecinos de distinta etnia es mayor a la apertura a vecinos de distinto nivel socioeconómico. Esto, en alguna medida, es lo que está detrás del hecho que los niveles de segregación residencial socioeconómica encontrados sean en general mayores a los de segregación residencial étnica.

En cuanto a las preferencias por la etnicidad mapuche o no mapuche de los compañeros de trabajo y de los compañeros de escuela de los hijos, el panorama es muy parecido: a aproximadamente un 85 por ciento de los entrevistados le resulta indiferente si ellos son o no “alter étnicos”. Esta actitud de apertura disminuye levemente en los sectores rurales y en los grupos de menor nivel socioeconómico.

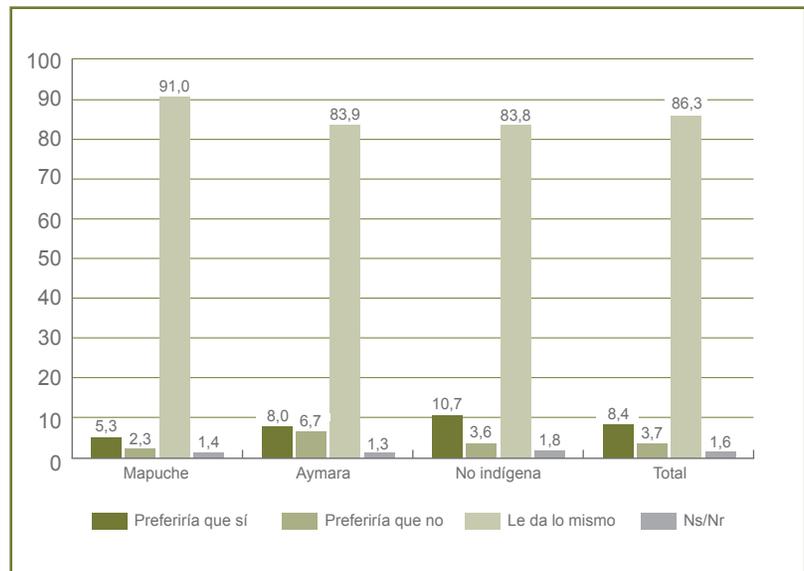
Los altos niveles de apertura a trabajar con otro de distinta etnia también se encuentran cuando se consulta por la apertura a trabajar con otro de menor clase social. Sin embargo, no ocurre lo mismo cuando se consulta por la disposición a que los hijos compartan la escuela

**GRÁFICO 18**  
Preferencia respecto a tener compañeros de trabajo interétnicos, según etnia



Fuente: Elaboración propia en base a Encuesta Relaciones Interculturales 2012.

**GRÁFICO 19**  
Preferencia respecto a que los niños tengan compañeros de escuela interétnicos, según etnia



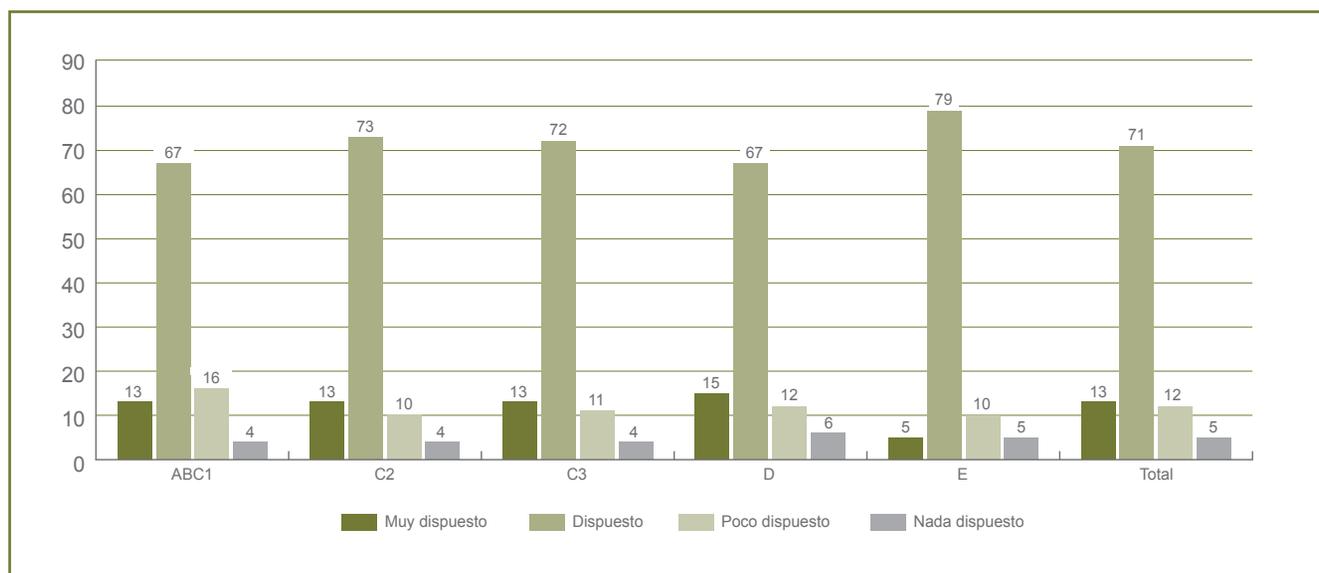
Fuente: Elaboración propia en base a Encuesta Relaciones Interculturales, 2012.

con niños de menor nivel socioeconómico. En este caso, la apertura al otro de menor nivel socioeconómico es similar a la apertura a compartir el barrio con otro de menor nivel socioeconómico.

En este sentido, salvo en el ámbito del trabajo, en que la apertura a la diversidad en general es mucho mayor, existe una mayor apertura a

**GRÁFICO 20**

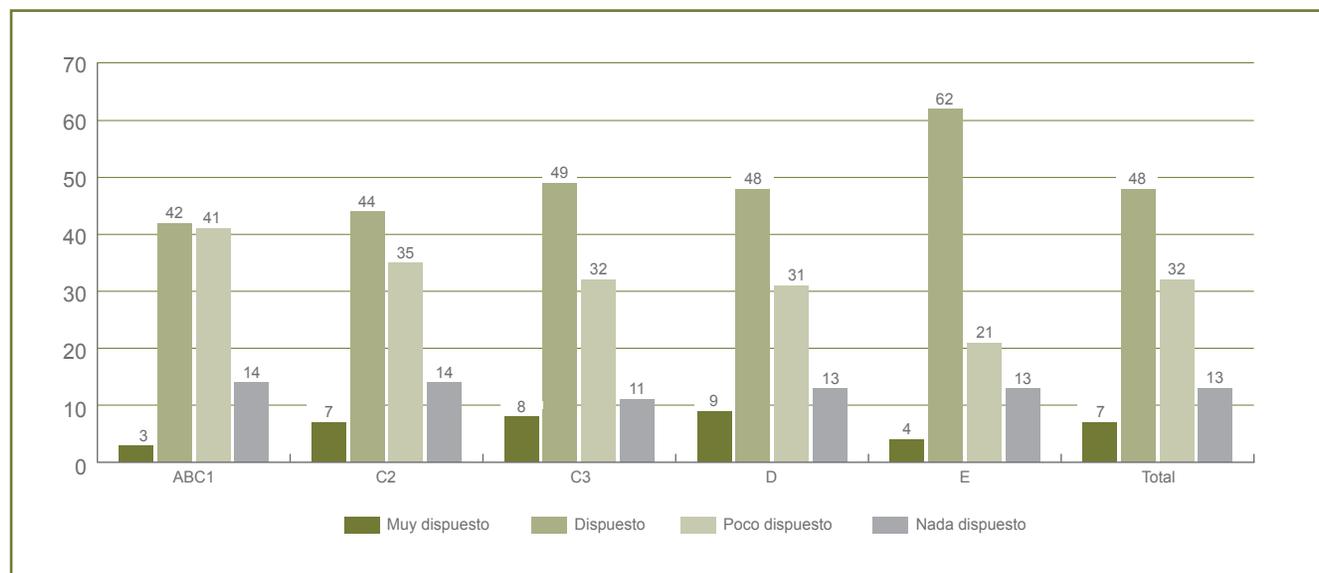
**Disposición a trabajar con personas de clase social más baja, según nivel socioeconómico**



Fuente: Elaboración propia en base a Estudio Integración y Cohesión Social en las Ciudades Chilenas, 2011.

**GRÁFICO 21**

**Disposición a que los hijos asistan a una escuela con niños de clase social más baja, según nivel socioeconómico**



Fuente: Elaboración propia en base a Estudio Integración y Cohesión Social en las Ciudades Chilenas, 2011.

compartir los espacios del barrio y de la escuela con otros de una etnia distinta, que con otros de menor nivel socioeconómico.

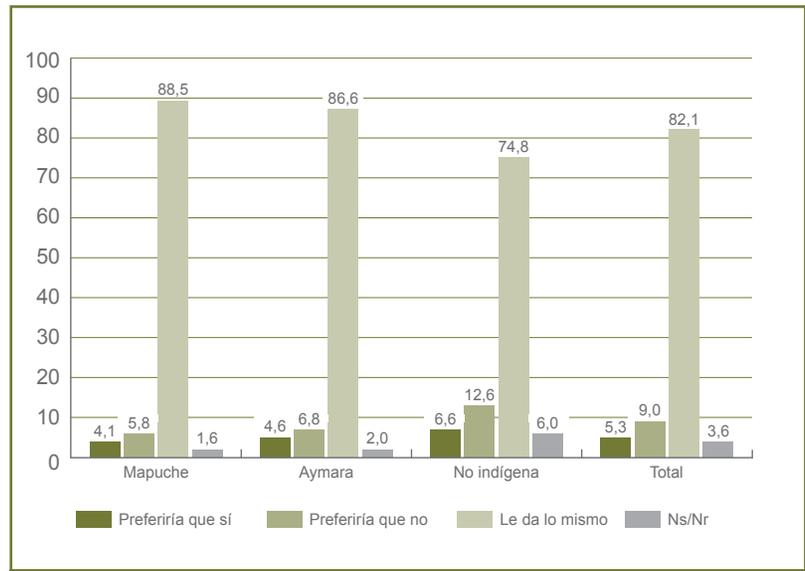
La indiferencia o actitud abierta hacia el otro étnico es también dominante cuando se trata de expresar preferencia por la etnicidad del cónyuge. Un 82,1 por ciento dice que “le da lo mismo” que sea un “alter étnico”, aunque en esta sensible cuestión la apertura es mayor entre

indígenas (87,6%) que no indígenas (74,8%), así como mayor en áreas urbanas (84,1%) que rurales (75,2%).

Algo similar sucede con el cónyuge del hijo o hija. Un 85,3 por ciento dice que “le da lo mismo” que sea un “alter étnico”, siendo esta flexibilidad mayor entre indígenas (89,8%) que no indígenas (79,1%), y mayor en áreas urbanas (87,0%) que rurales (79,0%).

Todos estos datos de apertura hacia el otro llevan a pensar que las condiciones de heterogeneidad social que los indígenas actualmente experimentan en la ciudad tienen raigambre en condiciones culturales favorables a la mezcla interétnica en el espacio y, en ese sentido, deberían tender a mantenerse e incluso habría condiciones que permitirían su aumento.

**GRÁFICO 22**  
Preferencia respecto a casarse con una persona de otra etnia, según etnia



Fuente: Elaboración propia en base a Encuesta Relaciones Interculturales, 2012.

## 5. Contacto interétnico y exposición al otro

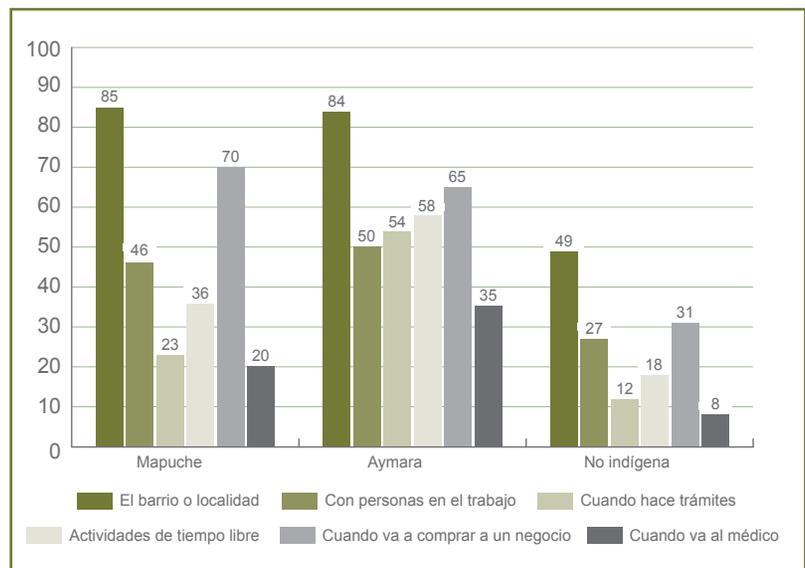
Esta positiva disposición y valoración del otro diferente, unida a los bajos niveles de segregación residencial encontrados, se traduce, en la práctica, en altos niveles de contacto con otros interétnicos en la vida cotidiana.

La principal fuente de contacto cotidiano proviene de las necesidades funcionales que cada uno debe resolver en el día a día. Estas podrían ser agrupadas por ámbitos espaciales: el vecindario, el lugar de trabajo y la escuela; los edificios públicos, los locales comerciales, los lugares de recreación y los centros de salud. En todos esos lugares, las relaciones interétnicas son de frecuencia diaria o semanal.

Esta profusa interetnicidad queda refrendada por el hecho que la proporción de los entrevistados que dice “nunca” relacionarse con personas “alter étnicas” es muy bajo, oscilando entre un 15,5 por ciento en el vecindario y un 25,2 por ciento en las actividades de tiempo libre. El ámbito de mayor interacción con alter étnicos es el barrio o vecindad, en que, en especial, el nivel de relaciones alter étnicas que reportan los no indígenas es muy alto.

En cambio, cuando se pregunta a los entrevistados de estratos medios y altos por los espacios de contacto con personas de clase baja, son muchos más los que declaran no tener contacto con ellas. Así, un 37,5 por ciento declara no encontrarse con personas de clase baja en su barrio

**GRÁFICO 23**  
Frecuencia de relación con personas de otra etnia, según etnia

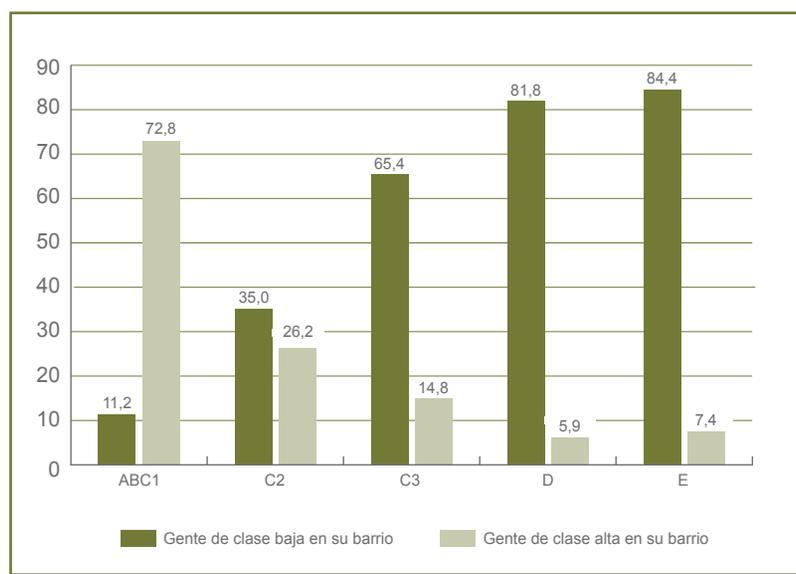


Fuente: Elaboración propia en base a Encuesta Relaciones Interculturales, 2012.

y un 69,5 por ciento declara no tener contacto con personas de clase baja en los lugares de recreación que frecuenta.

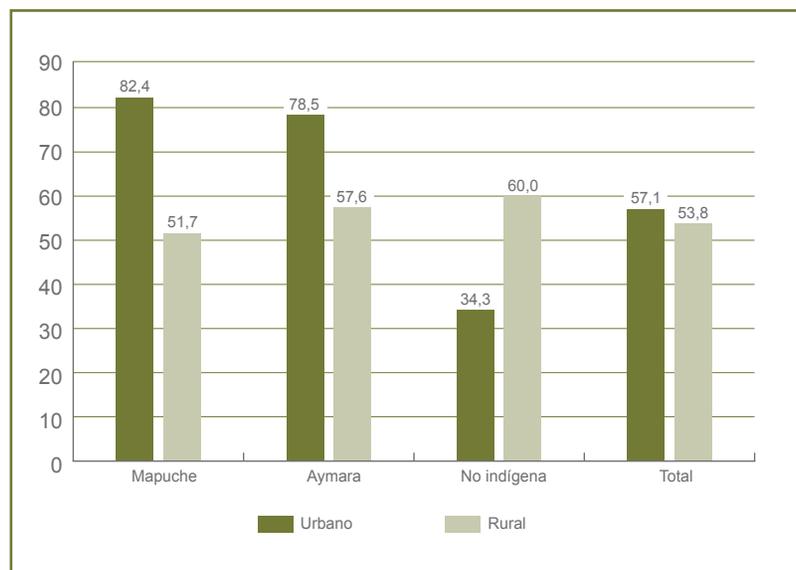
Inversamente, también los niveles de contacto de personas de estratos bajos y medios con personas de clase alta son bajos en todos los espacios consultados.

**GRÁFICO 24**  
Contacto con personas de clase alta / baja en el propio barrio, según nivel socioeconómico



Fuente: Elaboración propia en base a Estudio Integración y Cohesión Social en las Ciudades Chilenas, 2011.

**GRÁFICO 25**  
Contacto con personas de otra etnia al hacer compras, según etnia



Fuente: Elaboración propia en base a Encuesta Relaciones Interculturales, 2012.

Es interesante, en este sentido, que los datos de segregación socioeconómica revisados más arriba efectivamente indican que existen reducidas oportunidades de contacto social entre personas de distinto nivel socioeconómico, mientras que la menor segregación étnica efectivamente lleva aparejados mayores niveles de contacto social.

Más allá de la comparación entre lo étnico y lo socioeconómico, es importante señalar que las ciudades aumentan la frecuencia de las relaciones interétnicas de vecindad, y en el ámbito del comercio y la realización de trámites. En este tema, probablemente se mezcla tanto la mayor heterogeneidad del entorno existente en el ámbito urbano con la existencia de menores distancias que recorrer para realizar todas estas actividades, lo que lleva a una mayor frecuencia en su realización.

Asimismo, es importante resaltar que, mientras en el contexto urbano los indígenas reportan mayores niveles y frecuencia de relación con personas no indígenas, los encuestados no indígenas reportan mayores niveles y frecuencia de relaciones interétnicas en el medio rural.

Esto en parte puede relacionarse con la distinta situación de exposición al otro alter étnico de los indígenas y no indígenas en el medio urbano y rural. Mientras los indígenas en el medio urbano están más expuestos a personas no indígenas que a otros indígenas (como se puede apreciar en los índices de segregación presentados al inicio), las personas no indígenas probablemente están más expuestas encontrarse con un otro indígena en el medio rural que en el urbano.

Por último, es interesante notar que, pese a los altos niveles de contacto interétnico registrados, estos son menores que los niveles de disposición al contacto antes presentados, en especial en las ciudades. Esto representa un espacio de libertad clave para expandir aún más las relaciones interétnicas en el Chile urbano. El enclave étnico no solo parece una realidad indesmentible, sino que también su fortalecimiento puede ser el objetivo de la política pública.

## 6. Vínculos: La construcción del enclave

Más allá del simple contacto cotidiano, las relaciones de los encuestados indígenas y no indígenas con su “otro étnico” revelan con cierta claridad que mapuche y aymaras viven una situación urbana más parecida al enclave que al gueto. Además de los datos ya presentados, que dan cuenta de una situación urbana caracterizada por la experiencia de heterogeneidad, también lo que señalan los encuestados sobre sus vínculos respalda la idea de una vida cotidiana en que se mezcla un alto componente indígena, con altos niveles de relación con una alteridad no indígena. En este sentido, más allá de la disposición positiva hacia el otro y la exposición cotidiana, de ese sustrato favorable surgen vínculos no solo funcionales, sino también de sociabilidad.

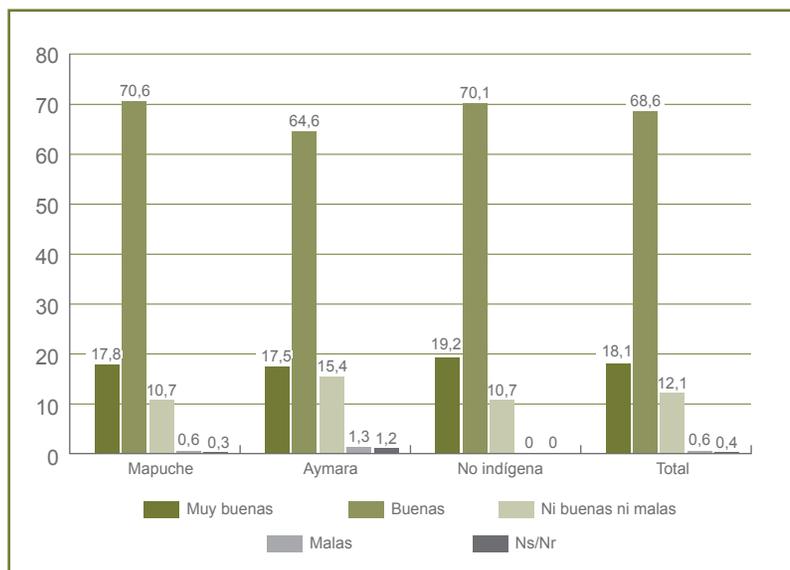
La calidad de las relaciones interétnicas es evaluada como buena o muy buena por los entrevistados en una abrumadora mayoría.

En el ámbito del trabajo, quienes aprecian como “buenas” o “muy buenas” las relaciones interétnicas con sus jefes o superiores llegan a un 81,2 por ciento de los entrevistados; y con sus compañeros de trabajo, a un 86,7 por ciento. Los que piensan que son “ni buenas ni malas” son un 14,9 y un 12,1 por ciento, respectivamente; y los que las evalúan como “malas” o “muy malas”, un 2,8 y 0,6 por ciento, respectivamente. En este sentido, prácticamente ninguno de los entrevistados considera malas las relaciones interétnicas en el trabajo, predominando una visión positiva o al menos neutra.

Asimismo, cuando se trata de las relaciones interétnicas en los establecimientos de educación media, la percepción positiva es de un 72,5 por ciento de las respuestas.

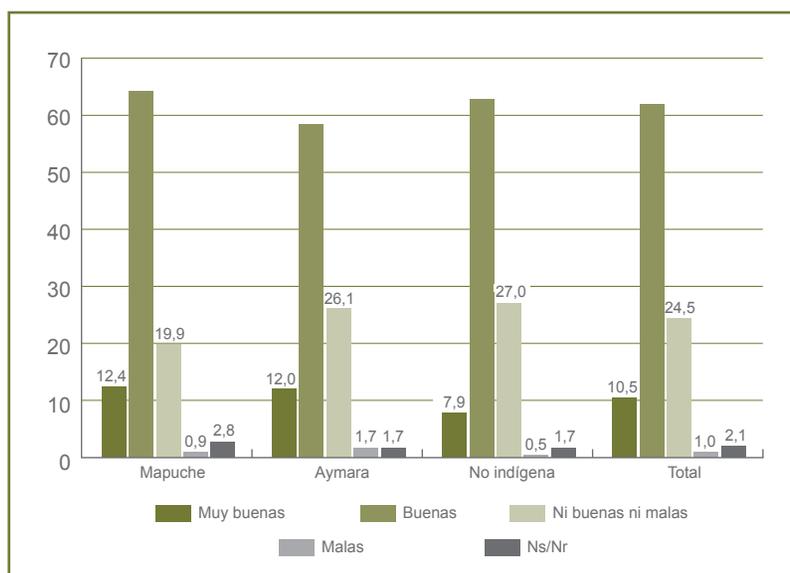
Por último, es interesante señalar que la calidad de las relaciones interétnicas en el trabajo y establecimientos de educación no presenta diferencias importantes o cambio de tendencia entre distintos niveles socioeconómicos, o entre áreas urbanas y rurales.

**GRÁFICO 26**  
Percepción de las relaciones interétnicas en el trabajo, según etnia



Fuente: Elaboración propia en base a Encuesta Relaciones Interculturales, 2012.

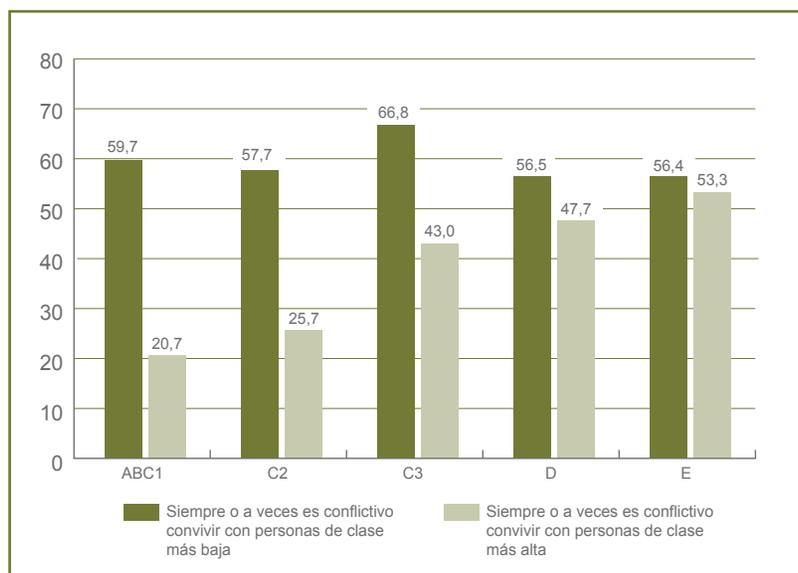
**GRÁFICO 27**  
Percepción de las relaciones interétnicas en la escuela, según etnia



Fuente: Elaboración propia en base a Encuesta Relaciones Interculturales, 2012.

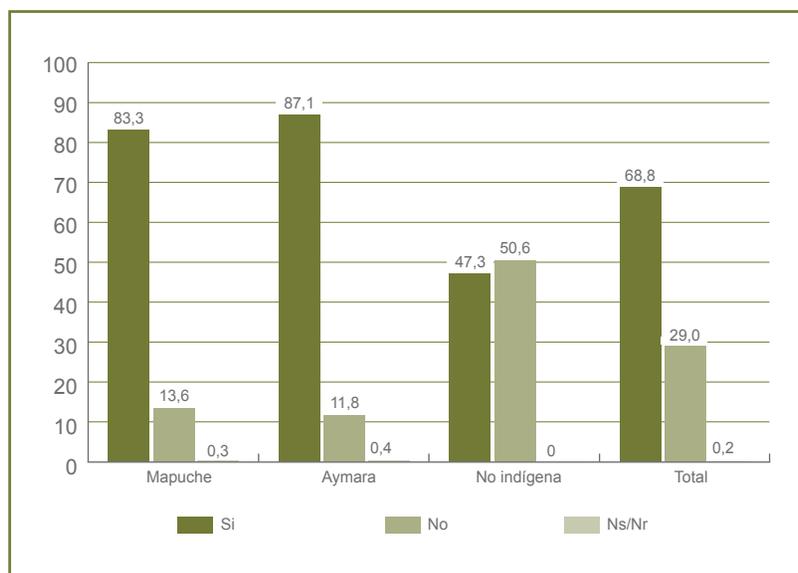
Por el contrario, la convivencia con personas de menor nivel socioeconómico es vista por la mayoría de la población como “conflictiva”. La proporción que declara que la convivencia con personas de clase más alta es conflictiva también es importante, pero menor.

**GRÁFICO 28**  
**Conflictividad de la convivencia entre clases sociales, según nivel socioeconómico**



Fuente: Elaboración propia en base a Estudio Integración y Cohesión Social en las Ciudades Chilenas, 2011.

**GRÁFICO 29**  
**Amigos de otra etnia, según etnia**



Fuente: Elaboración propia en base a Encuesta Relaciones Interculturales, 2012.

En el caso de las relaciones cercanas, destaca que, mientras un 84,9 por ciento de los indígenas declara tener amigos no indígenas, un 47,2 por ciento de los no indígenas que vive o trabaja en ambientes heterogéneos<sup>10</sup> tiene amigos indíge-

nas. Estas tendencias son levemente menores en áreas urbanas que en áreas rurales, pero no presentan diferencias importantes entre estratos socioeconómicos más altos y más bajos.

Este dato respecto del establecimiento de relaciones de amistad resulta particularmente interesante. En primer lugar, muestra que, ante la experiencia de un entorno étnicamente heterogéneo, se produce el establecimiento de vínculos. En este sentido, ante una disposición sociocultural positiva, como la descrita más arriba, la cercanía efectivamente posibilita el vínculo. Por otra parte, el nivel de relaciones con el “otro étnico” es sin duda alto, pero debe reconocerse que las relaciones no son simétricas. Los indígenas, sin mucha diferencia entre mapuche y aymaras, tejen sus relaciones de amistad en la comunidad étnicamente diversa en que desarrollan su vida en mucho mayor grado que los no indígenas.

En la misma línea, quienes dicen tener amigos entre “indígenas y no indígenas por igual” son proporcionalmente más entre los indígenas entrevistados (45,3%) que entre no indígenas (29,3%). En este caso, ocurre que, a medida que disminuye el nivel socioeconómico, mayor es la proporción de entrevistados que declara que tiene amigos indígenas y no indígenas por igual, en especial entre los mapuche (en que la proporción llega al 56,9% entre los del grupo E).

Cuando se indaga respecto a la existencia de relaciones de amistad entre personas de distinta clase social, los resultados son menos alentadores. Menos de un tercio de los entrevistados de estratos medios y altos declara tener amigos de nivel socioeconómico bajo, y lo mismo ocurre en la dirección contraria.

En este sentido, queda en evidencia que la falta de contacto y disposición al otro de distinta clase social se manifiesta efectivamente en un menor establecimiento de vínculos. Lo contrario ocurre

<sup>10</sup> Es interesante en este punto aclarar que la muestra de no indígenas corresponde a sujetos que viven en manzanas con presencia indígena, o bien, que son señalados por los encuestados indígenas como compañeros de trabajo, etc. En este sentido, estamos haciendo referencia a una muestra expuesta a la alteridad étnica.

respecto a los vínculos con el otro de distinta etnia, con quien no solo el contacto es mayor, sino también el establecimiento de vínculos.

Entre quienes declaran haber tenido una pareja indígena se observa un contraste similar que entre quienes declaran tener amigos de otra etnia: la proporción de indígenas que responde afirmativamente supera en unos 40 puntos porcentuales a la proporción de no indígenas que responde así.

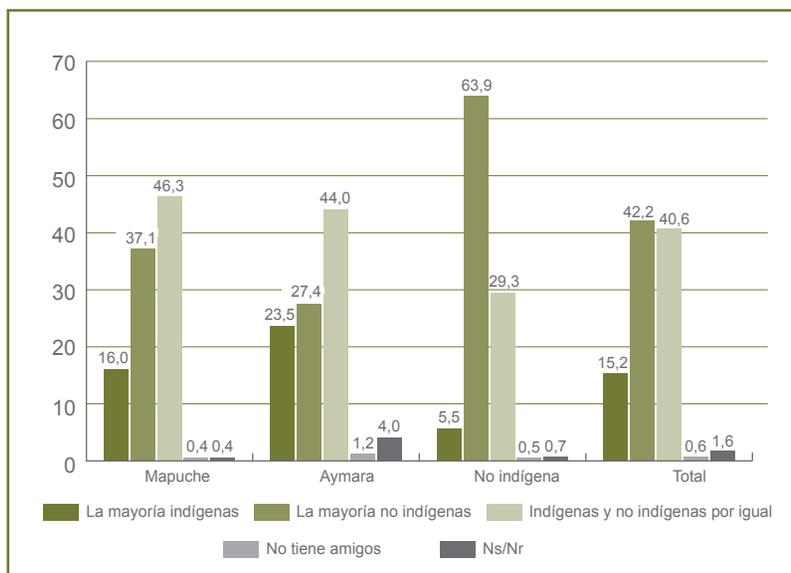
La práctica de visitar en su casa al “otro étnico” o ser visitado por este en la propia es también mucho más frecuente entre indígenas que no indígenas. Mientras apenas entre un 4,0 y 4,5 por ciento de los primeros dicen que nunca han realizado esas visitas, entre un 41,4 y un 50,7 por ciento de los no indígenas dicen no haber participado en esa práctica. Esta asimetría entre indígenas y no indígenas se mantiene al interior de cada grupo socioeconómico, siendo más marcada en grupos socioeconómicos más altos y menor en grupos socioeconómicos más bajos.

Nuevamente, el nivel de relaciones interétnicas es alto pero fuertemente desequilibrado entre indígenas y no indígenas, y este desequilibrio o asimetría no es atribuible o reducible a las desigualdades socioeconómicas.

¿Con qué frecuencia la persona que ayudó a cada uno de nuestros entrevistados a resolver un importante problema fue un “otro étnico”? Esta información, con foco en un ámbito más nuclear o trascendental de las relaciones de amistad, muestra con claridad la asimetría antes señalada: mientras menos de un 5 por ciento de los no indígenas recibió ayuda de una persona indígena, casi un 40 por ciento de los indígenas fueron apoyados por un “alter étnico”, siendo la proveniencia socioeconómica de los amigos auxiliares no muy distinta entre indígenas y no indígenas.

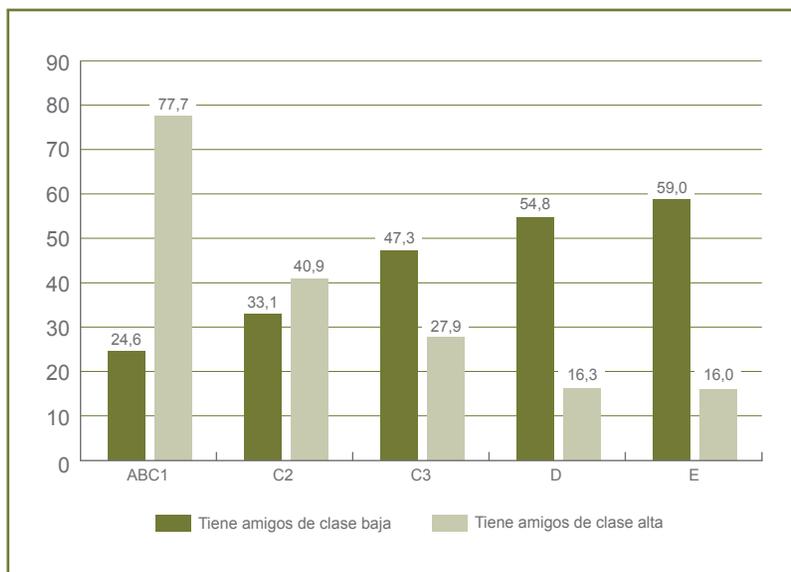
Queda claro, frente a lo anterior, que, si bien existe un ambiente sociocultural positivo y pro-

**GRÁFICO 30**  
Distribución étnica de los propios amigos, según etnia



Fuente: Elaboración propia en base a Encuesta Relaciones Interculturales, 2012.

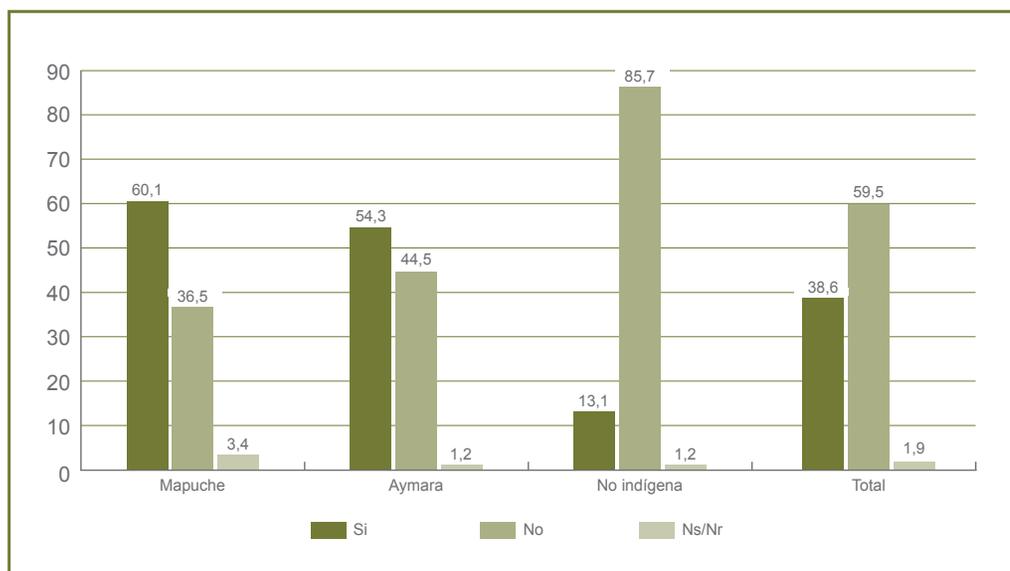
**GRÁFICO 31**  
Amigos de distinta clase social, según nivel socioeconómico



Fuente: Elaboración propia en base a Estudio Integración y Cohesión Social en las Ciudades Chilenas, 2011.

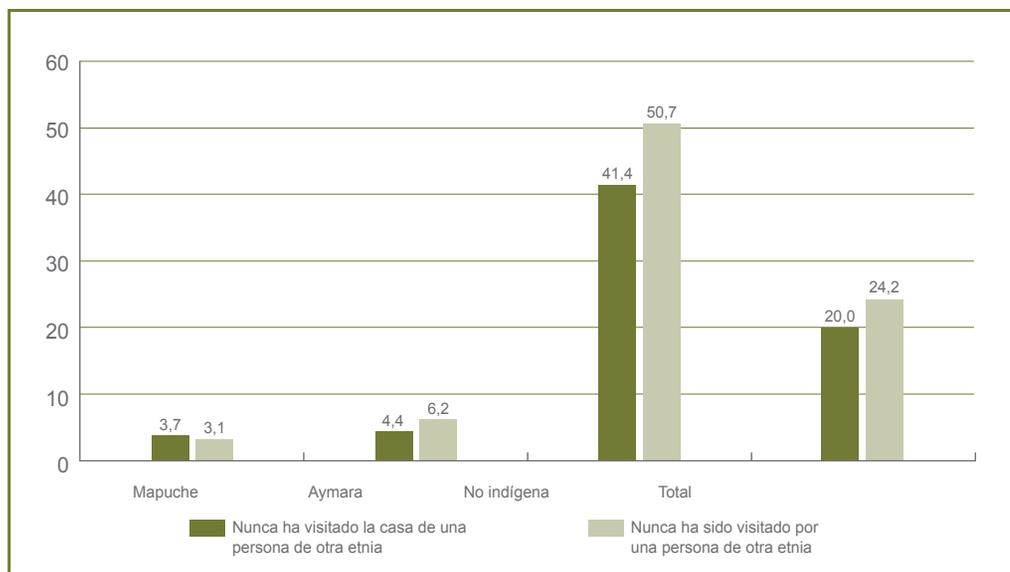
clive a la mezcla, que en especial en las ciudades posibilita la cercanía entre los diferentes en el espacio y la existencia de vínculos cercanos entre indígenas y no indígenas, estos son asimétricos, es decir, la permeabilidad de los indígenas hacia sus alter étnicos es mayor que la de los no indígenas hacia ellos.

**GRÁFICO 32**  
**Relaciones interétnicas de pareja, según etnia**



Fuente: Elaboración propia en base a Encuesta Relaciones Interculturales, 2012.

**GRÁFICO 33**  
**Visitas sociales entre personas de distinta etnia, según etnia**



Fuente: Elaboración propia en base a Encuesta Relaciones Interculturales, 2012.

## 7. Conclusiones

La especificidad urbana de la interculturalidad en las ciudades chilenas muy posiblemente está marcada por el “enclave étnico”. Se trata de un dispositivo espacial caracterizado por la concentración del grupo étnico minoritario en barrios o distritos de la ciudad que, sin embargo, muestra una significativa heterogeneidad social entre miembros del grupo y los “otros”.

De la misma forma, sus relaciones sociales, desde las más cercanas o íntimas hasta las más funcionales, presentan patrón similar: los indígenas no están aislados de los no indígenas. Los datos provenientes de la encuesta y los pocos estudios monográficos existentes sobre indígenas en ciudades chilenas, convergen en dar respaldo empírico a la hipótesis sobre la prevalencia allí del enclave étnico: los encuestados expresan estar en contacto y relación cotidiana con personas de su misma etnia, pero también tener experiencia cotidiana de heterogeneidad e importantes vínculos con personas de otras etnias.

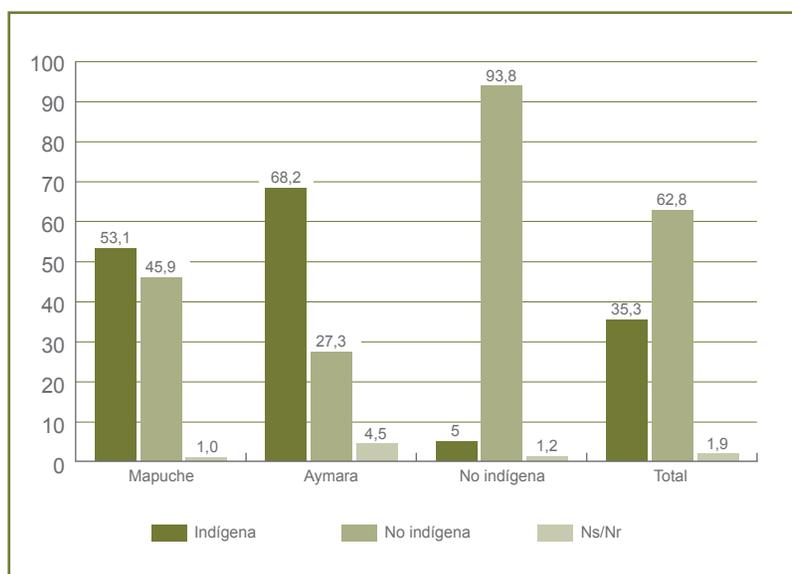
El enclave también resulta coherente con la historia del pueblo mapuche, que muestra una persistente combinación entre integración a la vida moderna occidental y acciones y reivindicaciones identitarias. El enclave urbano, como ha sido conceptualizado y estudiado empíricamente en muchas ciudades en relación con diferentes tipos de minorías, combina la defensa de la identidad del grupo con su integración a la sociedad dominante.

El enclave étnico urbano podría tener distintas formas. Están, por ejemplo, los “pueblos urbanos”, asentamientos precolombinos que hoy forman parte de la Ciudad de México. Verdaderas comunidades de fuertes lazos familiares y raíces indígenas, perviven en medio de la vorágine urbana, combinando conflicto e integración con los que no son del “pueblo” o los que se han acercado en él (Álvarez, 2011). Están, por otra parte, los enclaves indígenas en las ciudades chilenas, mucho menos estudiados y conocidos que los primeros.

Todos ellos combinan en distinto grado y de distinta forma el conflicto interétnico con la integración, el fortalecimiento de las antiguas identidades con la construcción de nuevos sentidos de pertenencia. La globalización económica, lejos de borrar esas identidades de grupo, como muchos han pregonado, ha tendido más bien a fortalecerlas, incluso las más antiguas. Como asevera Giménez, “es falso que la modernización que urbaniza, industrializa, escolariza cada vez más, favorezca fatalmente la asimilación” (1994: 159).

De acuerdo con la encuesta y los datos cualitativos del estudio, la integración interétnica en el espacio se aprecia menos difícil que la integración por encima de las barreras socioeconómicas o de clase. Esto puede estar ocurriendo tanto por condiciones estructurales (la preeminencia del mercado como principal mecanismo ordenador de nuestras ciudades) como culturales (diferentes valoraciones culturales respecto de la diversidad étnica en comparación con la diversidad socioeconómica). De este modo, la principal amenaza de desintegración social de raíz urbana que se cierne sobre las personas aymaras y mapuche, como se

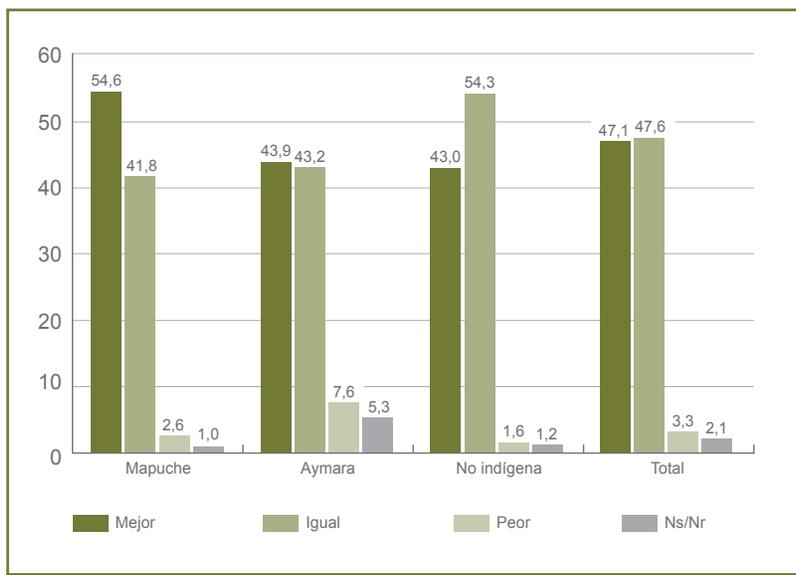
**GRÁFICO 34**  
Etnia de las redes de apoyo, según etnia



Fuente: Elaboración propia en base a Encuesta Relaciones Interculturales, 2012.

GRÁFICO 35

Situación económica de las redes de apoyo, según etnia



Fuente: Elaboración propia en base a Encuesta Relaciones Interculturales, 2012.

puede deducir de lo que responden los encuestados, sería la que afecta a los grupos populares que ellos mayoritariamente integran. Se trataría del “efecto gueto”, equivalente a una suerte de enjambre de fenómenos de desintegración social que anida hoy en más y más barrios populares de alta homogeneidad socioeconómica en las ciudades chilenas.

Los datos muestran que las relaciones entre estratos socioeconómicos parecen más conflictivas y difíciles que entre grupos étnicos. Esto es, el conflicto, la discriminación y la homogeneidad en el habitar cotidiano de los distintos espacios de la ciudad se experimentarían en mayor medida en términos socioeconómicos. En su vida de barrio y experiencia en los distintos espacios de uso cotidiano, las personas aymaras y mapuche que viven en Iquique, Santiago y Temuco

estarían afectadas en mayor grado por las desigualdades socioeconómicas y las tensiones que ellas causan que por su etnicidad. Ello no quiere decir que la discriminación étnica y conflictos asociados no existan o que sean poco importantes, sino que en su vida cotidiana en la ciudad las dificultades parecen provenir mayormente del plano socioeconómico.

La diferencia entre conflictos sociales y étnicos, los primeros mayores que los segundos, según el estudio de campo y la encuesta, podría deberse a la función positiva que estaría cumpliendo el enclave étnico en la ciudad. De acuerdo a esta conjetura, el enclave permitiría fortalecer la base identitaria desde la que los indígenas urbanos se integran a la vida urbana.

Es de destacar que la “deseabilidad social de las respuestas” no puede ser levantada como objeción al panorama más bien positivo que la encuesta muestra sobre las relaciones interculturales en las tres ciudades. Las respuestas que recogen opiniones y percepciones describen una situación más conflictiva y tensionada acerca de la interculturalidad que las respuestas que inquieran sobre conductas específicas, como la frecuencia con que se visita a “alter étnicos” en sus casas o con que se recurre a ellos para solucionar problemas o pedir favores. En este sentido, el discurso sobre las relaciones interétnicas es más crítico que las prácticas efectivas, desechando un posible sesgo derivado de la deseabilidad de las respuestas.

En fin, la hipótesis del enclave parece suficientemente robusta como para ameritar ulteriores estudios y, por esa vía, profundizar nuestro conocimiento sobre las relaciones interétnicas en el ámbito urbano.

## Referencias

- Álvarez, Lucía (Ed.) (2011). *Pueblos urbanos: Identidad, ciudadanía y territorio en la Ciudad de México*. Serie Estudios Urbanos. México: UNAM.
- Aravena, Andrea, Gissi, Nicolás y Toledo, Gonzalo (2005). “Los mapuche más allá y más acá de la frontera: Identidad étnica en las ciudades de Concepción y Temuco”. En *Sociedad Hoy* 8/9, pp. 117-132.
- Aravena, Andrea (1995). “Desarrollo y procesos identitarios en el mundo indígena urbano”. En Aylwin, José (Coord.). *Tierra, territorio y desarrollo indígena*. Temuco: Universidad de La Frontera, pp. 171-178.
- (1999). “La identidad indígena en los medios urbanos; procesos de recomposición de la identidad étnica mapuche en la ciudad de Santiago”. En Boccara, G. y Galindo, S. (Eds.). *Lógicas mestizas en América*. Temuco: Instituto de Estudios Indígenas.
- Boccara, Guillaume (2009). *Los vencedores: Historia del pueblo mapuche en la época colonial*. Segunda edición. Chile: Ocho Libros Editores.
- Brain, Isabel, Prieto José Joaquín y Sabatini, Francisco (2010). “Vivir en campamentos: ¿Camino hacia la vivienda formal o estrategia de localización para enfrentar la vulnerabilidad?” En *Revista EURE* 36(109).
- Giménez, Gilberto (1994). “Comunidades primordiales y modernización”. En Giménez, G. y Pozas, R. (Eds.). *Modernización e identidades sociales*. México: UNAM.
- Gissi, Nicolás (2001). *Asentamiento e identidad mapuche en Santiago: Entre la asimilación (enmascaramiento) y la autosegregación (ciudadanía cultural)*. Tesis para optar al Magister en Asentamientos Humanos y Medio Ambiente, Instituto de Estudios Urbanos, PUC-Chile.
- (2004). “Segregación espacial mapuche en la ciudad: ¿negación o revitalización identitaria?” En *Revista de Urbanismo* 9. Universidad de Chile: FAU. Revista electrónica: <http://www.revistaurbanismo.uchile.cl>
- Latham, Ricardo (1957). “Perfil de las primitivas ciudades de Chile”. En Guzmán, N. (Ed.). *Autorretrato de Chile*. Santiago: Editorial Zig-Zag.
- Lewis, Oscar (1952). “Urbanization Without Breakdown: A Case Study”. En *The Scientific Monthly* 75(1). Presentado en español en el Séptimo Congreso Nacional de Sociología de México (México, 1956) como “Urbanización sin desorganización: Un estudio de caso”.
- (1988). “Nuevas observaciones sobre el continuum folk-urbano y urbanización con especial referencia a México”. En Bassols, M., Donoso, R., Massolo, A. y Méndez, A. (Comps.). *Antología de sociología urbana*. México: UNAM.
- Mangin, William (1967). “Latin American Squatter Settlements: A Problem and a Solution”. En *Latin American Research Review* 2(3), pp. 69-98.
- Mariátegui, José Carlos (1928). *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*. Lima: Amauta.
- Marcuse, Peter (2001). *Enclaves Yes, Ghettoes, No: Segregation and the State*. Lincoln Institute of Land Policy Conference Paper Code: CP01A13. International Seminar on Segregation in the City, julio 26-28, 2001.
- McBride, George (1973, original 1935). *Chile: Su tierra y su gente*. Santiago: ICIRA.
- Munizaga, Carlos (1961). *Estructuras transicionales en la migración de los araucanos de hoy a la ciudad de Santiago de Chile*. Publicación N° 12, Notas del Centro de Estudios Antropológicos. Santiago: Universidad de Chile.
- Sabatini, Francisco (2003). *La segregación social del espacio urbano en las ciudades de América Latina*. Washington, DC: Documento del Banco Interamericano de Desarrollo, Departamento de Desarrollo Sostenible, División de Programas Sociales.
- Sabatini, Francisco, Rasse, Alejandra, Mora, Pía y Brain, Isabel (2012). “¿Es posible la integración residencial en las ciudades chilenas? Disposición de los grupos medios y altos a la integración con grupos de extracción popular”. En *Revista EURE* 38(115).
- Safa, Patricia (1995). “El estudio de vecindarios y comunidades en las grandes ciudades: Una tradición antropológica”. En *Espiral* 1(2), pp. 113-129.
- Turner, John (1968). “Housing Priorities, Settlements Patterns, and Urban Development in Modernizing Countries”. En *Journal of the American Institute of Planners* 34(6), pp. 354-363.
- Valdés, Marcos (1996). “Migración mapuche y no mapuche”. En *Ethnos* 1. Santiago: Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Chile.
- Wirth, Louis (1938). “Urbanism as a Way of Life”. En *AJS* 44, pp. 1-24.

# Artículo 2

Las relaciones interculturales en la ruralidad



# Relaciones Interculturales en la Ruralidad

---

El presente artículo tiene como principal objetivo caracterizar las relaciones interculturales en contextos rurales. Para ello se analizará, en primer lugar, los patrones demográficos, la estructura social y las singularidades de la actividad productiva, que de algún modo delinear los patrones en los que estas relaciones operan, para terminar describiendo las tendencias generales.

Cabe mencionar que para efectos de este artículo, se entenderá como zonas rurales aquellos asentamientos humanos concentrados o dispersos con 1.000 o menos habitantes, o entre 1.000 y 2.000 habitantes en que menos del 50% de la población económicamente activa se dedica a actividades secundarias<sup>4</sup>.

## 1. El contexto general en el que se desarrollan las relaciones interculturales en la ruralidad

En términos generales y según el Censo del año 2002, la población indígena presentaba, en promedio, índices de urbanización por debajo de la población nacional. Esta tendencia no se distribuía de manera uniforme para cada uno de los Pueblos: los Pueblos Rapanui, Kawésqar y Yagán, por ejemplo, mostraban un alto porcentaje de habitantes en zonas urbanas; los Colla por su parte, se encontraban muy cercanos al promedio nacional; y los Pueblos Atacameños, Quechua, Aymara se encontraban por debajo del promedio nacional. El Pueblo mapuche por su parte, presentaba, claramente, la tasa de urbanización más baja, con 37,6% de población rural, concentrada de manera importante en la Región de La Araucanía y la actual Región de los Ríos, donde la población rural alcanzaba el 59,3 y el 22,2 % respectivamente, de la población indígena total.

La información más reciente no llega a confirmar el estereotipo de comunidades indígena de ancianos, sin población en edad productiva o juvenil. En el caso del Norte Grande, en la población aymara rural hay mayor proporción de personas entre 0 y 40 años que la población rural no aymara (CASEN 2011). En el caso de la población mapuche y no mapuche rural sureña, el fenómeno del envejecimiento se presenta con un patrón aún más claro: también muestra una mayor presencia de niños, jóvenes y adultos menores de 40 años de edad que en la población rural no mapuche; pero además, la población mapuche rural total es relativamente más joven en promedio que la no mapuche, (CASEN 2011).

Estas cifras esconden el hecho que entre la población rural indígena es cada vez más común

---

<sup>1</sup> Antropóloga, Universidad Academia de Humanismo Cristiano.

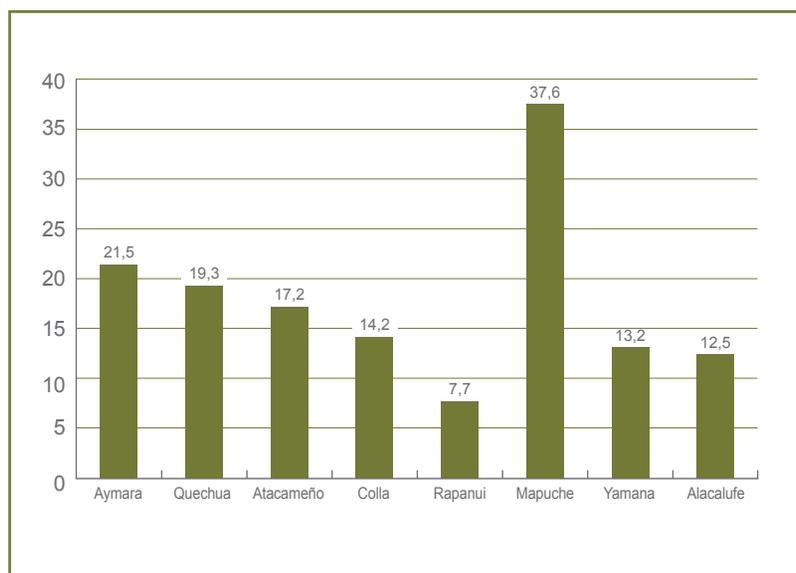
<sup>2</sup> Ingeniero Forestal, Universidad de Concepción y Candidato a Magíster en Geografía de la Universidad de Chile.

<sup>3</sup> Socióloga, Master of Arts in Sociology de la Universidad Eötvös Lorand de Budapest, Maestra en Demografía, CELADE.

<sup>4</sup> Celade, Cepal: Definiciones población urbana y rural utilizadas en los Censos de los países Latinoamericanos.

**GRÁFICO 1**

**Porcentaje de población rural según Pueblo Indígena**



Fuente: Estadísticas Sociales de los Pueblos Indígenas en Chile, Censo 2002.

**CUADRO 1**

**Superficie de las explotaciones agropecuarias administradas por productores indígenas por Región**

Región	Explotaciones			% Superficie Indígena respecto al Total Regional
	Total Regional	Total Indígena	%	
Arica y Parinacota	2.497	1.237	50	33
Tarapacá	1.979	1.468	74	29
Antofagasta	2.000	1.349	67	0,5
Atacama	2.925	160	5	0,1
Valparaíso*	17.734	342	2	0,1
Metropolitana	12.805	17	0,1	0
Bio Bio	62.797	3.062	5	2,6
La Araucanía	58.069	34.624	60	15,6
Los Ríos	16.529	5.098	31	4,6
Los Lagos	35.717	5.496	15	3,4
Resto del país	88.324	211	0,2	0
Total	301.376	53.064	18	2,2

Fuente: Censo Agropecuario, 2007.

\* Mayoritariamente Rapa Nui.

alternar su residencia entre el sector rural y algún centro urbano cercano. En el caso de los jóvenes, por ejemplo, hay evidencia que muchos de ellos residen en las ciudades para estudiar o trabajar los días de semana, y los fines de semana regresan al campo para estar con sus familiares y amigos. En otros casos, personas con residencia urbana

una parte del año trabajan en el campo, y otras personas indígenas y no-indígenas residen en el campo y viajan diariamente a trabajar en la ciudad. Producto de esta doble residencia, se complejiza la distinción de quienes son efectivamente los habitantes rurales. Con el aumento de la conectividad en todas las esferas (telefonía, caminos, locomoción, mercado, etc.), aumenta también la ‘rurbanidad’<sup>5</sup> entre campo, ciudades intermedias y capitales regionales.

Otro aspecto importante a considerar son las brechas existentes entre los niveles de bienestar alcanzados por la población indígena respecto de la población no indígena en las zonas rurales. Ejemplo de ello es el nivel de ingresos de la población indígena en contraste con la no indígena.

En cuanto a ingresos ocupacionales las brechas se mantienen. Mientras la población nacional recibe, en promedio, \$438.004 pesos como ingreso por ocupación principal, la población rural nacional recibe en promedio \$303.108 y la población rural indígena solo \$222.239 (CASEN, 2011).

### Las actividades económicas de la ruralidad como contexto de las relaciones interculturales

La actividad económica de los habitantes indígenas y no indígenas de zonas rurales del país entrega información importante sobre el contexto en que se desarrollan las relaciones interculturales en estas zonas.

Un primer hecho significativo es que los Pueblos Indígenas manejan un número considerable de las explotaciones agrícolas del país, pero que éstas abarcan una muy reducida superficie de tierra. En efecto, y de acuerdo a la información proporcionada por el VII Censo Agropecuario correspondiente al año 2007, los Pueblos Indígenas manejan el 17,6% del total de las explotaciones agrícolas del país, sin embargo

<sup>5</sup> El concepto de rurbanidad se conoce como la caracterización de personas rurales que migraban permanentemente entre el campo y la ciudad, capaces de mantenerse en movimiento. (Giarraca, 2003).

## CUADRO 2

### Concentración de productores mapuche y no mapuche por distrito censal, 2007 Región de la Araucanía

Rango de % de productores Mapuche	Mapuche				No Mapuche			Relación superficie no mapuche/mapuche
	Número de Distritos	N° de explotaciones	Superficie Total	Superficie Promedio	N° de explotaciones	Superficie Total	Superficie Promedio	
80 a 100	43	18.162	201.481	11	2.022	216.806	107	10
60 a 79	47	9.939	128.659	13	4.423	437.535	99	8
40 a 59	39	3.571	73.880	21	3.670	461.044	126	6
20 a 39	41	2.459	38.045	15	5.532	486.441	88	6
0 a 19	82	484	9.034	19	7.798	846.320	109	6
Total	252	34.615	451.099	13	23.445	2.448.146	104	8

Fuente: Elaboración propia, en base al Censo Agropecuario de 2007.

sus explotaciones comprenden solo el 4,2% de la superficie agrícola explotada.

El Cuadro 1 ilustra esta situación y permite comparar la distribución regional de las explotaciones agrícolas gestionadas por indígenas y la superficie efectiva que disponen para ello. En la Región de Arica Parinacota, por un lado, los Aymara y no indígenas administran aproximadamente el mismo número de explotaciones, sin embargo los productores no indígenas disponen del doble de la superficie. En las regiones donde se concentra la mayor proporción de habitantes mapuches rurales (Región del Bío Bío a la Región de Los Lagos) éstos disponen de menos del 10% de la superficie explotada total (Cuadro 1).

El tamaño de los predios es, también, un factor diferenciador entre los propietarios indígenas y no indígenas. Por ejemplo, según el Censo Agropecuario del 2007, en la Región de Tarapacá el 75% de las explotaciones aymaras es menor a 5 hectáreas mientras que el 97% de las explotaciones de no indígenas supera las 50 has.

En la zona mapuche una fuente de tensión ha sido la expansión de las plantaciones madereras de especies exóticas, particularmente pino y eucalipto. En los últimos años las empresas forestales (al igual que las mineras

extranjeras frente a los Aymara) han cambiado sus estrategias hacia los Mapuche, enfatizando la recuperación de sus imágenes corporativas mediante 'la responsabilidad social de la empresa'. Más allá de donaciones, han contratado respetados expertos mapuche en la cosmovisión relacionado con el bosque nativo, promoviendo una propuesta en que las plantaciones exóticas proveen la sombra para la recuperación de bosque nativo (Bello et al. 2008). Por otro lado, financian y personalizan la plantación en predios mapuche, a través de la intermediación de *brokers*, algunos de ellos ingenieros forestales. En consecuencia, el 42% de los predios mapuche tienen plantaciones forestales (Censo Agropecuario y Forestal 2007).

### Factores históricos que influyen en la interculturalidad rural

Los patrones de distribución espacial de la población indígena condicionan las relaciones interculturales cuando hay una historia de segregación residencial y de tenencia de la tierra. La creación de Pueblos de Indios en la Colonia, en el caso de los aymara y de Reducciones hace un siglo en el caso mapuche produjeron sendas construcciones sociales y económicas asimilables al concepto de gueto<sup>6</sup> en las respectivas zonas rurales. Estas barreras y aislamientos tuvieron

<sup>6</sup> Como concepto ideal-típico, un gueto combina: concentración obligatoria en base a conceptos racistas, control social y severos límites a la posesión de propiedad fuera del gueto. "...el gueto podría ser estudiado de manera más productiva, no por analogía con los barrios bajos urbanos, sino junto con la reservación [reducción],... como perteneciente a una clase más amplia de instituciones para el confinamiento forzado de grupos desposeídos..." (Wacquant 2004).

también un resultado no previsto: la reproducción de comunidades que resistieron a la asimilación y hoy mantienen las identidades y re-elaboran los códigos y las prácticas que les distinguen. Sin embargo, cada pueblo tiene su propia historia, en que estas antiguas raíces han sido modificadas mediante transformaciones económicas también únicas a cada caso.

Es en el caso del pueblo mapuche en que mayor ha sido la desigualdad en la posesión de

la tierra, pero la situación actual es más compleja y variada en comparación con los comienzos del siglo XX. Ya no es posible hablar de una situación general de ‘guetos rurales’, sino que esta herencia se ha ido matizando y diversificando territorialmente, a través de los años. Es sólo en ciertos sectores que la separación entre no-indígenas rurales y los Mapuche en las ex-Reducciones sigue alto. En otras partes conviven cercanamente con no-indígenas. El Cuadro 2 revela todo un abanico de situaciones locales de tenencia de la tierra. Pero es justamente donde la concentración de hogares mapuches es mayor que la tenencia de la tierra es más desigual (Cuadro 2, primera fila).

En los distritos censales en que se concentran los mapuche, la relación de tierra por productor es 10 a 1 a favor de no-indígenas. En otras palabras, ciertas ex-reducciones se encuentran encerradas en condiciones de extrema pobreza en un entorno mucho más próspero.

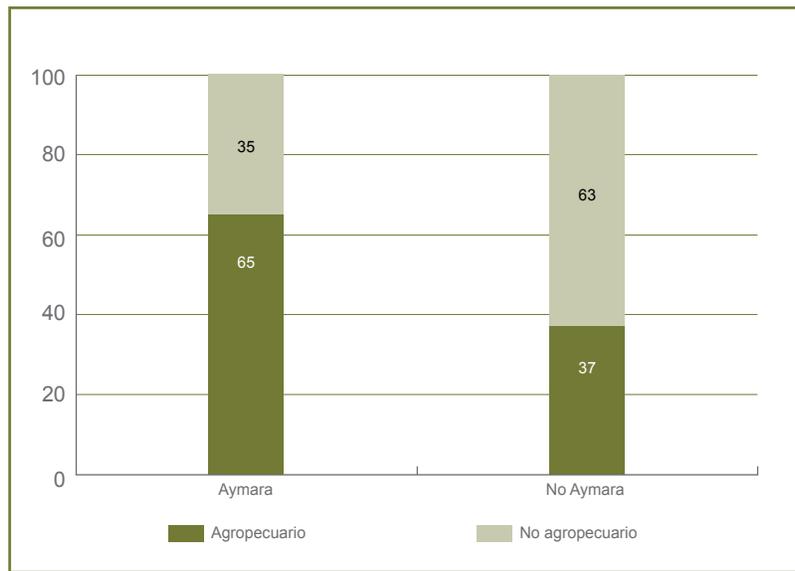
### Las actividades agrícolas y no-agrícolas entre los aymara y los mapuche rurales

La mayoría de los productores aymara rurales se dedicada a la producción primaria (65%), y entre los mapuches rurales un poco más de la mitad se dedica a estas actividades (53%), principalmente a la agricultura y la ganadería. La excepción a esta prevalencia de la actividad agrícola se registra en la población rural atacameña y diaguíta, en la que predominan ampliamente las actividades no agrícolas (72 y 54 % respectivamente). (Ver Gráfico 2).

El hecho que existan habitantes urbanos que declaran dedicarse a las actividades agrícolas refuerza la idea de que los límites espaciales de la ruralidad son cada vez más difusos. En efecto, un 11% de los aymara y 7 % de los mapuches que habita en las ciudades tienen como ocupación principal la agricultura (CASEN 2011).

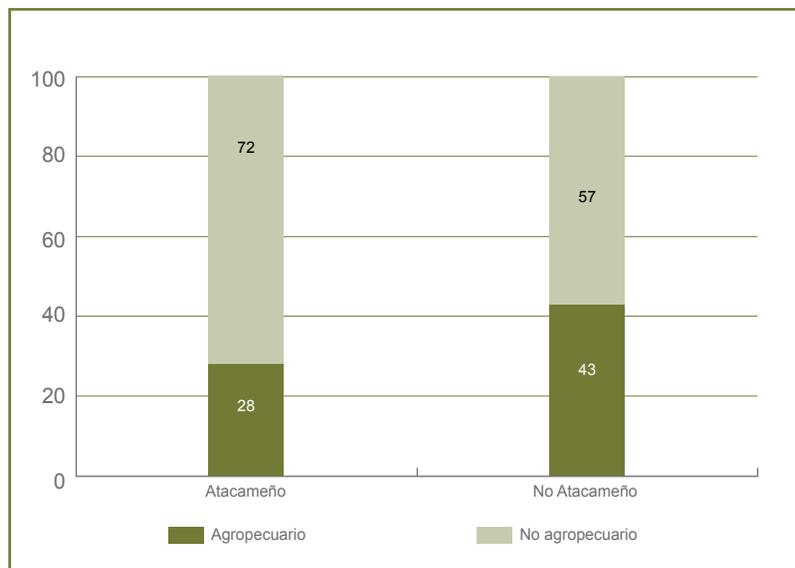
Esta dedicación a actividades agrícolas y no agrícolas es diferente en el caso de las mujeres y de los hombres. Solo las mujeres aymaras

**GRÁFICO 2**  
Población rural aymara según actividad principal (Porcentaje)



Fuente: Elaboración propia sobre la base de CASEN 2011.

**GRÁFICO 3**  
Población rural atacameña según actividad principal (Porcentaje)



Fuente: Elaboración propia sobre la base de CASEN 2011.

están dedicadas en su mayoría a las actividades agrícolas (51%), mientras que en el resto de los Pueblos analizados, más del 70% de las mujeres ocupadas están dedicadas a actividades no agrícolas. (Ver Cuadro 3).

El 60% de los mapuche rurales trabaja como asalariados para jefes no-indígenas. Entre los aymara, en cambio, hay un predominio del trabajo por cuenta propia. En el trabajo agrícola, el 50% de los mapuche se desempeñan como trabajadores por cuenta propia, proporción que asciende al 57% entre los aymara en la agricultura. (CASEN 2011).

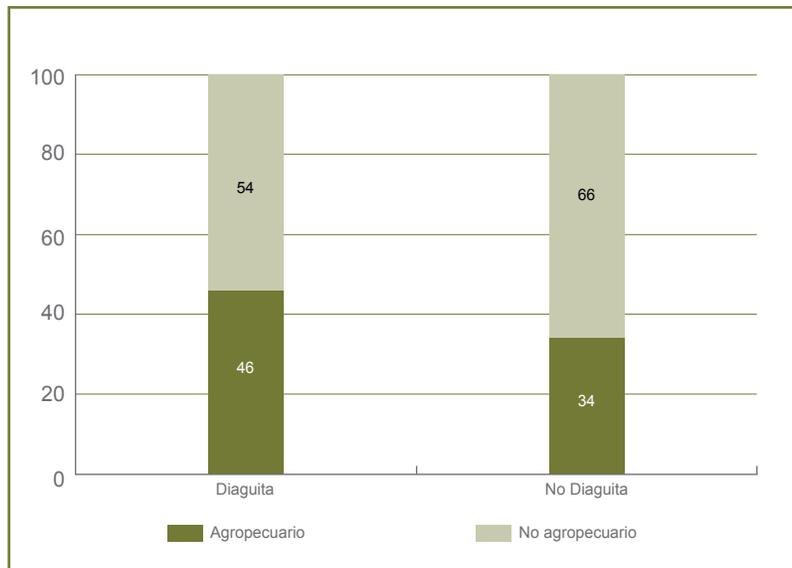
En las personas aymara rurales, la principal actividad no agrícola es el comercio, seguida por la enseñanza y la administración pública, y en mucho menor proporción por las actividades en la minería y en el turismo.

Los mapuche que desempeñan actividades no agrícolas, por su parte, se concentran en el comercio, la construcción, la industria manufacturera y en los hogares con servicio doméstico.

En muchos casos, los habitantes de los pueblos originarios constituyen mano de obra barata para los servicios turísticos que se ofrecen en la localidad, empleándose en el servicio doméstico en las segundas viviendas del estrato ABC1 de las ciudades, en el comercio, los hoteles y en servicios que se ofrecen a los turistas.

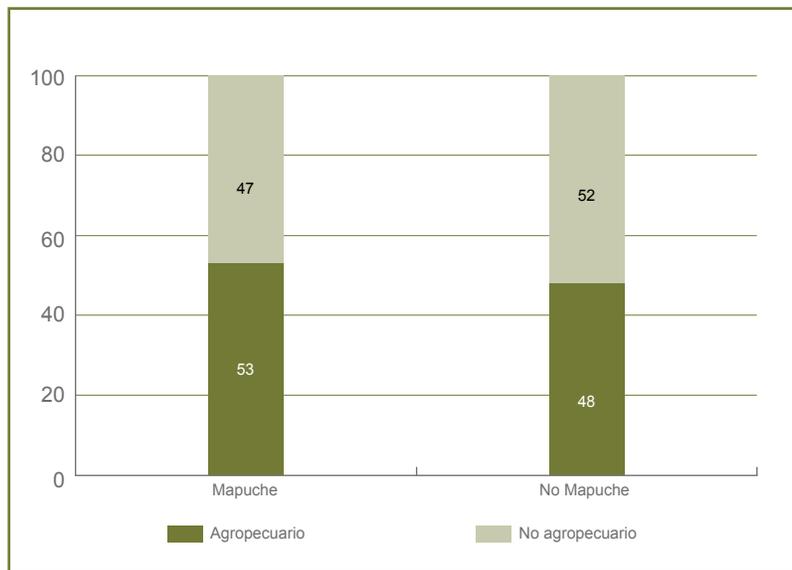
En el caso de las comunidades mapuche, el turismo es principalmente un enclave económico centrado en los grandes lagos de la zona. El etnoturismo se ha trabajado de manera individual, más que abarcar comunas o grandes sectores. Se busca por medio de estas iniciativas –impulsadas principalmente por políticas y programas públicos de emprendimiento –mejorar las condiciones económicas de las familias en este nicho incipiente de negocio.

**GRÁFICO 4**  
Población rural diaguita según actividad principal (Porcentaje)



Fuente: Elaboración propia sobre la base de CASEN 2011.

**GRÁFICO 5**  
Población rural mapuche según actividad principal (Porcentaje)



Fuente: Elaboración propia sobre la base de CASEN 2011.

Las actividades agropecuarias, por su parte, tienden a concentrarse en determinados rubros entre los productores agrícolas rurales. Las principales actividades agropecuarias en las comunidades de la zona norte son el cultivo de hortalizas<sup>7</sup> y la ganadería de camélidos. En segundo orden, la producción de quinoa por los

<sup>7</sup> Las principales son: i) tomate, cebolla y orégano para los Aymaras de Arica Parinacota; ii) ajo, zanahorias y cebolla para los Aymaras de Tarapacá; iii) haba, zanahoria y ajo, por los Licanantay de Antofagasta.

### CUADRO 3

Población aymara, atacameña, diaguita y mapuche según actividad principal por sexo, 2011 (Porcentaje)

		Actividad agrícola	Actividad no agrícola	Total
Aymara	Hombre	68,3	31,7	100,0
	Mujer	51,4	48,6	100,0
Atacameño	Hombre	42,4	57,6	100,0
	Mujer	26,2	73,8	100,0
Diaguita	Hombre	46,6	53,4	100,0
	Mujer	12,4	87,6	100,0
Mapuche	Hombre	56,9	43,1	100,0
	Mujer	28,3	71,7	100,0

Fuente: elaboración propia sobre la base de CASEN 2011.

aymara de Tarapacá y la producción de maíz por los Licanantay de Antofagasta. Por su parte, el trigo es la principal producción de los agricultores mapuches quienes concentran, además, el mayor número de explotaciones trigueras en el país. Este cultivo tiene para este Pueblo especial importancia para el autoconsumo.

En las regiones en que habita la mayoría de la población mapuche rural (Región del Bío- Bío, de La Araucanía, de Los Lagos y de Los Ríos), hay un sector de medianos y grandes agricultores comerciales no mapuche, vinculados a cadenas agroalimentarias (triguera, berries, ganado) y a la producción forestal, que, en el caso de La

Araucanía, representan el 7% de los productores pero concentran el 57% la superficie de las explotaciones agropecuarias. (Fuente: Censo Agropecuario, 2007).

La desigualdad a la que se enfrentan los productores indígenas frente a los no indígenas es un factor subyacente de las relaciones interculturales en las zonas rurales. Si comparamos, por ejemplo la situación de ambos productores que disponen de menos de 10 hectáreas, según los datos del Censo Agropecuario del año 2007, los productores tanto aymara como mapuche tienen menos acceso no solo a la tierra, sino a otros factores productivos como el riego y la educación, que los no-indígenas de las mismas zonas.

Los productores indígenas poseen rendimientos en la producción de los cultivos anuales inferiores a los de no-indígenas, lo que es doblemente grave si se toma en cuenta que el ingreso de las familias indígenas depende en mayor proporción de estas actividades asociadas al propio predio (Censo Agropecuario de 2007). En los Títulos de Merced de comunidades rurales mapuche, la extrema atomización de los predios familiares contrasta con los campesinos minifundistas no-indígenas quienes tienen en promedio más tierra y mayor viabilidad de satisfacer sus necesidades básicas que los mapuche.

## 2. Las relaciones sociales interculturales en contexto rurales

### Las identidades

Para analizar las relaciones interculturales entre personas rurales es importante conocer la percepción que ellos tienen de sí mismos y de los otros participantes de esta relación.

Según la Encuesta del Estudio de Relaciones Interculturales (PNUD, 2012), el 67% los encuestados rurales *aymara* se percibe a sí mismo como “chileno e indígena al mismo tiempo”. En contraste, el 51% de los entrevistados *mapuche*

rurales se siente solamente indígena (apenas el 25% de los mapuche urbanos se siente solo mapuche). El peso de la identidad mapuche se refuerza si sumamos quienes se definen a sí mismos solo como mapuches y aquellos que se sienten primero mapuche y después chileno, que juntos representan un 66% de los mapuche rurales encuestados, proporción que entre los aymara alcanza sólo al 24%.

## Relaciones personales interculturales en la ruralidad: Relaciones de vecindad y pareja y amigos

Los resultados de la Encuesta del Estudio de Relaciones Interculturales (PNUD, 2012), muestran que el 41% de la población mapuche rural encuestada reconoce relacionarse con sus vecinos no mapuche de forma diaria, proporción que en la población aymara rural alcanza al 52,8%. Pero en ambos pueblos casi el 70% rural se relaciona al menos “algunas veces a la semana” con no-indígenas (Gráfico 7).

Sin embargo, la convivencia entre mapuches y chilenos varía de un sector rural a otro. Existe evidencia, que da cuenta que en la actualidad hay sectores en que los mapuche y sus vecinos no indígenas viven en experiencias similares y han sido vecinos durante largo tiempo; sin embargo, sería importante tener en cuenta que, frecuentemente, son los no indígenas los que se integran a las comunidades indígenas y participan de sus actividades y ceremonias.

La gente incluso no mapuche se hace parte de la comunidad y comparten sus tradiciones, la cultura mapuche sin ningún problema, hay casos también al revés en que se llevan mal, pero la mayoría son esos casos en que se llevan súper bien, el chileno se integra a la comunidad, porque también le conviene tener a sus vecinos en buena

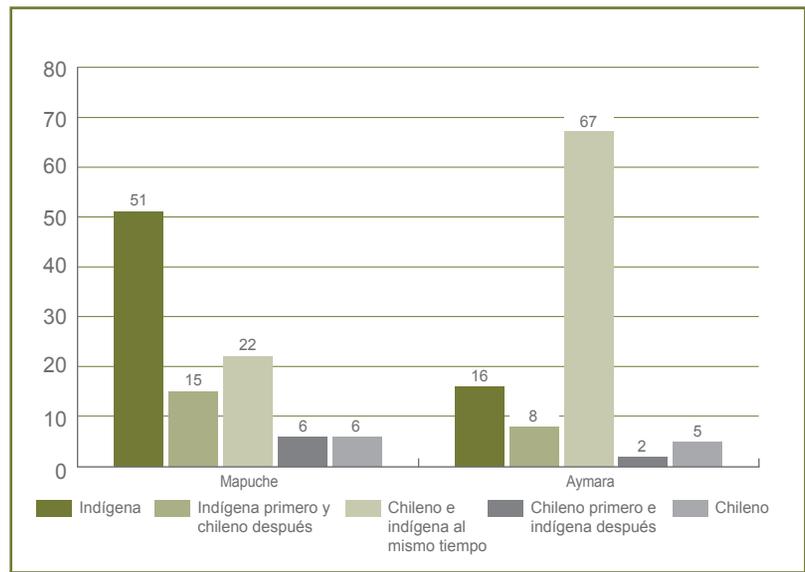
(Hombre, mapuche, urbano)

El matrimonio y la vida en pareja, por otro lado, es una forma de establecer alianzas con otros linajes y en los sectores rurales se mantiene aún la tradición de emparejarse con alguien de su mismo pueblo, tanto en el caso de aymaras como del pueblo mapuche y también entre no-indígenas.

En base a los resultados de la Encuesta del Estudio de Relaciones Interculturales (PNUD, 2012), el 81% de población encuestada aymara en pareja y rurales tiene una pareja también aymara, mientras que en el caso de la población no aymara con las mismas características, en más

GRÁFICO 6

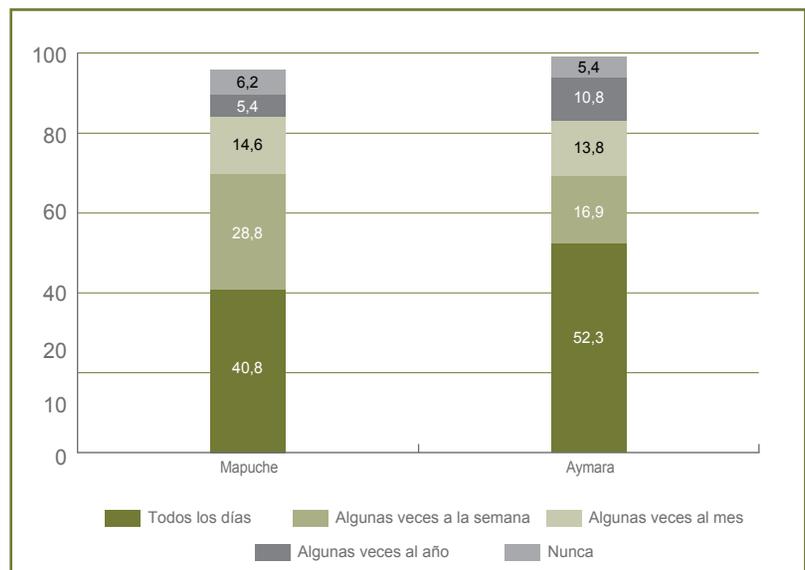
Percepción de identidad indígena. Mapuche y aymara rurales (Porcentaje sobre el total de personas que respondió cada pregunta, de cada uno de los pueblos)



Fuente: Elaboración propia sobre la base de Encuesta de Relaciones Interculturales, PNUD 2012.

GRÁFICO 7

Frecuencia de las relaciones de mapuches con no mapuche y de aymara con no aymara en los sectores rurales



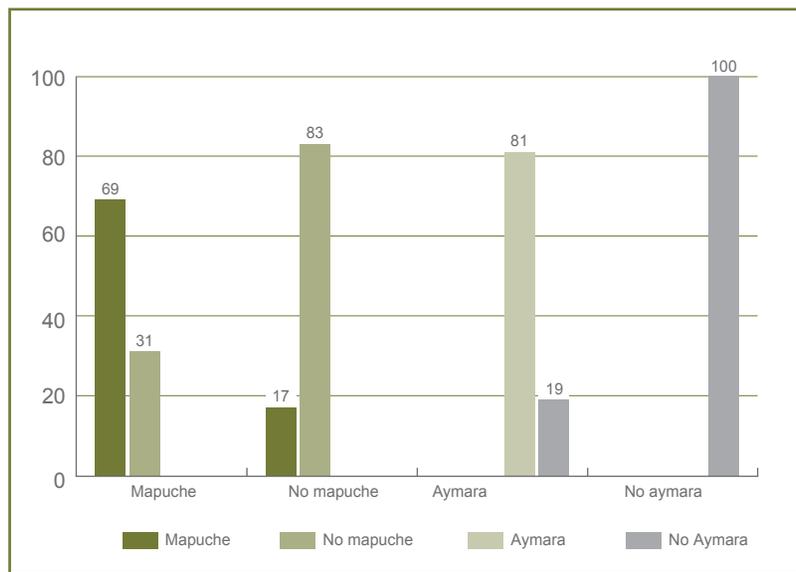
Fuente: Elaboración propia sobre la base de Encuesta de Relaciones Interculturales, PNUD 2012.

del 90% de los casos hay un emparejamiento con personas no indígenas.

Actualmente, en algunos sectores rurales se mantiene el reproche entre los mapuches hacia sus pares que contraen matrimonios con no mapuche. Esta situación implicaría un deshonor dentro del grupo, al igual que entre los ‘chilenos’:

### GRÁFICO 8

Parejas inter-étnicas rurales (Porcentaje del pueblo al que pertenece el cónyuge sobre el total de personas con pareja de cada pueblo)



Fuente: Elaboración propia sobre la base de Encuesta de Relaciones Interculturales, PNUD 2012..

Porque el orgullo de una familia mapuche de que su hijo se relacione o se case con otra familia mapuche eso se ha mantenido y todavía no es tan fácil, cuesta. Y al revés, era, pasaba en las colonias (...) era una ofensa grande para la familia si un hijo o una hija se casaba con un indio.

(Hombre, mapuche, rural)

Sin embargo y en base a las entrevistas realizadas en el marco de este estudio, se evidencia que con el tiempo se ha flexibilizado un poco esta idea y la unión entre mapuche y no mapuche ha sido socialmente más aceptada. Es más común que el o la cónyuge sea integrado en las redes de parentesco e identidad del o la jefe del hogar:

Yo no tuve problemas por no ser mapuche, porque en resumidas cuentas, ellos eran 6 hermanos y los 6 son casados con chilenas, entonces no había ninguna disparidad entre ellos ni entre nosotros

(Mujer, no mapuche, rural)

En relación con la amistad, según la misma encuesta, el 76 % de los aymara rurales y el 78 % de los mapuche rurales declaró tener amigos no

indígenas y alrededor del 65 % (tanto aymaras como mapuche) han recibido en sus casas visitas no indígenas en el último mes.

De este modo, los datos anteriores reflejan que al nivel de prácticas sociales siguen existiendo barreras por parte de indígenas y no indígenas, específicamente, entre estos últimos, quienes exhiben probabilidades más bajas de tener pareja indígena.

### Las escuelas, la iglesia y las organizaciones

A raíz de la información extraída de las entrevistas realizadas en este estudio y de la bibliografía en torno a este tema, se puede establecer que la escuela ha sido uno de los primeros espacios de relación entre indígenas y no indígenas. La dificultad para hablar el castellano, sus rasgos físicos de piel morena y pelo negro, por ejemplo, eran los principales factores de reconocimiento indígena para la discriminación. Relatos al respecto aun permanecen en la memoria de las personas.

De repente como que se molestaba mucho, inclusive hasta a mí me molestaban, pero no por mis apellidos, sino porque era muy negrita (...) negra curiche, india o cosas feas.

(Mapuche, mujer, rural)

A uno mismo en el liceo le decían el talones partidos (...) nosotros nos sentíamos humillados y tratábamos en lo posible de esconder nuestro apellido.

(Mapuche, hombre, rural)

Según las mismas fuentes ya mencionadas, en la actualidad la escuela continúa siendo el primer espacio de interrelación de personas indígenas con personas que no pertenecen a su cultura y muchas veces sigue siendo el profesor este primer "otro", para el niño indígena rural. Aún cuando la Educación intercultural Bilingüe ha posibilitado abordar el tema de la diversidad étnica y cultural existente en el país y ha integrado mayor cantidad de profesionales indígenas en el proceso educativo, los profesores indígenas han ocupado lugares marginales en las escuelas.

Asimismo, las escuelas continuarían siendo un espacio de “expulsión” de jóvenes hacia las ciudades, ya que en los sectores rurales suelen dictarse cursos hasta 6° básico, forzando así la salida de los niños desde sus territorios, ya sea a escuelas con internados en los pueblos cercanos o al traslado con algún familiar en la ciudad. En el caso mapuche, muchos de estos jóvenes rurales que estudian en la cabecera comunal aún intentan ocultar su identidad para evitar el desprecio de sus compañeros no-indígenas.

Además de las escuelas, las iglesias fueron unas de las primeras instituciones de carácter educacional en los territorios indígenas. La presencia de iglesias católicas, evangélicas, pentecostales, etc., en los territorios ha tenido alta incidencia en la forma de establecer relaciones con los otros, tanto entre los indígenas como con los no indígenas. Curas y monjes fueron las primeras voces en denunciar el trato inhumano sufrido por la población mapuche, al igual que algunos de los primeros pastores anglicanos.

La pertenencia a alguna de estas creencias formará más tarde una distinción entre los que pertenecen a una u otra iglesia, generando en los casos más extremos divisiones de familias por algunos ser miembros de alguna iglesia o culto en particular que puede oponerse a otra y también, la modificación de ciertas prácticas sociales. Estas situaciones se dan mayormente entre miembros de iglesias evangélicas, las cuales han prosperado en los últimos 30 años en los sectores rurales.

Según Magnus Course, en su libro “Mapuche ñi mongen. Individuo y Sociedad en la vida mapuche rural”; *“Mientras ser católico significa que uno bebe alcohol y participa en eventos sociales como el palin, ngillatun y el eluwun, ser evangélico implica que uno se abstiene de participar en cualquiera de estas actividades. En muchos sentidos entonces, el cristianismo evangélico constituye un quiebre de las prácticas conscientemente mapuche”*.

El hacerse parte de una iglesia o culto evangélico implicaría romper, por lo general, con ciertas relaciones y actividades propias de la comunidad

tradicional indígena, pero a la vez supone o posibilita la inclusión o aceptación del indígena de parte de los no indígenas, en tanto su conversión significa un cambio en pautas de comportamiento y por tanto percibido como aceptable por la sociedad. La integración a una comunidad evangélica abrirá así paso a la inserción dentro de un nuevo grupo de ‘hermanos y hermanas’, a visitar y ser visitado por no-indígenas, pero a la vez se romperá con la comunidad indígena de origen, promoviéndose de esta forma rivalidades entre quienes están más cercanos a las creencias propias de su cultura y quienes se integran a esta nueva creencia.

Yo creo que eso genera conflictos porque le creen mucho al pastor y el pastor influye mucho en la relación de la comunidad

(No mapuche, hombre, rural)

Hay dos cosas que dividen a las comunidades que son la política y la religión.

En esta zona nosotros estamos llenos de iglesias ahí en nuestras comunidades, pero cada una lucha por su lado, no hay solidaridad entre vecinos porque uno es de otra iglesia y ahí no más se miran

(Taller realizado con personas mapuches en Chol Chol durante el año 2007)

Sin embargo, existen investigaciones que relatan que los evangélicos también se identificarían como mapuche y participarían en la Comunidad mapuche, practicando formas de intercambio y cooperación mapuche. De hecho, según el relato de una mujer mapuche rural extraído del libro de Durston, et al (2005); *“Cuando se hace un mingaco, la gente va con sus herramientas, y los que hacen el mingaco van con la comida, por lo menos tiene que haber un carneo ahí, se carnea un cordero, tiene que haber bebida, nosotros, con vino no lo hacemos, porque no somos partidarios de eso [son evangélicos]; hay de todo lo mejor.”*

En cuanto a las organizaciones, hasta el surgimiento de la Ley Indígena, algunas de las agencias públicas, en una política implícita de asimilación, fomentaban organizaciones con

personería jurídica en los territorios rurales que involucraban indistintamente a indígenas como no indígenas, siendo las principales formas de asociación los Comités de Pequeños Agricultores, Centros de Madres y Juntas de Vecinos, entre otras. Las Juntas de Vecinos y en general los Comités de Pequeños Agricultores, por ejemplo, eran dirigidos por no-indígenas, aún siendo indígenas la mayoría de sus miembros.

Con la promulgación de la Ley Indígena en 1993, se promovieron nuevas formas organizacionales y de asociatividad en los pueblos indígenas. Cabe tener en cuenta que esta ley solo reconoce Comunidades y Asociaciones Indígenas, a quienes les otorga personalidad jurídica para poder transferir recursos públicos a las organizaciones más que a personas.

Cuando yo formé la Comunidad algunos chilenos se sintieron, no querían que nosotros nos constituyéramos (...) nosotros teníamos un comité, pensaron que al formar nosotros la comunidad esto se iba a dividir, el comité era mapuche y wingka.

(Mapuche, mujer, rural)

Ellos (mapuches) consideran que las juntas de vecinos no son el ente como para resolver sus problemas, son las Comunidades.

(No mapuche, mujer, rural)

Junto con la competencia por nuevos subsidios, se ha ocasionado un desgaste en el tejido social existente en las comunidades tradicionales parentales, puesto que a la llegada de cada nuevo proyecto se exacerbaban divisiones y rivalidades pre-existentes, en una competencia por recursos nuevos ofrecidos por el Estado.

Ahí vienen los problemas de desunión de las comunidades otra vez, porque de repente a uno le toca más y a otro le toca menos.

(Taller realizado con personas mapuches en Chol Chol durante el año 2007)

Por otra parte, se habría producido una separación con aquel vecino de iguales condiciones no indígena<sup>8</sup>, en tanto estas nuevas organizaciones suelen tener un carácter indigenista, generando con ello antipatías entre indígenas y no indígenas por el otorgamiento de beneficios solo a aquéllos.

## Relaciones interpersonales en los servicios públicos

Según estudios secundarios y también lo recogido en esta investigación en lo que se refiere a la percepción de parte de la población usuaria o atendida en los servicios públicos, la presencia de gente que pertenece a sus pueblos originarios tendrá una incidencia que se manifiesta en expresiones tales como “*él si me entiende, ahora sí somos escuchados*”. Todo esto en comparación con el trato recibido por los funcionarios no indígenas, frente a quienes las personas indígenas manifiestan sentirse mal atendidos.

La presencia de funcionarios indígenas, más aun si son locales, permite a su vez un reconocimiento de la población indígena a las capacidades de las personas y como tal se configura en un elemento de aumento de autoestima en tanto se reconoce que ellos también son capaces de ocupar puestos de importancia y tener trabajos más allá de lo que es el campo.

(Acerca de CONADI) que los que trabajan ahí sean mapuches, porque hay mucho wingka que está metido y el wingka nunca va a estar a favor de los mapuche, entonces a lo mejor habiendo más mapuche puede que sea mejor.

(Taller realizado con personas mapuches en Chol Chol durante el año 2007)

Por otra parte, hay que reconocer que también existe un *corpus* de funcionarios públicos con experiencia de terreno durante sucesivos gobiernos, que actualmente forman parte de una masa crítica de personas no-indígenas que apoyan activamente las propuestas del pueblo originario con el cual trabajan.

<sup>8</sup> Sin olvidar que entre los campesinos no-indígenas solo una pequeña minoría sufre el mismo extremo de pobreza que la mayoría de la población indígena rural (Ver datos en otras secciones de este artículo).

Algunas personas mapuche, por ejemplo, dan cuenta de recibir malos tratos y discriminación en los servicios públicos. Personas que les dificultarían el acceso a horas de atención, aunque la población pocas veces expone reclamos resignándose a no ser atendidos:

La niña que está atendiendo en SOME por ejemplo, en el consultorio que viene una viejita mapuche, si no le entiende no se preocupa de entenderla, simplemente la va dejando para el lado.

(No mapuche, hombre, rural)

Por otra parte, la discriminación, según los entrevistados, también, se expresaría por la forma “técnica” con la que se comunican con las personas indígenas, en situaciones en que los aymara o mapuche de zonas rurales no están familiarizados.

Hay discriminación, el mapuche a veces no entiende las palabras por no tener mucha educación, no comprende las palabras tecnológicas. Entonces los funcionarios deben repetir dos o tres veces y ahí donde lanzan el portazo o la mala palabra, entonces, el huinca debe tener paciencia.

(Mapuche, hombre, rural)

Finalmente, estos malos tratos también podrían percibirse dado el poco tiempo de atención dedicado a indígenas –aymara como mapuche– rurales, privilegiando la atención a personas no indígenas venidas desde la ciudad.

Vi la burocracia del Estado, vi cómo atendían muy mal a la gente indígena que los posponían para el final, habían hartos indígenas ahí pero los tenían sentados y llegaba un no indígena y entraba prácticamente como directo a hablar con quién tenía la solución del problema.

(Aymara, hombre)

Una forma de resolver estos problemas en los servicios públicos, ha sido la inclusión entre sus funcionarios de lo que se conoce como “facilitador intercultural”, encargado de atender y

orientar a las personas indígenas que lo requieran y que cuenta con conocimientos de la cosmovisión, cultural y religiosidad de la cultura indígena. Si bien esto implica una forma de mejorar el trato hacia los usuarios del sistema de salud, este trato es sólo dado por una persona, persistiendo por tanto en los demás funcionarios el trato ya caracterizado hacia la población indígena, por lo que su sola presencia no ha permitido superar esta noción de mal trato entre la población indígena rural.

## Prejuicios y relaciones sociales rurales

Como se ha observado en las entrevistas realizadas en el marco de este estudio, a lo largo de sus vidas las personas indígenas conviven con prejuicios. Los cuales tienen un impacto directo sobre las relaciones interculturales que desarrollan. Por ejemplo, muchos no-indígenas rurales asocian a los mapuche con estereotipos ligados a aspectos físicos, tales como el color de la piel, el tipo de cabello o a situaciones que tienen que ver con la vida de las personas.

Físicamente se notaba un pueblo de una contextura diferente a la nuestra. En general bajos, muy gruesos, fornidos, las mujeres bajitas también, un poquito rechonchitas, gorditas. A la luz de uno, un poquito retraídos en su forma de ser y con una visión un tanto diferente a la de uno.

(No mapuche, hombre, rural)

Por su parte, de los pueblos andinos rurales se tiene la imagen de indígena que pastorea sus animales en lugares apartados, lejos de la ciudad, atrasados y los principales calificativos asociados a esta población son los de “indios”, “paisanos” y “llamos”. Igualmente, muchas veces esta imagen es asociada a la figura de bolivianos y peruanos, cargándolo de un sentido negativo de atraso y pobreza, además de considerarles pueblos enemigos, cuya derrota llevó a la pérdida de territorios y batallas frente a Chile. Este apelativo se condice con el hecho de que para muchos indígenas la nacionalidad de ellos o de sus padres es precisamente extranjera, producto de las anexiones

por parte de Chile y por inmigración en busca de trabajo en generaciones anteriores.

Finalmente entre los estereotipos más clásicos, está la imagen que se ha construido de los chamanes que también actúan como agentes médicos o sanadores de los pueblos indígenas. Así *Machi* (en el caso del Pueblo Mapuche), *Yatiri* (en el caso de los Pueblos Andinos) y otros fueron caracterizados como brujos, especialmente por las iglesias evangélicas en la actualidad y la iglesia católica en sus tiempos primeros de evangelización. Un ejemplo de lo ocurrido lo vemos en la siguiente cita:

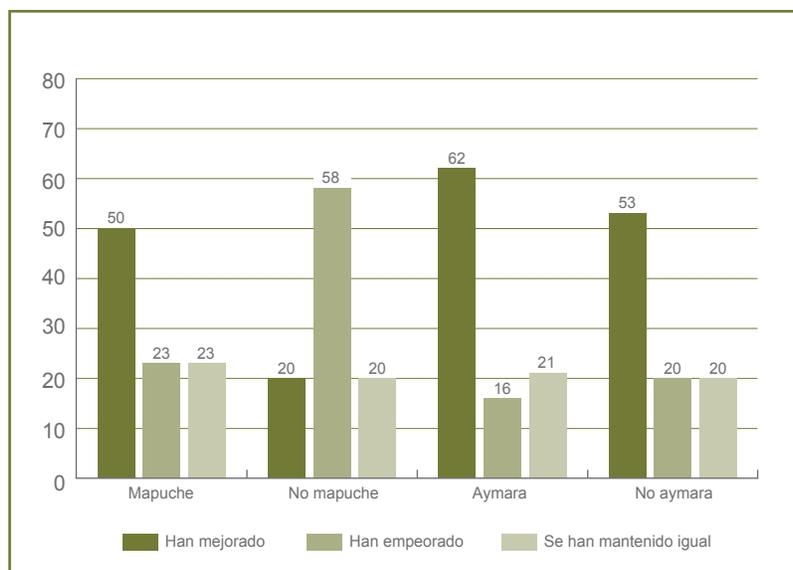
Mi mamá iba a misa, pero una vez una monjita le dijo que las machis eran brujas y mi mami se sintió mal y dijo que nunca más iba a ir a misa y no fue nunca más.

(Mapuche, mujer, urbana)

En años recientes, sin embargo, se han multiplicado estos chamanes, siendo requeridos por indígenas y no-indígenas en el campo y la ciudad, abriéndoseles además espacio en las instituciones públicas de salud.

#### GRÁFICO 9

Percepción de la evolución de las relaciones actuales respecto de las de diez años atrás  
Si piensa en diez años atrás, usted diría que las relaciones entre indígenas y no indígenas en la sociedad chilena... (Porcentaje)



Fuente: Elaboración propia sobre la base de Encuesta de Relaciones Interculturales, PNUD 2012.

Nota: Se excluyó a quienes responden no sabe.

En relación a la convivencia y la discriminación, en las zonas rurales, la discriminación es percibida más fuertemente a un nivel económico (42%) por sobre condiciones educacionales (39%) o étnicas (29%). Esta situación podría explicarse en parte porque en aquellos territorios en los que las relaciones con los no indígenas se han afianzado y vuelto cotidianas se produce, al menos en la percepción de la población, una disminución en la gravedad de la discriminación o los malos tratos hacia el indígena. Por otro lado, empieza a haber mayor empatía en torno a una situación de clase compartida:

A mí también me dan rabia los chilenos con plata que se creen más que uno, que le miran a uno como a un insecto.

(No indígena, hombre, sureño)

Las percepciones de cambio en las relaciones interculturales rurales muestran fuertes discrepancias y diferencias. Las respuestas mayoritarias son 'han mejorado' de parte de los mapuche y 'han empeorado' de parte de los no-mapuche. En contraste, los aymara y los no aymara que habitan en zonas rurales coinciden fuertemente en que las relaciones en la actualidad han mejorado respecto a la existente hace diez años (Gráfico 6).

Esto sería posible asociarlo, primero, con el aumento en los defensores de los derechos indígenas y el programa público de restitución de tierras contrastan con los recuerdos de mapuche del hambre, el desprecio, la exclusión y el maltrato impune de épocas pasadas. En contraste estarían las percepciones de no-indígenas rurales del sur asociadas con la imagen publicitada por los medios de comunicación según la cual los mapuche se opondrían a la presencia de no indígenas en estas zonas interculturales, la alarma generada por los ataques en algunos sectores atribuidos a los mapuche, las exigencias por los gremios de aplicación de la ley anti-terrorista, etc.

Esto nos podría frente a una contradicción entre la representación *colectiva* del otro y las experiencias concretas y personales, en las cuales predomina la amistad. Una hipótesis es que para

los mapuche la reducción de la discriminación y la exclusión han constituido una mejoría, mientras que para muchos no-indígenas rurales el debilitamiento de la subalteridad mapuche representa un empeoramiento. En otras palabras, la reducción en la desigualdad entre posiciones socio-económicas ha sido buena para los mapuche, mientras que el aumento de sus demandas ha sido negativo para muchos no-mapuche rurales. Este es un aspecto que debiera estudiarse con mayor detenimiento hacia el futuro, preguntarse acerca del modo en que estas personas construyen su percepción y las subjetividades que están asociadas.

La diferencia entre las percepciones en el sur mapuche y el norte aymara, donde hay coincidencia sobre una mejoría, es patente (Gráfico 6). En este último caso, puede relacionarse con la menor desigualdad en la tenencia de la tierra y con la alta proporción de aymara que se consideran ‘chilenos primero’.

A modo de cierre es posible afirmar que en las relaciones interculturales en contextos de ruralidad se observan cambios y continuidades respecto del modo en que éstas se desarrollaron en el pasado reciente con importantes diferencias entre una zona intercultural rural y en otra.

En su gran mayoría las personas encuestadas y entrevistadas afirman que éstas han mejorado y describen situaciones específicas a través de las cuáles se deja entrever que sus biografías han sido construidas con una carga de prejuicio y discriminación menor a la de sus padres o abuelos y que su propia experiencia, comparada a la que vivían 10 años atrás, ha mejorado. Esta mejoría no oculta el hecho indiscutible de la persistencia en la actualidad de actitudes discriminatorias a las que con demasiada frecuencia se ven enfrentadas las personas indígenas que habitan el campo, aún cuando estas no necesariamente tengan su origen en factores raciales, sino que en su gran mayoría, provengan de prejuicios de

orden social y económico, como nos indican los datos de la Encuesta.

La escuela y la iglesia siguen siendo espacios claves para el desarrollo de las relaciones interculturales. Ambos han experimentado cambios, incorporando estrategias que respeten la diversidad cultural y el mejoramiento de la convivencia, a través del respeto y reconocimiento del “otro diferente”. Sin embargo estos cambios han sido más bien reactivos a los giros que vive la propia sociedad en circunstancia que se esperaría un rol más proactivo de estas instituciones en la promoción de una convivencia intercultural de mayor densidad.

El Estado en el sector rural ha tenido un rol protagónico en la manera en que se construyen las relaciones interculturales. Este protagonismo se expresa de manera diferenciada dependiendo del rol que asumen los distintos agentes públicos en el territorio. Es un hecho cierto que las políticas de discriminación positiva surgidas en el marco normativo e institucional creado a principios de la década de los noventa generó cambios de gran impacto en la manera que se reconfiguraron las identidades individuales y colectivas; en la estructura de la organización indígena y las diferencias que se establecieron con personas no indígenas – no sujetas a los mismos beneficios que sus pares indígenas en las mismas localidades-, entre otras. Si se espera un rol más proactivo de la iglesia o la escuela, con mayor razón se aspira a que las instituciones y las políticas públicas tengan una conciencia mayor del alcance y significado de las acciones u omisiones que emanan de las decisiones que adoptan respecto de los territorios interculturales.

Finalmente, es imposible abstraerse del hecho principal de que el contexto en que se juegan las relaciones interculturales está marcado por un contexto de desigualdades que determina en gran medida las posibilidades de supervivencia de modelos culturales diferentes en el territorio rural.

## Referencias

- Apey A. López L y Gallegos A. 2011. Agricultura Indígena Chilena. Información Social y Productiva de la Agricultura Según Etnia. ODEPA - Programa Orígenes de CONADI. Gráfica 7. Santiago.
- Bello, Álvaro, Natalia Canihuan, John Durston y Héctor Montero (2008), La nueva interculturalidad rural en la Araucanía. Documento de Trabajo, proyecto PNUD de Informe de Desarrollo Humano Rural en Chile. Santiago, inédito.
- Bengoa, José et al. *Mapuches. Procesos, políticas y culturas en el Chile del Bicentenario*. Colección Identidades. Editorial Catalonia. 2012.
- Boccaro G e Ingrid Seguel-Boccaro. 1999. Políticas Indígenas en Chile (Siglo XIX y XX) de la Asimilación al Pluralismo (el caso Mapuche). Revista de indias, vol. LIX. N° 217.
- Carrasco, A. y Fernández. E. *Estrategias de resistencia indígena frente al desarrollo minero. La comunidad de Likán Antay ante un posible traslado forzoso*. En Estudios Atacameños. Arqueología y antropología surandinas. N° 38, 2009. Pp. 75-92.
- Correa, Martín, Molina, Raúl, y Yáñez, Nancy (2005): *La Reforma Agraria y las Tierras Mapuches: Chile 1962-1975*. LOM, Santiago de Chile.
- Course, Magnus. *Mapuche ñi mongen. Individuo y Sociedad en la vida mapuche rural*. Instituto de Estudios Indígenas. Temuco, Chile. 2008.
- FAO. 2012. Hacia una política pertinente para el desarrollo integral de los Pueblos Indígenas. Oficina Regional de la FAO. Santiago de Chile
- Gavilán, V. y Carrasco A. *Festividades andinas y religiosidad en el norte chileno*. En Revista Chungara, revista de antropología chilena. Vol. 41 N°1, 2009, pp. 101-112.
- González M, Sergio. *La presencia indígena en el enclave salitrero de Tarapacá: una reflexión en torno a la fiesta de la Tirana*. En Revista Chungara, revista de antropología chilena. Vol. 38 N° 1, 2006, pp. 35-49.
- González, K., Meza-Lopehandía, M., y Sánchez R. *Política de Tierras y Derechos Territoriales de los Pueblos Indígenas en Chile: el caso de las Comunidades "Carimán Sánchez y Gonzalo Marín" y "Comunidad Manuel Contreras" Paradigmas de la negación estatal de la territorialidad mapuche*. Documento de Trabajo n° 6. Observatorio de Derechos de Pueblos Indígenas, Temuco, 2007.
- Giarracca, Norma. 2003. *Territorios y Lugares: entre las fincas y la ciudad*. Buenos Aires: Ediciones La Colmena.
- Gundermann, Hans. Sociedades Andinas, municipios y etnicidad: La transformación de los espacios políticos locales andinos en Chile. En Castro, M. (Ed.) Los desafíos de la Interculturalidad: Identidad, política y derecho. Programa Internacional de Interculturalidad, Vicerrectoría de Investigación y Desarrollo Universidad de Chile. Santiago, Chile. 2004 pp. 291-328
- El espacio social aymara* (Trabajo en Desarrollo) 2011.
- Gundermann, H. y Vergara, J. *Comunidad, organización y complejidad social andinas en el norte de Chile*. En Estudios Atacameños. Arqueología y Antropología Surandinas. N° 38/2009 pp. 107-126.
- IICA. 1989. La economía campesina; crisis, reactivación, y desarrollo. San José. Costa Rica.
- Imila, Walter. *Socaireños en movimiento. Atacameños y Calama*. En En Estudios Atacameños. Arqueología y Antropología Surandinas. N° 33/2007 pp. 105-123.
- INE - Programa Orígenes MIDEPLAN BID. 2005. Estadísticas Sociales de los Pueblos Indígenas en Chile. Censo 2002. MAVAL. Santiago. Chile.
- Luna, Laura. *Un mundo entre dos mundos. Las relaciones entre el Pueblo Mapuche y el Estado Chileno desde la perspectiva del desarrollo y de los cambios socioculturales*. Ed. Universidad Católica de Chile. 2007.
- MIDEPLAN. Encuesta de Caracterización Socioeconómica Nacional y Población Indígena CAsen 2003, 2006 y 2009. Santiago. Chile.
- MINSAL. *En los dominios de la salud y la cultura*. Estudio de caracterización de los factores de riesgo y vulnerabilidad frente al VIH/SIDA en Pueblos Originarios. Noviembre 2006.
- Morales, Héctor. *Turismo Comunitario: Una nueva alternativa de desarrollo indígena*. Revista de Antropología Iberoamericana, Ed. Electrónica. Vol 1. N° 2. Marzo-Julio 2006. Pp. 249-264.
- ODEPA. 2001. Agricultura Mapuche. Análisis Socioespacial a partir del VI Censo Nacional Agropecuario. Documento de Trabajo N° 6. Santiago. Chile.

*Plan Regulador San Pedro de Atacama*. Estudio de Impacto Ambiental, Abril 2010.

Pérez, Edelmira. *Desafíos sociales de las transformaciones del mundo rural: nueva ruralidad y exclusión social*. En Chile Rural. Un desafío para el desarrollo humano. Temas de Desarrollo Humano Sustentable N° 12 PNUD - Gobierno de Chile, Subsecretaría de Agricultura. Pp.17-30.

Ribotta, Bruno. *Diagnóstico sociodemográfico de los pueblos indígenas de Chile*. Documento de Proyecto. CEPAL.

Saavedra, Alejandro. 2000. Notas Sobre Población Indígena Actual. Revista Austral de Ciencias Sociales, N° 4, pp. 5-26.

Valenzuela R. América. *Atacameños de Calama. Diversidad, transitoriedad y fragmentación en las organizaciones atacameñas urbanas y su relación con el Estado Chileno*. Tesis para optar al grado de Maestra en Antropología Social. CIESAS - Centros públicos CONACYT. Guadalajara. Noviembre 2006.

Valera P. Rubén. *El impacto de la modernidad sobre la juventud actual de Isla de Pascua*. Memoria para optar al título profesional de sociólogo. Universidad de Chile. Septiembre 2004.

Wacquant, Loïc (2004). Las dos caras de un gueto: la construcción de un concepto sociológico.

Renglones N° 56, iteso,Guadalajara, Enero-Abril de 2004.

# Artículo 3

Las relaciones interculturales interpersonales:  
Una mirada comparativa



# Las relaciones interculturales interpersonales: Una mirada comparativa

---

Que no nos miren como el hermano chico, que no nos miren con la visión paternalista, que no nos miren como su folclor, que nos miren como una cultura igual que la cultura de ellos, que nos respeten tal cual se respetan ellos. Y de esta manera creo que vamos a poder generar una relación intercultural real.

(Mujer mapuche)

## 1. Presentación

En Chile existen opiniones contradictorias sobre los pueblos indígenas. Mientras hay quienes tienen una imagen romántica según la cual los diversos pueblos indígenas son gente “antigua”, que viven en armonía con la naturaleza, con culturas ancestrales inmutables; para otros esos pueblos representan atraso, pobreza, conflicto y violencia. En términos generales, en Chile persisten representaciones e imaginarios sociales que guían de manera abierta o subyacente una parte importante de los discursos y prácticas interculturales, sobre todo en el mundo rural. La pregunta central de este artículo se refiere a los encuentros interculturales cotidianos, persona a persona, y cómo estos reafirman o cuestionan los modelos contrapuestos que enmarcan las modernas relaciones interétnicas en Chile.

La interculturalidad vivida por los miembros de pueblos indígenas es un proceso donde se manejan, al mismo tiempo, visiones del mundo ajenas y prácticas sociales nuevas. Tanto los

discursos como las prácticas sociales relativas a la interculturalidad se expresan en un conjunto de representaciones sociales que guían e influyen las interacciones sociales de personas indígenas con otras que no lo son y viceversa. En otras palabras la “construcción de identidad y de alteridad” es un proceso social, colectivo, de construcción mutua, que, en parte, se encuentra sometido a las representaciones predominantes, pero que al mismo tiempo puede ser transformado y resignificado en el espacio de las prácticas sociales y la vida cotidiana.

Siento que la palabra indígena me lleva a un mundo en el que mi mente proyecta imágenes de la naturaleza e insertos allí están estos personajes, comprendiendo lo que les rodea, cuidando la Madre Tierra, compartiendo generación en generación saberes que han sido aprendidos durante miles de años. Respeto por la naturaleza, por las personas, por la vida...

(No indígena, mujer, adulta)<sup>2</sup>

---

<sup>1</sup> Instituto de Estudios Indígenas de la Universidad de la Frontera de Temuco (UFRO).

<sup>2</sup> Entrevista realizada por Mixsann Torres, Diplomado Trabajo Social UCT.

Estas visiones contradictorias conviven dentro de la complejidad de los espacios sociales chilenos (véase Cuadros 1, 2, 3 y 4), lo que parece lógico en una sociedad que se ha transformado profundamente durante los últimos años. Los pueblos indígenas parecieran representar una de las fronteras a las que se enfrentan nuestros miedos e inseguridades sociales. De hecho, el “miedo al otro”, una característica central de nuestro proceso de modernización reciente,<sup>3</sup> parece haber objetivado en los pueblos indígenas la subjetividad de nuestros temores a aquel que aparece distinto e insondable. Ese otro puede ser nuestro vecino, pero lo vemos como alguien distante, no solo geográficamente, como alguien que reside en un lugar otro, lejano, sino también temporalmente, es decir como alguien del pasado. En los pueblos indígenas se depositan desconfianzas y prejuicios, el miedo al conflicto y al desborde de un otro cuyo lugar de enunciación es su cultura, su pasado y su identidad, desde los cuales reivindica cuestiones presentes.

En todo caso, las representaciones son variadas y dependen mucho de los contextos en que se producen: las visiones negativas que tienen muchos habitantes rurales no indígenas sobre sus vecinos indígenas contrastan con la opinión predominante de las nuevas generaciones en los sectores urbanos, que tienen una imagen positiva que valoriza a los pueblos indígenas.

Por su parte, entre los pueblos indígenas, la experiencia histórica relativa a las relaciones interétnicas también es evaluada de modo diverso y contradictorio. Por un lado, existen testimonios que muestran que las transformaciones operadas en la sociedad chilena durante las últimas décadas afectan positivamente las relaciones interétnicas; hay una valorización de las políticas que se han implementado, aunque en la práctica algunos sujetos consideran que no existen relaciones “realmente interculturales”.

Yo creo que las relaciones interculturales no existen en Chile. Hay ciertas inducciones, hay

ciertas voluntades, hay un ejemplo muy bueno.

En el último tiempo yo me he dado cuenta de que existe la intención de poner carteles interculturales, por así decirlo, donde aparece la palabra en español y la palabra indígena, pero es lo mínimo. A lo mejor encontramos un consultorio en una comunidad y esas no son relaciones interculturales, porque están dadas a nivel de acciones políticas, a nivel de desarrollo de programa; a nivel de participación tanto en los gobiernos locales, que serían los gobiernos comunales en este caso, en los gobiernos regionales y a nivel nacional por, pero para mí no existen las relaciones interculturales en condiciones de igualdad...

(Mapuche, hombre, urbano)

Los indígenas perciben que hoy más “chilenos”, no indígenas, rescatan y valoran las culturas indígenas. Pero también los testimonios de las personas no indígenas muestran la persistencia e incluso el agravamiento de visiones negativas, discriminatorias y estigmatizadoras acerca de los indígenas, con grandes diferencias de un pueblo a otro y sobre todo en algunas regiones, como en las zonas rurales de la Araucanía (ver Cuadros 1, 2, 3 y 4). Sin duda, hay factores y coyunturas que permiten explicar esto, incluyendo el llamado “conflicto mapuche”, pero es claro que, además de la persistencia de representaciones históricas y de largo alcance, hoy en día las imágenes instaladas en la prensa y la *viralización* de información incompleta y sesgada a través de las redes sociales, ayudan a difundir discursos negativos y discriminatorios hacia los indígenas.

Hoy tenemos una sociedad que valora la diferencia cultural probablemente más que en las décadas pasadas, que reconoce y aprecia las virtudes y los aportes de las identidades indígenas, pero que al mismo tiempo es capaz de reproducir los mismos estereotipos, estigmas e imágenes negativas que han caracterizado históricamente las relaciones entre indígenas y no indígenas en Chile.

<sup>3</sup> Véase: PNUD, 1998, y Lechner, 2006.

Llama la atención no tanto la existencia de un importante y creciente sector que expresa una mayor valoración de los pueblos indígenas, cuestión que podría considerarse normal en una sociedad cada vez más secularizada y abierta, sino la persistencia de las visiones contrapuestas, de categorías e imágenes negativas, discriminatorias y estigmatizadoras. Incluso, es posible decir que hay una actualización de las imágenes negativas y que existe una cierta sofisticación en los argumentos que sustentan tales representaciones. Un ejemplo de ello es la idea de que las políticas indígenas favorecerían injustamente a los indígenas en desmedro de otros sectores que compartirían similares condiciones socioeconómicas.

Estas imágenes contradictorias parecen ser el reflejo de una sociedad en la que persisten la intolerancia y el miedo al otro, al mismo tiempo que la precariedad y fragilidad de nuestras relaciones y vínculos sociales. Tal cosa parece lógica en un país donde los conflictos sociales han sido permanentemente subestimados y ocultados, donde el disenso y las visiones distintas aparecen soterradas o anuladas, tal vez para conjurar un hipotético rompimiento de nuestra frágil estabilidad social, tal como lo señaló hace una década y media un informe del PNUD. Es cierto que los miedos de la transición, a los que se refería aquel informe, han comenzado a ser superados, pero, en lo que se refiere a las relaciones interétnicas, estamos frente a uno de nuestros grandes pendientes en el campo de las relaciones sociales y los procesos de democratización.

## 2. Relaciones interétnicas cara a cara: preguntas y problemas

Las relaciones interétnicas e interculturales cara a cara entre indígenas y no indígenas en Chile han ido cambiando a lo largo del tiempo. Incluso entre las distintas generaciones de aymaras, rapanui o mapuche, se reconocen diferencias generacionales en el trato y la forma de establecer relaciones con la sociedad chilena. Sin embargo, sabemos poco acerca de estos cambios, de sus dinámicas y de las representaciones sociales del otro y de sí mismo que los sustentan. Debemos intentar caracterizar los escenarios actuales de las relaciones interétnicas y sus proyecciones futuras.

En las últimas décadas se ha hecho evidente una mayor visibilidad pública de las relaciones interétnicas, así como la existencia de políticas indígenas o interculturales que reflejarían un cambio positivo de esas relaciones. Pero, si pensamos que las relaciones interétnicas se refieren a la forma en que actuamos y nos relacionamos con un otro culturalmente distinto a partir de

**CUADRO 1**  
**Ámbitos de contacto intercultural**  
**¿Podría decirme con qué frecuencia se ha relacionado ud. con personas indígenas?**  
**(Porcentaje todos los días, algunas veces a la semana y algunas veces al mes)**

Ámbito	Mapuches	No mapuches	Aymaras	No aymaras	Total
Con compañeros en lugar donde estudia actualmente (sólo estudiantes)	92%	58%	100%	74%	83%
Con vecinos en el barrio o localidad	90%	47%	88%	73%	75%
Cuando va a comprar a un negocio	88%	42%	84%	63%	71%
Con personas en el trabajo (solo trabajadores)	81%	46%	84%	64%	70%
En sus actividades de tiempo libre	64%	37%	75%	48%	57%
Cuando hace tramites en servicios públicos	56%	22%	75%	47%	50%
Cuando va al médico o algún servicio de salud	59%	29%	59%	42%	48%
Con gente que hace trabajos en su casa	23%	11%	37%	21%	23%

Fuente: Encuesta Estudio Relaciones Interculturales, PNUD 2012.

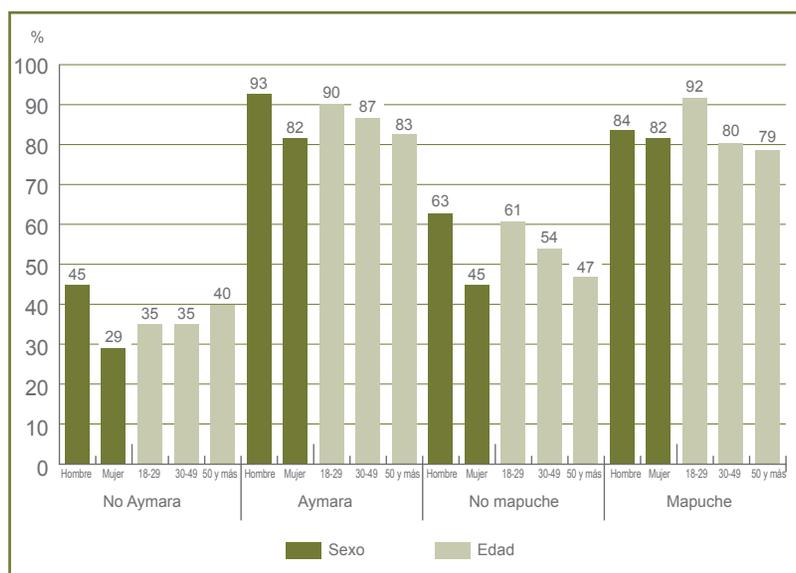
distinciones, representaciones o formas de etiquetarlo socialmente, si pensamos también que las relaciones interétnicas se refieren a la forma en que se modifican mutuamente y de manera permanente distintas identidades en contacto<sup>4</sup>,

<sup>4</sup> Sobre identidades y relaciones interétnicas véase: Giménez, 2002, y Bartolomé, 2006.

### GRÁFICO 1

#### Amistad intercultural

¿Tiene usted amigos no indígenas/indígenas?

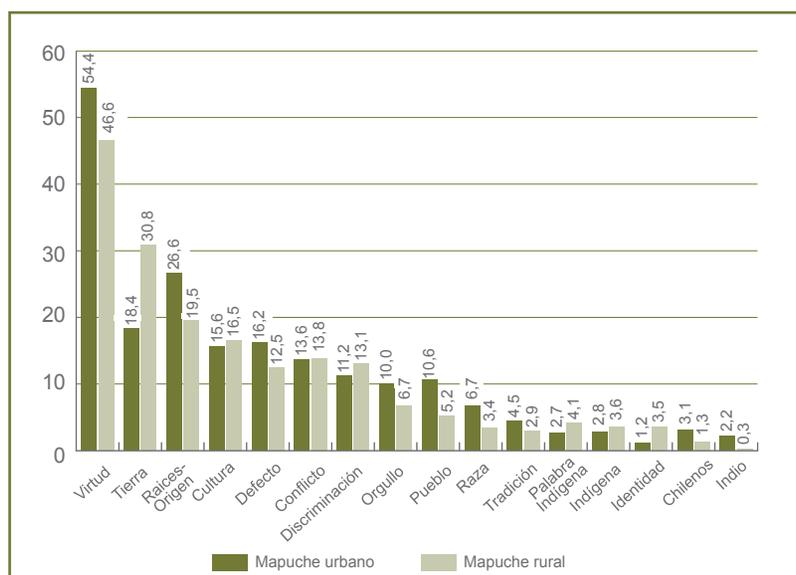


Fuente: Encuesta Estudio Relaciones Interculturales, PNUD 2012.

### GRÁFICO 2

#### Imágenes y visiones sobre los indígenas, mapuche urbano y rural

Cuando usted piensa en la palabra indígena ¿Cuales son las primeras palabras que se le vienen a la mente?



Fuente: Encuesta Estudio Relaciones Interculturales, PNUD 2012.

surge la pregunta sobre qué tipo de representaciones predominan hoy en Chile y cómo influyen estas sobre las relaciones cotidianas en la experiencia diaria de las personas. En este texto proponemos algunas posibles miradas e interpretaciones generales a esta pieza fundamental de la sociedad y cultura chilena actual.

Como otras categorías, relaciones e interacciones sociales, las visiones sobre lo étnico están determinadas por una larga historia de desencuentros, de imaginarios negativos y de conflictos. Por el contrario, la valorización, la cooperación y las relaciones positivas son menos visibles. Ello se vuelve aun más complejo cuando visiones negativas y positivas se entrelazan; a veces los límites entre ambas se hacen indistinguibles y contradictorios. Un hecho concreto que habla de estas relaciones complejas son los frecuentes matrimonios entre indígenas y no indígenas, no solo en la actualidad sino que también en las generaciones pasadas.<sup>5</sup> Asimismo, son generalizadas las relaciones de “amistad intercultural”. Salvo los bolsones de conflicto abierto, situados en áreas específicas, particularmente en las zonas rurales del sur de Chile, lo común, como muestra el Gráfico 1, son las relaciones e interacciones cotidianas entre indígenas y no indígenas, vínculos duraderos que van desde la amistad hasta las relaciones afectivas profundas como las relaciones de pareja.

En las fuentes de información que fundamentan este libro es posible encontrar visiones que rescatan y valoran lo indígena, así como otras que reproducen viejas y negativas formas de ver a los indígenas. Asimismo, es posible encontrar una alta autovaloración de la identidad étnica entre los propios indígenas, autovaloración que va en progresión a medida que se avanza en los grupos

<sup>5</sup> Este punto había sido abordado por la encuesta CEP de 2006. Véase, por ejemplo, Valenzuela, 2007. Este artículo declaraba que en el sector urbano el 57% de los matrimonios eran mixtos, mientras que en el sector rural los matrimonios mixtos alcanzaban al 22%, según la encuesta. A esto se debe agregar la valorización de las personas sobre el matrimonio, donde el 65% de los encuestados mapuche consideraba que estaba bien que su hija o hermana se casara con una persona no mapuche, mientras que solamente un 6% lo consideraba definitivamente mal. El artículo agregaba además que: “La aceptación del matrimonio mixto reaparece con la frase ‘está bien que una persona mapuche se case con una persona no mapuche’ que obtiene una proporción de 75% de acuerdo que puede llegar a 79% en área urbana y bajar hasta 69% en área rural ligeramente más reticente”, p. 31.

de edades, lo que habla tal vez de procesos de revalorización en los mayores y de aprendizaje entre los más jóvenes.

Por lo mismo, y tras décadas de políticas indígenas, de “nuevo trato” o de “reconocimiento”, parece imprescindible preguntarse:

¿Cómo son estas relaciones en la actualidad y qué predomina en las dinámicas interculturales interpersonales actuales: el conflicto, la discriminación y el prejuicio o la cooperación y la valorización social del otro?

¿Qué diferencias hay entre distintos grupos, generaciones y géneros?

¿Cómo se pueden caracterizar las relaciones entre indígenas y no indígenas en Chile, particularmente en regiones y espacios de mayor interacción?

¿Qué actitudes tienen ciertos grupos hacia los pueblos indígenas y viceversa?

¿Existen redes de colaboración, diálogo y cooperación o bien la pauta principal de las relaciones interidentitarias es el conflicto, la discriminación, el rechazo y la exclusión?

En relación al lugar o los espacios relacionales, ¿se trata espacios de encuentro o desencuentro?

¿Cuáles son los espacios privilegiados de las relaciones en que se producen situaciones de conflicto, rechazo o negación del “otro”, en distintos casos?

Y, finalmente, ¿cuáles son las representaciones que regulan o intermedian en las relaciones interculturales cara a cara, en expansión entre diferentes pueblos y sectores sociales?

La sociedad chilena, los no indígenas, en general parecen haber cambiado su trato, sus visiones y representaciones sobre los pueblos indígenas, quienes a su vez parecen percibir este cambio. Así, existe un apreciable y evidente reconocimiento y valorización de algunas dimensiones

y características propias del mundo indígena. Y un reconocimiento de que los aspectos negativos, antiguamente atribuidos de manera exclusiva a los indígenas también pueden ser características de los no indígenas

Comienza a expandirse una percepción sobre los muchos matices y variantes que se presentan en diversos casos:

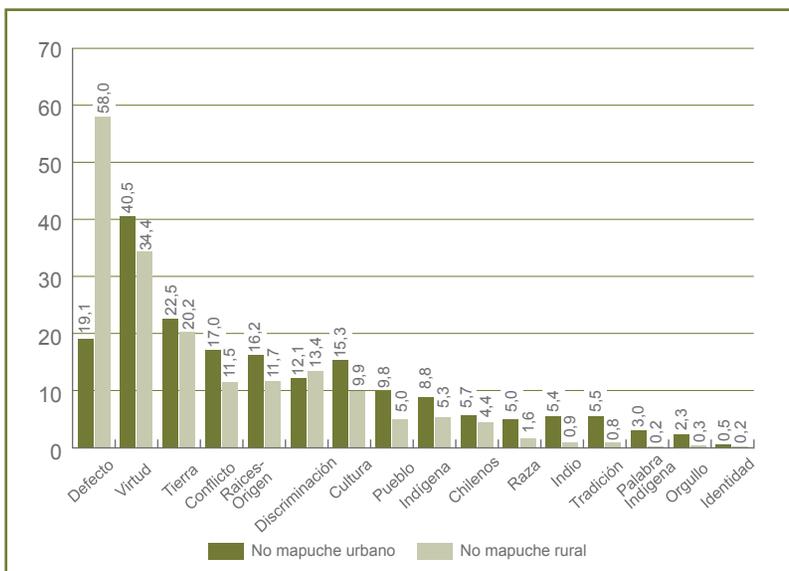
Me ha tocado ver de todo. Gente rapanui floja, gente de rapanui, o sea, rapanui floja o gente continental floja. Gente que viene a aprovecharse, gente que quiere cuidar. Gente que tiene mucho respeto y gente que no le importa nada. Gente que le importan las cosas que le pasan a las otras y gente que solo le importan su persona.

(Mestizo, hombre, Rapa Nui)

Pero este panorama no es homogéneo dentro de la sociedad chilena; en algunos espacios, persisten las representaciones negativas. Este es el caso de las zonas rurales del sur de Chile, donde la percepción sobre los indígenas, particularmente sobre los mapuche, es procesada aún bajo categorías, prejuicios y estigmas discriminatorios “tradicionales” y donde se destacan

### GRÁFICO 3

Imágenes y visiones sobre los indígenas, no mapuche urbano y rural  
Cuando usted piensa en la palabra indígena ¿Cuáles son las primeras palabras que se le vienen a la mente?



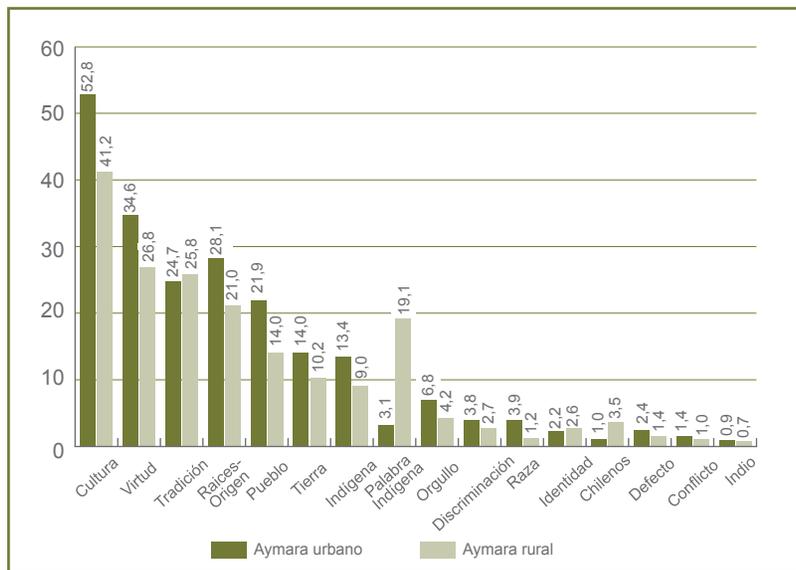
Fuente: Encuesta Estudio Relaciones Interculturales, PNUD 2012.

más bien los “defectos” que las virtudes de los indígenas.

Los gráficos siguientes dan cuenta de algunas de estas percepciones sobre lo indígena:

**GRÁFICO 4**

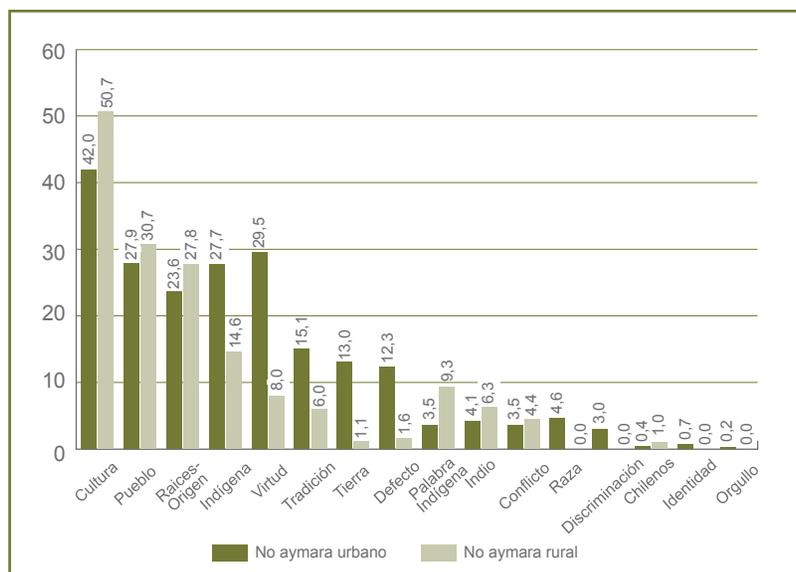
**Imágenes y visiones sobre los indígenas, aymara urbano y rural**  
**Cuando usted piensa en la palabra indígena ¿Cuales son las primeras palabras que se le vienen a la mente?**



Fuente: Encuesta Estudio Relaciones Interculturales, PNUD 2012.

**GRÁFICO 5**

**Imágenes y visiones sobre los indígenas, no aymara urbano y rural**  
**Cuando usted piensa en la palabra indígena ¿Cuales son las primeras palabras que se le vienen a la mente?**



Fuente: Encuesta Estudio Relaciones Interculturales, PNUD 2012.

La información levantada por este estudio parece confirmar la existencia de espacios, intereses y representaciones similares, lo que de alguna manera establece un nivel importante de visiones compartidas en torno a la familia, la seguridad ciudadana y la delincuencia, por ejemplo.

Pero, a la vez, se puede apreciar la existencia de profundas “contradicciones” dentro de un mismo sector social como el rural en el sur de Chile, donde, más allá de estas visiones compartidas, parece persistir la desvalorización o la asociación de lo étnico con aspectos negativos. Ello se podría explicar por el contexto y el escenario actual que, por un lado, favorece la visibilidad de los pueblos indígenas y una valorización positiva de la cultura e identidades étnicas, y, por otro, posibilita estigmas y visiones negativas asociadas al conflicto y a la idea de que los indígenas serían objeto de ciertos privilegios por parte del Estado en desmedro de otros sectores.

Este contexto, de enorme complejidad, muestra así la persistencia, a veces soterrada, otra vez abierta, de visiones negativas y prácticas y discursos discriminatorios que conviven aun dentro de un mismo sector social. Las políticas públicas indígenas, las acciones positivas implementadas por el Estado, son un espacio conflictivo porque, al mismo tiempo que reafirman la valorización de lo étnico, generan una suerte de ámbito aparte, del cual los no indígenas, que conviven o comparten con los indígenas, se sienten excluidos, producto de una falta de explicación y difusión social del por qué de las políticas diferenciadas.

Los testimonios recopilados por este estudio son reveladores a este respecto. La entrega de tierras, las becas indígenas o los programas productivos de CONADI, que representan avances sustantivos para el mejoramiento de las condiciones de vida de los pueblos indígenas, son evaluados por los no indígenas como un acto de injusticia hacia ellos, tal como lo muestra el artículo elaborado por De la Maza y Mariman en este libro.

Estoy viendo que algunos mapuches, está bien que sean mapuches, las ayudas están llegando más a ellos, y a uno lo dejan a un lado, eso estoy viendo.

(No indígena, hombre, rural)

El contexto de estas relaciones tiene gran relevancia a la hora de comprender la existencia de representaciones encontradas. En realidad, más que de un contexto, se trata de un campo, en el sentido de Bourdieu. Un campo se refiere a las distintas posiciones que ocupan los actores

dentro de un espacio estructurado en la disputa por un determinado capital.<sup>6</sup> Si pensamos la cultura y las relaciones interétnicas como capital específico y en disputa, como un campo estructurado, debiéramos tratar de definir qué posiciones o lugares ocupan los actores de la interetnicidad dentro de ese campo, cuáles son sus discursos, sus narrativas y sus representaciones. Asimismo, es necesario determinar cuáles son las interacciones, el sistema de posiciones de los actores y sus efectos dentro de determinados ámbitos y sujetos.

### 3. Ser o no ser chileno

En el juego de las alteridades, son destacables las demarcaciones identitarias nacionalistas, que se entrelazan en los procesos de interacción intercultural. Chilenizar o asimilar a los indígenas ha sido uno de los propósitos más buscados por el Estado durante el último siglo. En cierta forma, se ha convertido casi en una obsesión, pues la chilenización se entiende como sinónimo de control social y gobernabilidad. Resulta interesante que, pese a la compulsión nacionalista que ha caracterizado el proceso de “incorporación” de los pueblos indígenas a la sociedad chilena, la evaluación que estos hacen de ese sentido de pertenencia impuesto es diversa y plural. Ser indígena o autoidentificarse con algunos de los pueblos indígenas de Chile no es sinónimo de negación de la identidad nacional. Esto podría ser leído también de otra manera: pese a la fuerza del modelo de identidad nacional, un alto porcentaje de las personas indígenas encuestadas para este estudio reivindican su identidad propia o la ponen al mismo nivel de la identidad nacional chilena (ver Gráfico 6).

El tema de la convivencia entre la identidad chilena y la identidad nacional forma parte importante de la manera en que se construyen las relaciones cara a cara en el Chile de hoy. Parte importante de la “incomprensión” de que son

objeto las demandas indígenas pasa por la idea de la igualdad identitaria o de la falacia de la identidad única. Sentirse diferente o tener un grado de pertenencia a una identidad que no es aquella supuestamente compartida “por todos”, introduce un grado de incertidumbre y sospecha sobre quienes reivindican su pertenencia étnica. Desde antiguo la pertenencia a una comunidad imaginada, única y excluyente, ha sido el principal argumento para incorporar a los pueblos indígenas a la comunidad política y a la ciudadanía. Pero este afán se ha topado, sobre todo en los años recientes, con una corriente que reivindica la pertenencia étnica de diversos modos y formas. Y, a su vez, los no indígenas, en términos generales y sobre todo en las áreas urbanas, son capaces de ver más allá de la identidad nacional. Este estudio muestra que no solo los indígenas son capaces de entender sus identidades de manera compleja, sino también los no indígenas, lo que es contrario a los discursos que ven en la reafirmación étnica un peligro para la unidad nacional.

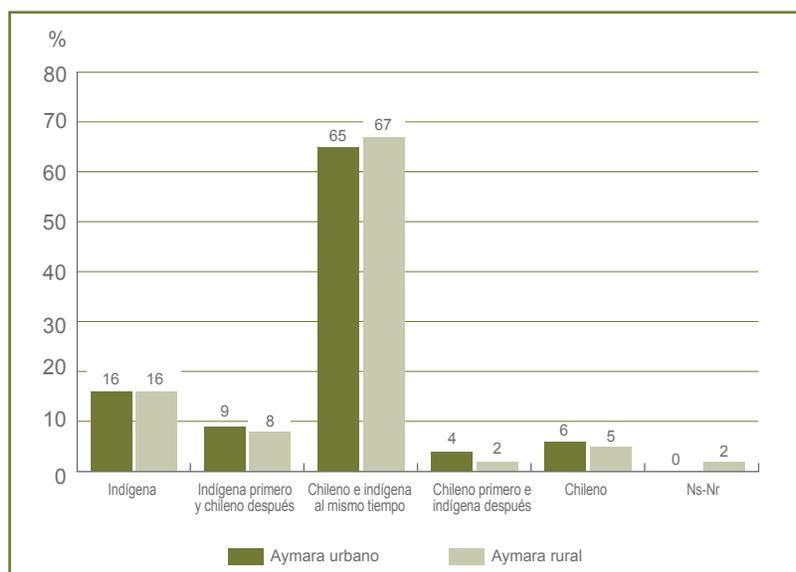
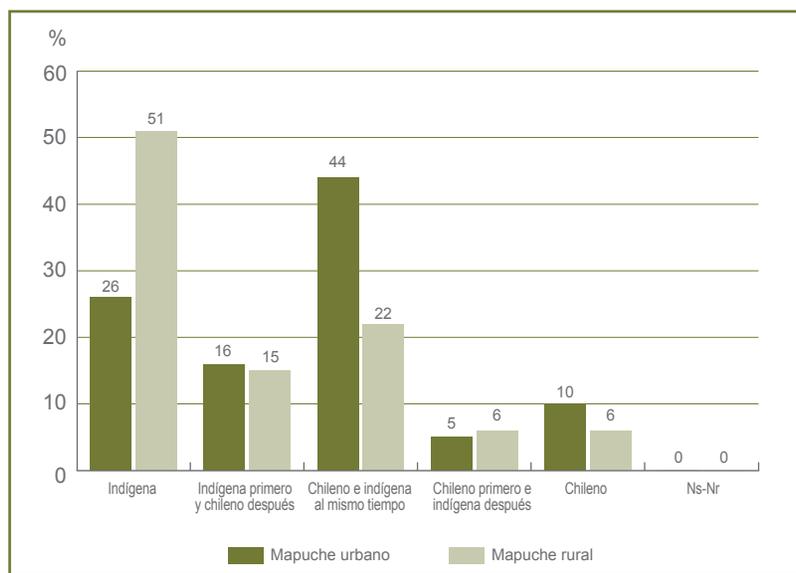
Respecto a los conflictos recientes, más de una vez se ha argumentado que el problema de fondo es que los indígenas no se han integrado debidamente a la vida nacional, que no se reconocen como chilenos cuando en realidad debieran ser considerados y considerarse como la raíz de la

<sup>6</sup> Bourdieu 2000.

**GRÁFICO 6**

**Sentirse chileno o perteneciente a un pueblo indígena**

¿Se siente usted chileno, mapuche, aymara o una mezcla de los dos?



Fuente: Encuesta Estudio Relaciones Interculturales, PNUD 2012.

chilenidad. Incluso desde algunos sectores hay una sospecha permanente sobre las reales motivaciones de la demanda mapuche, las que no siempre estarían de acuerdo con las “normas de comportamiento” nacional.

Yo creo que hay una diferencia entre yo, el Leo, mis hermanos, algunos primos, hay

diferencia con nuestros hijos, hay una diferencia muy importante. En el caso nuestro tenemos bien marcada nuestra identidad. En cambio, nuestros hijos no la tienen, me entiende.

Por eso te digo: son unos buenos patriotas chilenos (risas).

(Rapanui, mujer, adulta)

En el mundo mapuche por ejemplo, aún persiste la referencia a los no mapuche como “chilenos”, con lo que los mapuches implícitamente se desvincularían de esa identidad colectiva, al menos nominalmente. La información de este estudio muestra que estos procesos de identificación pueden más complejos. Los mapuche, situacionalmente, no tienen problemas en autoidentificarse como chilenos y mapuches o solo como mapuches; el contexto en este punto es muy importante. Para ser más preciso, en base a lo señalado por las mismas personas, se puede observar que entre los mapuches rurales, la mayoría (51,2%) no se sienten chilenos en contraposición a los aymara rurales, donde esta cifra alcanza a un 16,5%. Es sorprendente también que un 25% de los mapuche que residen en zonas urbanas no se sientan chilenos. En todo caso, es relevante que altos porcentajes de aymaras y mapuche urbanos y rurales se sientan chilenos e indígenas al mismo tiempo. Lo claro es que la nacionalidad chilena parece un tema “opinable”, algo que se puede cuestionar o interpretar.<sup>7</sup>

Por otra parte, existen testimonios de personas que evalúan su posición y su situación social, de estatus o económica, a partir de su identidad étnica y en relación a o en oposición con la identidad nacional chilena.

Ese es el tema principalmente, identidad. Falta concientizar, decir que somos aymaras, ante todo lo otro; después será boliviano, chileno, no sé, pero... sentirse que son parte...

no es malo.

(Aymara, mujer, rural)

<sup>7</sup> Este balance en la autoidentificación mapuche-chileno ya había sido captado por la Encuesta CEP de 2006. Véase Valenzuela, 2007.

Lo chileno y lo indígena es contrastado permanentemente, aunque no de la misma forma, en los distintos contextos de relaciones interculturales. Ello es un punto de referencia fundamental en las evaluaciones positivas o negativas que las personas tienen de sí mismos o de los otros.

Yo creo que falta mucho todavía porque no existe esa mentalidad de respeto mutuo dentro de su cultura. No aceptan que somos diferentes. Algunos piensan que todos somos iguales y su típico argumento es que "todos somos chilenos".

(Mapuche, hombre, joven, rural)

Esto es así entre los aymaras del altiplano, quienes durante mucho tiempo fueron categorizados o rotulados, sobre todo por las autoridades chilenas, como bolivianos. De hecho, el proceso de chilenización de la frontera nortina se basó justamente en el supuesto de que estos grupos no se habían integrado a la sociedad nacional, situación que las autoridades verían confirmada por la existencia de redes de relaciones (de parentesco, comerciales, etc.) entre los aymaras de Chile y Bolivia.

La profesora dijo siéntate ahí en el asiento, y justo me toca al lado de una niña molesta, y empieza a insultarme, que "india, que por qué te viniste" yo así callada y ahí, aguantando, aguantando, aguantando.

(Aymara, mujer, urbana)

La alteridad surge precisamente en espacios donde las identidades se contrastan, de manera a veces violenta o agresiva. El contraste indígena/chileno se vuelve complejo y contradictorio porque los sujetos defienden su derecho a la diferencia al mismo tiempo que ven en ella la fuente de la discriminación y el maltrato. Ser chileno o chilena se convierte en una marca de identidad que se entrelaza con la reivindicación identitaria indígena.

"Yo no soy rubia, soy una aymara.

Yo soy chilena aymara". Y todos "aaahh discúlpame aaahhh eres chilena".

Y eso es el discurso que hay que decir:

"Soy chilena, no soy peruana. No soy boliviana,

## CUADRO 2

¿Se siente usted chileno, indígena o una mezcla de los dos?

	Etnia			
	Mapuches		Aymaras	
	Zona geográfica		Zona geográfica	
	Urbano	Rural	Urbano	Rural
Indígena	25,50%	51,20%	16,20%	16,50%
Indígena primero y chileno después	16,10%	15,10%	8,90%	7,60%
Chileno e indígena al mismo tiempo	43,80%	22,10%	64,90%	67,30%
Chileno primero e indígena después	4,80%	5,60%	3,80%	1,50%
Chileno	9,80%	6,00%	5,90%	4,90%
Subtotal	0,00%	0,00%	0,30%	2,30%
No sabe	0,00%	0,00%	0,00%	1,80%
No responde	0,00%	0,00%	0,30%	0,60%

Fuente: Encuesta Estudio Relaciones Interculturales, PNUD 2012.

soy chilena". Y eso ya, agota. Me costó.

(Aymara, mujer, urbana)

En el caso rapanui, es evidente la referencia a las categorías de "isleños" y "continentales" o "contis". Si bien estas categorías están cargadas de significados referidos a lo no rapanui, en los últimos tiempos los rapanui han comenzado a demarcar estas fronteras con los propios rapanui que viven en el continente.

Yo creo que siempre van a haber diferencias, es obvio, es lógico. A mí me pasa que yo, por más que entiendo una suerte como de resentimiento que hay hacia el conti, lo puedo entender y lo puedo racionalizar perfectamente, pero eso no va a cambiar, o sea siempre va a haber una diferencia.

(No indígena, hombre, adulto)

Ocurre algo similar con los mapuche que han nacido en zonas no mapuches, que son referidos por otros mapuche como "awinkados", es decir, "chilenizados".

Entonces, hay mucha gente continental que llega aquí y no puede entender este sentimiento de orgullo cultural étnico.

Entonces, como no lo entiende, hay muchas veces que cae en falta de respeto, por no entender esa relación.

(Mestizo, hombre, en Rapa Nui)

**CUADRO 3**

**¿Cuáles de estas características cree usted que la gente usa para saber si alguien es indígena? Según etnia**

Ámbito		Mapuches	No mapuches	Aymaras	No aymaras	Total
¿Cuáles de estas características cree usted que la gente usa para saber si alguien es indígena?	Conociendo los apellidos que tiene	38,20%	30,70%	25,30%	23,80%	30,80%
	Viendo la apariencia física que tiene	20,30%	24,20%	34,10%	26,80%	25,70%
Primera mención	Por la forma en que habla	17,60%	18,10%	19,30%	20,90%	18,70%
	Viendo la vestimenta que lleva	14,30%	22,30%	13,40%	18,70%	17,00%
	Preguntándole si es mapuche	3,10%	2,20%	2,50%	2,70%	2,70%
	Conociendo si habla una lengua originaria	1,60%	1,90%	3,50%	4,80%	2,70%
	Conociendo la forma en que vive su vida	3,70%	0,10%	0,90%	1,30%	1,70%
	No sabe	0,80%	0,40%	0,40%	0,50%	0,50%
	Otra	0,10%	0,10%	0,40%	0,40%	0,20%
	No responde	0,20%	0,00%	0,10%	0,00%	0,10%
Características	Conociendo los apellidos que tiene	61,70%	62,10%	58,10%	47,80%	58,70%
	Viendo la apariencia física que tiene	39,60%	45,30%	49,30%	41,60%	43,80%
	Por la forma en que habla	39,10%	35,90%	41,00%	38,30%	38,60%
	Viendo la vestimenta que lleva	25,00%	31,30%	20,30%	26,70%	25,80%
	Preguntándole si es mapuche	15,50%	9,00%	7,60%	10,70%	11,10%
	Conociendo si habla una lengua originaria	6,90%	9,80%	12,70%	16,00%	10,50%
	Conociendo la forma en que vive su vida	8,50%	3,40%	8,70%	13,80%	8,00%
	No sabe	1,30%	0,60%	0,70%	3,70%	1,40%
	Otra	1,00%	0,90%	0,90%	0,40%	0,90%
	No responde	0,50%	1,20%	0,20%	0,40%	0,60%

Fuente: Encuesta Estudio Relaciones Interculturales, PNUD 2012.

Todos estos aspectos son importantes para pensar las relaciones interculturales cara a cara, pues tales supuestos y representaciones enmarcan las relaciones cotidianas, les dan forma y las estructuran.

Por otra parte, se habla mucho sobre las relaciones negativas, como el racismo o la discriminación, pero lamentablemente son escasos los estudios que las evidencian. Hace falta mayor conocimiento acerca de las características que adquieren esas relaciones, ya sean positivas o negativas, cómo se producen, en qué contextos y cómo son vividas por los individuos o grupos dentro de contextos determinados.

Una cuestión que parece central para comprender las relaciones cara a cara se refiere a los “marcadores” que guían las representaciones sociales sobre la diferencia. Nos referimos a los aspectos que son relevantes para las personas al momento de evaluar al otro, para encasillarlo dentro de un marco de referencia sobre lo que es ser o no ser indígena. El Cuadro 3 muestra algunas de las características o marcadores que usan las personas para tener una

referencia sobre el “otro”: el apellido, las características físicas, la forma de hablar o la vestimenta cobran fuerza a la hora de evaluar con quién se interactúa en la relación cara a cara.

La lengua, la apariencia y la vestimenta son elementos comunes cuando la gente evalúa al otro, del mismo modo que la ausencia de tales o cuales características es central en la evaluación que se hace de la cultura y la identidad. Es habitual creer que la identidad y la cultura siempre están relacionadas con una evidencia, un marcador o un rasgo demostrable y objetivo; por el contrario, mecánicamente se piensa que la ausencia de alguna de estas “evidencias” implicaría la ausencia o disminución de la identidad o la cultura.

Se ha enfocado lo intercultural solo en una de las partes de la relación intercultural, como son los pueblos indígenas, dejando de lado las actitudes, visiones y comportamientos de la sociedad no indígena. Falta por conocer y entender de mejor forma la visión que los indígenas tienen de los no indígenas: cómo nos ven y nos evalúan y cuáles son los elementos de

contraste que utilizan para tal evaluación. Por ejemplo, algunas personas indígenas ven a los no indígenas como individualistas, como personas que no se preocupan por el otro y que “por eso no dedican mucho tiempo a otras cosas como a compartir con la familia”, algo en lo que ven también aspectos positivos.

Así, desde la perspectiva indígena, los no indígenas no son capaces de vivir su identidad a diario como supuestamente la viven los indígenas. La identidad chilena, la identidad nacional, solo afloraría en momentos determinados y frente a eventos o sucesos:

...[el] sentimiento de chilenidad es visible solo cuando hay partidos de fútbol, cuando hay un exitismo tras esta nacionalidad, pero no en el común de la gente.

De hecho la gente vive en su propio mundo, no hay una relación colectiva, que sí lo veís en Perú.

(Mapuche, mujer, urbana)

Por otro lado en los últimos años se ha impuesto la tendencia a ver las relaciones interculturales como esencialmente conflictivas y negativas, lo que guarda relación con el llamado “conflicto mapuche”. Desde los medios de prensa y el discurso político, se ha puesto el acento en los nudos críticos y conflictivos, dejando de lado las relaciones personales y cotidianas entre indígenas y no indígenas.

Los medios de comunicación de masas que dicen que los mapuches son violentos, los mapuches son terroristas.

(Mapuche, mujer, urbana)

De esta manera, lo étnico es procesado en la sociedad actual como esencialmente conflictivo, como una categoría que rompe con la armonía social y con los principios básicos que regularían las relaciones entre las personas dentro de un marco normativo determinado por una identidad única y homogénea establecida por el Estado.

...cada sociedad tiene una amenaza propia.

La de los chilenos es los mapuche, es una amenaza en el sentido de que desestructura la comprensión de Estado aglutinante o único, al comprender que existen otras naciones dentro de un territorio.

(Mapuche, mujer, urbana)

El hecho de que no se entiendan las relaciones interculturales como espacios relacionales, de conflicto y también de cooperación, resulta más dramático cuando se comprueba, a través de la encuesta realizada para este estudio por el PNUD, que personas mapuche, aymara y no indígenas comparten similares preocupaciones e intereses en distintos ámbitos como la educación, la familia o incluso la delincuencia y la seguridad ciudadana, o bien cuando se pregunta acerca de los elementos con que las personas indígenas y no indígenas se definirían.

Cabe preguntarse si estas visiones compartidas suponen la exclusión o la inclusión de los estereotipos y prejuicios alimentados por una larga historia de relaciones de desencuentro. La respuesta parece estar en las relaciones cotidianas más que en el marco global que encubre las dinámicas diversas y contradictorias.

## 5. El carácter de las relaciones interculturales en el Chile de hoy

Pero de que hay discriminación,  
hay bastante discriminación,  
en todo el sentido de la palabra,

(Aymara, hombre, urbano)

No es posible afirmar cuál es la tendencia principal en las relaciones interétnicas en Chile. Con la información existente hasta hoy, es difícil determinar si estas relaciones son más o menos negativas o positivas que en las décadas pasadas. Lamentablemente, no existen estudios sistemáticos que permitan seguir la trayectoria de estas relaciones y comparar con lo que ocurría hace veinte, treinta o cuarenta años atrás con el presente. Sin embargo, es posible suponer que los cambios sufridos tanto por la sociedad indígena como por la no indígena han abierto nuevos escenarios donde persiste la discriminación y donde hay también ámbitos de mayor valoración y confianza.

La cuestión de la discriminación, como tú me mencionas, fuera del campamento es muy notorio. Es muy notorio. Pero ellos nunca te van a decirte sí, realmente, a lo que yo me refiero, a las autoridades, donde nosotros acudimos en este caso, digamos, a la directora de vivienda, y a las que están encargadas de darnos una información. No lo hacen. Y el trato es diferente. Es que el trato es muy diferente. Yo lo he visto.

(Aymara, hombre, urbano)

La discriminación es algo palpable para las personas indígenas y se presenta en distintos contextos y situaciones. La sensación de abandono y de exclusión es algo latente sobre todo en las comunidades o y territorios indígenas. Ello explica el valor que dan a las políticas diferenciadas que apuntan a la solución de los problemas concretos de las comunidades. Ante la pregunta de si esto soluciona el problema de la discriminación, la respuesta es que no. Más allá de la implementación de estas políticas, persisten en el seno de la sociedad, miradas y visiones que desvalorizan lo indígena, cuestión de la que hasta

ahora los programas solo se han hecho cargo de manera tangencial.

Por lo mismo, las relaciones interculturales, a pesar de la política indígena y de los avances que se han registrado en las últimas décadas, son entendidas por los sujetos indígenas como desbalanceadas e incluso forzadas.

A ver, las relaciones interculturales en la Región de la Araucanía, lo que existe hoy, a mí me parece como un producto, una consecuencia forzada, pero que no tiene mayores reflexiones.

Una verdadera interculturalidad, y también de lo que yo viví en Italia, inicia cuando yo, siendo de una cultura "x", trato de salir de mi cultura para meterme, sumergirme, absolutamente en la cultura del otro, y tratar de comprender la vida, la sociedad, desde los ojos del otro.

(Mapuche, mujer, urbana)

Esta sensación de que las relaciones interculturales son desiguales y forzadas no es solo de los indígenas. Es también una mirada de los no indígenas, palpable en las regiones donde lo indígena es más visible y se asocia con el conflicto.

Entonces, finalmente, aquí no existe interculturalidad. Interculturalidad tendría que haber igual a igual. Educación mapuche - educación formal. Y eso tendría que estar de igual a igual para que haya una interculturalidad. Ahí existiría la interculturalidad.

(Mapuche, mujer, urbana)

Las personas ven la interculturalidad como un horizonte de equidad y de igualdad en la diferencia. No se trata solo de algo formal o superficial, sino de un escenario donde indígenas y no indígenas gocen de los mismos derechos y oportunidades, y donde los no indígenas se involucren y se "interculturalicen" en relación a lo indígena.

## 6. La autovaloración como marco de interacción

Un hecho fundamental en las nuevas relaciones interculturales cara a cara es la valoración que los individuos y familias indígenas hacen y transmiten dentro de su grupo en relación a su origen. Ello tiene que ver con la dignidad y la legitimidad. La posibilidad de ser reconocidos sin tener que ocultar la propia identidad, como probablemente ocurrió antes, es un hecho fundamental en la vida de las nuevas generaciones. Este cambio no se da solo hacia dentro de la sociedad indígena, sino sobre todo en relación al impacto que esta actitud, este orgullo de las nuevas generaciones, transmitido a los hijos, está generando en la relaciones con personas no indígenas.

Hay cosas rapanui muy buenas. Yo respeto mucho la cultura, mi familia me ha enseñado muchas cosas que yo en el continente no hubiera aprendido nunca. Porque en el continente la gente está inmersa en un mundo materialista, muchas veces. Sobre todo la gente de la ciudad.

(Mestizo, hombre en Rapa Nui)

El núcleo familiar no solo se ha erguido como un espacio fundamental en la articulación de las relaciones cara a cara, ha sido un lugar de refugio y de reproducción de los marcos que regulan las relaciones en el marco de una interculturalidad desigual e injusta; también es el lugar de reproducción de los nuevos aprendizajes, de la autovaloración y de la transmisión que, recogiendo las experiencias vividas por las generaciones anteriores, asume nuevas formas de entender y vivir la cultura y la identidad propia.

...mis hijos se sienten orgullosos de ser indígenas, yo te digo la verdad y no les da vergüenza ni que los discriminen.

A mis hijos yo... no sé, bueno yo a ellos les he enseñado todo, su verdadera identidad. Entonces ellos van a ser más yo creo, porque ellos desde chicos van con toda esa energía de ser mapuches. Entonces, pueden ser capaces de lograr más cosas.

(No indígena, hombre, rural)

Esta valoración, que se da no solo en el seno de la familia sino también en el grupo de pares, en la escuela y en la universidad, está asociada además a un entorno de mayor aprecio y legitimidad a nivel nacional e internacional, a un mayor prestigio de lo indígena conectado con el pasado, la ancestralidad, la naturaleza y el medio ambiente, lo que a veces bordea la idealización y el esencialismo, pero que en la práctica sirve como marco de referencia a los sujetos para vivir su origen no como una tragedia o un mal sino como una herencia positiva que se puede compartir, que da una cierta superioridad moral frente al otro, que muchas veces “no tiene” pasado ni cultura. Esto es la posibilidad de vivir la identidad colectiva de manera individual o grupal sin temor ni vergüenza.

Pero aquí yo me he dado cuenta de que las relaciones humanas importan. Bueno, el contacto con la cultura, el proteger una cultura ancestral. Y de conocer tus raíces. Yo creo que la gente en todo el mundo debería conocer sus raíces, indagar en sus raíces y de dónde viene tu papá, y de dónde viene y por qué. Porque es parte de ti, porqué erís como erís. Incluso las características psicológicas tienen que ver con tus ancestros.

(Mestizo, hombre en Rapa Nui)

La autovaloración es también parte de un proceso de aprendizaje que tiene que ver con las trayectorias de vida de las nuevas generaciones y con las diversas formas de socialización de lo étnico. No es raro, por ejemplo, que, a pesar de la migración y de la distancia que muchos miembros de las nuevas generaciones tienen de los territorios y comunidades históricas, encuentren los espacios de interacción donde se reaprenden o se conectan a los “dispositivos” básicos de la identidad. La construcción de la identidad, como hemos dicho, tiene como base fundamental la relación con un otro que reconoce y se auto-reconoce. La interacción entre

personas de un mismo pueblo indígena es en tal sentido parte de un tránsito vital que le da sentido muchas veces a experiencias personales no del todo aclaradas o desarrolladas. Espacios como los hogares estudiantiles, universidades, colegios u organizaciones sociales y productivas, son lugares donde el marco de referencia de lo étnico cobra sentido y validez.

Después conocí a su hermano que estudiaba arquitectura en aquel tiempo, también mapuche. Y ... venían ellos dos de una comunidad y todo. Y él me invito una vez a un yellipun para el aniversario del hogar Las Encinas. Y me empezó a hablar de ese mundo, de cómo era un mapuche de verdad.

Porque yo era mapuche pero con el apellido, podía ser catalogada como de mentira porque no había... y me fascinó todo.

Sentí que todo lo que él me contaba de la cultura, algunas cosas fueron recuerdos como flash de momentos que yo había vivido cuando pequeña, o cosas que me habían contado mis abuelos, o cosas que me había dicho mi papá.

Empecé como a asociar todo.

Fue como que el rompecabezas se empezó a asociar todo. Después me llevó a esa actividad y me gustó, me llenó, desde el punto de vista afectivo, emocional.

Me llenó mucho.

Y me marcó, yo creo.

(Mapuche, mujer, urbana)

¿Cuándo cobra sentido el hecho de ser indígena? Es claro que, en el contexto de la vida en comunidad, familiar y de amistad, esta no es una pregunta acuciante. ¿Por qué habría de ser importante la autodefinición y aun la autoafirmación en contextos donde el hecho de ser indígenas es parte del paisaje cotidiano? Esta pregunta adquiere significación en el encuentro con el otro, que asume y ve al indígena como alguien diferente. Es ahí donde se devela la diferencia. Las nuevas generaciones, que habitan mayoritariamente fuera de los territorios ancestrales y de los espacios de mayor concentración indígena, van al encuentro de su identidad de un modo muchas veces inesperado.

... en el internado no se daba ninguna diferencia, era súper buena relación, súper buena relación. Éramos amigos no por, las relaciones se formaban por avenencia más para decir mapuche o no mapuche. Y no había discriminación ni nada de eso, y fuera de que los centros de alumnos igual se fortalecían hartito en base a mapuches y no mapuches, se ayudaban hartito.

(Mapuche, hombre, rural)

La migración a las ciudades “expone” cada vez más aquello que en el contexto de la comunidad resulta invisible por ser obvio. El sentido de pertenencia tiene sus propios códigos, que deben modificarse y adaptarse en los espacios de la migración.

Solamente campesinos, y nosotros allá en la comunidad nos identificábamos muy marcadamente con nuestras identidades localistas, nosotros a morir defendíamos nuestra comunidad del pueblo de Chiapa, somos Chiapeños de corazón en todos lados. Pero jamás hasta esa altura de la vida, estoy hablando diez años, había yo percibido que existía una identidad de aymara. Nunca escuché el concepto de pueblo aymara. Salvo el idioma, el idioma aymara, pero no se percibía como concepto. Y de hecho, convivía acá en Arica cuatro años con compañeros de, hasta terminar la enseñanza básica, y siempre mi pregunta fue esa y me fui buscando yo mi propia identidad, de hecho.

(Aymara, hombre, urbano)

Como señalan algunas de las personas entrevistadas para este estudio, “asumir la identidad” se ha convertido en un nuevo código de conducta y de interacción frente a los indígenas y frente a los no indígenas. Si la negación o la invisibilidad de la identidad fue tal vez una de las características de las generaciones pasadas, lo que se explicaría por la existencia entonces de mayores grados de discriminación, hoy tiene mayor legitimidad, incluso dentro de personas que al principio de sus trayectorias han negado su identidad, es el auto-reconocimiento y el hecho de “asumir la identidad”.

Por ejemplo a mí me pasó, yo no reconocía mucho que era aymara, mi mamá me decía: "nosotros somos aymaras" y yo como que no, qué raro y al final ahora me preguntan y yo no tengo vergüenza de decir: "yo tengo ascendencia aymara". Antes me daba cosa decirlo pero ahora como que no, ahora ya lo maduré, ya lo viví, como que antes me daba "vergüenza" pero ahora ya no, como que lo maduré, lo aprendí,

lo acepté y así soy, así seré y así he surgido y no por eso mis amigos me tienen mala o me andan discriminando, porque creo que es mejor asumirlo y decirlo: "sí, yo soy aymara" y ahí es cuando más hay respeto, porque cuando uno no lo sabe y no lo asume es cuando los demás más te molestan, pero si uno está seguro de sí, no te van a decir nada, no te molestan.

(Aymara, mujer, joven, urbano)

## 7. La persistencia de los estereotipos y prejuicios

Los estereotipos y las visiones negativas sobre los indígenas siguen presentes en las relaciones interculturales cara a cara en Chile. En regiones como la Araucanía, donde las relaciones son más frecuentes y de mayor complejidad que en otros contextos, es posible escuchar o leer expresiones o manifestaciones negativas o incluso violentas contra los indígenas por parte de los no indígenas.

Para mí el mapuche se vence con una copa de vino", yo le pregunte por qué, "porque para mí los mapuches son todos unos borrachos.

(Mapuche, mujer, urbana)

A la persistencia de prejuicios o valoraciones negativas "tradicionales" se suman otras visiones que "naturalizan" y esencializan lo indígena en su dimensión más negativa.

Partiendo de los medios de comunicación, uno ve en la tele que ya los indígenas causan conflictos, no muestran los temas por los que están luchando en estos momentos, a la gente no le importa, o sea ve al entre comillas "mapuche" tirando piedras en la calle... y los mapuches son así .

(Mapuche, mujer, urbana)

En los últimos años, muchos de los prejuicios y estereotipos sobre los indígenas, transmitidos fundamentalmente por los medios de comunicación, muestran a un sujeto esencialmente conflictivo y violento. Traspasar esta barrera y ver al otro en su dimensión más amplia, es una tarea en la que se juegan día a día las relaciones interculturales cara a cara en Chile.

## 8. Las representaciones positivas: entre la valorización y la folclorización

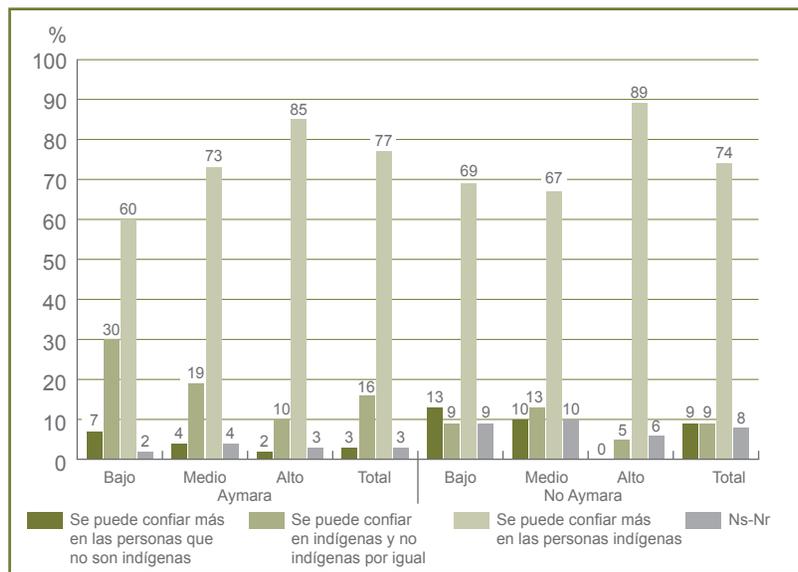
Las relaciones cara a cara entre indígenas y no indígenas son espacios de interacción donde, además del conflicto y las visiones negativas, existe la valoración, el interés por el otro, la admiración y la cooperación. Hemos señalado que una demostración de que las relaciones interculturales no son solo discursivas sino que se relacionan con otros aspectos y

dimensiones, se encuentra en el alto número de matrimonios mixtos, situación que al parecer tiene una larga data.

Esta valorización del otro también tiene que ver con la autovaloración: buscar en otros aspectos positivos o puntos que permitan equipararse o compararse. Estar en pie de igualdad parece

**GRÁFICO 7**

**Confianza en las personas de la misma identidad y otros**  
De acuerdo a su experiencia personal, usted diría que en general...



Fuente: Encuesta Estudio Relaciones Interculturales, PNUD 2012.

ser una meta de las relaciones interculturales, aunque esta valoración encubra ciertas visiones negativas o planteadas de un modo competitivo e incluso con un sentido de revancha.

Entonces estamos teniendo la suficiente educación, incluso para a veces no contestarle a un chileno ignorante. Que hoy día ya podemos tratar a algunos chilenos de ignorantes, como antes ellos nos trataban a nosotros de ignorantes.

Entonces esa es la principal relación de "igualdad". Luego, en decir, acceso a oportunidades, todavía está un poco disparejo, el acceso a oportunidades, por los apellidos, o

por el sesgo de ser mapuche o no mapuche. Y en el tema educativo está bien, no me quejo, a mí me sirvió mucho ser mapuche y tengo que reconocerlo.

En el tema de salud aún falta mucho, falta mucho la educación bilingüe a los funcionarios de salud, falta mucho involucrar a la salud, a la medicina ancestral mapuche, falta involucrar a la medicina occidental.

(Mapuche, hombre, joven, rural)

Estas visiones y valoraciones positivas no están exentas de una cierta complejidad. Muchas veces, para reconocer al indígena, se le "esencializa", se busca en él características ideales. Esta visión parece ser una actualización del viejo paternalismo con el que se ha tratado a los indígenas, donde su cultura y su identidad eran valoradas pero a través de un mecanismo de folclorización. El otro es válido y legítimo cuando "muestra" su cultura.

Entonces, en el caso de los chilenos, lo que ocurre es que está esa visión, esa visión paternalista, esa visión "folclorizadora" de los pueblos originarios y esto hace que se genere también un cierto rechazo por parte de la sociedad chilena, por ejemplo, cuando nosotros hablamos de derechos colectivos, hablamos de derechos territoriales, hablamos de una historia que no aparece en la historia oficial chilena. Ahí genera un rechazo también, digamos cuestión, los mismos chilenos se cuestionan, se dicen y bueno donde quedamos nosotros.

(Mapuche, mujer, urbana)

## 9. La educación como espacio de encuentros y desencuentros

La educación y la escuela son espacios multidimensionales de las relaciones interculturales. La educación, como mecanismo básico del sistema de reproducción social, ha contribuido a la integración y la asimilación de los pueblos indígenas. A través de la educación, el Estado y la sociedad chilena han empleado mecanismos para “chilenizar” a los indígenas y convertirlos en ciudadanos. Al mismo tiempo, la educación ha sido para los indígenas un puente para establecer vínculos y relaciones con el mundo no indígena.

Ahí el gobierno tendría que poner más ganas para llegar a ese respeto entre los chilenos y los mapuches.

En el colegio que se enseñe más la cultura en general, de los huincas y de los mapuches.

Entonces, después, al salir de la escuela no se crearía tanta discriminación, sino que ya vendrían con ese conocimiento, y ya respetarían culturalmente.

(Mapuche, hombre, joven, rural)

La educación, junto con ser un espacio de aculturación forzada, se ha convertido un espacio donde los indígenas han buscado equipararse con los no indígenas. La educación y la escuela son plurisignificantes y, por lo mismo, contradictorias para el mundo indígena:

... mire yo soy mapuche, pero hay hartos mapuches, si no está educado con lo elemental, con lo básico, nunca va a saber aprovechar suficientemente bien lo que tienen. No te quiero decir que todos los mapuches sean ingenieros comerciales, pero también que tengan una noción básica en cuanto a número y en cuánto a letra.

(Mapuche, hombre, joven, adulto, rural)

Esta visión diversa y contradictoria de la escuela para los pueblos indígenas alcanza mayor complejidad con la emergencia del discurso y la práctica de la educación intercultural. Esto

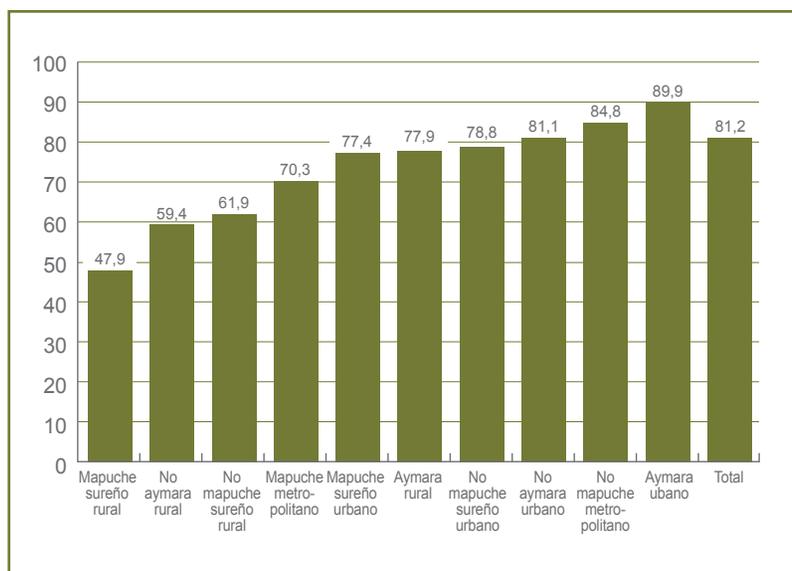
porque lo intercultural en educación, así como en otros ámbitos, parece no adscribir a las categorías que los sujetos indígenas definen como básicas para pensar en una educación en que se articulen mundos distintos.

La educación intercultural aparece en ciertos contextos como algo impuesto o inoportuno. En contraste con los signos que ha entregados por la sociedad, el sistema educativo, el Estado, indicando que se debe dejar atrás la cultura, las “costumbres” y la identidad, aparece un escenario donde todo aquello se debe recuperar y reconstruir. Esto abre espacios para cuestionar, tanto desde el mundo indígena como desde los indígenas, lo que se espera de la educación intercultural.

...nos decían las autoridades que las comunidades no quieren la educación intercultural bilingüe porque sienten que es un retroceso, sienten que es un proceso. Entonces, nosotros estábamos siempre con eso de que querían bajarse. Entonces, costaba mucho.

(Atacameña, mujer, urbana)

GRÁFICO 8  
Educación media de jóvenes adultos



Fuente: CASEN 2009, utilizando solo las comunas de la Encuesta Relaciones Interculturales, PNUD 2012.

...Y todas las comunidades nos dijeron a nosotros que sí querían educación intercultural, que sí querían que la cultura se conservara.

Entonces, era como contradictorio.

(Atacameña, mujer, urbana)

En este sentido, una de las discusiones que se plantea con mayor fuerza gira en torno a cómo la educación intercultural se hace cargo de las relaciones, de las interacciones, del intercambio. Hasta ahora, se ha visto una educación intercultural para indígenas, para mapuches o para aymaras, pero no una educación intercultural que incluya a los no indígenas.

Mira, sabes lo que pasa, que siempre lo planteo en el ministerio; yo creo que todas las cosas, la educación intercultural no debe entregarse ni pensarse solamente para los indígenas.

Yo creo que debe pensarse para Chile, porque Chile es un país multicultural. Chile es un país que tiene distintas realidades.

(Atacameña, mujer, urbana)

La educación es clave en la transformación de las relaciones interculturales, en la valorización de las identidades de los pueblos indígenas. Por eso una política de reconocimiento de los pueblos indígenas debe ir de la mano de un proyecto de transformación del sistema de reproducción social cuyo mecanismo principal es el sistema educacional. Es este el espacio donde se resuelven o se estancan los procesos que definen las relaciones interculturales cara a cara.

La educación no es solo un espacio de relaciones, sino parte de un camino para la

transformación de las trayectorias de vida de las personas, de movilidad y asenso social. Durante mucho tiempo se ha tratado la relación entre pueblos indígenas y educación solo desde la óptica del asenso social y el “blanqueamiento”, en pos del cual los indígenas sacrificarían su identidad y su sentido de pertenencia. Esto se vería confirmado por el hecho de que en Chile el sistema educacional no está preparado para incorporar la diversidad cultural. Hasta ahora, los programas que incorporan la dimensión étnica, el curriculum intercultural o los saberes indígenas continúan en calidad de programas pilotos y de experiencias excepcionales. Paralelamente a esto, las nuevas generaciones de los pueblos indígenas, los mismos que emergen con un marcado sentido de autovaloración de su identidad, acceden cada vez más a mayores niveles de educación, llegando al ámbito universitario y profesional.

La educación, vinculada a los proyectos de movilidad social y su consecuente impacto en la estratificación social indígena, se relaciona con las nuevas formas de entender la identidad y pueden estar configurando un nuevo escenario para las relaciones interculturales en Chile. Como hipótesis preliminar se puede adelantar que tal vez estemos frente a nuevos procesos de diferenciación, de estratificación social, que van a complejizar aun más el modo en que los sujetos indígenas entienden su identidad y la forma en que los no indígenas la entienden y se relacionan con estas nuevas fronteras de relaciones interculturales. Ello seguramente, y de manera creciente, romperá con los moldes en que se enmarcan las actuales relaciones entre indígenas y no indígenas en el Chile actual.

## 10. Conclusiones

Las relaciones interculturales cara a cara en Chile son relaciones cotidianas que, en muchas regiones, sectores y comunas, representan los contactos regulares que enfrentan las personas en su vida laboral, vecinal o estudiantil. Esta “frecuencia” no remite solo a un encuentro casual entre personas con distintas identidades, sino que comprende también relaciones de amistad y de pareja. Se trata de relaciones donde existen interacciones positivas y de colaboración, donde se ha ido construyendo una valoración del otro, a diferencia de la desconfianza y la distancia que al parecer marcó las relaciones interculturales de antaño. Pero esta dimensión positiva de las relaciones interculturales cara a cara no ha logrado dejar atrás las relaciones de conflicto, las interacciones negativas, la discriminación y el prejuicio. Por lo demás, sería extraño dar cuenta de una sociedad donde la diferencia cultural estuviera exenta de conflictos y visiones encontradas. Esta es una de las características de las sociedades donde las desigualdades económicas y de género, por ejemplo, han sido construidas y legitimadas desde la diferencia cultural.

Por otro lado, para abordar la incógnita acerca del camino que a futuro puedan tomar las relaciones interculturales, es preciso comprender cuál es el papel de la sociedad civil, del Estado y las instituciones en su modificación o mantención. En este plano, es claro que las políticas de Estado juegan un papel central, lo mismo que los medios de comunicación, la educación y la política. Hoy la sociedad está expuesta a diversas imágenes que circulan en los medios y en los contextos locales y regionales. Estas imágenes tienen un peso real sobre la construcción de las representaciones sociales de los sujetos y, por consiguiente, sobre sus conductas. En muchos casos, estas representaciones “confirman” viejos prejuicios y formas de discriminación; por ejemplo, la asociación entre lo indígena y el conflicto y la violencia no es más que una actualización de antiguas visiones sobre el otro. Lo indígena, cada vez más visible en el espacio público, constituye una dimensión sociocultural de los miedos que han atravesado la modernidad y la transición

política chilena. Basta con recordar que la política indígena, así como los llamados “conflictos indígenas”, emergen precisamente en el período de “transición política”, entre 1990 y 2000.

Pero, al mismo tiempo, lo indígena emerge como una dimensión social “empoderada” y cada vez más legitimada en el espacio público, tanto por el Estado y las políticas sociales como por la sociedad civil y los medios. Es así como el sujeto indígena ya no se encuentra únicamente en los márgenes sino que está integrado plenamente a lo público, tanto desde la dimensión conflictiva como desde el reconocimiento, la “tradición” y la “costumbre”.

En este sentido, el reconocimiento de lo étnico, de lo indígena y del conjunto de significados asociados a ello (derecho a la diferencia, “ancestralidad”, identidad, etc.) se ha convertido en un fenómeno real y concreto, que tiene consecuencias sobre la práctica de los sujetos. Ello a pesar de que, en algunos sectores de la sociedad chilena, persiste la tendencia a privilegiar únicamente la dimensión simbólica del reconocimiento. Pese a todo, lo étnico, lo indígena, está cada vez más presente en nuestra vida cotidiana, en las redes de relaciones, en la contingencia, en los medios de comunicación, en las redes sociales y en las agendas políticas y legislativas. Las personas, tal vez más que las instituciones y las élites, parecen estar procesando de manera distinta la diferencia cultural. Personas indígenas y no indígenas se emparejan, conforman familias, tienen amistades y relaciones cotidianas, y aprenden mutuamente de sus historias y trayectorias.

No obstante, persisten amplios espacios donde existe una evidente dificultad para procesar las diferencias culturales. Uno de ellos se encuentra en las regiones indígenas históricas, en el mundo rural, sobre todo en la Región de la Araucanía, donde existen mayores resistencias y las relaciones se viven de manera más problemática, lo cual tiene explicaciones y causas, muchas de ellas históricas y no resueltas. En el contexto de las dinámicas sociales y políticas que ha vivido el

país en las dos últimas décadas, el llamado “conflicto mapuche” ha tenido una caja de resonancia muy amplia, que solo ha logrado ser acallada en los últimos tiempos por otros conflictos sociales. Ello repercute sobre la visión de los sujetos en las zonas rurales y se ve reforzado por la idea que sustentan algunos sectores de que la política indígena del Estado, más que ser una política de acción positiva, resulta discriminatoria hacia quienes, en similares condiciones socioeconómicas, son excluidos de sus beneficios “por el solo hecho de no ser indígenas”.

Lo que queda del análisis de las relaciones interculturales cara a cara es la imagen del cambio profundo que está viviendo la sociedad chilena y en particular los distintos pueblos indígenas a lo largo del país. Es así como aymaras, rapanui, mapuche y otros pueblos indígenas constituyen de manera evidente y pública parte de la heterogeneidad social y cultural sobre la que se sustenta Chile. Esta heterogeneidad se sustenta sobre la base de una, sociedad indígena en sí misma heterogénea y diversa, que habita distintos espacios y lugares, que experimenta, vive y entiende de diversas formas los modos en que se relaciona con los no indígenas.

La antigua, cuestionada y mil veces resignificada comunidad indígena ubicada en el *locus* histórico, en los territorios de origen, continúa siendo un referente simbólico fundamental para los pueblos indígenas, incluso para las nuevas generaciones, pero hoy es una comunidad más abierta y dinámica, transterritorial, que interactúa con los ámbitos y territorios en que residen las nuevas generaciones de indígenas. No se puede entender las comunidades del altiplano

y los valles nortinos (aymaras, quechuas y atacameños) sin comprender la relación que los miembros de estas comunidades y sus familias, que hoy habitan mayoritariamente en las ciudades, sostienen con estos espacios ancestrales. No se puede entender lo rapanui sin comprender la dimensión cosmopolita de muchos de sus miembros que, vía relaciones de amistad, trabajo y matrimonio, se han emparentado y relacionado con distintos contextos nacionales e internacionales, sin comprender la relación entre la isla y la idea de lo “conti”. No se puede entender el desenvolvimiento de la identidad étnica mapuche si no se logran visualizar las relaciones de los sujetos que habitan en los grandes centros urbanos de Chile, como Temuco, Concepción y Santiago, con sus comunidades históricas.

Tal vez uno de los grandes pendientes en el proceso de transformación de las relaciones interculturales cara a cara en Chile sea una comprensión más profunda de lo que ocurre en el seno de la sociedad no indígena. Como hemos visto, aún existen desconfianzas y miedos; en amplios sectores de la población chilena persiste la idea de que son los indígenas los que deben integrarse o incorporarse a la sociedad chilena. Asimismo, se mantiene la idea de que cualquier cambio en la sociedad indígena pasa por su transformación e integración “definitiva” a la moderna sociedad chilena. Esta idea, de larga data en la cultura nacional, continúa frenando la construcción de un espacio de respeto a la diversidad y de “integración en la diferencia” e instala un obstáculo en los procesos de reconocimiento de derechos y de adquisición de mayor legitimidad y validez de los pueblos indígenas dentro de la sociedad chilena.

## Referencias

Bartolomé, Miguel A. (2006). *Procesos interculturales*. México: Siglo XXI.

Bourdieu, Pierre (2000). *Cuestiones de sociología*. España: Istmo.

Giménez, Gilberto (2002). “Paradigmas de identidad”, en Chihu, A. (Coord.). *Sociología de la identidad*. México: UAM-Iztapalapa, Porrúa Editores.

Lechner, Norbert (2006). *Obras escogidas 1*. Santiago: Lom

PNUD (1998). *Desarrollo Humano en Chile: Las paradojas de la modernización*. Santiago: PNUD.

Valenzuela, Eduardo (2007). “Tierra, comunidad e identidad mapuche”. En *Estudios Públicos* 105, pp. 25-35.

# Artículo 4

La desigualdad social en las relaciones  
interétnicas en el Chile actual



# La desigualdad social en las relaciones interétnicas en el Chile actual

---

## 1. Introducción

En esta sección se revisa en qué medida las diferencias socioeconómicas entre indígenas y no indígenas pueden atribuirse a la condición étnica de los primeros, es decir a una condición adscrita. Para ello, se compara la posición socioeconómica de los pueblos aymara<sup>3</sup> y mapuche con la del resto de los habitantes de Chile, interrogándose acerca de si la pertenencia étnica constituye un rasgo que opera discriminándoles en la distribución y acceso a los recursos y oportunidades sociales. Si la pertenencia étnica de las personas resulta ser un factor de desigualdad, esta se constituiría como un rasgo persistente que afecta y condiciona el acceso de un grupo de la población a la estructura de oportunidades vigente.

El carácter de la pregunta que orienta el presente artículo, así como su posible respuesta, nos remite al concepto de desigualdad, el cual apunta a “diferencias injustas: porque limitan las posibilidades de acceso a recursos, porque involucran privilegios al recibir recompensas no asociadas con el esfuerzo o porque denotan la apropiación ilegítima de recursos u oportunidades” (Therborn, 2006). Si bien la respuesta involucra una discusión filosófica referida al concepto de justicia, en el texto revisaremos la discusión conceptual en lo que resulta pertinente para el abordaje empírico del problema.

La desigualdad posee múltiples dimensiones, tantas como involucre el marco de valores asociado con la definición de bienestar y la definición de justicia en una sociedad. En la sociedad democrática, una definición formal de ciudadanía establece la igualdad de obligaciones y derechos para sus integrantes, que comprenden la igualdad ante la ley (derechos civiles), la igualdad para elegir y ser elegido (derechos políticos), la garantía de un mínimo de bienestar (derechos sociales) y el respeto a las prácticas y creencias (derechos culturales). El status igualitario de la ciudadanía está permanentemente cuestionado por las diferencias y desigualdades que las personas experimentan en su vida diaria, pues algunas de ellas pueden expresarse en el ámbito político. Por ejemplo, el derecho a voto excluyó por mucho tiempo a las mujeres. El análisis de la desigualdad social debe iluminar entonces la interacción de los principios de equidad consagrados por los derechos y su concreción en diversas áreas de la vida social.

La desigual distribución de recursos económicos constituye una de las distinciones más relevantes a la hora de establecer las condiciones de vida de diferentes grupos sociales. No obstante, existen cuestionamientos a ubicar el foco en este aspecto, pues los principios de diferenciación en

---

<sup>1</sup> Doctor en Sociología, Académico de la Universidad de Santiago de Chile e Investigador del Instituto de Estudios Avanzados. [vicente.espinoza@usach.cl](mailto:vicente.espinoza@usach.cl).

<sup>2</sup> Socióloga de la Universidad de Chile. Asistente de Investigación en Proyecto Fondecyt. Anteriormente practicante del Proyecto Desigualdades. [www.desigualdades.cl](http://www.desigualdades.cl).

<sup>3</sup> En este artículo, las palabras “aymara” y “mapuche” se utilizan en singular colectivo, en el sentido de “pueblo aymara” y “pueblo mapuche”, cuando corresponde.

la sociedad no podrían reducirse exclusivamente a su componente socioeconómico (Pakulski, 2005). Hacia fines del siglo XX, luego de constituir por más de un siglo en el principal conflicto social, la disputa clasista entre capital y trabajo cedió terreno a distinciones de género y etnia. Más aún, en el campo de las distinciones económicas, aquellas basadas en el consumo compitieron de forma creciente con las definiciones clasistas convencionales.

Este artículo, si bien está centrado en desigualdades socioeconómicas, no pretende establecerlas como las únicas relevantes; más bien debe entenderse como un esfuerzo para determinar su peso vis-à-vis las diferencias étnicas. En este sentido, revisamos la posición social desde el punto de vista de la participación económica, los ingresos generados y la ubicación en una escala de estratificación social. Junto con la descripción, que contrasta aymaras y mapuche con el resto de la población, se plantea un análisis encaminado a determinar el efecto neto del factor étnico en la desigualdad social. Este artículo mostrará, entonces, las dinámicas de inclusión y exclusión que como sociedad producimos a nivel de grupos y territorios, lo que constituye un primer paso sustantivo para establecer el nivel de inclusión que la sociedad genera con sus habitantes indígenas.

## 2. Metodología del estudio

El presente artículo considera los pueblos aymara y mapuche, comparando el posicionamiento socioeconómico de sus miembros con quienes no pertenecen a ellos. Los datos utilizados provienen de la encuesta de Caracterización Socioeconómica Nacional (CASEN) del año 2009, cuya cobertura y representatividad resultan adecuadas para los fines del estudio<sup>4</sup>.

El objetivo general del estudio consiste en conocer el estado de las relaciones intercul-

Estudios comprensivos sobre estratificación social indígena son prácticamente inexistentes en la bibliografía chilena disponible. En este escenario, la etnia se configura como una categoría de análisis emergente en el estudio acerca de las desigualdades socioeconómicas. Tal como veremos en este texto, cuando se integran variables no convencionales al análisis de la estratificación, el panorama aparece menos alentador de lo que se suele presentar.

A continuación se realiza, en primer lugar, una descripción de las diferencias entre los pueblos aymara y mapuche y no indígenas respecto a las medidas indicadas. Luego se procede a controlar las diferencias por escolaridad, sexo, edad, zona residencial y clase social. Las hipótesis específicas siguen de cerca las utilizadas en estudios sobre logro de estatus: efecto positivo para escolaridad y clase social; efectos negativos para sexo femenino, edades avanzadas y zonas de residencia no urbanas. Si las diferencias entre indígenas y no indígenas se reducen significativamente al considerar las variables de control, debe suponerse que las diferencias no se deben a la etnia. De lo contrario, si las diferencias se mantienen o incrementan puede decirse que la etnia tiene un impacto propio en la diferenciación social jerárquica en Chile. El análisis siguiente mostrará que la etnia, aun controlando por diversos factores, resulta determinante en la explicación de diferencias.

turales en Chile. Para estos fines, el diseño de la muestra busca representar los residentes en localidades en las cuales existe un volumen indígena relevante y geográficamente cercano con la población no indígena, de modo que existan probabilidades ciertas de interacción social. Los criterios de selección no buscan representar la población chilena, sino delimitar grupos de población en que sea más posible encontrar expresiones de las relaciones interculturales. Los análisis descriptivos en la primera parte

<sup>4</sup> Los datos de la encuesta CASEN 2011 no estuvieron disponibles durante el periodo en el cual se realizó el análisis de los datos.

de este texto, que utilizan datos de la encuesta CASEN, siguen este criterio de selección para fines de consistencia con el resto del estudio. En el análisis de las diferencias estructurales en el acceso a recursos se utiliza toda la encuesta CASEN 2009, introduciendo un factor que describe el efecto de la submuestra del Estudio de Relaciones Interculturales.

La muestra del Estudio de Relaciones Interculturales del PNUD (ERI) comprende 91 comunas en siete regiones del país: Tarapacá, Arica y Parinacota, Metropolitana, Biobío, La Araucanía, Los Lagos y Los Ríos (N = 8.627.612), lo cual equivale a un 50,8% de la muestra total de la CASEN 2009. Los entrevistados que pertenecen a pueblos originarios en las localidades seleccionadas comprenden gran parte del total de estos en el país: 73,1% de los aymaras y 72,7% de los mapuche.

Dado que los datos corresponden a una submuestra, los resultados presentados no representan estadísticamente al conjunto de la población chilena. La muestra representa adecuadamente la población indígena en las regiones consideradas, comprendiendo todas las comunas en las cuales residen aymaras y cerca del 90% de las comunas en las cuales residen mapuche. La población no indígena está incluida en proporción menor dado que el foco de la muestra está en los pueblos indígenas. Dentro de cada comuna se considera solamente aymaras o mapuche, según corresponda, y el resto que no pertenece a otro pueblo indígena. Este último criterio se utiliza para aislar los efectos de etnia de los dos pueblos considerados.

La identificación de la pertenencia étnica está incluida en la encuesta CASEN desde 1996; desde 2003 considera nueve grupos étnicos o “pueblos originarios” reconocidos por la legislación chilena: aymara, rapa nui, quechua, mapuche, atacameño, coya, kawésgar, yagán y diaguita. Desde 2006, el entrevistado responde a la pre-

**CUADRO 1**  
Pertenencia étnica en Chile

	Frecuencia	Porcentaje
Aymara	96.373	0,60%
Mapuche	1.012.032	6,00%
Otros pueblos indígenas	79.935	0,5%
No indígenas	15.789.055	93%
Total	16.977.395	100%

Fuente: CASEN 2009.

**CUADRO 2**  
Clasificación según etnia y territorio

Región	Zona Urbana	Etnia		
		Aymara	No Indígena	Mapuche
Norte	Rural	Aymara rural	No Aymara rural	n/a
	Urbano	Aymara urbano	No Aymara urbano	n/a
Metropolitano		n/a	No Mapuche metropolitano	Mapuche metropolitano
Sur	Rural	n/a	No Mapuche sureño rural	Mapuche sureño rural
Total	Urbano	n/a	No Mapuche sureño urbano	Mapuche sureño urbano

n/a: No aplicable por características del diseño muestral.

gunta: “¿En Chile, la ley reconoce nueve pueblos indígenas, ¿pertenece usted o es descendiente de alguno de ellos? [sigue la enumeración]”. Esta formulación es más amplia que la de versiones anteriores, pues su respuesta registra el concepto del entrevistado respecto de su pertenencia étnica, considerando nueve pueblos e incluyendo a sus ancestros<sup>5</sup>. La operacionalización revela las experiencias y percepciones de los involucrados, utilizando la autoadscripción como estrategia para conocer y definir la pertenencia étnica de una persona (Sepúlveda, 2010). En 2009, 7% de los entrevistados dijo pertenecer a algún grupo étnico.

La incorporación de la pregunta sobre pertenencia a pueblos indígenas en encuestas como la CASEN ha contribuido a la visibilización y sensibilización de esta temática en la población general y de los gestores de políticas, en particular. El Cuadro 1 presenta la distribución de la pertenencia étnica en Chile según la encuesta CASEN 2009, para los grupos considerados en el estudio.

<sup>5</sup> La pregunta por condición étnica se hizo por primera vez en 1996 y no se incluyó en 1998; desde 2000 ha estado incluida en todas las versiones de la CASEN. La formulación de la pregunta hasta 2003 fue diferente: “En Chile la ley reconoce la existencia de 8 pueblos originarios o indígenas, ¿pertenece Ud. a alguno de ellos?”

**CUADRO 3**  
**Porcentaje de la población de las regiones incluida en el marco muestral según etnia y localización**

Grupo étnico	Porcentaje incluido en la muestra
Aymara urbano	100
No aymara urbano	100
Aymara rural	100
No aymara rural	100
Mapuche metropolitano	86,7
No indígena metropolitano	80,1
Mapuche sureño urbano	88,9
No indígena sureño urbano	64,7
Mapuche sureño rural	87,7
No indígena sureño rural	51

Fuente: CASEN 2009.

**CUADRO 4**  
**Distribución étnica según regiones**

Región	Pertenencia étnica			
	Aymara	Mapuche	Otros pueblos indígenas	No indígenas
I: Tarapacá	30,30%	0,70%	6,00%	1,70%
II: Antofagasta	4,20%	0,30%	34,90%	3,40%
III: Atacama	2,80%	0,30%	20,30%	1,60%
IV: Coquimbo	2,10%	0,70%	4,50%	4,40%
V: Valparaíso	3,10%	4,80%	5,60%	10,70%
VI: Libertador General Bernardo O'Higgins	0,10%	1,60%	0,10%	5,50%
VII: Maule	2,50%	1,30%	1,00%	6,30%
VIII: Biobío	0,60%	7,60%	1,30%	12,30%
IX: La Araucanía	1,30%	28,40%	1,50%	4,30%
X: Los Lagos	0,30%	16,90%	2,20%	4,20%
XI: Aysén del General Carlos Ibáñez del Campo	0,00%	2,20%	0,40%	0,50%
XII: Magallanes y de la Antártica Chilena	0,80%	3,30%	1,70%	0,80%
R.M.: Región Metropolitana de Santiago	8,40%	25,30%	17,80%	41,50%
XIV: Los Ríos	0,50%	6,10%	1,00%	2,00%
XV: Arica y Parícuta	42,90%	0,50%	1,60%	0,90%
TOTAL	100%	100%	100%	100%
	N=96373	N=1012032	N=79935	N=15789055

Fuente: CASEN 2009.

A nivel nacional, la población que declara alguna pertenencia étnica representa el 7% del total, vale decir, alrededor de 1.188.340 personas, que, en relación a la población nacional, corresponden a 6% mapuche, 0,6% aymara y 0,5% que pertenece a otros pueblos indígenas.

Para fines del análisis descriptivo, la población fue subdividida considerando el contexto territorial y el origen étnico. El contexto territorial distingue primero zonas rurales y urbanas y luego las regiones del norte, Metropolitana y del sur. La combinación de grupo étnico, comunas y zona residencial genera 10 tipos diferentes, sin considerar sectores rurales de la Región Metropolitana, para los cuales se analizan los descriptores básicos de posición socioeconómica. El Cuadro 2 presenta la clasificación utilizada.

En el estudio, dado el diseño muestral, los aymaras corresponden a los habitantes de este grupo étnico que viven en las regiones de Tarapacá y Arica-Parícuta. Por su parte, los mapuche corresponden a los habitantes de dicho grupo étnico que habitan en las regiones Metropolitana, del Biobío, La Araucanía, Los Lagos y Los Ríos. La distinción entre urbano y rural sigue la definición de zona utilizada en la encuesta CASEN. Por último, los tipos denominados no indígenas son aquellos habitantes de las mismas regiones que los aymaras o mapuche que no pertenecen a ninguna de las restantes ocho etnias reconocidas en Chile.

El Cuadro 3 muestra los porcentajes de población indígena y no indígena en cada Región que incluye la muestra del estudio intercultural.

Los porcentajes de grupos indígenas son altos, mientras que se aprecia menor peso de los no indígenas. Ello se debe a que solamente están incluidos aquellos que habitan en las comunas donde los indígenas poseen mayor presencia.

### 3. Contexto territorial

La pertenencia étnica muestra una distribución geográfica caracterizada por la concentración de grupos en algunos territorios. El Cuadro 4 presenta la distribución de las etnias aymara y mapuche en las regiones del país, destacando su mayor concentración.

Los aymaras se localizan de forma predominante en las regiones del extremo norte chileno, Arica-Parinacota y Tarapacá, concentrándose en ellas el 73,1% de la población aymara total. Por su parte, los mapuche poseen contingentes importantes en diversas regiones, especialmente en las sureñas de La Araucanía y Los Lagos, las cuales concentran el 28% y 17% de la población mapuche total. No obstante, y de manera consistente con las pautas de migración rural-urbana, existe una importante población mapuche en el área metropolitana de Santiago, la cual comprende un 25% de la población mapuche total.

El peso relativo de la población indígena en los territorios seleccionados de la muestra supera notoriamente el promedio nacional. En la distribución regional puede apreciarse que en las regiones del norte y del sur el peso relativo de la población indígena se incrementa, lo cual hace más probable la relación intercultural. La concentración de indígenas en ciertos territorios genera una masa crítica que sugiere la importancia de fenómenos tales como la identidad asociada con la comunidad de origen y las redes sociales, cuando se analiza la realidad indígena del país.

Pasamos ahora a examinar la distribución para cada pueblo indígena. El Cuadro 5 presenta la distribución étnica al interior de las regiones de concentración aymara.

Los aymaras representan al 0,6% de la población nacional. Sin embargo, en las dos regiones donde se concentran, su población representa poco más del 15% de la población total. Hay un predominio de la localización urbana, que prácticamente triplica la rural.

**CUADRO 5**  
Distribución étnica en Regiones con alta concentración aymara

	I: Tarapacá	XV: Arica y Parinacota	Total
Otros pueblos indígenas	4,00%	3,70%	3,90%
Aymara urbano	8,30%	16,90%	11,50%
Aymara rural	2,80%	5,80%	3,90%
Total Aymara	11,10%	22,70%	15,40%
No aymara urbano	81,40%	70,40%	77,20%
No aymara rural	3,50%	3,20%	3,40%
Total no Indígena	84,90%	73,10%	80,60%
Total Zona Norte	310238	185508	495746
Total	100%	100%	100%

Fuente: CASEN 2009, utilizando solo las comunas de la Encuesta Relaciones Interculturales, PNUD<sup>1</sup>.

Todos los resultados de la CASEN 2009 en que se trabaja con la muestra homologada a la encuesta ERI se encuentran ponderados por el expansor comunal (expc).

**CUADRO 6**  
Distribución étnica en Regiones con alta concentración mapuche

	R.M. Región Metropolitana	VIII Biobío	IX La Araucanía	X Los Lagos	XIV Los Ríos	Total
Mapuche urbano	4,20%	3,10%	10,40%	12,60%	7,80%	62,50%
Mapuche sureño rural		1,30%	20,00%	7,20%	9,60%	37,50%
Total Mapuche sureño		4,50%	30,50%	19,80%	17,50%	6,10%
Total Mapuche	4,20%	4,50%	30,50%	19,80%	17,50%	8,80%
No Mapuche Urbano	95,50%	87,10%	57,80%	65,30%	64,30%	95,50%
No Mapuche sureño rural		8,30%	11,50%	14,70%	17,90%	4,00%
Total no indígena sureño		38,20%	28,40%	21,30%	12,00%	27,30%
Total no Indígena	69,90%	11,50%	8,60%	6,40%	3,60%	90,90%
Total Zona centro-sur	N=5410161	N=890395	N=913265	N=592143	N=325902	N=8131866
Total	100%	100%	100%	100%	100%	100%

Fuente: CASEN 2009, utilizando solo las comunas de la Encuesta Relaciones Interculturales, PNUD.

El Cuadro 6 presenta la distribución étnica al interior de las regiones de concentración mapuche.

El mayor peso relativo de los mapuche se aprecia en las regiones de La Araucanía (30,5%), Los Lagos (19,8%) y Los Ríos (17,5%). En las

regiones Metropolitana y del Biobío su peso relativo es menor dada la incidencia de la población no indígena y el tamaño de las regiones, aunque su volumen resulta sustantivo, especialmente

en algunas comunas. De hecho, el volumen de la población mapuche residente en la Región Metropolitana es solo un poco menor que en La Araucanía.

## 4. Desigualdad en ingreso, acceso a la educación y trabajo

A continuación, presentamos resultados descriptivos sobre educación, ingreso, empleo y clase social para los 10 grupos en que se ha dividido la población. Estos datos permitirán caracterizar a la población indígena en relación a la población no indígena, generando un panorama respecto a la desigualdad entre habitantes del país.

Una de las principales características de la estructura social chilena es la desigualdad de los ingresos. El Gráfico 1 muestra la distribución del ingreso per cápita autónomo por centiles para el año 2009. Se prefiere el ingreso per cápita pues neutraliza el efecto del tamaño del hogar al calcular la media.

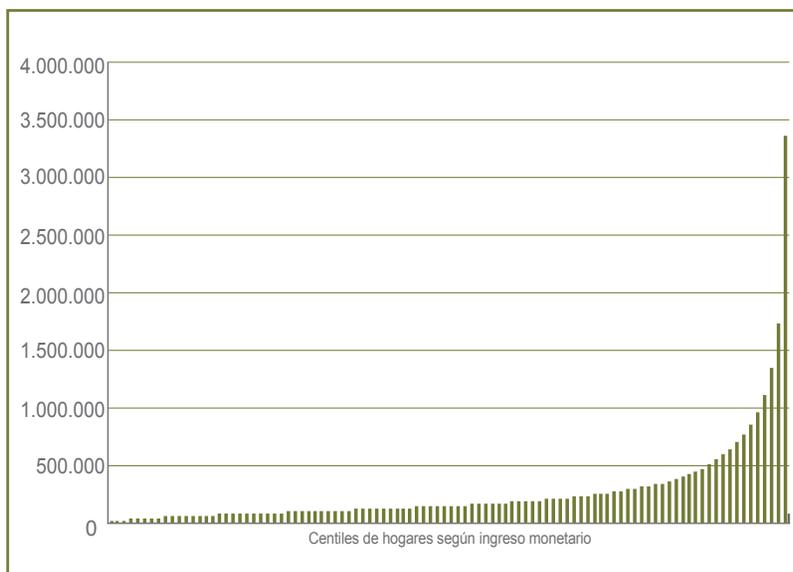
La distribución general de los ingresos en Chile “se caracteriza por un extremo que concentra gran parte del ingreso y un resto relativamente equitativo. En efecto, el 1% de mayor ingreso

concentra 17% del volumen total de ingreso, mientras que si se cuenta desde el otro extremo, es necesario llegar al percentil 41 para lograr este volumen (...) Cuando el Coeficiente de Gini se calcula excluyendo ya sea el 10% o 2% de mayores ingresos, este disminuye desde .51 a alrededor de .35; vale decir, Chile pasa desde los países más desiguales a los más equitativos” (Espinoza, 2012).

Por contraste con el razonamiento anterior -que hace hincapié en el extremo más favorecido de la población-, por mucho tiempo, el principal foco para el combate de la desigualdad fueron las políticas públicas para la superación de la pobreza. Ella operaba como una representación simbólica de la desigualdad, de forma que su reducción simbolizaba el avance hacia una sociedad más equitativa (Espinoza, 2012).

Gracias a la concentración de los esfuerzos de la política pública y al alto dinamismo económico registrado desde 1990, la pobreza disminuyó sustantivamente, del 40% al 15% en 20 años, a pesar de su repunte de 2% entre 2006 y 2009, para mantenerse en niveles semejantes en la medición de 2011. El problema de la pobreza ha sido abordado con relativa eficacia, dadas restricciones externas como el precio de los alimentos o internas como el terremoto de 2010. El asunto de la desigualdad, entre tanto, apenas comienza a debatirse a nivel de las decisiones públicas. En efecto, a pesar del avance en materia de reducción de pobreza y del aumento del acceso al consumo de la población, la desigualdad ha prevalecido a lo largo del tiempo, pues la preocupación por la mejoría de las condiciones de vida de la población no ha redundado en un cambio significativo en la distribución de ingresos vigente.

**GRÁFICO 1**  
Ingreso medio per cápita del hogar por centiles



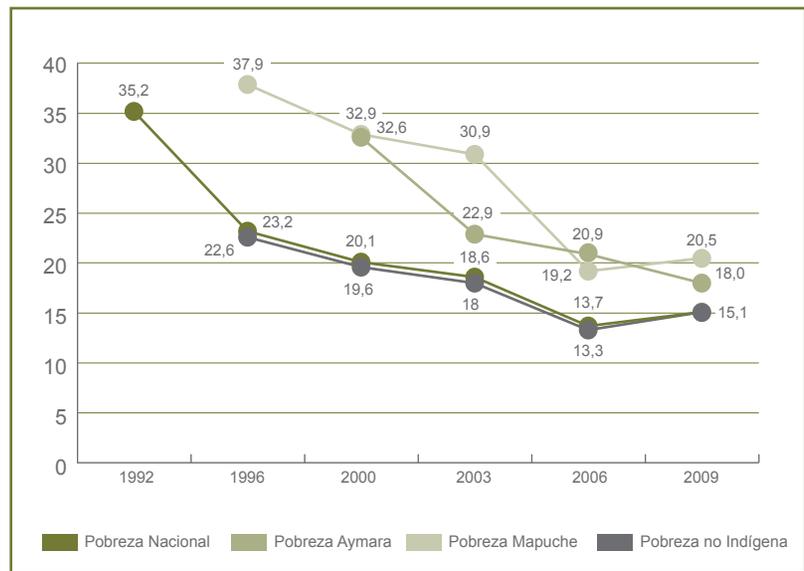
Fuente: CASEN 2009.

Cuando observamos la trayectoria de la situación de pobreza según condición étnica, entre 1996 y 2009 (ver Gráfico 2), vemos que, aunque la pobreza se ha reducido a nivel nacional, existen diferencias notorias entre los pueblos indígenas y los no indígenas<sup>6</sup>.

Se observa una brecha sustancial entre la situación de la pobreza indígena y la no indígena, en contra de los primeros. En efecto, en todos los años considerados, los pueblos mapuche y aymara muestran un porcentaje más alto de población en situación de pobreza, comparado con la población no indígena. Esta última sigue el patrón nacional de reducción de la pobreza, mientras que la pobreza indígena sigue una tendencia más crítica, en la cual las condiciones de pobreza si bien se reducen, se mantienen sobre el promedio nacional, aunque dando señales de convergencia en el caso de los aymaras. A lo largo del tiempo, los mapuche alcanzan el porcentaje más alto de la serie en 1996, mientras que los aymaras muestran el porcentaje más bajo de pobreza indígena en 2009.

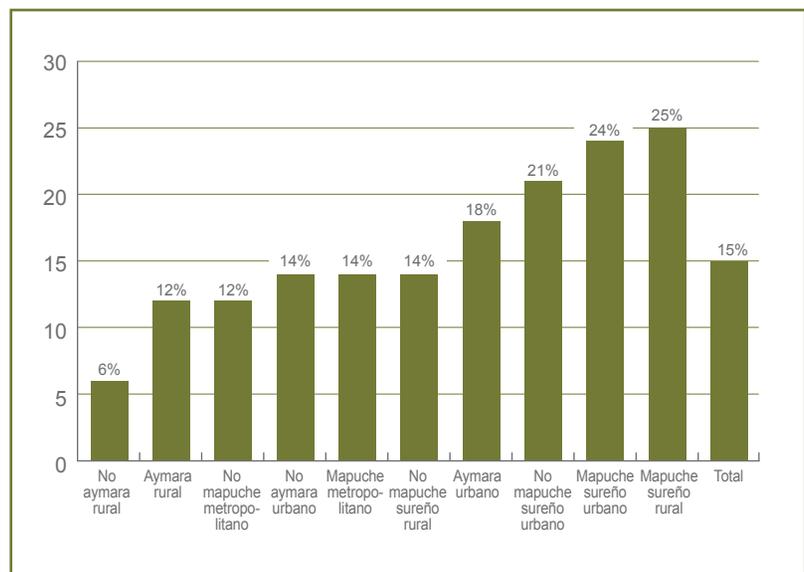
Ambos pueblos muestran una baja sostenida de la pobreza a lo largo de los años, la cual tiene su descenso más pronunciado para el caso de los aymaras entre los años 2000 y 2003, cuando pasa de un 32,6% a un 22,9% y para el caso de los mapuche entre 2003 y 2006, cuando baja desde 30,9% a 19,2%. Se puede hipotetizar que esta considerable baja es resultado de las políticas de transferencias focalizadas<sup>7</sup>. Incide también el incremento de los niveles de escolaridad y la inserción laboral de los trabajadores indígenas más jóvenes, lo cual les ubica en un nivel de vida superior a las anteriores generaciones. El Gráfico 3 presenta la situación de pobreza en 2009 para los grupos incluidos en la muestra<sup>8</sup>.

**GRÁFICO 2**  
Evolución de la pobreza nacional, aymara, mapuche y no indígena



Fuente: CASEN 2009, utilizando solo las comunas de la Encuesta Relaciones Interculturales, PNUD.

**GRÁFICO 3**  
Nivel de pobreza según etnia



Fuente: CASEN 2009, en comunas de la Encuesta Relaciones Interculturales, PNUD.

<sup>6</sup> La definición de pobreza de la Encuesta CASEN se realiza por medio de la identificación de una línea de pobreza que, en sectores urbanos corresponde al doble del valor de una canasta de alimentos que asegura satisfacer las necesidades nutricionales. En los sectores rurales la línea de pobreza corresponde a 1,75 veces la canasta de alimentos. En 2009, la canasta básica equivalía a \$32.067 por persona.

<sup>7</sup> Ver más adelante la sección sobre ingresos, donde se revisa el impacto de los subsidios en la formación de los ingresos entre los indígenas.

<sup>8</sup> No es posible presentar resultados nacionales porque los territorios están definidos solo para las regiones consideradas en la muestra.

En la muestra de este estudio para el año 2009, según la encuesta CASEN, el 15% de la población se encontraba bajo la línea de pobreza<sup>9</sup>. De ellos, los cuatro grupos sobre la media corresponden al mapuche rural (25,4%), mapuche sureño urbano (24,2%), no mapuche sureño urbano (21,4%) y aymara urbano (18,4%). Los menores niveles de pobreza se encuentran entre los no aymaras rurales (5,1%), los no mapuche metropolitanos (12,2%) y los aymaras rurales (12%). El resto de los grupos fluctúan alrededor del 14%.

A partir de lo anterior, debe suponerse que existe una fuerte asociación regional con los niveles de pobreza. De hecho, la Región de La Araucanía, que alcanza el mayor porcentaje de población en situación de pobreza en el país, afecta en niveles muy significativos tanto a mapuche como a no mapuche. Solo escapan a ello los no mapuche rurales. En la Región Metropolitana, mapuche y no mapuche se encuentran significativamente por debajo de la línea de pobreza. En el norte de Chile, en cambio, se aprecia un fuerte contraste étnico en los niveles de pobreza, pues los aymaras urbanos se ubican sobre la línea de pobreza (18,4%), mientras que los restantes grupos se ubican significativamente por debajo.

En síntesis, un análisis pormenorizado de la composición étnica de la pobreza muestra que ella afecta de preferencia a los grupos indígenas ubicados fuera de la Región Metropolitana. ¿Tiene que ver esta situación con su acceso a la educación? ¿se relaciona con grados de discriminación hacia estas culturas, generando un círculo de exclusión? ¿Su especificidad cultural incide en el imaginario de las prioridades sociales y recomienda medir la pobreza en nuevos términos para estos grupos? ¿Tiene ello que ver con la “microfundización” de las ex reducciones mapuche? ¿Qué pasa en el norte y con los aymaras rurales? Las posibles respuestas a estas

preguntas son variadas y algunas se tratan con mayor detalle en el artículo sobre el mundo rural. Desde el punto de vista de las condiciones de vida, no obstante, los resultados muestran que la pertenencia étnica de las personas entra en el rango de las desigualdades persistentes que afectan el acceso a la estructura de oportunidades que la sociedad ofrece, toda vez que la pobreza construye contextos desfavorecidos en donde se hace difícil gestionar individualmente las propias condiciones de vida. En este sentido, la pobreza de los grupos étnicos pone en cuestión la ansiada promesa de la igualdad de oportunidades sociales.

### 5.1. Acceso a la educación

Uno de los consensos mayoritarios de la sociedad chilena en torno al logro de la igualdad de oportunidades es que ésta se construye mediante el aumento de la escolarización de los habitantes del país<sup>10</sup>. Se trata de una posición compartida por amplios sectores de la población, que ven la educación como la vía para “emparejar la cancha” entre personas ubicadas en diferentes contextos sociales, de modo que el logro personal dependa del esfuerzo y mérito individual y no de condiciones que escapan a su control, como el origen social. Así, existe una gran expectativa social de que la educación sea el principal instrumento para la generación de la igualdad de oportunidades entre grupos sociales diferentes. El Gráfico 4 muestra los años de escolaridad para hombres y mujeres según grupo étnico.

El promedio general de escolaridad de los mayores de 18 años se sitúa cerca de los 11 años, es decir, cercano al logro de la educación media completa, situación alentadora si se considera que la obligatoriedad de la educación secundaria es reciente (2003). Sin embargo, al desagregarlo por condición étnica, se observa la amplia variación que esconde dicho promedio.

<sup>9</sup> Los niveles de pobreza para esta muestra son levemente menores a los calculados sobre el total de las comunas, lo cual sugiere un mejor estándar de vida en comunas con mayor mezcla étnica.

<sup>10</sup> Un consenso que sorprende si se toma en cuenta que en Brasil o Francia el planteamiento de igualdad de oportunidades asociadas con el logro escolar pertenece solamente a los grupos de elite (Dubet 2011, Reis 2006).

Con excepción de los aymaras urbanos, todos los grupos que incluyen indígenas o que pertenecen a zonas rurales se encuentran por debajo de la media nacional.

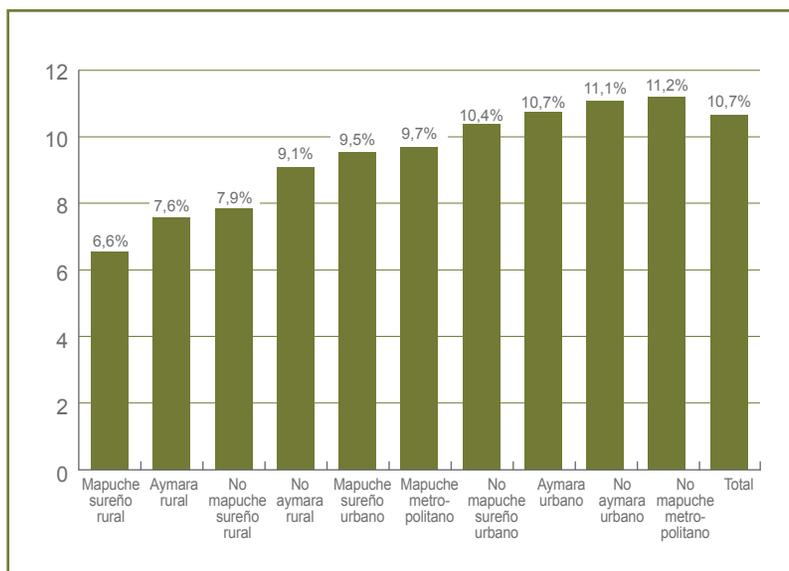
Otra forma de aproximarse al mismo tema lo ofrece el peso de los diferentes grupos étnicos de acuerdo con el logro escolar. El Gráfico 5 muestra el porcentaje de población según etnia que al menos ha completado la educación media.

Congruente con el análisis de los años de escolaridad, el porcentaje de población mayor de 18 años que ha logrado educación media completa o más alcanza el 57,5% a nivel general. En este indicador se observa nuevamente una gran diferencia entre la situación de la población rural y la urbana, y, dentro de esta última, entre los mapuche urbanos, quienes están bajo los no indígenas en aproximadamente 12 puntos porcentuales y bajo los aymaras en aproximadamente 7 puntos porcentuales. Así, los mapuche son el grupo urbano con menor acceso a la educación secundaria y superior, lo que los ubica en una situación desventajosa respecto al resto de la población. El Cuadro 7, muestra el nivel educacional alcanzado por hombres y mujeres según condición étnica.

Los mapuche concentran la mayor frecuencia de población que no ha completado la enseñanza básica, marcando casi el doble que el promedio nacional en esta situación. Los aymaras y no indígenas se ubican en su mayoría en el nivel de la educación media completa, estando los hombres cerca del promedio nacional, mientras que las mujeres aymaras lo superan levemente. La diferencia más notoria entre grupos étnicos se verifica en el nivel de la educación superior. Mientras alrededor del 14% de los no indígenas llegan a completarla, los aymaras lo hacen en un 8% y los mapuche en apenas un 5%.

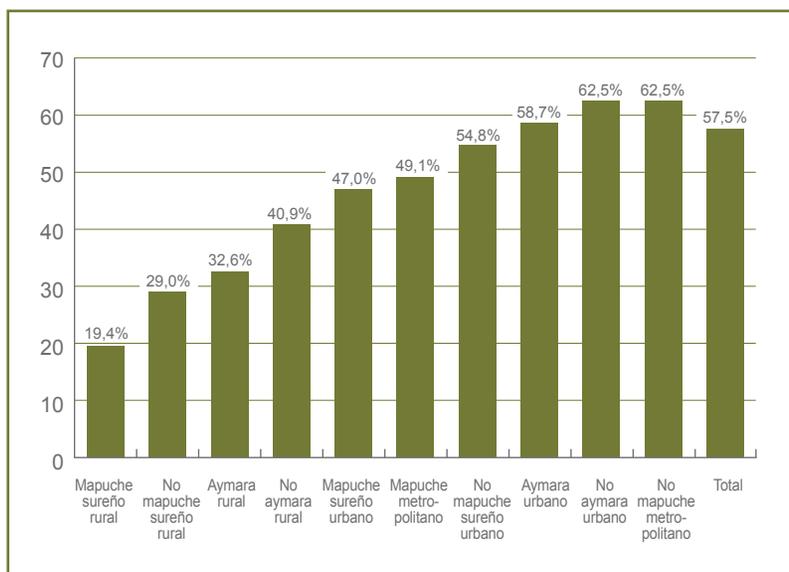
Las diferencias de escolaridad entre sexos muestran una pauta compleja, que en gran medida se asocia a la composición por edades, un tema que se abordará luego de revisar la situación de los grupos en su integridad. Entre los mapuche, cerca de la mitad posee enseñanza

**GRÁFICO 4**  
Escolaridad (promedio de años)



Fuente: CASEN 2009, utilizando solo las comunas de la Encuesta Relaciones Interculturales, PNUD. Calculada para mayores de 18 años.

**GRÁFICO 5**  
Población con educación media completa y más



Fuente: CASEN 2009, utilizando solo las comunas de la Encuesta Relaciones Interculturales, PNUD. Calculada para mayores de 18 años.

básica o menos: 47,5% los hombres y 48,5% las mujeres. Entre las mujeres se observa además mayor porcentaje con educación básica incompleta que entre los hombres (37,4% versus 31,8%). Mientras que 28,6% de los hombres y 26% de las mujeres completan su enseñanza media, 9,4% de los hombres y 11,4% de las mujeres tienen algún tipo de educación superior. Cabe

**CUADRO 7**

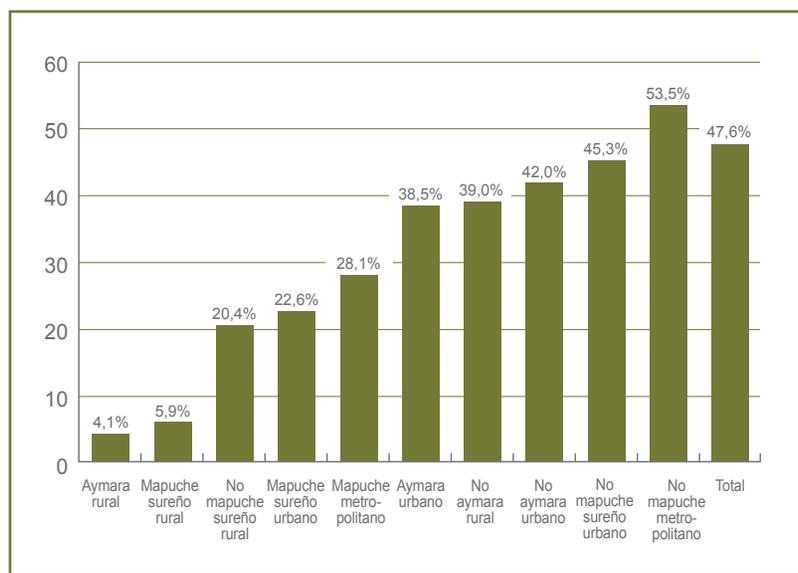
**Nivel educacional según etnia y sexo. Población de 18 años o más**

Sexo	Nivel Educacional	Aymara	Mapuche	No indígenas	Total
Hombre	Menos que Educ. Básica Completa	18,1	31,8	13,5	15,0
	Básica Completa	8,7	15,7	9,9	10,4
	Educ. Media Incompleta	19,6	14,6	15,3	15,3
	Media Completa	30,5	28,6	33,4	33,1
	Técnica o Universitaria Incompleta	13,5	5,8	12,8	12,2
	Técnica o Universitaria Completa	9,6	3,6	15,1	14,1
Mujer	Menos que Educ. Básica Completa	21,8	37,4	16,6	18,2
	Básica Completa	9,2	11,1	10,8	10,8
	Educ. Media Incompleta	16,5	14,1	15,2	15,1
	Media Completa	35,2	26,0	32,2	31,8
	Técnica o Universitaria Incompleta	11,5	6,2	10,7	10,3
	Técnica o Universitaria Completa	5,9	5,2	14,5	13,7

Fuente: CASEN 2009, utilizando solo las comunas de la Encuesta Relaciones Interculturales, PNUD. Calculada para personas de 18 y más años.

**GRÁFICO 6**

**Porcentaje con enseñanza media y más. Cohorte 50-59**



Fuente: CASEN 2009. Solo las comunas de la Encuesta Relaciones Interculturales, PNUD.

destacar que las mujeres completan con mayor frecuencia que los hombres la enseñanza técnica o universitaria (5,2% versus 3,6%). En suma, hay una gran masa mapuche que no ha logrado una escolaridad mínima, si bien entre quienes han pasado la barrera de la enseñanza media existe una leve ventaja para las mujeres.

Por su parte, entre los aymara, el porcentaje con básica completa o menos es solo un poco superior a los no indígenas (26,8% entre los hombres y 31% entre las mujeres). Si bien

hay más mujeres en los niveles más bajos de escolaridad, esta desventaja se compensa posteriormente, pues son ellas las que terminan con mayor frecuencia la enseñanza media, con un 35,2% versus un 30,5%. Sin embargo, en lo que se refiere a la educación superior, los hombres aymaras poseen mayor participación que las mujeres de su etnia (23,1% versus 17,4%) y prácticamente la duplican en la enseñanza superior completa.

En términos generales, la población indígena urbana, a pesar de presentar una media de edad más joven que los no indígenas, se encuentran menos escolarizados. La desigualdad de los niveles de escolaridad recién planteada es problemática pues se relaciona con la imposibilidad de acceder a trabajos calificados que redunden en calidad laboral y buenas remuneraciones. Aquellos grupos con baja escolaridad se encuentran, por lo tanto, en desventaja.

El bajo nivel de escolaridad que muestran ciertos grupos sociales puede explicarse por la presencia de cohortes de edad avanzada, las cuales sufrieron altas disparidades en el acceso escolar. Los Gráficos 6 y 7 presentan el porcentaje de personas con enseñanza media y más según etnia para las cohortes de 50 a 59 años y 20 a 29 años de edad, respectivamente.

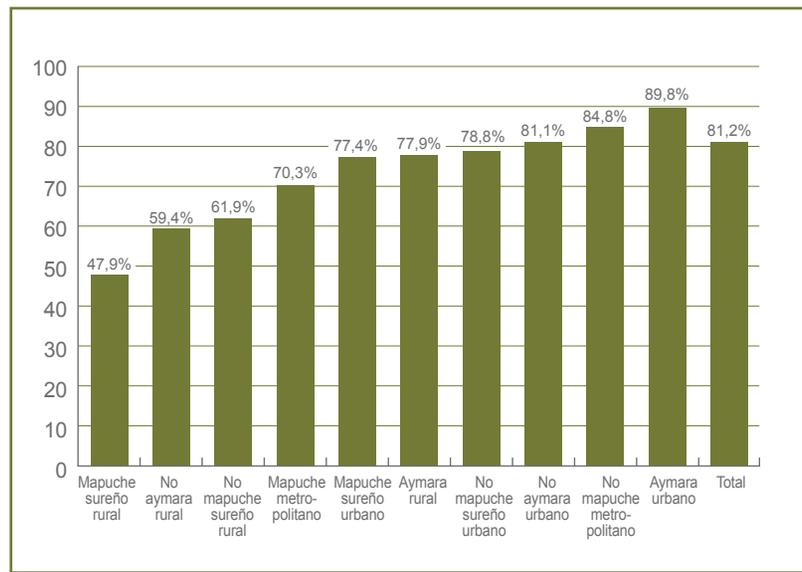
Según se aprecia en el Gráfico 6, las coberturas educacionales para la cohorte de 50-59 años pueden ser divididas en 3 grupos. El primero, se encuentra conformado por aquellos que poseen la mayor cobertura, los cuales se caracterizan por ser no indígenas y habitantes de zonas urbanas. Sus porcentajes fluctúan entre un 53,5% y 42% de cobertura. El segundo, comprende el mayor número de categorías, las cuales se caracterizan por ser indígenas urbanos y no indígenas rurales. Sus porcentajes fluctúan entre un 39% y 20,4% de cobertura. Por último, el tercer grupo es aquel que tiene la menor cobertura, conformado por los mapuche rurales y aymaras rurales, quienes poseen un 5,9% y 4,1%, respectivamente. En esta clasificación, la zona de residencia y, sobre todo, la etnia tienen gran incidencia en la probabilidad de completar la educación secundaria.

La comparación interétnica de los niveles de escolaridad en la cohorte de 50 a 59 años permite advertir un claro sesgo en contra de quienes pertenecen a pueblos indígenas. Las razones entre el porcentaje de indígenas y no indígenas de esta cohorte en las mismas localidades que al menos completaron la enseñanza media, permiten establecer un orden de magnitud de las diferencias en los niveles de acceso a las oportunidades que experimentó la población adulta. La mayor diferencia se encuentra entre los aymaras rurales, cuyo porcentaje de población con enseñanza media es superado 9,5 veces por los no indígenas en las mismas localidades. Entre los mapuche en localidades rurales y los no indígenas de esas localidades, estos últimos alcanzan 3,5 veces el porcentaje de población con enseñanza media completa. En las zonas urbanas, los no indígenas adultos duplican a los mapuche y no se aprecian diferencias significativas para los aymara.

Dado que se trata de datos obtenidos en un momento del tiempo, no es posible hipotetizar sobre el efecto de la localización geográfica en el logro escolar. En efecto, se trata de una cohorte que completó su enseñanza 30 o 40 años antes del momento de la entrevista. Aunque es posible que se hayan mantenido desde esa época en las localidades donde fueron entrevistados, también es posible que quienes alcanzaron mayor escolaridad se hayan movilizado hacia zonas urbanas, especialmente el área Metropolitana.

En la cohorte 20-29 años, la cobertura escolar igual o mayor que la enseñanza secundaria completa alcanza el 81,2% de la población, destacando la situación educacional del grupo aymara, especialmente los urbanos, que se sitúa como el grupo más escolarizado (89,8%), significativamente por sobre los no aymara urbanos. De ninguna forma se reproducen las grandes diferencias contra los indígenas que se aprecian entre los más adultos. A pesar del incremento en el acceso a la educación formal, la brecha entre zona rural y urbana se mantiene. Dentro del grupo urbano más joven, los mapuche son los más rezagados; mientras que el grupo con menor escolarización secundaria a nivel general

**GRÁFICO 7**  
Porcentaje con enseñanza media completa y más según etnia. Cohorte 20-29



Fuente: CASEN 2009. Solo las comunas de la Encuesta Relaciones Interculturales, PNUD.

**CUADRO 8**  
Porcentaje de estudiantes indígenas menores de 30 años que reciben Beca Indígena

	Aymara urbano	Aymara rural	Mapuche metropolitano	Mapuche sureño urbano	Mapuche sureño rural	Total
Sí, Beca Indígena (todos los estudiantes)	12,60%	16,40%	3,30%	5,90%	15,60%	8,60%
Total Becas Indígenas según etnia	12,10%		8,10%			8,60%

Fuente: CASEN 2009, utilizando solo las comunas de la Encuesta Relaciones Interculturales, PNUD. Base del cálculo: estudiantes indígenas menores de 30 años.

es el mapuche rural, que alcanza un 48%. Ello indica que, a pesar de la mejoría de los niveles de escolaridad, el mayor acceso no ha logrado cerrar las brechas geográficas y étnicas.

Una parte del mayor logro escolar de los jóvenes se explica por políticas públicas que han favorecido la inserción y permanencia de grupos vulnerables, tales como becas, residencias especiales o internados. Por otra parte, puede hipotetizarse que las familias aymaras sacan ventaja de las oportunidades de escolarización promoviendo el acceso de los más jóvenes a la educación superior. El Cuadro 8 muestra el acceso a becas indígenas según grupo de pertenencia. La base del cálculo la constituyen los estudiantes aymaras o mapuche menores de 30 años en las localidades seleccionadas.

En promedio, 8,6% de los estudiantes indígenas de hasta 30 años utilizan la Beca Indígena<sup>11</sup>. Los aymaras utilizan la Beca Indígena en mayor proporción que los mapuche, presentando 12,1% y 8,1%, respectivamente. Esta situación tiene una pequeña influencia en la mayor escolarización de los aymaras, sobre todo si se considera que los residentes rurales deben migrar a la ciudad para proseguir sus estudios. No obstante, en cifras absolutas el volumen de becas es mayor para los mapuche, ya que poseen unas 10 veces más estudiantes que los aymara. La distribución de las becas favorece a las poblaciones rurales: entre los aymara, cerca del 12,6% de los beneficiados son urbanos, mientras que un 16,4% rural; entre los mapuche, las cifras respectivas son 15,6% para los rurales, 3,3% para los metropolitanos y 5,9% para los sureños urbanos.

El análisis de los niveles de escolaridad en las cohortes más jóvenes plantea un escenario favorable, pues a medida que las nuevas generaciones ocupen el espacio de las anteriores, las diferencias de escolaridad tenderían a disminuir dado el incremento en las posibilidades de acceso al sistema escolar. A modo de ejemplo, en la generación que en 2009 estaba entre los 50 y 59 años (ver Gráfico 6), menos de la mitad de su cohorte alcanza una escolaridad igual o superior a la enseñanza media completa (47,6%). En claro contraste, el Gráfico 7 muestra los niveles de logro escolar equivalente para un grupo más joven (20 a 29 años), entre quienes 81,2% poseen, al menos, enseñanza media completa.

Sobre esta base se ha hipotetizado que el recambio generacional reduciría las diferencias de escolaridad favoreciendo la igualdad de oportunidades (Sapelli, 2011). No obstante, en cualquier análisis longitudinal es necesario tener en cuenta que existen simultáneamente efectos de edad y periodo histórico que pueden neutralizar la fuerza tendencial prevista a partir del análisis de cohortes (Espinoza, 2012). No hay

garantía de que las condiciones de una cohorte puedan mantenerse a lo largo del tiempo. Pero en el caso de la escolaridad es poco probable que ella varíe mucho después de los 30 años de edad, por lo que se puede hipotetizar un bajo efecto. Además, existen fuertes indicaciones de efectos de periodo histórico, esto es, las condiciones institucionales y económicas bajo las cuales se logró la escolaridad, que inducen a pensar que no se logrará mejorar sustantivamente la situación de las poblaciones hoy desaventajadas como resultado de la desvalorización de las calificaciones escolares.

En efecto, el mayor acceso al sistema escolar en general y a la educación superior en particular, puede tener el efecto paradójico de reducir las recompensas futuras asociadas con la carrera profesional: ante una mayor oferta de profesionales, los beneficios asociados con esta posición tenderán a bajar. En ese contexto, pueden entrar a pesar otros criterios de diferenciación individual, tales como el origen étnico. Por ello, aunque hoy en día contar con educación universitaria incrementa el bienestar material, no hay garantía de que en el futuro cercano ello derive en una mejora sustantiva de la posición social individual, revelando los límites que posee el acceso a la educación como recurso para la movilidad ascendente.

## 5.2. Participación en la fuerza de trabajo

El acceso al trabajo es una estrategia clave de las políticas de superación de la pobreza e igualdad de oportunidades. Poseer un trabajo implica la posibilidad de obtener ingresos autónomamente, por lo que la política pública ha tenido como objetivo privilegiado generar instancias para que la mayor cantidad de personas se inserte al mercado laboral. Un claro ejemplo de lo anterior, es el esfuerzo que las políticas públicas han

<sup>11</sup> Se encuentran algunas inconsistencias sobre uso de la Beca Indígena en la base de datos de la Encuesta CASEN 2009, que afectan levemente los resultados mostrados. De los 25.172 jóvenes que reciben la Beca Indígena, aparecen 2.481 jóvenes que en la encuesta están registrados como no indígenas. También hay 191 que no asisten a establecimientos educacionales y sin embargo reciben esta beca.

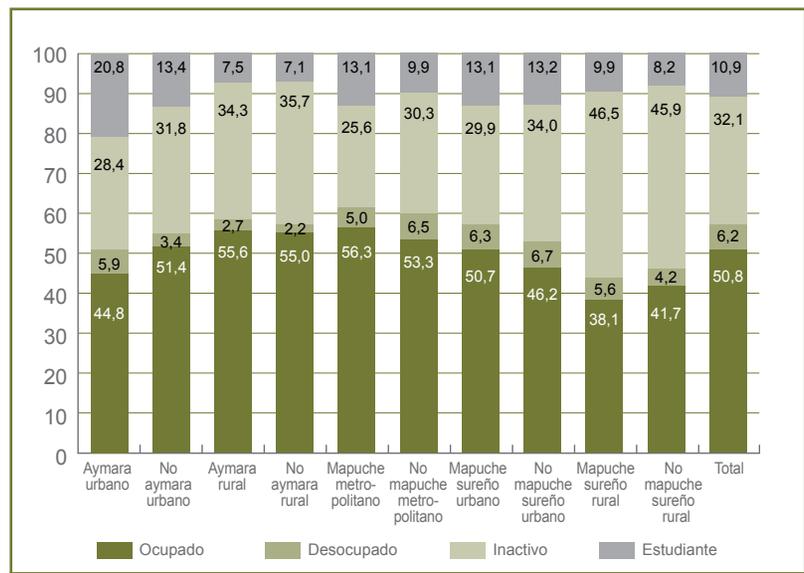
hecho por generar la inclusión de las mujeres en la fuerza de trabajo, bajo el supuesto de que esto permitirá aumentar los ingresos familiares y producir una vía para la movilidad ascendente de los hogares más pobres. (Espinoza, 2012; Contreras et al., 2008). El Gráfico 8 muestra la condición de actividad de las personas mayores de 15 años en las localidades en que se ha dividido la población.

La Población Económicamente Activa (PEA), es decir, las personas mayores de 15 años que se encuentran ocupadas o buscando trabajo, alcanza un 57% de la población, fluctuando entre 43,6%, correspondiente a mapuche rural (seguidos muy de cerca por los no mapuche rurales con 45,9%) y 61,3% correspondiente mapuche de la Región Metropolitana, a quienes se acercan los no mapuche metropolitanos (59,8%). Entre el sur rural y la zona Metropolitana se ubican los restantes grupos, sin una pauta discernible por localización o etnia. Cabe destacar la alta participación laboral en el norte rural.

La principal distinción laboral que se puede apreciar entre los grupos étnicos corresponde a los inactivos, es decir, la población que no está trabajando pero que tampoco busca trabajo; este es el caso de dueñas de casa, jubilados o estudiantes. Los habitantes de la zona sur del país presentan el mayor porcentaje de población inactiva, con un 46%, muy por sobre el promedio nacional de 32%. Los mapuche metropolitanos son los que registran la menor cantidad de población inactiva. Por su parte, los aymaras se caracterizan por tener una alta población activa, así como el mayor porcentaje de población estudiante.

La participación femenina en la fuerza de trabajo constituye uno de los aspectos clave para comprender la pobreza de los hogares, pues estos frecuentemente coinciden con una escasa participación laboral de las mujeres. El nivel general de participación femenina se encuentra en 44,2%, siendo superado por las residentes de la Región Metropolitana (alrededor de 48%) y las aymaras rurales. En el otro extremo encontramos las trabajadoras del sur rural, con 22,5% para ma-

**GRÁFICO 8**  
Condición de actividad según etnia y territorio



Fuente: CASEN 2009, utilizando solo las comunas de la Encuesta Relaciones Interculturales, PNUD.

**CUADRO 9**  
Desocupación de la fuerza de trabajo según etnia, localidad y sexo

Fuerza de trabajo	Hombre desocupado	Mujer desocupada	Desocupación total
Aymara urbano	9%	16%	12,3%
No aymara urbano	4%	9%	6,4%
Aymara rural	5%	5%	4,8%
No aymara rural	6%	0%	4,1%
Mapuche metropolitano	7%	11%	8,5%
No indígena metropolitano	11%	12%	11,1%
Mapuche sureño urbano	9%	14%	10,6%
No indígena sureño urbano	11%	15%	12,9%
Mapuche sureño rural	13%	14%	13,5%
No Indígena sureño rural	7%	15%	9,8%
Total submuestra	10,2%	12,5%	11,20%

Fuente: CASEN 2009, utilizando solo las comunas de la Encuesta Relaciones Interculturales, PNUD.

puche y 27,7% para no mapuche. Los restantes grupos bajo la media se elevan sostenidamente desde 39,1% sin que sea posible identificar una pauta discernible.

El Cuadro 9 profundiza la participación laboral de la fuerza de trabajo entre 15 y 64 años de edad, atendiendo a la probabilidad de contar con empleo, según las localidades en que se clasifica la muestra.

El desempleo entre la población activa de 15 a 64 años de edad alcanzaba un 11,2% al momento

de la medición, 10,2% entre los hombres y 12,5% entre las mujeres, apreciándose fuerte variación entre las categorías. Los niveles de desempleo, con excepciones, muestran niveles similares en las localidades, revelando el peso de la localización. El mayor nivel de desempleo se observa en el sur rural, afectando principalmente al trabajador mapuche (13.5%) constituyendo el porcentaje más alto de desempleo en la muestra. En los sectores urbanos, tanto la Región Metropolitana como el sur, los niveles de desempleo fluctúan en torno a la media nacional, y los no indígenas exhiben niveles de desempleo más altos que los indígenas. El desempleo en las localidades donde habitan los aymara escapa a la pauta descrita anteriormente. En primer lugar, en el sector rural se encuentran los niveles de desempleo más bajos de la submuestra, asociados con el autoempleo en pequeñas propiedades. En el sector urbano, los aymaras prácticamente duplican el nivel de los no indígenas en la localidad.

Los datos de desempleo entre los hombres siguen de cerca los niveles del total de la población, reflejando el peso que posee la participación masculina en la fuerza de trabajo. Entre las mujeres cabe destacar las dificultades que enfrentan algunos grupos específicos que no alcanzan inserción en el mercado laboral. Las mujeres

aymaras urbanas alcanzan 16% de desempleo, revelando la situación más desfavorecida. En las localidades sureñas, en el campo y la ciudad, las mujeres mapuche y no mapuche presentan niveles de desempleo elevados muy similares.

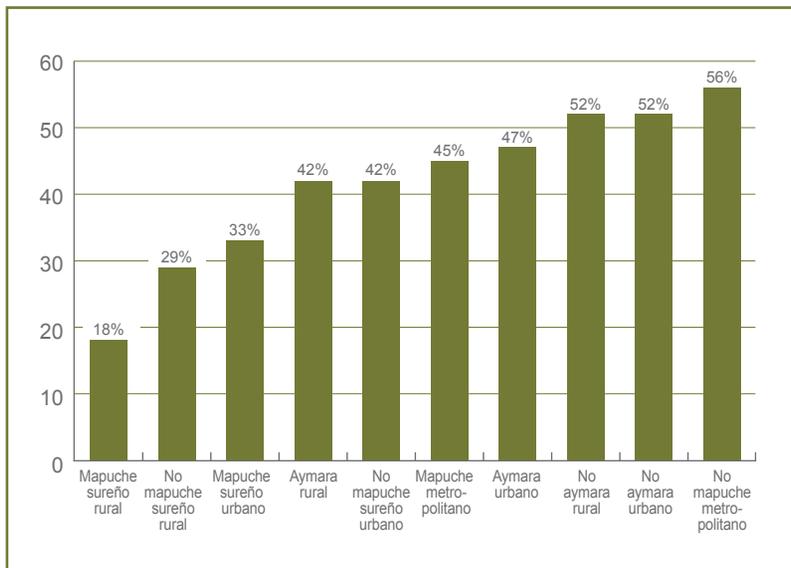
### 5.3. Ingresos y acceso al consumo

El porcentaje de personas, según la pertenencia étnica, que obtiene un ingreso equivalente o superior a la mediana, permite apreciar la gran brecha existente entre las condiciones de los indígenas y los no indígenas. El Gráfico 9 presenta los porcentajes de hogares en las localidades que caracterizan la muestra, cuyo ingreso per cápita se encuentra sobre la mediana de los ingresos para el total de hogares.

La comparación entre indígenas y no indígenas en las mismas localidades muestra que los ingresos de los primeros son consistentemente más bajos que los segundos. Con excepción de quienes habitan en el sur, más de la mitad de los no indígenas se ubican sobre la mediana, mientras que los indígenas se ubican hasta 11 puntos debajo, como en el caso de los mapuche metropolitanos, que exhiben la mayor brecha. La situación más desventajosa la presentan los habitantes sureños, que en su mayoría se encuentran bajo la mediana de ingresos. El mejor posicionado entre estos grupos es el no indígena sureño urbano, de los cuales 42% se encuentra por sobre la mediana; los mapuche de las mismas localidades urbanas se ubican 10 puntos por debajo. En los sectores rurales la situación es semejante: 29% de los no mapuche se encuentran sobre la mediana y solamente 18% de los mapuche logran superar este umbral.

Una mirada complementaria de la distribución de los ingresos se encuentra en el Gráfico 10, que separa la población por deciles de ingreso per cápita para observar de forma más detallada la distribución del ingreso per cápita del hogar. La línea del gráfico une los valores correspondientes a la media de ingreso en cada decil. Dado que los ingresos per cápita normalizan según el número de integrantes del hogar, en el análisis se hará

**GRÁFICO 9**  
Porcentaje de hogares con ingreso sobre la mediana nacional según etnia y territorio



Fuente: CASEN 2009, utilizando solo las comunas de la Encuesta Relaciones Interculturales, PNUD.

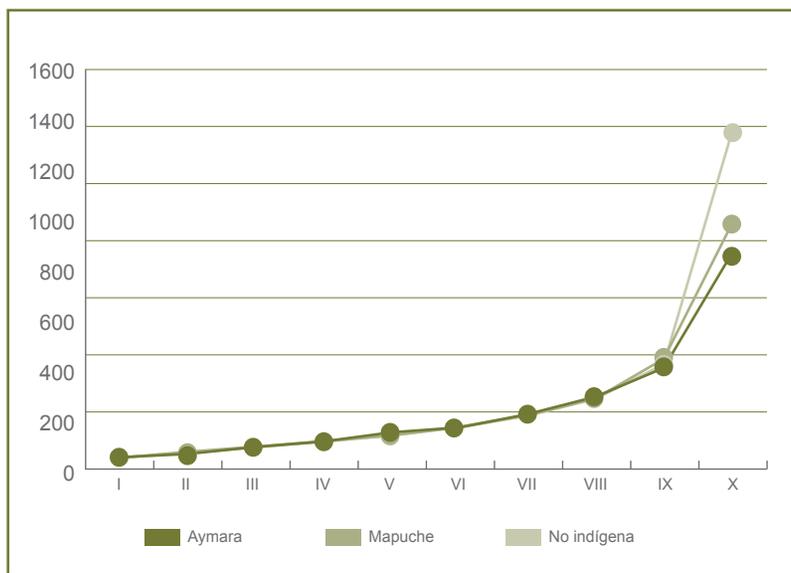
referencia a hogares o población, pues resultan equivalentes.

La curva de ingresos promedio por decil muestra un incremento similar para todos los grupos étnicos hasta el 90% de los hogares, para iniciar una abrupta subida en el último 10%. Hasta el 90% de la población vive con un ingreso medio mensual que se acerca los \$370.000 per cápita. Hasta el decil IX el incremento de los ingresos puede calificarse de moderado, si bien hasta este punto los ingresos crecen poco más de 9 veces con respecto al decil I. En el último decil, el ingreso medio muestra un rápido incremento, pasando de unos \$370.000 a \$1.150.000 mensuales, vale decir, más que se triplica. La razón entre el decil X y el I indica que quien se encuentra en el decil de mayor ingreso posee en promedio 29 veces el ingreso de los más pobres. Entre los mapuche esta razón es 22 veces y 18 entre los aymara, mientras que entre los no indígenas la razón es de 30 veces. Dado que la media de ingresos es \$262.315, podemos saber que quienes pertenecen al decil 10 poseen 4,3 veces mayor ingreso que el promedio y que, por lo tanto reciben 43% del ingreso total.

Las diferencias en los niveles de ingreso según grupo étnico se presentan solamente en el último decil. Para el 90% de la población, los niveles de ingreso son relativamente similares. El incremento del último decil es mucho mayor para los no indígenas, quienes más que triplican la media del ingreso en el decil anterior, mientras que aymaras y mapuche lo duplican. Vale decir, la discriminación de ingreso por etnia se produce principalmente en los ingresos más altos. En este decil, los no indígenas en promedio obtienen 37% más que los mapuche y 56% más que los aymara.

En síntesis, el análisis de los ingresos según grupo étnico expresa que los indígenas poseen ingresos relativos semejantes a los no indígenas hasta el decil IX. En el tope de la distribución de ingreso se aprecia cierta distorsión pues, en un mismo decil, obtienen remuneraciones sensiblemente menores que los no indígenas. La reducción de la desigualdad entre los indígenas

**GRÁFICO 10**  
Distribución del ingreso per-cápita según deciles



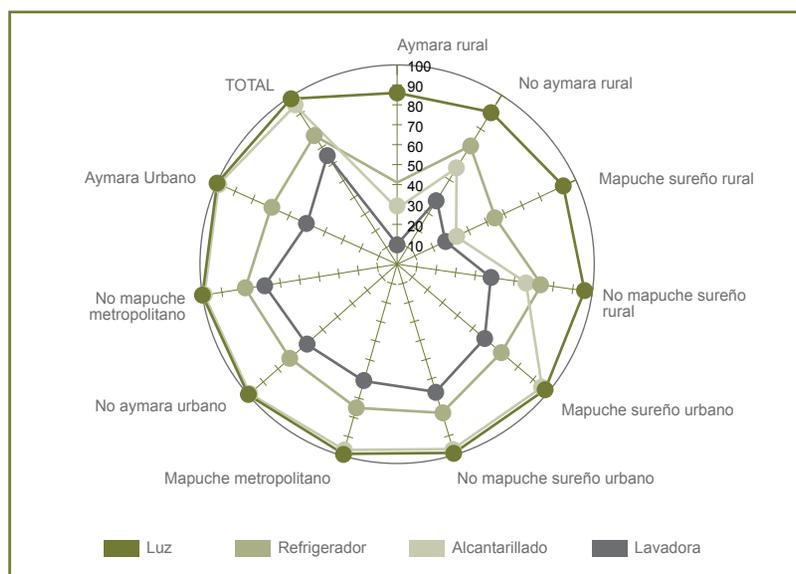
Fuente: CASEN 2009, utilizando solo las comunas de la Encuesta Relaciones Interculturales PNUD.

no debe interpretarse como resultado de una tendencia equitativa, sino que se produce por la reducción del nivel de recompensas entre los sectores de mayor ingreso.

Respecto al acceso al consumo, los estudios que utilizan la tenencia de bienes como criterio de estratificación han demostrado que algunos de ellos permiten inferir el estándar de vida de un hogar. Esto ocurre porque, a pesar que el sistema crediticio ha ampliado las oportunidades de compra para grupos de población que antes carecían de acceso por falta de liquidez monetaria, existe una jerarquía en la adquisición de ciertos bienes que se asocian con el poder adquisitivo de los hogares, y por ellos establecen umbrales de estándar de vida.

A modo de ejemplo, la propiedad de un auto, camioneta o camión para uso particular es un bien que discrimina altamente el nivel de vida que un hogar posee: para la muestra de estudio, tan solo un 22% de la población tiene alguno. Por tanto, si una familia tiene un vehículo y lo puede mantener, de inmediato se infiere que está situada en un nivel de vida más acomodado. Por el contrario, existen bienes que no discriminan respecto al nivel de vida que implica su consumo; en Chile, típicamente los teléfonos móviles son

**GRÁFICO 11**  
**Acceso a bienes y servicios básicos**



Fuente: CASEN 2009, utilizando solo las comunas de la Encuesta Relaciones Interculturales, PNUD.

un bien que no genera barreras de acceso: casi todos los chilenos poseen uno.

El Gráfico 11 muestra las diferencias de acceso a bienes y servicios básicos entre las etnias. Este tipo de gráfico se caracteriza por mostrar mucha información simultáneamente. Para este caso, cada bien está representado por un color, mientras que cada tipo étnico se encuentra en un punto de la red, ubicado en el perímetro. Mientras más cerca del centro se encuentre el bien, menor porcentaje de personas de la categoría étnica lo posee, pues el centro indica 0%, mientras que el perímetro indica el 100%. Por tanto, se aumenta en valor, desde el centro, hasta el perímetro.

Tal como se observa, la ruralidad limita las posibilidades de acceso a bienes y servicios usualmente valorados. A pesar que el acceso a energía eléctrica es generalizado, los lugares que no cuentan con esta son rurales. Esta situación se repite aún más dramáticamente para el caso del alcantarillado, donde incluso en un mismo territorio, como la zona norte y sur, existen notables diferencias de acceso para los indígenas y no indígenas. Por ejemplo, mientras alrededor de un 30% de los aymaras rurales acceden al alcantarillado, cerca de un 50% de los no ayma-

ras lo hacen. La misma situación ocurre para el caso del refrigerador y, en menor medida, para la lavadora.

La priorización de la compra de ciertos bienes sobre otros es una construcción social y depende de la cultura en que se inserta la práctica de consumo. Es por ello que las diferencias de consumo entre etnias no solo puede revelar la carencia o imposibilidad de acceso a estos bienes, sino también diferentes pautas de consumo, condicionadas culturalmente, de los diversos pueblos. Así, el patrón de adquisición de bienes puede estar condicionado por las prácticas y creencias culturales de cada grupo, ligándose con la pregunta acerca de qué necesidades y formas de satisfacerlas son pertinentes para cada cosmovisión y cuáles son los contextos territoriales y socioculturales en que se desenvuelven.

#### 5.4. Estratificación social

Con el fin de generar una categorización pertinente para el mundo indígena, que tenga como criterio clasificatorio la modalidad de inclusión al mercado del trabajo, se elaboró la propuesta de estratificación que presenta el Gráfico 12. En este se aprecia el porcentaje de población general de la muestra que compone seis grandes clases sociales, identificadas por recuadros que detallan sus ocupaciones.

El grupo más numeroso de trabajadores se encuentra en la clase dependiente en servicios, administración y comercio (27%). Se desempeñan en ocupaciones que no requieren competencias especializadas, principalmente ventas o gestión rutinaria (bodegueros, administradores, secretarías y vendedores, entre otros). Se trata de un grupo que no recibe grandes recompensas y cuenta con oportunidades limitadas.

Al grupo anterior le siguen de cerca quienes desempeñan ocupaciones menores (25,7%), de escasa calificación, generalmente de carácter manual. Esta clase reúne a quienes se encuentran en una posición de desventaja estructural, al no contar con activos suficientes para acceder a

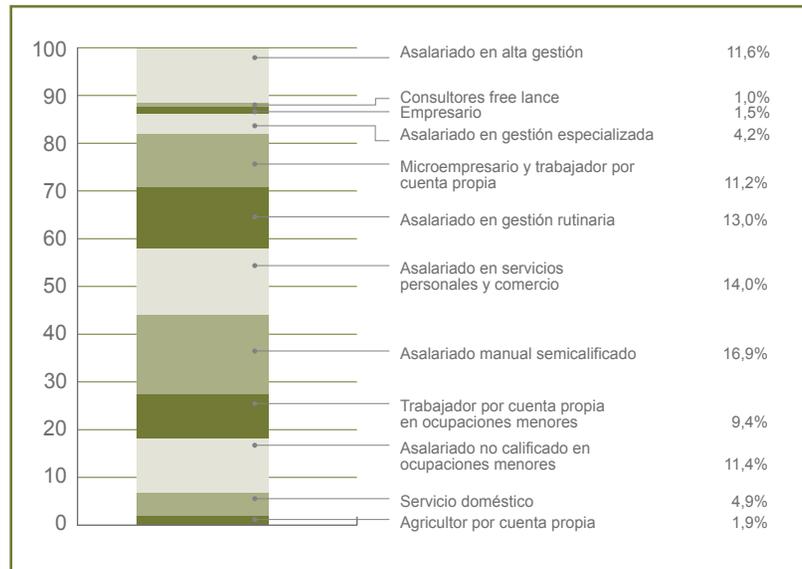
las oportunidades de integración que brinda el sistema. Está compuesto por trabajadores no calificados y el servicio doméstico. Se desempeñan en ocupaciones que prácticamente no requieren calificación, con muy baja productividad. En otros esquemas, este sector reúne gran parte de lo que se denomina el “sector informal urbano”, vale decir, un variado grupo de ocupaciones de baja productividad ejercidas por cuenta propia. Esta clase y la anterior comprenden más del 50% de la fuerza de trabajo.

La categoría que integra la clase de empresarios, profesionales y gerentes suma el 13,1% de la población. El grupo ocupacional de mayor tamaño en esta categoría está compuesto por asalariados en alta gestión (10,6%), que constituye la fuerza de trabajo con educación universitaria, normalmente con autoridad sobre otros trabajadores.

La clase constituida por los técnicos, trabajadores por cuenta propia y microempresarios, concentra un 15,4% de la población ocupada, lo cual muestra que el empleo por cuenta propia o la microempresa no constituyen fuentes de empleo masivo. Algunos ejemplos de sus ocupaciones típicas son laboratorista dental, técnico en topografía y programador de computadores. Este grupo tiene acceso a las oportunidades que brinda la estructura social, pero con bajo acceso a las recompensas y vulnerabilidad frente a ciertos eventos de riesgo. Se trata de una situación aventajada respecto a los grupos que le siguen, pero distanciada de la clase más elevada debido a las barreras de entrada o a que carecen de algunos activos que lo permiten.

La clase obrera tradicional y la agroindustria comprende el 16,9% de la fuerza de trabajo y obedece a un sistema productivo industrial, vinculado con la construcción, la industria extractiva y manufacturera, así como a las más recientes explotaciones capitalistas en la agricultura. Sus ocupaciones poseen algún grado de calificación, especialmente en el sector secundario de la economía y aquellos que se desempeñan en el sector agrícola industrial. Este es el referente clásico de

**GRÁFICO 12**  
**Composición de clases sociales**



Fuente: CASEN 2009, utilizando solo las comunas de la Encuesta Relaciones Interculturales, PNUD. Datos para la población ocupada.

“clase obrera” en los esquemas convencionales de estratificación, toda vez que representaba el prototipo de trabajador de los países industrializados a mediados del siglo XX. Los trabajadores agrícolas por cuenta propia o en pequeñas explotaciones constituyen una fracción pequeña de la fuerza de trabajo nacional (1,9%), si bien su peso regional puede incrementarse.

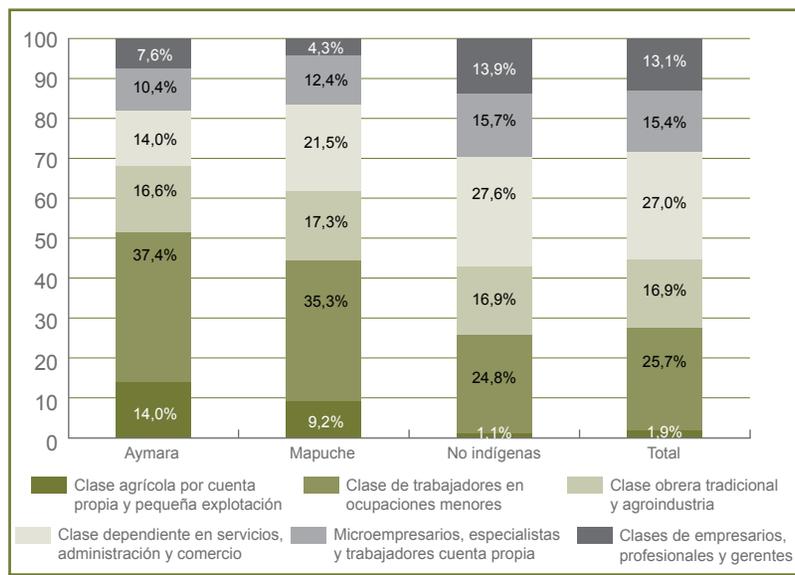
La distribución de la población al interior de las clases sociales, permite visualizar el desequilibrio existente entre gran parte de los trabajadores que desempeñan ocupaciones con mediana o baja calificación y el número exiguo de quienes se desempeñan en ocupaciones calificadas. Este desajuste obedece al sistema productivo chileno, basado en la generación de bienes con bajo valor agregado, dependiente en la mayoría de la explotación de recursos naturales, y un creciente sector de servicios y comercio abastecido mediante la importación de bienes producidos en el extranjero. En este sentido, la estructura social que revelan estos datos refleja el estilo de desarrollo que se implantó desde la década de 1980.

Una vez que las clases se desagregan por etnia, se pueden apreciar diferencias notorias entre ellas.

Los datos se presentan solamente para seis clases principales, sin pérdida sustantiva de información, a fin de simplificar la discusión. Mientras el grupo de no indígenas sigue de cerca la pauta observada para la estructura general, los aymaras y mapuche muestran un considerable aumento en su participación para las clases agrícolas por cuenta propia (con 14% y 9,2%, respectivamente); también se incrementa su

peso en la clase de trabajadores en ocupaciones menores, el que alcanza más de un tercio de estas poblaciones, con 37,4% y 35,3%, respectivamente. Entre los aymara, la gran cantidad de personas comprendidas en este grupo se explica por el tratamiento de la categoría de vendedor en kioscos y ferias (14,6%), que fue situado en este grupo si declaraba no ser empleador. Por su parte, la ocupación más frecuente en los mapuche, junto con los vendedores informales, son los trabajos de servicio no calificado, lo cual muestra un nivel de precariedad mayor que en los aymara. Por lo tanto, a pesar que mapuche y aymaras presentan un porcentaje similar en el grupo de trabajadores en ocupaciones menores, el origen ocupacional de la concentración de ellos difiere según etnia.

**GRÁFICO 13**  
Clases sociales según etnia

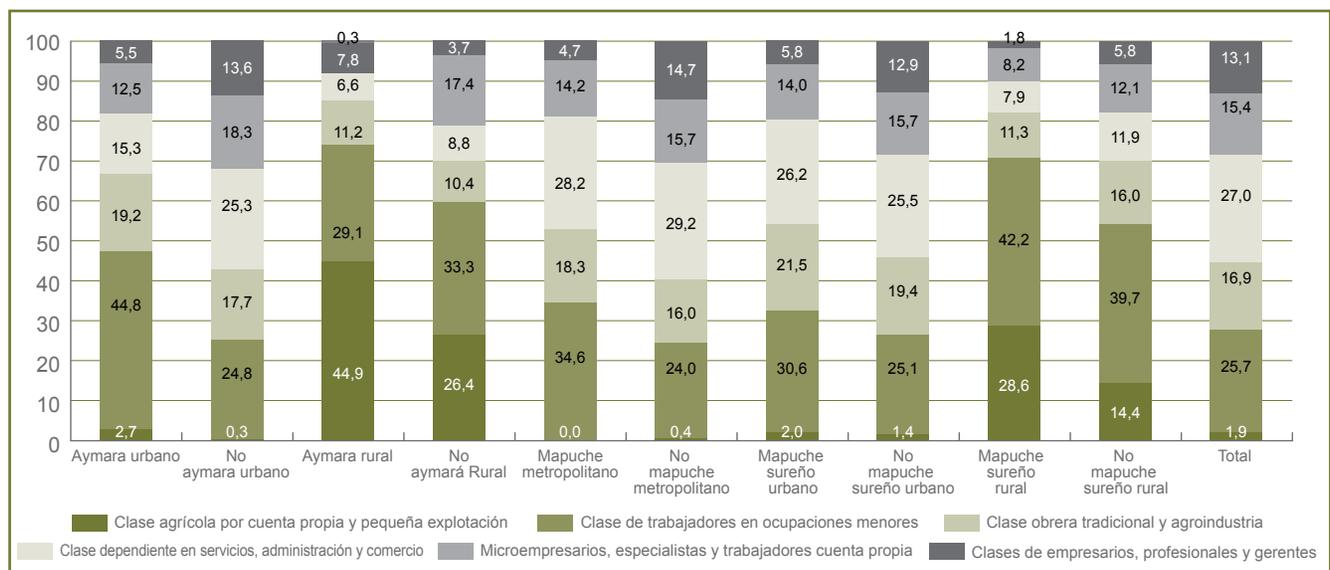


Fuente: CASEN 2009, utilizando solo las comunas de la Encuesta Relaciones Interculturales, PNUD. Calculado en base a la población ocupada.

Respecto a la clase de empresarios, profesionales y gerentes existen grandes diferencias entre las etnias, pues casi 14% de los no indígenas acceden a estos puestos, mientras que lo hacen un 7,6% de los aymaras y apenas un 4,3% de los mapuche. Así, en el pueblo mapuche se aprecia una evidente desventaja en el acceso a puestos de mayor prestigio social.

La clase obrera no muestra grandes diferencias entre grupos, lo que sugiere que se trata de un

**GRÁFICO 14**  
Clases sociales según etnia y zona



Fuente: CASEN 2009, utilizando solo las comunas de la Encuesta Relaciones Interculturales, PNUD. Datos para la población ocupada.

ámbito que no discrimina en términos étnicos. Por último, respecto a los técnicos y la clase dependiente de servicios y comercio, aunque presentan diferencias, estas son pequeñas y no ameritan mayor elaboración.

El Gráfico 14 muestra a las etnias según la zona de residencia y complementa territorialmente el escenario recién descrito: los no indígenas urbanos acceden a puestos con mayor calificación y estatus social que la población rural para todos los casos, pero especialmente en relación a los indígenas. Los grupos indígenas rurales son la población que tiene el menor acceso a ocupaciones de alta calificación. Esta situación puede deberse a la mantención de tradiciones culturales de cada pueblo, hecho que explicaría la gran fuerza y persistencia que presentan las ocupaciones agrícolas entre los indígenas. Sin embargo, si la etnia funciona como barrera para el acceso a posiciones entendidas usualmente como privilegiadas en el sistema industrial, el bajo acceso se puede explicar no por una serie de orientaciones normativas que privilegian un determinado estilo de vida -en este caso, la relación con el campo-, sino por la existencia de barreras de entrada para este tipo de personas, lo que se relaciona con situaciones de desventaja estructural y procesos de discriminación hacia su condición étnica.

Cuando se observan las diferencias de clases sociales según etnia y sexo (ver Cuadro 10), se puede concluir que el género establece una importante distinción, tanto para los indígenas como los no indígenas.

La diferencia más evidente ocurre con la clase de obreros tradicionales y agroindustria, la cual se encuentra mayoritariamente compuesta por trabajadores hombres, con una diferencia de alrededor de 20 puntos porcentuales por sobre las mujeres. Por su parte, las más feminizadas son la clase dependiente en servicios de administración y comercio (34,7% contra 21,7%) y la de trabajadores en ocupaciones menores (31,3% contra 21,9%). Como se trata de las clases que concentran a la mayoría de los ocupados en Chile, debe suponerse que la entrada de las mujeres

**CUADRO 10**  
**Pertenencia a clases sociales según etnia y sexo**

Sexo	Clases sociales	Aymara	Mapuche	No indígenas	Total
Hombre	Empresarios, profesionales y gerentes	5,8	3,2	12,3	11,5
	Especialistas, microempresarios y trabajadores por cuenta propia	11,3	13,4	16,9	16,7
	Clase dependiente en servicios, administración y comercio	7,5	15,1	22,5	21,7
	Clase obrera tradicional y agroindustria	24,7	24,8	25,6	25,5
	Trabajadores en ocupaciones menores	37,5	31,5	20,9	21,9
	Clase agrícola por cuenta propia y pequeña explotación	13,2	12	1,7	2,6
Mujer	Empresarios, profesionales y gerentes	10,1	6,5	16,2	15,5
	Especialistas, microempresarios y trabajadores por cuenta propia	9,2	10,5	13,9	13,6
	Clase dependiente en servicios, administración y comercio	23,4	33,7	34,9	34,7
	Clase obrera tradicional y agroindustria	5	3	4,2	4,2
	Trabajadores en ocupaciones menores	37,2	42,5	30,4	31,3
	Clase agrícola por cuenta propia y pequeña explotación	15,1	3,8	0,3	0,7

Fuente: CASEN 2009, utilizando solo las comunas de la Encuesta Relaciones Interculturales, PNUD. Datos para la población ocupada.

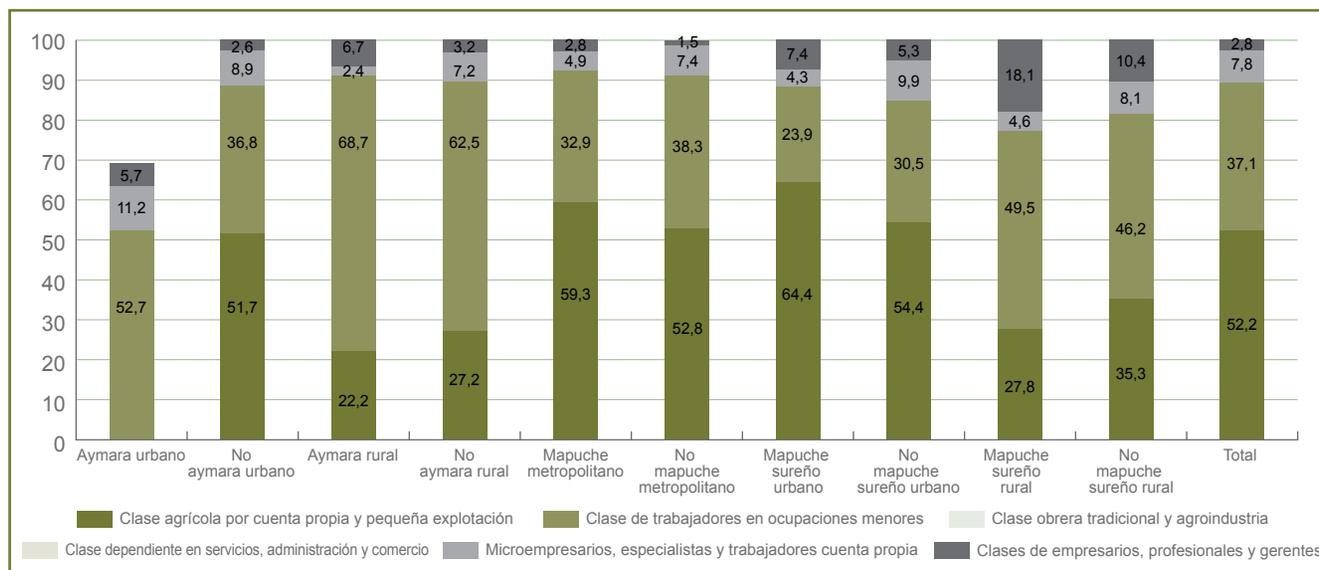
a la fuerza de trabajo se hace en las ocupaciones que caracterizan a las clases recién mencionadas. En este sentido, el acceso femenino al mundo del trabajo, sobre todo para el caso de las ocupaciones que configuran la clase de trabajadores en ocupaciones menores, se realiza en ocupaciones precarizadas. Esto es especialmente efectivo para las mujeres trabajadoras del pueblo mapuche, las que tienen una participación del 42,5% en trabajos relacionados con ocupaciones menores, tales como el servicio doméstico.

En relación a las clases de empresarios, profesionales y gerentes, la brecha de género aparece menos pronunciada: mientras los hombres participan en un 11,5%, las mujeres lo hacen en un 15,5%. Esta diferencia se explica por la mayor cantidad de mujeres profesionales, lo cual se visualiza especialmente para la etnia aymara (10,1% frente a 5,8%). Las profesiones más seguidas por las mujeres son las asociadas a la enseñanza, humanidades y ciencias sociales y, en menor medida, las médicas, como enfermería y kinesiología.

Que las mujeres engrosen la clase con mayores ventajas objetivas es una buena noticia y se encuentra en consonancia con el hecho de que

GRÁFICO 15

Composición de los ingresos del hogar según etnia y territorio



Fuente: CASEN 2009, utilizando solo las comunas de la Encuesta Relaciones Interculturales, PNUD.

poseen mayor escolaridad. Sin embargo, cabe recordar que frecuentemente las profesiones más feminizadas, tales como enfermería, pedagogía básica o psicología, se encuentran devaluadas en el mercado del trabajo, de modo que reciben menos remuneraciones que una carrera profesional no feminizada<sup>12</sup>. Asimismo, las mujeres reciben alrededor de un 30% menos de salario desempeñando las mismas tareas que un hombre. En este sentido, existen distorsiones en el mercado del trabajo que operan como discriminaciones de género y que conviene corregir para nivelar las oportunidades de mejoramiento social.

### 5.5. Composición y determinantes de los ingresos laborales

Luego del análisis socio-descriptivo realizado en las páginas precedentes, la parte final del texto aborda el estudio de las determinaciones de un aspecto clave para los niveles de bienestar de la población: el ingreso monetario. La primera parte describe la medición y contabilidad de los ingresos utilizada, para pasar posteriormente a

revisar formalmente si la etnia establece una diferencia sensible controlando por otros factores. El Gráfico 15 presenta la composición de los ingresos totales directos del hogar, vale decir, excluyendo imputaciones.

Los ingresos provenientes del trabajo asalariado alcanzan un 52,2% del ingreso del hogar en el país, mostrando su mayor peso en la composición de los ingresos de los hogares entre los mapuche urbanos del sur (64,4%) y los metropolitanos (59,3%). Los no indígenas que habitan en zonas urbanas se ubican alrededor de la media nacional. Los aymaras urbanos constituyen una excepción entre los residentes urbanos, pues sus ingresos asalariados contribuyen solamente 30,5% al ingreso total del hogar, dada su amplia inserción como independientes. En las áreas rurales, los ingresos provenientes del trabajo asalariado resultan sensiblemente más bajos, variando entre 22% y 35%. En suma, las relaciones laborales asalariadas caracterizan a los trabajadores de las ciudades, mientras que en el sector rural estas aún ocupan un lugar secundario.

<sup>12</sup> Alguna literatura relativa a este aspecto apunta a decisiones de las mujeres que expresan estrategias destinadas a desempeñar ocupaciones que les permitan combinarlas con los roles de cuidado que les impone la sociedad patriarcal. Complementariamente, se afirma que las mujeres adoptan metas menos ambiciosas en el mercado de trabajo cuando esperan asumir responsabilidades maternas (Dubet, 2011).

El ingreso de los trabajadores independientes representa el 37,1% a nivel nacional y muestra notables variaciones alrededor de esta cifra en los territorios identificados. En general, en los sectores rurales, los ingresos del trabajo no asalariado se encuentran por encima de la media, alcanzando cerca de 70% entre los aymaras rurales. En los ingresos no asalariados de los campesinos hay un alto componente de ingresos estimados como parte del autoconsumo, lo cual debe tenerse en cuenta al interpretar su peso, pues no son parte del ingreso disponible en sentido estricto<sup>13</sup>. En los sectores urbanos, los ingresos se ubican cerca de la media, con la excepción de los mapuche sureños, donde alcanzan solamente 23% de los ingresos. Nuevamente, los aymaras urbanos constituyen una excepción, pues el trabajo no asalariado contribuye 52,7% a la formación del ingreso de sus hogares.

Los ingresos por pensiones, jubilaciones, montepíos y otras fuentes previsionales comprenden el 7,8% en el ámbito nacional, teniendo su nivel más alto entre los aymaras urbanos (11,2%) y el más bajo entre los aymaras rurales (2,4%). No es claro cómo interpretar este dato, dado el alto peso que poseen los trabajadores independientes en este grupo étnico. Puede suponerse que los aymaras de mayor edad o bien tuvieron un trabajo formal, por lo que su actividad independiente sería de carácter reciente, o bien realizaron cotizaciones como independientes para financiar su retiro, aunque ello es poco habitual en este tipo de ocupaciones. También es posible que exista una fuerte segmentación en la inserción laboral de los aymaras entre quienes poseen una inserción formal y el resto. Por contraste con los aymaras urbanos, los restantes indígenas muestran sistemáticamente menor nivel de pensiones en la formación de sus ingresos; no obstante, ello está influido por la edad más joven de estas poblaciones.

Finalmente, los ingresos por subsidios, aunque representan solamente un 2,8% a nivel nacional,

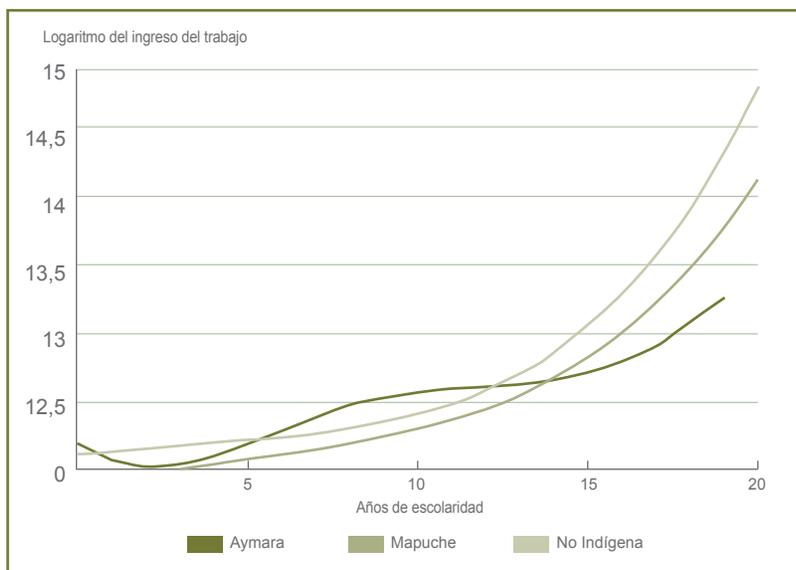
comprenden un 18,1% del ingreso de los mapuche rurales. Ello refleja la relevancia que posee el aporte estatal en la formación de sus ingresos; algunas familias pobres tienen en esta transferencia estatal su principal fuente de recursos. Esta transferencia también tiene relevancia para los ingresos de los hogares no indígenas en estas localidades, donde alcanza un 10,4%.

Los ingresos del trabajo que poseen el mayor peso en el ingreso final de los hogares se encuentran determinados por diversos factores. Un primer elemento está constituido por el sistema de relaciones laborales al cual pertenecen los trabajadores<sup>14</sup>. Normalmente, los ingresos de los empleadores y trabajadores independientes son mayores a los obtenidos por asalariados en ocupaciones equivalentes, elemento directamente asociado con la posición de clase. Las horas trabajadas condicionan también los ingresos, pues obtendrá mayor ingreso quien trabaja mayor número de horas. En este caso, no es posible separar las restricciones a la inserción de las preferencias del trabajador, quien puede optar por trabajar menos horas. Otros factores están asociados con el capital humano, como la escolaridad, la edad, la habilidad o destreza en la ocupación y el estado de salud, entre los principales. Junto con ello existen elementos contingentes, algunos de los cuales están adscritos a los propios trabajadores y que actúan mejorando o reduciendo los niveles de ingreso. De entre ellos podemos considerar la zona de residencia urbana o rural, el estado civil, la etnia y el género.

Una aproximación estilizada a la incidencia de diversos factores que condicionan los ingresos la ofrece el Gráfico 16, que presenta los ingresos del trabajo de acuerdo a la CASEN 2009 según niveles de escolaridad para hombres ocupados en los tres grupos étnicos. Las líneas identifican los ingresos de los hombres en los tres grupos étnicos. La escolaridad se presenta como años cumplidos en el sistema escolar regular.

<sup>13</sup> El valor del autoconsumo corresponde a una estimación realizada por los entrevistados con respecto al valor monetario de los bienes o servicios consumidos.

<sup>14</sup> Usaremos la expresión “trabajadores” sin ánimo de discriminar a las trabajadoras, incluidas en los análisis.

**GRÁFICO 16****Ingresos según escolaridad y etnia. Hombres**

Fuente: CASEN 2009, utilizando solo las comunas de la Encuesta Relaciones Interculturales, PNUD.

Existe una relación no lineal entre los niveles de escolaridad y los ingresos; en general, los últimos se incrementan suavemente hasta alcanzar un umbral establecido por la educación posterior a la enseñanza media. El efecto es común a todos los grupos, aunque con diversos niveles. La influencia de la escolaridad después de la enseñanza media puede apreciarse a simple vista, aun después de la transformación logarítmica de los ingresos.

La pauta común muestra diversos niveles según el grupo del cual se trate. La curva de los hombres no indígenas muestra el recorrido más largo, comenzando en niveles de escolaridad muy bajos y terminando en los niveles altos. Los datos sobre indígenas muestran que la inserción al mercado de trabajo se realiza con una mínima escolaridad. No obstante, aymaras y mapuche obtienen ingresos menores que los no indígenas en los niveles más bajos de escolaridad. Los hombres aymaras rápidamente toman ventaja en los ingresos con respecto al resto de la población hasta el nivel de la enseñanza media.

La curva de hombres aymaras muestra una función exponencial compleja en su asociación

con la escolaridad. Ello refleja la peculiaridad de que los ingresos de los aymaras no dependen directamente de los años de escolaridad alcanzados. Ello contrasta con los mapuche o los no indígenas entre quienes la educación postsecundaria marca un incremento sustantivo en los ingresos.

Los hombres mapuche siguen una pauta muy semejante a la de los hombres no indígenas, aunque revelando una brecha de ingresos, que son consistentemente más bajos para todos los niveles de escolaridad. Esta pauta revela claramente discriminación en el mercado de trabajo.

Las curvas de ingreso según etnia en el Gráfico 16 muestran con claridad la brecha étnica. Ella se compensa parcialmente en niveles bajos de escolaridad en el caso de los aymaras, pero pasando la enseñanza media, la desventaja se acumula en contra de los indígenas.

Una forma más elaborada de mirar a la formación de los ingresos consiste en evaluar un modelo de regresión con los determinantes incluyendo una interacción entre los efectos de escolaridad y etnia<sup>15</sup>. Ello involucra que ambas variables se influyen mutuamente de una forma que no puede ignorarse al modelar los ingresos. Sustantivamente, puede plantearse que la condición étnica hace decrecer el efecto de la escolaridad; vale decir, la escolaridad tendría un efecto diferente en la formación de ingresos según sus portadores pertenezcan o no a pueblos indígenas. El modelo de regresión siguiente incluye un efecto de interacción entre escolaridad y etnia, que permite poner a prueba las consideraciones anteriores para los hombres.

Los coeficientes que reflejan la interacción son significativos y negativos, lo cual permite sostener que el mecanismo de discriminación opera disminuyendo el efecto de la escolaridad para los trabajadores que pertenecen a pueblos indígenas. En el caso de los mapuche, la con-

<sup>15</sup> La interacción forma parte de un modelo de regresión que controla los efectos de factores individuales que pueden incidir en la formación de ingresos. Los efectos individuales no se analizan en esta ocasión.

dición étnica “descuenta” 2,9% de la ganancia por los años de escolaridad. En el caso de los aymaras, se encuentra un efecto significativo que descuenta 3,4%. El coeficiente de escolaridad para los mapuche considerando su interacción con etnia viene a ser  $.107+(-.029)=.077$ , lo cual involucra que la ganancia en ingreso por año de escolaridad para los mapuche es de 8% en lugar del 11,3% para quienes no son indígenas. En el caso de los aymaras, el descuento es aún mayor, pues su ganancia por año de escolaridad alcanza a 7,2%.

En el caso de las mujeres, los coeficientes de la interacción entre etnia y escolaridad son significativos y negativos. Ello involucra “descuentos” de 4,1% a la escolaridad entre las mapuche y 5,9% entre las aymaras. De esta forma, los coeficientes de escolaridad pasan de 11,8% para quienes no son indígenas a 7,1% para las mapuche y 5,1% para las trabajadoras aymaras. Las mujeres no solo ganan menos que los hombres sino que también la brecha con las mujeres no indígenas es mayor que la brecha étnica en el caso de los hombres.

En conclusión, se aprecia una doble desventaja en ser indígena en el mercado laboral. Los mapuche y aymaras acceden menos a la educación superior, lo que implica una pirámide de estratificación socio ocupacional (de clases) concentrada en las clases más pobres. Además de la brecha educacional, una discriminación estructural resulta en menores ingresos para igual escolaridad en todas las clases socio ocupacionales.

El problema que debe resolver la política pública con respecto al bienestar de estos grupos étnicos consiste en asegurar que su logro educacional se traduzca en resultados equivalentes a los que obtienen los no indígenas. El desafío concierne principalmente a la educación posterior a la enseñanza media, la que genera los ingresos más altos. En esas instancias, la escolaridad de los indígenas no “rinde” lo mismo que la de quienes no lo son. La respuesta no se ubica al lado de la etnia o al lado de la escolaridad, sino que en la interacción entre ambos.

**CUADRO 11**

**Regresión del logaritmo de ingresos del trabajo sobre sus determinantes. Interacción entre escolaridad y etnia para los hombres**

Regresión hombres con interacción	Coefficientes	Error est.	Pr(> t )	Exp()
(Intercept)	10,493	0,046	***	36045
Escolaridad	0,107	0,003	***	1,113
Mapuche	0,183	0,056	**	1,201
Aymara	0,307	0,119	**	1,36
Empleador	1,195	0,055	***	3,302
Trabajador cuenta propia	0,429	0,018	***	1,536
Jornada completa	0,327	0,025	***	1,387
Urbano	0,133	0,017	***	1,142
Edad	0,01	0,001	***	1,01
Casado	0,252	0,019	***	1,286
Convive	0,135	0,018	***	1,145
Muestra intercultural	-0,029	0,016	n.s.	
Escolaridad: mapuche	-0,029	0,006	***	0,971
Escolaridad: aymara	-0,035	0,012	**	0,966

**Fuente:** CASEN 2009, utilizando solo las comunas de la Encuesta Relaciones Interculturales, PNUD.

Regresión del logaritmo de ingresos del trabajo sobre sus determinantes. Interacción entre escolaridad y etnia para los Hombres.

**Códigos:** 0 (\*\*\*); 0,001 (\*\*); 0,01 (\*); 0,05 (.) Nota: No se ofrece un estadístico global de la bondad de ajuste porque el procedimiento de regresión lineal por mínimos cuadrados para datos ponderados en R, con (survey, svyglm) no es de máxima verosimilitud, por lo que no resulta posible comparar modelos utilizando estas pruebas y tampoco existe una prueba genérica de la razón de máxima verosimilitud (Lumley, 2010).

**CUADRO 12**

**Regresión del logaritmo de ingresos del trabajo sobre sus determinantes. Interacción entre escolaridad y etnia para las mujeres**

Regresión mujeres con interacción	coeficientes	Error est.	Pr(> t )	Exp()
(Intercept)	10,049	0,052	***	23128
Escolaridad	0,111	0,003	***	1,118
Mapuche	0,355	0,096	***	1,426
Aymara	0,685	0,179	***	1,984
Empleador	0,909	0,073	***	2,483
Trabajador cuenta propia	0,304	0,026	***	1,355
Jornada completa	0,543	0,019	***	1,722
Urbano	0,118	0,021	***	1,125
Edad	0,009	0,001	***	1,009
Mujer jefa hogar	0,105	0,019	***	1,111
Casado	0,126	0,018	***	1,134
Convive	0,09	0,021	***	1,094
Muestra intercultural	0,067	0,018	***	1,069
Escolaridad: mapuche	-0,042	0,009	***	0,959
Escolaridad: aymara	-0,061	0,016	***	0,941

**Fuente:** CASEN 2009, utilizando solo las comunas de la Encuesta Relaciones Interculturales, PNUD.

**Códigos:** 0 (\*\*\*); 0,001 (\*\*); 0,01 (\*); 0,05 (.)

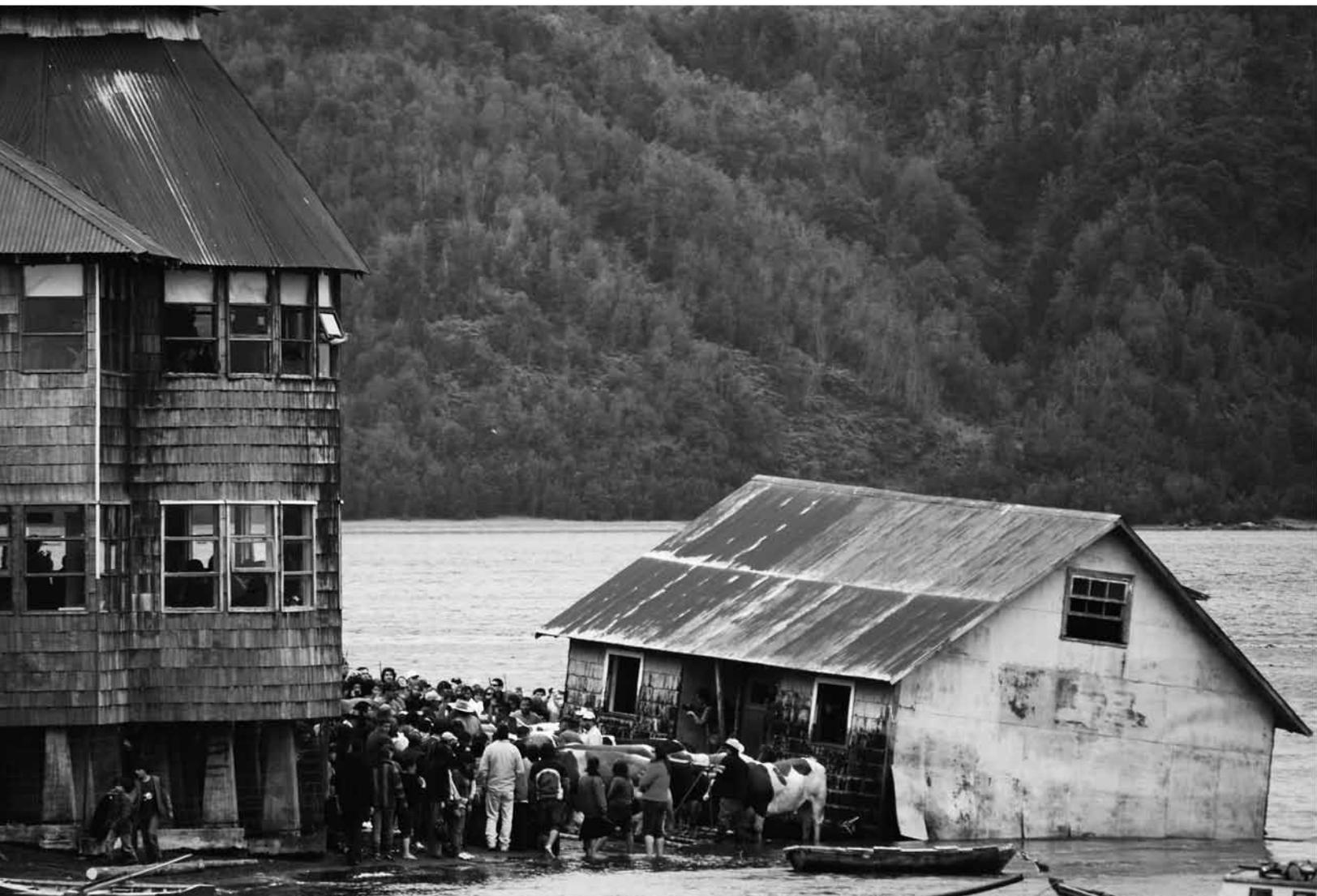
## Referencias

- Contreras, Dante, Cooper, Ryan y Neilson, Christopher (2008). "Crecimiento pro-pobre en Chile." En *El Trimestre Económico* LXXV (4), pp. 929-941.
- Dubet, François (2011). *Repensar la justicia social*. Trad. Alfredo Grieco y Bavio. Serie Sociología y política. Buenos Aires: Siglo XXI Editores.
- Espinoza, Vicente (2012). "El reclamo chileno contra la desigualdad de ingresos. Explicaciones, justificaciones y relatos." En *Revista Izquierdas* (12), pp. 1-25.
- Lumley, Thomas (2010). *Complex Surveys: A Guide to Analysis Using R*. Serie Wiley Series in Survey Methodology. Wiley.
- Pakulski, Jan (2005). "Foundations of a Post-Class Analysis". En Wright, Erik Olin (Ed.). *Approaches to Class Analysis*. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 152-179.
- Reis, Elisa (2006). "Inequality in Brazil: Facts and Perceptions". En Therborn, Goran (Ed.). *Inequalities of the World*. Londres: Verso, pp. 193-217.
- Sapelli, Claudio (2011). *Chile: ¿Más Equitativo?*. Santiago: Ediciones UC.
- Sepúlveda, Denisse (2010). "La variable etnia/raza en los estudios de estratificación social." Documento de trabajo Proyecto Desigualdades. Universidad de Chile. [www.desigualdades.cl](http://www.desigualdades.cl).
- Therborn, Goran (2006). "Meaning, Mechanisms, Patterns, and Forces: An Introduction". En Goran Therborn (Ed.). *Inequalities of the World: New Theoretical Frameworks, Multiple Empirical Approaches*. Londres: Verso, pp. 1-58.



# Artículo 5

Análisis de Redes Interculturales:  
capital social y mediación institucional



## Análisis de Redes Interculturales: capital social y mediación institucional

---

El estudio de las redes personales permite constatar que *las relaciones entre personas ocurren en contextos organizados*. Esta organización puede ser informal y no fácil de ver, como en el caso de las micro redes. Sin embargo, es una forma muy importante de concreción de las prácticas hacia el otro, en términos de la *integración y de la estructuración de las relaciones entre personas con diferentes características socioeconómicas y culturales*. Para el caso de las relaciones interétnicas, la propuesta que se desarrolla en este artículo es pionera, pues no existen estudios previos en Chile respecto a esta temática.

Con el objetivo de lograr conocer el nivel de integración interétnico en el contexto socioeconómico chileno, una de las relaciones que se revela como útil para el análisis es el conocimiento personal que los entrevistados poseen de personas de diferente estatus.

El análisis de redes es una forma de observar la estructura social, no solo desde los atributos o posición de las personas -cuál es su nivel educacional, qué ingreso tienen, cuál es su ocupación- sino por su capacidad de tener contactos en diferentes escenarios, movilizar

recursos y acceder a información variada. La representación de la sociedad que proveen las redes es diferente a la estratificación en su sentido clásico, al otorgarle a las interrelaciones un lugar preponderante.

Las redes sociales personales ofrecen indicaciones fuertes respecto de los niveles de integración social. La lógica subyacente es que serán socialmente más integradas las unidades en las cuales las redes sociales rompen las barreras de diferencia socioeconómica u otras divisiones sociales relevantes, tal como la étnica. La homogeneidad socioeconómica indicaría una estructura de alta segmentación, probablemente con rasgos estamentales, mientras que la heterogeneidad mostraría estructuras sociales más permeables, con acceso a diversidad de estilos, prácticas, recursos o información, que enriquecen la experiencia individual. La situación ideal supone encontrar permeabilidad por igual entre los estratos más desfavorecidos y los más pudientes, sea bajo la forma de acceso o distribución de recursos, procesos que debieran operar simultáneamente. Resulta más probable, sin embargo, encontrar situaciones en las cuales los recursos circulan asimétricamente desde un sector hacia otro.

---

<sup>1</sup> Agradezco los comentarios de Violeta Rabi a una versión inicial de este texto.

Doctor en Sociología, Académico de la Universidad de Santiago de Chile e Investigador del Instituto de Estudios Avanzados. vicente.espinoza@usach.cl.

<sup>2</sup> Doctor en Antropología.

## 1. Enfoque de redes sociales

Las redes personales o redes egocentradas están conformadas por el conjunto de contactos que la persona entrevistada posee en una determinada área de interés. Constituyen una “muestra de conglomerado” de los vínculos presentes en un determinado grupo y, salvo que provengan de conjuntos relativamente acotados, no es posible establecer los contactos existentes entre una red y otra. El análisis de las redes egocentradas considera las relaciones como un atributo de la persona entrevistada, que se puede comparar con otras características personales como edad, sexo, escolaridad, estado civil, etc. Los atributos que caracterizan la relación varían según el interés del estudio, y permiten estimar semejanzas, diferencias y asimetrías de distinto orden entre el entrevistado y sus contactos o bien entre los contactos.

La tesis de la fuerza de los lazos sociales (Granovetter, 1973) ha dominado largamente la interpretación de las redes personales en la provisión de apoyo, compañía y recursos. De acuerdo con ella, todas las redes se componen de un núcleo reducido de lazos fuertes y otro conjunto mucho mayor de lazos débiles. Las diferencias entre uno y otro tienen que ver con frecuencia de contacto, compromiso emocional y volumen de intercambios. Todo esto se ve traducido en redes de mayor o menor densidad, según la mayor o menor presencia de lazos fuertes, respectivamente. Los lazos fuertes son efectivos como mecanismos de distribución, homogeneización, compañía y apoyo emocional; mientras que los lazos débiles resultan más efectivos para acercarse a círculos sociales distantes, tener

acceso a información y allegar recursos escasos (Wellman y Wortley, 1990; Lin, 2001). Los lazos fuertes reúnen personas similares en términos de su origen, entorno social y opiniones, unidas por vínculos de alta confianza, habitualmente de parentesco. Desde este punto de vista, puede argumentarse que los lazos fuertes favorecen la cohesión grupal, mientras que los lazos débiles facilitan la cohesión social.

Una teoría de las redes sociales más comprensiva que la fuerza de los lazos centra su atención en la distancia social o los agujeros estructurales que estos lazos contribuyen a mediar (Burt, 1992). En este argumento, los dos elementos claves de la integración son la información y el control que proveen los lazos. De acuerdo con esta aproximación, las oportunidades de integración deben buscarse menos en la calidad de la relación y más en la capacidad para vincular círculos sociales distantes. Desde este punto de vista, las redes más eficaces para generar oportunidades no solo tienen lazos débiles sino agujeros estructurales; en otras palabras, poseen contactos que no son redundantes entre sí. La diferencia entre este argumento y el de la fuerza de los lazos es que la causalidad de los beneficios se ubica en el agujero antes que en el lazo; el beneficio de la información no está presente solo porque un lazo sea fuerte o débil, sino porque existe una distancia social que este se encuentra mediando. Adicionalmente, se puede introducir un argumento de control que no está presente en la fuerza de los lazos, al considerar que la posición de mediador puede reportar beneficios adicionales a quien establece el puente.

## 2. Descripción de la muestra sobre redes

El estudio de redes consistió en la aplicación de un cuestionario de profundización sobre redes personales a personas ya entrevistadas en la Encuesta de Relaciones Interculturales (desde ahora denominada ERI), alcanzando poco más del 10% de la muestra total (N=288). El

cuestionario de redes permitió generar 24 nodos de la red personal del entrevistado. 12 de ellos corresponden a un indicador posicional que comprende ocupaciones jerarquizadas según su prestigio. Otras 12 menciones corresponden a roles de mediación institucional. La información

permite establecer el tamaño, variación interna, alcance y diversidad de la red personal.

El tamaño reducido de la muestra solo permite realizar análisis descriptivos. A continuación se presentan algunas características del capital humano de los entrevistados, separado en 10 categorías que corresponden a los territorios donde se aplicó la encuesta.

Los indicadores de los 288 entrevistados en el estudio de redes personales pueden interpretarse como indicadores de capital humano, a la vez que como factores asociados con las características de sus redes sociales. Cada uno de los indicadores será revisado incorporando ambos aspectos en la interpretación.

La muestra exhibe un predominio de las mujeres que, con la excepción de no aymaras urbanos (25%) y rurales (34,8%), varían desde 51,6% entre los mapuche sureños urbanos hasta 70% entre los no mapuche de la Región Metropolitana. Desde el punto de vista del capital humano, las mujeres, especialmente de los estratos más pobres, se caracterizan por sus dificultades de inserción en el mercado laboral, generalmente por la carga que les impone la división de género en el trabajo doméstico, de forma que inciden en la pobreza de los hogares más vulnerables.

**CUADRO 1**  
Distribución de la muestra según localidades

Lugar	Características	Casos indígenas	Casos no indígenas	Total casos
Región Metropolitana	Concentración mapuche	39	30	69
"Norte urbano Parinacota y Tarapacá Camiña-Huara"	Concentración aymara	20	12	32
Norte rural	Concentración aymara	15	23	38
Araucanía urbano Padre Las Casas	Concentración mapuche	31	30	61
Araucanía rural	Predominante mapuche	67	21	70

Fuente: Encuesta de Relaciones Interculturales, PNUD, 2012.

Desde el punto de vista de las redes sociales, las mujeres son reconocidas por la relevancia de sus contactos para la reproducción de la vida cotidiana en los hogares. La movilización de recursos para el hogar, tales como información, servicios, apoyo material y compañía, posee un fuerte componente relacional (Espinoza, 1995 y 1999). Incluso en familias más acomodadas, las mujeres desempeñan un papel crucial en el mantenimiento de los lazos de sociabilidad, llegando a identificarse como la tercera carga de responsabilidad de género, después del trabajo doméstico y el remunerado (Wellman, 2005). Las redes sociales de las mujeres tienden a ser más nutridas que las de los hombres y más homogéneas desde el punto de vista de su composición, dada su cercanía con el espacio doméstico.

**CUADRO 2**  
Características del capital humano de los entrevistados según etnia y localidad

	Aymara urbano	No aymara urbano	Aymara rural	No aymara rural	Mapuche sureño urbano	No mapuche sureño urbano	Mapuche sureño rural	No mapuche sureño rural	Mapuche metropolitano	No mapuche metropolitano
Porcentaje de mujeres	60	25	73,3	34,8	51,6	60	59,7	61,9	66,7	70
Media de edades	38,5	40,8	33,2	38,2	41,6	44,8	45,5	49,6	45	50,8
Porcentaje con pareja no indígena	54,5	85,7	11,1	86,7	61,9	85	16,7	94,7	62,1	94,1
Escolaridad										
Básica incompleta o sin estudios (%)*	10	8,3	6,7	4,3	16,1	13,3	32,8	33,3	20,5	20
Básica completa o media incompleta (%)*	35	50	33,3	34,8	32,3	20	40,3	38,1	25,6	43,3
Media completa (%)*	45	8,3	53,3	30,4	32,3	33,3	17,9	19	43,6	16,7
Ingresos hogar bajo la mediana poblacional (%)	80	83,3	100	63,2	93,5	93,1	96,7	95	90,6	100

Fuente: Encuesta de Relaciones Interculturales, PNUD, 2012.

\* Porcentaje calculado según niveles de escolaridad.

La edad media de la muestra es de 44 años y oscila entre 33,2 para los aymaras rurales y 50,8 para los mapuche metropolitanos. Las edades altas de los entrevistados se asocian con situaciones de vida relativamente consolidadas y escasas oportunidades para cambios de vida. En particular, en cuanto a los contactos sociales, las redes personales activas de los adultos tienden a ser más pequeñas que entre los jóvenes. Ello incide en dificultades para lograr acceso a recursos por medio de relaciones sociales.

La presencia de una pareja indígena de quienes no lo son o no indígena para quienes poseen ascendencia étnica puede tomarse como un indicador de integración social. Las parejas más homogéneas aparecen entre los indígenas rurales y los no indígenas. En efecto, en esta sub muestra de la Encuesta de Relaciones Interculturales, solo 11,6% de los aymaras rurales y 16,6% de los mapuche rurales poseen una pareja que no es indígena. Entre los no indígenas, la probabilidad de tener una pareja indígena es muy baja: el mínimo de parejas no indígenas es 85% entre no mapuche urbanos del sur. Por contraste, la probabilidad que los indígenas posean una pareja de la misma etnia se reduce en los contextos urbanos, donde 54,5% de los aymaras, 61,9% de los mapuche en zonas urbanas de La Araucanía y 62,1% de los mapuche en la Región Metropolitana tienen parejas que no pertenecen a su etnia. Esta diversidad étnica puede incidir positivamente en la diversidad de las redes, ya que la relación de pareja intercepta círculos sociales diferentes.

La escolaridad de los entrevistados se ubica en rangos bajos, lo cual puede asociarse con su edad más avanzada, así como a su condición indígena. Los porcentajes siguientes no han sido controlados por edad, de forma que están influidos por las edades más avanzadas, que generalmente poseen menor escolaridad. Aquellos que poseen menos que básica completa son relativamente pocos entre los aymaras, pero se incrementan entre los mapuche y en las zonas rurales. En efecto, en el sur rural, 32,8% de los mapuche y 33,3% de los no mapuche no han completado la enseñanza media. Incluso en la Región Metropolitana, estos porcentajes alcanzan 20,5% y 20%, respectivamente. Entre los aymaras se observan los niveles de mayor escolarización de esta muestra, pues 45% de los urbanos y 53,3% de los rurales han completado su enseñanza media. En un nivel cercano se encuentran los mapuche de la Región Metropolitana, de quienes 45% ha completado la enseñanza media, revelando así que han aprovechado las oportunidades de escolaridad que les ofrece el entorno urbano.

El grueso de la muestra corresponde a hogares de ingresos bajos: 91% declara ingresos del hogar que se encuentran bajo el valor de la mediana en la población. Este nivel de ingreso es bastante homogéneo en todas las categorías y solo escapan a este los no aymaras rurales con 63,2%. Hay una asociación inversa bien documentada entre el tamaño de las redes sociales y los niveles de pobreza, de forma que los datos de ingreso familiar hacen anticipar redes personales de tamaño relativamente reducido.

### 3. Generación de información sobre redes sociales personales

El cuestionario de redes obtiene los contactos combinando generadores de recursos y posicionales. En el estudio de las redes sociales personales se busca establecer la posición de los entrevistados en su contexto de relaciones sociales. La experiencia relativa a las formas de generar los contactos sociales muestra que la

mención espontánea a través de un generador de nombres del tipo ¿cuáles son las personas con que conversa temas que son de interés para usted? tiende a producir redes de pocos contactos “vecinos”, concentrados en las relaciones más frecuentes y cercanas. Los contactos sociales más distantes o que pertenecen a círculos sociales

distintos a los del entrevistado aparecen rara vez bajo esta forma de pregunta. Más allá del aspecto técnico, el problema sustantivo es que los contactos sociales más distantes con los cuales se poseen “lazos débiles” juegan un papel crucial en el acceso a recursos escasos y la cohesión social a un nivel macrosocial.

Como alternativa para obtener redes personales que reflejen la presencia de contactos menos cercanos se han propuesto generadores de posiciones y generadores de recursos<sup>3</sup>. Ambos utilizan una lógica similar: en lugar de dejar al entrevistado la mención espontánea de sus relaciones sociales, se le pregunta por posiciones sociales específicas –profesor de enseñanza media, chofer de locomoción colectiva– o bien por recursos específicos –que hable otro idioma, que pueda ayudarle a configurar el computador–, de forma que el entrevistado es puesto en un contexto más restringido de respuesta. Como resultado, se obtienen redes de mayor tamaño y que reflejan mejor la diversidad de contactos sociales disponibles. La Encuesta de Relaciones Interculturales (ERI) consideró un generador de recursos en su aplicación masiva y un generador de posiciones en su aplicación posterior de profundización. En este informe se analiza solamente el estudio de profundización, dado que los contactos sociales asociados con recursos son considerados en otra sección.

### 3.1. Generadores de nombres

Al utilizar esta técnica, el entrevistado nombra espontáneamente las personas que cumplen con ciertas características y posteriormente las define en los términos que sea necesario; en algunos casos, se registra información sobre la interacción entre las personas mencionadas. El rango de generadores va desde generales hasta específicos; por ejemplo, un generador para una

red de amigos sería: ¿quiénes son los niños con los cuales [el entrevistado] se junta para jugar, conversar o buscar compañía? Esta forma de construcción de redes personales se ha mostrado apta para identificar el núcleo de una red, pero rara vez alcanza más allá de las relaciones con las cuales se posee alta cercanía.

### 3.2. Generadores posicionales o muestrales

En este caso el entrevistado se enfrenta con una lista de posiciones o roles sociales fácilmente identificables, respecto de los cuales se le pide que señale si tiene cercanía; posteriormente, se le pide una caracterización más fina, por ejemplo, si es pariente, conocido, amigo, etc. Este método permite detectar con mayor confiabilidad los contactos lejanos y por ello se ha utilizado cuando el objetivo consiste en identificar lazos débiles. Este tipo de aproximación es recomendable cuando se trata de estudios de integración social, ya que muestra un cuadro de relaciones más allá del primer círculo homogéneo.

Hay dos tipos de generadores de posiciones en la encuesta de profundización: uno referido a acceso a círculos sociales y el otro a contacto con mediadores sociales (“*brokers*”). La pregunta que se le hizo a cada entrevistado fue: “Le voy a preguntar por otros de sus conocidos. No importa si son amigos o no, basta que se conozcan personalmente, o sea que usted le ubica y él o ella también le conoce a usted. ¿Puede indicarme si conoce personalmente alguien que sea...?” Quienes respondían positivamente especificaban el tiempo que le conocen y el tipo de relación: solamente conocido, amigo o familiar.

Conocer cómo son las relaciones sociales informales con personas de diferente jerarquía y cómo se distribuye el prestigio a nivel social

<sup>3</sup> Una alternativa en el marco de la mención espontánea consiste en requerir que el entrevistado identifique un número grande de contactos (30 a 40), lo cual refleja de mejor manera la composición de su red social. Esta aproximación impone una alta carga de esfuerzo en el entrevistado, la cual puede aplicarse mejor en el marco de estudios experimentales o cuando existen formas de garantizar la participación, pero resulta poco práctica en el marco de encuestas masivas con participación voluntaria.

es importante para saber qué tan abierto o cerrado es un grupo. Adicionalmente, al considerar mediadores, estas preguntas permiten conocer la presencia de capital social del tipo “*bridging*”, es decir, el que permite tender puentes entre círculos sociales diversos, tales como el contacto con personas de prestigio diferente al propio.

### 3.3. Capital social de acceso

El instrumento de capital social de acceso busca ubicar al entrevistado con respecto a una escala jerárquica de posiciones sociales, que comprende 12 ocupaciones, desde el gerente de una gran empresa hasta un jornalero de la construcción. Los nombres usados en esta sección del cuestionario buscaron combinar denominaciones específicas que puedan asociarse a un nivel de prestigio con generalidad en la referencia; por ejemplo, para referirse al “pequeño empresario” se utiliza la expresión “dueño de pequeña empresa o comercio establecido”. Cada persona debe responder si conoce una persona que también le ubique personalmente en cada categoría. La cantidad de contactos refleja la amplitud de acceso que ofrece el capital social, lo cual puede refinarse con medidas relativas a la calidad de los contactos, como el status máximo presente en la red o el rango de acceso. Los datos igualmente permiten establecer la distancia social con los contactos que ofrecen acceso a posiciones sociales más altas. Los nombres de las ocupaciones incluidas en el cuestionario, junto con su clasificación en la escala de clases sociales de Erikson, Goldthorpe y Portocarrero, así como el puntaje de prestigio

**CUADRO 3**  
Posiciones sociales consideradas para el capital social de acceso

Título ocupacional	Clase en esquema Erikson, Goldthorpe y Portocarrero (EGP)	Puntuación de prestigio (Escala Treiman)
1. Gerente, director o dueño de gran empresa	Clase de servicio	70
2. Dueño de pequeña empresa o comercio establecido	Pequeña burguesía	46
3. Profesor enseñanza media	Clase de servicio	60
4. Operario de maquinaria	Operario calificado	39
5. Ejecutivo de banco	Rutina no manual	41
6. Jefe en servicio público	Clase servicio	53
7. Cocinero	Operario calificado	31
8. Agricultor con pequeña propiedad	Agrícola	40
9. Campesino sin tierra (trabajador del campo)	Agrícola	23
10. Vendedor en tienda o comercio establecido	Rutina no manual	32
11. Empleada doméstica	No calificado	22
12. Jornalero de la construcción	No calificado	20

Fuente: Encuesta de Relaciones Interculturales, PNUD, 2012. Detalles de la escala en Ganzeboom y Treiman 1996.

**CUADRO 4**  
Características del capital social de acceso según etnia, región y zona

	Aymara urbano	No aymara urbano	Aymara rural	No aymara rural	Mapuche sureño urbano	No mapuche sureño urbano	Mapuche sureño rural	No mapuche sureño rural	Mapuche metropolitano	No mapuche metropolitano
Capital social de acceso										
Porcentaje sin capital de acceso	5	8,3	6,7	0	48,4	60	38,8	42,9	5,1	3,3
Número de posiciones con acceso	1,6	1,6	2	2,5	0,9	0,6	1,1	1,1	4,2	5,4
Media de prestigio máximo	39,1	45	41,9	47,2	30,3	21	29	29,5	51,2	58
Rango de prestigio en acceso	7	10	12,5	13,1	12,1	11,8	9,4	12,1	25,8	35,9
Porcentaje de acceso a posiciones más frecuentes										
Profesor enseñanza media (60)	20	33,3	26,7	26,1	48,4	30	17,9	33,3	33,3	46,7
Dueño de pequeña empresa o comercio establecido (46)	10	16,7	6,7	21,7	9,7	3,3	19,4	23,8	87,2	93,3
Agricultor con pequeña propiedad (40)	55	8,3	33,3	39,1	3,2	0	32,8	28,6	48,7	46,7

Fuente: Encuesta de Relaciones Interculturales, PNUD, 2012.

Las cifras entre paréntesis después del título ocupacional corresponden al puntaje de prestigio de la ocupación en la escala de Treiman (Ganzeboom y Treiman 1996)

en la escala de Treiman<sup>4</sup>, aparecen en el Cuadro 3. Las categorías aparecen en el mismo orden en que fueron presentadas en el cuestionario para reducir el sesgo asociado con el orden de mención.

El Cuadro 4 presenta los descriptores básicos de la red social de acceso para las categorías en las cuales se ha dividido la población. En este caso, se ha ordenado la lista de posiciones de acuerdo con el prestigio asociado a cada uno, que aparecen entre paréntesis en la primera columna. Los cálculos que involucran medias o porcentajes consideran al total de la población, reflejando un rasgo colectivo antes que la situación de quienes poseen redes personales activas.

De los 288 entrevistados, 74 no mencionaron contacto alguno, pese a que en la entrevista inicial habían afirmado tenerlos. Los mayores porcentajes de personas sin especificar contactos se presentan en La Araucanía, de forma igualmente elevada para indígenas como no indígenas, en zonas rurales y urbanas<sup>5</sup>. El número de contactos reportados por los entrevistados es relativamente bajo, oscilando entre 1 y 2, con excepción de los habitantes de las zonas metropolitanas, que reportan 4 y 5 contactos en sus redes. El mayor tamaño de las redes normalmente está asociado con mayor diversidad y acceso a oportunidades, por lo que puede suponerse comparativamente que los habitantes de la Región Metropolitana poseen ventaja en este aspecto.

El prestigio de las posiciones en la red permite establecer si en ella participan personas de mayor status, con acceso a recursos escasos. La media del prestigio máximo de contactos en cada categoría varía entre 58 (cercano a un profesor de enseñanza media) y 21 (un par de puntos por debajo del campesino sin tierras). El puntaje más alto se encuentra entre los no indígenas metropolitanos, seguidos por los mapuche de la Región Metropolitana, con 51,2 (cercano a un jefe de servicio público). Los puntajes de prestigio en el norte se

ubican en el rango de 39 a 47 (entre un operario calificado y un comerciante establecido). En el ámbito rural y el urbano del norte se aprecia una ventaja de los no aymaras, indicando un acceso a contactos de mayor status. En La Araucanía los contactos se encuentran entre 21 y 30 (dependiente de comercio), aunque ello puede estar influido por el alto número de personas que dijo no tener contactos. En suma, los contactos de mayor prestigio se encuentran en las redes de los habitantes de la Región Metropolitana. En todas las regiones, con excepción de La Araucanía, se aprecia una ventaja de los no indígenas en cuanto al prestigio de sus contactos.

El rango de prestigio en el acceso permite establecer la variedad de contactos disponibles a través de las redes sociales. Con excepción de la Región Metropolitana, las redes tienden a ser homogéneas, con rangos de prestigio que oscilan entre 7 y 13 (el primero corresponde a la distancia entre un jefe de servicio y un profesor, y el segundo a la distancia entre un jornalero de la construcción y un dependiente de comercio). En la Región Metropolitana el rango de variación es mayor, con 25,8 para los mapuche y 35,9 para los no indígenas. La primera distancia equivale a la que existe entre un jornalero de la construcción y un comerciante establecido; la segunda corresponde a poco más de la distancia entre un jornalero de la construcción y un jefe de servicio público. El rango de contactos puede ser indicativo del mayor status de los entrevistados, pero sobre todo muestra la mayor variedad y disponibilidad de recursos en las redes sociales. Las ventajas nuevamente se encuentran en la Región Metropolitana, especialmente para los no indígenas.

Tres posiciones destacan como las más accesibles: profesores, a quienes 31% de la muestra tiene acceso; pequeños empresarios, a los cuales 33% de los entrevistados tiene acceso; y pequeños agricultores, a los cuales 31% de los entrevistados tiene acceso. La vinculación con

---

<sup>4</sup> Ver Ganzeboom y Treiman, 1996.

<sup>5</sup> Puede haber muchas razones que expliquen la no respuesta, pero no se cuenta con información suficiente para hacerlo.

los profesores destaca especialmente entre los mapuche sureños urbanos y los no indígenas metropolitanos, alcanzando cerca de la mitad de los entrevistados. Los niveles más bajos se encuentran en los mapuche sureños rurales (17,9%) y los aymaras urbanos (20%). El acceso a los pequeños empresarios se explica fundamentalmente porque alrededor de 90% de los entrevistados en la Región Metropolitana afirmó estar en contacto con uno; en las restantes regiones, los porcentajes de mención varían de 3,3% a 23,8%. Finalmente, la relación con los pequeños agricultores aparece más alta entre los aymaras urbanos (55%) y los mapuche metropolitanos (48,7%), lo cual indica su vinculación personal con territorios agrícolas, posiblemente con parientes de su comunidad rural de origen. Los niveles son relativamente parejos, sin embargo, entre indígenas y no indígenas de las mismas localidades, con la notable excepción de los no aymaras urbanos, que poseen escasos vínculos personales con agricultores.

### 3.4. Capital social de intermediación

Los mediadores o “*brokers*” han sido descritos como elementos característicos de la escena política local chilena (Valenzuela, 1977; Durston et al., 2005; Espinoza, 2009). Los mediadores ofrecen una vinculación entre demandas particulares y lógicas o principios de acción generales,

como los que orientan las políticas públicas. Los mediadores no forman parte de estructuras de clientela en sentido estricto, pues no poseen control formal sobre los beneficiarios de su mediación. Más que recomendaciones, contratos o bienes, los mediadores ofrecen información valiosa para el acceso a recursos por parte de los habitantes de localidades pobres o aisladas.

Los mediadores son de distinto tipo, aunque tienen en común pertenecer a instituciones formales, como organizaciones caritativas, servicios públicos, sistemas de representación política, iglesias, medios de comunicación o grupos organizados; en algunos casos, la mediación es indirecta y se ejerce por medio de líderes locales. En el cuestionario del estudio se consideraron 12 tipos de mediadores, los cuales se presentan en el Cuadro 5, indicando el ámbito institucional al cual pertenecen.

La asignación de niveles de prestigio a los mediadores sería arbitraria dado que no todos corresponden a ocupaciones, por lo cual solamente se tomará en cuenta el tamaño de la red, vale decir, el número de mediadores a los cuales el entrevistado tiene acceso. El tamaño medio de la red de intermediación es 1,9 contactos; no obstante, 85 de los entrevistados (29,5%) dijeron no poseer vínculos con algún contacto, por lo que, al calcular la media sin considerar a quienes no tienen contactos, esta sube a 2,7. Si bien existe una red con 11 integrantes, 161 entrevistados tienen entre 1 y 3 contactos con mediadores y la mediana es de 2 contactos. El número de contactos por categorías en el Cuadro 6 presenta el resumen para el capital social de mediación, considerando a quienes no poseen contactos, como una forma de reflejar la situación más amplia de las localidades.

Las ausencias relativas de capital social de mediación se presentan entre los mapuche: entre los sureños urbanos, 41,9% dijo no tener contacto con mediadores; entre los sureños rurales, 35,8%; entre los mapuche metropolitanos, 38,5%. Aparece entonces como una característica común de los mapuche el poseer una relativa desventaja frente a otros grupos en cuanto al

**CUADRO 5**  
Tipos de mediador considerados en la encuesta

Tipo de mediador	Ámbito institucional
Funcionario de fundación, corporación u ONG	Beneficencia
Jefe en algún servicio público (incluyendo seremis)	Sector público
Periodista de medios de comunicación	Medios de comunicación
Pastor de iglesia evangélica	Iglesias
Sacerdote de Iglesia Católica	Iglesias
Dirigente de organizaciones étnicas	Movimiento social
Líder o dirigente social destacado	Movimiento social
Líder o dirigente vecinal destacado	Mediador local
Militante de un partido político	Mediador local
Diputado o senador	Representante
Alcalde de su comuna	Representante
Concejal de su comuna	Representante

Fuente: Encuesta de Relaciones Interculturales, PNUD, 2012.

acceso a mediadores (aunque la mayoría sí lo tienen). Contrasta con ello la situación de los aymaras, que superan incluso a los no indígenas en su acceso a mediadores.

Existen cuatro categorías de mediadores que poseen un acceso relativamente expedito para los entrevistados: dirigentes vecinales (29%), pastores evangélicos (31%), dirigentes de organizaciones étnicas (26%) y alcaldes (29%). Debe agregarse a éstos el sacerdote católico que, si bien muestra un porcentaje más bajo de contacto con los entrevistados (17%), ello se debe a que todos los aymaras y no aymaras urbanos declararon no tener relación con sacerdotes católicos; esto parece indicar más un error de la base de datos o del encuestaje que de la realidad misma.

Las pautas de acceso son diferentes para los grupos identificados. La categoría con acceso más parejo a través de las categorías es el dirigente vecinal, quien domina entre los no indígenas, alcanzando un 41,7% de los no aymaras urbanos, 43,3% de los no mapuche sureños urbanos, 38,1% entre los rurales y 43,3% entre los no mapuche metropolitanos. La única excepción son los no aymaras rurales, entre los cuales solamente alcanza un 8,7%. Entre los indígenas alcanza niveles que varían del 20% entre los aymaras rurales hasta 33,1% entre los mapuche metropolitanos; el porcentaje también es relativamente alto entre los aymaras urbanos (30%). El dirigente vecinal opera como media-

dor local de fácil acceso, especialmente para los no indígenas.

Los pastores evangélicos poseen una presencia extendida, sobre todo en el sur y en la Región Metropolitana. El mayor acceso se encuentra entre los no mapuche sureños rurales, de quienes 61,9% declaran conocimiento personal de estos. Les siguen los no mapuche sureños urbanos con 43,3%. En la Región Metropolitana, 40% de los no indígenas poseen acceso a este tipo de contactos, y 30,8% entre los mapuche. De forma similar, los no indígenas sureños urbanos superan a los mapuche en el contacto con pastores evangélicos, ya que, de los últimos, 25,8% aseguró tener contacto con pastores evangélicos. En el norte los niveles de contacto con pastores evangélicos son más bajos, alcanzando 17,4% entre los no aymaras rurales y 15% entre los aymaras urbanos. Por contraste, 17% de los entrevistados tiene acceso personal a sacerdotes católicos, llamando la atención la ausencia completa de estos contactos entre aymaras y no aymaras urbanos. El contacto con pastores ofrece otro vínculo de mediación local que también otorga ventajas a los no indígenas.

Los dirigentes de organizaciones étnicas poseen mayor presencia entre los indígenas, alcanzando su máximo nivel entre los aymaras urbanos (75%); la presencia es también alta entre los mapuche sureños rurales (47,8%) y aún entre los mapuche metropolitanos (23,1%). En el sur rural

**CUADRO 6**  
Características del capital social de mediación según etnia, región y zona

	Aymara urbano	No aymara urbano	Aymara rural	No aymara rural	Mapuche sureño urbano	No mapuche sureño urbano	Mapuche sureño rural	No mapuche sureño rural	Mapuche metropolitano	No mapuche metropolitano
Porcentaje sin capital de mediación	15	33,3	26,7	34,8	41,9	16,7	35,8	9,5	38,5	23,3
Número de mediadores	1,4	0,8	1,5	1,8	1,2	1,4	2,1	3,2	1,6	2,9
Posiciones con acceso más frecuente										
Líder vecinal local	30	41,7	20	8,7	22,6	43,3	19,4	38,1	33,3	43,3
Pastor evangélico	15	0	13,3	17,4	25,8	43,3	31,3	61,9	30,8	40
Sacerdote católico	0	0	26,7	13	29	26,7	10,4	14,3	20,5	26,7
Líder organización étnica	75	8,3	20	4,3	0	6,7	47,8	33,3	23,1	13,3
Alcalde	5	8,3	46,7	47,8	16,1	6,7	37,3	57,1	23,1	36,7

Fuente: Encuesta de Relaciones Interculturales, PNUD, 2012.

y la Región Metropolitana se aprecia que también los no indígenas poseen familiaridad con dirigentes de organizaciones étnicas. Llama la atención el nulo contacto de los mapuche urbanos del sur con dirigentes de organizaciones étnicas. Los indígenas revelan, en general, ventaja en el acceso a organizaciones étnicas, las que podrían actuar como canalizadoras de sus demandas.

Finalmente, los alcaldes muestran niveles de contacto disparejo, siendo menos altos en las ciudades de provincia que en el norte y el sur rurales, así como en la Región Metropolitana. Los contactos con alcaldes en el norte y sur urbano son escasos, pero la información dis-

ponible no permite interpretar adecuadamente este resultado<sup>6</sup>.

En el norte rural los niveles de contacto con alcaldes es parejo entre indígenas y no indígenas, alcanzando cerca de la mitad de los entrevistados. En el sur rural el contacto es más favorable a los no indígenas, con 57,1% frente a 37,3% de los mapuche. De forma similar, en la Región Metropolitana, 36,7% de los no mapuche señalan tener contacto con los alcaldes, contra 23,1% de los mapuche. Nuevamente se aprecia una pauta de contactos con mediadores que favorece a los no indígenas.

## 4. Activación de redes y las prácticas interculturales de la reciprocidad

Como muestra la sección precedente, no es suficiente diferenciar entre vínculos “fuertes” y “débiles”, sino que –sobre todo en una sociedad intercultural, altamente estratificada– es necesario determinar *cómo* estas relaciones dan acceso a recursos escasos, tal como señala Bourdieu (2001). La red de contactos que posee una persona constituye una reserva de la cual –como ha mostrado Stuchlik (1974) para el pueblo mapuche– recluta un número reducido de amigos, con los cuales desarrolla prácticas del don y de la devolución de favores. Más allá de la cultura mapuche, en toda sociedad, tradicional o moderna, son de gran importancia estas redes interpersonales de reciprocidad, de vínculos diádicos que se inician con un *favor fundacional* que, al ser aceptado, inicia una relación social, alimentada y mantenida mediante más prestaciones y la obligación universal de retribución o “vueltas de mano”.

Aquí nos interesa evaluar cómo estos contactos son activados mediante *prácticas* efectivas, especialmente en su aspecto intercultural en Chile.

Los resultados nos llevan más allá del énfasis en la supuesta “redundancia” de los vínculos fuertes. El Cuadro 7 nos pone frente a precisiones y algunas sorpresas.

Si preguntamos por quienes ayudaron a resolver algún problema (de salud, económico, etc.) o a realizar algún sueño (estudiar, tener casa) que haya tenido el entrevistado, descubrimos varios aspectos importantes de las relaciones interculturales cotidianas, empíricamente observables. En la ERI general, 2.056 personas entrevistadas declararon haber tenido un problema y/o un sueño importante en los últimos 3 años. De ellos, sólo alrededor de un tercio (en cada subconjunto étnico y territorial) declararon haber recibido ayuda de otra persona en su resolución o realización.

La única excepción a esta tendencia fue el sector no indígena en general y, en especial, los habitantes del Gran Santiago, entre los cuales el 56% había dado apoyo a otro y un 48% lo había recibido. Puede sorprender que los no indígenas

<sup>6</sup> En la comuna de Arica, donde se aplicó la encuesta, el alcalde y la mayor parte de los concejales estaban procesados por fraude al momento del trabajo en terreno, lo cual puede explicar el escaso contacto que muestran o querían mostrar los entrevistados. En el sur urbano no hay un elemento equivalente que pueda explicar el bajo nivel de contacto.

santiaguinos tengan más intercambios de reciprocidad que los mapuche o los aymara. Sin embargo, se sabe que los contactos, los “pitutos” y las amplias redes de influencias se concentran en los estratos socioeconómicos más altos, junto con otras formas de capital tangibles e intangibles. En este aspecto, también la activación efectiva de redes de reciprocidad coincide con los hallazgos sobre la distribución asimétrica de los contactos (sección anterior) de poder.

La reciprocidad es una institución que opera en el marco de la continuidad de las relaciones sociales, por lo cual no está necesariamente asociada con retribución inmediata o mutualidad. La confianza entre quienes piden o entregan apoyo hace que haya una garantía de que el favor será retornado en algún momento de una forma equivalente. No obstante, el nivel de recursos disponibles en una red puede asociarse con los niveles de mutualidad en los intercambios (Espinoza, 1999). Quien posee pocos recursos valiosos —a veces, ni siquiera tiempo— no está en condiciones de retribuir adecuadamente, lo cual puede involucrar su exclusión de redes de intercambio basadas en la amistad. Algunas expresiones populares que reflejan esta exclusión son “el bolsero”, “el malagradecido”, “el fresco”, “el de mala voluntad”; todas ellas referidas a la desconfianza en la posibilidad de retorno. En tales condiciones, los más pobres deben recurrir a donaciones desde círculos sociales en los cuales se encuentran los recursos no disponibles en su entorno inmediato, lo cual normalmente involucra establecer una relación asimétrica. Los niveles relativamente similares entre lo recibido y entregado son otra indicación de las dificultades que experimentan los indígenas para obtener acceso social a mayores recursos, ya que solamente pueden participar en redes de intercambios en las cuales se observa alta mutualidad.

Los datos presentados en los gráficos que siguen dejan en claro que la red ego-centrada de “contactos”, parientes y amigos, como una forma latente de reciprocidad, cobra vida mediante dos tipos de acción social: la realización de favores o dones no solicitados (un regalo, un saludo con abrazo, una invitación a comer) y la

**CUADRO 7**

**Ha entregado apoyo en problemas de otro / Ha recibido ayuda en problemas o sueños propios (\*)**

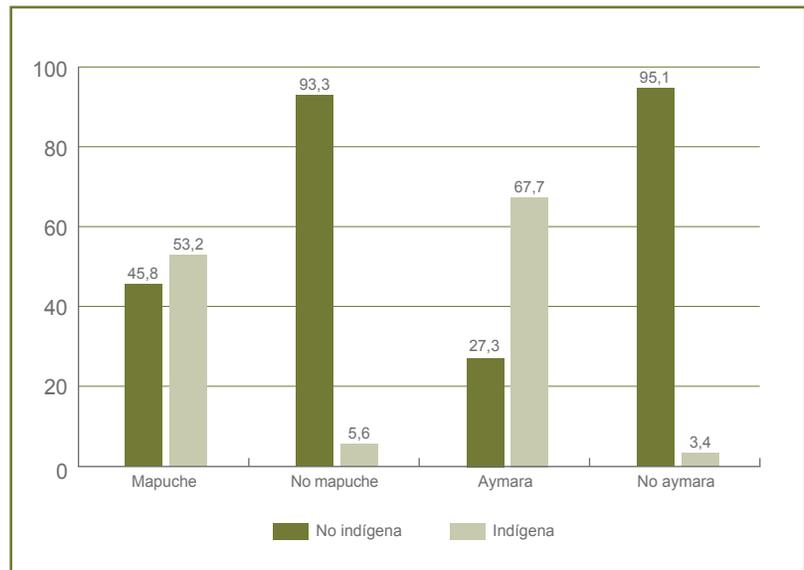
	Dio apoyo	Recibió apoyo
Mapuche	35,9%	35,2%
No mapuche	48,6%	42,8%
Aymara	35,6%	34,8%
No aymara	33,3%	32,3%

Fuente: Encuesta de Relaciones Interculturales, PNUD, 2012.

\* Solo quienes declaran tener problema o sueño.

**GRÁFICO 1**

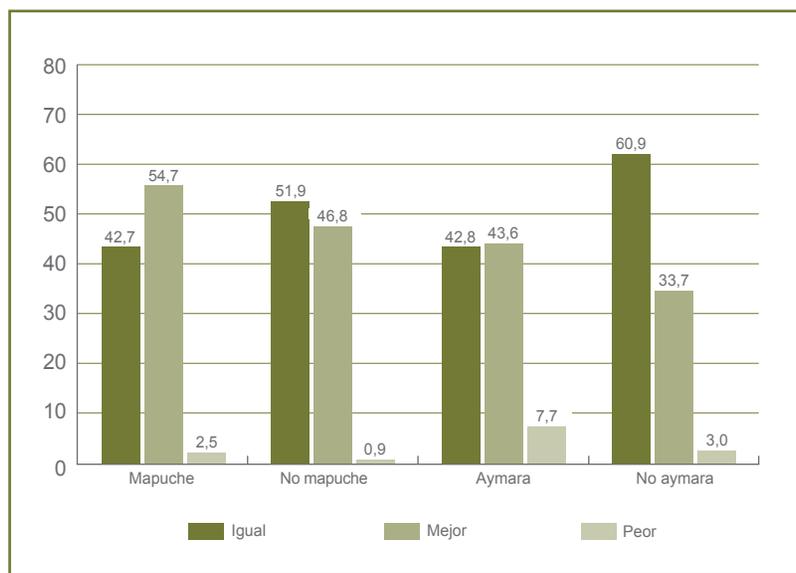
**La persona que lo apoya ¿es indígena o no indígena?**



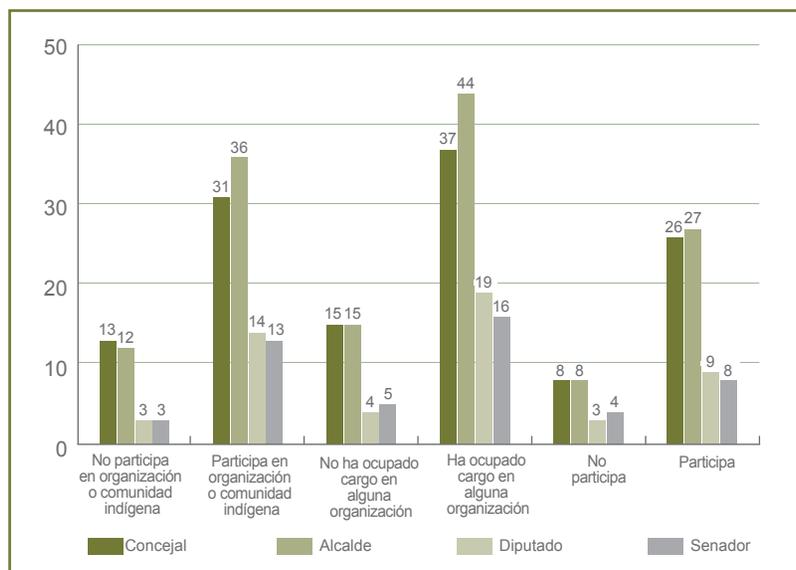
Fuente: Encuesta de Relaciones Interculturales, PNUD, 2012.

solicitud de ayuda en momentos de necesidad. Ambas acciones, si son repetidas, constituyen prácticas que consolidan un vínculo de ayuda recíproca. Tales relaciones entre dos personas suelen ser ritualizadas en las culturas indígenas sincretizadas, a la vez que suelen ser nombradas en el mundo chileno (socio, compadre, etc.).

En el Gráfico 1 no es raro constatar que, en general, la reciprocidad se practica entre personas de la misma identidad. Así, encontramos que los aymara recurren mayoritariamente a otros aymaras. Pero muchos mapuche (46%) recurren a no indígenas (Gráfico 2). La proporción de pobres es mayor entre los mapuche que en los otros segmentos, y la ayuda de personas de mayores recursos (Gráfico 3) llega al 55%. En otras palabras, en alrededor de la mitad de los

**GRÁFICO 2****¿Cómo es la situación económica [del contacto] comparada con la suya?**

Fuente: Encuesta de Relaciones Interculturales, PNUD, 2012.

**GRÁFICO 3****Porcentaje de mapuche que en los últimos 5 años, se ha relacionado directamente con: concejal, alcalde, diputado o senador**

Fuente: Encuesta de Relaciones Interculturales, PNUD, 2012.

casos mapuche, se trata de prácticas interculturales asimétricas de reciprocidad. Además, puede considerarse una forma de inclusión inter-clase personalizada.

En varios casos estos intercambios asimétricos de ayuda involucran a intermediadores. Tal intermediación ocurre en un mínimo de 26% y un máximo de 31% de los casos de ayuda personal

recibida (Gráfico3). En particular, los dirigentes indígenas locales cumplen esta función.

El Gráfico 3 muestra que este es el caso en el 28% de los casos a nivel global (Dirigentes y miembros destacados, Total no indígenas, Mapuche y Aymaras). Esta descripción converge con la del cuestionario de profundización en redes personales, revelando que los dirigentes étnicos constituyen uno de los principales vínculos de mediación de los indígenas. Ello sugiere la relevancia de establecer iniciativas que se apoyen en este componente del capital social comunitario. El Gráfico 3 muestra que una proporción importante de dirigentes mapuche ha tenido un relacionamiento directo con el alcalde en los últimos 5 años: un 44% de los casos. Esta relación directa puede generalizarse a la población pues, como se muestra en el cuestionario de profundización, los alcaldes constituyen uno de los vínculos de mediación más extendidos en la población indígena (con algunas excepciones que se revisaron anteriormente). Puede inferirse que los dirigentes locales actúan en paralelo a las iniciativas de mediación que los propios indígenas desarrollan, lo cual descarta que los últimos estén subordinados a los primeros.

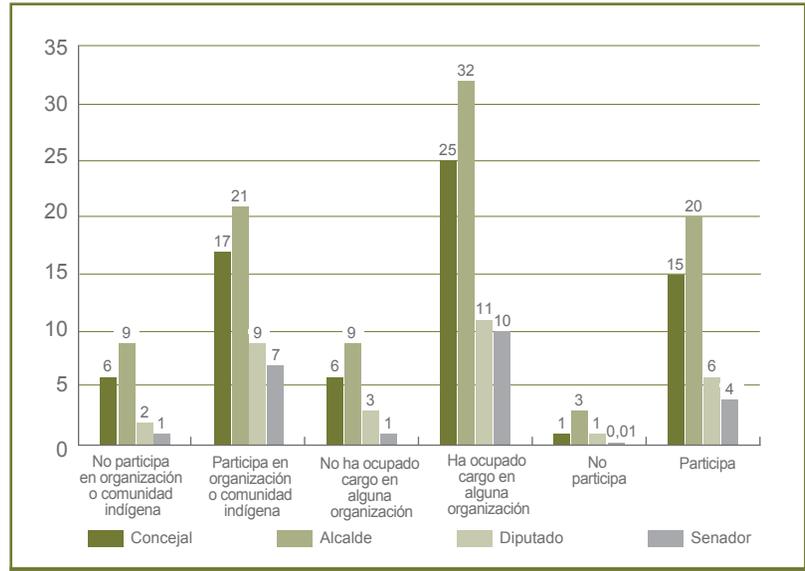
En la sociedad civil aymara se observa las mismas tendencias: las personas no se relacionan directamente con sus autoridades políticas o con los concejales (al contrario de lo observado a finales de los 60 por Valenzuela, 1977), sino a través de mediadores, sus destacados líderes de organizaciones. En el caso aymara (Gráfico 4), la relación entre estos “cultural brokers” y el alcalde ocurre en un 32% de los casos, algo menos que entre los mapuche.

En conclusión, tanto los contactos como su activación en la realización de la práctica de favores ocurren principalmente entre personas de la misma identidad étnica. Pero, en una proporción importante de casos, la reciprocidad es interétnica, asimétrica (más en el caso mapuche que aymara) e intermediada por líderes locales. Dirigentes locales y alcaldes constituyen los principales canales de mediación hacia círculos sociales fuera del contexto local. Mientras que es

probable que los alcaldes canalicen las demandas a través de los organismos de gobierno regional o incluso por la vía de los partidos políticos, no es claro el tipo de mediación que desarrollan los dirigentes. Apparently, al contar con más amplio acceso entre indígenas que no indígenas –lo cual no es el caso para los alcaldes–, el dirigente étnico local puede representar un canal indirecto de acceso a los alcaldes u otros órganos de gobierno.

**GRÁFICO 4**

**Porcentaje de aymara que en los últimos 5 años, se ha relacionado directamente con: concejal, alcalde, diputado o senador**



Fuente: Encuesta de Relaciones Interculturales, PNUD, 2012.

## Referencias

- Bourdieu, Pierre (2001). *Las estructuras sociales de la economía*. Trad. Horacio Pons. Buenos Aires: Manantial.
- Burt, Ronald S. (1992). *Structural Holes*. Cambridge, Mass: Harvard University Press.
- (2005). “Dimensiones reticulares del capital social”. En Porras, José I. y Espinoza, Vicente (Eds.). *Redes. Enfoques y aplicaciones del análisis de redes sociales*. Santiago: Universidad Bolivariana - USACH, pp. 245-276.s
- Durston, John, Duhart, Daniel, Miranda, Francisca y Monzó, Evelyn (2005). *Comunidades campesinas, agencias públicas y clientelismos políticos en Chile*. Santiago: LOM.
- Espinoza, Vicente (1995). “Redes sociales y superación de la pobreza.” En *Revista de Trabajo Social* (66), pp. 31-44.
- (1999). “Social Networks among the Urban Poor. Inequality and Integration in a Latin-American City”. En Wellman, Barry (Ed.). *Networks in the Global Village*. Boulder, Co: Westview Press, pp. 147-184.
- (2009). “Citizens’ Involvement in Social Policies in Chile: Patronage or Participation?”. En Silva, Patricio y Cleuren, Herwig (Eds.). *Widening Democracy: Citizens and Participatory Schemes in Brazil and Chile*. Leiden, Londres, Brill. pp. 273-294.
- Ganzeboom, Harry B.G. y Treiman, Donald J. (1996). “Internationally Comparable Measures of Occupational Status for the 1988 International Standard Classification of Occupations.” En *Social Science Research* 25, pp. 201-239.
- Granovetter, Mark S. (1973). “The Strength of Weak Ties.” En *American Journal of Sociology* 78, pp.1360-1380.
- Lin, Nan (2001). *Social Capital: A Theory of Social Structure and Action*. Serie Structural Analysis in the Social Sciences. Cambridge: Cambridge University Press.
- Stuchlik, Milan (1999[1976]). *La vida en mediería. Mecanismos de reclutamiento social de los mapuche*. Santiago: Soles Ediciones.
- Valenzuela, Arturo (1977). *Political Brokers in Chile: Local Government in a Centralized Polity*. Duke University Press.
- Wellman, Barry (2005). “Lugar físico y lugar virtual: El surgimiento de las redes personalizadas”. En Porras, José Ignacio y Espinoza, Vicente (Eds.). *Enfoques y aplicaciones del análisis de redes sociales (ARS)*. Santiago: Universidad Bolivariana- Universidad de Santiago de Chile, pp. 69-116.
- Wellman, Barry y Wortley, Scot (1990). “Different Strokes from Different Folks.” En *American Journal of Sociology* 96(3), pp. 558-588.



ANEXOS



### Posición y observaciones de los miembros del Comité Consultivo sobre “Pueblos Originarios y sociedad nacional en Chile: La interculturalidad en la práctica sociales”

El estudio tuvo el privilegio de recibir observaciones, recomendaciones y críticas de los integrantes del Comité Consultivo. En tres sesiones de trabajo en las etapas de diseño del marco teórico y conceptual, presentación de resultados preliminares, especialmente los relacionados con la Encuesta de Relaciones Interculturales y, finalmente, lectura del texto final. En cada una de estas etapas los miembros del Comité hicieron valiosos comentarios que enriquecieron enormemente el trabajo realizado.

Del mismo modo, existen aspectos particulares o perspectivas generales planteada por los diversos autores del libro sobre las cuáles los

integrantes del Comité plantearon divergencias importantes. Este proceso de intercambio constituye parte de los hallazgos principales del estudio, en el sentido que los mismos fenómenos son vistos y reconocidos desde perspectivas muy diferentes.

Como parte del inicio de la discusión que al presente publicación aspira a instaurar es que se consideró indispensable que estos planteamiento tuvieran cabida en la presente publicación.

Los comentarios están publicados de manera completa e integral y no fueron ni editados ni modificados.

### Comentario al estudio por Aucan Huilcaman Paillama<sup>1</sup>

En mi calidad de Miembro del Comité Consultivo sobre el estudio del Programa de Naciones Unidas para el Desarrollo PNUD y el Gobierno de Chile, efectuaré un comentario al estudio denominado “Pueblos Originarios y Sociedad Nacional en Chile: La interculturalidad en la Práctica Sociales” escrito por Francisca de la Maza y José A. Marimán. El estudio abarca varios aspectos de los Pueblos Indígenas en Chile, sin embargo, en esta oportunidad me referiré preferentemente al artículo relativo al Pueblo Mapuche.

Antes de comentar el artículo del cual en muchos aspectos no comparto por la reproducción del sentido asimilacionista, debo hacer algunas aclaraciones previas, que tienen relación con mi primera intervención oral cuando fui invitado a la reunión por el PNUD en Santiago de Chile, en donde manifesté mi inquietud sobre la utilidad de un “estudio denominado interculturalidad”

y en vista que no estaba seguro de su utilidad y al mismo tiempo teniendo en cuenta que se han escrito muchos libros y artículos sobre interculturalidad y sus usos no han sido muy efectivos, por tanto, dejé supeditada mi participación.

En esa primera reunión también manifesté claramente que, “desde las llegada de los primeros españoles a nuestro territorio se había dado las primeras relaciones interculturales, igualmente con la cultura denominada Incaica. Una segunda cuestión fundamental que puse de relieve en esas oportunidad y está relacionada con que la interculturalidad desde la era colonial hasta el día de hoy está basada en un marco de completa y absoluta opresión política y colonialismo cultural en todas sus formas como consecuencia de la Chilenización.

También hice presente en esa primera reunión que, me llamaba la atención que se dedicará

---

<sup>1</sup> Encargado de Relaciones Internacionales. Consejo de Todas las Tierras.

tantos esfuerzos para un estudio sobre interculturalidad, ya que éste no es un derecho y no se dedicaban el mismo tiempo para explorar fórmulas para respetar y aplicar los derechos adquiridos nacional e internacionalmente. Partiendo de la premisa que, una interculturalidad aceptable debe constituir el resultado de algún tipo de reconocimiento recíproco y previo.

Los autores pocos aportan para un mayor entendimiento sobre conceptos y prácticas elementales de la interculturalidad, debido a que existen cuantiosos estudios sobre interculturalidad. En la parte introductoria no se aportan elementos significativos de lo que es y sus consecuencias en términos prácticos, pero resulta curioso cuando afirman “aspiramos, como cualquier investigación cualitativa, a producir hipótesis de trabajo para futuras investigaciones”. Aquí radica la primera preocupación sobre la utilidad del estudio en su uso y efecto en la actualidad. Pero esto no es todo, ambos investigadores sostienen “lo que aquí se expone son reflexiones y ejemplos a manera de evidencia que contribuyen a validar dicha presunción” y sin duda, son las presunciones de ambos investigadores.

Este capítulo del estudio tiene párrafos y afirmaciones bien curiosas y de doble sello. Al sostener que, “los Mapuche se encuentran vinculados a la mitología nacionalista de la construcción del Estado en Chile, según la cual el Pueblo Chileno es el resultado de la fusión de dos “razas” guerreras: los Mapuche y los vencedores de Flandes o españoles”. Este párrafo en término general resultaría aceptable. Sin embargo, los autores inmediatamente introducen una afirmación más grave en la que dicen no estar de acuerdo, al sostener, “los Mapuche fueron derrotados militarmente en una guerra entre los años 1861 y 1883”. Sostener una afirmación de esta naturaleza, por una parte, no tan solo se reproduce una mitología inculcada por los no indígenas, que han propiciado el asimilacionismo, el colonialismo y la domesticación, sino, es algo peor, debido a que sostener que ha habido guerra, es confirmar

una posición anti Mapuche en las relaciones interculturales ayer y hoy.

Debo agregar y sin temor a equivocarme que, en el caso Mapuche, nunca ha habido guerra, sino, una verdadera y efectiva invasión militar. El concepto de guerra bajo cualquier circunstancia está clara y absolutamente definida en el derecho internacional, las causas para declarar y llevar adelante la guerra son varias, sin embargo, por el tiempo limitado que nos han impartido, me limitaré a referirme únicamente a dos aspectos. La primera, la guerra debe ser declarada y aceptada por la otra parte, de lo contrario, es simplemente una invasión. En segundo lugar, debe haber un motivo o una cuestión en litigio o controversias no resueltas mediante otros mecanismos previos a la guerra. En la Pacificación de Araucanía el motivo fue muy claro y categórico, fue simplemente usurpación del territorio Mapuche y sus recursos, es decir, nunca estuvo el territorio Mapuche en controversia, porque siempre perteneció al Pueblo Mapuche en su calidad de poseedor y el derecho internacional ha definido estos actos de Estado como “toma”, “confiscación” y “ocupación”, pero ambos investigadores dicen lo contrario. Y este ha sido el argumento subyacente y expreso de los historiadores para justificar el proceso de despojo territorial.

No se trata de simplificar los hechos, sino, más bien esta afirmación de ambos investigadores, tiene desastrosas consecuencias si fueran verdaderas, si efectivamente hubo guerra las partes se tienen que atener a las consecuencias. En el citado momento histórico, hubo una abierta invasión y resistencia Mapuche y consecuentemente la pérdida del territorio Mapuche y sus recursos, pero también el derecho internacional ha afirmado que la “ocupación”, “toma” y “confiscación” del territorio y sus recursos, sin el consentimiento previo libre e informado debe ser restituido, reparado e indemnizado de maneja justa imparcial y equitativa. Por lo mismo, nadie que participe y acepte la declaración de guerra, podrá invocar el derecho a la “restitución, reparación, indemnización justa

y equitativa”. A partir de las presunciones de ambos investigadores y que he comentado, es muy apropiado preguntarse nuevamente por la utilidad de este estudio que adolece de cuestiones básicas.

El otro capítulo referido a economía y relaciones culturales allí sostienen “en las dos últimas décadas, la implementación de la ley indígena 19.253, ha permitido la adquisición de tierras de parte del Estado para restituirlas a las comunidades Mapuche”. Una cuestión fundamental, pero que se elude, está referido a la naturaleza del Fondo de Tierras y aguas. Esta no es más que una institución de compras y ventas de tierras, por tanto, es absolutamente inapropiado utilizar el concepto de “restituir”, la restitución es la consecuencia en derecho del reconocimiento que el asunto restituído es del titular, y la compra-venta en ningún caso es el reconocimiento de un derecho al otro.

En relación a lo anterior el Comité Internacional para la Eliminación del Racismo y la Discriminación el año 2009, le recomendó al Estado parte de Chile, que no solo se centrara en el fondo de tierras, sino estableciera un mecanismo para restituir las tierras ancestrales, del cual los Mapuche tuvieron posesión y derecho, y el fondo de tierras y aguas no aborda esta cuestión de tierras ancestrales.

Pero no tan solo es lo referente a lo anterior, sino, se observa la reproducción de un lenguaje completamente asimilacionista al referirse “un factor clave de la política de restitución es el fomento para hacer productivo los nuevos predios”. Esta versión es la que ha focalizado la derecha en Chile o denominado Alianza por Chile, compuesto por dos partidos políticos Renovación Nacional RN y la Unión Demócrata Independiente UDI. Esta visión que representa el nuevo colonialismo en toda su manifestación, la derecha Chilena se jacta, porque han comprado y entregado tierra y le han incluido herramientas para su producción, es decir, el parámetro válido es la cultura dominante en

la explotación sin control del territorio y sus recursos.

Esta visión colonial, no es más que la continuación de la doctrina de la negación de la cultura Mapuche, sin embargo, la cultura Mapuche, le atribuye ciertos y determinados valores a la tierra y su recursos. Esta posición política y cultural en muchos aspectos es contraria a la naturaleza colectiva que se atribuye a la tierra y sus recursos, especialmente la biodiversidad y la espiritualidad. Esta concepción explotadora de la tierra y que genera el consumismo es lo que no permite la interculturalidad. Lo grave de todo, es que el estudio lo reproduce exactamente igual que los colonizadores.

Personalmente considero que habría sido útil, abordar la interculturalidad en el marco de la celebración, aplicación, cumplimiento y observancia de los Tratados celebrados entre el sistema colonial hispano y posteriormente con el Estado Chileno y los Mapuche. Alrededor de estos actos se determinó un tipo de interculturalidad, una forma de relación soberana, operaron y tuvieron eficacia las instituciones ancestrales, aunque siempre estuvieron en tensiones por los objetivos expansivos que se proponía una parte. Este marco de relaciones interculturales basadas en acuerdos consensuados ayudaría a ilustrar que es posible la interculturalidad bajo determinada modalidad, con el fin de subrayar que tienen que existir condiciones previas y elementales de reconocimientos recíprocos.

Finalmente considero que sería muy apropiado desplegar los esfuerzos en base a ciertos derechos y principios reconocidos por el derecho internacional estipulado en la Declaración de Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas “afirmando que los Pueblos indígenas son iguales a todos los demás Pueblos y reconociendo al mismo tiempo el derecho de todos los Pueblos a ser diferentes, a considerarse a sí mismo diferentes y a ser respetado como tales”. Creo que estos principios y estos derechos indican más claramente una efectiva y aceptable interculturalidad.

## ¿Es Chile un país intercultural? por José Aylwin<sup>2</sup>

El estudio que nos presenta el PNUD, bajo la coordinación de John Durston, constituye, sin lugar a dudas, un aporte para la comprensión y abordaje de la compleja relación histórica y presente entre quienes integran los pueblos indígenas y la sociedad no indígena en Chile. Este estudio, en cuya realización se involucraron investigadores indígenas y no indígenas, contiene información importante relativa a la relación cotidiana entre las personas indígenas y no indígenas en el país que puede servir a los propios pueblos indígenas, y ojalá al Estado, cuando toma decisiones que les conciernen.

Entre los hallazgos identificados en este estudio destacan la creciente identidad y orgullo hoy existente entre los integrantes de los pueblos indígenas; la valoración positiva de lo indígena por los no indígenas; la existencia de visiones diferenciada – no monolíticas- tanto al interior del mundo indígena como de la sociedad no indígena, en relación a otro; y la correlación entre etnicidad indígena y marginación socio económica y educacional.

Con todo, el estudio contiene afirmaciones e hipótesis que cabe problematizar. En él se sostiene que los indígenas urbanos enfrentarían hoy “más barreras por su condición de clase que por su condición de identidad de pueblos indígenas”. La afirmación es peligrosa, toda vez que los pueblos indígenas, incluyendo sus integrantes urbanos, han transitado un largo camino para reafirmar su identidad étnica – hecho constatado por el estudio- dejando atrás las perspectivas reduccionistas que por largo tiempo subsumieron a los indígenas, y sus luchas, con las de la clase trabajadora. Se trata por lo mismo de una afirmación que cabría relativizar.

Igualmente, cabe cuestionar la conclusión a que se llega en la introducción del texto, cuan-

do de afirma que “somos un país intercultural, en gran parte porque los Pueblos Indígenas siguen estando aquí.” Si bien las acepciones de interculturalidad, como en la misma introducción se señala, son muchas, la sola presencia e interacción entre indígenas y no indígenas no la determinan. La interculturalidad, a mi entender, y coincidiendo con Walsh (2008)<sup>3</sup>, está determinada, por el tipo de relaciones que se dan en un contexto dado, no solo entre indígenas y no indígenas, sino entre los pueblos que estos integran y el estado, así como por los procesos que se impulsan desde este último para revertir las asimetrías que existen entre ellos, y para terminar con las exclusiones y dominación que obstaculizan interculturalidad.

Vinculado a ello es que identifiqué finalmente, otra importante omisión del estudio, dado que una investigación sobre esta materia, sin un abordaje de las relaciones institucionales colectivas entre el Estado y los pueblos indígenas, no permite entender el tipo de relaciones que se dan entre las personas indígenas y no indígenas, y en definitiva, hacer un diagnóstico certero sobre la situación de las relaciones interculturales en un contexto determinado. De hecho el mismo estudio reconoce en los capítulos referidos a los mapuche en el sur y a los rapa nui, que las relaciones entre las personas indígenas y no indígena, se ven influenciadas por normativa o conflictos generados por una determinada legislación e institucionalidad referida a estos pueblos.

Esta última observación, que puede ser vista como una carencia del estudio, constituye a la vez un desafío para las instituciones que se propusieron elaborarlo, y cierto para el estado de Chile: el desarrollar un estudio complementario sobre la situación de las relaciones interculturales en Chile a partir del análisis de la institucionalidad jurídica y de las políticas públicas, que determi-

---

<sup>2</sup> Co Director Observatorio Ciudadano

<sup>3</sup> Walsh, Catherine, Interculturalidad, plurinacionalidad y decolonialidad; Las insurgencias político-epistémicas de refundar el estado, 2008, disponible en [www.revistatabularasa.org/numero\\_nueve/08walsh.pdf](http://www.revistatabularasa.org/numero_nueve/08walsh.pdf)

nan, que los pueblos indígenas en Chile sigan siendo objeto de dominación, exclusión, y discriminación en casi todas las esferas de sus vidas.

Se trata, como lo demuestra la experiencia de otros contextos, de una situación que no se revertirá mientras no se avance hacia una trans-

formación institucional profunda, relacionada en el caso de Chile, no solo con la institucionalidad aplicable a los pueblos indígenas, sino que con un nuevo pacto social refundacional, en el que, al igual que en otros contextos de la región, los pueblos indígenas estén invitados a participar.

## Comentarios presentados por Jaime Huincahue<sup>4</sup>

He revisado y leído el borrador del Estudio RRII y me enfoqué principalmente en el análisis de las relaciones interculturales, en 4 ámbitos o tópicos como son: La Política, La Economía, la vida social y la Cultura del Pueblo Mapuche. No tengo mayores reparos de lo expuesto en los otros tópicos, solamente en el de Economía, por lo siguiente:

### **Economía y relaciones interculturales:**

Considero que NO corresponde incluir a ENAMA, dentro de este tópico de la economía mapuche. Ya que Enama, fue solamente una experiencia política organizacional de corto plazo, para compartir experiencias (encuentros) de personas de origen mapuche, que han logrado sortear los obstáculos de la vida y que hoy son “relativamente” exitosos en sus vidas profesionales, artísticas, académicas y empresariales.

Pero en Enama, no se logró gestionar apoyos del Estado a las iniciativas empresariales de los Mapuche, ni menos establecer relaciones de

negocios con el empresariado regional. No hay muestras ni ejemplos de ello.

Hoy es una “corporación privada, sin fines de lucro”, de personas mapuche y no mapuche, vinculadas al ámbito académico, desde donde pretenden influir en las decisiones políticas regionales y/o nacionales, obviamente en proceso...

Por tanto, no lo recomiendo como ejemplo, debido a que conocí muy de cerca esa iniciativa.

Ahora, si requieren reemplazarla por otra, podría enviar una iniciativa que sí logró el objetivo de mejorar las relaciones económicas entre mapuche y empresarios no mapuche en la Región de La Araucanía y que hoy está plenamente vigente y con absoluta proyección.

Y quisiera también aprovechar de felicitar al Coordinador General John Durston, que junto al equipo de autores, han hecho realidad este Estudio, el cual sin duda es un aporte al conocimiento del otro y al dialogo de las culturas nacionales, algo muy necesario en estos tiempos.

---

<sup>4</sup> Profesional Mapuche. Consejero Nacional Indígena. CONADI.

## Diálogo de sordos por Erick Vejar Quintrel<sup>5</sup>

¡En primer lugar es importante señalar y valorar los esfuerzos del estudio lo cual se agradece, también la importancia que pueda tener en las estrategias para que los futuros administradores del Estado de Chile puedan tomar como carta de navegación para realizar cambios profundos en el trabajo que se hace con los pueblos originarios.

Una de las grandes debilidades de los gobiernos es el trato que se tiene en los diálogos con los pueblos originarios, donde siempre se trabaja desde la lógica de resguardar los intereses propios del gobierno de turno, realizando numerosos procesos administrativos que no tiene ningún efecto en la dinámica socioeconómica del mapuche.

Respecto a los aportes de nuestra organización para el estudio es con el fin de entregar una visión respecto al trato del estado, personas No Mapuche respecto al trato con los Mapuche.

### "Diálogo de Sordos"

Es la frase más representativa de la relación intercultural entre el pueblo Mapuche y el Estado de Chile, donde en el transcurso de los años no se aprecia un avance significativo a esta dinámica de entablar una relación intercultural. Esto se da a nivel político, social, económico, cultural, judicial, religioso.

En lo político la población mapuche se tiene que hacer parte de un sistema político Chileno de forma obligada, obedeciendo a participar de un proceso de elecciones Presidenciales, parlamentarias, municipales, y actualmente a CORES, con candidatos que representan una propuesta de trabajo obedecientes a los partidos políticos a los que representan, no siendo las necesidades de los mapuche, los cuales se tienen que sumar por no existir otra alternativa.

Una situación clara es la falta de autoridades de gobierno de origen Mapuche, cuando las hay no tienen los espacios suficientes para realizar cambios necesarios que puedan mejorar la relación entre el estado y las comunidades indígenas. Del mismo modo por efecto es deseable que los programas de desarrollo indígena lo ejecuten los indígenas, para transmitir confianzas en las familias con las cuales se realiza el trabajo.

En lo social las políticas del estado asumen la vulnerabilidad social de nuestra gente, por lo que de acuerdo a esto se implementan programas vinculados a las familias pobres existentes a nivel nacional, dejando de lado las costumbres y propuesta de desarrollo tradicionales planteadas por los mapuche.

En lo cultural se ha hecho un esfuerzo por folklorizar el patrimonio ancestral Mapuche tanto desde los colegios, como también desde el mundo occidental.

En lo judicial no existe relación intercultural, solo se da cumplimiento a la constitución asumiendo que los Mapuche son por definición Chilenos, lo cual no es así, el trato con las autoridades tradicionales no existe vulnerando los derechos ancestrales, prueba de ello es el sistema procesal penal, donde el estado; Denuncia, Acusa, Defiende y Condena.

La relación intercultural obligada en muchos casos aun se mantiene con distintos grados de discriminación en la población No indígena hacia los Mapuche, prueba de ello es aminoramiento que sufren los Mapuche que ejercen labores en los distintos rubros económicos en el país por sus pares que ejercen la misma función, por lo tanto la discriminación sigue vigente solo que en grados más disimulados a diferencia de 20 o 30 años atrás lo cual no se ha visto disminuida.

---

<sup>5</sup> Juventud Mapuche de CholChol.

Nuestra generación de personas indígenas menores a 45 años corresponde al resultado de la discriminación más dura sufrida por nuestros padres y fueron traspasadas a nosotros, resultado de ello es la pérdida de identidad, pérdida de conocimiento tradicional ancestral, pérdida de mantener la lengua mapuche. Nuestros padres como una forma de protección a las burlas no dieron continuidad al traspaso del mapuche dungun.

Los recursos económicos establecidos por el estado en materia de desarrollo indígena son miserables, por lo cual no se realiza un desarrollo en las comunidades indígenas, por lo general quienes más ganan con los programas de desarrollo indígena no son los Mapuche; quien ejecuta estos programas son profesionales en su gran mayoría No indígenas, la adquisición de los proyectos se hacen con empresas externas a las comunidades principalmente multinacionales, la prensa difunde sus espectáculos, las autoridades rinden cuenta del inmenso desarrollo implementado, las comunidades cada vez se ven más empobrecidas y en conflicto entre ellos por no verse favorecidos en su totalidad.

También es importante señalar que no existe conflicto con las personas No Mapuche en cual nos relacionamos a diario en el trabajo, en los buses, en los colegios, en los hospitales, supermercados, etc. Bajo este concepto es irresponsable traspasar un escenario de intolerancia de parte de los Mapuche con la población No indígena.

## **Solución Inmediata**

Una de las estrategias políticas de acercamiento con los mapuches es la instalación un dialogo participativo vinculante con miras a la creación de un consejo de pueblos indígenas.

Consejo pueblos indígenas debiera tener como eje garantizar la participación de los dirigentes y representantes Mapuche, para instalar una un modelo de trabajo que garantice que los

indígenas puedan contar con herramientas con poder Resolutivo, Normativo, Ejecutivo. Participación del diseño de las estrategias y programas de desarrollo con personas indígenas, que estos programas se gesten en un escenario de dialogo y consenso de las propuestas a desarrollar.

La creación de un ministerio de asuntos indígena seria una buena medida política para acercar, promover, fortalecer, el trato con los pueblos originarios, además del recurso humano económico para establecer nuevas líneas de trabajo en base al derecho de los indígenas.

En materia de derechos es fundamental en el mejoramiento de las relaciones entre el estado y los pueblos indígenas. Un ejemplo simple; un padre que no reconoce a un hijo, no tiene el deber de apoyarlo durante su vida, solo queda a voluntad de el hacerlo, por lo cual un estado que se rige en derecho, debe garantizar en derecho a los pueblos indígenas respetando su territorio, autoridades tradicionales, costumbres, y todo lo relacionado con la cosmovisión de los pueblos originarios.

La participación política en el estado, esto significa mantener una cuota de Parlamentarios Mapuche en la Cámara alta y baja, para aportar y contribuir al desarrollo del país con experiencia intercultural.

No se puede hablar de desarrollo si no existe Derechos que garanticen; Tierra, Agua, Educación, Recurso económico, cultura (cosmovisión Mapuche).

Hoy el pueblo mapuche tiene los profesionales de las distintas áreas para aportar desde un gobierno que entregue garantías de participación y líneas de autonomía en el desarrollo político.



### Anexo metodológico

#### 1. Introducción

Este libro es el producto de una investigación en terreno realizada desde mediados de 2011 hasta el segundo trimestre de 2012, siguiendo una combinación de métodos cualitativos y cuantitativos, que se detallan a continuación. Esta producción de datos “cuali-cuanti” se insertó en una estrategia de investigación de características particulares, siguiendo una ruta lógica propia del tema de las relaciones interculturales.

Se hizo una revisión y análisis de la literatura profesional sobre el tema. Los artículos se concentran en las observaciones empíricas resultantes del estudio, más que en la discusión académica.

Se realizaron consultas con los involucrados –talleres con dirigentes locales de los pueblos aymara, colla, quechua, atacameño, rapanui y mapuche– antes de fijar los objetivos y determinar los instrumentos del estudio. Además, se incorporó en este diseño las observaciones de un Comité Consultivo nacional de líderes y especialistas, la mitad de ellos indígenas.

#### 2. Fases del trabajo

El trabajo en terreno se dividió en una fase cualitativa (2011) y una cuantitativa (2012), que se complementaron y se retroalimentaron entre sí.

Las fases de procesamiento y análisis consistieron en:

- a. **Cualitativo:** Este apartado del estudio toma como base las entrevistas en profundidad (metodología cualitativa) contempladas en el estudio para los casos aymara, atacameño, rapanui y mapuche. Estas entrevistas fueron desarrolladas por duplas de trabajo interculturales y son confidenciales. Su grabación y transcripción (con consentimiento de los entrevistados) produjo más de 150 horas de material con codificación en el programa computacional Atlas.ti. De él se extrajo una selección de citas. Su interpretación se recoge en los artículos sobre cinco zonas interculturales, correspondientes a los pueblos mapuche (sur y Santiago), atacameño, rapanui y aymara. En el caso de los otros pueblos, se convocó a especialistas con experiencia de terreno reciente para redactar cada artículo.
- b. **Cuantitativo:** Consistió en el procesamiento en SPSS de los datos de la encuesta, para generar cuadros, gráficos y regresiones sobre prácticas, relaciones y actitudes interculturales. Se dio una interpretación colaborativa entre los autores de artículos comparativos.
- c. **Análisis comparativo:** Se procedió a comparar los datos de la encuesta y entrevistas en profundidad sobre las relaciones interculturales de los diferentes pueblos, de modo de generar un debate desde diferentes perspectivas en torno a temas transversales como los cambios en la ruralidad, la segregación urbana, la relación entre pueblo indígena y estratificación social y la importancia de las relaciones cara a cara interculturales.
- d. **Integración** del análisis de diversos autores en términos de los principales hallazgos, los desafíos para la sociedad chilena y el papel de las organizaciones de la sociedad civil y política.
- e. **Presentación** de los resultados al Comité Consultivo, corrección y publicación.
- f. **Debate** sobre los resultados en diversas instancias de la sociedad civil y el Estado.

### 3. Metodología de trabajo cualitativo: estudios en terreno sobre relaciones interculturales en cuatro zonas de Chile

#### 3.1. Introducción

Se definió *a priori* una serie de dimensiones básicas dentro del estudio de las dinámicas interétnicas, las cuales fueron incorporadas en una pauta común para la realización de entrevistas semiestructuradas. Se operó bajo la lógica de la *grounded theory* durante la etapa de trabajo etnográfico.

El término *grounded theory* (literalmente, “teoría fundamentada”) puede definirse libremente como la construcción de hipótesis y de modelos analíticos “con cable a tierra”. Es una metodología de investigación sociológica inductiva de acuerdo a la cual los investigadores, siguiendo un conjunto de procedimientos definidos, generan, a partir de entrevistas y observaciones escritas, hipótesis que van emergiendo y afinándose a partir de la codificación de citas en los textos de las entrevistas. Empieza con un simple tema de investigación y un muestreo teórico para buscar excepciones a las regularidades que empiezan a emerger de las entrevistas y observaciones. El método sigue con una discusión colaborativa y comparativa, y la codificación de un gran número de entrevistas.

La teoría fundamentada, al contrario del método experimental o semiexperimental, insta al investigador a mantener los marcos teóricos preexistentes lo más lejos posible de la investigación en terreno. Se utilizan entrevistas abiertas sobre un tema simple de estudio, en vez de delimitar variables independientes y dependientes (y excluir el resto de la información del entorno). La iteración entre comparación, generación de hipótesis y vuelta al terreno implica la formulación de cuestionamientos a la literatura teórica. La última fase del proyecto de investigación o de evaluación concentra el esfuerzo de generar nuevas interpretaciones de valor teórico o de

implementación en políticas públicas, siempre tratando de mantenerse muy cerca de la base empírica en la construcción inductiva.

Aspectos específicos de este método cualitativo incluyen

- a. **Comparación constante.** Esto implica que comparan casos esencialmente similares, buscando una diversidad de tipos y variables, y hay iteración: recopilación de información cualitativa que se analiza en constante contraste con nuevos datos de terreno. Las reflexiones colectivas sobre los datos y la codificación de ellos generan nuevas preguntas para la siguiente fase de terreno.
- b. **Colaboración.** Se trabaja en grupo, a través del debate y el intercambio dialéctico. También incluye métodos participativos para descubrir y registrar los datos, involucrando a los “investigados” como investigadores.
- c. **Muestreo teórico.** Se seleccionan entrevistas en función del tema teórico, se buscan situaciones extremas y se sigue entrevistando hasta que comienza a haber redundancia de información. El “muestreo teórico” busca un cierre entre las versiones de varios actores hasta alcanzar la redundancia de la información, lo que siempre está sujeto a corrección.
- d. **Codificación.** El material de entrevistas se codifica primero a nivel descriptivo, luego en un orden jerárquico y abstracto, culminando en una teorización. En la metodología de *grounded theory* no se parte con una lista de códigos correspondientes a un marco teórico, sino que los códigos emergen de la observación misma. Permite clasificar la información concreta en relación a conceptos abstractos.
- e. **Emergencia de hipótesis.** Las hipótesis de trabajo y, posteriormente, el modelo interpretativo, emergen de la codificación, análisis y discusión del material empírico.

### 3.2. Entrevistas semiestructuradas

En el ámbito de los estudios sociales, las entrevistas juegan un papel fundamental para conocer las experiencias de los sujetos y cómo entienden su realidad. La entrevista aporta el registro básico para la fundamentación del análisis cualitativo. Se utiliza para obtener información verbal de uno o varios sujetos a partir de una pauta o guión. Las entrevistas en profundidad son una especie de extensión de la observación participante: se realizan a través del establecimiento de un *rapport* con el informante, mediante la formulación inicial de preguntas generales, que luego puede ser profundizadas en forma progresiva a través de sucesivos encuentros.

En la entrevista semiestructurada se establece una conversación sobre temas previamente seleccionados por el investigador, pero en forma abierta, sin un formulario o cuestionario preestablecido o estructurado. Al ser básicamente una conversación, se facilita el surgimiento de temas no previstos, en los cuales puede profundizar el investigador, guiando la conversación en la dirección deseada. La entrevista se graba para su posterior transcripción literal y completa.

Más que opiniones o generalizaciones, se busca que el entrevistado narre en detalle y cronológicamente sus vivencias en diversos campos relacionados con los temas de la investigación, produciendo un conjunto de relatos. Cada relato recopilado en una entrevista presenta una exigencia de “triangulación”, es decir, de recoger otras versiones del mismo evento o proceso, de parte de otros involucrados. Esto permite que el investigador construya un modelo propio del evento y un análisis de los discursos divergentes de los actores desde sus diversos puntos de vista sobre una misma realidad.

El objetivo de estos estudios fue explorar y describir las relaciones sociales y prácticas interculturales entre personas aymaras, atacameñas, quechuas, rapanui y mapuche, y personas no indígenas en zonas definidas como interculturales.

### 3.3. Equipos de trabajo

Para desarrollar estos estudios, se trabajó con investigadores en las zonas ya mencionadas, encargados de realizar los trabajos en terreno y los informes por zona publicados en el presente libro. Cada grupo de investigadores trabajó de forma independiente y con autonomía en sus análisis y conclusiones.

A continuación, se presenta la conformación de estos equipos de investigadores:

**CUADRO 1**  
Grupos de trabajo en terreno

Zona de trabajo	Investigador/a
Zona norte	Hans Gündermann
	Ana Ancapi
	Lenina Barrios
Rapa Nui	Camila Zurob
	Cristian Moreno Pakarati
Gran Santiago	Cecilia Delgado
	Marcos Valdés
	Jennifer Thiers
Zona sur	Francisca de la Maza
	José Marimán

### 3.4. Recolección de datos

Esta se realizó a través de una aproximación cualitativa de tipo descriptiva, relacional y analítica; la técnica de recolección de datos utilizada fue la entrevista en profundidad.

Estas entrevistas en profundidad permitieron a los investigadores aproximarse a las prácticas, relaciones y estrategias de vidas interculturales de sus entrevistados, logrando describirlas, analizarlas y relacionarlas con sus identidades y condiciones.

Estas entrevistas en profundidad fueron, en algunos casos, individuales y en otros, grupales, con un promedio de 1 hora y media de duración. Se llevaron a cabo en sitios acordados con cada entrevistado/a, generalmente en sus lugares de trabajo, casas o lugares públicos que garantizaban cierto grado de privacidad.

Además, cada investigador entregó a sus entrevistados información básica sobre el estudio y la importancia de su aporte y participación, y se les aseguró el anonimato y confidencialidad de los datos. Esta información se entregó a cada entrevistado al comienzo de la entrevista.

Las entrevistas fueron desarrolladas durante los meses de octubre, noviembre y diciembre de 2011.

### 3.5. Pauta de entrevista

Esta pauta se refirió solamente a los tipos de información requerida en todas las entrevistas y no abarcó cómo establecer *rapport*, la forma de guiar la conversación, cómo seleccionar los casos, etc., de modo que no corresponde a un cuestionario que se siguió ordenadamente, sino más bien a un *check-list* de temas, con el objetivo de evitar la omisión de aspectos importantes.

- Saludo
- Mención al estudio y objetivo del mismo.
- Consideraciones éticas:
  - Posibilidad de negarse
  - La entrevista es anónima
  - Las respuestas son confidenciales

**a. Tipo de información básica requerida (*check-list*):** Información básica que debe entregar el entrevistado:

- Caracterización del entrevistado
- Opiniones sobre relaciones interétnicas
- Conocimiento, interacción y vínculos con el otro étnico
- Grado de etnificación de las relaciones sociales en diferentes ámbitos
- Redes sociales egocentradas e intermediadas
- Calidad de relaciones interétnicas personales y estructurales

**b. Caracterización de los entrevistados:** Información básica que debe entregar el entrevistado sobre sí mismo/a y su historia de vida:

- Año de nacimiento
- Lugar donde vivía su madre cuando él/ella nació y si este lugar era cercano a la familia de su padre o al de la familia de su madre
- Trayectoria de vida (tipo historia de vida)
- Periodo de infancia y sus relaciones familiares y en la escuela; y periodo de juventud, trabajo, matrimonio, residencia, hijos. ¿Ha viajado, tiene conocidos lejos, mantiene contacto con ellos, con qué frecuencia?

Durante la entrevista, se profundizó en la búsqueda de recuerdos sobre el otro étnico, partiendo del primer recuerdo sobre el conocimiento de la identidad indígena, ya sea propia o ajena.

### 3.6. Opiniones sobre las relaciones interculturales

**a. Conocimiento, interacción y vínculos con el otro étnico y grado de etnificación de las relaciones sociales en diferentes ámbitos**

Estos dos tipos de información pueden preguntarse en conjunto, por ámbito. Se comienza preguntando “¿Conoce a personas indígenas [o no-indígenas] en sus actividades económicas, etc.?”

Se debía intentar obtener información, al menos, de una interacción en cada ámbito.

**b. Redes sociales egocentradas e intermediadas**

Para poder desarrollar este tema, se sugería seguir la red. Esto significa lograr una visión sobre las personas que el entrevistado conoce (su red egocentrada): amigos, “socios”, “yuntas”, etc. Lo ideal era empezar por parentesco y vecinos. Se pregunta si los amigos, etc., pertenecen a los pueblos indígenas de la zona.

También se quiere conocer los contactos que “ubica” y que puede lograr a través de su red de conocidos directos.

Se solicita información sobre:

- Cuáles son sus metas y problemas personales o colectivos que han surgido en el último año.
- Con quienes buscó lograr su objetivo o solucionar el problema.
- Cómo lo intentaron lograr.
- Si la solución se buscó mediante contacto con terceras personas.
- Relato sobre la estrategia seguida, etnificación de la estrategia, quiénes participaron en la solución o se opusieron.

#### **c. Calidad de relaciones interétnicas personales y estructurales**

A partir de las conversaciones precedentes, se debía preguntar por la manera en que sintieron las acciones de sus pares étnicos y de los otros. Y también sobre los sentimientos y opiniones que expresaron los otros, y sus propias percepciones sobre esas reacciones.

### **4. Metodología cuantitativa: la Encuesta de Relaciones Interculturales (ERI)<sup>1</sup>**

El objetivo general del estudio de Relaciones Interculturales fue describir, desde la perspectiva de los propios sujetos, el modo en que se construyen y reconstruyen las relaciones interculturales en Chile.

#### **4.1. Encuesta probabilística**

Con el fin de responder al objetivo general del estudio, se realizó una encuesta representativa que buscaba identificar opiniones y prácticas interculturales existentes actualmente en el país. A la vez, interesaba contar con una caracterización de la población indígena y no indígena mayor de 18 años y que reside en zonas definidas como

interculturales (territorios en que cohabitan personas indígenas y no indígenas).

En este contexto, el Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo (PNUD) suscribió un contrato con la empresa STATCOM para que esta desarrollase un diseño muestral y el trabajo de campo de una encuesta de opinión pública de cobertura nacional.

Los cuestionarios aplicados fueron elaborados por el equipo a cargo del libro con la colaboración del equipo del Informe de Desarrollo Humano de PNUD Chile y otros expertos que participaron en calidad de colaboradores externos. La aplicación de los cuestionarios se realizó cara a cara, en el domicilio de los encuestados entre el 8 de febrero y el 27 de abril del 2012, con supervisión del PNUD.

### **4.2. Características del diseño muestral**

#### **4.2.1. Universo**

Población de 18 años o más que habita en zonas interculturales de Chile, esto es, territorios del país con alta probabilidad de interacción entre indígenas y no indígenas. De acuerdo a estas características, el universo total corresponde a 5.843.289<sup>2</sup> personas que habitan en las regiones XV, I, RM, VIII, IX, XIV y X.

Dada la significativa concentración de la población indígena de los grupos aymara y mapuche en determinadas zonas del país, el estudio se limitó a las siguientes regiones:

1. Regiones de Arica y Parinacota (XV) y Tarapacá (I), con presencia de población aymara.
2. Regiones del Biobío (VIII), La Araucanía (IX), Los Ríos (XIV) y Los Lagos (XV), y comunas del Gran Santiago con presencia de población mapuche.

<sup>1</sup> La base de datos y otra información de la encuesta está disponible al público. Ver en [www.pnud.cl](http://www.pnud.cl).

<sup>2</sup> Datos recogidos del Censo 2002.

Se seleccionó (a nivel del universo) aquellas comunas en las que la probabilidad de generar interacción entre ambos segmentos es mayor que cero. Lo cual implica un acuerdo de un criterio básico: el universo está constituido por comunas que poseen un 0,4% o más de la población total indígena correspondiente. Esto equivale a 91 comunas .

En base a lo anterior, el universo definido para el diseño de muestra tiene una cobertura a nivel nacional para cada pueblo en las proporciones que se detallan en el siguiente cuadro.

De este modo se asegura una cobertura del 89% de la población aymara y del 78% de la población mapuche a nivel nacional. En el caso de los no indígenas se alcanza a una cobertura 49% de la población nacional, pero que corresponde al 78% de los residentes en esas comunas.

#### 4.2.2. Muestreo

El diseño muestral fue estratificado por conglomerados en tres etapas. La estratificación estuvo dada por la Región, la zona urbana-rural, pueblos originales y tamaño de las ciudades. Cada una de estas agrupaciones estuvo definida por:

- **Etapa 1: Unidad de Muestreo Primaria (UMP): manzana / entidad**

En cada comuna se seleccionaron aquellas UMP que poseían al menos 6 hogares con al menos un habitante de la etnia de 18 años y más. Adicionalmente, las UMP fueron escogidas en

cada uno de los estratos, proporcionalmente a su tamaño en términos de población aymara o mapuche, en el caso de las muestras indígenas, y según población total (indígena y no indígena), en el caso de las muestras de no indígenas. Esto garantiza que las UMP de mayor tamaño (las que concentran más población) tendrán mayor probabilidad de ser escogidas.

- **Etapa 2: Unidad de Muestreo Secundaria (UMS): hogar**

- **Etapa 3: Unidad de Muestreo Terciaria (UMT): persona de 18 y más**

Esta muestra quedó conformada por 2.056 casos y es representativa de las personas indígenas y no indígenas que cohabitan en zonas interculturales.

#### 4.2.3. Error muestral

Dado el tamaño de la muestra, conformada por 409 UMP, el error muestral máximo es de 2,2%, considerando varianza máxima, nivel de confianza del 95% y un efecto de diseño estimado (deff) de 1,15. Por segmento, el tamaño de la muestra y su respectivo error muestral máximo es el siguiente:

- Aymara: muestra de 499 casos con un error muestral máximo de 4,4%.
- No aymara: muestra de 325 casos con un error muestral máximo de 5,4%.
- Mapuche: muestra de 677 casos con un error muestral máximo de 3,8%.
- No mapuche: muestra de 555 casos con un error muestral máximo de 4,2%.

**CUADRO 2**  
Cobertura del universo

Cobertura del universo	Aymara	Mapuche	No indígena
	89%	78%	49% (78%)

**CUADRO 3**  
Tamaños de la muestra por macroregión y error muestral máximo

Macroregión	Número de personas	Error muestral
Norte (XV y I)	824	3,4%
Centro (RM)	420	4,8%
Sur (VIII, IX, XIV y X)	812	3,4%

#### 4.3. Información sobre los factores de expansión

La encuesta se ponderó mediante cuatro variables: tipo de población (mapuche, no mapuche, aymara y no aymara), Región, zona y tramos

de edad. Los datos para definir el universo de la muestra se obtuvieron mediante la encuesta CASEN 2009.

#### 4.4. Cuestionario

Se contó con cuatro modelos de cuestionarios<sup>3</sup>:

- Cuestionario para personas aymaras en zonas definidas como interculturales aymaras.
- Cuestionario para personas no aymaras en zonas definidas como interculturales aymaras.
- Cuestionario para personas mapuche en zonas definidas como interculturales mapuche.
- Cuestionario para personas no mapuche en zonas definidas como interculturales mapuche.

El siguiente cuadro da cuenta de la distribución de cuestionarios por zona:

#### 4.5. Pretest

Previo a la aplicación del cuestionario, se desarrolló un proceso de pretest. En este proceso se aplicó el cuestionario a 64 personas: 16 aymaras, 16 no aymaras, 16 mapuche y 16 no mapuche, de 18 años y más, que habitaban en Arica y Temuco. De acuerdo a lo anterior, se propuso utilizar un diseño por cuotas con cobertura en 6 sectores.

#### 4.6. Trabajo de campo

El equipo que realizó la encuesta fue liderado por STATCOM y estuvo compuesto por una jefa nacional de campo, 7 jefes regionales y 80 encuestadores de vasta experiencia en estudios sociales y probabilísticos.

**CUADRO 4**  
Distribución de la aplicación de cuestionarios por zona

Tipo de cuestionario	Región							Total
	I	VIII	IX	X	RM	XIV	XV	
Mapuche	0	50	273	68	236	50	0	677
No mapuche	0	50	216	60	184	45	0	555
Aymaras	159	0	0	0	0	0	340	499
No aymaras	126	0	0	0	0	0	199	325
Total	285	100	489	128	420	95	539	2056

STATCOM realizó capacitaciones en dos formatos: presencial y online, siendo dirigidas por el jefe del proyecto y contando con la participación de la jefa nacional de campo, la supervisora general, la jefa de operaciones y los jefes regionales. Esta capacitación consistió en explicar las siguientes temáticas:

- Presentación del estudio.
- Objetivos del estudio.
- Protocolos de presentación y comportamiento del encuestador.
- Método de selección de hogar y del entrevistado.
- Descripción de la muestra general.
- Lectura y explicación del instrumento de medición.
- Presentación de otros instrumentos necesarios para el correcto funcionamiento del proceso de campo: credencial de STATCOM, manual de trabajo de campo, instructivo del encuestador, carta de presentación y tarjetero.
- Respuesta a dudas y consultas por parte de los participantes.

#### 4.7. Supervisión de encuestas

Una vez recibidos los cuestionarios, se llevó a cabo un proceso de revisión por parte de STATCOM, en que se evaluó la consistencia de las entrevistas entregadas por los encuestadores en términos de que:

<sup>3</sup> El cuestionario se encuentra como anexo en el libro.

- La información proporcionada por el entrevistado estuviese completa.
- Se hubieran completado todas las variables con sus debidas respuestas.
- Se hubieran respetado los filtros correspondientes.
- Se hubieran respetado las instrucciones específicas de cada pregunta.

Realizado el proceso de revisión, las encuestas fueron entregadas a supervisión, fase en que se evaluó la calidad de estas de acuerdo a los estándares exigidos por STATCOM al personal de campo.

El proceso de selección de la muestra de supervisado incluyó un 10% presencial y un 20% por vía telefónica para el resto del territorio nacional, fue de carácter aleatorio a partir de las encuestas efectivas entregadas por cada encuestador y correspondió en promedio al 30% del trabajo realizado por cada encuestador.

Adicionalmente, PNUD llevó a cabo una evaluación externa.

#### 4.8. Procesamiento de bases de datos

El procesamiento de la información alude al vaciado del contenido de las encuestas en una base de datos, contemplando las siguientes actividades:

- Digitación:** el proceso de digitación de la información se realizó en un sistema diseñado especialmente para el estudio (desarrollado en Visual Basic sobre base de datos Access). La digitación se ejecutó dos veces para identificar, en la superposición de ambas, problemas de traspaso del papel al medio digitalizado. Este procedimiento permitió corregir en un 100% los errores de digitación.
- Validación:** a partir del sistema Visual Basic, se realizó la comparación de las bases de datos obtenidas de la doble digitación.

Este sistema comparó en cada encuesta, uno a uno, los campos de la base, indicando en cuál de ellos se produjeron diferencias. De esta forma, se desplegaron ambos datos, permitiendo corregir en pantalla el problema detectado. La ventaja principal de este sistema es la rapidez con que se puede corregir las diferencias.

- Elaboración de base de datos:** la creación de la base de datos final, en formato SPSS, con todas las variables y *value labels*, se realizó una vez que se completó la etapa de comparación y validación de las bases de datos. Se considera también la elaboración de un libro de códigos, que corresponde a la descripción de todas las variables, categorías de respuesta, nombres de preguntas y valores.

#### 4.9. Reemplazos

Se utilizó el criterio de reemplazo cuando un entrevistado potencial no fue entrevistable por las siguientes razones:

1. No cumplía con variables de interculturalidad (aymara, no aymara, mapuche o no mapuche).
2. La persona seleccionada se negó a responder el cuestionario (rechazo).
3. La persona no fue ubicable luego de 3 visitas.
4. La persona seleccionada no se encontraba en la ciudad y su regreso estaba planeado para una fecha muy posterior a lo previsto para la realización de la encuesta.
5. La persona estaba enferma (incluye discapacitados mentales y personas bajo la influencia de drogas o alcohol, entre otras) y le era imposible responder la encuesta. Esta razón no incluye a analfabetos ni a personas no videntes, por cuanto son asistidos en la lectura de las tarjetas.

6. Por inaccesibilidad en zonas peligrosas, aisladas, en conflicto u otras.
7. Otra razón específica, justificada y autorizada.

**CUADRO 5**  
**Tasa de reemplazos**

Tasa de reemplazos	Total	Porcentaje
Encuestas originales	991	61%
Reemplazos	625	38%

#### 4.10. Observaciones cualitativas de campo

De acuerdo a la información recabada por la jefa nacional de campo a jefes regionales, el mayor inconveniente observado tuvo que ver con el acceso a sectores rurales por las enormes distancias a recorrer en la mayoría de las zonas (hasta 500 km) y la falta de infraestructura vial que caracteriza a esas zonas del país.

##### 4.10.1. Estadísticas de rendimiento de campo y supervisión del estudio

La información entregada en los siguientes puntos se basa en los ingresos de Encuestas realizados por área de supervisión:

##### 4.10.2. Porcentaje de encuestas supervisadas

Se supervisó un total de 307 encuestas, representando un 19% del total de aquellas realizadas hasta la semana del 9 de abril.

##### 4.10.3. Tasa de reemplazos

El Cuadro 5 representa al total de hogares originales que fueron reemplazados.

##### 4.10.4. Promedio de visitas y minutos de aplicación de la encuesta

El promedio de visitas fue de 1.9 por hogar, en tanto que el tiempo promedio de aplicación de la encuesta fue de 55 minutos.

#### 4.11. Análisis de los resultados cuantitativos

Los primeros resultados, en la forma de cuadros univariantes (“banners”), fueron estudiados y discutidos por todos los miembros del equipo central del estudio, con la valiosa participación de los responsables del Informe de Desarrollo Humano en Chile, del PNUD. Las hipótesis emergentes del estudio cualitativo previo llevaron a desarrollar nuevos procesamientos en el programa computacional SPSS. Los resultados finales han sido integrados en varios de los artículos de este libro.

## ANEXO 3

### Encuesta Relaciones Interculturales, PNUD 2012

A continuación, se presenta el cuestionario de la Encuesta Relaciones Interculturales en Chile. Es importante considerar que dada la muestra del estudio, durante el trabajo de campo se consideraron 4 cuestionarios; para personas que se identificaron como aymara, no aymara, mapuche y no mapuche. Algunas de las preguntas son diferentes para estos 4 grupos de personas, en este caso se diferencia como aymara/mapuche y no aymara/no mapuche.

#### CARACTERIZACIÓN (Una pregunta para cada miembro del hogar de 18 años y más que viven permanentemente en él)

##### A. ¿Cuántas personas de 18 años y más viven permanentemente en este hogar?

Ninguna	1
Solo una	2
Más de una	3

##### B. ¿Podría indicar la edad y el sexo de las personas de 18 años y más?

##### C. Parentesco con el jefe de hogar

Jefe de Hogar	1
Cónyuge o pareja	2
Hijo o hijastro	3
Padre o Madre	4
Suegro/a	5
Yerno o nuera	6
Nieto/a	7
Cuñado/a	8
Hermano/a	9
Abuelo/a	10
Tío/a	11
Sobrino	12
Otro Familiar	13
No familiar	14

##### D. Sexo

Hombre	1
Mujer	2

##### E. Edad (Indicado en años)

##### F. ¿Pertenece usted a alguno de los siguientes Pueblos?

Aymara	1
Rapa Nui	2
Quechua	3
Mapuche	4
Atacameño	5
Colla	6
Kawaskar	7
Yagán	8
Diaguita	9
Otro	10
No pertenece a ninguno	11
No contesta	12

##### G. ¿En qué lugar nació esta persona? (Indicar comuna o región)

**DATOS DEMOGRÁFICOS (Sólo de la persona encuestada)****1. Sexo de la persona encuestada**

Hombre	1
Mujer	2

**2. ¿Cuál es su estado civil actual?**

Casado/a	1
Separado, anulado o divorciado	2
Viudo o viuda	3
Soltero, nunca se ha casado	4
NS	8
NR	9

**3. ¿Cuál es su fecha de nacimiento? (día, mes, año)****4. ¿Actualmente usted tiene pareja?**

Si	1
No	2
NS	8
NR	9

**5. ¿Vive actualmente con su pareja?**

Si	1
No	2
NS	8
NR	9

**6. ¿Y su pareja es...?**

Aymara/Mapuche	1
No aymara/No mapuche	2
NS	8
NR	9

**7. ¿Tiene hijos?**

Si	1
No	2
NS	8
NR	9

**8. ¿Cuántos hijos tiene usted? (Número de hijos)****9. ¿Cuántos hijos dependen económicamente de usted? (Número de hijos que dependen económicamente de usted)****10. ¿Existen otras personas (Pareja, familiares u otros) que dependan económicamente de usted?**

Si	1
No	2
NS	8
NR	9

**11. ¿Alguno de los siguientes miembros de su familia pertenece al pueblo aymara/mapuche?**

	Sí (aymara/mapuche)	No (no aymara/no mapuche)	NS	NR
Padre	1	2	8	9
Madre	1	2	8	9
Abuelo paterno	1	2	8	9
Abuela paterna	1	2	8	9
Abuelo materno	1	2	8	9
Abuela materna	1	2	8	9

**12. ¿Qué conocimiento tiene usted de la lengua aymara/mapuche?**

	Con facilidad	Con dificultad	Nada	NS	NR
Entiende	1	2	3	8	9
Habla	1	2	3	8	9

**13. ¿A cuál de las siguientes religiones o credos usted se siente más cercano?**

Católica	1
Evangélica	2
Testigo de Jehová	3
Mormona	4
Otra iglesia cristiana	5
Otra religión no cristiana	6
Ninguna	7
NS	88
NR	99

**14a. Aparte de ceremonias tales como casamientos, funerales o bautizos. ¿Usted...?**

Asiste regularmente a servicios religiosos	1
Asiste de vez en cuando a servicios religiosos	2
No asiste a servicios religiosos	3
NS	8
NR	9

**14b. ¿Usted practica la cosmovisión, espiritualidad, credo o religión de algún pueblo indígena?**

Sí	1
No	2
NS	8
NR	9

**15. ¿Alguna vez ha participado en ceremonias o ritos de algún pueblo indígena?**

El último año	1
En los últimos 3 años	2
Alguna vez en la vida	3
Nunca	4
NS	8
NR	9

**MOVILIDAD (Sólo de la persona encuestada)****16. ¿Usted vive en la misma comuna en la que nació?**

Sí	1
No	2
NS	8
NR	9

**17. ¿En qué comuna nació? (Registre comuna)****18. ¿En qué comuna vivía usted hace 5 años? (Registre comuna)****19. ¿Dónde viven actualmente la mayoría de sus parientes?**

	Registrar comuna	NA	NS	NR
Padre y/o madre		7	8	9
Otros parientes por el lado de su padre		7	8	9
Otros parientes por el lado de su madre		7	8	9
Sus hermanos/hermanas		7	8	9
Los parientes por el lado de su suegro		7	8	9
Los parientes por el lado de su suegra		7	8	9

**20a. ¿Y con qué lado de su familia de origen tiene usted más relación?**

Los parientes por el lado de su padre	1
Los parientes por el lado de su madre	2
Ambos por igual	3
No tiene relación	4
NA	7
NS	8
NR	9

**20b. ¿Y con qué lado de la familia de su pareja tiene usted más relación?**

Los parientes por el lado de su suegro	1
Los parientes por el lado de su suegra	2
Ambos por igual	3
No tiene relación	4
NA	7
NS	8
NR	9

**21. ¿Con qué frecuencia visita a sus parientes?**

	Una vez al mes o más	Una vez cada seis meses	Una vez al año	Menos de una vez al año	Nunca los visitó	NA	NS	NR
Padre y madre	1	2	3	4	5	7	8	9
Otros parientes por el lado de su padre	1	2	3	4	5	7	8	9
Otros parientes por el lado de su madre	1	2	3	4	5	7	8	9
Los parientes por el lado de su suegro	1	2	3	4	5	7	8	9
Los parientes por el lado de su suegra	1	2	3	4	5	7	8	9

**EMPLEO Y EDUCACIÓN (Sólo de la persona encuestada)****22a. ¿Actualmente Usted realiza algún trabajo aunque sea ocasional o por pocas horas, remunerado o no remunerado?**

Sí	1
No	2
NS	8
NR	9

**22b. ¿Cuál de las siguientes alternativas representa mejor la actividad en la que usted ocupa la mayor parte de su tiempo?**

Trabaja de manera permanente	1
Hace trabajos esporádicos, ocasionales o de temporada	2
Cesante o busca trabajo por primera vez	3
Jubilado/a, Pensionado o Rentista	4
Estudia	5
Dueño/a de casa	6
Otro (especificar)	7
NS	8
NR	9

**23. En su ocupación usted es...**

Patrón o Empleador	1
Trabajador por cuenta propia o independiente (no tiene jefes ni empleados)	2
Asalariado del sector público	3
Asalariado del sector privado	4
Personal de servicio doméstico	5
Familiar no remunerado	6
NR	9

24. ¿Cuál es el oficio, labor u ocupación principal que usted realiza donde trabaja actualmente?

26. Cuando usted tenía 15 años ¿Cuál era la ocupación principal, oficio o labor del Jefe de Hogar de su familia?

27. ¿Cuál es el nivel de educación que usted alcanzó?

Si está estudiando, ¿qué nivel de educación cursa actualmente?

Sin estudios	1
Educación básica incompleta	2
Básica completa	3
Media incompleta	4
Media completa	5
Instituto Profesional o Centro de Formación Técnica Incompleta	6
Instituto Profesional o Centro de Formación Técnica completa	7
Universitaria incompleta	8
Universitaria completa (incluyendo diplomados)	9
Posgrado (master, doctorado o equivalente)	10
NS	88
NR	99

**BIENESTAR SUBJETIVO Y SOCIEDAD (Sólo de la persona encuestada)**

28. Las personas a veces se describen como pertenecientes a una clase social. ¿Usted se describiría como perteneciente a...?

Clase alta	1
Clase media alta	2
Clase media baja	3
Clase trabajadora	4
Clase baja	5
NS	8
NR	9

29. Existen distintos elementos que las personas utilizan para definirse a sí mismas o para decir lo que son. ¿Cuál de las siguientes alternativas serían las tres más importantes para definir quién es usted?

	Primera	Segunda	Tercera
Su familia (pareja, padres parientes)	1	1	1
Su trabajo o profesión	2	2	2
Sus valores	3	3	3
Ser chileno	4	4	4
Ser indígena	5	5	5
Su personalidad	6	6	6
Su clase social	7	7	7
Sus hijos	8	8	8
El lugar donde vive	9	9	9
Ser hombre o ser mujer	10	10	10
Su proyecto de vida	11	11	11
Sus convicciones religiosas	12	12	12
Sus convicciones políticas	13	13	13
NS	88	88	88
NR	99	99	99

30. Considerando todas las cosas, ¿Cuán satisfecho está usted con su vida en este momento?

1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	88	99
Completamente insatisfecho									Completamente satisfecho	NS	NR

**31. Y utilizando la misma escala, ¿Cuán satisfecho está usted con los siguientes aspectos de su vida...?**

	Completamente insatisfecho					Completamente Satisfecho					NA	NS	NR
	1	2	3	4	5	6	7	8	9	10			
Su actividad principal (trabajos, estudios, labores domésticas u otras)	1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	77	88	99
Su tiempo libre	1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	77	88	99
Su salud	1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	77	88	99
La educación que recibió	1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	77	88	99
El lugar donde vive (barrio o localidad)	1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	77	88	99
La vivienda donde reside	1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	77	88	99
La relación con sus hijos	1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	77	88	99
La relación con sus padres	1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	77	88	99
La relación con su pareja	1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	77	88	99
Sus amigos	1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	77	88	99
La posibilidad de comprar las cosas que quiere	1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	77	88	99
Su situación económica	1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	77	88	99

**32. Y con respecto al tema de la amistad, ¿Usted diría que...?**

Tiene muchos amigos	1
Tiene pocos amigos	2
No tiene amigos, sólo conocidos	3
NS	8
NR	9

**33. Mirando el rumbo que ha tomado su vida, usted cree que ese rumbo ha sido principalmente el resultado de...**

Sus decisiones personales	1
Las circunstancias que le ha tocado vivir	2
NS	8
NR	9

**34. Usted diría que en general...**

Se puede confiar en las personas	1
No se puede confiar en las personas	2
NS	8
NR	9

**36. ¿Con cuál de las siguientes afirmaciones se siente usted más identificado?**

En general, mi familia y yo vivimos mejor hoy que hace 10 años	1
En general, mi familia y yo vivimos igual hoy que hace 10 años	2
En general, mi familia y yo vivimos peor hoy que hace 10 años	3
NS	8
NR	9

**37. ¿Cómo cree usted que será la situación económica de su familia en 10 años más?**

Mejor que la actual	1
Igual que la actual	2
Peor que la actual	3
NS	8
NR	9

**38. En general, ¿cuán satisfecho/a está usted con la situación del país? Por favor, use esta tarjeta en que 1 significa que usted está "Completamente Insatisfecho" y 10 significa que usted está "Completamente Satisfecho", ¿Dónde se ubica usted?**

1 Completamente insatisfecho	2	3	4	5	6	7	8	9	10 Completamente satisfecho
---------------------------------	---	---	---	---	---	---	---	---	--------------------------------

**39. En general, creé usted que en los próximos 10 años la situación del país...**

Va a mejorar	1
Va a ser igual	2
Va a empeorar	3
NS	8
NR	9

**40. En esta tarjeta hay una serie de problemas que tiene nuestro país. ¿Cuáles son los tres problemas a los que debería dedicar el mayor esfuerzo en solucionar el Gobierno?**

	1ra Mención	2da Mención	3ra Mención
Alzas de precios o inflación	1	1	1
Corrupción	2	2	2
Delincuencia, asaltos, robos	3	3	3
Derechos humanos	4	4	4
Educación	5	5	5
Empleo	6	6	6
Pobreza	7	7	7
Medio ambiente	8	8	8
Drogas	9	9	9
Salud	10	10	10
Sueldos	11	11	11
Infraestructura (como por ejemplo, transporte, movilización, caminos, puentes, etc.)	12	12	12
Vivienda	13	13	13
Sistema judicial	14	14	14
Reforma al sistema electoral binominal	15	15	15
Otro (especificar)	77	77	77
NS	88	88	88
NR	99	99	99

**41. Le voy a nombrar algunas instituciones, para cada una ¿Podría decirme cuánta confianza tiene en ellas?**

Instituciones	Mucha Confianza	Bastante Confianza	Poca Confianza	Nada de Confianza	NS	NR
La Iglesia Católica	1	2	3	4	8	9
El Congreso	1	2	3	4	8	9
El poder judicial	1	2	3	4	8	9
Los partidos políticos	1	2	3	4	8	9
Las fuerzas armadas	1	2	3	4	8	9
Municipalidad	1	2	3	4	8	9
El Gobierno	1	2	3	4	8	9
Los Carabineros	1	2	3	4	8	9
Diarios	1	2	3	4	8	9
Televisión	1	2	3	4	8	9
Radios	1	2	3	4	8	9
Grandes empresas	1	2	3	4	8	9
Iglesias evangélicas	1	2	3	4	8	9
Organizaciones sociales y ciudadanas	1	2	3	4	8	9
El alcalde	1	2	3	4	8	9
Las juntas de vecinos	1	2	3	4	8	9
Organizaciones indígenas	1	2	3	4	8	9

**42. En general, ¿cuán satisfecho o insatisfecho está con el funcionamiento de la democracia en Chile?**

Muy satisfecho	1
Algo satisfecho	2
Poco satisfecho	3
Nada Satisfecho	4
NS	8
NR	9

**43. ¿Con cuál de las siguientes frases está usted más de acuerdo?**

La democracia es preferible a cualquier otra forma de gobierno	1
En algunas circunstancias, un gobierno autoritario puede ser preferible a uno democrático	2
A la gente como uno, nos da lo mismo un régimen democrático que uno no democrático	3
NS	8
NR	9

**44. En todas las sociedades se producen conflictos. Cuando estos se producen, ¿Qué debiera hacerse?**

Dejar que se muestren los conflictos para que aparezcan los problemas.	1
Evitar que se muestren los conflictos para que las cosas no pasen a mayores	2
NS	8
NR	9

**45. En todos los países pueden producirse diferencias o incluso conflictos entre grupos sociales. En su opinión, ¿Cuán fuerte o débil es en Chile el conflicto entre...?**

	Muy Fuerte	Fuerte	Débil	Muy débil	NS	NR
Ricos y pobres	1	2	3	4	8	9
Empresarios y trabajadores	1	2	3	4	8	9
Jóvenes y adultos	1	2	3	4	8	9
Hombres y mujeres	1	2	3	4	8	9
Indígenas y no indígenas	1	2	3	4	8	9
Nacionales y extranjeros	1	2	3	4	8	9

**46. Usted alguna vez ha sido discriminado...**

	Muchas veces	Algunas veces	Pocas veces	Nunca	NS	NR
Por su situación económica	1	2	3	4	8	9
Por su nivel educacional	1	2	3	4	8	9
Por el barrio o el lugar en el que vive	1	2	3	4	8	9
Por su apariencia o aspecto físico	1	2	3	4	8	9
Por ser mujer o ser hombre (leer según sexo)	1	2	3	4	8	9
Por pertenecer a un pueblo indígena	1	2	3	4	8	9
Por su edad	1	2	3	4	8	9

**REPRESENTACIONES DE LO INDÍGENA (Sólo de la persona encuestada)**

**47. Cuando usted piensa en la palabra “aymara/mapuche”, ¿Cuáles son las primeras palabras que se le vienen a la cabeza? (Hasta 3 menciones)**

**48. ¿Se siente usted chileno, aymara/mapuche, o una mezcla de los dos?**

Chileno	1
Aymara/mapuche	2
Chileno y aymara/mapuche al mismo tiempo	3
Aymara/mapuche primero y chileno después	4
Chileno primero y aymara/mapuche después	5
NS	8
NR	9

**49. ¿Cuánto conocimiento diría que tiene sobre el pueblo aymara/mapuche y su cultura?**

Mucho conocimiento	1
Algún conocimiento	2
Poco conocimiento	3
Ningún conocimiento	4
NS	8
NR	9

**50. Y para tener este conocimiento, qué tan importante ha sido...**

	Muy importante	Bastante importante	Poco importante	Nada importante	NS	NR
Su familia	1	2	3	4	8	9
La escuela o liceo donde estudió	1	2	3	4	8	9
Su contacto con personas aymaras/mapuche	1	2	3	4	8	9

**51. ¿Cuáles de estas características cree usted que la gente usa para saber si alguien es aymara/mapuche? (Registrar 2 menciones)**

	Primera mención	Segunda mención
Viendo la vestimenta que lleva	1	1
Viendo la apariencia física que tiene	2	2
Por la forma en que habla	3	3
Conociendo los apellidos que tiene	4	4
Conociendo la forma en que vive su vida	5	5
Conociendo si habla una lengua originaria	6	6
Preguntándole si es aymara/mapuche	7	7
Otra (especificar)	8	8
NS	88	88
NR	99	99

**52. ¿Cuánto diría usted que el hecho de ser aymara/mapuche ha influido en su vida?**

*Esta pregunta es sólo para personas aymara o mapuche*

Ha influido mucho	1
Ha influido algo	2
Ha influido poco	3
No ha influido	4
NS	8
NR	9

**VISIONES SOBRE LAS RELACIONES INTERCULTURALES, PROBLEMAS Y DEMANDAS (Sólo de la persona encuestada)**

**57. Si usted tuviera que evaluar las relaciones entre indígenas y no indígenas hoy en Chile, usted diría que estas son...**

Muy buenas	1
Buenas	2
Ni buenas ni malas	3
Malas	4
Muy malas	5
NS	8
NR	9

**58. Si piensa en diez años atrás, usted diría que las relaciones entre indígenas y no indígenas en la sociedad chilena...**

Han mejorado	1
Han empeorado	2
Se han mantenido igual	3
NS	8
NR	9

**59. Y pensando en los próximos diez años, usted diría que las relaciones entre indígenas y no indígenas en la sociedad chilena...**

Van a mejorar	1
Van a empeorar	2
Se mantendrán igual	3
NS	8
NR	9

**60. De acuerdo a su experiencia ¿Cuál es el principal problema que existe en la relación entre aymaras/mapuche y no aymaras/no mapuche en Chile?**

**61. ¿Y cuál es el principal problema que existe en la relación entre aymaras/mapuche y no aymaras/no mapuche en el lugar donde usted vive (ciudad, localidad, barrio, etc.)?**

**62. Existe una serie de políticas que se han discutido para abordar el tema indígena. Si le pidieran seleccionar las**

**más importantes, ¿Cuál sería la primera?... ¿y la segunda?**

	Primera mención	Segunda mención	NS	NR
Dar oportunidades de trabajo	1	1	8	9
Entregar créditos para promover el emprendimiento	2	2	8	9
Promover el acceso de los pueblos indígenas a cargos públicos	3	3	8	9
Devolver o dar acceso a tierras	4	4	8	9
Devolver o dar acceso a agua y otros recursos naturales	5	5	8	9
Mejorar su educación	6	6	8	9
Permitir la administración autónoma de sus territorios	7	7	8	9
Promover el respeto y la tolerancia entre los ciudadanos	8	8	8	9

**63. ¿Qué tan de acuerdo está Ud. con las siguientes afirmaciones?**

	Muy de acuerdo	De acuerdo	En desacuerdo	Muy en desacuerdo	NS	NR
"Debe existir una ley que garantice algunos parlamentarios indígenas en el Congreso"	1	2	3	4	8	9
"Los estudiantes aymaras/mapuche deben contar con becas de estudio especiales"	1	2	3	4	8	9
"El pueblo aymara/mapuche debería tener un reconocimiento constitucional especial"	1	2	3	4	8	9
"Hoy las leyes protegen más que antes a los indígenas"	1	2	3	4	8	9
"Hoy las leyes, por proteger a los indígenas, perjudican a los no indígenas"	1	2	3	4	8	9

**64. De acuerdo a su experiencia personal, usted diría que en general...**

Se puede confiar más en las personas que no son aymaras/mapuche que en las personas aymaras/mapuche	1
Se puede confiar más en las personas aymaras/mapuche que en las personas no aymaras/mapuche	2
Se puede confiar en aymaras/mapuche y no aymaras/mapuche por igual	3
NS	8
NR	9

**65. Por favor, dígame cuál es su preferencia frente a cada una de las siguientes situaciones...**

	Preferiría que Sí	Preferiría que No	Le da lo mismo	NS	NR
Tener vecinos que no sean aymaras/mapuche o que sean aymara/mapuche	1	2	3	8	9
Tener compañeros de trabajo que no sean aymaras/mapuche o que sean aymara/mapuche	1	2	3	8	9
Que sus hijos fueran a una escuela con niños que no sean aymaras/mapuche o que sean aymara/mapuche	1	2	3	8	9
Casarse con una persona que no es aymara/mapuche o que es aymara/mapuche	1	2	3	8	9
Que su hijo o hija se casara con una persona que no es aymara/mapuche o que es aymara/mapuche	1	2	3	8	9

**66. ¿Qué tan de acuerdo está con las siguientes afirmaciones?**

	Muy de acuerdo	De acuerdo	En desacuerdo	Muy en desacuerdo	NS	NR
Chile es un país más desarrollado que sus vecinos porque hay menos población indígena	1	2	3	4	8	9
Algunas razas son mejores que otras	1	2	3	4	8	9
La justicia favorece más a las personas no-indígenas	1	2	3	4	8	9

**RELACIONES INTERCULTURALES EFECTIVAS (Sólo de la persona encuestada)**

**67. Ahora le voy a mencionar una serie de situaciones ¿Podría decirme con qué frecuencia se ha relacionado usted con personas que son aymara/mapuche o que no son aymara/mapuche durante el último año? [Me refiero a las personas con las que se encuentra, con las que habla, conocidos y no tan conocidos]**

	Todos los días	Algunas veces a la semana	Algunas veces al mes	Algunas veces al año	Nunca	NA	NS	NR
Con vecinos en el barrio o localidad donde ud. vive	1	2	3	4	5	7	8	9
Con personas en el trabajo	1	2	3	4	5	7	8	9
Con compañeros en lugar donde estudia actualmente (por ejemplo escuela, colegio, liceo, universidad)	1	2	3	4	5	7	8	9
Cuando hace trámites en servicios públicos (por ejemplo registro civil, municipalidad, sii)	1	2	3	4	5	7	8	9
En sus actividades de tiempo libre (deportes, reuniones de amigos)	1	2	3	4	5	7	8	9
Cuando va a comprar a un negocio	1	2	3	4	5	7	8	9
Cuando va al médico o a algún servicio de salud (consultorio, hospital, posta)	1	2	3	4	5	7	8	9
Con gente que hace trabajos en su casa (servicio doméstico, gasfiter, jardinero, etc.)	1	2	3	4	5	7	8	9

**68. ¿Usted tiene amigos aymara/mapuche o que no son no aymara/mapuche?**

Si	1
No	2
NS	8
NR	9

**69. Usted diría que sus amigos son...**

La mayoría son aymara/mapuche	1
La mayoría no son aymara/mapuche	2
Aymara/mapuche y no aymara/no mapuche por igual	3
No tiene amigos (no leer)	4
NS	8
NR	9

**70. ¿Ha tenido alguna vez una pareja aymara/mapuche o que no sea aymara/mapuche?**

Si	1
No	2
NS	8
NR	9

**71. ¿Cuándo fue la última vez que usted visitó la casa de una persona no aymara/mapuche o no aymara/no mapuche...?**

El último mes	1
El último año	2
En los últimos 3 años	3
Alguna vez en la vida	4
Nunca	5
NS	8
NR	9

**72. ¿Cuándo fue la última vez que una persona aymara/mapuche o no aymara/no mapuche ha venido de visita a su casa...?**

El último mes	1
El último año	2
En los últimos 3 años	3
Alguna vez en la vida	4
Nunca	5
NS	8
NR	9

**REDES SOCIALES (Sólo de la persona encuestada)**

**74. Considerando su experiencia en los últimos 3 años ¿Dentro de esta lista, de qué tipo ha sido el problema más importante que ha tenido, y que se ha esforzado en solucionar?**

**Por favor, piense en todo tipo de problemas, ya sean personales, de un grupo o comunidad a la que pertenece**

De salud	1
De trabajo	2
Económicos	3
Sentimental	4
Familiar	5
Judicial o legal	6
Educativo	7
Administrativos o burocráticos	8
Otro (especificar)	9
No ha tenido problemas	10
NS	88
NR	99

**75. ¿Y este problema era de tipo personal o colectivo (de un grupo, organización, comunidad o barrio al que pertenece)?**

Problema personal / familiar	1
Problema de colectivo (de un grupo, organización, comunidad o barrio al que pertenece)	2
NS	8
NR	9

**76a1. Y en relación a este problema, ¿hubo alguna persona que le ayudara a resolverlo a resolverlo?**

Sí	1
No	2
NS	8
NR	9

**76a2. ¿Quién fue la primera persona que le ayudó a resolverlo? (nombre o iniciales)**

**76a3. ¿Qué relación tiene usted con esa persona?**

Un familiar o pareja	1
Un vecino	2
Un amigo	3
Una persona de su trabajo	4
Un compañero de escuela, liceo o universidad	5
Otro (especificar)	6
NS	8
NR	9

**76a4. ¿Esa persona realiza alguna de las siguientes actividades?**

	Sí	No	NS	NR
Es un dirigente o líder dentro de su barrio	1	2	8	9
Es un miembro destacado en asociaciones, clubes u otro tipo de organización	1	2	8	9
Es un funcionario de Fundación, Corporación u ONG.	1	2	8	9
Es dueño de una empresa privada.	1	2	8	9
Es miembro de algún partido político	1	2	8	9
Es una autoridad pública (concejal, alcalde, parlamentario, etc.)	1	2	8	9
Otro, especificar	1	2	8	9

**76a5. ¿Esa persona es aymara/mapuche o no aymara/no mapuche?**

Aymara/mapuche	1
No aymara/No mapuche	2
NS	8
NR	9

**76a6. ¿Cómo es la situación económica de esa persona comparada con la suya?**

Mejor	1
Igual	2
Peor	3
NS	8
NR	9

**76a7. ¿Y le contactó con alguien más que pudiera ayudarle?**

Si	1
No	2
NS	8
NR	9

**76a8. ¿Qué relación tiene con esta persona con que le contactó?**

Un familiar o pareja	1
Un vecino	2
Un amigo	3
Una persona de su trabajo	4
Un compañero de escuela, liceo o universidad	5
Otro (especificar)	6
NS	8
NR	9

**76a9. ¿Y esta persona con quien le contactó es...?**

	Si	No	NS	NR
Es un dirigente o líder dentro de su barrio	1	2	8	9
Es un miembro destacado en asociaciones, clubes u otro tipo de organización	1	2	8	9
Es un funcionario de Fundación, Corporación u ONG	1	2	8	9
Es dueño de una empresa privada.	1	2	8	9
Es miembro de algún partido político	1	2	8	9
Es una autoridad pública (concejal, alcalde, parlamentario, etc.)	1	2	8	9
Otro (especificar)	1	2	8	9

**76b1. Durante los últimos 3 años ¿ha ayudado usted a otra persona a resolver un problema importante?**

Si	1
No	2
NS	8
NR	9

**76b2. Por favor, dígame el nombre de pila o las iniciales de una persona a la que usted ayudó, sólo para no confundirnos en las respuestas (nombre o iniciales)****76b3. ¿De qué tipo era el problema que tenía esa persona?**

De salud	1
De trabajo	2
Económico	3
Sentimental	4
Familiar	5
Judicial o legal	6
Educativo	7
Administrativo o burocrático	8
Otro (especificar)	9
NS	88
NR	99

**76b4. ¿Qué relación tiene usted con esa persona?**

Un familiar o pareja	1
Un vecino	2
Un amigo	3
Una persona de su trabajo	4
Otro (especificar)	6
NS	8
NR	9

**76b5. ¿Esa persona realiza alguna de las siguientes actividades?**

	Si	No	NS	NR
Es un dirigente o líder dentro de su barrio	1	2	8	9
Es un miembro destacado en asociaciones, clubes u otro tipo de organización	1	2	8	9
Es un funcionario de Fundación, Corporación u ONG.	1	2	8	9
Es dueño de una empresa privada.	1	2	8	9
Es miembro de algún partido político	1	2	8	9
Es una autoridad pública (concejal, alcalde, parlamentario, etc.)	1	2	8	9
Otro (especificar)	1	2	8	9

**76b6. ¿Es aymara/mapuche o no aymara/no mapuche?**

Aymara/ mapuche	1
No aymara/ no mapuche	2
NS	8
NR	9

**76b7. ¿Cómo es la situación económica de esa persona comparada con la suya?**

Mejor	1
Igual	2
Peor	3
NS	8
NR	9

**77. Ahora, revisando su experiencia en los últimos 3 años ¿Dentro de esta lista, de qué tipo ha sido el proyecto, sueño o deseo más importante que ha tenido, y que se ha esforzado en realizar? Por favor, piense en todo tipo de proyectos, ya sean personales, o de un grupo o comunidad a la que pertenece**

De trabajo	1
Económico (emprendimiento, negocios)	2
Familiar	3
Educativo	4
Recreación (fiesta, deporte, lugar comunitario, paseo)	5
Mejora acceso a servicios (agua, pavimentación, áreas verdes, etc.)	6
Otro (especificar)	7
NS	8
NR	9

**78. ¿Y este sueño o proyecto era de tipo personal o colectivo (de un grupo, organización, comunidad o barrio al que pertenece)?**

Proyecto personal / familiar	1
Proyecto colectivo (de un grupo, organización, comunidad o barrio al que pertenece)	2
NS	8
NR	9

**79a1. Y en relación a este proyecto, sueño o deseo, hubo alguna persona que le ayudara a realizarlo**

Sí	1
No	2
NS	8
NR	9

**79a2. ¿Quién fue la primera persona que le ayudó en este proyecto, sueño o deseo?. Por favor, dígame el nombre de pila o las iniciales de esta persona, sólo para no confundirnos en las respuestas (nombre o iniciales)**

**79a3. ¿Qué relación tiene usted con esa persona?**

Un familiar o pareja	1
Un vecino	2
Un amigo	3
Una persona de su trabajo	4
Un compañero de escuela, liceo o universidad	5
Otro (especificar)	6
NS	8
NR	9

**79a4. ¿Esa persona realiza alguna de las siguientes actividades?**

	Si	No	NS	NR
Es un dirigente o líder dentro de su barrio	1	2	8	9
Es un miembro destacado en asociaciones, clubes u otro tipo de organización	1	2	8	9
Es un funcionario de Fundación, Corporación u ONG.	1	2	8	9
Es dueño de una empresa privada	1	2	8	9
Es miembro de algún partido político	1	2	8	9
Es una autoridad pública (concejal, alcalde, parlamentario, etc.)	1	2	8	9
Otro (especificar)	1	2	8	9

**79a5. ¿Es aymara/mapuche o no aymara/no mapuche?**

Aymara/mapuche	1
No aymara/no mapuche	2
NS	8
NR	9

**79a6. ¿Cómo es la situación económica de esa persona comparada con la suya?**

Mejor	1
Igual	2
Peor	3
NS	8
NR	9

#### **ÁMBITOS SOCIALES INTER-ÉTNICOS Relaciones en educación (Sólo de la persona encuestada)**

**80. ¿Según lo que ud. recuerda, cuántos de sus compañeros de escuela eran aymara/mapuche o no aymaras/no mapuche?**

	La mayoría	Aproximadamente la mitad	Sólo algunos	Ninguno	NA	NS	NR
En la escuela o educación básica	1	2	3	4	7	8	9
En el liceo o educación media	1	2	3	4	7	8	9

**81. ¿En su escuela o liceo sus compañeros sabían que usted era Aymara/mapuche?**

*Esta pregunta es sólo para personas aymara o mapuche*

Si	1
No	2
NA	7
NS	8
NR	9

**82. Pensando en el origen aymara o mapuche de sus compañero, ellos...?***Esta pregunta es sólo para personas aymara o mapuche*

Preferían no hablar de eso o hacerlo notar	1
No le daba mayor importancia o me daba igual	2
Lo hacía notar, les gustaba hablar de eso	7
NS	8
NR	9

**83. Considerando su experiencia al relacionarse con compañeros aymara/mapuche o no aymara/no mapuche.****Usted diría que estas relaciones eran...**

	Muy Buenas	Buenas	Ni Buenas Ni Malas	Malas	Muy Malas	NA	NS	NR
En la escuela o educación básica	1	2	3	3	4	7	8	9
En el liceo o educación media	1	2	3	3	4	7	8	9

**85. Por el hecho de ser aymara/mapuche, en su escuela o liceo, con qué frecuencia a usted...?***Esta pregunta es sólo para personas aymara o mapuche*

	Muchas veces	Algunas veces	Pocas veces	Nunca	NS	NR
Lo apoyaron especialmente para enfrentar una situación difícil	1	2	3	4	8	9
Le preguntaban y se interesaban sobre su identidad y cultura	1	2	3	4	8	9
Le ponían apodos, sobrenombres o le hacían bromas o tallas	1	2	3	4	8	9
Lo ignoraban o lo excluían de participar en actividades	1	2	3	4	8	9
Fue maltratado u ofendido por sus compañeros	1	2	3	4	8	9
Fue tratado injustamente por algún profesor	1	2	3	4	8	9

**86. Por el hecho de ser aymara/mapuche, a sus compañeros de escuela o liceo aymara/mapuche con que frecuencia...?***Esta pregunta es sólo para personas no aymara o no mapuche*

	Muchas veces	Algunas veces	Pocas veces	Nunca	NS	NR
Los apoyaron especialmente para enfrentar una relación difícil						
Los demás les preguntaban y se interesaban sobre su identidad y cultura						
Les ponían apodos, sobrenombres o le hacían bromas o tallas						
Los ignoraban o los excluían de participar en actividades						
Eran maltratados u ofendidos por sus compañeros						
Eran tratados injustamente por algún profesor						

**87. ¿Tiene o ha tenido hijos estudiando en la escuela o liceo?**

SI	1
No	2
NA	7
NS	8
NR	9

**89. ¿Sus hijos tienen o tenían compañeros de curso que eran aymara/mapuche o que no eran aymara/mapuche?**

SI	1
No	2
NS	8
NR	9

**90. Por el hecho de ser aymara/mapuche, a sus hijos alguna vez en la escuela o colegio...***Esta pregunta es sólo para personas aymara o mapuche*

	Muchas veces	Algunas veces	Pocas veces	Nunca	NS	NR
Lo han apoyado especialmente para enfrentar una situación difícil	1	2	3	4	8	9
Le preguntaban y se interesan sobre su identidad y cultura	1	2	3	4	8	9
Le han puesto apodos, sobrenombres o le hacen bromas o tallas por su identidad	1	2	3	4	8	9
Lo han ignorado o excluido de participar en actividades	1	2	3	4	8	9
Lo han ofendido o maltratado sus otros compañeros	1	2	3	4	8	9
Ha sido tratado injustamente por algún profesor	1	2	3	4	8	9

**ÁMBITOS SOCIALES INTER-ÉTNICOS Relaciones en el trabajo (Sólo de la persona encuestada)**

**92a. ¿Ha trabajado usted durante los últimos 3 años?**

Sí	1
No	2
NS	8
NR	9

**92b. En su trabajo actual o en el último que tuvo, y considerando a todas las personas con las que se relaciona. ¿Hay o había personas aymara/mapuche o que no eran aymara/mapuche?**

Sí	1
No	2
NS	8
NR	9

**93. Pensando en sus compañeros de trabajo aymara/mapuche, ellos...**

*Esta pregunta es sólo para personas no indígenas que trabajan con aymara/mapuche*

Preferían no hablar de su origen aymara/mapuche o no hacerlo notar	1
No le daban mayor importancia o les daba igual	2
Lo hacían notar, les gustaba hablar sobre su identidad aymara/mapuche	3
NS	8
NR	9

**94. Considerando su experiencia al relacionarse en el trabajo con personas aymara/mapuche o no aymara/no mapuche. Usted diría que estas relaciones han sido...**

	Muy buenas	Buenas	Ni buenas ni malas	Malas	Muy malas	NA	NS	NR
Con sus compañeros de trabajo	1	2	3	4	5	7	8	9
Con sus jefes o superiores	1	2	3	4	5	7	8	9
Con sus clientes	1	2	3	4	5	7	8	9

**95. ¿En su trabajo, la gente con la que trabaja saben o sabían que usted es aymara/mapuche?**

*Esta pregunta es sólo para personas aymara o mapuche*

Sí	1
No	2
NS	8
NR	9

**97. Pensando en su experiencia en los lugares en los que ha trabajado. ¿Con qué frecuencia a Ud.**

	Muchas veces	Algunas veces	Pocas veces	Nunca	NS	NR
Sus compañeros o pares lo han apoyado y preocupado especialmente por sus problemas	1	2	3	4	8	9
Sus jefes o superiores lo han apoyado y preocupado especialmente por sus problemas	1	2	3	4	8	9
Sus compañeros o pares lo han maltratado	1	2	3	4	8	9
Sus jefes o superiores lo han maltratado	1	2	3	4	8	9
Le han pagado menos de lo que usted merece por el trabajo que realiza	1	2	3	4	8	9
No le han reconocido sus logros en el trabajo	1	2	3	4	8	9

**ÁMBITOS SOCIALES INTER-ÉTNICOS Relaciones en vida vecinal (Sólo de la persona encuestada)**

**98. Pensando en el barrio o localidad en el que vive, ¿Ud. tiene como vecinos a personas que no son aymara/mapuche o no aymara/no mapuche?**

Sí	1
No	2
NS	8
NR	9

**99. Pensando en los vecinos aymara/mapuche que conoce...?**

*Esta pregunta es sólo para personas no aymara o no mapuche*

Preferían no hablar de su origen aymara/mapuche o no hacerlo notar	1
No le daban mayor importancia o les daba igual	2
Lo hacían notar, les gustaba hablar sobre su identidad aymara/mapuche	3
NS	8
NR	9

**100. Considerando su experiencia al relacionarse con vecinos aymara/mapuche o no aymaras/no mapuche. Usted diría que estas relaciones han sido...**

Muy buenas	1
Buenas	2
Ni buenas ni malas	3
Malas	4
Muy malas	5
NS	8
NR	9

**101. ¿En el barrio o localidad donde viven sus vecinos saben que usted es aymara/mapuche?**

*Esta pregunta es sólo para personas aymara o mapuche*

Sí	1
No	2
NS	8
NR	9

**103 Pensando en su experiencia en los lugares en los que ha vivido. Con qué frecuencia sus vecinos...?**

	Muchas veces	Algunas veces	Pocas veces	Nunca	NS	NR
Lo han apoyado y preocupado especialmente por sus problemas	1	2	3	4	8	9
Lo han tratado mal	1	2	3	4	8	9
Han apoyado y se han preocupado especialmente por los problemas de alguien de su familia	1	2	3	4	8	9
Han tratado mal a alguien de su familia	1	2	3	4	8	9

#### **ÁMBITOS SOCIALES INTER-ÉTNICOS Relaciones en salud (Sólo de la persona encuestada)**

**104. Cuando usted necesita atención médica, usted asiste con mayor frecuencia a...**

Hospitales	1
Consultorios públicos	2
Clínicas Privadas	3
Consultas médicas privadas	4
Otro ¿Cuál?	5
Ninguno	6
NS	8
NR	9

**105. Considerando su experiencia al atenderse en el servicio médico al que asiste regularmente ¿Cómo evaluaría usted el trato que ha recibido?...**

Muy Bueno	1
Bueno	2
Ni bueno ni malo	3
Malo	4
Muy malo	5
NS	8
NR	9

**108. Pensando en su experiencia cuando usted ha asistido a atenderse al servicio médico al que asiste**

**regularmente. Con qué frecuencia a ud?...**

	Muchas veces	Algunas veces	Pocas veces	Nunca	NS	NR
Los funcionarios lo han apoyado y preocupado especialmente por sus problemas	1	2	3	4	8	9
Los médicos lo han apoyado y preocupado especialmente por sus problemas	1	2	3	4	8	9
Los funcionarios lo han tratado mal	1	2	3	4	8	9
Los médicos lo han tratado mal	1	2	3	4	8	9

**109. En este servicio médico donde usted se atiende más regularmente...**

	Si	No	NS	NR
¿Hay algún funcionario o médico que hable lengua aymara/mapudungún?	1	2	8	9
¿Existe la posibilidad de atenderse con medicina aymara/mapuche?	1	2	8	9

**110. ¿Con qué frecuencia usted...?**

	Muchas veces	Algunas veces	Pocas veces	Nunca	NS	NR
¿Ha utilizado medicinas aymaras/mapuche?	1	2	3	4	8	9
¿Ha sido atendido por un yatiri/machi?	1	2	3	4	8	9

**ÁMBITOS SOCIALES INTER-ÉTNICOS Relaciones con la empresa privada (Sólo de la persona encuestada)****111. Al reclamar ante una mala atención en una empresa o servicio privado, usted cree que...?**

Tendría éxito	1
No tendría éxito	2
NS	8
NR	9

**112. ¿Cómo evaluaría usted el trato que ha recibido al relacionarse con las empresas o servicios privados?**

Muy bueno	1
Bueno	2
Ni bueno ni malo	3
Malo	4
Muy malo	5
NS	8
NR	9

**113. Y cuándo acude a realizar un trámite o pago a una empresa o servicio privado, Con qué frecuencia a ud?...**

	Muchas veces	Algunas veces	Pocas veces	Nunca	NS	NR
Los empleados que atienden lo han apoyado y preocupado especialmente por sus problemas	1	2	3	4	8	9
Los empleados que atienden lo han tratado mal	1	2	3	4	8	9

**ÁMBITOS SOCIALES INTER-ÉTNICOS Relaciones con la Policía y Justicia (Sólo de la persona encuestada)****115. En los últimos 5 años, ¿por alguna razón ha tenido que relacionarse con funcionarios de la policía o carabineros...?**

Muchas veces	1
Algunas veces	2
Pocas veces	3
Nunca	4
NS	8
NR	9

**116. Considerando esta experiencia al relacionarse con la policía, ¿Cómo evaluaría usted el trato que ha recibido de los funcionarios policiales o carabineros?...**

Muy bueno	1
Bueno	2
Ni bueno ni malo	3
Malo	4
Muy malo	5
NS	8
NR	9

**117. Cuándo se ha relacionado con funcionarios de la policía o carabineros, Con qué frecuencia a ud?...**

	Muchas veces	Algunas veces	Pocas veces	Nunca	NS	NR
a. Los funcionarios lo han apoyado y preocupado especialmente por sus problemas	1	2	3	4	8	9
b. Los funcionarios lo han tratado mal	1	2	3	4	8	9

**ÁMBITOS SOCIALES INTER-ÉTNICOS Relaciones con el Gobierno Local y Municipios (Sólo de la persona encuestada)**

**123. Al reclamar ante una mala atención en una Oficina Publica, usted cree que...?**

Tendría éxito	1
No tendría éxito	2
NS	8
NR	9

**124. ¿Durante el último año, con qué frecuencia ha acudido al municipio para hacer un trámite o solucionar un problema?**

Muchas veces	1
Algunas veces	2
Pocas veces	3
Nunca	4
NS	8
NR	9

**126. Cuándo se ha relacionado con funcionarios municipales para hacer trámites o solucionar un problema, Con qué frecuencia a usted?...**

	Muchas veces	Algunas veces	Pocas veces	Nunca	NS	NR
Los funcionarios lo han apoyado y preocupado especialmente por sus problemas	1	2	3	4	8	9
Los funcionarios lo han tratado mal	1	2	3	4	8	9

**127. ¿Por el hecho de ser aymara/mapuche, alguna vez ha sido discriminado...?**

*Esta pregunta es sólo para personas aymara o mapuche*

	Muchas veces	Algunas veces	Pocas veces	Nunca	NS	NR
En la escuela o liceo cuando estudiaba / donde estudió	1	2	3	4	8	9
Por personas en su trabajo	1	2	3	4	8	9
Por vecinos de un barrio o localidad en el que ha vivido	1	2	3	4	8	9
Al atenderse en un servicio médico (consultorios, hospitales, consultas privadas, etc.)	1	2	3	4	8	9
Por empresas o servicios privados	1	2	3	4	8	9
Por funcionarios de la policía o carabineros	1	2	3	4	8	9
Por funcionarios de juzgados o tribunales	1	2	3	4	8	9
Por funcionarios municipales o de una oficina pública	1	2	3	4	8	9

**127. Según lo que usted ha visto, sabe o conoce, qué tan discriminados son las personas aymara/mapuche en...**

*Esta pregunta es sólo para personas no aymara o no mapuche*

	Muchas veces	Algunas veces	Pocas veces	Nunca	NS	NR
En la escuela o liceo cuando estudiaba / donde estudió	1	2	3	4	8	9
Por personas en su trabajo	1	2	3	4	8	9
Por vecinos de un barrio o localidad en el que ha vivido	1	2	3	4	8	9
Al atenderse en un servicio médico (consultorios, hospitales, consultas privadas, etc.)	1	2	3	4	8	9
Por empresas o servicios privados	1	2	3	4	8	9
Por funcionarios de la policía o carabineros	1	2	3	4	8	9
Por funcionarios de juzgados o tribunales	1	2	3	4	8	9
Por funcionarios municipales o de una oficina pública	1	2	3	4	8	9

**PARTICIPACIÓN Y POSICIÓN POLÍTICA (Sólo de la persona encuestada)**

**128. Si usted tuviera que elegir entre dos candidatos a alcalde que tienen las mismas propuestas, que pertenecen al mismo partido o coalición política, y que se diferencian sólo en algunas características personales, ¿a cuál candidato preferiría usted?**

				Me da lo mismo (No leer)	NS	NR
Al candidato más joven	1	Al candidato con más edad	2	3	8	9
Al candidato que sea hombre	1	Al candidato que sea mujer	2	3	8	9
Al candidato que sea de la comuna	1	Da lo mismo de qué comuna sea	2	3	8	9
Al candidato que sea aymara/mapuche	1	Al candidato que no sea aymara/mapuche	2	3	8	9

**129a. En relación a las autoridades y representantes políticos elegidos. ¿Alguna vez, en los últimos 5 años, usted se ha relacionado directamente con...?**

	Si	No	NS	NR
Alcalde	1	2	8	9
Concejales	1	2	8	9
Senador	1	2	8	9
Diputado	1	2	8	9

**129b. ¿Durante los últimos 10 años, ha participado en alguna campaña electoral?  
Y en las campañas que ha participado, ¿se ha relacionado con personas aymaras/mapuche?**

**129c.**

	P129b				P129c			
	Si	No	NS	NR	Si	No	NS	NR
En campaña de alcaldes y concejales	1	2	8	9	1	2	8	9
En campaña de diputados o senadores	1	2	8	9	1	2	8	9
	1	2	8	9	1	2	8	9

**130a. ¿Participa usted actualmente en alguna organización o grupos organizados de los que se muestran a continuación?**

**130b. En las organizaciones en las que usted participa, ¿hay personas que sean aymaras/mapuche?**

**130c. Durante los últimos 3 años, ha ocupado usted un cargo en alguna de estas organizaciones que le acabo de**

**nombrar**

	P130a				P130b				P130c			
	Sí	No	NS	NR	Sí	No	NS	NR	Sí	No	NS	NR
Organización de vecinos	1	2	8	9	1	2	8	9	1	2	8	9
Club deportivo o recreativo	1	2	8	9	1	2	8	9	1	2	8	9
Centro de alumnos, centro de padres y apoderados	1	2	8	9	1	2	8	9	1	2	8	9
Organización voluntariado o beneficencia	1	2	8	9	1	2	8	9	1	2	8	9
Colegio profesional/Asociación gremial	1	2	8	9	1	2	8	9	1	2	8	9
Sindicato	1	2	8	9	1	2	8	9	1	2	8	9
Partidos políticos	1	2	8	9	1	2	8	9	1	2	8	9
Asociación productiva (de microempresarios, agrícola, pescadores)	1	2	8	9	1	2	8	9	1	2	8	9
Organización indígena	1	2	8	9	1	2	8	9	1	2	8	9
Comunidad indígena	1	2	8	9	1	2	8	9	1	2	8	9
Comité de regantes, de agua potable, entre otros	1	2	8	9	1	2	8	9	1	2	8	9
Organización de adultos mayores	1	2	8	9	1	2	8	9	1	2	8	9
Grupo religioso (movimientos de pastorales, grupo de iglesia)	1	2	8	9	1	2	8	9	1	2	8	9
Centro de madres, talleres de mujeres, grupo de mujeres	1	2	8	9	1	2	8	9	1	2	8	9
Agrupación cultural	1	2	8	9	1	2	8	9	1	2	8	9

**131. ¿Cuántas veces durante el último año Ud.?**

	Lo ha hecho frecuentemente	Lo hizo una vez o algunas veces	Nunca lo hizo	NS	NR
Ha trabajado en un proyecto comunitario	1	2	3	8	9
Ha participado en actividades de voluntariado	1	2	3	8	9
Ha hecho donaciones en dinero, ropa o alimentos para obras de caridad o beneficencia	1	2	3	8	9
Ha asistido a una reunión pública en la que se trataran asuntos vecinales y/o comunitarios	1	2	3	8	9
Ha asistido a una manifestación política	1	2	3	8	9
Ha visitado la casa de alguien que considere un líder de su comunidad, o esa persona le ha venido a visitar en su casa	1	2	3	8	9

**132. Los conceptos de izquierda y derecha siguen siendo útiles para resumir de una manera muy simplificada lo que piensa la gente en muchos temas. Teniendo esto en mente, me gustaría que por favor usted se clasificara en la escala siguiente que va de 1 a 10, donde 1 representa a la izquierda y 10 representa a la derecha:**

Izquierda	2	3	4	5	6	7	8	9	10	77	NS	NR
1									Derecha	Ninguno	88	99

**HOGAR E INGRESOS (Sólo de la persona encuestada)**

**133. ¿Cuál es su relación con la persona que aporta la mayor cantidad de ingresos a su hogar?**

Es el mismo encuestado	1
Cónyuge o pareja	2
Hijo/a	3
Padre	4
Madre	5
Otro familiar	6
Otra persona no familiar	7
NS	8
NR	9

**134. ¿Cuál es el oficio, labor u ocupación principal que realiza la persona que aporta la mayor cantidad de ingresos a su hogar?**

Trabajos menores ocasionales e informales (lavado, aseo, servicio doméstico ocasional, "pololos", cuidador de autos, limosna)	1
Oficio menor, obrero no calificado, jornalero, servicio doméstico con contrato	2
Obrero calificado, capataz, júnior, microempresario (quiosco, taxi, comercio menor, ambulante)	3
Empleado administrativo medio y bajo, vendedor, secretaria, jefe de sección, técnico especializado. Profesional independiente de carreras técnicas (contador, analista de sistemas, diseñador, músico). Profesor primario o secundario	4
Ejecutivo medio (gerente, subgerente), gerente general de empresa media o pequeña. Profesional independiente de carreras tradicionales (abogado, médico, arquitecto, ingeniero, agrónomo)	5
Alto ejecutivo (gerente general) de empresa grande. Directores de grandes empresas. Empresarios propietarios de empresas medianas y grandes. Profesionales independientes de gran prestigio	6
Estudiante	7
Dueña de casa	8
Cesante, desempleado	9
Jubilado, pensionado, rentista, etc.	10
Fuerzas Armadas	11
Otro ¿cuál?	12

**135. Tenencia de bienes: ¿Podría usted decirme si las personas en este hogar tienen...?**

	Sí	No	NS	NR
Acceso a agua potable a través de una llave dentro de la vivienda	1	2	8	9
WC dentro de la vivienda conectado a alcantarillado o fosa séptica	1	2	8	9
Refrigerador	1	2	8	9
Microondas	1	2	8	9
Calefont u otro servicio de agua caliente	1	2	8	9
Lavadora Automática	1	2	8	9
Televisión satelital	1	2	8	9
Automóvil	1	2	8	9
Servicios de TV Cable	1	2	8	9
Televisor de plasma o LCD	1	2	8	9
Teléfono celular	1	2	8	9
Cuenta corriente bancaria	1	2	8	9
DVD	1	2	8	9
Equipo de Música	1	2	8	9
Computador	1	2	8	9
Conexión a Internet	1	2	8	9
Servicio doméstico	1	2	8	9
Piscina	1	2	8	9
Camioneta, camión, micro	1	2	8	9
Caballo	1	2	8	9

**136. ¿Usa usted correo electrónico o se ha conectado a internet?**

Sí, todos los días	1
Sí, ocasionalmente	2
Sí, casi nunca	3
No, nunca	4
NS	8
NR	9

**137. ¿Ha tenido acceso usted o un integrante de su hogar a alguno de los programas del estado dirigido a los pueblos indígenas?**

*Esta pregunta es solo para personas aymara o mapuche*

Sí	1
No	2
NS	8
NR	9

**139. Ingresos del entrevistado: ¿En cuál de los siguientes rangos se ubica su ingreso personal promedio al mes?**

Menos de \$90.000	1
Entre \$90.000 y \$120.000	2
Entre \$120.001 y \$200.000	3
Entre \$200.001 y \$350.000	4
Entre \$350.001 y \$600.000	5
Entre \$600.001 y \$1.000.000	6
Entre \$1.000.001 y \$1.600.000	7
Entre \$1.600.001 y \$2.000.000	8
Entre \$2.000.001 y \$2.500.000	9
Más de \$2.500.000	10
NS	88
NR	99

**140. Ingresos del hogar: ¿Y en cuál de los siguientes rangos se ubica el ingreso promedio mensual de su hogar?**

Menos de \$90.000	1
Entre \$90.000 y \$120.000	2
Entre \$120.001 y \$200.000	3
Entre \$200.001 y \$350.000	4
Entre \$350.001 y \$600.000	5
Entre \$600.001 y \$1.000.000	6
Entre \$1.000.001 y \$1.600.000	7
Entre \$1.600.001 y \$2.000.000	8
Entre \$2.000.001 y \$2.500.000	9
Más de \$2.500.000	10
NS	88
NR	99

**141. Pensando en su salario y el ingreso total de su hogar, usted diría que...**

Les alcanza bien, pueden ahorrar	1
Les alcanza justo, sin grandes dificultades	2
No les alcanza, tienen dificultades	3
No les alcanza, tienen grandes problemas	4
NS	8
NR	9

**142. ¿Cuál es el nivel de educación del principal sostenedor del hogar?**

Básica incompleta o menos	1
Básica completa	2
Media técnica completa (liceo industrial o comercial)	3
Media completa. Superior técnica incompleta (instituto)	4
Universitaria incompleta. Superior técnica completa	5
Universitaria completa	6
Post grado (Máster, doctorado o equivalente)	7

**¿Cuál es la actividad o profesión principal del sostenedor del hogar?**

Trabajos menores ocasionales e informales (lavado, aseo, servicio doméstico ocasional, pololo, cuidador de autos, limosna)	1
Oficio menor, obrero no calificado, jornalero, servicio doméstico con contrato	2
Obrero calificado, capataz, microempresario (kiosko, taxi, comercio menor, ambulante)	3
Empleado administrativo medio y bajo, vendedor, secretaria, jefe de sección, técnico especializado, profesional independiente de carreras técnicas (contador, analista de sistemas, diseñador)	4
Ejecutivo medio (gerente, subgerente, gerente general de empresa media o pequeña. Profesional independiente de carreras tradicionales (abogado, médico, arquitecto, ingeniero, agrónomo)	5
Alto ejecutivo (gerente general) de empresas. Directores de grandes empresas. Empresario, propietario de empresas medianas y grandes. Profesionales independientes de prestigio	6

**143. Y para finalizar, por favor dígame... ¿qué cree usted que es lo más importante para que exista una buena relación entre indígenas y no indígenas en Chile?**





