



Universitat Ramon Llull

TESIS DOCTORAL

Título CAPITAL SOCIAL Y DESARROLLO INDÍGENA URBANO:
UNA PROPUESTA PARA UNA CONVIVENCIA
MULTICULTURAL. LOS MAPUCHES DE SANTIAGO DE
CHILE

Realizada por VERÓNICA L. FIGUEROA HUENCHO

en el Centro ESADE – ESCUELA SUPERIOR DE ADMINISTRACIÓN
Y DIRECCIÓN DE EMPRESAS.

Departamento ECONOMÍA, CIENCIAS SOCIALES Y MÉTODOS

Dirigida por DR. ÀNGEL CASTIÑEIRA

CAPITAL SOCIAL Y DESARROLLO INDÍGENA URBANO: UNA PROPUESTA PARA UNA CONVIVENCIA MULTICULTURAL.

Los mapuches de Santiago de Chile

Por Verónica Figueroa Huencho

Abstract

El multiculturalismo se ha convertido en un fenómeno que plantea nuevos desafíos a la convivencia en las sociedades democráticas Latinoamericanas, las que se caracterizan por la existencia de más de 400 pueblos indígenas diferentes. Esta diversidad, sin embargo, ha estado marcada por la pobreza y la marginación, siendo estos pueblos incorporados de modo marginal y precario a los proyectos nacionales, y donde los crecientes movimientos migratorios desde sus territorios de origen hacia las zonas urbanas han acentuado aún más las diferencias entre éstos y las sociedades dominantes.

Ante esta situación, en la década recién pasada, han aumentado o se han hecho más visibles en el espacio público las demandas y reclamaciones de los pueblos indígenas, convirtiéndolos en nuevos actores políticos, instando a los Estados a buscar nuevas formas de entender el desarrollo indígena a través de políticas y estrategias coherentes con los principios del multiculturalismo, atendiendo aspectos culturales, valóricos y normativos.

Esta tesis constituye una aportación a este desafío, al proponer un modelo de estudio basado en la teoría del capital social adecuado a las necesidades y características de los pueblos indígenas urbanos, que se nutre, además, de las aproximaciones teóricas del multiculturalismo, del desarrollo indígena, así como de la revisión de experiencias relevantes en este ámbito. De esta forma, a partir de una mirada integral, este modelo identifica, conceptualiza y operacionaliza aquellos elementos que deberán ser considerados en el diseño e implementación de políticas, planes y programas orientados a los indígenas urbanos, y que servirán de guía a las acciones de los Estados y Organismos Internacionales.

Este modelo de estudio para el capital social indígena urbano es aplicado a los mapuches que habitan en dos comunas de la ciudad de Santiago de Chile, a partir de una aproximación cualitativa, lo que ha permitido conocer las características de este capital social, sus variables constitutivas, su comportamiento en la realidad, las relaciones dinámicas que se dan entre ellas, la influencia del entorno, entre otros elementos, dando cuenta así de la integralidad y multidimensionalidad de nuestra propuesta. Los resultados encontrados han servido de base para la generación de propuestas y recomendaciones concretas de política, planes y programas, así como de posibles líneas de acción respetuosas con la diversidad.

AGRADECIMIENTOS

Son muchas las personas que, de diferentes formas, en distintos momentos y circunstancias, han formado parte de mi vida durante la realización de esta tesis, y sin cuyo inconmensurable apoyo hubiera resultado muy difícil llegar al final del viaje. Entre ellas quisiera destacar:

A mi director, Ángel Castiñeira Fernández, por haber creído en este proyecto. Gracias por el apoyo incondicional, por la confianza, por compartir conmigo conocimientos y experiencias, por la calidez y comprensión en los momentos difíciles.

Al Departamento de Economía, Ciencias Sociales y Métodos de ESADE por haber acogido esta investigación y por el apoyo e interés prestado. A sus profesores y colaboradores.

A Juan, mi compañero incondicional. Gracias por el amor y la paciencia. Sin ti nada hubiera sido posible.

A mi familia. A mis padres, Eva y Jaime, por haberme dado alas para volar por mi misma. Ustedes son la base de mis logros. A mis hermanos, Jaime, Eduardo, Alejandra, María y Gustavo, gracias por el inmenso cariño. A mis suegros, gracias por el apoyo y la preocupación constantes.

A los profesores que me brindaron sus comentarios y críticas, y que enriquecieron los resultados de esta investigación. Gracias a Conxita Folguera, a Josep Miralles, a Jaume Filella, a Francisco Longo, a Xavier Etxeberria.

A los amigos en Barcelona: las cuxas (Laura y Desiré), Angelito, Albert Serra, Marc, José Luis, Maika, Coco, María y Antxon, Mireia Belil, Tamyko, Joat, Eduard, Nuria, Cristina, Mar, Camilo, Ana María, Laura. Gracias por las palabras, por los buenos momentos.

A los amigos en Chile: Kathy, Romy, Javier, Rómulo, Cata, Álvaro, Alejandra, Johanna. Gracias por el cariño en estos años.

Al Ministerio de Planificación y Cooperación, quienes me dieron la oportunidad y los medios financieros para acceder al Programa de Doctorado a través de la Beca Presidente de la República.

Al Instituto de Asuntos Públicos de la Universidad de Chile.

A las organizaciones indígenas y a sus líderes. Gracias por las reflexiones, por la sabiduría compartida.

A todos los amigos y colegas. Gracias.

Índice de contenidos

INTRODUCCIÓN	9
1. Alcance de nuestra investigación	12
2. Estructura de nuestra investigación.....	14
CAPÍTULO I	
Multiculturalismo, Desarrollo y Capital Social: elementos para un análisis integral	16
1. El multiculturalismo en América Latina	16
1.1 La realidad multicultural de América Latina: los pueblos indígenas.....	22
2. Aspectos de la identidad indígena: definiciones y características	24
2.1 La especial situación de los pueblos indígenas latinoamericanos	27
2.2 Las migraciones indígenas en Latinoamérica	34
3. Estrategias de desarrollo: un análisis necesario	37
3.1 Aspectos conceptuales y empíricos del desarrollo.....	37
3.2 El desarrollo aplicado a los pueblos indígenas.....	41
3.3 Gestionando la diversidad: un desafío para el desarrollo indígena.....	43
4. La teoría del capital social como oportunidad para los pueblos indígenas	48
CAPÍTULO II	
La teoría del capital social: aspectos conceptuales y metodológicos	54
1. El capital social: antecedentes para su análisis	54
2. Desarrollo conceptual de la teoría del capital social	55
2.1 Investigaciones fundacionales del capital social	56
2.2 Una propuesta de análisis conceptual para el estudio del capital social	59
2.2.1 Nivel individual	60
2.2.2 Nivel societal	62
2.2.3 Nivel Comunitario.....	65
2.3 Dimensiones del capital social: <i>Bonding, bridging y linking</i> social capital.....	71
3. Desarrollo empírico de la teoría del capital social	75
3.1 Una propuesta de análisis empírico del capital social	77
3.2 Consideraciones para el análisis comparativo de los estudios revisados.....	92
4. Hacia un modelo de estudio del capital social indígena urbano.....	95
4.1 Categorías del capital social:	95
4.2 Variables constitutivas del capital social:.....	97
4.3 Dimensiones del capital social:.....	98
4.4 El entorno en el que se desenvuelve el capital social:	100
CAPÍTULO III	
Capital social y pueblos indígenas: Hacia un modelo de estudio	104

1. La complejidad de un estudio culturalmente pertinente	104
1.1 La cultura y las variables precursoras del capital social.....	110
2. El estudio del capital social indígena en contextos urbanos	113
2.1 Tres estudios culturalmente considerados: Nueva Zelanda, Canadá y Chile.....	118
2.1.1 Nueva Zelanda: Estudiando el capital social maori.....	118
2.1.2 Canadá: Estudiando el capital social de las Primeras Naciones.....	122
2.1.3 Chile: dos casos de formación y pérdida de capital social	127
2.2 Algunas consideraciones para la reflexión	132
3. Un modelo para el estudio del capital social indígena urbano	134

CAPÍTULO IV

El Pueblo mapuche: Antecedentes para un estudio de capital social indígena

1. Antecedentes generales	140
2. Conociendo al pueblo mapuche: Perspectivas dinámica y estática de una misma realidad ...	144
2.1 Perspectiva dinámica: Ámbitos de análisis:.....	145
2.1.1 Ámbito histórico: principales acontecimientos	145
2.1.2 Ámbito antropológico	149
2.1.3 Ámbito sociológico-económico	153
2.1.4 Ámbito político-legal.....	155
2.2 Perspectiva estática: Diagnóstico sociodemográfico y económico	175
2.2.1 Población	175
2.2.2 Ubicación de la población	176
2.2.3 Situación económica.....	176
2.2.4 Nivel de estudios.....	177
2.2.5 Distribución por sexo y edad.....	178
2.2.6 Empleo	179
2.3 Algunas reflexiones en torno a las perspectivas: dos caras de una misma moneda.....	181
3. Las migraciones mapuches: nuevos desafíos al capital social	184
3.1 La realidad mapuche urbana	184
3.2 Mapuches en la ciudad: ¿evidencias de la existencia de capital social?.....	188

CAPÍTULO V

Metodología de estudio para el capital social mapuche urbano

1. Marco metodológico: consideraciones generales.....	197
1.1 Objetivos de la investigación	202
1.2 Preguntas de investigación	203
1.3 Unidad de análisis.....	203
1.4 Metodología	205
1.5 Muestra	207
2. Desarrollo de la investigación	207
2.1 Selección de los casos	207

2.2 Diseño de los métodos de investigación: Entrevistas en profundidad, observaciones y revisión documental.....	208
2.2.1 Diseño de las entrevistas.....	208
2.2.2 Polos temáticos de las entrevistas.....	215
2.2.3 Los otros métodos: observación y revisión de fuentes documentales.....	220
2.2.4 Diseño y conformación de la muestra.....	221
2.2.5 Plan de análisis de las entrevistas.....	224
2.3 Análisis de las entrevistas.....	227
• Precusores del Capital Social.....	227
1. Factores de Identificación.....	227
1.1 Memoria colectiva Histórica.....	227
1.2 Valoración y uso del <i>mapudungún</i>	235
1.3 Agentes de fortalecimiento de la identidad.....	243
1.4 Pobreza e identidad étnica.....	247
2. Factores para la autodefinición.....	250
2.1 La discriminación.....	250
2.2. El entorno urbano.....	257
3. Rituales y ceremonias vigentes.....	264
3.1 Ámbito de la salud.....	264
3.2 Ámbito de las creencias.....	270
4. Estrategias de innovación, adaptación y vigencia.....	276
4.1 Resignificación de ritos y prácticas ancestrales.....	276
4.2 La resignificación del <i>mapudungún</i>	279
4.3 La significación de la escritura.....	282
4.4 La jerarquización de prioridades.....	285
• Principales hallazgos respecto de los precusores del Capital Social.....	288
• Capital social cognitivo.....	291
1. Confianza.....	292
1.1 Bonding social capital.....	292
1.1.1 Causas de la confianza.....	292
1.1.2 Manifestaciones de confianza.....	295
1.1.3 Limitaciones de la confianza.....	297
1.1.4 Estrategias para crear confianza.....	302
1.2 Bridging social capital.....	305
1.3 Linking social capital.....	310
• Principales hallazgos respecto de la variable confianza (capital social cognitivo).....	316
2. Reciprocidad.....	320
2.1 Bonding social capital.....	320
2.1.1 Causas de la reciprocidad.....	320
2.1.2 Manifestaciones de la reciprocidad.....	322
2.2 Bridging social capital.....	325

2.3 Linking social capital	328
• Principales hallazgos respecto de la variable reciprocidad (capital social cognitivo)	333
3. Cooperación	336
3.1 Bonding social capital	336
3.1.1 Causas de la cooperación	336
3.1.2 Manifestaciones de la cooperación.....	340
3.1.3 Estrategias para la cooperación	342
3.2 Bridging social capital	347
3.3 Linking social capital	349
• Principales hallazgos respecto de la variable cooperación (capital social cognitivo)	353
• Capital social estructural: redes.....	355
1. Bonding social capital	356
1.1. Orígenes de las redes.....	356
1.1.2 Actividades de las redes formales	361
1.1.3 La dinámica de relaciones al interior de las redes formales.....	363
1.1.4 Estrategias para la movilización de las redes.....	365
1.2 Bridging social capital	370
1.3 Linking social capital	372
• Principales hallazgos respecto de la variable redes (capital social estructural)	377
• Liderazgo	380
1. Liderazgo informal.....	381
2. Liderazgo formal	382
3. Perspectiva de género: el liderazgo femenino.....	385
3. Capital social mapuche urbano: Base para su desarrollo	389
3.1 Consideraciones para un desarrollo con identidad.....	391
3.2 Algunas consideraciones finales.....	404
CAPÍTULO VI	
CONCLUSIONES	407
1. Contribuciones de nuestra investigación	414
2. Limitaciones y futuras investigaciones	416
REFERENCIAS	419
ANEXO 1. Herramientas generales para medir capital social.....	435
ANEXO 2. Hoja de registro para observaciones.....	440
ANEXO 3. Principales documentos consultados	441
ANEXO 4. Definición de categorías y códigos.....	444

Índice de tablas

Tabla 1. Resumen de los principales movimientos de reclamación multicultural	20
Tabla 2. Población indígena en Latinoamérica.....	23
Tabla 3. Aumento porcentual de la posibilidad de ser pobre si se es indígena	28
Tabla 4. Pobreza en Latinoamérica.....	29
Tabla 5. Pobreza en Latinoamérica/tasa	29
Tabla 6. Comparación de variables y niveles de análisis.....	78
Tabla 7. Cuadro comparativo de los principales estudios.....	80
Tabla 8. Dimensiones del estudio del capital social	126
Tabla 9. Comunidades indígenas focalizadas por el Programa Orígenes.....	172
Tabla 10. Indigencia y pobreza mapuche.....	177
Tabla 11. Resumen de contenido de las entrevistas.....	214
Tabla 12. Ejemplo de categorías y códigos.....	226
Tabla 13. Tipo de eventos y periodicidad	273
Tabla 14. Variables precursoras del capital social	289
Tabla 15. Comercialización con comunidades	341
Tabla 16. Organizaciones mapuches urbanas	357
Tabla 17. Variables del capital social mapuche urbano	389

Índice de figuras

Figura 1. Resumen de niveles de análisis de capital social	71
Figura 2. Dimensiones de capital social	73
Figura 3. Dimensiones del capital social a nivel comunitario	75
Figura 4. Categorías del capital social.....	96
Figura 5. Categorías del capital social y elementos constitutivos	98
Figura 6. Categorías del capital social, elementos constitutivos y dimensiones.....	99
Figura 7. Modelo general para estudio del capital social	101
Figura 8. Dinámica del estudio del capital social.....	102
Figura 9. Influencia cultura-capital social.....	109
Figura 10. Elementos del capital social maorí	121
Figura 11. Propuesta para un modelo integral	137
Figura 12. Modelo capital social indígena urbano	138
Figura 13. Territorio Mapuche (siglo XVI).....	146
Figura 14. Dinámica de capital social-políticas, planes y programas.....	198
Figura 15. Definición de unidades de análisis y casos a estudiar.....	205
Figura 16. Proceso metodológico de la investigación	206
Figura 17. Modelo de estudio para el capital social mapuche urbano	209
Figura 18. Desarrollo de la subcategoría “Memoria colectiva”	235
Figura 19. Desarrollo de la subcategoría “Memoria colectiva”	243
Figura 20. Desarrollo de la subcategoría “Agentes externos”	246
Figura 21. Desarrollo de la subcategoría “Pobreza e identidad étnica”	249
Figura 22. Desarrollo de la subcategoría “Discriminación”	257
Figura 23. Desarrollo de la subcategoría “el entorno urbano”	263
Figura 24. Desarrollo de la subcategoría “Ámbito de la salud”	269

Figura 25. Desarrollo de la subcategoría “Ámbito de las creencias”	276
Figura 26. Desarrollo de la subcategoría “Resignificación de ritos y prácticas ancestrales”	278
Figura 27. Desarrollo de la subcategoría “Significación del Mapudungún”	282
Figura 28. Desarrollo de la subcategoría “Significación de la escritura”	284
Figura 29. Desarrollo de la subcategoría “Jerarquización de prioridades”	288
Figura 30. Desarrollo de la subcategoría “Confianza (Bonding social capital)”	304
Figura 31. Desarrollo de la subcategoría “Confianza (Bridging social capital)”	310
Figura 32. Desarrollo de la subcategoría “Confianza (Linking social capital)”	316
Figura 33. Desarrollo de la subcategoría “Reciprocidad (Bonding social capital)”	325
Figura 34. Desarrollo de la subcategoría “Reciprocidad (Bridging social capital)”	328
Figura 35. Desarrollo de la subcategoría “Reciprocidad (Linking social capital)”	333
Figura 36. Desarrollo de la subcategoría “Cooperación (Bonding social capital)”	346
Figura 37. Desarrollo de la subcategoría “Cooperación (Bridging social capital)”	349
Figura 38. Desarrollo de la subcategoría “Cooperación (Linking social capital)”	353
Figura 39. Desarrollo de la subcategoría “Redes (Bonding social capital)”	369
Figura 40. Desarrollo de la subcategoría “Redes (Bridging social capital)”	372
Figura 41. Desarrollo de la subcategoría “Redes (Linking social capital)”	377
Figura 42. Desarrollo de la categoría “Liderazgo”	388
Figura 43. Mapa del capital social mapuche urbano	390

Índice de gráficos

Gráfico 1. Total País: Área de residencia de la población mapuche, 2002.....	176
Gráfico 2. Total País: Años de educación de la población mapuche, 1992	178
Gráfico 3. Total País: Número de mapuches hombres y mujeres.....	179
Gráfico 4. Categoría de ocupación mapuches (hombres).....	180
Gráfico 5. Categoría de ocupación mapuches (mujeres)	180
Gráfico 6. Población mapuche por grupos de ocupación.....	181
Gráfico 7. Distribución etárea de población mapuche	186
Gráfico 8. Distribución población activa-no activa	187

INTRODUCCIÓN

*ka feipituan ñi mogelen
ñi vlkantumeken
kacij kiñe xayen
mojfvñ trayen
Ramtuañin ti antv
¿cew kvpaimi?
rupale tripantv
ka feipituan
Alepue mapu kvpan pian
amulen, amulen
alvpu puan
zoy ayepale waglen*

*Volveré a decir que estoy vivo
que estoy cantando
cerca de una vertiente.
¡Vertiente de sangre!
Le preguntaré al sol de donde viene
y si pasan los años
repetiré lo mismo
Vengo de las tierra de Alepue diré
Avanzo Avanzo quiero llegar muy lejos
más allá del umbral de las estrellas*

(Leonel Lienlaf, poeta mapuche)

Desde hace unas cuatro décadas, el multiculturalismo se ha convertido en un fenómeno que plantea nuevos desafíos a la convivencia en las sociedades democráticas avanzadas, siendo uno de los temas decisivos de nuestro tiempo. Como señala Etxeberria (2004) “el hecho de la multiculturalidad es innegable. Hay unos 5.000 grupos culturales diferenciados, de los cuales, unos 2.000 pueden ser considerados naciones, que están en unos Estados que no llegan a 200”.

Esta situación ha llevado a que muchos Estados deban buscar nuevas políticas y estrategias orientadas a responder a las exigencias de este multiculturalismo, especialmente por las diferencias existentes entre las culturas dominantes y las culturas dominadas, las que se traducen en carencias de tipo económico, social, político y/o cultural, entre otros.

Latinoamérica no constituye una excepción. Muy por el contrario, existe en la región una diversidad étnica y cultural manifestada en la existencia de más de 64 millones de indígenas, cada uno de los cuales tiene su idioma, su organización social, su cosmovisión, su sistema económico y su modelo de producción adaptado a su ecosistema (Deruyttere, 1999).

Esta diversidad, sin embargo, está marcada por la pobreza y la marginación y no ha implicado, por lo general, respeto ni un mayor nivel de pluralismo o integración cultural,

sino que la mayoría de estos pueblos han sido incorporados de modo marginal y precario a los proyectos nacionales (Máiz, 1994), dándose así una combinación de injusticia cultural y material. Efectivamente, los pueblos indígenas representan el 10% de la población de la región y sus niveles de ingreso, al igual que sus indicadores de desarrollo humano como la educación y las condiciones de salud, han quedado sistemáticamente a la zaga en relación con los del resto de la población (Hall y Patrinos, 2004).

Por otra parte, esta situación se ha visto acrecentada por los crecientes movimientos migratorios que muchos pueblos han experimentado durante los últimos años y que han significado el desplazamiento de miles de indígenas desde sus zonas rurales de origen a las ciudades. La migración indígena constituye uno de los fenómenos más importantes de los últimos tiempos, ya que a pesar de que muchos movimientos migratorios comenzaron en la época colonial, el mayor volumen y sus impactos se verifican principalmente desde mediados del siglo XX. En ese contexto, la mayoría de estos pueblos han sufrido un proceso de “asimilación” histórica con la cultura dominante, que los ha obligado en muchos casos a dejar de lado su propia cultura e identidad (Ancán, 1994).

Todos estos elementos han llevado a que en la década recién pasada aumentaran o se hicieran más visibles en el espacio público las demandas y reclamaciones de los pueblos indígenas, lo que podría sugerir que, a lo menos en algunos países de la región, ha emergido un nuevo actor social y en algunos casos, un nuevo actor político que desafía a las formas tradicionales de hacer política. Este hecho es relevante para el conjunto de las sociedades latinoamericanas y para el futuro de la democracia, pues plantea el desafío de repensar la comunidad política y los mecanismos de inclusión ciudadana en que hasta ahora se han basado los modelos de sociedad (Bello, 2004).

En ese sentido, podríamos decir que en el contexto latinoamericano se presenta un gran desafío: atender las demandas de los pueblos indígenas evitando los conflictos entre éstos y las sociedades “dominantes”, pero sin perder la perspectiva multicultural, sin dejar de lado aspectos culturales, valóricos y normativos. Sólo así las relaciones podrán ser justas y beneficiosas para ambos (Kymlicka, 1996). Esto supone que la cultura no es ajena a la tematización del desarrollo, especialmente cuando involucra a los pueblos indígenas.

En la implementación de muchas iniciativas públicas se ha evidenciado un fracaso debido a lo que algunos expertos señalan como falta de integración de elementos

culturales, valóricos, históricos, etc., especialmente en el diseño de políticas y programas indígenas (Rey, 2002). Algunos autores plantean que las estrategias de desarrollo impulsadas tanto por los Estados como por las Agencias de Cooperación Internacional debieran introducir en sus directrices políticas, planes y programas que reflejen y se adecuen a la identidad cultural de los pueblos a los que se dirigen si quieren evitar el desarraigo y la marginación, o simplemente nuevas formas de colonización. Los pueblos indígenas no pueden sentirse identificados con medidas o iniciativas que no toman en cuenta sus valores, actitudes, creencias y formas de organización, entre otros aspectos (Inkeless, 2000).

Por lo tanto, se hace necesario un cambio de paradigma, donde los pueblos indígenas sean puestos en el centro de las estrategias, como actores y partícipes de su desarrollo. Si bien algunos países latinoamericanos han adoptado estrategias políticas, económicas, sociales e ideológicas diferentes frente a las demandas de los pueblos indígenas, no han podido paliar la existencia de problemáticas sociales y culturales apremiantes que afectan a estos grupos en particular y, por lo tanto, a la sociedad en su conjunto (Peyser, 2003). A nuestro juicio, el error es que estas políticas se han diseñado y ejecutado en ausencia de estos pueblos.

Entre las nuevas teorías que vienen a atender, en parte, los problemas de pobreza y desarrollo de los pueblos indígenas, la teoría del capital social parece la más acertada al tomar en cuenta no sólo los valores, actitudes, creencias y formas organizativas de los individuos y comunidades, sino también sus prácticas de reciprocidad, asociación y cooperación. En ese sentido, su principal aporte es que permite rescatar la incidencia de variables culturales y sociopolíticas que forman parte del patrimonio cultural y social de los pueblos indígenas y que, mediante estrategias adecuadas, podrían convertirse en recursos efectivos (Uphoff, 2000).

Asimismo, la amplitud que supone esta teoría permitiría considerar en las propuestas de desarrollo conceptos como ciudadanía, empoderamiento y participación, donde se reconozcan las diferentes tradiciones culturales indígenas presentes en una determinada sociedad, la cual es capaz de valorarla y propiciar que esas tradiciones tengan espacios de manifestación y representación en las diferentes instancias de un país (Candau, 2001). Esto implica transferir poder hacia los pueblos indígenas de manera que sean ellos mismos quienes propongan las estrategias adecuadas a su propia visión de desarrollo.

1. Alcance de nuestra investigación

Nuestra investigación espera contribuir al análisis de la problemática indígena existente en Latinoamérica a partir de una aproximación innovadora, que integre todas las variables que añaden complejidad al tema (desafíos del multiculturalismo, condiciones de los pueblos indígenas, posibilidades para un desarrollo con identidad, el fenómeno urbano del indigenismo) relacionándolas con la teoría del capital social, de manera de contribuir a la generación de políticas, planes y programas pertinentes, respetuosos con las diferencias.

En ese sentido, muchas iniciativas y estrategias de desarrollo han fallado por no tomar en cuenta la especificidad propia de los pueblos indígenas en términos sociales, políticos, culturales o económicos, sino que han generalizado y asumido unas características homogéneas para toda una población. Más bien ha existido una importación de propuestas en materia de desarrollo indígena y una débil recreación autóctona de ellas, en el sentido de que no han sido estos pueblos quienes han propuesto las bases de su desarrollo (Rey, 2002).

Por lo tanto, en una sociedad multicultural como la actual, creemos que los Estados deben ser capaces de crear las condiciones para garantizar un desarrollo integral de los pueblos indígenas, que no sólo tome en cuenta sus aspectos culturales sino también aquellas variables que integran su capital social las que, si llegan a convertirse en recursos efectivos, pueden transformarse en importantes puntos de apalancamiento para la introducción de mejoras con perspectivas de largo plazo. Lo anterior cobra especial relevancia si se trata de comunidades indígenas que habitan zonas urbanas, es decir, que se encuentran fuera de sus territorios de origen.

Con el objeto de contribuir a la mejora de los pueblos indígenas de manera objetiva, nuestra investigación se propone crear un modelo teórico que nos permita una aproximación pertinente para el estudio del capital social indígena urbano, a partir del cual podamos extraer información de primera mano respecto de las características de este capital social, considerando para ello sus variables constitutivas, su comportamiento en la realidad, las relaciones dinámicas que se dan entre ellas y que definen un tipo particular de capital social, la influencia del entorno, las dimensiones de interacciones entre los actores, etc.

Para la aplicación de este modelo hemos escogido como foco de estudio a los mapuches que habitan en las zonas urbanas de Chile, los que constituyen uno de los pueblos indígenas más significativos en América Latina, tanto por su historia como por

la trascendencia que sus reivindicaciones han tenido en el último tiempo. Actualmente este pueblo es asociado a condiciones de pobreza y marginalidad de carácter alarmante, lo que ha derivado en una pérdida progresiva de su bagaje cultural. Durante los últimos años estas condiciones se han acentuado producto de las migraciones campo-ciudad y de medidas que poco o nada protegen sus derechos ancestrales. Esta situación los ha llevado a protagonizar movilizaciones y levantamientos orientados a reivindicar sus derechos y a mejorar su calidad de vida (Foerster y Vergara, 2000).

De manera específica, hemos seleccionado a los mapuches que habitan en dos comunas de Santiago de Chile: La Pintana y La Granja, pues en ellas existe una alta concentración de población indígena mapuche así como de organizaciones que se han creado al alero de la Ley 19.253 (Ley Indígena), y donde se espera encontrar mapuches que reúnan requisitos de variedad (generación de inmigrantes, ámbito laboral, pertenencia a organizaciones, antecedentes educacionales, etc.).

Creemos que los resultados de nuestra investigación adquieren significancia y esperan contribuir en dos sentidos: a) por una parte, en el ámbito de la investigación del desarrollo y las minorías étnicas en un contexto multicultural, incrementar el conocimiento respecto del estudio y la consideración del capital social como factor que permitiría mejorar el impacto de las estrategias de ayuda a dichas minorías; b) por otra parte, en el ámbito de las acciones de gobierno y de las agencias de cooperación, ofrecer un marco conceptual y metodológico que permita alcanzar el impacto esperado a partir de la inclusión de los elementos y factores del capital social indígena urbano en el diseño y ejecución de sus políticas, planes y programas.

En ambos sentidos, el desafío es comprender el fenómeno del capital social indígena como un fenómeno complejo, y contribuir a crear nuevas capacidades en académicos y *practitioners* para que puedan percibir las dinámicas socioculturales internas y externas al mundo indígena y a transformar su interacción con ellas.

Esta investigación tiene, por fuerza, un carácter exploratorio pues se trata de conocer de manera pionera las características del capital social mapuche urbano. Esperamos contribuir al desarrollo científico del tema a partir de los descubrimientos realizados en este primer estudio, pues asumimos ya de inicio que los resultados encontrados tendrán que ser enriquecidos en futuras investigaciones, para seguir avanzando en el conocimiento del capital social mapuche y de las mejores estrategias para su utilización y fortalecimiento.

2. Estructura de nuestra investigación

Nuestra investigación se presenta estructurada en seis capítulos articulados en torno a contenidos claramente diferenciados.

En el **capítulo 1 “Multiculturalismo, desarrollo y capital social: elementos para un análisis integral”** proponemos un marco teórico general que nos permita comprender estos tres fenómenos y las distintas interrelaciones que se producen entre ellos. Asimismo, nos abocamos al análisis de la problemática indígena latinoamericana, incluyendo el fenómeno de las migraciones como elemento central que define las relaciones multiculturales en la actualidad.

En el **capítulo 2 “La teoría del capital social: aspectos conceptuales y metodológicos”** desarrollamos ampliamente esta teoría de manera de contar con una revisión teórica y empírica, a partir de la cual podamos extraer los elementos principales que nos permitan proponer un nivel de análisis adecuado a nuestro estudio del capital social. Finalmente, proponemos un modelo de estudio apropiado para el capital social indígena urbano en el que se incluyan sus categorías, sus variables constitutivas, sus dimensiones y los elementos del entorno que influyen en dicho capital social.

En el **capítulo 3 “Capital social y pueblos indígenas: hacia un modelo de estudio”** introducimos un nuevo elemento al análisis del capital social: la cultura. En ese sentido, al modelo propuesto en el capítulo anterior agregamos un nuevo elemento relacionado con las variables precursoras del capital social indígena urbano, de manera de contar con una visión dinámica e integral para nuestra investigación. Asimismo, para la definición de este modelo revisamos tres experiencias de estudios de capital social (Canadá, Nueva Zelanda y mapuches rurales en Chile), a partir de los cuales extraemos elementos para ahondar en el análisis.

En el **capítulo 4 “El Pueblo Mapuche: antecedentes para un estudio de capital social indígena”** desarrollamos ampliamente las principales características de este pueblo desde dos perspectivas. Una perspectiva dinámica que incluye un análisis histórico, antropológico, sociológico-económico y político-legal, que nos permita tener una visión amplia respecto de las condiciones que han influido en su situación actual. Una perspectiva estática a partir de la cual se hace un análisis sociodemográfico y económico, que nos permita tener un diagnóstico de este pueblo en la actualidad.

En el **capítulo 5 “Metodología de estudio para el capital social mapuche urbano”** nos abocamos a la aplicación concreta del modelo propuesto a partir de una aproximación cualitativa, donde estudiamos el capital social mapuche urbano en virtud de las preguntas de investigación que se señalan en el capítulo, y a partir de cuya respuesta proponemos orientaciones concretas a ser incluidas en las políticas, planes y programas dirigidos a los mapuches urbanos. Cada uno de los apartados que conforman el capítulo cuenta con un análisis exhaustivo respecto de los hallazgos encontrados.

Finalmente, el **capítulo 6 “Conclusiones”** contiene las conclusiones generales que se derivan de nuestra investigación, así como las contribuciones y limitaciones de nuestro estudio, proponiendo algunas orientaciones para las investigaciones futuras.

CAPÍTULO I

Multiculturalismo, Desarrollo y Capital Social: elementos para un análisis integral

1. El multiculturalismo en América Latina

Durante el último tiempo se ha prestado enorme importancia al fenómeno multicultural que se está produciendo en la mayoría de las sociedades, especialmente por los efectos que produce en ámbitos como el político, el económico o el social, y las necesidades de acción que impone a los diferentes actores al interior de estas sociedades, como los Estados, las empresas o la ciudadanía.

La multiculturalidad se refiere a la existencia en el espacio social de culturas e identidades diversas. Esta diversidad se da en las sociedades actuales y es posible que se acreciente en las futuras, como consecuencia de los procesos de globalización, de la revitalización de movimientos de minorías nacionales así como de los procesos de movilidad de poblaciones a partir del fenómeno de la inmigración (Vallescar Palanca, 2000).

La multiculturalidad parte del hecho sociológico de la existencia de diferentes grupos culturales que coexisten en un mismo lugar (Nieto, 2004) y que pueden generar entre ellos relaciones de poder o dominación. Generalmente, esta coexistencia está marcada por la presencia de un grupo mayoritario (frecuentemente dominante) y de uno o más grupos minoritarios (generalmente los dominados).

Así entendida, la multiculturalidad comporta la existencia de diferentes “minorías culturales” que conviven dentro de, o en contingüidad con, una “mayoría cultural”. Esto no implica necesariamente desigualdad entre grupos pues las minorías pueden tener su lugar en una sociedad comprometida con principios de igualdad y oportunidades, encontrando lugar para el reconocimiento de la diversidad (Rex, 1997).

Pero, con frecuencia, la multiculturalidad puede plantear conflictos surgidos de factores como la desconfianza entre los distintos grupos culturales, el desconocimiento que lleva a estereotipos, la falta de información sobre las diferentes culturas o la escasa participación de los grupos minoritarios en la vida pública. Estos problemas y otros clásicos (de asimilación, colonización, rechazo, marginación, segregación, etc.) implican desafíos para la convivencia, el respeto y el reconocimiento.

Según Claudi Fabregat (1984) la diferencia cultural por sí no es causa necesaria de conflicto, pero es una condición para que se definan sus elementos. En cambio, la

interferencia sí es causa dinámica del conflicto porque ocasiona una respuesta afirmativa de la conciencia cultural, y al poner en actitud defensiva o agresiva a los protagonistas de la rivalidad puede desencadenar un conflicto interétnico o un proceso competitivo de construcción de identidad (Fabregat, 1984). Es esta interferencia la que ha caracterizado en gran medida las relaciones entre las sociedades mayoritarias y las minoritarias.

Esto supuso el surgimiento de un movimiento ideológico que buscó dar respuestas a este fenómeno, denominado multiculturalismo, que surgió en Estados Unidos en los años setenta como respuesta al fracaso del modelo integrador existente, duramente cuestionado por discriminar a las minorías mediante una homogeneización cultural practicada a través de las instituciones públicas y las políticas existentes (Tubino, 2001).

En este contexto, el multiculturalismo surgió como un modelo de política pública y como una filosofía o pensamiento social de reacción frente a la uniformización cultural. Se concibió como una oposición a la tendencia presente en las sociedades modernas hacia la unificación y la homogeneización cultural, que pretende proteger la variedad cultural, al tiempo que se centra sobre las frecuentes relaciones de desigualdad de las minorías respecto a las culturas mayoritarias (Giménez, 2003).

El multiculturalismo ha adquirido gran relevancia durante el último tiempo, analizándose y estudiándose desde distintas perspectivas y dando lugar así a distintas definiciones. En ese sentido, tomando en cuenta la clasificación hecha por Álvaro Bello (2004), el multiculturalismo podría estar integrado por tres perspectivas las que abarcarían ámbitos diferentes pero no estancos, sino que se refuerzan una a la otra y que, en conjunto, definirían de forma completa al multiculturalismo (Bello, 2004):

1. Una es descriptiva y explicativa, y se refiere al multiculturalismo como un proceso sociológico y cultural, un hecho social que existe en la mayoría de los Estados nacionales. De esta forma, la mayor parte de los Estados existentes en el mundo, por no decir la totalidad, están compuestos por una heterogeneidad social y cultural. Es lo que denominamos multiculturalidad.
2. La segunda perspectiva es normativa y aboga por el respeto, valoración y aceptación de la diversidad cultural de los individuos y grupos en un marco de derechos y deberes diferenciados. El multiculturalismo normativo o multiculturalismo de Estado, sería, por tanto, una forma de administrar las diferencias culturales en el marco de los Estados nacionales o dentro de

regiones o microrregiones específicas. Su propósito sería la superación de las desigualdades que se generan en la sociedad como resultado de las diferencias culturales. En este sentido, el multiculturalismo como enfoque normativo constituye un proyecto basado en la tolerancia y el respeto a la diversidad y la diferencia.

3. La tercera perspectiva es la de un multiculturalismo filosófico o doctrinario, vale decir, un conjunto de enfoques y posturas éticas que entienden el multiculturalismo como una forma de comprensión y ordenamiento de la sociedad, en función de ciertos valores o principios políticos.

Para los fines de este estudio consideramos que estas tres perspectivas conforman un todo dinámico que engloba las condiciones necesarias para que el multiculturalismo pueda ser traducido en acción: por una parte existe un hecho social concreto, real y palpable: la multiculturalidad (primera perspectiva); por otra, se requiere de políticas públicas adecuadas y de acciones concretas por parte del Estado: el multiculturalismo (segunda perspectiva), las que necesariamente deben ser respetuosas con las diferencias y promover y asumir valores de respeto y convivencia (tercera perspectiva).

La realidad multicultural actual implica la búsqueda de nuevas formas de convivencia armónica y respetuosa. Como señala Alan Touraine "el multiculturalismo sólo tiene sentido si se define como la combinación, en un territorio dado, de una unidad social y de una pluralidad cultural mediante intercambios". Agrega que "es necesario articular lo particular y lo universal porque sólo así es posible la convivencia" (Touraine, 1995).

Peter McLaren señala que "el multiculturalismo significa una aceptación cultural del riesgo que implican la complejidad de las relaciones entre las distintas culturas, explorando la identidad de cada una de ellas dentro de un contexto de poder, discurso y experiencia" (McClaren, 1995). En términos ideológicos, el multiculturalismo supone entender "la diferencia como pluralismo" (Bueno, 1998).

Lamo de Espinosa afirma que es posible entender el multiculturalismo de dos formas: "como hecho, se entiende como la convivencia en un mismo espacio social de personas identificadas con culturas variadas; y como proyecto político, en sentido normativo, como el respeto a las identidades culturales, no como reforzamiento de su etnocentrismo, sino al contrario, como camino, más allá de la mera coexistencia, hacia la convivencia, la fertilización cruzada y el mestizaje. En este sentido, quedaría fuera la defensa del desarrollo de las culturas separadas e incontaminadas y, por lo tanto, un

multiculturalismo que, ciertamente, puede conducir a un nuevo racismo o nacionalismo excluyente" (Lamo de Espinosa, 1995).

Como señalábamos al principio, dada la complejidad y las dificultades que han supuesto estas relaciones, han aparecido movimientos que plantean diversas reclamaciones multiculturales. Siguiendo a Ferran Requejo (1998) y a Will Kymlicka (1996) podemos encontrar cinco tipos de movimientos:

a) Movimientos de un solo tema (entre los que se encuentran diferentes minorías como los discapacitados, homosexuales, etc.); b) Movimientos nacionales en Estados plurinacionales (entendidos como naciones que habitaban un territorio común y que han sido incorporadas a un Estado mayor); c) Movimientos de inmigrantes (entendidos como aquellos individuos o grupos que voluntariamente han cambiado de residencia geográfica, sea dentro de un Estado o de un Estado a otro); d) Movimientos indígenas (referidos a los pueblos que habitaban territorios históricamente, antes de la colonización y que han sido integrados en un Estado distinto); e) otros movimientos (en el que se identifica a los que han debido migrar forzosamente, como los esclavos afroamericanos o los refugiados).

Las demandas de estos movimientos pueden ser clasificadas de acuerdo a criterios de temporalidad, territorialidad y derechos de grupo (entre los que encontramos objetivos políticos, derechos de representación especial, principalmente en instituciones estatales, derechos de autogobierno y derechos poliétnicos).

En la siguiente tabla resumimos los principales aspectos de las demandas de estos grupos.

Tabla 1. Resumen de los principales movimientos de reclamación multicultural

Movimientos	temporalidad	Territorialidad	Derechos de grupo			
			Objetivos políticos	Derechos de representación especial (principalmente en instituciones estatales)	Autogobierno	Derechos poliétnicos
Movimientos de un solo tema	Transitoria	No	Igualdad individual para los miembros del grupo más integración política igualitaria	No	No	No
Movimientos nacionales en Estados plurinacionales	Permanente	Si	Diferencias culturales más diferenciación política	Si/No	Si	Si
Movimientos de inmigrantes	Permanente	No	Diferencias culturales más integración política igualitaria	No	No	Si
Movimientos indígenas	Permanente	Si	Diferenciación cultural más diferenciación política	Si/No	Si	Si
Otros Movimientos (Antiguos esclavos / refugiados)	Permanente	No	Diferencias culturales más diferenciación política	No	No	Si

Fuente: Elaboración propia sobre la base de modelos de Requejo (1998) y Kymlicka (1996)

Según los expertos, las sociedades multiculturales requieren de gran unidad y cohesión para mantenerse y nutrirse a ellas mismas de su propia diversidad, pero sin dejar de escuchar las demandas propias de dicha diversidad (Parekh, 2000). Estas demandas surgen, en gran medida, por la insatisfacción de necesidades percibidas como vitales por muchos de los grupos señalados en el cuadro anterior, especialmente relacionadas con el reconocimiento de sus diferencias. De allí que podamos inferir que, en la actualidad, no todos los grupos y culturas reciben el mismo trato en este sentido. Esto lleva a replantear fundamentos como la igualdad de derechos, de oportunidades, de representación y de participación política (Zapata, 2003).

Dentro de estos distintos movimientos mencionados, las demandas planteadas por los pueblos indígenas han acaparado la atención de diversos expertos, especialmente en el ámbito latinoamericano. Según algunos autores, en el último tiempo “el tema indígena tiene más presencia en el debate político, más reconocimiento en la opinión pública, más resonancia en los debates internacionales, y más tradición en la

investigación social, pues estos pueblos se encuentran más claramente diferenciados respecto del conjunto de la sociedad, ya que sus formas de organización los constituyen en actores sociales más definidos en el debate político y en la escena pública en general” (Hopenhayn y Bello, 2001).

Como señalan Hall y Patrinos (2004) en términos políticos, “la influencia política de los pueblos indígenas de América Latina, medida según la cantidad de partidos políticos indígenas, representantes electos de origen indígena, disposiciones constitucionales a favor de los pueblos indígenas o políticas de salud y educación pertinentes, ha crecido de manera sorprendente durante los últimos 15 años. La democratización, la globalización y las presiones internacionales son razones que pueden explicar este notorio cambio” (Hall y Patrinos, 2004).

En términos de multiculturalidad, América Latina posee una diversidad que se manifiesta en la existencia de más de 400 pueblos indígenas, cada uno de los cuáles tiene su idioma, su organización social, su cosmovisión, su sistema económico y su modelo de producción adaptado a su ecosistema (Deruyttere, 1999).

Sin embargo, la mayoría de estos pueblos han sufrido un proceso de “asimilación” histórica con la cultura dominante, que los ha obligado en muchos casos a dejar de lado su propia cultura e identidad, situación que se ha agravado con los crecientes procesos migratorios hacia zonas urbanas y los procesos de modernización económica y cultural (Ancán 1994).

Es por ello que algunos autores señalan que el multiculturalismo en Latinoamérica no es un fenómeno problemático reciente en términos de convivencia y entendimiento, sino que lleva más de 500 años de existencia (Domenech, 2003). Como señala Martín Hopenhayn, entre otros, el fenómeno está ligado históricamente al período de colonización y conquista, cuando las relaciones sociales se basaban en la “dialéctica de la negación del otro” (Hopenyan, 2001).

Podríamos decir que en el contexto latinoamericano se presenta un gran desafío: atender las demandas de los pueblos indígenas evitando los conflictos entre éstos y las sociedades “dominantes”, pero sin perder la perspectiva multicultural, sin dejar de lado aspectos culturales, valóricos y normativos. Sólo así las relaciones podrán ser justas y beneficiosas para ambos (Kymlicka, 1996). Junto con lo anterior, aparece otra variable que impone acciones específicas a los gobiernos con respecto al desarrollo de estos pueblos: la correlación entre etnicidad y pobreza (Plant, 1998).

En el apartado siguiente atenderemos estos y otros elementos, que entendemos servirán de base a nuestro análisis sobre los pueblos indígenas y su realidad, proveyéndonos de un marco real en el que debieran centrarse las propuestas de desarrollo para estos pueblos.

1.1 La realidad multicultural de América Latina: los pueblos indígenas

Pese a la existencia de antiguas sociedades multiculturales, producto de la convivencia de grupos autóctonos e inmigrantes, la preocupación por las consecuencias sociales y políticas del multiculturalismo en el interior de los Estados nacionales es reciente y proviene principalmente de países desarrollados (Canadá, Estados Unidos, etc.), en los que el factor común entre ellos ha sido o es la conformación de sociedades a partir de la inmigración (Bello, 2004).

En el caso latinoamericano, la multiculturalidad se asocia a la existencia de poblaciones indígenas y afrodescendientes, lo que plantearía la necesidad de entender que lo que existe no es un fenómeno multicultural sino varios, con distintas dinámicas y características propias según los contextos (Domenech, 2003).

Esta situación es fruto de más de 500 años de relaciones entre diferentes grupos que han conformado el mosaico multicultural de América Latina a lo largo de su historia. A partir de estudios relacionados con la etnicidad y la calidad de vida, la Organización Panamericana de la Salud ha distinguido cinco grupos humanos principales y diferenciados en el marco de distintos procesos políticos y productivos, muchos de los cuáles siguen vigentes en la actualidad.

Estos grupos son: a) los pueblos originarios que habitaban el territorio (más de 25 millones de personas) antes del descubrimiento¹, b) poblaciones de origen ibérico y nordeuropeo llegadas durante el descubrimiento y la colonización, c) poblaciones de origen africano (entre 10 y 15 millones) que fueron trasladadas por razones económicas y productivas, d) grupos de diferentes orígenes (asiáticos, europeos, africanos libres, y otros) que llegaron posteriormente en flujos migratorios sucesivos y por libre opción, motivados por razones fundamentalmente económicas y/o políticas y más tardíamente e) migraciones intrarregionales (mexicanos en Estados Unidos, nicaragüenses en Costa Rica o bolivianos en Argentina, caribeños, etcétera) que

¹ Los cálculos son aproximativos y fluctúan entre 8.4 a 112 millones de habitantes. La población nativa en América Latina era de 8 a 17 veces más grande que en la América inglesa (Torres, 2001).

también son de libre opción y motivados por razones políticas o económicas (Torres y del Río, 2001)

De entre estos grupos, tal como hemos señalado anteriormente, han sido los pueblos indígenas los que han acaparado la atención de la mayoría de expertos y estudiosos del desarrollo, y en los que centraremos el interés de nuestro estudio. La población indígena de América Latina es muy significativa. Ascende a un total de 64 millones de personas² (aproximadamente el 8% de la población total). El 90% se encuentra concentrada en América Central y en los Andes, especialmente en países como Bolivia (71.2%), Perú (47,2%), Ecuador (43%), Guatemala (66.3%), México (14.4%), Chile (6,4%), y con porcentajes ligeramente más bajos en el resto de la región.

Tabla 2. Población indígena en Latinoamérica

Países según porcentaje de población indígena	País	Población indígena	
		Millones	% de población total
Grupo 1: Más de 40%	Bolivia	4,9	71
	Guatemala	5,3	66
	Perú	9,3	47
	Ecuador	4,1	43
Grupo 2: 5% - 20%	Belice	0,029	19
	Honduras	0,7	15
	México	12	14
	Chile	0,6	6
	El Salvador	0,4	7
	Guyana	0,045	6
	Panamá	0,14	6
	Suriname	0,03	6
	Nicaragua	16	5
Grupo 3: 1% - 4%	Guyana Francesa	0,014	4
	Paraguay	0,1	3
	Colombia	0,6	2
	Venezuela	0,4	2
	Jamaica	0,048	2
	Puerto Rico	0,072	2
	Costa Rica	0,03	1
	Argentina	0,05	1
Grupo 4: Menos de 1%	Brasil	0,3	0,2

Fuente: Meentzen, 2000 citado en Torres 2001

² Book of the year 2002. The World Factbook, International group for Indigenous Affairs (Iwgia) y CIDOB. Publicado en Vanguardia Dossier N° 4, enero/marzo 2003.

2. Aspectos de la identidad indígena: definiciones y características

A pesar del reciente resurgimiento del interés por los temas de identidad y derechos indígenas o de pobreza y desarrollo indígena, el concepto mismo de lo indígena no ha sido nunca fácil de definir (Plant, 1998). Consideramos que un mecanismo acertado para sentar las bases de una estrategia de desarrollo para los pueblos indígenas es encontrar una definición de los mismos acorde con la nueva realidad multicultural y con las necesidades de igualdad que se necesitan. La constante a través del tiempo ha sido que los gobiernos no han reconocido verdaderamente a los pueblos indígenas como pueblos distintos y con culturas diferentes (Deruyttere, 2001).

Los conceptos de identidad, etnia y pueblos indígenas están muy relacionados y se han usado de forma indistinta para tratar las temáticas indígenas. La etnia califica la mayor unidad tradicional de “conciencia de especie, en el punto de encuentro de lo biológico, lo social y lo cultural: comunidad lingüística y religiosa, relativa unidad territorial, tradición mítico-histórica (descendencia bilateral a partir de un antepasado real o imaginario), tipo común de organización del espacio” (Akoun, 1974).

El término identidad es multívoco y su significado varía de acuerdo a los objetos a los cuales se aplica. En su sentido más general, identificar algo puede significar: 1) señalar las notas que lo distinguen de todos los demás objetos y 2) determinar las notas que permiten aseverar que es el mismo objeto en distintos momentos del tiempo (Villoro, 1998). La identidad puede ser entendida como un estado o disposición del yo, una definición estable de un sujeto en un aquí y un ahora concretos (Castiñeira, 2006).

Podríamos definir la “identidad étnica” como aquella que posee un grupo con un sistema cultural propio que actúa con conciencia suficiente para establecer una identificación de etnicidad por parte de él mismo y de los individuos pertenecientes a otra identidad étnica (Villoro, 1998). Es un grupo de individuos vinculados por un complejo de caracteres comunes (antropológicos, lingüísticos, político-históricos, etc.) cuya asociación constituye un sistema propio, una estructura esencialmente cultural: una cultura.

De acuerdo con Kymlicka, los pueblos indígenas se enmarcan dentro de lo que él llama “minorías nacionales”, referida a los grupos que “han estado establecidos durante siglos en un territorio al que consideran su tierra natal; grupos que se consideran a sí mismos como pueblos o naciones distintos, pese a haber sido incorporados (a menudo involuntariamente) a un Estado mayor (Kymlicka, 2003).

Bello y Rangel entienden a los pueblos indígenas como los grupos descendientes directos de los pueblos que habitaban América Latina y el Caribe a la llegada de los europeos en el siglo XV, que poseen una lengua y cultura propias y que comparten formas de vida y cosmovisiones particulares, diferenciadas de las occidentales (Bello y Rangel, 2002).

Asimismo, diferentes instrumentos internacionales han tratado de dar claridad sobre la definición de los pueblos indígenas. La Organización Internacional del Trabajo en el Convenio 169 de la OIT sobre pueblos indígenas y tribales en países independientes (Convención 169/1991) establece que esta convención se aplica a:

- a. Los pueblos tribales en países independientes, cuyas condiciones sociales culturales y económicas les distingan de otros sectores de la colectividad nacional, y que estén regidos total o parcialmente por sus propias costumbres o tradiciones o por una legislación especial;
- b. Los pueblos en países independientes, considerados indígenas por el hecho de descender de poblaciones que habitaban en el país o en una región geográfica a la que pertenece el país en la época de la conquista o la colonización o del establecimiento de las actuales fronteras estatales y que, cualquiera que sea su situación jurídica, conserven todas sus propias instituciones sociales, económicas, culturales y políticas, o parte de ellas.

El Convenio constitutivo del Fondo para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas de América Latina y el Caribe (de 1992, destinado a establecer un mecanismo destinado a apoyar sus procesos de autodesarrollo) entenderá por la expresión "pueblos Indígenas" a los "que descenden de poblaciones que habitaban en el país en la época de la conquista o colonización o del establecimiento de las actuales fronteras estatales y que, cualquiera que sea su situación jurídica, conservan todas sus propias instituciones sociales, económicas, culturales y políticas, o parte de ellas. Además, la conciencia de su identidad indígena deberá considerarse un criterio fundamental para determinar los grupos a los que se aplican las disposiciones del presente Convenio Constitutivo".

En documentos del Banco Mundial encontramos los términos de "poblaciones indígenas", "minorías étnicas indígenas", "grupos tribales" y "tribus registradas", los cuales describen a grupos sociales con una identidad social y cultural distinta a la de la sociedad dominante, que los hace vulnerables y los pone en desventaja en el proceso de desarrollo. En este mismo sentido, las poblaciones indígenas pueden ser identificadas, en determinados grados, por las siguientes características: a) gran apego

al territorio ancestral y los recursos naturales de esas áreas; b) identificación propia, e identificación por otros, como miembros de un grupo cultural distinto; c) una lengua indígena, comúnmente diferente a la lengua mayoritaria; d) presencia de instituciones sociales y políticas consuetudinarias; y e) producción principalmente orientada hacia la subsistencia³.

La Comisión de los Derechos Humanos de las Naciones Unidas entiende a las minorías como “un grupo numéricamente inferior al resto de la población de un Estado, que poseen características étnicas, religiosas o lingüísticas diferentes del resto de la población y muestra, aunque sea implícitamente, un sentido de solidaridad dirigida a preservar su propia cultura, tradiciones, religión o lenguaje”⁴.

En síntesis, de las definiciones señaladas anteriormente podemos extraer los principales elementos a tener en cuenta a la hora de identificar a los pueblos indígenas: 1) tienen un territorio habitado históricamente; 2) disponen de una cultura y lengua propias y diferenciadas; 3) existencia de instituciones sociales, políticas y culturales; 4) conciencia de pueblo; 5) sentido de preservación de estos elementos.

Si bien estos elementos mencionados son pertinentes, consideramos necesario incluir o tener en cuenta otro elemento originado en un conjunto de fenómenos presentes en la realidad indígena actual y que representa un cambio con relación al factor “territorio histórico”: la migración (en sus distintas posibilidades). En ciudades como Lima, México, Santiago de Chile, La Paz, entre otras, las familias indígenas migradas en las últimas épocas han reconstituido ciertas formas de comunidad en sus asentamientos urbanos, aunque la mayoría marginales (Iturralde, 1995).

En estos grandes conglomerados urbanos se repiten y reinventan prácticas culturales. A pesar de que a veces no hablan su lengua originaria, siguen manteniendo ciertos rasgos de su identidad cultural aunque adaptadas, o han asimilado algunas prácticas socioculturales propias de la ciudad y las han integrado a su propia cultura aunque resguardando elementos identitarios esenciales.

Es por ello que consideramos que el fenómeno migratorio indígena es también un elemento clave a la hora de definir políticas públicas pertinentes o proponer estrategias de desarrollo acordes con las perspectivas integrales del multiculturalismo que mencionábamos anteriormente. Considerar las dinámicas propias de esta migración y las estrategias de adaptación-sobrevivencia, así como los elementos que subyacen a

³ Banco Mundial, Directriz Operacional OD 4.20, Pueblos Indígenas, septiembre de 1991.

⁴ World directory of minorities, 1997.

las relaciones intra e inter culturales, pueden ser variables que definan en gran medida, el éxito o no de una propuesta de desarrollo.

2.1 La especial situación de los pueblos indígenas latinoamericanos

Son varias las situaciones complicadas que deben enfrentar los pueblos indígenas. Si bien, como hemos planteado anteriormente, la realidad latinoamericana está marcada por la diversidad y la multiculturalidad, esta diversidad no ha implicado, por lo general, respeto ni un mayor nivel de pluralismo o integración cultural. La multiculturalidad tiene una expresión especial en América Latina, marcada por una historia colonial que ha creado una división entre pueblos indígenas-resto de la sociedad que es específica. Allí encontramos a los pueblos originarios que se encuentran con graves dificultades para conseguir que su cultura sobreviva (Etxeberria, 2004).

Por una parte, esta negación de la heterogeneidad cultural que ha caracterizado el nacimiento de la mayoría de los Estados nacionales se ha perpetuado en el tiempo mediante sistemas de reproducción social y cultural (Hopenhayn y Bello, 2001). Han existido diversas formas mediante las cuales los pueblos indígenas se han incorporado a las comunidades políticas: desde la conquista y la colonización de sociedades que anteriormente gozaban de autogobierno hasta la inmigración voluntaria de individuos y familias (Kymlicka, 1996).

Tal como señala Kymlicka, por regla general los pueblos indígenas han estado aislados del proceso de formación estatal y de aquellos que afectaban su propio desarrollo (Kymlicka, 2003). Este proceso ha significado para muchos de los indígenas la pérdida progresiva de tierras, el quiebre de economías comunitarias, la pérdida de derechos y representatividad y la marginación de procesos políticos, entre otros.

De esta forma, en términos de convivencia, las relaciones entre los pueblos indígenas y las sociedades mayoritarias han estado marcadas por la existencia de conflictos y por una realidad de discriminación que ha perdurado a través de los años (Bello y Rangel, 2000) y que ha venido marcada por las “reivindicaciones de las culturas oprimidas y por su lucha contra la hegemonía de una cultura que pretende identificarse con lo universal” (Vallescar Palanca, 2000).

Por otra parte, como resultado de procesos históricos, otro elemento que ha caracterizado la realidad de estos pueblos ha sido la pobreza y la marginación. En este sentido, la negativa situación socioeconómica de estos pueblos ha sido producto de, o se ha visto agravada por, políticas sistemáticas que no han tomado en cuenta sus

necesidades reales y por acciones emprendidas sin “identidad” (Valdés, 2000). La mayoría de estos pueblos han sido incorporados de modo marginal y precario a los proyectos nacionales (Máiz, 2004), dándose así una combinación de injusticia cultural y material.

De acuerdo con varios estudios, la mayoría de los indígenas son pobres. De la población latinoamericana que vive en la extrema pobreza un cuarto son indígenas (Pirttijarvi, 1999). Los pueblos indígenas representan el 10% de la población de la región y sus niveles de ingreso, al igual que sus indicadores de desarrollo humano como la educación y las condiciones de salud, han quedado sistemáticamente a la zaga en relación con los del resto de la población (Hall y Patrinos, 2004).

En este sentido, los datos son claros. De acuerdo con el estudio realizado por Hall y Patrinos (2004), ser indígena aumenta las probabilidades de un individuo de ser pobre. Controlando los factores básicos que están sabidamente asociados con la pobreza, tales como la edad, la educación, la situación laboral y la región dentro de un país, ser de origen indígena aún aumenta de manera más significativa las probabilidades que un individuo tiene de ser pobre.

Tabla 3. Aumento porcentual de la posibilidad de ser pobre si se es indígena

<i>País</i>	<i>Comienzos de 1990</i>	<i>Último año disponible</i>
Bolivia	16	13
Ecuador	---	16
Guatemala	11	14
México	25	30
Perú	---	11

Fuente: Hall y Patrinos, 2004.

Además de la discriminación y el racismo, las principales causas de esta situación son atribuidas a las reformas liberales del siglo XIX, que al introducir la noción de propiedad privada de las tierras generaron una pérdida progresiva de tierras y un quiebre de las economías comunitarias. La globalización, la modernización, los ajustes económicos, etc., han producido reestructuraciones tecnológicas, políticas y socio-culturales que han agudizado la precaria situación de la mayoría de los pueblos indígenas (Hernández y Calcagno, 2003). A estos procesos se sumaron, como agravantes, la migración campo-ciudad y la inserción laboral (Psacharopoulos y Patrinos, 1994; Plant, 1998).

Efectivamente, son estos pueblos los que presentan los peores indicadores económicos y sociales y son, en gran medida, los más pobres de la región (Psacharopoulos y Patrinos, 1994; Plant, 1998; Hall y Patrinos, 2004). En los escasos estudios comparativos existentes, las cifras de pobreza desagregadas por origen étnico-racial muestran diferencias de varios puntos entre las poblaciones indígenas con respecto al resto de la población (Bello y Rangel, 2002). En los casos más extremos, como Guatemala, México y Perú, la diferencia entre indígenas y no indígenas puede alcanzar de 20 a 30 puntos porcentuales (Psacharopoulos y Patrinos, 1994).⁵

Tabla 4. Pobreza en Latinoamérica
(Porcentaje de población bajo línea de pobreza)

País	Indígenas	No indígenas
Bolivia	64.3	48.1
Guatemala	86.6	53.9
México	80.6	17.9
Perú	79.0	49.7

Fuente: Psacharopoulos y Patrinos, 1994

Asimismo, un estudio reciente señala que las tasas de pobreza cambiaron poco para los pueblos indígenas durante el decenio de 1990 y allí donde la pobreza se redujo, el progreso fue más lento.

Tabla 5. Pobreza en Latinoamérica/ tasa
(Cambio de porcentaje en la tasa de pobreza)

País	Indígenas	No indígenas
Bolivia (1997- 2000)	- 8	Cambio de menos de 0,1
Ecuador (1994- 2003)	+ 14	Cambio de menos de 0,1
Guatemala (1989- 2000)	- 25	- 15
México (1992- 2002)	- 5	Cambio de menos de 0,1
Perú (1994-2000)	+ 3	Cambio de menos de 0,1

Fuente: Hall y Patrinos, 2004.

⁵ En Guatemala, México, Bolivia y Perú, el porcentaje de población indígena que vive en condiciones de pobreza supera el 60% (Psacharopoulos y Patrinos, 1994; Hernández y Calcagno, 2003)

La conjugación de todos estos elementos (pobreza, marginación, carencias, etc.) ha desembocado en la “revitalización” de determinadas reivindicaciones y manifestaciones en defensa de su patrimonio, relacionadas especialmente con la lengua, la religión, la tradición cultural, las estructuras de organización socio-política, las dinámicas económicas, etc. (Iturralde, 1995; Hopenhayn y Bello, 2001).

En la década recién pasada aumentaron o se hicieron más visibles en el espacio público las demandas y reclamaciones de los pueblos indígenas, lo que podría sugerir que, a lo menos en algunos países de la región, ha emergido un nuevo actor social y en algunos casos, un nuevo actor político que desafía a las formas tradicionales de hacer política⁶. Este hecho es relevante para el conjunto de las sociedades latinoamericanas y para el futuro de la democracia, pues plantea el desafío de repensar la comunidad política y los mecanismos de inclusión ciudadana en que hasta ahora se han basado los modelos de sociedad (Bello, 2004).

Si hacemos una revisión de los principales movimientos surgidos en los últimos años, encontramos el desarrollado en México, en 1994, donde los indígenas de Chiapas comenzaron una serie de movilizaciones exigiendo el respeto a las comunidades indígenas en sus formas de gobierno, sus costumbres para impartir justicia, su cultura, así como la lucha contra la discriminación de la que son objeto y las graves condiciones materiales en las que viven.

Asimismo, en Guatemala en 1995, el gobierno y varias comunidades indígenas firmaron un acuerdo sobre la identidad y los derechos de los pueblos indígenas en el contexto de las negociaciones de paz, sentando las pautas para más negociaciones entre el gobierno y las organizaciones indígenas con respecto a sus derechos y su estatus (Plant, 1998). Una amplia gama de asuntos está sujeta a negociación y reformas, incluyendo los derechos indígenas a las tierras, los mecanismos de participación a todos los niveles, la reforma de la educación, el papel de las comunidades y autoridades indígenas locales en los gobiernos locales y la administración de recursos y la ley consuetudinaria.

En los países andinos algunos ejemplos de estas movilizaciones son las de 1992 de los pueblos indígenas de la Amazonía central ecuatoriana y la manifestación de 1992

⁶ Entre los principales movimientos encontramos Unión de Naciones Indias (Brasil), Movimiento Tupaq Katari (Bolivia), Confederación de Nacionalidades Indias (Ecuador), Coordinación Regional de los Pueblos Indios de México y América Central, Asociación de los Indios de Colombia, Organización Nacional de los Indios de Colombia, Consejo de Todas las Tierras de los mapuches (Chile), Consejo Indio Sudamericano, Organizaciones Indias de la Cuenca del Amazonas y, Parlamento Indígena de América.

de los pueblos indígenas de las tierras bajas tropicales bolivianas exigiendo “territorio y dignidad”. Pero las demandas han ido mucho más allá del tema específico de la titulación de tierras. En 1994, la Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador (CONAIE) publicó una serie de propuestas políticas, económicas y culturales (citadas en Plant, 1998)

En Bolivia, a partir de una serie de reivindicaciones, las leyes y los procesos de participación popular desde 1994 enfatizan al papel de las instituciones indígenas en el desarrollo y permiten la creación de distritos específicamente indígenas dentro de la nueva estructura municipal. En Perú, parece haber una nueva disposición por parte de las autoridades con respecto a la identidad cultural de los “campesinos indígenas”. Bajo la Constitución de 1993, el Estado reconoce y protege la pluralidad étnica y cultural de la nación.

En Chile, los principales conflictos que se vienen produciendo entre las comunidades Mapuches se relacionan con la tierra, ya sea por obras de infraestructura que se están realizando en ellas o por las forestales instaladas también en esos terrenos. Si bien es cierto que un aspecto importante de estos conflictos se debe a una cuestión que se plantea en torno a la propiedad de la tierra, dicha demanda no excluye la presencia de una constelación de otras reivindicaciones, planteadas como la deuda histórica del Estado con las comunidades, el empobrecimiento de los Mapuches, la pérdida de espacio para manifestaciones culturales y de identidad, entre otros.

En vista de estos ejemplos, podríamos afirmar que “la lucha por el reconocimiento se está convirtiendo rápidamente en la forma paradigmática de conflicto político en los últimos años del siglo XX. Las exigencias de “reconocimiento de la diferencia” alimentan las luchas de grupos que se movilizan bajo las banderas de la etnia y la raza” (Frazer, 1999). En ese contexto surgen algunos autores que plantean la necesidad de adoptar una “política del reconocimiento” acorde con el multiculturalismo imperante, pues la identidad estaría moldeada desde el reconocimiento o desde la falta de éste, o en el peor de los casos, en el falso reconocimiento del otro. Por lo tanto, el “reconocimiento debido” sería una necesidad humana vital (Taylor, 1993).

En gran medida, estos movimientos indígenas han producido la visibilidad política necesaria para la reconstrucción cultural y han sido base importante para una toma de conciencia contestataria que se percibió a partir de fines de los 90. Son fuerzas sociales que se oponen a una ideología de Estado que ha pretendido borrar “la heterogeneidad racial y cultural creando una doble situación donde persiste la

discriminación racial y la opresión no es reconocida” (Guss, 1996 citado en Torres y del Río, 2001).

Quizá uno de los grandes impactos de las demandas indígenas y de su acción colectiva junto con la de otros sectores de la sociedad, es que están impulsando una redefinición de la comunidad política, es decir, de las formas de convivencia política y social que han caracterizado a los llamados Estados-nación. Esta redefinición viene acompañada de la recuperación de la noción de sociedad civil y plantea desafíos a la profundización democrática (Bello, 2004).

Este proceso redefinitorio conjuga diferentes elementos, entre los que la integración sin subordinación ocuparía un rol central. Esta integración pasaría por la activación del doble eje de los derechos sociales y los culturales, en que una mejor distribución de activos materiales va de la mano con un acceso más igualitario a los activos simbólicos (información, comunicación, conocimientos, decisión, etc.). Todo esto, con una presencia más equitativa de estos pueblos en la deliberación pública, y con un multiculturalismo encarnado en normas e instituciones (Hopenyan, 2002)

Para dar respuestas a las demandas de estos pueblos a partir de la década de los 80, y con mayor fuerza en los 90, se han producido reformas relevantes en la mayoría de las constituciones latinoamericanas que pretenden enfrentar el desafío de la construcción de un Estado multicultural.

Las Constituciones de Panamá (1983), Guatemala (1985), Brasil (1988), Colombia (1991), Paraguay (1992), Ecuador (1993), Perú (1993) Bolivia, (1994), entre otras, reconocen explícitamente la plurinacionalidad y multiculturalidad de sus Estados. Inclusive en Bolivia se aprobó la Ley de Participación Popular (1995) y la ley INRA (1996) donde se reconoce jurídicamente al *ayllu* (asociaciones tradicionales de parentesco, territorial y ritual) y a los territorios de Puna y Valle. Igualmente, Paraguay y Colombia reconocieron las entidades territoriales indígenas.

La acogida de estas demandas las encontramos también a nivel de autoridades políticas, en la primera Cumbre Hemisférica (1994), donde varios presidentes de Latinoamérica declararon enfáticamente que: “Resulta políticamente intolerable y moralmente inaceptable que algunos sectores de nuestras poblaciones se encuentren marginados y no participen plenamente de los beneficios del desarrollo. Con el objetivo de lograr una mayor justicia social para todos nuestros pueblos, nos comprometemos individual y colectivamente a mejorar el acceso a la educación de calidad y a la atención primaria en materia de salud, así como a erradicar la pobreza extrema y el

analfabetismo. Todos deben tener acceso a los frutos de la estabilidad democrática y al crecimiento económico sin discriminación de raza, sexo, nacionalidad de origen, o religión”.⁷

Asimismo, los Organismos Internacionales (Naciones Unidas, OIT, PNUD), dieron su apoyo y reconocimiento a las demandas de las organizaciones indígenas, llevando el debate al plano mundial. Junto con ellos, diversos organismos internacionales de cooperación técnica y financiera están realizando esfuerzos por profundizar el conocimiento y orientar intervenciones, poniendo especial énfasis en incorporar aspectos propios de estos pueblos en la definición de sus proyectos y programas, para otorgarles un carácter resolutivo mayor (Torres, 2001). Volveremos más adelante sobre estos temas.

En definitiva, la consolidación de estos movimientos y las reacciones de los diferentes actores (Estados, Organizaciones Internacionales, etc.), muestran que es posible avanzar en el establecimiento de sociedades multiculturales, basados en la participación y no en la exclusión, y en el reconocimiento de espacios territoriales, los que incluyen no solo la tierra sino también los recursos naturales, en los que los indígenas puedan no sólo sobrevivir, sino desarrollarse material y culturalmente como pueblos (Aylwin, 2002).

Sin embargo, aún queda un largo camino por recorrer. La falta de logros en materia de reducción de la pobreza que vive la población indígena resulta muy sorprendente, particularmente en contraste con los significativos cambios que se han producido en la representación política y en materia de políticas públicas. Según algunos estudios, los pueblos indígenas carecen de real participación política o alternativas eficaces para ejercer influencia sobre los servicios que reciben. El acceso a las autoridades a cargo de formular las políticas es, en efecto, muy escaso (Hall y Patrinos, 2004).

Es por ello que existe un interés creciente de investigadores y expertos en diversas disciplinas por arrojar luces con respecto a este tema y avanzar de forma continuada hacia una política de “igualdad” en la diferencia, para aprender a convivir de acuerdo a las exigencias de respeto y participación que requiere la realidad actual. Esta tarea no es sencilla, requiere de la redefinición de muchos paradigmas del desarrollo utilizados hasta el momento y que no han logrado dar respuesta a las necesidades planteadas por estos pueblos.

⁷ Cumbre de las Américas de Jefes de Estado y de Gobierno, 1994. Miami.

Entre estos paradigmas ha prevalecido la idea de que los indígenas se concentran en las zonas rurales, o de que los mecanismos de acción deben ser los mismos que para la población pobre no indígena. Los resultados negativos de estas perspectivas saltan a la vista. Por ello, resulta necesario resolver la problemática indígena tomando en cuenta su propia especificidad, sus propias dinámicas de desarrollo, para integrarlas así al conjunto de decisiones y acciones a todos los niveles, gubernamentales y no gubernamentales.

2.2 Las migraciones indígenas en Latinoamérica

Tal como señalábamos anteriormente, el nuevo contexto social, político y económico ha producido cambios en la estructura y presencia de los pueblos indígenas. La heterogeneidad y la diversidad de estos pueblos se expresa también hoy en los diferentes espacios geográficos que ocupan dentro de sus propios países. A pesar de que generalmente se los ha asociado con el medio rural, la migración campo-ciudad y el crecimiento natural de su población en zonas urbanas han configurado otra realidad (Psacharopoulos y Patrinos, 1994; Plant, 1998; Hopenhayn y Bello, 2001).

La migración indígena constituye uno de los fenómenos más importantes de los últimos tiempos, ya que a pesar de que muchos movimientos migratorios comenzaron en la época colonial, el mayor volumen y sus impactos se verifican principalmente desde mediados del siglo XX. Entre sus causas, Martín Hopenhayn y Álvaro Bello (2001) citan el deterioro de las economías campesinas, la pérdida y disminución de las tierras comunitarias, la carencia general de recursos productivos, el crecimiento de la población, la salarización y la pobreza, junto con otros factores subjetivos como la atracción por las “ventajas” de la vida en la ciudad.

Sin embargo, este desplazamiento hacia la ciudad no ha significado mejoras en su calidad de vida, sino que se han visto enfrentados a un entorno muchas veces hostil que les ha obligado a vivir en condiciones marginales y de pobreza o de extrema pobreza (Peyser, 2003). Junto con ello, han tenido que adaptarse a un entorno cultural más complejo y muchas veces marcado por las pautas de la cultura dominante (Ancán, 1994; Bengoa, 1996).

Es así como un alto porcentaje de esta población se encuentran hoy en las zonas urbanas de las periferias o barrios de bajos ingresos de las capitales o ciudades industriales. Es allí precisamente donde se presentan los ejemplos más contundentes de multiculturalidad donde estos pueblos intentan mantener valores, intereses, lazos

afectivos y simbolismos diferentes a los de la sociedad nacional o cultura mayoritaria (Torres, 2001).

La magnitud de esta migración indígena a las zonas urbanas ha cambiado los patrones con que antes se miraba este fenómeno, particularmente si se tiene en cuenta que en algunos países el balance de la población urbano/rural se inclina progresivamente hacia las ciudades. Es en este contexto donde observamos que casi el 70% de los pueblos indígenas habitan en zonas urbanas ocupando, como hemos dicho, zonas periféricas marginales, formando muchas veces núcleos de inmigrantes que dan continuidad a los nexos con sus tierras de origen (Psacharapoulos y Patrinos, 1994; Bello, 2004).

A pesar de esta situación, la existencia de grandes contingentes indígenas en zonas urbanas no impide que en ellas se recreen organizaciones, formas asociativas, expresiones culturales y religiosas que permiten el mantenimiento de su identidad. Urrea (1994) señala que las migraciones hacia las zonas urbanas, más que una pérdida de identidad, muestran una adaptación continua, lo que está asociado “a la lengua de origen, la mantención del sistema de familia y de compadrazgo con algunas variaciones, los patrones de crianza y socialización comunes a las áreas de origen y la conservación de una buena parte de las tradiciones, sobre todo, de una cosmovisión o inconsciente colectivo común” (Urrea, 1994).

Como señala Alvaro Bello “la migración indígena no debe entenderse como un dato más, sino como la demostración de los profundos cambios que están ocurriendo en las sociedades indígenas. Esta migración crea nuevas dinámicas socioculturales, y nuevas territorialidades en los espacios urbanos, apelando a la transformación de los espacios urbanos como lugares de la multiculturalidad, exigiendo acciones específicas para mejorar las condiciones socioeconómicas, políticas y culturales de estos pueblos” (Bello, 2004).

Esto supone un desafío a los Estados, a los gobiernos y a la sociedad latinoamericana en su conjunto, pues deben explorar nuevas vías de integración y convivencia si desean fortalecer su institucionalidad y caminar hacia condiciones más equitativas y justas de desarrollo. Tal como expresa Ramón Máiz (1994), el surgimiento de identidades indígenas requiere de una estructura de oportunidades políticas (nacionales e internacionales), pero también requiere de estrategias y movilización de recursos adecuados (Máiz, 1994). Esto cobra especial importancia a la luz de la

convivencia en los grandes centros urbanos entre las sociedades mayoritarias y los círculos de pobreza indígena.

La fuerza que la democracia está tomando en la vida política de la mayoría de los países latinoamericanos puede servir para repensar la reconstrucción de una nueva "ciudadanía", incorporando como uno de sus elementos constitutivos la diversidad cultural (Hopenhayn y Bello, 2001). Este reconocimiento de la realidad cultural y pluriétnica, sin embargo, requiere que los Estados asuman la situación de los pueblos indígenas y los incorporen a la vida política y social de sus países.

La emergencia étnica es, en este sentido, el reflejo de una incipiente conciencia ciudadana que busca cauces de participación y nichos de inclusión desde los parámetros de la diversidad cultural y la identidad. Lo anterior requiere encontrar nuevos modos de conjugar la dimensión universal de la ciudadanía y la sociedad civil con las diferencias específicas de estos pueblos (Hopenhayn y Bello, 2001).

Es por ello que existe la necesidad de explorar nuevas vías que permitan dar respuesta a las necesidades planteadas y que permitan ejercer una ciudadanía efectiva de estos pueblos, entendida desde la diversidad. Este ejercicio no sólo requiere la apertura de vías de participación sino la adecuación de los mecanismos de decisión que les permitan ejercer una influencia directa sobre sus alternativas de desarrollo, transfiriendo a los pueblos indígenas cuotas de poder para definir sus propias vías de acción y participación, es decir, su empoderamiento (Durston, 1999a, 2002; Atria, 2003).

El empoderamiento es un proceso selectivo, consciente e intencional, que tiene por propósito igualar las oportunidades de los actores sociales (Durston, 2002). El criterio central es el de transformar a los sectores excluidos en actores; convertir a los sujetos pasivos en verdaderos agentes de cambio. Staples (1990) define el empoderamiento como el "proceso por el cual un determinado grupo conquista, desarrolla y ejerce la autoridad".

Consideramos que la nueva realidad que dibuja una América Latina multicultural y la particular situación de los pueblos indígenas nos impulsan a repensar el desarrollo y a buscar alternativas plenamente concordantes con el respeto, la convivencia y el empoderamiento de estos pueblos.

Tal como señala Xavier Etxebarria "la multiculturalidad se presenta más como una expresión de la condición humana que como una elección, lo que debería ser tenido en

cuenta para la gestión adecuada de la misma” (Etxebarria, 2004). La libertad cultural constituye una parte fundamental del desarrollo puesto que, para vivir una vida plena, es importante poder elegir la identidad propia (lo que uno es) sin perder el respeto por los demás o verse excluido de otras alternativas (PNUD, 2004).

La exploración de nuevas formas de acción que contemplen la participación directa de los pueblos pero como actores de su propio desarrollo, facilitaría en gran medida la búsqueda de soluciones compartidas y consensuadas a los problemas de pobreza y marginación que aquejan a la mayoría de los pueblos indígenas.

3. Estrategias de desarrollo: un análisis necesario

Para comprender en gran medida la situación peculiar que atraviesan los pueblos indígenas latinoamericanos será necesario analizar las principales estrategias de desarrollo seguidas en Latinoamérica. Tal como señalan varios autores, estas estrategias han respondido en gran medida a las necesidades de las sociedades mayoritarias dominantes o han estado influidas por los recursos y prioridades marcados por los gobiernos de turno, verificándose la inexistencia de una estrategia estable en el tiempo y centrada específicamente en los pueblos indígenas.

Sin ánimo de extendernos mucho en este punto, y sólo con la intención de contar con antecedentes que nos permitan proponer una alternativa viable para el desarrollo de los pueblos indígenas, explicaremos brevemente las diferentes concepciones de desarrollo y las principales estrategias privilegiadas históricamente en el contexto latinoamericano.

3.1 Aspectos conceptuales y empíricos del desarrollo

La idea misma de desarrollo ha sufrido diferentes aproximaciones, aunque ha sido la perspectiva económica la que ha marcado, en gran medida, sus lineamientos principales (Peyser, 2003). Tal vez por ello, como señala Emilio Martínez Navarro, el término desarrollo está a menudo cargado de connotaciones que lo relacionan con la idea moderna de “progreso”, idea que ha sido ampliamente criticada por diversos pensadores contemporáneos que ven en esta idea el origen de mucho de los males que sufre gran parte de la humanidad (Martínez Navarro, 2000).

Según algunos analistas del PNUD, el desarrollo como conceptualización y como proceso histórico es el resultado de una búsqueda, no acabada, de la humanidad para superar las condiciones de pobreza, de inseguridad, de discriminación y de

dependencia, que dificultan e impiden la realización y el logro de una vida digna a un número cada vez mayor de seres humanos (Fonseca, 2001).

Por tanto, habrá que tener en cuenta que no existe una única definición de desarrollo, pues se trata de un concepto dinámico, polisémico y valoricamente connotado, por lo tanto, polémico. De acuerdo con Isla y Colmegna (2005) una primera característica que enfrenta el concepto de desarrollo es que se lo entiende como un estado de cosas deseable, ideal, al que se espera llegar. Martínez Navarro (2000) plantea que para entender la noción de desarrollo conviene revisar las enseñanzas de la biología. En este sentido, el desarrollo es un proceso que conduce, en condiciones favorables, a una situación de pleno despliegue de las capacidades físicas, culturales, políticas, económicas y ecológicas.

Este autor señala que el desarrollo debe entenderse como un proceso multilíneal en el que es obligado tener en cuenta el despliegue de capacidades humanas de toda la población, la equitativa distribución de la riqueza socialmente producida y el respeto o restablecimiento del equilibrio económico (Martínez Navarro, 2000).

Como señala Tortosa (1997) “Conseguimos el desarrollo cuando logramos que estén satisfechas las necesidades básicas de una población concreta, como el bienestar material, la seguridad, la libertad y la identidad. Su no-desarrollo será una enfermedad que podemos encontrar en diferentes sistemas sociales” (Tortosa, 1997 citado en Martínez Navarro, 2000). En este sentido, el desarrollo, como estado deseable requiere de la satisfacción de necesidades básicas o de capacidades a desplegar.

En términos de aplicación de estrategias, es posible diferenciar algunas aproximaciones teóricas que han marcado ciertos períodos históricos en el ámbito latinoamericano. Efectivamente, la pregunta por los determinantes del desarrollo ha sido una de las cuestiones que más atención, preocupación e investigación generaron durante todo el Siglo XX (Vignolo, Potoncjak y Ramírez, 2005)

Por una parte, existe una corriente que ha ligado el desarrollo a la idea de crecimiento económico, lo que ha limitado sustancialmente las políticas y estrategias de desarrollo, y que ha sido una de las características dominantes a lo largo de la historia. El crecimiento económico es el aumento de la producción total de bienes y servicios a lo largo de un determinado período de tiempo, y se suele expresar en términos de aumento del Producto Interior Bruto (PIB). Sin embargo, esto no garantiza que una sociedad se esté desarrollando, ya que el crecimiento puede haberse producido de una manera desequilibrada, no equitativa e injusta.

Esta corriente economicista tuvo una gran influencia en la década de los cincuenta, motivada por el gran crecimiento europeo de la época de la postguerra. Esta aproximación era absolutamente lineal donde el camino estaba trazado por las metrópolis para terminar con el “atraso” de los países pobres y llevarlos hacia un progreso general” (Peyser, 2003; Isla y Colmegna, 2005). Esta corriente influyó fuertemente en los Organismos Internacionales y regionales que incentivaron a los países a integrarse en este esquema, donde se privilegiaba la consolidación de un sector moderno que absorbería al sector tradicional y donde existía la convicción de la superioridad de la economía de libre empresa versus el sistema planificado de Estado. Como señala Peyser, en este enfoque los campesinos y trabajadores fueron desprovistos de cualquier participación en tanto agentes del desarrollo (Peyser, 2003).

Dados los resultados nefastos de esta perspectiva del desarrollo, a partir de los años ‘70 surge una visión más global del desarrollo que permitiera abordar y explicar los problemas, tensiones y contradicciones de la modernización. Esta nueva corriente, denominada “doctrina de la Interdependencia” potencia y estimula los intercambios internacionales convirtiéndolos en el "nuevo motor" del desarrollo, abriendo las fronteras y ampliando las libertades de movimiento entre países. A este proceso se suma el surgimiento y la reflexión consciente de las dimensiones sociales del problema de desarrollo, por lo que la lucha contra la pobreza y las necesidades fundamentales tienen un lugar privilegiado como objetivos centrales de las políticas públicas y los esfuerzos de los Organismos Internacionales.

A esta visión se superpuso una nueva propuesta de pensamiento orientada a generar un sistema autoconstruido, con regulaciones internas, que pudiera dar cuenta de todas las necesidades humanas, y que comenzó a gestarse en los años ochenta. El carácter adaptativo y flexible aparece como clave para abordar la diversidad de realidades existentes. Este planteamiento ve el tema del desarrollo como una consecuencia de una base económica sana y sólida. Entre las características de esta etapa se pueden mencionar que el crecimiento se mantiene ligado a las tendencias hegemónicas de los grupos que controlan la acumulación de bienes y riqueza material. Esto, en claro desmedro de la posibilidad de diálogo entre representantes del capital y las bases sociales de trabajadores para definir las opciones del desarrollo en conjunto (Peyser, 2003)

Claramente ninguna de estas estrategias de desarrollo privilegiadas hasta el momento terminó con la pobreza y la marginación, sino que adolecieron de serias malformaciones al desatender el medio físico-ecológico, cultural, político, identitario,

etc. Las respuestas y propuestas que, en diferentes momentos, parecieron dar luces potentes y permanentes a la “cuestión del desarrollo”, terminaron siendo desvirtuadas por la evidencia proporcionada por la evolución fáctica de los más diversos sistemas sociales (Vignolo, Potoncjak y Ramírez, 2005). Efectivamente, hasta bien entrada la década de los ‘80 prevaleció un entendimiento del desarrollo basado principalmente en el desarrollo de recursos (primero se enfatizaron los recursos naturales, después los recursos financieros, luego el capital humano) en la confianza de que todos ellos tendrían que resultar necesariamente en desarrollo para todos (Prats, 2003).

Es por eso que a partir de la década de los ‘90 aparecen nuevas concepciones de desarrollo cuya característica principal es la importancia de lo “local” frente a lo “global”, surgiendo nociones de “desarrollo sustentable”, “desarrollo con identidad”, “etnodesarrollo”. Entre estos nuevos conceptos ha adquirido creciente importancia el concepto de “Desarrollo Humano” del Programa de Naciones Unidas para el Desarrollo (PNUD), entendido como “un proceso de ampliación de las opciones de las personas⁸”. En principio, estas opciones pueden ser infinitas y cambiar con el tiempo. Sin embargo, en todos los niveles de desarrollo las tres opciones esenciales son: a) llevar una vida saludable; b) adquirir conocimientos; c) tener acceso a los recursos necesarios para tener una vida decente.

Posteriormente, el mismo PNUD amplía el concepto de Desarrollo Humano a “Desarrollo Humano Sostenible” entendiéndolo como un desarrollo que no solo genera crecimiento económico sino que: a) distribuye sus beneficios equitativamente; b) regenera el medioambiente en lugar de destruirlo; c) potencia a las personas en lugar de marginarlas. Con ello, el Desarrollo Humano Sostenible “implica que el ser humano se posiciona en el centro del proceso de desarrollo, y que las actividades de las generaciones actuales no reducirán las oportunidades y las opciones de las generaciones subsiguientes”⁹

El PNUD ha contribuido a una nueva definición del desarrollo, que ya no se basa meramente en indicadores económicos, sino que trata de introducir una equilibrada preocupación por la equidad, la sustentabilidad, la productividad y la ampliación de los medios de acción de la gente. Para medir este desarrollo se establece el índice de desarrollo humano (IDH) que sirve a los encargados de formular políticas y a los analistas de todo el mundo como alternativa más significativa que el producto nacional bruto para la medición del progreso de un país.

⁸ La definición original de Desarrollo humano fue dada en el “Informe de Desarrollo Humano” del PNUD en 1990.

⁹ Definición entregada en el Informe de Desarrollo Humano de 1994

Esta concepción del desarrollo entendido en su dimensión integral adquiere especial relevancia en sociedades culturalmente diferenciadas como la latinoamericana, donde el respeto y la convivencia cultural exigen estrategias diferentes, renovadas, pensadas e implementadas desde la multiculturalidad y con los imperativos del multiculturalismo. En el caso de los pueblos indígenas impone nuevos desafíos pues se requiere incorporar las visiones y necesidades de los diferentes actores implicados y la reformulación de problemáticas étnicas históricamente aplazadas.

La aplicación efectiva de una teoría del desarrollo que tome en cuenta las diferencias no resulta fácil, pues si bien la mayoría de los organismos internacionales promueven durante el último tiempo la aparición de estrategias orientadas en este sentido, se necesita consensuar los intereses de actores que, muchas veces, son opuestos.

De acuerdo con algunos autores, para avanzar hacia el desarrollo se han de seguir dos tipos de estrategias: desde abajo y desde adentro. Desde abajo porque las iniciativas de individuos y subsistemas son las que pueden ir cambiando el microsistema; y desde dentro porque se trata de que sean los mismos individuos y subsistemas los que dibujen la dinámica de su propio destino (Martínez Navarro, 2000).

3.2 El desarrollo aplicado a los pueblos indígenas

Los problemas que aquejan a la mayoría de los pueblos indígenas pueden observarse desde el período colonial cuando fueron obligados a servir como fuerza de trabajo a los conquistadores en la construcción de fuertes, extracción de oro y plata en las minas o como recolectores en las plantaciones. Esta situación no varió mucho con la independencia de los países latinoamericanos. Más bien, en la mayoría de ellos se privilegió la formación de territorios y estados homogéneos donde la diferenciación étnica, lingüística y cultural fue sacrificada en pos de un interés nacional común (Bengoa, 1997).

En este contexto, a partir de la segunda guerra mundial comenzaron a implementarse políticas específicas para estos pueblos, donde el énfasis estaba puesto en los sectores rurales y en la definición de políticas y programas destinados a toda la población rural en su conjunto (entendida como “campesinos”), dentro de la cual se incluía a las comunidades indígenas (Pirttijärvi, 1999). En la práctica, esto significaba integrar a los indígenas dentro de modelos de desarrollo globales que poco tenían que ver con sus propias prioridades, sino que más bien respondían a las necesidades de la mayoría.

Los resultados negativos de estas estrategias no tardaron en aparecer y se consideró necesario institucionalizar creando estructuras públicas que se ocuparan de la situación de los pueblos indígenas. Es así como aparecieron en muchos países latinoamericanos organismos públicos destinados a atender a los indígenas y a definir y gestionar sus programas de desarrollo. Entre estos destaca el Instituto Indigenista Interamericano creado en 1940 para este fin, y que fuera emulado en muchos países con el objeto de solucionar los problemas propios de estos pueblos, aunque con muy pocos resultados.

En este sentido, los pueblos indígenas consideran que las políticas aplicadas, si bien han producido algunos impactos positivos, no han logrado solucionar sus problemas primordiales. El principal problema planteado es que las estrategias han sido aplicadas principalmente de arriba hacia abajo y de afuera hacia adentro, dirigidas de forma paternalista y privilegiando la asimilación de las culturas indígenas a las culturas dominantes, pues se entendía que muchas de las manifestaciones culturales de estos pueblos eran “atrasadas” (Pirttijärvi, 1999).

Otros problemas relacionados con las estrategias de desarrollo seguidas eran que enfatizaban demasiados aspectos cuantitativos, materiales y económicos, dejando a un lado aspectos sociales y culturales por considerarlos de menor importancia, pero que claramente formaban parte de las demandas de los pueblos indígenas. Si se analizan las estrategias a nivel comunitario, las falencias fueron de dos tipos: a) no se han recogido adecuadamente las prioridades de estos pueblos, y b) ha existido un pobre entendimiento de las relaciones entre componentes sociales, culturales, económicos, políticos y ecológicos de muchas de las comunidades (Pirttijärvi, 1999; Rey, 2002).

Siguiendo con las corrientes generales de desarrollo, a partir de los años 90 surgieron posiciones críticas a las estrategias seguidas hasta el momento, muchas de ellas sustentadas por la aparición de movimientos sociales que demandaban una atención específica de las necesidades de los pueblos indígenas. Es así como aspectos de sostenibilidad, participación, cooperación, identidad, etc., adquirieron mayor importancia.

Esto ha llevado a que los Organismos Internacionales y los mismos gobiernos reformulen sus políticas y estrategias buscando mayores espacios para la diversidad, que permitan solucionar los problemas históricos de pobreza y marginación de los pueblos indígenas y que se fundamenten en el respeto a la diferencia. Se entiende que el desarrollo ha de ser definido y planificado por todos los agentes implicados en él, ya

que prescindir de su participación ha demostrado no ser el camino para una convivencia armónica. A esta situación nos referiremos a continuación.

3.3 Gestionando la diversidad: un desafío para el desarrollo indígena

Como explicábamos en el punto anterior, las estrategias de desarrollo no han logrado responder y solucionar los problemas de pobreza y marginación existentes en la mayoría de los países. En el caso de los pueblos indígenas, las adaptaciones que sufrieron a través de diferentes modelos han tenido claras consecuencias negativas en su calidad de vida (lo que implica una falta de bienestar cultural, social, económico, político, etc.), generando tensiones sociales y aislamiento. En alguna medida podríamos decir que siempre ha existido una importación de propuestas en materia de desarrollo indígena y una débil recreación autóctona de ellas, en el sentido de que no han sido estos pueblos quienes han propuesto las bases de su desarrollo (Rey, 2002).

La ausencia del impacto esperado en los diferentes programas, proyectos y políticas de los distintos gobiernos y organismos de cooperación internacional vinculados al tema indígena, los ha llevado a centrar sus esfuerzos en la exploración de nuevas vías de acción, de nuevas formas de entender y comprender el desarrollo.

Como señalábamos anteriormente, el problema es que ha predominado una perspectiva lineal del desarrollo, entendido como progreso o como superación de estadios de vida, en donde la humanidad avanza gradualmente hacia un estado de ilustración y racionalidad teniendo como base el crecimiento económico, lo que no ha sido capaz de dar respuesta a los problemas humanos (Fonseca, 2001).

Por lo tanto, se hace necesario un cambio de paradigma, donde los pueblos indígenas sean puestos en el centro de las estrategias, como actores y partícipes de su desarrollo. Si bien algunos países latinoamericanos han adoptado estrategias políticas, económicas, sociales e ideológicas diferentes frente a las demandas de los pueblos indígenas no han podido paliar la existencia de problemáticas sociales y culturales apremiantes que afectan a estos grupos en particular y, por lo tanto, a la sociedad en su conjunto (Peyser, 2003). A nuestro juicio, el error es que estas políticas se han diseñado y ejecutado en ausencia de estos pueblos.

En otros casos, las políticas han pretendido apoyar el “desarrollo indígena” como parte de estrategias de desarrollo rural, incorporándolos a la población campesina en su conjunto. Otras los han considerado dentro de la población pobre incorporándolos a los programas dirigidos a este segmento. Según los resultados del estudio de Hall y

Patrinos (2004), sólo algunas de las políticas y programas de focalización de la pobreza llegan con éxito a las comunidades indígenas, pero otros no. Esto se debe a que dichos programas están orientados a la población pobre en general (indígena y no indígena).

Este estudio agrega que, puesto que la población indígena está sobre-representada entre los pobres, de contar con la adecuada focalización, estos programas debieran llegar a las comunidades indígenas de manera al menos igual, si no mayor, que a la población no indígena. En este sentido, las pruebas son diversas. En Guatemala, cuatro de los cinco programas principales de útiles escolares y nutrición escolar sólo favorecen levemente a la población indígena, aunque ésta es claramente mayoritaria entre los pobres, y uno de estos programas favorece a la población no indígena (Hall y Patrinos, 2004).

Por lo demás, según los mismos autores, “ninguna de estas iniciativas es claramente progresista (algunos programas muestran altas tasas de incidencia hasta el cuarto quintil de la distribución de ingresos). En Perú, sólo un importante programa escolar muestra una mayor incidencia en la población indígena, el resto favorece a los no indígenas. En México, dos importantes programas que atacan la pobreza rural muestran una incidencia progresista y favorecen decididamente a los hogares indígenas” (Hall y Patrinos, 2004).

Es por ello que en la actualidad, una idea central que ocupa la agenda política del desarrollo es que la reducción de la pobreza que aqueja a la mayoría de los pueblos indígenas latinoamericanos sólo se puede alcanzar a través del reconocimiento de sus diferencias, visualizándose nuevos factores que explican la exclusión estructural de estos pueblos que no habían sido considerados en el pasado en el diseño de políticas. Esto significa que tanto su contexto cultural como sus necesidades específicas deben ser tomadas en cuenta (Pirttijarvi, 1999).

Esta realidad impone una revisión de los métodos y herramientas utilizadas para aproximarse al problema del desarrollo, ya que los actuales parecen insuficientes. En el pasado se ha tratado de determinar y satisfacer las necesidades humanas solo a partir de la economía, relegando a un plano definitivamente inferior tanto a las esferas éticas, culturales, de metodología de gestión y de poder, como a los aspectos inmateriales, espirituales y hasta místicos, de los cuales los pueblos indígenas sencillamente se niegan a prescindir (Fonseca, 2001).

En este contexto, diversas instituciones como el PNUD, el Banco Mundial o la CEPAL aconsejan que las políticas, los programas y los proyectos de desarrollo deben ser diseñados “desde adentro”, es decir, por los propios pueblos indígenas, de manera de responder y adecuarse a su realidad social, cultural y política. Esto ha llevado en la actualidad a un esfuerzo por redefinir los marcos de cooperación y ayuda y por rediseñar las políticas públicas (Torres, 2001).

El Banco Mundial (2004) señala que ha surgido una nueva visión en América Latina que se sustenta en las cualidades positivas de las culturas y sociedades indígenas. Para responder a ello intentan promover la participación y la inclusión de los pueblos indígenas en un proceso de desarrollo sostenible cuyos principales objetivos son: a) Reducir la pobreza y promover el desarrollo sostenible; b) Formar capacidades para el autodesarrollo entre los pueblos indígenas; c) Fortalecer y mejorar los marcos institucionales y normativos; d) Demostrar el importante papel que desempeñan los pueblos indígenas en el manejo de ecosistemas frágiles y en la conservación de la biodiversidad; e) Difundir la experiencia adquirida.

Estos objetivos se persiguen garantizando a la vez que el proceso de desarrollo fomente el respeto pleno a la dignidad, los derechos humanos y la cultura de los pueblos indígenas. Muchos de sus programas incluyen componentes de empoderamiento (actividades de formación, consolidación del diálogo intercultural y la participación de los pueblos indígenas en la revisión de las operaciones del Banco y los documentos de política), de inclusión social (contratación de consultores indígenas, revisión del derecho indígena) y de gestión del conocimiento (taller sobre pueblos indígenas y biodiversidad, procesos de consulta sobre las políticas del Banco)

La adopción de este nuevo enfoque por parte del Banco fue necesaria debido, efectivamente, a la ausencia de resultados contundentes en el pasado y a la constatación de que la estrategia anterior no solo no había garantizado la mejora en las condiciones de vida de estos pueblos sino que además se habían acentuado las brechas entre ellos y el resto de las sociedades no indígenas (Torres, 2001), tal como se demuestra en las cifras y antecedentes entregados a lo largo de este capítulo.

Asimismo, los avances actuales se deben en gran medida a la promoción y apoyo a la multiculturalidad y a los derechos de los pueblos indígenas que han llevado a cabo las propias organizaciones indígenas. Dichos avances han sido posibles por el establecimiento de un marco regulatorio internacional que ha permitido dar un tratamiento más global al problema de la discriminación, la pobreza y el

multiculturalismo en los foros internacionales y en el seno de numerosos Estados. El nuevo paradigma impulsa a las agencias de cooperación y a los Estados a alejarse de enfoques de mitigación o de protección y buscar enfoques más positivos que permitan a los pueblos indígenas y a sus instituciones representativas seleccionar y ejecutar sus propios programas de desarrollo.

En el caso del PNUD, en sus informes¹⁰ señalan que “la razón de ser del compromiso del PNUD con los pueblos indígenas y sus organizaciones se basa en diversas partes del mandato del PNUD, en los procesos y acuerdos de cooperación para el desarrollo y en las aspiraciones de los propios pueblos indígenas. En ese sentido, son conscientes que la pobreza es a menudo más rigurosa y está más difundida entre los pueblos indígenas y que constituyen un grupo diferenciado entre los pobres que con frecuencia quedan excluidos de los procesos de toma de decisiones y marginados por el desarrollo, incluso muchos proyectos apoyados por organismos internacionales han tenido efectos negativos sobre estos pueblos.

Es por ello que han optado por respetar en sus proyectos y programas los modos de vida, las culturas, las ciencias, la gestión de las tierras y los recursos, la gobernabilidad, los sistemas políticos y de justicia, y los conocimientos y las prácticas en materias de salud, propios de los pueblos indígenas. El reconocimiento del acervo y el conocimiento tradicional de los pueblos indígenas puede ayudar al desarrollo nacional e internacional.

El PNUD considera que los proyectos basados en estrategias de desarrollo elaboradas por los propios pueblos indígenas de conformidad con sus costumbres y valores tradicionales “tienden a ser coronados por el éxito, como lo demuestra el proyecto del Programa sobre el Conocimiento Indígena para la recuperación y el desarrollo del conocimiento indígena y la conservación de ecosistemas y la biodiversidad en la selva amazónica de Yana Yacu, en el Ecuador” (PNUD, 2004).

El desarrollo humano trata sobre todo de ampliar las opciones de la gente, es decir, permitir que las personas elijan el tipo de vida que quieren llevar, pero también de brindarle tanto las herramientas como las oportunidades para que puedan tomar tal decisión. Si atendemos a la situación de la mayoría de los pueblos indígenas, éstos tienen escasas probabilidades de conseguir acceso igualitario a empleos, escuelas, hospitales, justicia, seguridad y otros servicios básicos, a no ser que cuenten con la

¹⁰ El PNUD y los pueblos indígenas: una política de compromiso (2004)

real capacidad de influir en la política local y nacional (Informe sobre Desarrollo Humano, PNUD 2004).

Asimismo, uno de los planteamientos que más se ha enfatizado dentro de los diferentes movimientos indígenas latinoamericanos es el derecho que tienen a acceder al desarrollo y más específicamente a un desarrollo diferenciado del resto de la población. Con ello se asume que el desarrollo será efectivo para estos pueblos sin que por ello tengan que ser “aculturados”, como ha sido el resultado de muchas políticas impulsadas por los Estados (Rey, 2002).

Es importante establecer una plataforma de políticas y programas que vinculen la cultura y las necesidades de los pueblos, porque su bagaje cultural es una forma positiva de generar integración social y de fortalecer además los valores comunes (Kliksberg, 1999). En este sentido, será necesario mantener y fortalecer la identidad étnica por un lado, y mejorar las condiciones económicas por el otro.

Será necesario entender el desarrollo como “el ejercicio de la capacidad social de un pueblo para construir su futuro, aprovechando para ello las enseñanzas de su experiencia histórica y los recursos reales y potenciales de su cultura, de acuerdo con un proyecto que se defina según sus propios valores y aspiraciones” (Bonfill Batalla, 1982). Esto implicaría no solamente la no destrucción como sistema y como grupo humano de un pueblo, sino también la mantención de una identidad como tal.

Situados en este marco, resulta igualmente importante tanto la recuperación de elementos culturales grupales (tierra, historia, tecnología, etc) como el fortalecimiento de las organizaciones sociales propias de estos pueblos. El desarrollo indígena es desarrollo con identidad, cuyo capital es precisamente la riqueza cultural y social de los pueblos, potenciados con nuevos mecanismos y nuevos recursos (Chuecas, 2005).

Si se definen los lineamientos de este desarrollo desde el exterior de los propios pueblos indígenas, el resultado se convertiría en un proyecto de desarrollo funcional a las necesidades de la sociedad y la cultura global y no de la minoría étnica necesariamente. En cambio, “si los propósitos sociales son definidos desde el interior del grupo, los mecanismos y elementos que se pongan en movimiento para lograrlos serán más o menos eficaces en relación a esos objetivos y no a su capacidad de generar riqueza, crecimiento o acumulación de capital para algún otro sector social” (Zúñiga 1995 citado en Peyser, 2003). Con ello, esta visión se convierte en la oportunidad que tienen los pueblos indígenas de reconocerse como autores y protagonistas de su futuro.

Es necesario, asimismo, que tanto los Estados como la sociedad civil en general, se planteen un cambio de perspectiva para propender a la integración y dar mayores espacios de participación a estos pueblos pero respetando su identidad cultural. Como ya hemos señalado, los paradigmas utilizados hasta el momento han fallado en sus alcances y se requiere explorar y adoptar una visión acorde a las propias necesidades de los indígenas (Hopenhayn y Bello, 2001; Peyser, 2003).

Efectivamente, si una democracia fuerte requiere de una sociedad civil comprometida y activa para mantenerse, será necesario comprender que los pueblos indígenas deben ser considerados y que igualmente pueden proponer y articular su propia visión de desarrollo. En ese sentido, cabrá analizar, desde una perspectiva multicultural, las fortalezas y debilidades que pueden existir al interior de estos pueblos para tender a su empoderamiento. Creemos que de no abordar las luchas por la identidad cultural o abordarlas en forma inadecuada, podrían transformarse rápidamente en una de las fuentes más importantes de inestabilidad al interior de los Estados y entre ellos, lo que podría, a su vez, desencadenar un conflicto cuya consecuencia sea el retroceso del desarrollo (PNUD, 2004).

Este fortalecimiento de la democracia, junto con el problema de la inclusión y la participación de los pueblos indígenas en los procesos de desarrollo presenta dos desafíos principales: conjugar una mayor equidad en el acceso al bienestar y a las capacidades productivas y, un mayor reconocimiento político y cultural de los pueblos indígenas como actores específicos y diferenciados (Hopenhayn y Bello, 2001).

El cómo se resuelva este asunto será decisivo, pues mientras no se atienda esta realidad siempre habrá espacio para la inestabilidad política producida por la marginación de una parte de su sociedad y por el hecho de que las instituciones no reflejarán correctamente la realidad social.

4. La teoría del capital social como oportunidad para los pueblos indígenas

El nuevo paradigma de desarrollo hacia el que se debiera avanzar debe ser capaz de incluir a los pueblos indígenas, considerando sus especificidades y utilizándolas como recursos efectivos en la generación de estrategias de acción.

Durante el último tiempo han surgido diferentes teorías orientadas a atender, en parte, los problemas de pobreza y desarrollo, y que pueden ser efectivamente utilizadas en el caso de los pueblos indígenas, guardando las especificidades propias de estos pueblos las que derivan principalmente de su realidad cultural, aunque también social, política y

económica. Es decir, una oportunidad de cambio sería adoptar una teoría que sirviera al desarrollo y que fuese más allá de una mera dimensión cultural, que tomara en cuenta aspectos políticos, sociales e históricos de los pueblos indígenas.

Entre las nuevas teorías propuestas, la del capital social parece la más acertada al tomar en cuenta no sólo los valores, actitudes, creencias y formas organizativas de los individuos y comunidades, sino también sus prácticas de reciprocidad, asociación y cooperación. Creemos que su amplitud facilitaría su aplicación a los pueblos indígenas y serviría como eje articulador entre las necesidades de estos pueblos y sus posibilidades de empoderamiento.

En el contexto del desarrollo de los pueblos indígenas que tratamos en los puntos anteriores, todo parece indicar que no sólo es necesario asumir la importancia que la cultura de los pueblos indígenas tiene en la definición de políticas y programas, sino también implicarlos en la solución de sus problemas, concediendo y creando los espacios de participación y acción adecuados. Son ellos quienes mejor conocen su realidad y de quienes pueden nacer las principales soluciones a sus necesidades.

Ello implica que el multiculturalismo debe ser expresado en todos los ámbitos que afectan la vida de estos pueblos y muy especialmente a la hora de definir los términos de su desarrollo. En la medida en que la multiculturalidad implica desafíos cada vez más grandes para los pueblos indígenas, se está reconociendo que su patrimonio cultural, social y político, presenta no sólo una oportunidad para mejorar su calidad de vida sino que es una oportunidad para enriquecer, mediante procesos interculturales, sus propios procesos de desarrollo (Chuecas, 2005).

La cultura de los pueblos indígenas representa, por lo tanto, una fuente básica para la construcción de sus relaciones sociales, al proveerles de insumos como las creencias, los valores compartidos y las tecnologías heredadas que los conducen a ciertas expectativas en relación con el orden social (Díaz-Albertini, 2003). No sólo reconoce los valores y símbolos de un pueblo, sino también las formas de organización, las estructuras e instituciones, los hábitos o prácticas compartidos, la manera o maneras comunes de ver el mundo, de conceptualizar el mundo y las relaciones sociales (Durstun, 1999b).

Para que los pueblos indígenas puedan gestionar su propio desarrollo se requiere, incluso, ampliar el sentido de la ciudadanía e incorporar la reflexión sobre la ciudadanía cultural, una ciudadanía que reconoce las diferentes tradiciones culturales indígenas presentes en una determinada sociedad, la cual es capaz de valorarla y propiciar que

esas tradiciones tengan espacios de manifestación y representación en las diferentes instancias de un país (Candau, 2001). Las culturas están íntimamente ligadas a los procesos políticos porque atraviesan todos los factores del desarrollo.

En este marco, el capital social puede servir de base para definir y solucionar los problemas de subdesarrollo y pobreza en la que se encuentran la mayoría de estos pueblos, siendo percibido como uno de los principales factores que, entre otros, facilitaría la resolución de los problemas de inequidad y pobreza y facilitaría el acceso a mejores condiciones de vida (Robinson y Williams, 2004). La teoría del capital social permite, en último término, volver a conceptualizar la cuestión del desarrollo como un problema de evolución e innovación social de una cultura que desea mantenerse como tal en respuesta a los cambios del entorno en que dicha cultura se inserta y con el cual debe mantener su congruencia en el tiempo (Vignolo, Potocnjak y Ramírez, 2005).

Creemos que la atención al capital social indígena serviría de sustento no sólo para la comprensión de las necesidades, demandas y acciones de estos pueblos, sino que se convertiría en un elemento básico para la articulación de decisiones y actuaciones entre el Estado, la sociedad civil y los propios pueblos indígenas. Es decir, este capital social traduce y expresa de alguna forma la historia, las relaciones y los valores que forman parte de la cultura indígena y por ello requiere ser considerado para generar no sólo un modelo de desarrollo basado en su propia cultura, sino también sentar las bases para una convivencia respetuosa en una sociedad multicultural (Kliksberg, 2000; Durston, 2003).

A través de la conjugación del capital social y la cultura indígena podremos repensar nuevas alternativas de desarrollo que respeten la identidad de los pueblos, ampliando y humanizando las estrategias a utilizar, visualizando nuevos elementos que no han sido considerados o que lo han sido de forma marginal en las propuestas de desarrollo y que pueden jugar un rol clave para alcanzar la equidad y la justicia que requiere una sociedad multicultural.

Construir lazos de cooperación, en un sentido comunitario, ha sido un objetivo secundario de programas con propósitos a largo plazo (Portney y Berry, 1997). El sentido de comunidad de los pueblos indígenas, su sentido de pertenencia, sentirse protegido por los suyos, son actitudes críticas que pueden incentivar o disminuir el capital social de los pueblos indígenas y que, paradójicamente, se mantienen vigentes aún cuando se encuentran viviendo en ámbitos distintos al de su origen, como es el ámbito urbano.

Si bien partimos de la base de que todas las sociedades y grupos sociales tienen capital social (Narayan, 1999), creemos que para el bienestar colectivo de una comunidad se requiere una transición desde los lazos primarios que las unen hacia otras relaciones secundarias con personas ajenas a este colectivo. La teoría del capital social asume esta realidad y entiende que el acceso a redes que trascienden el círculo cerrado de la pobreza en las que se desenvuelven la mayoría de los indígenas constituye un elemento central para lograr su empoderamiento. De esta forma toma en cuenta aspectos de dimensionalidad e intensidad de los lazos que favorecen su desarrollo, asumiendo a su vez que las culturas, en un contexto multicultural, no son compartimentos estancos, sino que se nutren y enriquecen de las otras.

El énfasis está en el grupo que protagoniza su propio empoderamiento, no en una entidad superior que da poder a otros. Es la antítesis del paternalismo, la esencia de la autogestión, que se construye sobre las fuerzas existentes de un grupo social (Durstun, 2000). En este mismo sentido, de acuerdo con Robinson, Siles y Schmid, hay dos razones para destacar la relación existente entre el capital social y la reducción de la pobreza indígena (Robinson, Siles y Schmid, 2003).

En primer lugar, el capital social es un recurso importante que, correctamente administrado, puede utilizarse para reducir la pobreza. En algunos casos, las iniciativas de desarrollo han pasado por alto el papel que desempeña el capital social y, en consecuencia, se cree que han tenido un éxito menor que el que podrían haber logrado. Se reconoce que existen otras formas de capital que son necesarias para la reducción de la pobreza; sin embargo, en las últimas décadas se ha aprendido que la productividad de las formas física, financiera, humana y natural del capital depende del capital social.

En segundo lugar, el capital social contribuye al bienestar socioemocional de quienes lo poseen. Los investigadores del Banco Mundial observaron en Egipto que la pobreza lleva a los pobres a excluirse a sí mismos de las redes sociales que los rodean; mantener cualquier relación cuesta dinero y quienes sufren privaciones o se encuentran excluidos no tienen los medios materiales para vivir junto al resto de la población (Narayan y Pritchett, 2000).

Los gobiernos, las instituciones del desarrollo y las mismas sociedades latinoamericanas debieran dar soporte a los pueblos indígenas y a sus lazos comunitarios, y deben ser cuidadosos en evitar políticas que pueden erosionar la iniciativa, la cooperación, la confianza, la solidaridad inserta en la cultura de estos

pueblos (Côté, 2001), para convertirse así en una de las fuentes esenciales de recursos que impulsen el capital social, dando un salto cualitativo hacia el desarrollo al generar un contexto propicio para la potenciación y el fortalecimiento del capital social indígena.

Efectivamente, algunos expertos señalan que el capital social es una variable importante en el rendimiento efectivo de los gobiernos (Putnam, 1993; Consejero y Subirats, 2000) y que en la medida en que una sociedad posea capital social será más sencillo implementar políticas y estrategias eficientes y eficaces. De esta forma, invirtiendo en estrategias de capital social será más sencillo alcanzar el impacto esperado.

El capital social, por otra parte, permite aprovechar la amplitud del repertorio cultural indígena evidenciado en su capacidad de adaptación a entornos diferentes, pues incluso en las ciudades han logrado mantener vigente su cultura en un proceso de innovación constante. Incluso más aún, permitiría rescatar de la memoria social de los pueblos indígenas normas de cooperación actualmente en desuso.

Creemos que estas normas de solidaridad y cooperación que han caracterizado a la mayoría de los pueblos indígenas pueden ser la base para atender sus necesidades de forma efectiva (Dirven, 2003). Hay que tener en cuenta que cuando se otorga a las comunidades el poder de seleccionar y administrar sus propios proyectos de desarrollo, las inversiones tienen mejores resultados y crece el capital social y la autoestima de las comunidades (Robinson, Siles y Owens, 2002).

El capital social, por lo tanto, puede contribuir a la mejora de las condiciones de vida de estos pueblos sin perder de vista la necesaria estabilidad política, económica y social de un país. Por otra parte, será necesario prestar atención también al fenómeno de las migraciones indígenas a la ciudad, lo que impone nuevos desafíos a la gestión de su capital social. Esto no sólo porque proporcionalmente los indígenas urbanos son más pobres que los que habitan en zonas rurales, sino porque la gestión de su capital social implicará nuevas adecuaciones, entre las que Rodrigo Valenzuela (2003) señala: favorecer la concentración indígena urbana como criterio de definición de las áreas de desarrollo indígena, el fortalecimiento de la representación de los indígenas urbanos, las reestructuraciones administrativas y jurídicas, etc. (Valenzuela, 2003).

En el próximo capítulo desarrollaremos la teoría del capital social tomando en cuenta aspectos conceptuales y metodológicos, los cuáles servirán de base para proponer un modelo de estudio pertinente a los pueblos indígenas, específicamente a los que

habitan en las zonas urbanas. Por lo tanto, este modelo debiera nutrirse de los aspectos generales de la teoría del capital social integrando, a su vez, las especificidades propias de los pueblos indígenas urbanos, entregando así información clave que sirva de base para el diseño e implementación de políticas, planes y programas con pertinencia cultural, que encarnen el multiculturalismo, y donde se creen los espacios para que los pueblos indígenas puedan definir sus prioridades y necesidades de acuerdo a su propia cultura.

En ese sentido, creemos que estamos contribuyendo a generar un nuevo paradigma de desarrollo basado en el capital social de los pueblos indígenas que responda a los desafíos multiculturales que exige una Latinoamérica plural, respetuosa y con espacio para todos.

CAPÍTULO II

La teoría del capital social: aspectos conceptuales y metodológicos

1. El capital social: antecedentes para su análisis

En la última década el concepto de capital social ha empezado a gozar de gran auge entre investigadores de diversas disciplinas, incluidos un gran número de sociólogos, economistas, politólogos y antropólogos, entre otros. Es por ello que aún no existe una única definición que logre reunir el consenso entre estos investigadores (Portela y Neira, 2003).

Sin embargo, el análisis del debate reciente permite proponer la existencia de un conjunto de hipótesis que conformarían un “paradigma emergente rico en conceptos, que corresponde a realidades sociales relevantes para el diseño de programas que promuevan la participación cívica y permitan superar la pobreza” (Durston, 2000).

Al capital social se le han atribuido múltiples funciones y se ha dicho que sería un elemento clave para explicar y promover el desarrollo económico, mejorar el funcionamiento del sector público, facilitar la gestión de las organizaciones, mantener la estabilidad de los sistemas democráticos y superar la pobreza (Vargas, 2001). Asimismo, aplicado al ámbito del estudio de las causas y soluciones a la pobreza indígena, permitiría concentrar esfuerzos no sólo en la estructura propia de su capital social sino también en su calidad (Hunter, 2003).

Si bien, como hemos señalado, no existe acuerdo absoluto en cuanto a su definición, existen diversos ejemplos que han dado cuenta de los beneficios que puede aportar su promoción al bienestar de las comunidades (Narayan, 1997, 1999; Narayan y Pritchett, 1997; Durston, 1999a; Consejero y Subirats, 2000; Grootaert y Narayan, 2000; Inkeles, 2000; Uphoff, 2000; Arriagada, 2003; Van Staveren, 2003; entre otros) o de los países (Putnam, 1993; Knack y Keefer, 1997; Fukuyama, 1999; Rose, 1999; Kliksberg, 2000; Côte y Healy, 2001; entre otros).

Como señalamos en el capítulo anterior, consideramos necesario desarrollar, tanto en términos conceptuales como metodológicos, la teoría del capital social, de manera de extraer los principales elementos constitutivos que puedan servir de base para la propuesta de un modelo de estudio acotado y pertinente a los pueblos indígenas, especialmente para aquellos que habitan en las zonas urbanas. Por lo tanto, a

continuación nos abocaremos al desarrollo de la teoría del capital social, describiendo y analizando sus principales aristas.

2. Desarrollo conceptual de la teoría del capital social

Aparentemente la idea de capital social surgió de manera intuitiva. Según algunos autores, las citas más antiguas se encuentran en los textos de Lydia Hanifan de 1916, entonces superintendente escolar de West Virginia, quien al explicar la importancia de la participación comunitaria en el mejoramiento de los establecimientos escolares tuvo una referencia hacia este término.

En esa ocasión describió el capital social como “aquellos componentes tangibles [que] cuentan muchísimo en las vidas cotidianas de la gente, específicamente: la buena voluntad, el compañerismo, la empatía y las relaciones sociales entre individuos y familias que conforman una unidad social... Si [un individuo establece] contacto con sus vecinos y éstos con otros vecinos, se producirá una acumulación de capital social que, posiblemente, satisfaga al instante sus necesidades sociales y entrañe, a la vez, un poder social suficiente como para generar una mejora sustantiva de las condiciones de vida de toda la comunidad” (Hanifan, 1916 citada por Woolcock y Narayan, 1998).

En 1961, Jane Jacobs, académico de temas urbanos, también se refirió al capital social: “*underlying any float of population must be a continuity of people who have forged neighbourhood networks. These networks are a city's irreplaceable social capital. Whenever the capital is lost, from whatever cause, the income from it disappears, never to return until and unless new capital is slowly and chancily accumulated*” (Jacobs, 1961 citado por Vargas, 2001).

En los años setenta, el economista Glen Loury retoma este concepto en el contexto de su crítica a las teorías neoclásicas sobre desigualdad de ingresos basados en la raza y sus implicaciones políticas, ya que consideraba que los estudios realizados hasta el momento sólo tomaban la variable de capital humano como base explicativa, dejando de lado aspectos del contexto social (Portes, 1998).

Loury señala que “*social capital refers to naturally occurring social relationships among persons which promote or assist the acquisition of skills and traits valued in the marketplace...it is an asset which may be as significant as financial bequests in accounting for the maintenance of inequality in our society*” (Loury, 1992).

Asimismo, explica que *“the merit notion that, in a free society, each individual will rise to the level justified by his or her competence conflicts with the observation that no one travels that road entirely alone. The social context within which individual maturation occurs strongly conditions what otherwise equally competent individuals can achieve. This implies that absolute equality of opportunity”*.

Sin embargo, Loury no desarrolló el concepto de capital social con detalle, atendiendo sólo a las diferencias de oportunidades que tienen las minorías dado el alcance de sus conexiones sociales, sin darle un tratamiento sistemático que lo relacionara con otras formas de capital (Portes, 1998).

Resulta interesante señalar que ninguno de los escritores que trataron este tema (Hanifan, 1916; Jacobs, 1961; Loury, 1972; entre otros) citaron trabajos anteriores, sino que se limitaron a emplear el mismo concepto paraguas para expresar de forma condensada la importancia de los lazos comunitarios (Woolcock y Narayan, 1998). No fue sino muchos años después que se realizaron los primeros esfuerzos por definir y conceptualizar este término de forma más estructurada.

2.1 Investigaciones fundacionales del capital social

Las investigaciones fundacionales de Bourdieu (1980, 1986) y Coleman (1987, 1988, 1990) en el campo de la educación, y de Putnam (1993, 1994) en el campo de la ciencia política han sido la principal fuente de inspiración para la mayor parte de las teorías posteriores y estudios actuales sobre capital social.

Pierre Bourdieu realizó sus primeros escritos sobre capital social a comienzos de los años '70. En 1980 definió el capital social como el “conjunto de los recursos reales o potenciales que se vinculan con la posesión de una red duradera de relaciones más o menos institucionalizadas de interconocimiento y de interreconocimiento; o, en otros términos, con la pertenencia a un grupo, como conjunto de agentes que no están solamente dotados de propiedades comunes (susceptibles de ser percibidas por el observador, por los otros o por ellos mismos), sino que están también unidos por lazos permanentes y útiles” (Bourdieu, 1980). Posteriormente agrega que *“[the social capital] provides each of its members with the backing of the collectivity-owned capital, a credential which entitles them to credit, in the various senses of the word”* (Bourdieu, 1986).

Según Bourdieu las redes de relaciones son producto de estrategias de inversión, individuales o colectivas, conscientes o inconscientes, que buscan establecer o

reproducir relaciones aprovechables en el corto o largo plazo. Desde el punto de vista de este autor, el capital incluye elementos de poder y su distribución configura la estructura social: *“The structure of the distribution of the different types and subtypes of capital at a given moment in time represents the immanent structure of the social world, i.e., the set of constraints, inscribed in the very reality of that world, which govern its functioning in a durable way, determining the chances of success for practices”* (Bourdieu, 1986 citado en Vargas, 2001).

Posteriormente a los estudios de Bourdieu, el sociólogo norteamericano James Coleman se interesa por este concepto, aunque definiéndolo en términos funcionales, es decir, por las funciones que desempeña. En este sentido, define el capital social como “una diversidad de entidades con dos elementos en común: todas consisten en algún aspecto de estructuras sociales y facilitan ciertas acciones de los actores (ya se trate de personas o actores corporativos) dentro de la estructura. El valor del concepto de capital social descansa en el hecho de que identifica ciertos aspectos de la estructura social por sus funciones, los actores establecen relaciones intencionadamente y continúan en ellas cuando siguen proveyéndoles beneficios” (Coleman, 1988).

Coleman construye una compleja teoría que explica la sociedad a partir de las elecciones racionales individuales, pero supera el individualismo existente en la economía neoclásica, porque presta atención a la organización y a las instituciones sociales como contextos que condicionan las elecciones y producen efectos sistémicos (Piselli, 2003). Asimismo, identifica el capital social como un bien público en el sentido de que sus beneficios no sólo recaen en los actores involucrados en una determinada relación social sino que también son captados por otros actores (Ej. Los padres que no participen de una asociación de padres en los colegios de sus niños disfrutarán igual de los logros que esta asociación alcance)

En su conceptualización, Coleman identifica tres formas de capital social que van a perdurar en estudios sociológicos posteriores: a) la confianza existente en un ambiente social, que implica expectativas de cumplimiento de las obligaciones contraídas; b) el uso de las relaciones sociales para adquirir información; c) la existencia de normas efectivas. Junto con ello, existen dos tipos de estructuras sociales que facilitan el capital social: las redes sociales cerradas (que implican contacto cara a cara) y las asociaciones voluntarias (que pueden ser utilizadas para otros propósitos que aquellos para los que fueron originalmente creadas) (Carracciolo y Foti, 2003; Portela y Neira, 2003).

Comparado con Bourdieu, James Coleman fundamenta su teoría en el individualismo metodológico y en el principio de acción racional. Tanto Bourdieu como Coleman enfatizan el carácter intangible del capital social con respecto a otras formas pues se encuentra inserto en las estructuras de las relaciones. Para poseer capital social, una persona debe relacionarse con otras y serán esos otros las fuentes potenciales de las ventajas que significa el capital social (Portes, 1998; Narayan, 1997). Aunque algunos autores han criticado esta definición por su amplitud y énfasis en las estructuras (Inkeless, 2000), Coleman ha sido uno de los autores que mayor desarrollo ha dado a la teoría del capital social.

Sin embargo, el auge contemporáneo del concepto de capital social se debe principalmente al politólogo norteamericano Robert Putnam, quien lo definió como “aquellos rasgos de la organización social como confianza, normas y redes que pueden mejorar la eficiencia de la sociedad facilitando acciones coordinadas” (Putnam, 1993). Considera que el capital social se va acumulando históricamente y de ello dependen las opciones actuales de desarrollo de una comunidad determinada.

Putnam centra su interés en el “*civic engagement*”, es decir, en el nivel de participación social en diferentes tipos de organizaciones (clubes, equipos de fútbol, centros de vecinos, asociaciones de padres, iglesias, etc.), las que contribuyen al buen gobierno y al progreso económico generando normas de reciprocidad generalizada, difundiendo información sobre la reputación de otros individuos, facilitando la coordinación y la comunicación.

Estas argumentaciones están basadas en un estudio sobre el desempeño de los gobiernos regionales en Italia (1993). En este estudio señala que los gobiernos con mejor desempeño (innovadores, eficientes) se corresponden con las regiones que poseen organizaciones comunitarias más activas, donde los ciudadanos están más interesados en los asuntos públicos, en los que existen lazos de confianza, se respeta la ley, hay líderes honestos y hay redes sociales y políticas con estructuras horizontales en vez de verticales. Las regiones con un peor desempeño son las que no poseen ninguna de estas características o donde están menos desarrolladas.

La definición entregada por Putnam sugiere la existencia de tres dimensiones claves para medir el capital social (Portela y Neira, 2003):

- a) **Vertical vs horizontal:** las relaciones se pueden desarrollar entre individuos de distinta jerarquía o entre individuos situados a un nivel jerárquico similar;

- b) Vínculos fuertes vs vínculos débiles:** los vínculos fuertes crean mayor solidaridad entre los miembros de la red, pero los vínculos débiles permiten el acceso a un conjunto más amplio y heterogéneo de relaciones;
- c) *Bridging vs bonding*:** El *bridging social capital* hace referencia a las relaciones entre conocidos, amigos distantes, asociaciones, u otros colectivos (en el caso de pueblos indígenas, por ejemplo). Es decir, trata de relaciones entre miembros más heterogéneos y pertenecientes a distintas comunidades; mientras que el *bonding social capital* son las relaciones entre miembros homogéneos, es decir, familiares y amigos muy cercanos o pertenecientes a una misma comunidad.

Esta conceptualización de Putnam sobre el capital social será criticada por algunos autores al presentar una visión “neo-Tocquevillana” de la vida comunitaria, así como por simplificar el concepto respecto de las ideas de Bourdieu y Coleman (Edwards y Foley, 1997, 1998). Sin embargo, ha enriquecido el debate actual sobre este concepto, permitiendo que expertos en diversas disciplinas contribuyan a una mayor clarificación.

Con posterioridad a estos trabajos, el capital social ha sido citado y aplicado en distintas investigaciones las que se concentran principalmente en nueve campos fundamentales: familia y comportamiento juvenil; escolarización y educación; vida comunitaria (virtual y cívica); trabajo y gestión en organizaciones; democracia y calidad del gobierno; acción colectiva; salud pública y medio ambiente; delincuencia y violencia; y desarrollo (Woolcock, 1998).

2.2 Una propuesta de análisis conceptual para el estudio del capital social

Cualquier proyecto de investigación requiere de una clarificación conceptual antes de emprender el trabajo, especialmente cuando el campo de estudio presenta cierta amplitud de definiciones así como diferentes unidades de análisis, como es el caso de este tema.

A pesar de que las definiciones entregadas por los precursores del capital social citados anteriormente han sido objeto de debate, críticas o reformulaciones, han servido de base a diversos expertos para ahondar en el carácter científico del concepto de capital social dando origen a diversas publicaciones y líneas de investigación. Si bien estos trabajos pueden ser analizados y clasificados desde diferentes perspectivas, hemos optado por estudiar la teoría del capital social sobre la base de las unidades de análisis consideradas por los distintos autores, y que han servido de base para

operacionalizar el concepto, de manera de que fueran aplicables a casos concretos en la realidad. Por lo tanto, hemos clasificado las diferentes definiciones de acuerdo a tres niveles de análisis: individual, comunitario y societal.

Aunque existe un acuerdo entre las variables sociales que constituyen “capital social” y que pueden contribuir al desarrollo (normas, relaciones, instituciones) aún permanece el debate acerca de si el estudio del capital social debiera hacerse desde el nivel individual (el individuo que accede al capital social), comunitario (un grupo de personas que, por compartir una identidad o fines comunes accede al capital social) o nacional (el crecimiento de un país de acuerdo a su capital social) (Hulme, 2000). Cada uno de estos niveles ha tenido sus defensores y detractores, debate que reseñaremos brevemente para luego hacer una opción fundamentada del nivel que utilizaremos para aproximarnos a nuestro estudio.

2.2.1 Nivel individual

Los que se aproximan al estudio del capital social desde una perspectiva individual lo definen como una categoría interpretativa ampliamente presente en los estudios sobre la movilidad ocupacional, la estratificación, las desigualdades sociales, el sistema de sostén, etc. (Piselli, 2003). Se refieren generalmente al éxito diferencial entre miembros de una determinada comunidad en obtener recursos escasos (Inkeless, 2000).

Es posible encontrar una gran cantidad de definiciones del capital social entre aquellas que enfatizan el valor de los individuos como recursos en la forma de relaciones sociales (Côté, 2001). Algunos autores plantean que para un adecuado desarrollo teórico en el campo del capital social se requiere que, desde el inicio de la investigación sobre capital social, se privilegie el rol de los individuos pues son ellos el “núcleo” para la construcción de redes sociales. Por lo tanto una definición de capital social debe comenzar al nivel individual, de lo contrario no podríamos entender como se forma o cómo se construye pues son los individuos los poseedores de sus recursos principales (Glaeser, 2001).

Entre las principales definiciones en esta línea encontramos la de Baker (1990), quien define el capital social como *“A resource that actors derive from specific social structures and then use to pursue their interests; it is created by changes in the relationships among actors”*. Por su parte Boxman, De Graaf y Flap (1991) lo entienden como *“the number of people who can be expected to provide support and the resources those people have at their disposal”*. Knoke (1999) lo entiende como *“the process by which social actors create and mobilize their network connections within and between*

organizations to gain access to other social actor's resources" (citado en Adler y Kwon, 2000).

Por su parte, Burt (1992) señala que *"social capital refers to friends, colleagues, and more general contacts through whom you receive opportunities to use [other forms of] capital...Relations within and between firms are social capital. [it is] the final arbiter of competitive success"*. Schiff (1992) se refiere al capital social como *"The set of elements of the social structure that affects relations among people and are inputs or arguments of the production and/or utility function"*.

Edward Glaeser (2001) atendiendo a la formación del capital social, señala que "el capital social debe ser visto como el resultado de la decisión de invertir tomada por individuos". En este mismo artículo señala la existencia de una vieja definición de capital social basada en los individuos en una obra de Henry James (*The Golden Bowl*, 1904) quien lo define como *"the set of social attributes possessed by an individual-included charisma, contacts and linguistic skill-that increase the returns to the individual in his or her dealings with others"* (citado en Glaeser, 2001).

Alejandro Portes (1995) propone la siguiente definición de capital social: *"Social capital refers to the capacity of individuals to command scarce resources by virtue of their membership in networks or broader social structures"*. Portes se refiere repetidamente a sus aspectos institucionales y colectivos, a los beneficios de la pertenencia a un grupo, al capital social como un aspecto de la estructura social que facilita las acciones de personas y de actores corporativos. Habla de las funciones de control social de las instituciones del capital social y de sus mecanismos apropiables por individuos y por grupos (Durstun, 2000)

Este autor es uno de los principales defensores del nivel individual como perspectiva de análisis, y ha cuestionado algunos estudios que "estiran el concepto desde una propiedad de individuos y familias a un atributo de comunidades, ciudades e incluso naciones" (Portes, 1998). Portes defiende su postura señalando que tanto Bourdieu como Coleman entendían el capital social desde una perspectiva de individuos. Sin embargo, consideramos que estos autores entendían el capital social desde una perspectiva más amplia, tomando en cuenta tanto individuos como comunidades. Volveremos sobre ello más adelante.

Efectivamente, citando a Alejandro Portes (2000), éste señala que ha sido nefasto para el desarrollo de una teoría acabada de capital social el ampliar su visión hacia niveles comunitarios e incluso nacionales. Su crítica radica en que se han generado una serie

de “disfunciones” que no se han tomado en cuenta: a) la transición del concepto desde un bien individual a un recurso colectivo o nacional nunca fue explícitamente teorizado, dando lugar al estado de confusión actual del término; b) causas y efectos del capital social como característica colectiva nunca fueron clarificadas, dando lugar a un razonamiento circular donde se confunden causas y efectos; c) deja poco espacio para la consideración de otras posibles causas que pueden afectar el desarrollo (Portes, 2000).

Desde nuestro punto de vista, las definiciones entregadas y los estudios que se han realizado desde esta perspectiva, presentan algunas limitaciones importantes, pues sólo centra su atención en las habilidades de los individuos para establecer y ampliar sus redes de contactos y obtener ventajas de ello y no en las relaciones propiamente tales, entendidas como recursos a ser utilizados y que beneficiarán también al grupo en la medida en que cumplan ciertas características. El énfasis en el rol de los individuos en términos de características y recursos personales puede conducir a confusiones entre capital social y capital humano (Coleman, 1988; Woolcock y Narayan, 1998; Inkeless, 2000; Onyx y Bullen, 2000; Côté, 2001).

Si bien el capital humano puede servir como insumo a la generación de capital social, creemos que no es un elemento suficiente. Podríamos decir que las personas son el “motor” que pone en funcionamiento el capital social, pero sólo en la medida en que sean capaces de generar redes de interacción y colaboración con otros. Por lo tanto, el capital social individual puede verse como un recurso colectivo, pues si bien parte desde las personas sólo se materializa a través de las redes de relaciones que ellas generan.

2.2.2 Nivel societal

En su versión de recurso colectivo a nivel societal, el concepto de capital social ha aparecido cada vez con mayor frecuencia en los estudios sobre el desarrollo económico y el análisis comparado de los capitalismo contemporáneos (Piselli, 2003). Como hemos destacado, en este nivel el trabajo desarrollado por Putnam ha sido uno de los más importantes y ha marcado el inicio para realizar diferentes esfuerzos por identificar y medir el nivel de capital social enmarcado en macro-ambientes como regiones o países.

Entre los trabajos de referencia en este ámbito encontramos el realizado por Geert Hofstede (1980) quien hace un esfuerzo por relacionar medidas psicosociales de diferentes naciones para conocer su desarrollo económico y la persistencia de la

estabilidad democrática, a partir del cual se extrajeron algunas conclusiones sobre capital social. En esta misma línea se encuentra el trabajo del sociólogo Ronald Inglehart (1997) que estudia cómo los cambios en las metas económicas y políticas, valores familiares, etc., afectan al desarrollo económico y la estabilidad de las instituciones democráticas, aspectos relacionados con el capital social (Inglehart, 1997 citado en Adler y Kwon, 2002).

En 1997, Stephen Knack y Philip Keefer realizaron una investigación que integraba 29 países, usando como base indicadores de confianza y normas cívicas contenidas en *The World Values Surveys*¹¹. Asimismo, Robert Putnam (2001), a través de un estudio en varias ciudades norteamericanas, evidencia el deterioro que desde los años 60 existe en los niveles de participación en diferentes instituciones cívicas, en los niveles de confianza y en las actividades de caridad de ese país.

En la misma línea, Thin (1996) define el capital social como ...*“the “fabric” of society- the interconnected web of relationships, units and values, such as organisations, networks, common pool regimes, behavioral norms, information flows, and attitudes that constitute a society’s stability and integrity and promote development. Social safety nets are a part of social capital...”*

Y por su parte Newton (1997) indica que “el capital social puede ser visto como un fenómeno subjetivo, compuesto de valores y actitudes que influyen en cómo las personas se relacionan entre sí”. Incluye confianza, normas de reciprocidad, actitudes y valores que ayudan a las personas a trascender relaciones conflictivas y competitivas para conformar relaciones de cooperación y ayuda mutua (Kliksberg, 2000)

Brehm y Rahn (1997) lo definen como *“the web of cooperative relationships between citizens that facilitate resolution of collective action problems”*. La definición de Pennar (1997) establece que el capital social es *“the web of social relationships that influences individual behaviour and thereby affects economic growth”* (citado en Adler y Kwon, 2002).

Collier (1998) identifica el capital social con ciertas formas de interacción social que hacen posible la operación de mecanismos como la confianza y las normas, produciendo externalidades. Joseph (1998) lo define como el “vasto conjunto de ideas, ideales, instituciones y arreglos sociales, a través de los cuales las personas encuentran su voz y movilizan sus energías particulares para causas públicas”.

¹¹ The World Values Surveys es un instrumento diseñado para medir de forma comprehensiva áreas como religión, política, economía, vida social. www.worldvaluessurvey.org

En otros ámbitos, algunos autores han identificado el capital social con la confianza, como Fukuyama (1999) para quien el capital social “son las normas y valores que promueven la cooperación social”. Michael Woolcock (2001) ha dicho que “*Social capital refers to the norms and networks that facilitate collective action*”.

Según Alex Inkeless (2000) no ha existido un estudio sistemático suficientemente comprensivo a este nivel, lo que ha valido gran cantidad de críticas no sólo al trabajo de Putnam, sino también al que otros expertos han desarrollado. Según las críticas es muy difícil aplicar una medida que permita identificar el capital social no sólo de un país sino establecer comparaciones objetivas al respecto. La mayoría de los instrumentos utilizados para estudiar el capital social a nivel de regiones o de naciones no han sido diseñados de forma específica para el capital social (entendiéndolo como un constructo multidimensional), sino que utilizan alguna variable integrada en instrumentos de medición mayores que pueden ser relacionadas con el capital social (por ejemplo, la confianza)

El estudio del capital social a nivel societal también ha recibido una serie de críticas relacionadas con su poco dinamismo y la escasa atención que presta a los aspectos del contexto que influyen en su formación y desarrollo. Una de las posturas es que al identificar el capital social como atributo de las naciones se está negando la heterogeneidad del concepto.

Efectivamente, el capital social, al igual que otras formas de capital mencionadas, no es homogéneo. Puede manifestarse de maneras muy distintas dependiendo de la región considerada y, además, las reglas que son válidas para un país pueden no ser aceptadas en otro (Portela y Neira, 2003) Asumir simplemente que podemos agregar el capital social para producir medidas de los recursos que posee una sociedad puede resultar erróneo (Edwards y Foley, 1998).

En este sentido, el propio acceso que las personas tienen hacia varias formas de capital social está influenciado por desigualdades de ubicación geográfica, así como por otras características como la raza, clase social, sexo, etc. (Crowley, 1997; Oliver, 1997). Ciertamente que el contexto socioeconómico y político juegan un rol igualmente importante al señalar y determinar el valor que una forma específica de capital (financiero, humano, cultural o humano) puede tener en un determinado contexto (Edwards y Foley, 1998).

Otras críticas indican que al comparar el capital social con la confianza o la cultura cívica se corre el riesgo de menoscabar su precisión analítica y el valor agregado que

puede ofrecer para el estudio de las dinámicas sociales. El concepto de capital social permite, sin embargo, una visión más abierta de los posibles resultados de la acción. Por apertura de resultados de la acción se quiere decir que, según el tipo de redes y de las relaciones que ellas establezcan con distintas esferas institucionales, pueden obtenerse resultados diversos (Trigilia, 2003).

Por último, otras posturas consideran que los estudios a este nivel han “transferido” características de instituciones democráticas anglosajonas a otras partes del mundo, asumiendo que son sociedades con iguales características, iguales formas de participación, etc., cuando, por el contrario, la definición característica de muchas sociedades modernas es la heterogeneidad étnica, de casta o religión (Lijphart, 1991). Esto se acentúa aún más si esperamos establecer comparaciones entre países desarrollados y no desarrollados.

A partir de las definiciones y estudios revisados podríamos concluir que un nivel de agregación demasiado amplio puede interferir a la hora de extraer conclusiones certeras que permitan identificar posibles causas de la existencia o no de capital social, a partir de características socioeconómicas, de raza, etc. Por otra parte, dado este nivel de integración, no resulta fácil construir un instrumento que permita medir el capital social como constructo multidimensional, identificándolo más bien con el grado de madurez cívica que posee una determinada sociedad y que tiene directa influencia en su grado de desarrollo y en el funcionamiento de sus instituciones.

En la mayoría de estos estudios no se ha tomado en cuenta el contexto en el que se inserta esta sociedad y que tiene incidencia en sus características. Por eso, la visión “determinista” de muchos de estos estudios ha dado lugar a diversas críticas. Una de las dificultades unidas a este nivel es la falta de métodos de medición más ajustados, por lo que el desafío se plantea en el diseño de nuevas metodologías adecuadas a muestras de gran magnitud.

2.2.3 Nivel Comunitario

Hemos decidido centrar nuestra atención en este nivel, pues creemos que los pueblos indígenas pueden ser analizados en este nivel, ya que poseen características comunitarias que siguen manteniéndose vigentes aún en las zonas urbanas. En el capítulo anterior señalábamos que los principales elementos a tener en cuenta a la hora de identificar a los pueblos indígenas: 1) tienen un territorio habitado históricamente; 2) disponen de una cultura y lengua propias y diferenciadas; 3)

existencia de instituciones sociales, políticas y culturales; 4) conciencia de pueblo; 5) sentido de preservación de estos elementos.

Respecto del territorio, y dado que nuestro interés se centra en los indígenas que habitan las zonas urbanas, debemos mencionar que este elemento perdura en la memoria histórica como “territorio ancestral”, pero que cabrá estudiar si en las ciudades se mantiene una noción geográfica que sirva de base para la identificación y, por ende, para el desarrollo de capital social.

Efectivamente, estos elementos culturales se pueden crear y recrear en un contexto diferente al de sus comunidades de origen. Tal como señalan algunos expertos (Woolcock y Narayan, 1998), las culturas indígenas son, por naturaleza, comunitarias, con lo que situar su estudio en el nivel individual sería restrictivo. La mayoría de los estudios sobre comunidades indígenas, aunque se realizan en zonas rurales, toman como nivel de análisis los lazos comunitarios, enfatizando que el capital social permite a estas comunidades alcanzar lo que no podrían hacer sin él, o, dicho de otra forma, el capital social permitiría a las comunidades alcanzar más cosas de las que podrían lograr de forma individual (Inkeless, 2000).

Desde el nivel individual han surgido contribuciones significativas para el análisis de la pobreza, pues han destacado el apoyo decisivo que representan los lazos sociales para los pobres que intentan hacer frente a la vulnerabilidad. Aunque en su gran mayoría estos trabajos tienden a resaltar los aspectos positivos del capital social, es necesario también dar cuenta de que los beneficios a obtener no dependen sólo de la comunidad sino también de agentes externos como los señalados en experiencias con comunidades en Kenya (Narayan y Nyamwaya, 1996). En este sentido, el entorno se convierte en una variable a considerar.

Podemos ubicar los estudios de Bourdieu y Coleman en el nivel comunitario o grupal, a diferencia de Alejandro Portes quien los ubicaba en el nivel individual. Tanto Bourdieu como Coleman hacen extensas referencias al capital social como atributo de grupos sociales, colectividades y comunidades. Bourdieu señala “la necesidad de realizar inversión orientada a la institucionalización de las relaciones grupales” (Bourdieu, 1985). Asimismo, Coleman señala que el capital social no es una “propiedad privada, divisible o alienable; sino que es un atributo de la estructura en la cual la persona se encuentra inmersa. El capital social beneficia a todos, no primariamente a las personas” (Coleman, 1990).

Posteriores estudios también han entendido y definido el capital social desde el nivel comunitario, especialmente los del Banco Mundial. Deepa Narayan (1997), a partir de un trabajo realizado con comunidades en Tanzania, define el capital social como “las reglas, normas, obligaciones, reciprocidad y confianza que se encuentran en las relaciones sociales, estructuras sociales y acuerdos institucionales los cuales permiten a sus miembros lograr sus objetivos individuales y comunitarios”. Posteriormente, lo entiende como *“norms and social relations embedded in the social structures of society that enable people to co-ordinate action and to achieve desired goals”* (Narayan, 1999).

Paldam y Svendsen (1999) definieron el capital social como el “nivel de confianza existente en un grupo, que puede extenderse al resto de la sociedad”, enfatizando que el capital social se refiere a normas y valores cuyo cumplimiento es vigilado y sancionado por los miembros de un grupo y no por terceros.

Narayan y Pritchett (2000) presentan una definición que puede facilitar la comprensión de lo que se considera capital social a este nivel: *“Sea una “sociedad” constituida por N nodos distintos (los cuales pueden ser hogares, si se ignoran las relaciones intrahogar, o individuos). Entre dos nodos i y j hay una conexión direccional (no necesariamente simétrica) que puede llamarse la intensidad de una relación social dada entre i y j. Esta relación social puede ser desde una disposición o actitud (por ejemplo un sentimiento de mutua confianza, una buena voluntad para posponer la reciprocidad en el cumplimiento de las obligaciones), a una identificación de parentesco, étnica o de grupo social culturalmente definida y construida (por ejemplo, primos, tribu o clan), hasta una unión o vínculo social adoptado voluntariamente (por ejemplo, un amigo o un miembro del mismo club de voluntarios). En esta abstracción de la sociedad una definición general de “capital social” es una cierta agregación de las relaciones entre los nodos”*

Una definición muy citada es la de Elinor Ostrom (2000), quien señala que *“Social capital is the shared knowledge, understanding, norms, rules, and expectations about patterns of interactions that groups of individuals bring to a recurrent activity...When they face social dilemmas or collective-action situations...participants must find ways of creating mutually reinforcing expectations and trust to overcome the perverse short-run temptations the face”*.

Asimismo, en un trabajo de síntesis de las principales investigaciones en este campo, Adler y Kwon (2002) proponen la siguiente definición *“Social capital is the goodwill available to individuals or groups. Its source lies in the structure and content of the*

actor's social relations. Its effects flow from the information, influence, and solidarity it makes available to the actor".

Como señalábamos anteriormente, el capital social entendido como atributo de comunidades ha acaparado la atención de diversas instituciones relacionadas con el desarrollo y la lucha contra la pobreza. El Banco Mundial (1998) define el capital social como "las instituciones, relaciones y normas que caracterizan la calidad y cantidad de las interacciones sociales en la sociedad". El Programa de Naciones Unidas para el Desarrollo (PNUD) lo define como "aquellos aspectos de la organización social, incluyendo redes, normas y confianza social que facilitan la coordinación y cooperación para beneficio mutuo"¹². Por su parte la OCDE (2001) lo define como "redes junto con normas, valores y opiniones compartidas que facilitan la cooperación dentro y entre los grupos"¹³.

La CEPAL (Comisión Económica para América Latina y El Caribe) ha desarrollado algunas investigaciones sobre capital social, especialmente en el ámbito comunitario rural. En este sentido, Miranda y Monzó (2003) lo han entendido como "un activo de cooperación, confianza y reciprocidad, que reside en las relaciones sociales y facilita el acceso a recursos escasos a través de redes personales y emprendimientos colectivos". John Durston (2003) lo ha definido como el "contenido de ciertas relaciones sociales (que combinan actitudes de confianza con conductas de reciprocidad y cooperación) que proporcionan mayores beneficios a aquellos que lo poseen en comparación con lo que podría lograrse sin este activo".

Desde una perspectiva dinámica, Raúl Atria entiende el capital social de un grupo como "la capacidad efectiva de movilizar productivamente, y en beneficio del conjunto, los recursos asociativos que radican en las diferentes redes sociales a las que tienen acceso los miembros del grupo en cuestión" (Atria, 2003).

Entre las definiciones de capital social comunitario existen características institucionales y funciones del capital social claramente identificables, entre las que se destacan el control social a través de la imposición de normas compartidas por el grupo y el sancionamiento de sus miembros; la creación de relaciones de confianza entre los miembros de un grupo; la cooperación coordinada en tareas que exceden las capacidades de una red; la resolución de conflictos por líderes o una judicatura institucionalizada; la movilización y gestión de recursos comunitarios; la legitimación de

¹² <http://www.undp.org/csopp/CSO/NewFiles/toolboxcase1.htm>

¹³ OCDE. Informe The Well Being of Nations: the Role of Human and Social Capital

líderes y ejecutivos con funciones de gestión y administración; la generación de ámbitos y estructuras de trabajo en equipo (Durston, 2000).

Entre los beneficios que se pueden esperar de las instituciones del capital social están la prevención y sanción de “*free riders*” o “polizontes” y la producción de bienes públicos creados por estas formas colectivas de capital social.

Según Alex Inkeless, entre los elementos que pueden encontrarse en el capital social comunitario se encuentran los siguientes (Inkeless, 2000):

- a) **Instituciones sociales (familia, clan, tribu):** Generalmente se entienden como capital institucional. Son esenciales para la reproducción de los miembros de una sociedad y su mantenimiento.
- b) **Patrones culturales:** Entendidos como sistemas de ideas dominantes expresadas a través de la religión, la ciencia, la filosofía y la cosmología junto con normas culturales tales como aquellas que gobiernan las relaciones. Estos aspectos juegan un rol central en el éxito que puede alcanzar una comunidad en otros ámbitos.
- c) **Modos de comunicación y asociación entre individuos y entidades colectivas:** donde se incluyen las relaciones dentro de una organización, las relaciones entre organizaciones y también a través de diferentes escenarios.
- d) **Características psicosociales:** Entre las que se encuentran la confianza, la reciprocidad, la colaboración, entre otros elementos.

A partir del análisis anterior, podríamos decir que el capital social comunitario consta de las normas y estructuras que conforman las instituciones de cooperación grupal (Durston, 2000) y reside en sistemas complejos, en sus estructuras normativas, gestionarias y sancionadoras. Los mecanismos por los cuales se produce capital social comunitario abarcan tanto las expectativas de los individuos de reciprocidad como las sanciones comunitarias de las normas.

Según (Durston, 2000) la institucionalidad del capital social comunitario puede surgir a través de por lo menos cuatro procesos diferentes: a) la coevolución de estrategias de las personas; b) las decisiones racionales y conscientes de los individuos que componen una comunidad; c) la socialización de las normas relevantes de una cultura en la infancia o niñez; d) o también puede ser inducida por una agencia externa que aplica una metodología de desarrollo de capacidades de gestión comunitaria.

Este último aspecto resulta muy interesante, al entender que el capital social comunitario puede ser creado, reforzado o desarrollado intencionadamente por agentes externos (allí donde falte o donde haya sido destruido) utilizando un amplio repertorio de metodologías de capacitación en participación, empoderamiento u otros (Durston, 1999a). De esta forma se amplían las posibilidades de análisis del capital social pues su desarrollo y fortalecimiento no sólo dependerá de las comunidades objeto de estudio sino que cabrá considerar también las capacidades que éstas generen a partir de las relaciones con otros actores (individuales o institucionales) los que pueden influir (positiva o negativamente) en sus dinámicas de desarrollo.

Es decir, para que el capital social implique beneficios estables para una comunidad no sólo requiere de fuertes lazos internos, sino también de su capacidad para generar lazos con otras comunidades o con otras instituciones, organizaciones, individuos, etc., que le permitan compartir e intercambiar información y conocimientos. En el siguiente apartado complementaremos los niveles de análisis encontrados con estas dimensiones más amplias y que implican la consideración del capital social indígena urbano como un fenómeno complejo y multidimensional.

La siguiente figura presenta los niveles de análisis que hemos considerado así como las principales características que los identifican:

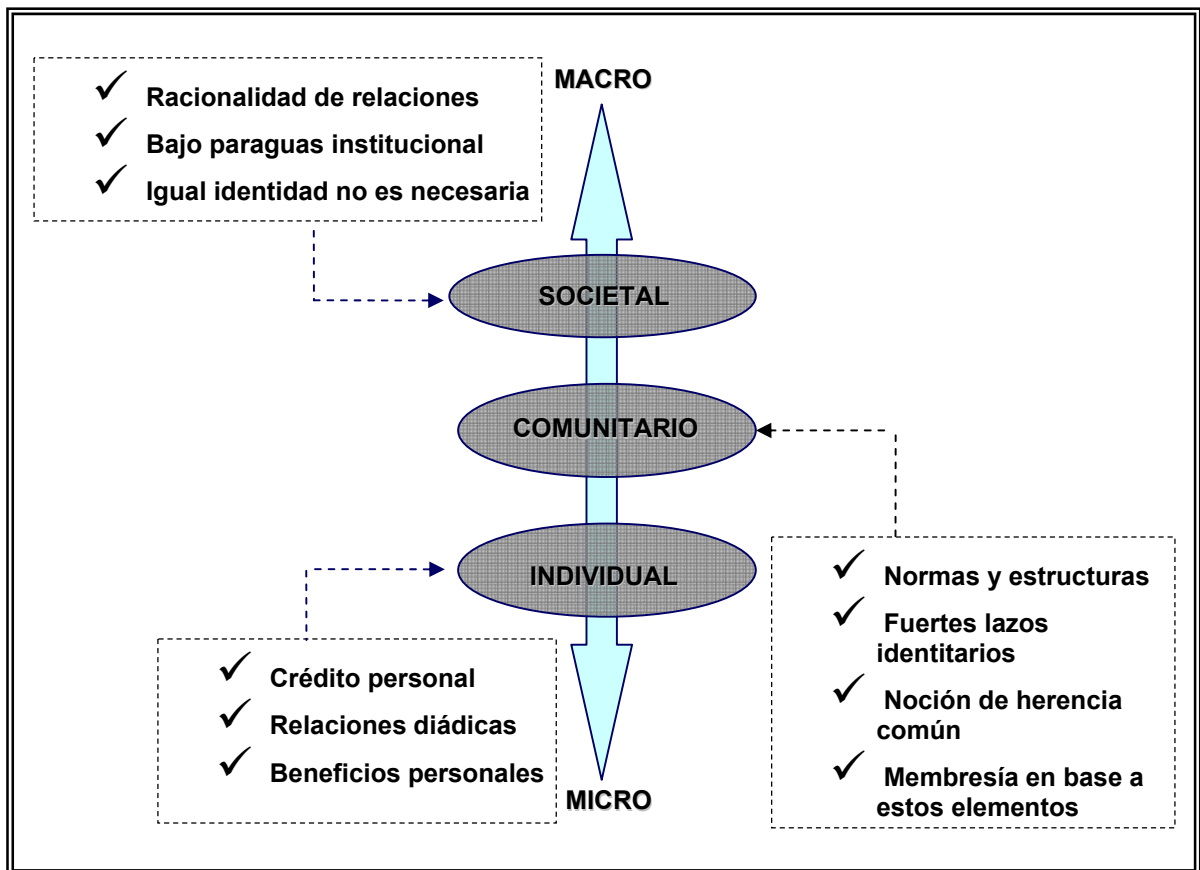


Figura 1. Resumen de niveles de análisis de capital social
Fuente: Elaboración propia sobre la base de autores revisados

2.3 Dimensiones del capital social: *Bonding, bridging y linking social capital*

Dentro de la amplia literatura existente sobre capital social podemos encontrar algunos autores que se refieren a las dimensiones del capital social en términos relacionales y que consideran el tipo e intensidad de los vínculos existentes entre las personas y su influencia en la generación de capital social. Si bien el estudio de Robert Putnam en 1993 fue el que difundió esta idea de dimensionalidad, el primero en considerar la importancia de las relaciones para el desarrollo del capital social fue Mark Granovetter en 1973.

Este autor consideraba que los actores económicos no actuaban como átomos aislados sino que sus interacciones económicas estaban *embedded* (incrustadas, enraizadas, inmersas) en las relaciones, redes y estructuras sociales. En su trabajo presentado en 1973, Mark Granovetter introduce la idea de “la fuerza de los lazos débiles (*The strength of weak ties*) para referirse al poder que las relaciones de tipo indirectas (fuera del círculo inmediato de familia, de amigos cercanos o de la propia comunidad) tienen en la búsqueda y obtención de empleo.

En este sentido, señala que muchas nociones intuitivas sobre la "fuerza" de un vínculo interpersonal deberían verse satisfechas por la siguiente definición: "la fuerza de un vínculo es una combinación (probablemente lineal) del tiempo, la intensidad emocional, la intimidad (confianza mutua) y los servicios recíprocos que caracterizan a dicho vínculo". Cada uno de estos aspectos es independiente del otro, aunque el conjunto esté altamente intracorrelacionado (Granovetter, 1973).

En su propuesta, este autor señala que los lazos fuertes, aquellos que se dan con mayor intensidad y frecuencia, no bastan para generar beneficios sino que será necesario invertir esfuerzos en generar también lazos débiles, menos intensos y frecuentes, pero que en determinadas ocasiones son los que permiten acceder a entornos más remotos y compartir información y conocimientos que, de otra forma, no serían accesibles a los individuos o grupos. De esta forma, factores como la demografía, el espacio territorial, la pertenencia a asociaciones, etc., debieran ser consideradas en el estudio del capital social.

En ese sentido, algunos estudios sobre capital social empezaron a incorporar la idea de *embeddedness*, los que entendían que: a) todas las formas de intercambio económico estaban enraizadas en relaciones sociales; b) el proceso de enraizamiento se producía empíricamente de distintas formas: como lazos sociales, como prácticas culturales, como estructuras políticas, los que tenían distintos efectos en la formación de oportunidades y constricciones a las que las comunidades se enfrentaban); c) los beneficios que se obtenían de este proceso de enraizamiento en una comunidad concreta iban siempre acompañados de costes que luego podían ser beneficios y viceversa (Garrido y Moyano, 2002).

Sin embargo, algunos autores señalaron que la idea de *embeddedness* no resultaba suficiente para analizar las complejidades del capital social, por lo que comenzaron a sugerir que era necesario complementar esta dimensión del capital social con la de "*autonomy*" (autonomía), la que hace alusión al grado en que los miembros de una comunidad tienen autonomía para acceder a grupos o áreas de interés situados fuera de su propio grupo de pertenencia.

De esta forma, para convertir el capital social en un factor positivo del desarrollo sería necesario que las relaciones sociales entre sus miembros estuvieran impregnadas de esas dos dimensiones: *embeddedness* (enraizamiento en la propia comunidad) y *autonomy* (capacidad de los individuos para relacionarse con grupos más amplios) (Garrido y Moyano, 2002).

Michael Woolcock fue uno de los primeros autores en introducir en sus estudios la idea de *embeddedness* y *autonomy*. Sin embargo, Woolcock planteaba que el capital social podía presentarse en la práctica de diversas formas según se combinaran sus dos dimensiones en los niveles micro y macro. Por lo tanto, la noción de capital social debía ser ampliada, siendo necesario incorporar otras dimensiones que permitieran resolver dilemas dinámicos, es decir, los que garantizan la continuidad de las dinámicas iniciadas y el éxito de las mismas a medio y largo plazo.

Woolcock propone ampliar las dimensiones propuestas sustituyéndolas por otras más amplias. Para ello en los niveles micro amplía la dimensión de *embeddedness* y la sustituye por la noción de *integration* (integración) que incluye también las relaciones con otros miembros de la comunidad. La dimensión de *autonomy* (autonomía), que hacía referencia a la participación de los individuos en redes extracomunitarias, es sustituida por la de *linkage* (conexión). Asimismo, en los niveles macro, la dimensión de *embeddedness* es sustituida por la de *institutional synergy* (sinergia entre instituciones), incluyendo la cooperación público-privada. La dimensión de *autonomy* es ampliada y sustituida por la de *organizational efficiency* (eficiencia organizacional).

En la siguiente figura podemos observar una síntesis entre las dimensiones señaladas por Woolcock y los niveles de estudio que hemos identificado para el capital social.

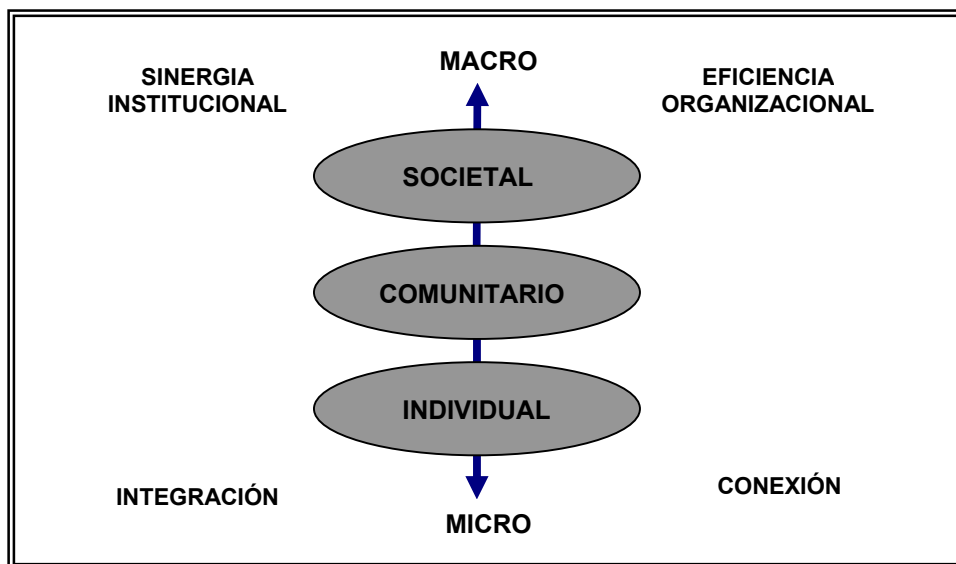


Figura 2. Dimensiones de capital social

Fuente: Elaboración propia a partir del modelo de Woolcock (1998)

El modelo propuesto por Woolcock sirvió de base para el desarrollo de estudios posteriores. Efectivamente, el Banco Mundial, sobre la base del modelo de Woolcock

(1998) y de Robert Putnam (1993), identifica tres magnitudes básicas que influyen en el desarrollo de las comunidades sobre la base de su capital social. Para ello propuso reemplazar el concepto de *embeddedness* por el de "*Bonding social capital*", el de *autonomy* por el de "*Bridging social capital*", introduciendo una nueva dimensión identificada como "*Linking social capital*".

Para el Banco Mundial, *bridging social capital* hace referencia a las relaciones entre conocidos, amigos distantes, asociaciones, miembros de comunidades distintas, es decir, trata de relaciones establecidas entre miembros más heterogéneos y pertenecientes a distintas comunidades, mientras que *bonding social capital* son relaciones entre miembros homogéneos, es decir, familiares, amigos muy cercanos, miembros de una misma comunidad. Por último, *linking social capital* constituye la capacidad para apalancar recursos, ideas e informaciones desde las instituciones formales, principalmente las del Estado, reconociendo así el papel que le cabe a éste en los procesos de desarrollo del capital social.

Desde una perspectiva dinámica, el Banco Mundial entiende que estas dimensiones y sus diferentes combinaciones no siempre se mantienen iguales o constantes, sino que es posible identificar mayores o menores intensidades en una u otra, ya sea al hacer comparaciones temporales o de grupos o comunidades diferentes. También señala que las posibilidades de generar un mayor bienestar para las comunidades o grupos estarán en directa relación con la intensidad de estas dimensiones y de la gestión que estos colectivos puedan hacer de ella de acuerdo a la realidad imperante. Es decir, en algún momento será preferible privilegiar el *bonding* social capital, pero luego será necesario fortalecer también el *linking* o el *bridging* social capital.

Consideramos que esta síntesis realizada por el Banco Mundial permite identificar las complejidades del capital social, especialmente en el momento de ubicarlo en un contexto determinado. Por otra parte, estas dimensiones influyen claramente en las posibilidades de desarrollo de una comunidad al incluir todas las posibilidades de interacciones, ya sea entre sus propios miembros, entre estos y otros grupos, o entre éstos y otras organizaciones de distinto nivel jerárquico. Una aproximación multidimensional sugeriría que las diferentes combinaciones de estos tipos de lazos producen diferentes resultados, según se presenten en un determinado contexto o situación.

La siguiente figura ejemplifica las dimensiones de *bonding*, *bridging* y *linking social capital* que podrían darse en una comunidad:

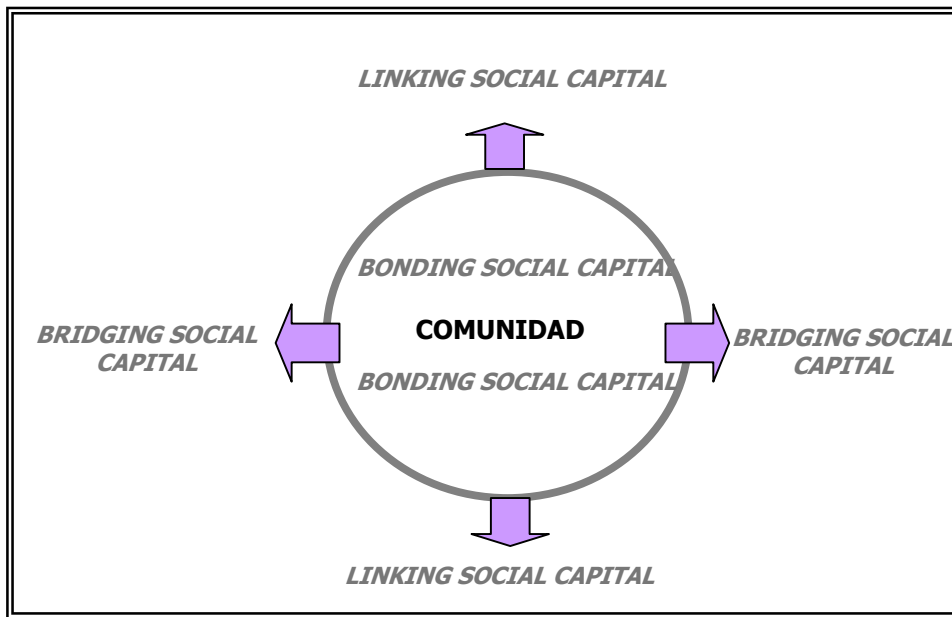


Figura 3. Dimensiones del capital social a nivel comunitario

Fuente: Elaboración propia sobre modelo desarrollado por Banco Mundial y aportes de Woolcock (1998)

3. Desarrollo empírico de la teoría del capital social

Como señalábamos al comienzo de este capítulo, el desarrollo conceptual del capital social es relativamente nuevo, y por lo tanto, su estudio empírico ha crecido casi a la par de su desarrollo teórico. En ese sentido, los investigadores se han interesado no sólo por la teoría sino también por encontrar mecanismos adecuados que les permitan medir el capital social, realizando esfuerzos por operacionalizar el concepto y aplicarlo a realidades concretas. Con ello esperan, entre otras cosas, dimensionar el “stock” de capital social disponible en un grupo, comunidad o sociedad; verificar su auge o declive; evaluar la incorporación del capital social a proyectos de desarrollo o, en el caso que nos ocupa, entregar recomendaciones a los gobiernos u organismos de desarrollo (nacional e internacional) sobre las posibilidades que la inclusión del capital social puede ofrecer al diseño e implementación de políticas, toma de decisiones estratégicas o inclusión social (Roberts y Roche, 2004).

Al igual que sucede con el desarrollo teórico, el desarrollo empírico del capital social tampoco han estado exentos de debate. En ese sentido, las principales controversias se han relacionado con la creación de instrumentos pertinentes, la disponibilidad de datos adecuados y, principalmente, la definición de variables e indicadores que puedan ser directamente relacionados con el capital social (Woolcock y Narayan, 1998; Portes, 1998; Inkeless, 2000; Grootaert et al., 2004).

Esto ha llevado a que algunos autores planteen la existencia de una brecha, de un “vacío”, entre el desarrollo conceptual y teórico del capital social y el desarrollo empírico o el marco metodológico adecuado. (Stone y Hughes, 2002). Una de las razones que se menciona para esta brecha deriva de la naturaleza abstracta de este concepto ya que se trataría de una idea o una elaboración mental más que una cosa tangible o concreta (Mignone, 2003).

Como plantean Roberts y Rocher (2004) *“The question becomes one of measuring a phenomenon which is typified by abstract human relations such as trust, obligations and reciprocity in a way which, whilst remaining true to their complexities, reduces the level of abstraction in order to allow practical responses to be developed”*.

Las distintas conceptualizaciones existentes para el capital social, así como los niveles analíticos que hemos identificado en los puntos anteriores, han dado lugar al mismo número de aplicaciones empíricas. En este sentido, la amalgama de fenómenos sociales que se han incluido en las definiciones del capital social no ha dado claridad respecto a lo que debiera medirse o estudiarse. Como explica Wall *“social capital is interpreted to mean both the relations, the networks and obligations existing in social situations and the product of those interactions. Therefore, it is not surprising that confusion has arisen over its measurement”* (Wall et al., 1998).

Sin embargo, los esfuerzos por estudiar y medir de forma empírica el capital social no se han visto paralizados. Efectivamente, durante los últimos años se ha multiplicado el número de estudios que se ocupan de identificar los elementos constitutivos del capital social, las dinámicas de relaciones entre ellos y las variables e indicadores que mejor se ajustan a su operacionalización (Putnam, 1993; Brehm y Rahn, 1997; Narayan y Pritchett, 1997; Onyx y Bullen, 1998; Krishna y Uphoff, 1999; Rose, 1999; entre otros).

Algunos de estos estudios no sólo han dimensionado el capital social sino que han intentado establecer relaciones causales entre diferentes variables, tales como las que relacionan capital social y desempeño económico (Knack y Keefer, 1997; La Porta et al., 1997; Knack, 1999) o capital social y eficacia gubernamental (Putnam, 2000; Rice, 2001) o capital social y salud (OCDE, 2003), entre otros.

Tal como hemos anticipado, los resultados de estas investigaciones no han estado exentos de críticas y controversias relacionadas principalmente con la definición de estas relaciones causales, con las fuentes de datos utilizadas o con los indicadores escogidos (Stone, 2000; Durlauf, 2002). Si bien algunos autores consideran que estos estudios “proveen poca información acerca de cómo medir el capital social en relación

con su definición teórica” (Paxton, 1999), otros se inclinan por considerar que permiten un mejor entendimiento del concepto y que a partir de lo empírico es posible refinar y desarrollar aspectos teóricos (Stone, 2001).

Cabe destacar al respecto que la realización de estas investigaciones ha debido lidiar con problemas propios de una teoría relativamente nueva, por lo que sus resultados responden en gran medida a las dificultades encontradas por los investigadores para suplir la escasez de datos disponibles o la falta de estudios anteriores que sirvan de base para la comparación, situación a la que ya hemos hecho anteriormente alusión (Commission Ressearch Paper, 2003).

Sin embargo, resulta pertinente reconocer el aporte que estos estudios han hecho a la comprensión y al desarrollo del capital social en el ámbito científico al intentar definir variables e indicadores representativos y relevantes para su medición, susceptibles de aplicación empírica, los que pueden servir de base a la mejora en la calidad de vida de las personas y de sus comunidades o países (Inkeless, 2000; Commission Ressearch Paper, 2003).

Por otra parte, la posibilidad de disponer de estudios aplicados nos permitiría “aprender de la experiencia” y proponer un modelo de estudio del capital social indígena más ajustado. Creemos que en este aspecto radica la importancia de ajustar los parámetros utilizados para medir el capital social y la necesidad de continuar investigando en esta materia, pues en la medida en que las mediciones sean ajustadas a la realidad, aportarán información fidedigna sobre el capital social de una determinada comunidad, pudiendo ayudar a facilitar la detección y el fortalecimiento de aquellos aspectos centrales a su desarrollo (Robinson y Williams, 2004).

3.1 Una propuesta de análisis empírico del capital social

Tal como hemos señalado anteriormente, tanto la teoría como el desarrollo empírico del capital social han caminado juntos. Si bien algunos investigadores como Pierre Bourdieu (1980,1986) y James Coleman (1987, 1988, 1990) han realizado trabajos pioneros sobre capital social, no fue sino hasta 1993 con el trabajo de Robert Putnam sobre el desarrollo de las regiones en Italia, que se vislumbraron los alcances empíricos que la aplicación de este concepto podía tener y aportar a la ciencia y al desarrollo (principalmente en su vertiente política).

A partir de allí, los estudios realizados han sido variados tanto en su ámbito de aplicación como en la operacionalización que sus autores han hecho del propio

concepto de capital social. De acuerdo con nuestra propuesta de identificar el estudio del capital social a partir de tres niveles distintos, los estudios aplicados también pueden ser clasificados en este sentido. Es así como encontramos aquellos que han procurado medir el capital social de un grupo o comunidad en un determinado contexto mientras que otros han preferido hacerlo a través del estudio de distintos países o sociedades. Asimismo, están aquellos que han utilizado una definición de capital social propia y aquellos que han preferido utilizar la desarrollada por otros autores (Stone, 2000).

Con respecto a las variables identificadas, algunos estudios han optado por definir el capital social como un concepto unidimensional utilizando sólo una variable a la hora de medirlo, mientras que otros lo han entendido como un constructo multidimensional y han incluido diferentes variables e indicadores en su medición. Estas elecciones pueden derivar de los objetivos del estudio o de la disponibilidad de datos, entre otras razones (Stone, 2001).

La siguiente tabla recoge, a modo de ejemplo, algunas elecciones realizadas por los investigadores que van desde opciones unidimensionales hasta multidimensionales:

Tabla 6. Comparación de variables y niveles de análisis

Nivel \ Variables	Capital social Variable unidimensional	Capital social Variable multidimensional
País	Confianza (Fukuyama, 1995)	Asociatividad Confianza Reciprocidad Compromiso cívico público (Putnam, 2000)
Comunidad	Asociatividad (Grootaert y Narayan, 2000)	Confianza Cooperación Redes relacionales (Narayan, 1997)

Fuente: elaboración propia sobre autores citados

Con el objeto de tener una visión más completa de los estudios que se han llevado a cabo en el ámbito del capital social, haremos una comparación entre los principales estudios realizados a la fecha, seleccionando aquellos que consideramos de mayor relevancia tanto por el alcance que han tenido como por la novedad o riqueza que han aportado al estudio del capital social.

Para ello hemos dividido estos estudios de acuerdo con el nivel de análisis utilizado por sus autores y que se corresponden con la clasificación hecha en el apartado anterior (nivel individual, comunitario y societal). Junto con esta clasificación planteada,

identificaremos también aquellas dimensiones que consideramos nos facilitarán no sólo la comparación entre estos estudios, sino también la discusión posterior. Entre estas dimensiones señalaremos las definiciones entregadas por los autores para su estudio, las variables escogidas, los indicadores que se derivan de estas variables, las fuentes de datos utilizadas y el tipo de metodología escogida.

A efectos de facilitar la visualización de esta comparación, a continuación desarrollamos una tabla que contiene los resultados de estos estudios:

Tabla 7. Cuadro comparativo de los principales estudios

Nivel Individual

Nº	Autor	definición	Descripción	Variables	Indicadores	Fuente	Tipo de estudio
1	Brehm J. y Rahn, W. (1997)	<i>Webs of cooperative relations between citizens that facilitate resolution of collective action problems</i> Aplicación: Estados Unidos	Especificaron un modelo estructural de capital social conformado por la interacción entre tres conceptos, donde enfatizan la existencia de una propiedad endógena y dinámica del concepto de capital social. Usando datos de la <i>General Social Survey</i> de 1972 a 1994	- Confianza - <i>Civic engagement</i>	- Niveles de confianza social - Niveles de confianza en el gobierno - Membresía en asociaciones - Densidad de asociaciones - Participación en actos públicos	<i>General Social Survey</i> (1972-1974)	Cuantitativo
2	Deepa Narayan y Lant Pritchett (1997)	<i>Quantity and quality of associational life and the related social norms</i> Aplicación: Tanzania	Construyeron una herramienta para medir capital social a partir de una muestra de 87 villas de sectores rurales de Tanzania (compuesta por un total de 1376 hogares), donde compararon el nivel de capital social y los resultados económicos obtenidos por los habitantes de estas villas	- Asociatividad - Confianza - Percepción de cohesión social	-Número de organizaciones - Número de miembros por organización - Características de las organizaciones - Percepción de grupos más importante - Preferencias de grupos - Heterogeneidad familiar ingresos.	<i>Tanzania Social Capital and Poverty Survey (SCPS)</i>	Cualitativo

3	Christian Grootaert (1998)	<p><i>Institutions, relationships, attitudes and values that govern interaction among people and contribute to economic and social development</i></p> <p>Aplicación: Indonesia</p>	<p>En su estudio discute las dificultades para identificar indicadores de capital social, desarrollando una definición conceptual y una definición operacional de capital social. Para ello establece una serie de indicadores de capital social que han sido utilizados en numerosos estudios empíricos en varios países. Estos indicadores han sido calculados a nivel nacional y para que permitieran la comparación a nivel internacional</p>	<ul style="list-style-type: none"> - Asociaciones horizontales - Sociedad civil y política - Integración social - Aspectos legales y gubernamentales 	<ul style="list-style-type: none"> - Número y tipo de asociaciones; - Número de miembros; - Participación en toma de decisiones; - Nivel de heterogeneidad de los miembros, - Nivel de confianza entre los miembros; - Nivel de confianza en el gobierno; - Índice de libertades civiles; - Porcentaje de población que sufre discriminación política; - Índice de intensidad de discriminación política; - Porcentaje de población que participa en movimientos separatistas; - Índice de democracia; - Índice de corrupción; - Índice de ineficiencia del gobierno; - Índice de libertad humana - Indicadores de movilidad social; - Medidas de tensiones sociales; - Fragmentación etnolingüística; - Índice de homicidios; - Índice de suicidios; - Número de prisioneros por cada 100.000 personas; - Porcentaje de padres separados por hogar; - Índice de divorcios - Calidad de la burocracia; - Independencia del sistema judicial; - Riesgos de expropiación y nacionalización; - Imposición de contratos 	Muestra de hogares	Cualitativo
---	----------------------------	--	---	--	---	--------------------	-------------

4	Richard Rose (1999)	<p><i>stock de redes sociales formales o informales que los individuos usan para producir o asignar bienes y servicios al nivel micro</i></p> <p>Aplicación: Rusia</p>	Este autor enfatiza la pérdida de indicadores empíricos válidos de capital social. Rose no realiza ningún análisis econométrico de los datos que ha recogido sobre las relaciones sociales en Rusia. El simplemente reporta la distribución marginal de las respuestas a varias preguntas y desde las que dibuja sus conclusiones. Sus preguntas se focalizan en la existencia de relaciones informales y las compara con las redes formales de sociedades "anti-modernas" como en Rusia.	- Asociatividad	<ul style="list-style-type: none"> - Participación en organizaciones formales - Participación en organizaciones informales 	Muestra individual	Cualitativo
---	---------------------	---	---	-----------------	--	--------------------	-------------

Nivel comunitario

Nº	Autor	definición	Descripción	Variables	Indicadores	Fuente	Tipo de estudio
5	Deepa Narayan (1997)	<p><i>Rules, norms, obligations, reciprocity, and trust embedded in social relations, social structures, and society's institutional arrangements which enable its members to achieve their individual and community objectives</i></p> <p>Aplicación: Tanzania</p>	<p>La muestra incluyó más de 6000 personas de 87 villas diferentes. Utilizaron tres tipos básicos de recolección de datos: métodos participativos, entrevistas con informantes claves e instrumentos de muestra a nivel de hogares. Buscaban medir la pobreza y el nivel de capital social</p>	<ul style="list-style-type: none"> - Confianza - Unidad (cooperación) - Actividad asociativa -a) Organizaciones formales (iglesias, cooperativas, hospitales, policía, etc.) b) Organizaciones informales (créditos rotativos, grupos de mujeres, clubes deportivos, grupos culturales, etc.) 	<ul style="list-style-type: none"> - Confianza en la familia - Confianza en la tribu o clan - Confianza en el líder - Confianza social (fuera del ámbito cercano) - Nivel de cooperación - Espíritu de cooperación - Número de miembros - Valores y actitudes - Cohesión social - Número de miembros - Valores y actitudes - Cohesión social 	<p><i>General Social Survey</i></p>	<p>Cuantitativo / cualitativo</p>

6	Jenny Onyx y Paul Bullen (1998)	<p><i>No entrega definición. Su esfuerzo es demostrar que el capital social debe medirse a nivel comunitario a través de diferentes variables</i></p> <p>Aplicación: Australia</p>	<p>Es un estudio aplicado en comunidades de Australia, exploraron el concepto de capital social desde el ámbito teórico y empírico. Dibujado sobre trabajos anteriores de Bourdieu, Coleman y Putnam, estos investigadores aplicaron un cuestionario con 68 preguntas usando herramientas en las cuales incluían las dimensiones utilizadas hasta el momento para medir capital social (redes, reciprocidad, confianza, normas sociales). De estas variables derivaron 8 dimensiones generales que deben incluirse en el estudio del capital social. La muestra incluyó 1211 personas entre 18 y 65 años de edad.</p>	<ul style="list-style-type: none"> - Participación en la comunidad local - Función social o proactividad en contextos sociales. - Sentimientos de confianza y seguridad - Conexiones o lazos vecinales - Conexiones o lazos con amigos y familiares - Tolerancia a la diversidad - Valor de la vida - Conexiones o lazos laborales 	<ul style="list-style-type: none"> - Ayuda en grupos voluntarios - Participación en reuniones (últimos 6 meses) - Participación en grupos - etc. - Visita a familiares y amigos - Disponibilidad de información para tomar decisiones - Libertad de expresión - Seguridad en vías públicas - Confianza social - Ayuda a extraños - Ayuda a amigos - Solicitud de ayuda a vecinos - Visitas a vecinos - Conversaciones con amigos - Conversaciones recientes con diferentes personas - Percepciones del multiculturalismo en su área - Convivencia con personas de otras culturas - ¿Se siente valorado por la sociedad? - Valoración de los actos cometidos - Sentimiento de pertenencia al ámbito de trabajo - Amistades con compañeros de trabajo - Sentimiento de formar parte de un equipo de trabajo 	Entrevistas individuales	Cuanitativo/ cualitativo
---	---------------------------------	---	---	--	---	--------------------------	--------------------------

7	Anirudh Krishna y Norman Uphoff (1999)	<p><i>“Cognitive or institutional assets that create propensities for mutually beneficial collective action. These arise from roles, networks, and other social relationships that facilitate such cooperative behavior, or from norms, values and other cognitive commitments that predispose people to work together to mutual benefit</i></p> <p>Aplicación: Rajasthan, India</p>	<p>La muestra incluyó a 60 villas de 16 distritos de Rajasthan (India), todas beneficiarias de algún programa de desarrollo del Banco Mundial y que hubieran obtenido resultados diferentes. Estos programas se relacionaban con la distribución de aguas al interior de estas villas. La metodología incluyó entrevistas con 2.397 individuos</p>	<p>-Capital social estructural (roles, redes sociales, reglas, procedimientos)</p> <p>-Capital social cognitivo (normas, creencias, valores, actitudes)</p>	<p>- Participación en toma de decisiones</p> <p>- Técnicas de movilización y gestión de recursos</p> <p>- Gestión de las comunicaciones</p> <p>- Mecanismos de resolución de conflictos</p> <p>- Confianza</p> <p>- Confianza social</p> <p>- Identidad</p>	Muestra de hogares	Cuantitativo / cualitativo
8	Christiaan Grootaert y Deepa Narayan (2000)	<p><i>Social capital is the norms, networks and social relations embedded in formal and informal institutions of society that enable people to coordinate actions to achieve desired goals</i></p> <p>Aplicación: Bolivia</p>	<p>En su estudio consideran que la efectividad con la cual el capital social en la forma de asociaciones locales puede lograr su rol en diseminar información, reducir conductas oportunistas y facilitar la toma de decisiones colectivas depende en muchos aspectos de la asociación reflejada en su estructura, su membresía y su funcionamiento</p>	- Asociatividad	<p>- Densidad (Número de miembros por hogar que pertenecen a una organización)</p> <p>- Heterogeneidad (Vecindad, Grupo familiar, Ocupación, Status económico, Religión, Género, Edad, Nivel de educación, Afiliación política)</p> <p>- Participación en reuniones (promedio de veces que una persona de un hogar participó en reuniones, normalizado por el número de miembros de cada hogar)</p>	General Social Survey	Cuantitativo/cualitativo

9	Durstun, J. Y Duhart, D. (2003)	<p><i>Activo de cooperación y reciprocidad que reside en las relaciones sociales, y que puede redundar en beneficios y/o movilización de recursos para individuos y grupos</i></p> <p>Aplicación: Chile (ámbito rural)</p>	<p>Es un estudio realizado en dos comunidades mapuches, donde sus habitantes son pobres, con pequeñas extensiones de tierra, pero que poseen activos intangibles relacionados con sus sistemas socioculturales. La hipótesis es que el capital social comunitario es un recurso que poseen muchas comunidades con potencial para alimentar sinergias entre el estado y la sociedad civil. Se buscó detectar las formas de capital social y cultural, registrar las interacciones entre agencias y comunidades, entre otros objetivos</p>	<ul style="list-style-type: none"> - Reciprocidad - Redes - Confianza 	<ul style="list-style-type: none"> - Rituales compartidos - Ayuda económica mutua - Red de matrimonios - Identidades territoriales - Experiencia organizacional - Vínculos intercomunitarios - Liderazgo - Confianza en la comunidad - Confianza en los líderes - Confianza con organismos públicos 	Grounded Theory aplicado a toda la comunidad	Cualitativo
10	Edward Glaeser et. al (2000)	<p><i>No asumen una definición. Intentan medir solo la confianza</i></p> <p>Aplicación: Harvard (Pregrado)</p>	<p>En su estudio sobre capital social se centran en la confianza pues es “trascendental para la teoría del capital social, lo que se necesita indicadores más fiables al respecto (Putnam, 1995). Mucha de la investigación descansa en preguntas actitudinales desde muestras globales (<i>General Social Survey</i>) con preguntas que son muy vagas, abstractas y difíciles de interpretar. Se enfocan en la confianza monetaria. Utilizan una muestra de 258 estudiantes de pregrado de Harvard.</p>	<ul style="list-style-type: none"> - Confianza 	<ul style="list-style-type: none"> - Nivel de préstamos de dinero - Solicitud de préstamos de dinero - Entrega de donaciones - Horas trabajadas remuneradas (por semana) 	Cuestionario a individuos	Cuantitativo

Nivel societal

Nº	Autor	definición	Descripción	Variables	Indicadores	Fuente	Tipo de estudio
11	Robert Putnam (1993)	<p><i>aquellos rasgos de la organización social como confianza, normas y redes que pueden mejorar la eficiencia de la sociedad facilitando acciones coordinadas</i></p> <p>Aplicación: Italia</p>	Para medir el capital social introduce una medida de capital social al nivel de país haciendo un análisis de las diferencias en la eficiencia institucional y su influencia en el desarrollo económico entre el norte y el sur de Italia.	- <i>Civic Engagement</i>	<ul style="list-style-type: none"> - Densidad de clubes y asociaciones - Número de lectores de prensa - Votaciones - preferencia en votaciones 	Entrevistas individuales, estudio de casos, fuentes oficiales	Cuantitativo
12	La Porta R. Et al (1997)	<p><i>propensity of people in a society to cooperate to produce socially efficient outcomes and to avoid inefficient noncooperative traps such as that in the prisoner's dilemma</i></p> <p>Aplicación: Casi 40 países (miembros de la World Values Surveys, entre ellos, Alemania, Portugal, Brasil, Estonia, Lituania, Polonia, Noruega, Holanda, Luxemburgo, Italia)</p>	Están interesados en los efectos de la confianza sobre el desempeño en grandes organizaciones. Su medición de la confianza proviene de la <i>World Values Survey</i> . Utilizan la pregunta: <i>... "Generally speaking, would you say that most people can be trusted or that you can't be too careful in dealing with people?".</i> El porcentaje de personas que responden "sí" les entrega la medición de la confianza dentro de un país	- Confianza	<ul style="list-style-type: none"> - Efectividad del gobierno: medidas a través de inversiones en el sistema judicial; corrupción; calidad de la burocracia y confianza en el pago de impuestos. - Participación cívica: Participación en actividades cívicas y en asociaciones profesionales. - Éxito de las grandes organizaciones 	<i>World Values Survey</i> (1980-1994)	Cuantitativo/ cualitativo

13	Stephen Knack y Philip Keefer (1997)	<p><i>"trust, cooperative norms and associations that facilitate economic growth"</i></p> <p>Aplicación: 29 países (entre ellos Noruega, Suiza, Finlandia, Canadá, Australia, Japón, Alemania, Argentina, Chile, Portugal, México, Brasil, India, Sudáfrica, Estados Unidos, Gran Bretaña)</p>	<p>En su estudio exploran diversos aspectos relacionados con el capital social y el desempeño económico: a) La relación entre la confianza interpersonal, normas de cooperación cívicas y algunas políticas y otros links a través de los cuales estas dimensiones de capital social pueden tener efectos económicos; b) las hipótesis de Putnam y Olson sobre la relación entre actividad asociativa y crecimiento; c) los determinantes de la confianza y las normas de cooperación cívica, incluyendo niveles de actividad asociativa e instituciones formales. Como fuente de datos utilizan la <i>World Values Surveys</i></p>	<p>- Confianza (a través de la pregunta ...)"<i>Generally speaking, would you say that most people can be trusted or that you can't be too careful in dealing with people?</i></p> <p>- Cooperación cívica (a través de la pregunta ...)"<i>Can always be justified, never be justified or something in between. A) claiming government benefits which you are not entitled to; B) avoiding a fare on public transport; C) cheating on taxes if you have the chance; D) keeping money that you have found; E) Failing to report damage you've done accidentally to a parked vehicle.</i></p>	<p>- Porcentaje de encuestados que responden "sí"</p> <p>- Porcentaje de encuestados que responden "always"</p>	<i>General Social Survey (1972-1994)</i>	Cuantitativo
----	--------------------------------------	---	---	--	---	--	--------------

14	Pamela Paxton (1999)	<p><i>Social capital is the idea that individuals and groups can gain resources from their connections to one another (and the type of this connections)</i></p> <p>Aplicación: Estados Unidos</p>	<p>Este estudio surge a partir de una crítica al trabajo de Robert Putnam sobre el declive del capital social en Estados Unidos. La autora ve que el declive se está produciendo en ciertos aspectos del capital social relacionado con algunos bienes públicos como la eficiencia democrática. Las divergencias en estas visiones las observa en que 1) no existe acuerdo sobre el concepto de capital social y sus criterios de medición; 2) la valoración del capital social descansa sobre un solo indicador. El capital social es un concepto multidimensional y no puede ser capturado con una sola variable. Usa datos de la <i>General Social Surveys</i> o GSS porque contienen múltiples datos que cubren un periodo largo de tiempo</p>	<ul style="list-style-type: none"> - Confianza - Asociatividad 	<ul style="list-style-type: none"> - Porcentaje de individuos que están de acuerdo con la afirmación "<i>that most people can be trusted</i>"; porcentaje de individuos que están de acuerdo con la afirmación "<i>most people are honest</i> - Número de organizaciones - Densidad de clubes y asociaciones - Participación en organizaciones 	<p><i>General Social Survey</i> (1975-1994)</p>	<p>Cuantitativo</p>
15	Peter Hall (1997)	<p><i>Networks of sociability, both formal and informal, and norms of social trust associated with such networks</i></p> <p>Aplicación: Gran Bretaña</p>	<p>Examina el capital social en Gran Bretaña. Dice que aunque se debe resaltar las asociaciones voluntarias, deben considerar la participación en acciones de caridad y en relaciones informales con amigos o vecinos</p>	<ul style="list-style-type: none"> - Asociatividad <ul style="list-style-type: none"> a) Organizaciones formales b) Organizaciones informales - Confianza 	<ul style="list-style-type: none"> - Membresía en organizaciones - Nivel de participación en organizaciones - Actividades de caridad y voluntarias - Uso del tiempo libre - Lugares de ocio - Confianza social 	<p>General Social Survey</p>	<p>Cuantitativo/ cualitativo</p>

16	Robert Putnam (2000)	<p><i>Features of social organization, such as networks, norms and social trust that facilitate coordination and cooperation for mutual benefit</i></p> <p>Aplicación: Estados Unidos</p>	Siguiendo su experiencia en Italia, siguió su exploración en Estados Unidos. A través de un estudio basado en datos de asociaciones de distinto tipo (The Roper Survey, DDb Needham) y tomando como base su variación en el tiempo, demostró que el capital social estaba en declive	<ul style="list-style-type: none"> - Vida comunitaria - Compromiso Público - Voluntarismo Comunitario - Sociabilidad informal - Confianza Social 	<ul style="list-style-type: none"> - Porcentaje de individuos que pertenecen a una organización local; - Porcentaje de individuos que ocupan algún cargo en organizaciones (último año); - Número de organizaciones cívicas por cada 1000 habitantes; - Número de reuniones en las que participó durante el último año; - etc. - Cambios en elecciones presidenciales; - Porcentaje de individuos que participaron en reuniones del pueblo en el último año; - Número de organizaciones no gubernamentales por cada 1000 personas; - Media del número de horas trabajadas en algún proyecto comunitario en el último año; - Media del número de horas dedicada al voluntarismo durante el último año. - Porcentaje de individuos que dedican tiempo a visitar a los amigos; - Media del número de horas en las que se quedó en casa durante el último año - Porcentaje de individuos que están de acuerdo con la afirmación "<i>that most people can be trusted</i>"; porcentaje de individuos que están de acuerdo con la afirmación "<i>most people are honest</i>". 	General Social Survey Entrevistas	Cuantitativo/ cualitativo
----	----------------------	--	---	---	---	--------------------------------------	---------------------------

17	Alex Inkeless (2000)	<p><i>Adoptan la siguiente definición de Coleman (1998) "social capital is...not a single entity, but a variety of different entities having two characteristics in common: they all consist of some aspect of social structure, and they facilitate certain actions of individuals who are within the structure. Like other forms of capital, social capital is productive, making possible the achievement of certain ends that would not be attainable in its absence"</i></p> <p>Aplicación: Casi 40 países (miembros de la World Values Surveys, entre ellos, Alemania, Portugal, Brasil, Estonia, Lituania, Polonia, Noruega, Holanda, Luxemburgo, Italia)</p>	<p>En este estudio intentan evaluar las características psicológicas del capital social y como se mantienen estables o variables a nivel de países. Propone cuatro categorías de fenómenos que pueden ser incluidas dentro del capital social. Dependiendo de la orientación teórica que uno adopte, puede elegir dar más o menos importancia a cualquiera de estas categorías. Prefieren aproximaciones más cualitativas y no meramente cuantitativas, pues de esta forma se pueden capturar una serie de datos relevantes.</p> <p>Toman como base los estudios de Hofstede (1980) e Inglehart (1997)</p>	<ul style="list-style-type: none"> - Instituciones sociales - Patrones culturales - Modos de comunicación y asociación - Características psicosociales 	<ul style="list-style-type: none"> - Membresía en organizaciones - Relaciones con la familia - Sistemas de ideas dominantes expresadas en religión, ciencia, filosofía y cosmología; - Normas culturales tales como aquellas que gobiernan las relaciones - Relaciones al interior de una organización - Relaciones entre organizaciones - relaciones en diferentes contextos - Confianza - Confianza social 	World Values Survey	Cualitativo
18	Consejero, F. Y Subirats, J. (2000)	<p><i>Adoptan la definición de Putnam (1993) que entiende el capital social como aquellos rasgos de la organización social como confianza, normas y redes que pueden mejorar la eficiencia de la sociedad facilitando acciones coordinadas</i></p> <p>Aplicación: España</p>	<p>Tomando como base el estudio realizado por Robert Putnam en Italia, aplican estos supuestos al caso español, a través del estudio aplicado a las 17 comunidades autónomas españolas, esperando que aquellas que tienen más capital social serán las comunidades con confianza social generalizada, con estrategias cooperativas en las interacciones sociales y políticas y en las que se cuenta con un denso tejido asociativo.</p>	<ul style="list-style-type: none"> - Actitudes y comportamientos individuales relativos a asuntos públicos - Tejido asociativo (predominio de producción de bienes privados vs producción de bienes públicos) - Índice de participación asociativa 	<ul style="list-style-type: none"> - Alto interés por la política autonómica - % de población lectora de prensa diaria - Alto grado de información política del gobierno autonómico - Asociaciones económicas y profesionales (por cada 10.000 hab.) - Asociaciones filantrópicas y asistenciales (por cada 10.000 hab.) - Individuos que afirman pertenecer a 12 asociaciones diferentes. 	<ul style="list-style-type: none"> - Encuestas realizadas por el Centro de Investigaciones Sociológicas (1992-1998) sobre muestras autonómicas. - Indicadores y estadísticos regionales 	Cuantitativo / cualitativo

3.2 Consideraciones para el análisis comparativo de los estudios revisados

Tal como hemos indicado, los estudios realizados hasta el momento son variados. Sin embargo, la tabla que hemos desarrollado nos permite identificar una serie de características comunes que pueden ayudarnos en la elaboración de un marco conceptual y metodológico más general, el que luego tendrá que ser acotado a los fines de nuestra investigación (los indígenas que habitan en las zonas urbanas).

1. En primer lugar, con respecto a las definiciones utilizadas, observamos que todas ellas toman en cuenta el aspecto relacional del capital social y su focalización en las redes sociales. En este sentido, Coleman señala que el capital social no es una propiedad privada, divisible o alienable; sino que es un atributo de la estructura social en la cual la persona se encuentra inmersa. El capital social beneficia a todos, no primariamente a las personas (Coleman, 1990).

Asimismo, Bourdieu señala “la necesidad de realizar inversión orientada a la institucionalización de las relaciones grupales” (Bourdieu, 1985). Con esto reforzamos la visión de que el capital social es propiedad de grupos más que de individuos lo que se refleja en las opciones hechas por los investigadores a la hora de medir el capital social (Statistics New Zealand, 2001).

2. En segundo lugar, se mencionan aspectos de funcionalidad. Es decir, las relaciones se ponen en marcha con un determinado fin (sea conciente o inconsciente) facilitando a los miembros participantes el logro de objetivos comunes. En este sentido, se plantea que el capital social tiene funciones claramente identificables, entre las que se señalan a) el control social a través de la imposición de normas compartidas por el grupo y el sancionamiento de sus miembros; b) la creación de confianza entre los miembros de un grupo; c) la cooperación coordinada en tareas que exceden las capacidades de una red; d) la resolución de conflictos por líderes o una judicatura institucionalizada; e) la movilización y gestión de recursos comunitarios; f) la legitimación de líderes y ejecutivos con funciones de gestión y administración; g) la generación de ámbitos y estructuras de trabajo en equipo (Durstun, 2000).
3. En tercer lugar, respecto de los datos utilizados, podemos resaltar que la mayoría de estos estudios han utilizado fuentes de datos disímiles (*World Values Survey, General Social Survey, etc.*), los que abarcan desde muestras

internacionales hasta entrevistas a nivel de hogares o individuos (aunque no relacionadas directamente con capital social). Por otra parte, están aquellos estudios que han hecho esfuerzos por diseñar instrumentos de medición específicos al capital social a través de indicadores y variables específicos.

En este sentido, esta disponibilidad de datos o los propios objetivos de la investigación han influido tanto en la definición de capital social utilizada como en la elección de variables e indicadores. Además, dependiendo de las necesidades informativas el análisis también puede variar. Por ello, algunos autores recomiendan, antes de comenzar el proceso de investigación, clarificar qué es lo que se quiere medir (variables e indicadores), acerca de quién o quiénes (individuos, comunidades, países, etc.) y para qué se quiere medir (elaboración de políticas, diseño de proyectos, focalización de inversiones, etc.) (Commission Research Paper, 2003).

4. En cuarto lugar, otro aspecto a destacar de los estudios es que en su mayoría han considerado elementos del entorno que influyen y dibujan características específicas del capital social. Efectivamente, los contextos cultural, social o político influirán no sólo en los resultados a obtener sino en el acceso mismo a estos datos y, posiblemente, en las formas de aproximación, en términos de costumbres, valores, tradiciones, intercambios propios de un determinado grupo o comunidad.

La revisión hecha hasta el momento de los estudios realizados y de los esfuerzos de los investigadores por operacionalizar el capital social y, de esta forma, utilizar la información recogida para mejorar la calidad de vida de las personas, muestra un claro avance en la materia. Respecto de las limitaciones que aún subyacen al estudio del capital social podemos encontrar las siguientes:

- a) **La elección del tipo de estudio:** algunos de estos estudios se centran sólo en la medición de aspectos cuantitativos del capital social (confianza, asociatividad, compromiso, etc.) lo que no permite analizar en profundidad aspectos que escapan a este tipo de medición y que pueden arrojar información importante con respecto a la “calidad” de estas variables (Commission Research Paper, 2003).
- b) **La elección de variables:** algunos investigadores han preferido utilizar una sola variable de capital social que no refleja la naturaleza multifacética de

este concepto y pierde de vista los efectos que las interrelaciones entre distintas variables tienen en los resultados obtenidos (Paxton, 1999; Stone, 2001);

- c) **La elección y redacción de preguntas:** el tipo de preguntas que se utilizan para medir aspectos como la confianza o la reciprocidad pueden tener distintas interpretaciones dependiendo del contexto en que se aplique, por lo que no se pueden hacer generalizaciones de los resultados (Knack y Keefer, 1997);
- d) **Aspectos de diferenciación:** relacionado con lo anterior, no siempre se toma en cuenta diferencias en el tipo de redes escogidas o en la clase social de los individuos participantes en la muestra, que son factores que influyen en las variaciones en los niveles de capital social (Stone, 2001).
- e) **El diseño de la investigación:** Asimismo, aunque la literatura teórica enfatiza la importancia de distinguir entre *bonding social capital*, *bridging social capital* y *linking social capital*, pocas veces los investigadores los toman en cuenta en sus trabajos empíricos (Stone, 2002).

Más allá de estas limitaciones, los estudios revisados han enriquecido el desarrollo de la teoría del capital social, tanto conceptual como empírica, facilitando la identificación de elementos que pueden ser considerados y, por tanto, ser susceptibles de análisis. Asimismo, han facilitado a diversos organismos internacionales de cooperación, la inclusión del capital social en sus proyectos y programas de desarrollo comunitario, así como permitir a los gobiernos el diseño e implementación de políticas públicas pertinentes. Para ello, algunos de estos organismos han diseñado herramientas a ser aplicadas en diferentes contextos, los cuáles aún deben ser objeto de ajustes en virtud de sus continuas aplicaciones¹⁴.

A continuación, y sobre la base del desarrollo teórico y empírico anteriores, haremos una propuesta acotada para definir un modelo de estudio del capital social aplicable a comunidades indígenas que habitan en zonas urbanas, el que debe considerar, por una parte, variables generales propias de la teoría del capital social, pero también, por otra parte, debe incluir aspectos dimensionales y del entorno que pueden definir los resultados a encontrar en la realidad.

En síntesis, para la definición de este modelo se considerará:

¹⁴ Ver anexo 1 para una descripción de estas herramientas

- a) La revisión teórica y metodológica realizada hasta el momento, de manera de extraer variables pertinentes al estudio del capital social indígena;
- b) Relacionado con lo anterior, la selección y consideración de estas variables de acuerdo a la realidad de las comunidades indígenas urbanas;
- c) La explicitación de los fines de nuestro estudio, en el sentido de que la información recogida sobre capital social indígena en zonas urbanas debe servir de base al diseño de políticas públicas, planes y programas orientados al desarrollo indígena urbano;
- d) La necesidad de considerar a los pueblos indígenas urbanos como actores clave de su propio desarrollo.

4. Hacia un modelo de estudio del capital social indígena urbano

Tal como hemos señalado en los apartados precedentes, tanto el desarrollo teórico como empírico del capital social ha sido simultáneo, situación que ha favorecido la aparición de diferentes modelos y propuestas para aproximarse al estudio del capital social. Sin embargo, a partir de las revisiones realizadas, podemos identificar una serie de elementos comunes generales que, a nuestro juicio, debieran servir de insumo para un modelo integrador que permita el estudio del capital social indígena urbano. Entre los elementos que debieran nutrir nuestra propuesta de modelo se encuentran los siguientes:

4.1 Categorías del capital social:

Norman Uphoff y C.M Wijarayatna (2000) proponen una distinción, en términos analíticos, entre dos categorías de capital social. Para ellos la teoría del capital social busca identificar las variables cognitivas y afectivas (estados mentales y psicológicos) que al ser compartidas y profesadas por más de una persona se transforman en variables estructurales (estructura de organización y redes formales o informales).

Para estos autores existen, por tanto, un capital social cognitivo (ubicado en el plano abstracto) y un capital social estructural (ubicado en el plano concreto), pero siendo ambos parte de un mismo constructo. El capital social cognitivo es un concepto subjetivo e intangible. Se refiere a las normas, valores, confianza, actitudes y creencias compartidas por un grupo humano (Grootaert y van Bastelaer, 2001). El

capital social estructural se refiere principalmente a organizaciones (formales e informales) y a redes organizacionales y asociativas.

La principal diferencia existente entre ambas categorías es que las formas estructurales de capital social son relativamente externas y objetivadas. Esta categoría proviene de diversos aspectos de las relaciones sociales que pueden ser descritos y modificados explícitamente. Las actividades mentales que sirven de base a las acciones colectivas mutuamente beneficiosas (ACMB), por otro lado, representan formas cognitivas de capital social que son más internas y subjetivas.

Las dos formas interactúan, por supuesto, y en la práctica están relacionadas. Es decir, las acciones sociales y las ideas culturales interactúan y se retroalimentan sin que se determinen una a la otra (Durston, 1999b). Los dos dominios del capital social están intrínsecamente conectados pues aunque el capital social estructural puede ser observable en sí mismo, en definitiva, proviene de procesos mentales, facilitados por el capital social cognitivo.

Consideramos que esta distinción analítica propuesta por estos autores es consistente con las conceptualizaciones y operacionalizaciones propuestas por los principales investigadores del capital social que hemos revisado, los que incluyen elementos estructurales y cognitivos en sus definiciones y análisis aunque, según estos autores, desde una aproximación más bien descriptiva que analítica.

En este sentido, una propuesta de modelo para estudiar el capital social debiera distinguir los elementos propios de cada una de estas categorías (estructural y cognitiva), visualizándolos como un todo, tal como se expresa en la siguiente figura:

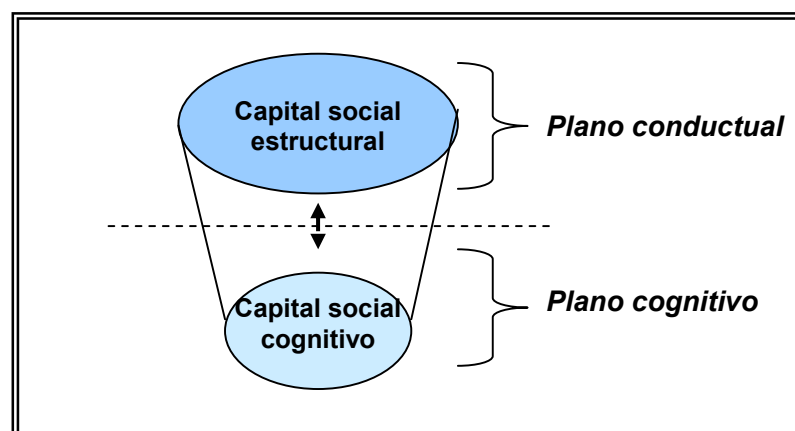


Figura 4. Categorías del capital social

Fuente: Elaboración propia sobre la base del modelo de Uphoff y Wijarayatna (2000)

4.2 Variables constitutivas del capital social:

Tal como señalábamos en el punto anterior, es posible distinguir dos categorías de capital social: el estructural y el cognitivo. De la revisión teórica y empírica realizada en este capítulo podemos identificar una serie de variables susceptibles de ser incluidas en una de estas dos categorías, sin olvidar que ambas están relacionadas y que, finalmente, forman parte de un mismo constructo.

Bajo la categoría de **capital social estructural**, la mayoría de autores menciona variables como los roles, reglas, procedimientos y precedentes que se expresan materialmente en redes sociales específicas que establecen modelos de interacción social, entre otros. Estas variables sirven de sustento a la toma de decisiones, movilización de recursos, comunicación y resolución de conflictos como soportes para la acción colectiva y para facilitar el compromiso en acciones colectivas de beneficio mutuo, al rebajar los costes de transacción además del aprendizaje social acumulado (Uphoff, 2000). Las formas estructurales de capital social facilitan las acciones colectivas mutuamente beneficiosas.

El **capital social cognitivo** es un concepto más subjetivo e intangible. Se refiere a las normas sociales, confianza, reciprocidad, cooperación, entre otros (Grootaert y van Bastelaer, 2001) que predisponen a la gente a colaborar. Estas variables favorecen esa acción colectiva beneficiosa común que mencionábamos anteriormente. Son personales en su origen pero normalmente reflejan de manera más amplia, símbolos y conceptos compartidos dentro de una cultura. Las normas de confianza y reciprocidad se han escrito a menudo como formas de capital social cognitivo, pero pueden verse cómo los valores de veracidad, actitudes de solidaridad y creencias en la imparcialidad crean igualmente y mantienen un entorno en el que la acción colectiva mutuamente beneficiosa se hace posible (Uphoff y Wijarayatna, 2000).

Asimismo, la inclusión de estas dos categorías y sus variables constitutivas significaría la adopción de una visión multidimensional, que enriquecería el conocimiento de cómo producir, desarrollar, fomentar y mantener el capital social a lo largo de un proceso (Grootaert y Van Bastelaer, 2001). Newton (1997) sugiere que el error de muchas investigaciones ha sido medir los elementos del capital social desde una perspectiva unidimensional, lo que no permite tomar en cuenta la dinámica de interacciones que se da entre sus componentes en la realidad. La medición del capital social requiere entenderlo como un concepto multidimensional,

donde cada elemento influye en el comportamiento de los otros. Sin esta visión holística difícilmente podremos comprender los alcances del capital social en acción (Stone, 2001).

Por lo tanto, tomando en cuenta lo anterior, consideramos que las variables que pueden ser incluidas en el estudio del capital social y que captan las categorías cognitivas y estructurales del concepto, son las que resumimos en la siguiente figura:

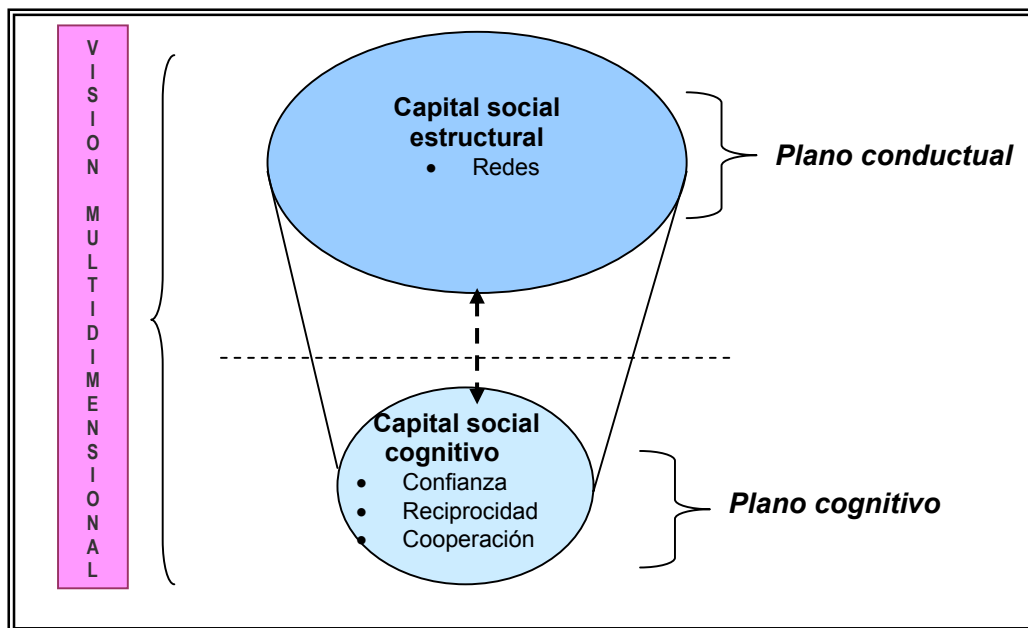


Figura 5. Categorías del capital social y elementos constitutivos

Fuente: Elaboración propia sobre la base del modelo de Uphoff y Wijarayatna (2000)

4.3 Dimensiones del capital social:

En el desarrollo teórico precedente hemos hecho alusión a las dimensiones del capital social, que tienen una gran influencia en su desarrollo, especialmente a nivel de comunidades. Estas dimensiones son las de *bridging social capital* (que hace referencia a las relaciones entre conocidos, amigos distantes, asociaciones, otras comunidades o colectivos), *bonding social capital* (son relaciones entre miembros homogéneos, es decir, familiares, amigos muy cercanos y pertenecientes a una misma comunidad) y *linking social capital* (es la capacidad para apalancar recursos, ideas e informaciones desde las instituciones formales, principalmente del Estado).

Algunos autores señalan las dificultades que pueden surgir al no incluir y distinguir estas dimensiones en el estudio del capital social, pues se dejan fuera variables que

son determinantes, en muchos casos, del nivel de capital social encontrado en un contexto dado (Mignone, 2003). Por esta razón, creemos que un modelo adecuado debiera ser capaz de incluir estas dimensiones y analizar las interrelaciones entre las variables del capital social (tanto estructural como cognitivo) desde una perspectiva multidimensional, aunque tomando en cuenta que la propia naturaleza de un trabajo de investigación puede privilegiar una de estas dimensiones por encima de las otras a la hora de recoger antecedentes útiles a los objetivos finales.

De las diferentes interrelaciones producidas entre estos elementos resultará un determinado resultado en la creación, fortalecimiento o desarrollo del capital social de una comunidad, así como la posibilidad de alcanzar los objetivos propuestos por ellos mismos. Las interrelaciones y las dimensiones del capital social pueden visualizarse en la siguiente figura:

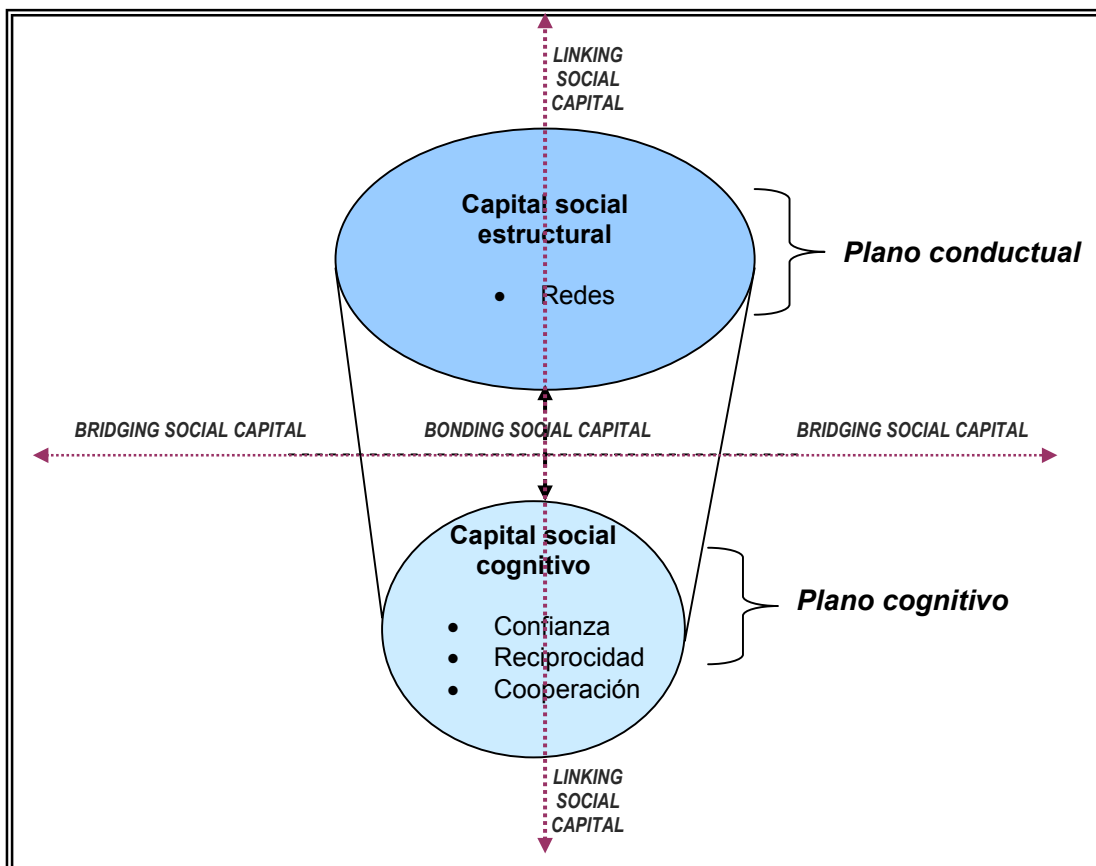


Figura 6. Categorías del capital social, elementos constitutivos y dimensiones
Fuente: Elaboración propia sobre propuestas del Banco Mundial (1999)

4.4 El entorno en el que se desenvuelve el capital social:

Finalmente, algunos autores plantean la necesidad de considerar el contexto en el que se desarrolla el capital social y que influyen en él. El capital social no puede ser aislado de su entorno y ser construido artificialmente ya que en éste se encuentran variables que lo refuerzan y lo influyen (Spellelberg, 1997; Commission Ressearch Paper, 2003).

Los factores culturales, locales e institucionales son reconocidos por su impacto sobre el incremento cualitativo en las comunicaciones, en las relaciones y en los intercambios entre individuos y actores sociales, en la producción de mejores formas de interacción social y en la reducción de dilemas de acción colectiva.

En este sentido, Côté y Healy (2001) sugieren que el estudio del capital social debe ser tan comprensivo como sea posible, efectuando un balance entre los aspectos subjetivos y los objetivos, sin perder de vista el entorno y su influencia. Será necesario, en ese contexto, tomar en cuenta otros elementos que influenciarán los resultados de capital social y que generalmente están relacionados con la cultura (Krishna, 2003).

En nuestro caso particular, atender a elementos del entorno de los indígenas en zonas urbanas será un elemento central, ya que en un contexto diferente al de sus territorios de origen y marcados por relaciones interculturales cotidianas, donde además existe una cultura dominante que define, en cierta forma, los patrones generales de conducta y comportamiento, existirán situaciones determinadas o realidades particulares que pueden influir el tipo de capital social que posean las comunidades indígenas.

En la siguiente figura proponemos un modelo de síntesis entre los cuatro grupos reseñados y que proponemos como marco para estudiar el capital social:

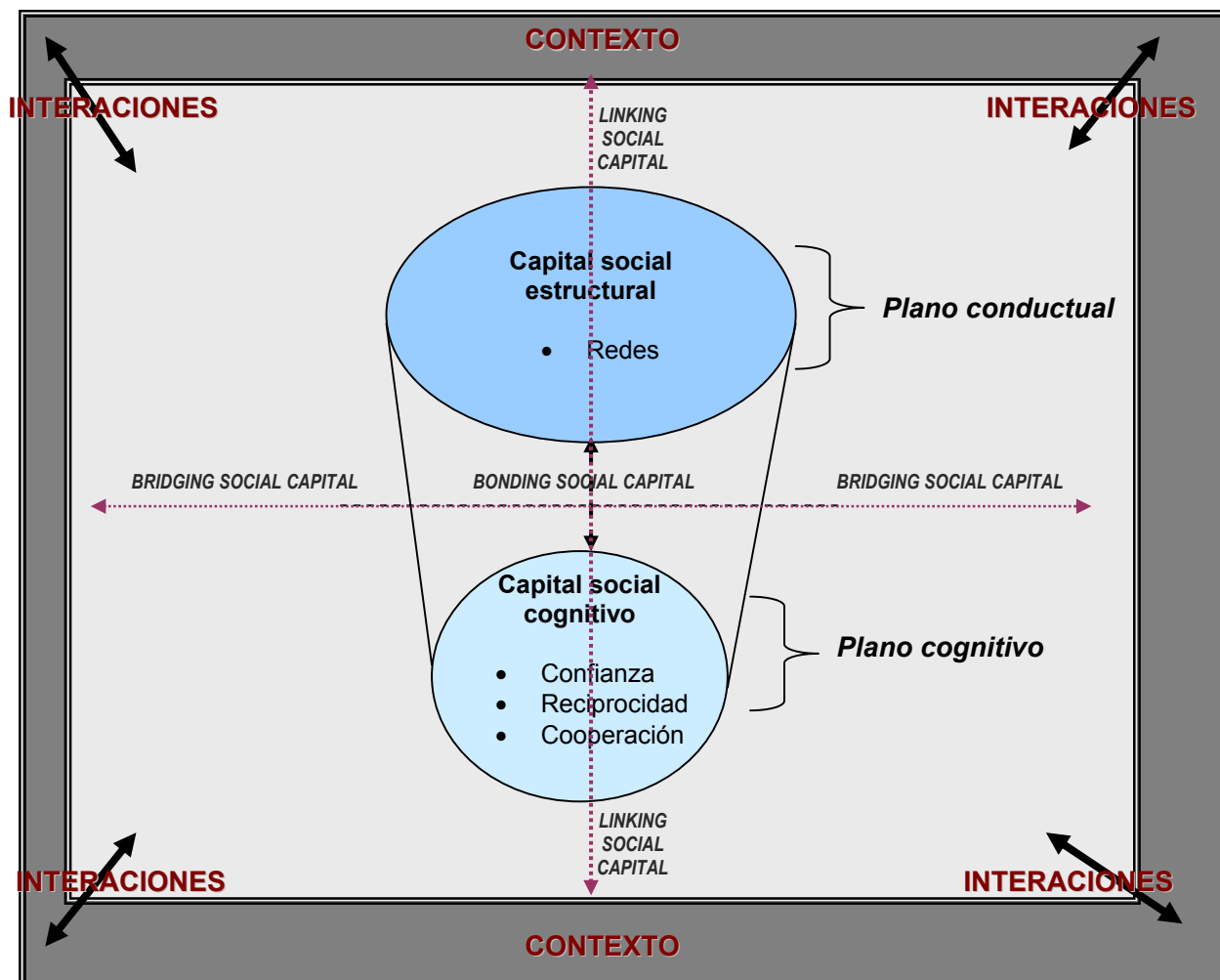


Figura 7. Modelo general para estudio del capital social
 Fuente: Elaboración propia sobre investigaciones citadas.

Tal como señalábamos anteriormente, estos cuatro elementos conforman nuestro modelo de capital social en términos generales, los que no deben ser visualizados en compartimentos estancos, sino como un continuo donde cada uno de ellos alimenta al otro, permitiendo comprender el fenómeno del capital social desde una perspectiva integral y dinámica.

Esta visualización puede verificarse en la siguiente figura:

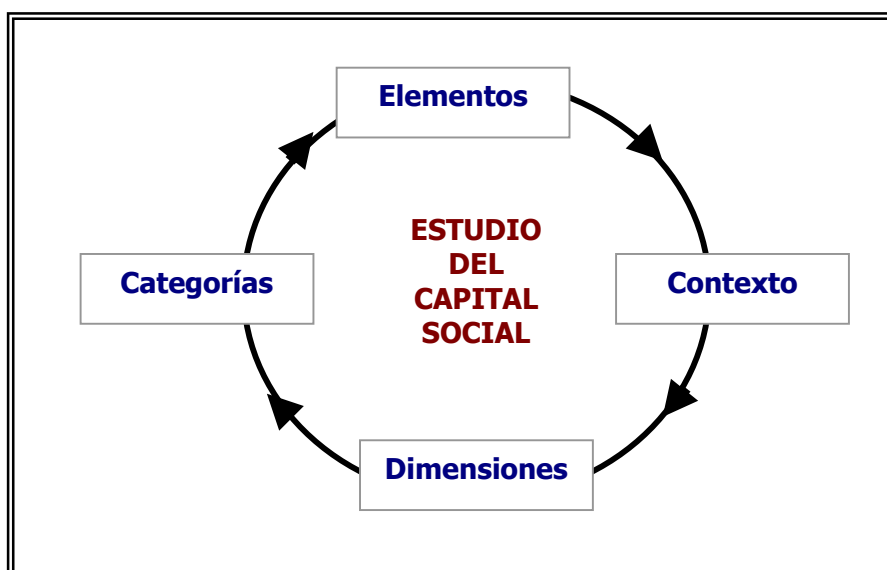


Figura 8. Dinámica del estudio del capital social

Fuente: Elaboración propia

En el caso de los pueblos indígenas, si bien partimos de la base que todos los grupos usan capital social en sus estrategias y en la satisfacción de necesidades económicas, sociales y afectivas, debemos entender que en ese mismo medio social pueden existir normas o dinámicas culturales, sociales o políticas propias, que los distinguirán tanto de los grupos no indígenas como de otros pueblos indígenas.

Estas normas o dinámicas deben ser conocidas también a la hora de diseñar y aplicar planes, programas o políticas destinados a los pueblos indígenas, para no erosionar el capital social existente con prácticas por ellos desconocidas o para potenciar aquellos elementos que favorecerán el fortalecimiento de su capital social. Ello significa que tanto el Estado como los organismos que desarrollen actividades de apoyo a los pueblos indígenas son parte de un escenario que puede crear condiciones favorables o desfavorables para el desarrollo del capital social (Durston y Miranda, 2001).

En el próximo capítulo, a partir de las consideraciones realizadas respecto del modelo para el estudio del capital social, y recogiendo, asimismo, elementos conceptuales y empíricos respecto de otras investigaciones en el ámbito del desarrollo indígena, nos abocaremos a la tarea de identificar y definir aquellos elementos susceptibles de ser incluidos en un estudio del capital social acotado al ámbito indígena urbano teniendo en mente que el objetivo de este estudio será

aportar información de primera mano que apoye el diseño y la implementación de políticas, planes y programas de desarrollo en la materia.

CAPÍTULO III

Capital social y pueblos indígenas: Hacia un modelo de estudio

1. La complejidad de un estudio culturalmente pertinente

El estudio del capital social de las comunidades indígenas, especialmente cuando se encuentran inmersas en un ambiente ajeno al de sus comunidades de origen como es el caso de las zonas urbanas, requiere de una aproximación cuidadosa que tome en cuenta todos aquellos elementos que forman parte de su propia cultura y que determinarán, en gran medida, el éxito o fracaso de cualquier iniciativa. Como señalábamos en el primer capítulo, la teoría del capital social se convierte en un elemento importante a la hora de aplicar nuevas estrategias de desarrollo respetuosas con las diferencias.

Efectivamente, la mayoría de las estrategias de desarrollo no han tomado en cuenta la especificidad propia de los pueblos indígenas en términos sociales, políticos, culturales o económicos, sino que han generalizado y asumido unas características homogéneas para toda una población. En ese sentido, muchas iniciativas, aunque diseñadas con las mejores intenciones, han fracasado al no tomar en cuenta estos elementos.

Para la mayoría de los pueblos indígenas latinoamericanos, la realización de su plan de vida depende de la existencia y de la preservación, o incluso del florecimiento y el desarrollo de su cultura. En una sociedad multicultural como la actual, los Estados deben ser capaces de crear las condiciones para garantizar la satisfacción de las necesidades (en su sentido más amplio) de todas las personas (Olivé, 2004). Esto requerirá de la existencia de espacios públicos culturalmente inclusivos y socialmente diversos. Sin embargo, como hemos venido señalando a lo largo de esta investigación, la exclusión de las culturas originarias de la cultura política no ha permitido la formación de una cultura ciudadana pluralista e interculturada, necesaria en el mundo en el que vivimos (Tubino, 2004).

Sin embargo, tal como proponemos en nuestro estudio, la teoría del capital social permite entregar respuestas a las necesidades planteadas tanto por los gobiernos como por los organismos relacionados con la cooperación y el desarrollo, en términos de atender adecuadamente las prioridades de los pueblos indígenas. Es en este contexto donde la cultura, ligada al desarrollo y al capital social entendidos como acciones encaminadas a apoyar a las comunidades indígenas cobra especial

importancia, y puede jugar un papel determinante en el éxito o fracaso de las estrategias utilizadas.

Alkire (2005), en un estudio sobre pobreza e intervención externa, señala que las principales críticas a las políticas públicas o a las intervenciones de organismos internacionales relacionados con los pueblos indígenas son las siguientes:

- a) **Proyectos ineficientes:** No entender adecuadamente la influencia cultural de un pueblo lleva a asumir posturas erróneas acerca de determinadas conductas o valores.
- b) **Imposición de valores:** Intentan deliberadamente cambiar normas culturales o prácticas que se consideran negativas pero que no son entendidas en contextos culturales diversos.
- c) **Recursos sin potenciar:** Especialmente por no tomar en cuenta métodos de trabajo, formas de relación, riqueza cultural, etc.
- d) **Falta de anticipación:** No han entendido o no se han anticipado a impactos culturales que pueden ser negativos para el grupo.

Lo anterior nos indica que los pueblos indígenas no pueden ser entendidos y atendidos dentro de “categorías mayores” como ha sido la tónica de muchas iniciativas (pobres, campesinos, desempleados, etc.) sino que se necesita de un análisis mucho más profundo, más integrado y complejo, de manera de rescatar y considerar sus propias especificidades, identificando aquellos elementos propios de su cultura que pueden facilitar o perjudicar la aparición y/o el desarrollo del capital social.

Será necesario cambiar los paradigmas utilizados hasta el momento y que han dado claras señales de dificultad para permitir a los pueblos indígenas un desarrollo que los identifique y del cual se sientan actores centrales. Esto tiene que ver con el empoderamiento de los pueblos indígenas, generalmente marginados de los procesos de desarrollo, lo que requiere de la creación de espacios para que estos pueblos puedan aumentar el control sobre sus recursos, ejerciendo su capacidad de elección y de control sobre su propio destino.

De acuerdo con John Friedman (1992) el empoderamiento es una estrategia alternativa a la forma tradicional de promover el desarrollo. De esta forma, el empoderamiento trata de reparar la historia de exclusión del poder económico y

político a la vasta mayoría de la población. El empoderamiento trata de humanizar el sistema y su objetivo a largo plazo es transformar la sociedad, incluidas las estructuras de poder (Friedman, 1992 citado en FRIDE, 2006).

Por otra parte, Ghita Sen (1997) entiende que el empoderamiento es el proceso por el que se gana control en dos sentidos: control de los recursos (control externo) y control de la ideología (control interno). Sen agrega un elemento importante: el empoderamiento sólo será sostenible si el individuo logra alterar la percepción de sí mismo y tomar control sobre su vida. Esto sería un proceso interno en el que el rol de los agentes externos (Estados, Agencias de Cooperación, sociedad civil, etc.) sería el de catalizadores.

Jo Rowlands (1997) entiende el empoderamiento de forma tridimensional: 1) personal (desarrollar el sentido del yo y de la confianza); 2) relacional (capacidad para negociar e influir en la naturaleza de la relación) y 3) colectiva (trabajo conjunto para lograr un impacto más amplio del que se podría haber alcanzado de forma independiente) (Rowlands, 1997 citado en FRIDE, 2006). En este sentido, si se trata de implicar activamente a los pueblos indígenas en la formulación de estrategias y políticas de desarrollo, en la toma de decisiones, se puede crear un ambiente propicio para promover el empoderamiento.

Es en este contexto “humanizador” de las políticas, programas y proyectos de desarrollo en el que ubicamos la teoría del capital social, donde deben ser los propios pueblos indígenas los que definan el tipo de desarrollo que desean siendo el centro de estas políticas y programas. El capital social de los pueblos indígenas debe ser utilizado como base para su propio empoderamiento y para la construcción de espacios públicos inclusivos y participativos.

Será necesario, por tanto, conocer qué tipo de relaciones establecen con su entorno próximo y lejano, el significado que atribuyen a los vínculos sociales con sus pares y otros actores sociales, particularmente en el espacio local. Esta dimensión es de suma relevancia cuando visualizamos a estos pueblos como actores protagónicos en la superación o mejora de sus condiciones de vida.

Asimismo, en el contexto de nuestro trabajo, la especial situación de los pueblos indígenas que habitan en zonas urbanas adquiere relevancia, en la medida en que las migraciones han acelerado los intercambios entre culturas “dominantes” y culturas “dominadas”, afectando los procesos de construcción de identidad a partir

de complejos procesos de adaptación. Como señala Tubino “la modernización ha logrado generar mejores niveles de igualdad social y de libertad política en aquellas sociedades donde se gestó a partir de tradiciones propias. El problema surge cuando se moderniza arrasando las tradiciones locales y no arraigándose en ellas” (Tubino, 2004).

Por lo tanto, será necesario crear en las ciudades formas de convivencia respetuosas para construir democracias incluyentes, para construir un mundo plural “en donde no exista un perfil de pensamiento sino una confluencia de fragmentos socio culturales, permitiendo a los individuos definir su identidad, no como ciudadano en el concepto abstracto de pertenencia a una sociedad territorial definida y a un Estado gobernante, sino a una identidad basada en valores étnicos y culturales concretos” (Gaviría citado en Paccari, 2004).

La teoría del capital social se convierte así en un elemento esencial a la hora de aplicar nuevas estrategias de desarrollo respetuosas con las diferencias, siendo un recurso intangible con potencial para alimentar sinergias entre políticas públicas, proyectos o programas y los propios pueblos indígenas (Durston, 1999b). En palabras de Robert Putnam “así como lo primero que hacen los doctores es cerciorarse de no causar daño a los pacientes, el gobierno (y las agencias de desarrollo) deben cuidar de no destruir el capital social”¹⁵.

Es por ello que el estudio del capital social indígena, especialmente cuando se encuentran en un entorno diferente al de sus comunidades de origen y compartiendo de manera cotidiana con una cultura mayoritaria diferente, requerirá de una aproximación integral que tome en cuenta no sólo aquellos aspectos propios del capital social como las normas, instituciones o redes que promueven la confianza y la cooperación, sino también características culturales e identitarias dibujadas a partir de la continua interacción con otra cultura y que han definido procesos de adaptación importantes.

Destacamos aquí la capacidad de innovación a la que hace mención Carlos Vignolo (2002), entendida como “un principio fundamental de carácter sistémico, una ley sistémica. La innovación no es más que el proceso a través del cual un sistema mantiene su adaptación a un entorno cambiante. La única forma en que un sistema

¹⁵ En “Avances, políticas públicas y agenda de investigación en la teoría del capital social:” conversación con Robert Putnam. 2005, Universidad Iberoamericana, AC”.
<http://www.uia.mx/campus/publicaciones/IIDSES/3Avances.pdf>

conservar aquello que es de la esencia de su ser, si el entorno en que se mueve cambia, es modificando parte de su ser (aquello que no es de la esencia del ser) de tal manera de mantener la congruencia con dicho entorno” (Vignolo, 2002). Junto con esto, Vignolo destaca que esta capacidad de innovación se ve acrecentada por el nuevo contexto global, multicultural de la América Latina actual.

En definitiva, el capital social indígena en las ciudades debe ser analizado tomando en cuenta estas dinámicas de cambio. Si bien, como desarrollaremos más adelante, en las ciudades se mantienen vigentes elementos culturales propios, estos también han sido recreados a partir de las dinámicas de relaciones e intercambio propias de los ambientes urbanos. Estos elementos tendrán que ser considerados a la hora de aproximarse al estudio de este capital social.

Esta consideración no es menor, pues algunas investigaciones que no han tomado en cuenta elementos culturales específicos en sus aproximaciones ni características propias de los pueblos indígenas (independientemente si estos se encuentran en las ciudades o en sus comunidades de origen) han arrojado resultados controvertidos.

En el último informe del Banco Mundial sobre indígenas y pobreza en América Latina, Hall y Patrinos (2004)¹⁶ señalan que “no existe duda en que los pueblos indígenas se relacionan con bajo nivel de educación, condiciones deficientes en términos de nutrición y salud, desempleo y discriminación, entre otros, los que se analizan generalmente como elementos constitutivos de la “pobreza”. Sin embargo, los pueblos indígenas también se consideran a sí mismos ricos en materia de tradiciones culturales y espirituales, a las que la sociedad en general suele asignar mucho menos valor y que no se prestan para mediciones cuantitativas, por lo que no son incluidos en los estudios” (Hall y Patrinos, 2004).

Un ejemplo de esta complejidad la encontramos en el estudio realizado por Deepa Narayan, en el que diferentes comunidades respondieron de forma distinta a lo que entendían por “buen vivir” y, contrario a lo que muchos esperaban, la mayoría de las respuestas privilegiaban aspectos socio-culturales a aquellos materiales, resaltando la importancia que este aspecto, poco atendido en los programas y proyectos de desarrollo, tiene en el futuro de los pueblos (Narayan, 1997).

Según Alejandro Pizzorno “una acción o una serie de acciones, en primera instancia incomprensibles, quedan explicadas cuando se logra “reidentificar” a su actor-fuente

¹⁶ Pueblos indígenas, pobreza y desarrollo en América Latina: 1994-2004.

situándolo en su contexto cultural propio” (Pizzorno, 2000 citado en Jiménez et al, 2003), lo que refleja la importancia del contexto cultural y de la identidad comunitaria. Por lo tanto, la interpretación de las costumbres, el significado del contenido de las relaciones, la influencia del contexto social, cultural, político o económico, entre otros elementos, deben ser entendidos conforme a las necesidades y realidad de cada grupo o comunidad (OCDE, 2003).

De acuerdo con lo anterior, creemos que el capital social indígena en la ciudad debe ser considerado desde una visión dinámica, compuesta por relaciones de mutua interdependencia, no sólo con la cultura propia de estos pueblos sino también con las transformaciones que esta cultura ha tenido en un contexto urbano. El capital social entendido de esta forma se encuentra en un constante reforzamiento e influencia con la cultura (Spelleberg, 1997). Creemos que, en este caso, los factores culturales, sumados a los locales e institucionales, tendrán impacto sobre el incremento cualitativo en las comunicaciones, en las relaciones, en los intercambios, en la producción de mejores formas de interacción social y en la reducción de dilemas de acción colectiva, lo que, en definitiva, forma parte del capital social.

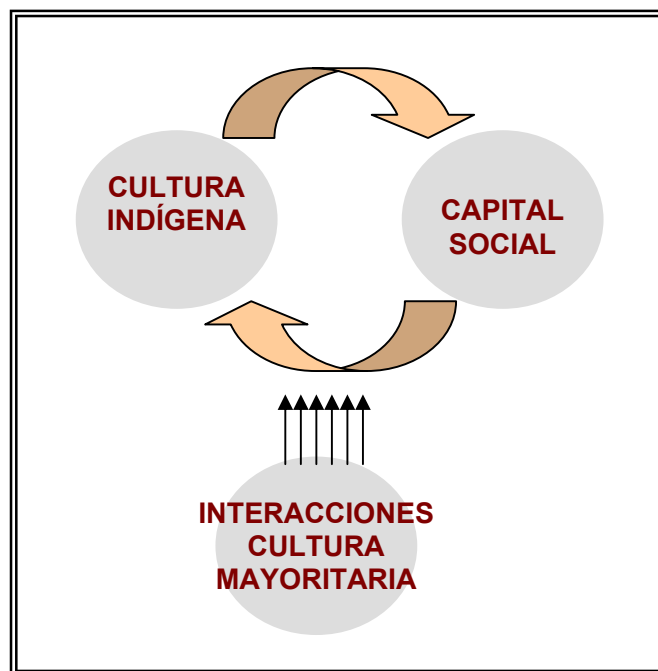


Figura 9. Influencia cultura-capital social

Fuente: elaboración propia

De acuerdo con Bernardo Kliksberg, la cultura de un pueblo expresada en su capital social puede ser una palanca formidable de desarrollo si se crean las condiciones

adecuadas. Por el contrario, su desconocimiento o destrucción pueden crear obstáculos enormes en el camino hacia el desarrollo (Kliksberg, 2000). Creemos que nuestra propuesta resalta un elemento importante a considerar en los ámbitos urbanos: que no se trata de entender la cultura como una característica estática de los pueblos, sino que se trata de entenderla en su perspectiva dinámica, sujeta a continuas adaptaciones pero manteniendo aquellos elementos propios de su esencia.

En ello también está de acuerdo Enrique Iglesias, ex Presidente del Banco Interamericano para el Desarrollo (BID), quien señala que “hay múltiples aspectos en la cultura de cada pueblo que pueden favorecer su desarrollo, es preciso descubrirlos, potenciarlos, y apoyarse en ellos, y hacer esto con seriedad significa replantear la agenda del desarrollo de una manera que a la postre resultará más eficaz, porque tomará en cuenta potencialidades de la realidad que son de su esencia y, que hasta ahora, han sido generalmente ignoradas”¹⁷.

Aquí adquiere relevancia lo que señalábamos anteriormente: la inclusión de estrategias de empoderamiento que permitan a los pueblos indígenas ser los dueños de su propio destino, respetando sus principios y formas de vida, donde su propia cultura se convierte en un elemento clave de su capital social y puede constituir un bien esencial a la hora de definir estas estrategias.

1.1 La cultura y las variables precursoras del capital social

John Durston (1999a) señala que las acciones sociales y las ideas culturales interactúan y se retroalimentan mutuamente sin que una determine a la otra. Desde esta perspectiva dinámica, la cultura se expresa materialmente a través del capital social definiendo maneras de convivir, moldeando el pensamiento, la imagen y el comportamiento; englobando valores, percepciones, imágenes, formas de expresión y de comunicación, todos aspectos que definen la identidad de un pueblo.

La cultura, así entendida, estaría integrada por dos componentes: por un lado, una visión propia de mundo, es decir, un conjunto coherente de creencias sobre la realidad, y por otro lado, una visión ética, es decir, una escala de valores que determinan actitudes sobre el bien y el mal, y un conjunto de normas o reglas del comportamiento correcto esperado (Durston, 1999a).

¹⁷ Citado en Kliksberg 2000 “Capital social y cultura: claves olvidadas del desarrollo”.

Clifford Geertz, tomando en cuenta la cultura y la estructura social, dice que “la cultura es la trama de significados en función de la cual los seres humanos interpretan su existencia y experiencia, así mismo como conducen sus acciones; la estructura social (sociedad) es la forma que asume la acción, la red de relaciones sociales realmente existentes (Geertz, 1957).

La cultura y la estructura social no son, entonces, sino diferentes abstracciones de los mismos fenómenos. La cultura representa una fuente básica en la construcción de las relaciones sociales, al proveer de insumos como las creencias, los valores compartidos y las tecnologías heredadas que conducen a la generación de expectativas en relación con el orden social (Díaz-Albertini, 2003).

En este sentido, los pueblos indígenas, de acuerdo a sus propios patrones culturales, definirán la naturaleza de sus recursos, sus criterios de membresía y la forma en la que se estructurarán sus redes, siendo poseedores de un capital social propio que opera de acuerdo a normas y valores básicos, con mecanismos propios de aplicación de sanciones y con formas establecidas para compartir el conocimiento y la información disponible (Durstón, 1999b; Robinson y Williams, 2004).

La cultura de los pueblos indígenas en las ciudades estará compuesta por una serie de variables “precursoras” que podrían catapultar o catalizar la aparición del capital social. Estos elementos precursores serían las visiones comunes acerca del comportamiento probable de las personas; los valores comunes; las normas de lo que se entiende por conducta apropiada; la memoria común de la historia propia, los rituales y ceremonias, todo lo que se traduce en la identidad cultural de un pueblo (Durstón, 2002).

Si bien los precursores del capital social no programan necesariamente comportamientos y, por lo tanto, no presuponen por sí solos capital social, constituyen discursos potenciales alternativos dentro de un repertorio cultural muy variado y en este sentido, son usados tanto para afirmarse ante sí, como para relacionarse con otros individuos, canalizando su energía social hacia la solidaridad con su grupo cultural (Fabregat, 1984; Durstón, 2002).

La identidad cultural se construye desde una base cultural que incluye obligaciones y expectativas, canales de información y normas sociales (Coleman, 1988). En ella se reconocen los valores y los símbolos de un pueblo, además de las formas de

organización, las estructuras e instituciones, las relaciones sociales, los hábitos o prácticas compartidos, las visiones comunes de ver el mundo y de conceptualizarlo (Durston, 1999a).

En este sentido la tríada cultura-identidad-capital social serían factores de cohesión social. Las relaciones e interacciones entre las personas se producen sobre el supuesto de creencias básicas, de valores y actitudes que subyacen a estas relaciones, privilegiando el ejercicio de ciertas actitudes o acciones por sobre otras (Villoro, 1998).

Por lo tanto, planteamos la necesidad de incluir todos estos elementos de forma integrada en un estudio de capital social indígena urbano, ya que el capital social no puede ser aislado de su contexto, de sus elementos constitutivos, y ser construido de forma artificial. Será necesario considerar todos aquellos elementos que lo influyen y que facilitan, en mayor o menor medida, su potenciación (Krishna y Shrader, 1999; Commission Research Paper, 2003).

Como señala Bernardo Kliksberg (2000) “el capital social y la cultura son componentes claves de las interacciones de una comunidad. Las comunidades son portadores de actitudes de cooperación, valores, tradiciones, visiones de la realidad, que son su identidad misma. Si ello es ignorado, salteado, deteriorado, se inutilizarán importantes capacidades aplicables al desarrollo, y se desatarán poderosas resistencias. Si, por el contrario, se reconoce, explora, valora, y potencia su aporte, puede ser muy relevante y propiciar círculos virtuosos con las otras dimensiones del desarrollo” (Kliksberg, 2000).

En definitiva, pretendemos resaltar que en el caso de los pueblos indígenas el capital social y la cultura deben ser estudiados como parte de un mismo fenómeno, que se refuerzan y potencian mutuamente. El capital social proviene de los patrones de pensamiento e interacción de las personas y en la medida en que estos patrones sean entendidos e incluidos en el estudio del capital social, será mucho más sencillo reforzar reglas, precedentes y procedimientos que facilitarán una acción colectiva mutuamente beneficiosa o disminuir las que actúen como freno a este tipo de acción.

Tomando en cuenta las categorías que mencionábamos en el capítulo anterior sobre capital social cognitivo y capital social estructural, la cultura actuaría como precursor de ambos. Al igual que el capital social cognitivo, la cultura también se ubicaría en el

plano abstracto, pero en un estadio anterior, como precursor de actitudes de confianza, reciprocidad y cooperación.

2. El estudio del capital social indígena en contextos urbanos

Como venimos desarrollando a lo largo de este capítulo, los valores, las creencias, la identidad, etc., determinan en gran medida las características y formas de las estructuras de relaciones entre las distintas comunidades. Como ya hemos señalado, los pueblos indígenas se ven enfrentados a nuevas situaciones que no deben ser excluidas de los estudios de capital social, como es el fenómeno de la urbanidad. Efectivamente, un alto porcentaje de la población indígena ha migrado a las zonas urbanas, donde ha tenido que convivir en un entorno cultural distinto, muchas veces hostil a su propia cultura.

En un contexto marcado por la preponderancia de una cultura dominante diferente, es esta última la que en muchas ocasiones puede determinar bajo qué normas o leyes se regirán las relaciones e interacciones, no sólo entre cultura dominante y dominada, sino incluso al interior de las propias culturas indígenas, privilegiando cierto tipo de estructuras, ciertas formas de organización o de comunicación que no siempre concordarán con los valores básicos de estos pueblos (Robinson y Williams, 2004).

Es así como podemos observar la existencia de normas e instrumentos legales que imponen en la ciudad formas de organización y estructuración a los pueblos indígenas, las que deben ser adoptadas si se quiere interlocutar con el Estado y sus instituciones, o incluso con otros actores como las empresas o las ONG's (Por ejemplo, ley 19.253 en Chile; ley 26/08 en Bolivia; ley 27.811 en Perú, entre otros).

La existencia de esta cultura dominante y la preponderancia de sus mecanismos de acción han dibujado una realidad específica, donde los pueblos indígenas han permanecido ajenos a los procesos de desarrollo que los afectan, produciéndose situaciones de marginación, exclusión y discriminación. Esta dinámica de relaciones entre culturas es determinante en algunos aspectos, específicamente en la construcción de identidad.

Efectivamente, las relaciones entre las culturas y la visión que se tiene de ellas define en gran medida la identidad de los individuos. En el caso indígena urbano, esta identidad ha estado muy marcada no sólo por la visión que tienen ellos sobre sí mismos, sino por como los ve el resto de la sociedad, donde muchas veces los

prejuicios y estereotipos adquieren relevancia. Podríamos decir que esta “identidad urbana” está influenciada por la idea que la sociedad dominante tiene de ellos, la cual es generalmente negativa y que ha influido en gran medida en las condiciones actuales de los indígenas en las ciudades (Peyser, 2003).

Collier y Thomas (citado en Peyser, 2003) describen la identidad cultural como “la identificación y la aceptación percibida en un grupo que tiene y comparte un sistema de símbolos y significados así como normas de conducta”. En este sentido, será necesario asumir que las culturas no son de por sí superiores o inferiores unas a otras, pero si están en clara situación de desventaja aquellos grupos humanos que han sufrido el proceso de desculturización, es decir, la destrucción o de pérdida, total o parcial, de su visión de mundo propia y de las normas que guiaban a los integrantes en su medio social de origen, situación que ha caracterizado a la mayoría de los pueblos indígenas.

De acuerdo con Ramón Máiz (2004) las identidades colectivas indígenas contemporáneas son el resultado de un complejo proceso de construcción mediante movilización, organización y discurso enmarcados en importantes cambios en los contextos sociales, económicos y políticos que las favorecen (Máiz, 2004). En la ciudad esto cobra aún más relevancia.

Efectivamente, es en ese contexto donde la cultura no puede ser entendida como un elemento estático. Como señala Larraín, la identidad es un proceso de construcción en la que los individuos o grupos se van definiendo a sí mismos en estrecha relación con otras personas y grupos (Larraín, 2004). En la ciudad, el contacto con una serie de nuevos “otros” permea, en gran medida, la definición de la identidad propia de los pueblos indígenas. De ahí el dinamismo con el que debiera estudiarse la cultura en relación con el capital social, donde los pueblos indígenas están constantemente cambiando y adaptando sus creencias y normas en respuesta a los cambios que ocurren cotidianamente en el medio social, económico e intelectual que la rodea, pero sin perder la esencia de su cultura.

Tal como señala Rodolfo Stavenhagen (1998) “la cultura, como todo fenómeno social, está sujeta a continuos procesos de cambios y la identidad de un pueblo o de cualquier grupo social no es algo “dado” y definitivo o fijo, sino que es siempre el resultado de un proceso de producción de identidades colectivas” (Stavenhagen, 1998).

Esta visión dinámica de la cultura es entendida así por los propios pueblos indígenas, como recoge el Informe del PNUD sobre Desarrollo Humano de Honduras (1999), donde los Yanaconas, un pueblo indígena de Colombia, señala: *“...la cultura es viva, como un río, se mueve permanentemente aunque por siglos permanezca en el mismo cauce. Es capacidad de cambio sin perder el cauce y los cimientos. La cultura es articulación. Cuando dos ríos se cruzan se engrandecen sus aguas, pero sus cauces no desaparecen, se hace uno nuevo. La cultura no es un costalado de cosas, es la corriente del río, lo que nos permite avanzar”*.

Creemos que esta condición de cambio y flexibilidad son importantes para comprender las estrategias de adaptación y de relación que los indígenas crean en un contexto urbano, tanto para relacionarse entre ellos como para establecer relaciones con la sociedad y las instituciones en general, en un medio que no siempre será proclive a la preservación de su cultura.

En sus comunidades de origen, los pueblos indígenas cuentan con ciertos elementos del entorno que “protegen”, en alguna medida, la mantención de su cultura y que les permiten practicarla con mayor libertad. Sin embargo, destacamos que incluso en estos ámbitos algunos estudios han señalado el peligro de pérdida cultural existente (CEP, 2002). Como características de las culturas originarias, algunos autores señalan que estas poseen en sí el germen para el desarrollo del capital social. Aspectos de solidaridad, identidad, respeto, tradiciones, etc., son intrínsecos a las culturas indígenas (Durstun, 1999a).

Estos elementos presentes en la cultura indígena, y que anteriormente habíamos denominado precursores, pueden ser identificados y utilizados para potenciar el capital social allí donde esté en desuso o donde haya sido dañado. Cuando las personas llevan a cabo roles, valores, actitudes y creencias complementarias que los predisponen a la colaboración y la asistencia mutua, se puede crear un conjunto de valores muy valiosos aunando acciones que no sólo son productivas en el presente si no que también lo serán en el futuro (Uphoff y Wijayaratra, 2000).

Uno de los fines de nuestro estudio será verificar cuantos y cuales de estos precursores se mantienen vigentes en la cultura indígena de las zonas urbanas, en qué medida son utilizados por los indígenas para identificarse y relacionarse, indagando los mecanismos que pueden actuar como catalizadores de manera de convertir estos precursores en recursos efectivos para la aparición o el fortalecimiento del capital social. Quizás, las mismas condiciones en la ciudad

pueden prestarse para el desuso o el abandono de determinados roles, normas, procedimientos o actitudes que favorecen el capital social.

Lo anterior nos lleva a plantear que el entorno puede proveer de barreras al desarrollo y a la consolidación del capital social, especialmente cuando las relaciones entre las culturas no son igualitarias, sino más bien marcadas por el conflicto producto de la injerencia de la una sobre la otra y la pérdida de espacios de manifestación culturales propios (Fabregat, 1984).

Andrea Aravena plantea que, en la ciudad, la identidad étnica puede ser influida a tres niveles: 1) a nivel individual, la etnicidad corresponde al sentimiento, a la conciencia de pertenencia que experimenta un individuo respecto de un determinado grupo étnico; 2) a nivel grupal, la etnicidad corresponde principalmente a la movilización étnica y a la acción colectiva de carácter étnico; y 3) a nivel macrosocial o estructural, la etnicidad se ve involucrada por el conjunto de determinantes estructurales de naturaleza política, económica y social que moldea las identidades étnicas (Aravena, 2003). En este último nivel podemos encontrar el papel que juegan las políticas públicas y los distintos organismos (públicos, privados, sociedad civil) que se relacionan con los indígenas urbanos y que influyen en su identidad.

En este sentido, si queremos estudiar el capital social indígena urbano no podemos dejar de asumir la importancia de estos elementos y el papel que juegan en sus definiciones culturales e identitarias, pero desde una doble perspectiva: una externa, desde la visión de los “otros” (Estado y sus instituciones, ONG’s, empresas, sociedad chilena, etc) y una interna, la “propia”, desde la perspectiva de los pueblos indígenas urbanos, desde su propia visión del mundo, desde sus relaciones, sus valores y costumbres (Spellelberg, 1997).

Visto de esta forma, el capital social indígena urbano se transforma en un concepto complejo, multidimensional, que debe ser abordado tomando en cuenta la dinámica de interacciones que se dan entre estos elementos (Newton, 1997). Sin esta visión difícilmente podremos comprender los alcances del capital social en acción (Stone, 2001).

En definitiva, estudiar el capital social indígena en contextos urbanos requerirá de precisiones teóricas y empíricas. Teóricas en el sentido de que, si bien los elementos que se incluyen dentro de la definición de capital social gozan de cierto consenso, no siempre estos elementos se manifestarán de igual forma, dada la

cultura de cada pueblo o comunidad. Diferentes culturas generarán diferentes expresiones de capital social y habrá que considerar las causas de estas manifestaciones (Krishna, 2003).

Empíricas en el sentido de que la operacionalización de los elementos del capital social dependerá también del contexto en el que sean aplicados. Dado que el acceso que las personas tienen hacia varias formas de capital social estará influenciado por desigualdades de ubicación geográfica, así como por otras características como la raza, clase social, sexo, etc., éstas tendrán que ser recogidas a la hora de explorar el capital social (Crowley, 1997; Oliver, 1997).

Experiencias exitosas dan cuenta de este planteamiento. De acuerdo con Uphoff y Wijayaratra (2000), algunos proyectos realizados con comunidades en Gal Oya alcanzaron el impacto esperado porque supieron atender su especificidad cultural y se aproximaron al estudio del capital social a partir de esta especificidad, en términos teóricos y empíricos.

Las experiencias de las que disponemos y que han incluido el capital social como elemento de estudio, adaptándolo y ajustándolo a las necesidades de las comunidades en las que trabajan, son muchas y los distintos ejemplos que hemos citado dan cuenta de ello. Si bien los resultados aún están por evaluarse en toda su dimensión, creemos que nos dan la base para considerar la importancia de esta información a la hora de extraer conclusiones sobre el capital social de una determinada comunidad. Esto enriquecerá los resultados finales y proporcionará una visión más integral sobre las dinámicas que este fenómeno adquiere en la realidad.

Estas experiencias citadas, en su mayoría, corresponden al ámbito rural. En el caso específico de los indígenas algunos investigadores han desarrollado esfuerzos por estudiar el capital social desde esta perspectiva dinámica identidad-cultura-capital social. Para ejemplificar el alcance de estos estudios, a continuación analizaremos algunas experiencias interesantes que pueden aportar elementos de análisis útiles a nuestra propuesta. Si bien no será posible replicar estos modelos en el ámbito urbano, por su propia especificidad, la revisión de estos casos pueden darnos las claves necesarias para proponer un modelo que se ajuste a las necesidades de nuestra investigación.

A continuación describiremos las principales experiencias recogidas.

2.1 Tres estudios culturalmente considerados: Nueva Zelanda, Canadá y Chile

Tal como señalábamos, las comunidades indígenas forman parte de un pueblo, de los cuales hay muchos diferentes, y en cada uno de los cuales hay distintos subgrupos (rurales-urbanos) con sus correspondientes fortalezas y necesidades particulares, pero siempre dentro de esta concepción amplia de Pueblo (Durston, 2002). Por lo tanto, para comprender sus dinámicas de relación resulta importante situarse en su propio contexto y emprender el estudio del capital social con una visión “desde adentro”, amplia, integral, que parta desde la propia visión de los indígenas sobre su realidad y sus posibilidades de desarrollo pero considerando los aspectos del entorno que dificultarán o promoverán estas posibilidades.

Los estudios que reseñamos a continuación han hecho importantes esfuerzos en este sentido.

2.1.1 Nueva Zelanda: Estudiando el capital social maori

Este estudio fue diseñado para definir y explorar en términos cualitativos el capital social en un contexto maorí. Este estudio comenzó en 1999 y ha sido realizado por David Robinson, John Cody y Tuwhakairiora Williams con el apoyo de Victoria University of Wellington de este país.

Históricamente considerado, al igual que la mayoría de los pueblos indígenas, las relaciones entre el Estado de Nueva Zelanda y el pueblo maori no han estado exentas de conflictos, especialmente por el trato de “diferentes” y de “dependientes” que han recibido de los no maorí (Douglas, 1997).

Conocer el concepto maori de capital social es un elemento clave en la investigación sobre capital social en Nueva Zelanda a la que hacemos referencia. Para ello los investigadores lo han definido como *“the collection of resources that an individual or a group has access to through their membership of an ongoing network of mutual acquaintance and which features social structure, such as relationships, norms and social trust within which co-ordination and co-operation for common benefit is developed”*.

Esta definición entrega un marco operacional útil que facilita el análisis y el entendimiento de los elementos que se han encontrado en el capital social maori. Los autores dicen que este marco está basado en la creencia de que la medición del capital social requiere conocer la historia y el contexto o marco social en los que se

desarrollan las relaciones (Robinson y Williams, 2004). Es decir, para entender la naturaleza del capital social necesitamos entender las reglas que gobiernan estas interacciones.

Antes de comenzar a describir los principales elementos que constituirían el capital social maori, es importante señalar que los investigadores encontraron que el concepto mismo de comunidad para los maorí no tiene un sentido geográfico, sino que se entiende en un sentido más amplio, donde los factores relevantes del capital social pueden estar presentes y activarse en toda la “comunidad tribal”, donde sea que se encuentren sus miembros. Este elemento puede ser importante a la hora de estudiar el capital social en un ámbito urbano.

Esta investigación arrojó descubrimientos importantes acerca de los elementos relevantes que deben ser incluidos en el estudio del capital social en un contexto maori.

En primer lugar se identificaron las **relaciones familiares** como la base sobre la que se sustentan y se generan otras relaciones, es decir, los valores y normas que rigen las relaciones en la comunidad maorí provienen de normas y valores tradicionales que giran en torno al *whanau* (familia). Los conceptos y prácticas de *whakapono* (confianza), *tika* (integridad), *pono* (verdad), *manaaki* (consolidación), *aroha* (amor), *tautoko* (apoyo) también son parte fundamental de la cultura comunitaria (Robinson y Williams, 2002).

En segundo lugar, **las redes sociales** de los maori son fuertes y perdurables. Están basadas principalmente en la conciencia de una identidad común que descansa sobre valores compartidos y sobre la solidaridad comunitaria. Un aspecto importante a resaltar es que lo que marca la unión y la fuerza del grupo es la sensación de discriminación que perciben de parte del resto de la sociedad neozelandesa (Robinson y Williams, 2002). Esto sirve de base para la cohesión y el emprendimiento de acciones conjuntas.

Es así como, de acuerdo con los autores, lo que distingue a una comunidad maorí de una no maorí es este sentido compartido de “afinidad” entre sus miembros con respecto a su identidad, valores, cultura e historia, los que contribuyen de forma importante a su capital social.

En tercer lugar, cuando los investigadores exploran otros conceptos como dar, compartir o cuidar, se encuentran con que están íntimamente relacionados con los

conceptos de **obligación, tarea, responsabilidad y acuerdos recíprocos**. Es difícil diferenciar estos elementos debido a lo difuso del marco en los que son practicados. Sin embargo, existe una clara relación entre estos factores hasta llegar a confundirse unos con otros en la práctica (Robinson y Williams, 2004).

La reciprocidad está íntimamente ligada a la acción de dar. Cuando se visita a una persona se entiende que se está devolviendo una visita anterior y se entiende que quien visita será más generoso en dar y compartir que en el encuentro previo, y esto será devuelto por quien recibe de una forma más generosa, cuando se devuelva la visita. Estas interacciones permanecen vigentes incluso en contextos urbanos (Robinson y Williams, 2002; 2004). En este sentido, las organizaciones informales son el centro para la cooperación y el diálogo a través del entendimiento de procesos y prácticas culturales.

Junto con estos conceptos existentes en la mayoría de los estudios sobre capital social, durante la investigación surgieron conceptos nuevos que no habían sido considerados anteriormente, y que forman parte importante en la teorización y medición del capital social indígena. Entre los conceptos presentes en la cultura maorí que no existen en el resto de Nueva Zelanda, los investigadores han destacado los siguientes:

- *mana* (prestigio y autoridad que da a la gente sostén y autoridad, y hace posible el acceso a información y recursos;
- *manaakitanga*, que asegura que la gente sea generosa en su disposición a apoyar, cuidar y compartir con otras personas;
- *rangaritanga*, que permite a los maorís y a sus familias la elección de determinar su propio destino mediante la creatividad en el diseño de sistemas, procesos y soluciones y extendiendo redes de relaciones efectivas con y entre comunidades (Blakeley y Suggate, 1997).

Entre estos aspectos, otra investigación realizada por el Departamento de Asuntos Internos (llamado "*Building strong communities: a thinkpiece*"¹⁸), identifica cuatro factores relevantes que forman parte del capital social maorí (participación, recursos, liderazgo y cooperación), los que a su vez se relacionaron con instituciones y conceptos propios de este pueblo.

¹⁸ <http://www.aucklandcity.govt.nz/council/documents/governance/section1.asp>

A partir de ellos elaboraron una red de relaciones que se resume en la siguiente figura.

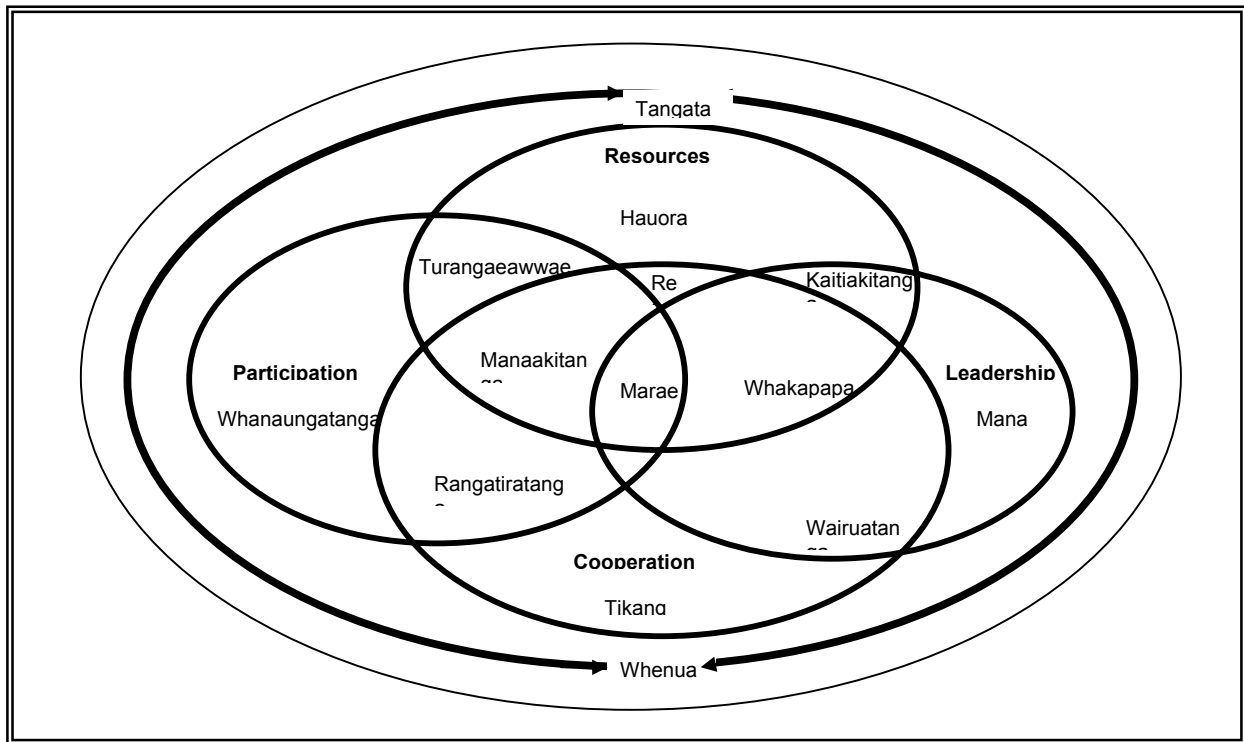


Figura 10. Elementos del capital social maorí
Fuente: "Building strong communities: a thinkpiece"

Durante la realización de esta investigación, los investigadores encontraron que en un contexto indígena, la distinción entre capital social y capital cultural tiende a desaparecer. El capital cultural es un aspecto clave del capital social y el capital social es una expresión del capital cultural en la práctica (Robinson y Williams, 2004).

Para finalizar, podemos identificar algunos elementos importantes que, según los autores debieran ser incluidos en un estudio de medición del capital social maorí: (Robinson y Williams, 2004)

- a) Las relaciones a través de la familia y la comunidad son las bases para otras relaciones. Los valores y normas comunitarios provienen de valores tradicionales que surgen de la familia (*whnau*);
- b) Las relaciones se desarrollan principalmente en asociaciones informales más que en organizaciones formales. Las redes que se dibujan de estas

relaciones son, en parte, consecuencia de las relaciones con la familia y con la comunidad;

- c) La naturaleza holística e integradora de las relaciones y redes son de vital importancia, aunque su uso o actividad funcional es secundaria. Las redes familiares, tribales y comunitarias tienen prioridad sobre contactos con instituciones externas, aunque provean servicios básicos como la salud, la educación o el bienestar;
- d) La participación en organizaciones depende de la aceptación del grupo y de las obligaciones y compromisos contraídos anteriormente. Las condiciones de pertenencia son de carácter verbal, implícitas y conducidas por obligaciones más que por reglas escritas como en la sociedad occidental. Estas obligaciones están basadas en ancestros comunes y dimensiones culturales que crean expectativas sobre conductas futuras.

Según los autores, un mejor entendimiento de los valores personales y las relaciones al interior de las comunidades maorí, junto con el conocimiento de cómo estas son reforzadas o constreñidas por el Estado, pueden ayudar a desarrollar estructuras adecuadas que les permitan expresar y desarrollar su capital social libre y responsablemente. En este sentido, ellos entienden que los maoríes buscan sus propias vías de expresión y desarrollo a través de cursos de acción propios.

Esta investigación aún no ha sido concluida, sin embargo, consideramos que su principal aporte a la definición de nuestro modelo está en la diferenciación que hace entre el capital social entendido en un contexto occidental y aquél que podría ser entendido en una comunidad indígena, privilegiando su especificidad cultural. Además pone especial énfasis en identificar aquellos elementos presentes en la cultura maorí que pueden actuar como catalizadores del capital social y que deben ser tomados en las acciones y procesos que los involucran.

2.1.2 Canadá: Estudiando el capital social de las Primeras Naciones

La investigación que revisaremos a continuación fue realizada en Canadá por la Universidad de Manitoba, específicamente por el *Canadian Institute of Health Information* (CIHI) y bajo la dirección del Dr. Javier Mignone, profesor del *Center for Aboriginal Health Research*.

El interés por este estudio surgió a partir de los resultados obtenidos en un proyecto anterior, el que, a juicio de los investigadores, había incurrido en algunos errores de

diseño. Efectivamente, en 1996 la *Royal Commission of Aboriginal People* había encargado un estudio para verificar las relaciones entre factores socioeconómicos y sanitarios en las comunidades indígenas. Los resultados arrojaron que los factores socioeconómicos, tales como los ingresos o el empleo, eran importantes determinantes en el nivel de salud de las comunidades indígenas.

Sin embargo, la Comisión dudaba de la validez de los resultados pues se habían utilizado variables “occidentales” y no se había tomado en cuenta la cultura de la población a estudiar de manera de introducir variables de medición acordes a su forma de vida. Efectivamente, uno de los errores había sido abordar el estudio desde los individuos más que desde el nivel comunitario.

Los representantes de las comunidades indígenas tampoco estaban de acuerdo con la forma en la que se había llevado el estudio. Es así como el *Health Information and Research Committee* (HIRC) de la Asamblea de Jefes de Manitoba, conformada por líderes de comunidades indígenas, manifestaron que “*este marco analítico que buscaba asociar factores como la pobreza con impactos en la salud era insensible a las complejas condiciones que existían en las comunidades indígenas*”. También entendían que utilizando sólo datos obtenidos a nivel individual no se lograba capturar la dimensión comunitaria, y argumentaban la necesidad de realizar estudios que exploraran los datos a este nivel.

Por lo tanto, se hacía necesario revisar los planteamientos de ese estudio y redefinirlos de acuerdo a las necesidades de las propias comunidades indígenas. Es así como los investigadores decidieron relacionar el capital social (que incluía una serie de elementos complejos) con los niveles altos de salud de las comunidades. Con ello se privilegiaba la dimensión relacional del estudio y se aseguraba un nivel de análisis comunitario.

Para ello comenzaron por distinguir entre los elementos individuales y relacionales de la salud que influyen en el capital social, es decir, entre determinantes individuales y ecológicos de la salud. La salud (de individuos y poblaciones) está influenciada por muchos factores, entre los que se incluyen:

- Biología y genética
- Ambiente físico
- Educación

- Ingresos
- Género y
- Ambiente social

Para los investigadores algunos determinantes de la salud son individuales (por ejemplo los ingresos de una persona, el género, la educación, etc.), y pueden ser estudiados a ese nivel. Sin embargo, en un contexto indígena comunitario estos factores individuales, por sí solos, no pueden explicar el nivel de salud alcanzado por los individuos sino que deben ser entendidos en un contexto más amplio, en un contexto comunitario.

Otros determinantes de la salud son ecológicos, es decir, dependen de las características del lugar en el que la gente vive (por ejemplo, los niveles de contaminación, los índices de criminalidad, la solidaridad, etc.) Los factores ecológicos pueden tener efectos favorables o desfavorables sobre la salud e incluso pueden marcar la diferencia entre los niveles alcanzados por una comunidad y los alcanzados por otra con similares características. Es en este sentido que el capital social puede ser un importante factor ecológico para la salud.

En este contexto, la HIRC decidió que la teoría del capital social podía ser la aproximación adecuada a este estudio y que sus resultados podrían ayudar a los diseñadores de políticas públicas sanitarias y a las mismas comunidades indígenas a entender y gestionar sus propias fortalezas y debilidades, en virtud del impacto que podían tener en los niveles de salud de la población. De esta forma se sugirió que el capital social debía ser estudiado como un determinante potencial de la salud y se encargó una investigación concreta al respecto.

Javier Mignone asumió la gestión del proyecto, que luego se convertiría en su tesis doctoral. Para él, el capital social se basa en la idea de que las comunidades trabajan bien o pobremente de acuerdo a sus dimensiones sociales de vida. Cómo la vida es vivida en lugares específicos, ésta dependerá del sentimiento de pertenencia de la gente, de la confianza y el respeto en los demás y la magnitud en la que comparten sus recursos (Mignone, 2003).

Los objetivos de este estudio fueron:

- Desarrollar un marco conceptual adecuado a las comunidades indígenas de Canadá y;

- Crear un instrumento metodológicamente apropiado para medir el capital social en estas comunidades, centrándose en la relación entre capital social y salud.

De esta forma el estudio buscaba caracterizar y medir el capital social de estas comunidades para su posterior aplicación teórica y empírica como potencial determinante de las condiciones de salud. Para emprender este estudio se tomaron como unidades de análisis tres comunidades rurales indígenas de Canadá.

Efectivamente, entre enero de 2001 y diciembre de 2002, tres comunidades indígenas de Manitoba participaron en el estudio: La comunidad A (con 204 integrantes); la comunidad B (con 135 integrantes) y la comunidad C (con 123 integrantes). Incluso los miembros de las propias comunidades fueron utilizados como asistentes de la investigación, colaborando en el diseño y aplicación de entrevistas y cuestionarios.

Un primer paso fue adentrarse en las comunidades, convivir con ellos y aprender su cultura y su forma de vida a través de una aproximación etnográfica, procediendo a definir el capital social de acuerdo a lo observado. La definición de capital social adoptada por este estudio fue: *Social capital characterizes a First Nation community based on the degree that its resources are socially invested, that it presents a culture of trust, norms of reciprocity, collective action, and participation, and that it possesses inclusive, flexible and diverse networks. Social capital of a community is assessed through a combination of its bonding (within group relations), bridging (inter-community ties), and linkage (interactions with formal institutions) dimensions*” (Mignone, 2003).

Se participó en reuniones de la comunidad y en su trabajo diario para ganarse la confianza. Si bien los líderes de las comunidades apoyaban el estudio, era necesario que los miembros de la comunidad también lo hicieran. Con el apoyo de los líderes se seleccionaron a 89 entrevistadores de las comunidades. Una vez realizadas las entrevistas se identificaron los principales elementos a incluir en la medición del capital social en su relación con los niveles de salud.

Las dimensiones incluidas en el estudio se señalan en la siguiente tabla:

Tabla 8. Dimensiones del estudio del capital social

Dimensiones: <i>Bonding, bridging y linking</i>			
Componente	Recursos socialmente invertidos	Cultura	Redes
	Físicos	Confianza	Inclusivas
	Simbólicos	Normas de reciprocidad	Flexibles
	Financieros	Acciones colectivas	Diversas
	Naturales	Participación	
	Humanos		

Fuente: Mignone, 2003

Seguidamente diseñó un cuestionario que permitiera medir cada una de estas dimensiones. El cuestionario final contenía 99 ítems y fue aplicado a una muestra de 462 adultos seleccionados de entre las tres comunidades participantes.

Si bien no era un objetivo principal de este estudio la identificación de los elementos culturales diferenciadores del capital social indígena, su principal aporte constituye en que fue capaz de elaborar un marco conceptual y metodológico susceptible de ser aplicado a otras comunidades indígenas al describir todo el proceso de obtención de información y diseño de los instrumentos. Como conclusión principal, este estudio mostró que la calidad de las redes sociales puede tener un impacto sobre la salud. Por ejemplo:

- El sentimiento de exclusión o aislamiento social puede tener un impacto en la autoestima.
- Una pérdida de acceso a información acerca de los recursos y oportunidades pueden afectar la salud y el bienestar.

Asimismo, las comunidades con redes flexibles, inclusivas y diversas tienden a desarrollar un ambiente social que es más proclive a la buena salud debido a que más gente tiene la posibilidad de acceder a oportunidades, información y recursos. Por lo tanto, el capital social es un elemento importante del ambiente social de las comunidades.

Si bien se han sentado las bases para la creación de un instrumento de medición del capital social en relación con la salud, los investigadores plantean que aún deben hacerse otras aplicaciones para extraer conclusiones ajustadas y verificar su validez

en otros contextos. Por ello plantean que el capital social debe ser redefinido de acuerdo a los contextos en los que se aplique el cuestionario y que los resultados pueden ser susceptibles de diferentes interpretaciones por diferentes personas.

Más allá de los resultados de esta investigación y de su focalización en temas de salud, consideramos que este estudio sirve de base para la formulación de un marco de estudio del capital social aplicado a comunidades indígenas, y que arroja luces sobre el diseño de un instrumento de medición para los indígenas urbanos. Según señalan los mismos autores, las comunidades indígenas pueden utilizar el cuestionario diseñado para:

- Identificar sus fortalezas y debilidades;
- Visualizar los efectos de las políticas;
- Guiar y priorizar acciones dentro de las comunidades y entre comunidades;
- Clarificar decisiones en un camino hacia el autogobierno;
- Analizar un territorio usando una aproximación estandarizada;
- Establecer una línea base de medición para mejorar el capital social como un medio para mejorar su salud o para monitorear los efectos de las políticas sobre los niveles de capital social comunitario;

Creemos que uno de los principales aportes de este estudio ha sido un proceso participativo de investigación donde las comunidades indígenas han tenido un papel central a la hora de definir los términos en los que se implantaría el estudio y las variables a incluir en una investigación de este tipo.

2.1.3 Chile: dos casos de formación y pérdida de capital social

Este estudio, realizado en dos comunidades rurales mapuches del sur de Chile, nos parece interesante porque aporta otro elemento de juicio: el papel del Estado en el capital social de las comunidades y las influencias, negativas y positivas, que su accionar ha tenido en la formación y pérdida de este capital social. Este estudio fue realizado entre los años 1999 y 2000 por John Durston y Daniel Duhart, en el marco de los estudios impulsados por la CEPAL.

Añilco y Minas de Huimpil son dos pequeñas comunidades mapuches rurales de la IX Región de la Araucanía, en el sur de Chile. Sus habitantes son pobres en

recursos materiales, con pequeñas extensiones de tierra poco productiva pero poseen una serie de “activos intangibles” potenciales.

En este proyecto se propuso, primero, detectar las formas propias de capital cultural y capital social actualmente existentes en comunidades campesinas; registrar las interacciones entre agencias y comunidades, contadas desde ambos puntos de vista; analizar de qué manera la “coevolución de estrategias en la interfaz¹⁹” entre estos dos sistemas (el sistema sociocultural de la comunidad rural y el de la agencia estatal) impactaron en la calidad de vida de estas comunidades. Para los autores, los intercambios de información, servicios y bienes ocurren en esta interfaz en todos los ambientes: incluso las comunidades más pobres y aisladas participan en algunos mercados, son controladas por las fuerzas de orden del Estado y movilizadas por los partidos y/o por sus líderes para votar en elecciones.

Uno de los principales instrumentos para promover el desarrollo rural es el INDAP (Instituto Nacional de Desarrollo Agropecuario), agencia de extensión agrícola del Ministerio de Agricultura. De acuerdo con los autores, este organismo ha tenido el papel implícito de promover la participación electoral de los campesinos a favor de un partido político. También tiene una tradición de promoción de formas asociativas y cooperativas de producción agrícola. En el caso de Minas de Huimpil se destaca el programa PRODESAL que intenta descentralizar el trabajo de INDAP mediante el fortalecimiento de las capacidades del gobierno municipal.

La otra agencia con una presencia creciente en Minas de Huimpil y Añilco en los últimos años es la CONADI (Corporación Nacional de Desarrollo Indígena), la que tiene programas de desarrollo cultural, de derechos indígenas, y, especialmente de derechos a la tierra y al agua. En la IX región de la Araucanía, donde reside la gran mayoría de los mapuches rurales, parte de los recursos del INDAP para subsidiar el desarrollo agropecuario pasaron al control de la CONADI, y algunos programas son ejecutados conjuntamente por las dos agencias.

La causa del pueblo mapuche ha encontrado expresión política en los respectivos entornos territoriales comunales de Huimpil y Añilco: en el primer caso, en la fuerte presencia del Consejo de Todas Las Tierras, de presencia nacional, y en el segundo en la emergente Asociación Comunal ‘Poyenhue’ de Comunidades Mapuches. En ambos casos estos movimientos han producido candidaturas mapuches para el

¹⁹ Una interfaz es el área de intercambio entre dos o más sistemas, entre los que consideraron cuatro sistemas complejos que operan en el territorio municipal: el sistema de administración estatal, el del mercado, el de los partidos políticos y el de las comunidades mapuches

Concejo Municipal y ambos han representado demandas ante las mencionadas agencias de desarrollo. La percepción de pertenecer al pueblo mapuche y la valorización de la cultura propia han sido factores importantes de unión y movilización en ambos.

Para el tema de este estudio, la diferencia más llamativa entre ambas es que en menos de dos años las capacidades colectivas de organización y emprendimiento comunitario se debilitaron en Minas de Huimpil, desde un nivel medio en 1999 hasta un nivel bajo de capital social comunitario a principios de 2002, mientras que Añilco vivió el proceso contrario en el mismo lapso y con la misma rapidez. Aunque el Estado está cada vez más presente a nivel local en las dos comunidades estudiadas, bajo las nuevas modalidades de política social y antipobreza que exigen la intermediación de empresas ejecutoras de proyectos licitados, ha tenido impactos significativos durante más de un siglo.

En el estudio, los autores identifican el capital social mapuche en diferentes planos. Por una parte, el capital cultural mapuche como superestructura ideacional que alimenta y orienta las conductas. Éste se expresa, en primer lugar, en la memoria social: origen de la comunidad, fundadores, traición, explotación, líderes, religión, alianzas matrimoniales, y comunidades históricamente aliadas. También se expresa en la identidad étnica: de héroes del siglo pasado, en historias de oposición y alianza. Por otra lado, el uso del idioma propio ("Mapudungún") resurge en los últimos años, más por el clima de legitimación de la identidad que por políticas públicas al respecto. Resurge la religión tradicional, y cobran liderazgo regional los y las machis. El parentesco se mantiene vigente como ordenador de alianzas (en Añilco más que en Huimpil); pero también como referente de rivalidades por herencia y liderazgo.

Los principios de reciprocidad bipersonal (*trafkín*) horizontal y vertical se detectan en los acuerdos entre "socios"; a veces estimulados por las oportunidades de proyectos. La importancia del vínculo diádico se refleja en el idioma mapudungún, en que la conjugación de los verbos incluye una forma de primera persona plural para "nosotros dos". La reciprocidad vertical mapuche se ve en la transición de clientelismo a semiclientelismo. En el debate en las Comunidades sobre el modelo del *lonko* autocrático y sobre las llamadas a la disciplina política, en las llamadas por consultas que buscan unanimidad y en los esfuerzos por apropiarse de las normas formales no-mapuches de las organizaciones formales, se va construyendo la complejidad positiva de las instituciones comunitarias e intercomunitarias.

También están presentes en ambas comunidades elementos culturales introducidos o apropiados, desde la cultural dominante: idioma, lectoescritura, identidad nacional, principios de organización democrática internalizados; cosmovisiones católica y evangélica; ideología política, y la memoria histórica de éxitos de colaboración con el Estado en períodos democráticos.

Los dos casos analizados en este trabajo, Huimpil y Añilco, presentan interesantes contrastes en cuanto a las estrategias de las dos comunidades en relación al mundo político y el mundo del Estado. Ambos poseen patrimonios ni muy altos ni muy bajos de capital social mapuche y capital humano. Ambos son de una pobreza extrema en sus patrimonios de recursos naturales y capitales económicos, y su participación en el sistema económico como productores agropecuarios es un elemento secundario de sus estrategias de supervivencia. El capital social en sus formas individual y grupal cumple funciones económicas importantes. Individual, en las redes de acceso a empleo migratorio para suplementar el ingreso del hogar y en los contratos diádicos entre socios de diversos emprendimientos. Grupal en pequeños equipos para incorporar y vender ganado, ofrecer servicios forestales, cavar pozos, etc. El Estado también está económicamente presente en la forma de pensiones y otras transferencias monetarias que aportan a la supervivencia en Añilco y Huimpil.

Por otra parte, el estudio muestra que la situación a mediados del año 2002 era claramente de un auge del capital social de Añilco y de una baja en Huimpil. La presencia de conflictos internos no parece ser una variable discriminante, ya que las confrontaciones entre líderes rivales están presentes en ambos casos. Una variable importante en la disposición de estas dos comunidades a entusiasmarse y a confiar en un emprendimientos colectivo en un momento dado es la memoria social de experiencias asociativas positivistas y/o negativas. Ambos tienen algunos recuerdos relativamente positivos de colaboración con agencias públicas, y otros sumamente negativos.

En resumen, las dotaciones de capital social comunitario en estas dos comunidades, a pesar de sus similitudes y de la influencia simultánea y compartida de procesos en el entorno mayor, han mostrado fluctuaciones en direcciones contrarias y estas fluctuaciones han resultado, aunque sólo en parte, de las actuaciones de agencias del Estado. Al inicio del período de estudio, Huimpil parecía tener mucha mayor capacidad de autogestión y de propositividad frente al Estado. Interacciones externas más favorables a la consolidación de su capital social podrían haber estimulado un proceso sinérgico igualmente o más favorable que en Añilco.

También descubrieron una baja participación en Huimpil en organizaciones promovidas por las agencias públicas, lo que no se debe exclusivamente a conflictos internos ni a una falta de información sobre tales programas y subsidios. Este supuesto de algunos esfuerzos comunicacionales es, en este caso, sólo parte de la falta de interés por participar con agencias que muchos miembros de la comunidad rechazan porque las asocian con dolorosos fracasos pasados y con el pesado endeudamiento. Llama la atención igualmente que gran parte de la participación actual en las dos Comunidades mapuches formales se realiza en torno a subsidios al consumo (electricidad, agua, vivienda). Tantos del lado de los beneficiarios como del lado de las agencias se ve una decisión de no repetir las experiencias con crédito y morosidad.

Los proyectos estatales aportaron a la formación de capital social grupal en alrededor de un año, en ambos casos, para después contribuir a su destrucción en aproximadamente el mismo lapso. Las dos Comunidades Indígenas y sendas Asociaciones Comunales de Comunidades Mapuches emergieron cómo instancias formales de cooperación y como actores sociales en menos de dos años, con apoyo de agencias externas que fueron sólo mínimos y esporádicos. El apoyo de base para la Asociación, sin embargo, decayó fuertemente entre fines de 2000 y fines de 2001 como consecuencia de las dinámicas descritas arriba.

No se intentó en este trabajo aislar aquellos atributos de la acción estatal que hayan impactado positiva o negativamente en la formación de capital social comunitaria en los dos casos. Los resultados de ambos estudios apuntan a una compleja interacción de una multitud de variables que se conjugaron, a veces en forma aleatoria y estocástica, para producir resultados que, desde el punto de vista de nuestro interés en el empoderamiento de comunidades mapuche, tienen aspectos predominantemente favorables en un caso y desfavorables en el otro.

En este estudio se ha intentado detallar para cada caso el proceso central vivido por la comunidad en toda su evolución; destacar los momentos críticos en cuanto positivos o negativos para la acumulación de capital social comunitario o de la organización; y evaluar como acertadas o desacertadas las acciones de las agencias en esos contextos.

Por otra parte, el estudio resalta el papel de los profesionales del desarrollo, tanto como catalizadores u obstaculizadores de procesos de transformación. En casos como el de Huimpil, el Estado estaría constituyéndose en un obstáculo para el

desarrollo efectivo de los proyectos sociales propios de la comunidad, mientras que en Añilco su impacto podría ser más positivo. Algunos agentes de terreno logran una empatía y una sinergia con sus atendidos, pero muchos otros funcionarios estarían “ciegos” a las capacidades locales, o no poseerían los métodos y actitudes necesarios para detectarlas.

Este trabajo ha intentado presentar un análisis de los elementos que conjugaron en la formación o el deterioro de capital social comunitario en una pequeña parte del mundo mapuche en el período 1999-2002. Ello lleva a concluir que varios de los elementos para el empoderamiento y el mejoramiento de las condiciones de vida rural estaban presentes en ambos casos, pero que las lógicas propias de la burocracia y del clientelismo derivaron en avances reales demasiado modestos (en el mejor de los casos). Los obstáculos a la acumulación de capital social comunitario también han sido señalados, tanto en sus manifestaciones internas a las comunidades como las externas, y no resultan insuperables en principio.

Como solución a estos problemas, los autores plantean reformas en las agencias para hacerlas más potencializadoras y para promover más la sinergia con las capacidades de autogestión que se vayan formando en las comunidades atendidas.

2.2 Algunas consideraciones para la reflexión

Estos tres casos descritos aportan gran información a la realización de nuestra investigación, no sólo porque toman el capital social como elemento central para sus propuestas sino porque además cada uno se focaliza en un ámbito específico permitiéndonos tener un panorama más completo de las investigaciones hechas hasta el momento.

A modo de reflexión quisiéramos resaltar algunos elementos presentes en estas investigaciones.

En primer lugar, las tres experiencias resaltan un elemento que venimos planteando a lo largo de este capítulo: la necesidad de incluir la variable “cultura” y sus distintas dimensiones tanto en el diseño como en la extracción de conclusiones, resaltando así la influencia que la identidad, el sentido de pertenencia y la memoria histórica juegan en el capital social. De esta forma la cultura permitiría comprender los principales procesos sociales que se producen al interior de las comunidades y dotan de significado a las acciones que se observan. Con ello el capital social puede

ser interpretado y dimensionado tomando en cuenta elementos característicos propios a las comunidades y a sus contextos.

En segundo lugar, han puesto de manifiesto la importancia de la participación de las poblaciones indígenas en las definiciones de contenidos y variables a estudiar, pues son ellos quienes mejor conocen sus entornos, realidades y necesidades. Por otra parte, los transforman en actores responsables de su propio destino, iniciando en muchos casos procesos de empoderamiento que repercutirán en el capital social de las comunidades.

Asimismo, esta integración da cuenta de la importancia de crear lazos de cooperación y colaboración con las comunidades en estudio lo que facilitaría la obtención de información fidedigna, reflejo de la realidad existente. Relacionado con esto dan cuenta de la necesidad de un profundo proceso de estudio, donde el diseño y la puesta en marcha de la investigación deben responder a un proceso lógico de diseño participativo. No es posible emprender un estudio de este tipo partiendo de la premisa de que se trata de una comunidad cualquiera: los pueblos indígenas requieren de medidas diferentes y aproximaciones distintas.

En tercer lugar permiten redefinir los términos de la teoría del capital social cuando se aplica a los pueblos indígenas. Por una parte resulta importante tomar el marco teórico existente para ajustar sus definiciones a las necesidades propias del estudio a realizar, lo que muchas veces puede conducir a una redefinición de lo que se entiende por capital social indígena. Por otra parte, el diseño metodológico de aproximación también debe ser cuidadosamente tratado, incluyendo variables de estudio que respondan a la realidad de los pueblos indígenas, para que midan aspectos relevantes en su propio contexto.

En cuarto lugar, introducen variables relacionales entre las comunidades y distintos actores (instituciones gubernamentales, sociedad civil, ONGs, etc.) las que han influenciado el capital social propio de las comunidades, ya sea en términos positivos o negativos. Con ello se reafirma la necesidad de tomar en cuenta las tres dimensiones del capital social (*bonding*, *linking* y *bridging* social capital).

Para efectos de nuestro estudio, lo señalado anteriormente debe ser incluido y adaptado a la realidad que viven las comunidades indígenas urbanas. Efectivamente, nuestro estudio se centrará en los indígenas que habitan en la ciudad, en un medio diferente a su lugar de origen y en un contacto permanente con

otra cultura, en este caso dominante. Por otra parte cabrá tener en cuenta el papel que las instituciones estatales juegan en el capital social de las comunidades y como permiten o no su formación y desarrollo.

A continuación, y sobre la base del modelo de estudio del capital social propuesto en el capítulo anterior, propondremos un modelo de estudio específico al capital social indígena urbano, acorde a los requerimientos de respeto de una sociedad multicultural, y con la necesidad de generar nuevos paradigmas de desarrollo que tomen en cuenta las diferencias de los pueblos indígenas.

3. Un modelo para el estudio del capital social indígena urbano

Fidel Tubino señala que “la modernización fracasa en América Latina porque, entre otras razones, en lugar de enraizarse en la multiplicidad de las tradiciones ya existentes y recrearse desde ellas, les niega validez y las coloca como resistencias u obstáculos para el progreso” (Tubino, 2004). Esta ha sido la situación histórica de los pueblos indígenas.

Creemos que hoy existen oportunidades para cambiar esta situación y que es posible, a partir del capital social indígena, proponer alternativas de desarrollo respetuosas, pero que a la vez consideren a los indígenas como actores clave de su propio destino. Para ello será necesario “descolonizar” cultural y económicamente los espacios públicos y dar cabida al diálogo intercultural. Por lo tanto, debemos ser capaces de hacer propuestas coherentes en este sentido.

Proponemos que el capital social constituye uno de los elementos importantes a ser considerados e introducidos en las propuestas de desarrollo para los pueblos indígenas pues refleja su cultura y su identidad. Junto con la dimensión relacional del capital social, la cultura es una variable inclusiva en la que se integran aspectos de creatividad e innovación, economía e inclusión social, así como también aspectos de democracia participativa.

La cultura es “una compleja red de relaciones y creencias, valores y motivaciones...este sistema cultural puede operar en los niveles individuales y comunitarios y puede ser una barrera o un catalizador para el desarrollo del capital social” (Jeanotte, 2002). Creemos que la identificación de estos elementos a través de un modelo de estudio adecuado a la realidad indígena no sólo facilitará el emprendimiento de acciones específicas sino que también ayudará al desarrollo efectivo de las comunidades a través del potenciamiento de los elementos positivos

presentes en su capital social, o la disminución de los negativos, pero siempre desde la mirada propia de los pueblos indígenas.

Nuestro modelo inicial destacaba cuatro grupos de elementos constitutivos:

- a) Categorías del capital social;
- b) Variables constitutivas del capital social;
- c) Dimensiones del capital social: *bonding*, *bridging* y *linking* social capital;
- d) El entorno en el que se desenvuelve el capital social.

Por lo tanto, faltaría considerar la cultura, específicamente aquellas variables que actúan como precursoras del capital social. Aquí tomaremos en consideración algunas de las propuestas de John Durston (2000), quien estudiando el capital social mapuche rural propone la existencia de un gran sistema sociocultural en el que se distinguen dos elementos. Uno es el capital social (ubicado en el plano conductual concreto de las relaciones y sistemas sociales) y luego agrega un nuevo concepto denominado capital social cultural (ubicado en el plano abstracto de la cultura simbólica de los valores y las cosmovisiones, plano en el cual están el capital cultural y el capital humano o cognitivo). En este sentido, ambos planos interactúan, aunque ninguno de los dos determina siempre al otro.

Para este autor el capital social y el capital cultural (entendido como visiones del mundo, de los seres humanos y de las normas que deben guiar los comportamientos) se refuerzan y potencian mutuamente. Nosotros, y ya lo señalábamos anteriormente, creemos que este capital cultural efectivamente influencia al capital social (entendido en sus dos categorías: cognitivo y estructural), conteniendo una serie de elementos precursores que impulsan o frenan la formación y el desarrollo del capital social.

Como elementos precursores podemos identificar las visiones comunes acerca del comportamiento probable de las personas; los valores comunes que jerarquizan los objetivos que se estiman deseables; la memoria común de la historia propia; la religión común, los mitos y los modelos de personajes arquetípicos; la identidad común; las reglas de parentesco: alianzas matrimoniales deseables, definición del rol de los parientes; los rituales y ceremonias celebrados para solemnizar los vínculos y las identidades; los premios y castigos culturalmente definidos que

satisfacen necesidades socioemocionales, tales como: aceptación/ostracismo, prestigio/repudio, honra/deshonra y otros” (Durston, 2000, 2003).

Debido a influencias del entorno, específicamente en el ámbito urbano, y al contexto social, político, cultural, económico preponderante, puede suceder que el capital social no se manifieste de forma explícita sino que permanezca en un estado latente debido al abandono o al desuso que pueden propiciar dichas condiciones. Una razón por la cual estos elementos a menudo permanecen latentes es que carecen de las formas estructurales adecuadas de capital social que le permitan expresarse en forma efectiva.

Si se desea capitalizar el capital social cognitivo, es esencial poder construir o desarrollar las formas estructurales adecuadas. El término “adecuadas” en este caso se refiere a las formas que no sólo son efectivas y eficientes, si no que también son consideradas legítimas y de propiedad local. Por ello es necesario que exista una mezcla de formas cognitivas y estructurales.

Complementando lo planteado por John Durston, otro investigador, David Robinson (En Robinson y Williams, 2002) señala que en el estudio de los pueblos indígenas, la distinción entre capital social y capital cultural es muy tenue, ya que el capital cultural es un aspecto clave del capital social y el capital social es una expresión del capital cultural en la práctica.

Tampoco podemos dejar de lado los aspectos de identidad y sus distintas manifestaciones en las zonas urbanas. La identidad indígena se transforma y se recrea de igual forma que la cultura y el capital social. De acuerdo con Villoro “la identidad no se constituye por un movimiento de diferenciación con los demás, sino por un proceso complejo de identificación con el otro y de separación de él” (Villoro, 1998).

En este sentido, una comprensión completa del capital social debiera abarcar tres elementos de un mismo sistema: cultura (que contiene elementos precursores del capital social, que sirven de combustible a las acciones desarrolladas); capital social (en sus dos manifestaciones: capital social cognitivo y capital social estructural) e identidad (el “yo” construido y reconstruido por los indígenas urbanos).

Por lo tanto, nuestro modelo estaría integrado por tres niveles, los que pueden visualizarse en la siguiente figura.

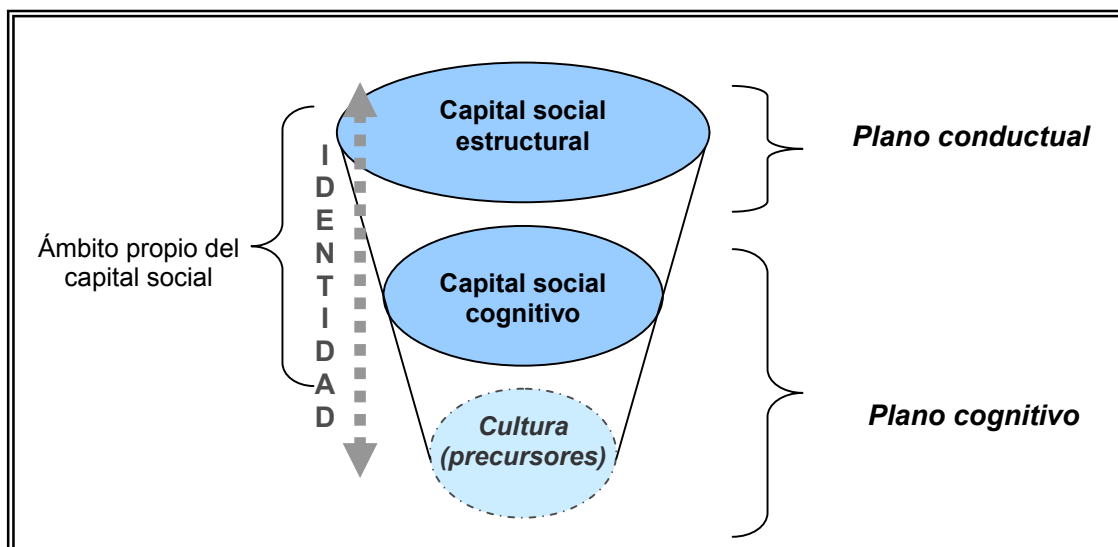


Figura 11. Propuesta para un modelo integral

Fuente: Elaboración propia sobre la base de los modelos de Uphoff (2000), Durston (2000;2003) y Robinson (2002)

La visualización del modelo de estudio como una proyección que va desde el plano más abstracto de los precursores del capital social hasta el plano más concreto de las acciones, pasando por el plano de la identidad nos permite entender el estudio del capital social indígena de forma integral. En este sentido, aplicado al ámbito urbano, será necesario dimensionar en qué medida los aspectos del entorno y de interacción con la cultura dominante han influido en el capital social existente.

Entre los aspectos del entorno habrá que considerar las relaciones con la sociedad chilena, las relaciones con los organismos de gobierno, el papel del Estado y de sus políticas, etc., de manera de visualizar los procesos de adaptación/marginación, ubicación territorial, visión del “yo”, dinámicas de relaciones con los no-mapuches (cooperación-conflicto); etc.

Todo ello definirá una dinámica de pensamiento-acción concreta para los mapuches en la ciudad y deben ser tomados en cuenta a la hora de emprender un estudio sobre el capital social indígena urbano.

El modelo de estudio completo se muestra en la siguiente figura:

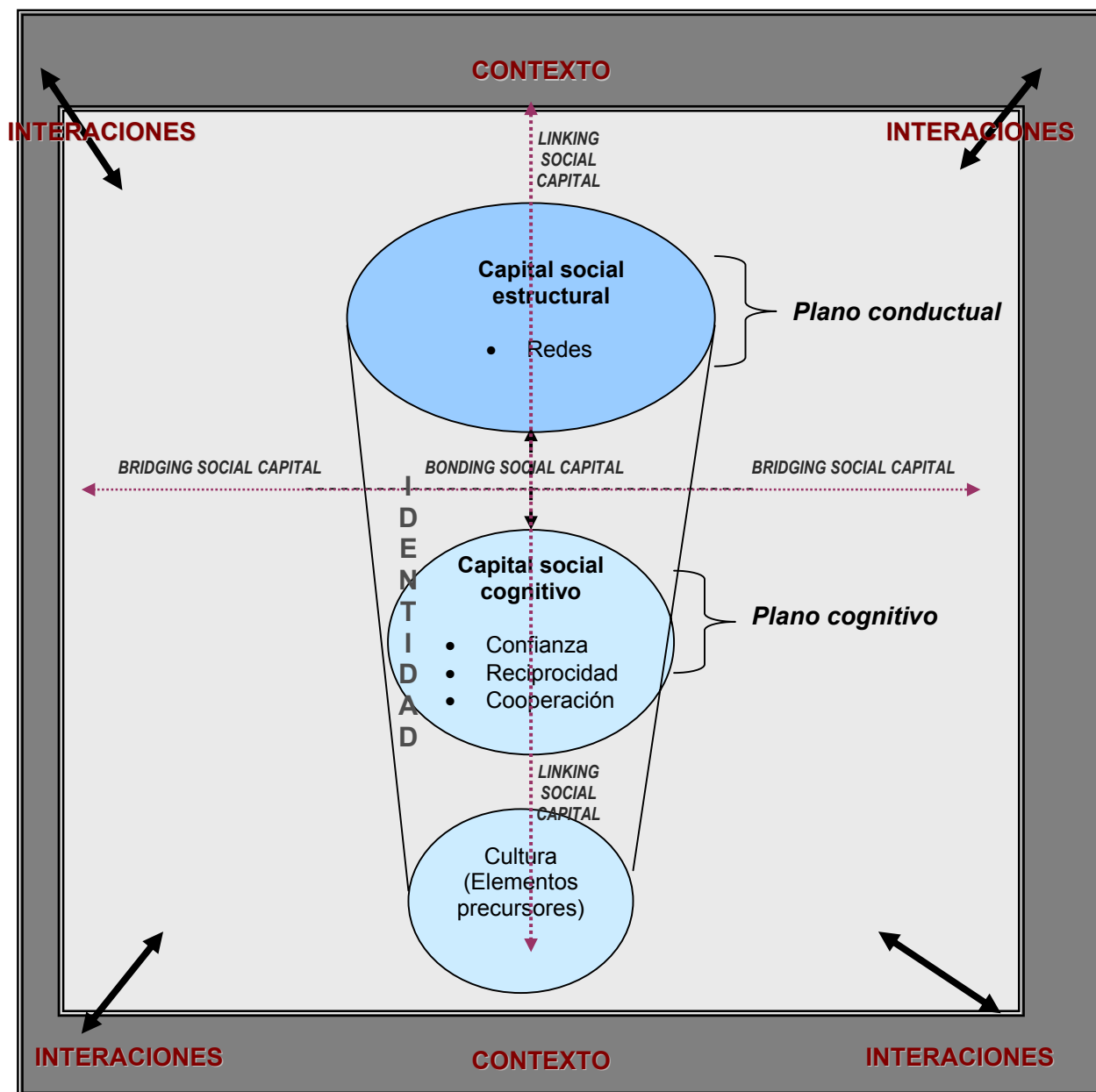


Figura 12. Modelo capital social indígena urbano
Fuente: Elaboración propia sobre modelos revisados

Consideramos que el modelo que hemos propuesto nos permitirá comprender de forma integrada los procesos de construcción, fortalecimiento, desarrollo o desaparición del capital social indígena en las zonas urbanas. Sin embargo, será necesaria una aproximación empírica que nos permita verificar su aplicabilidad. Para ello proponemos tomar una unidad de análisis específica que responda a las necesidades de investigación planteada.

En este caso nos ocuparemos de los mapuches que habita en las zonas urbanas de Chile, específicamente en Santiago, la capital de este país, donde, a partir de distintas experiencias, es posible identificar ciertas dinámicas de relaciones que, creemos, han influido en el capital social de este pueblo. Las justificaciones de esta elección así como una descripción completa de este pueblo la desarrollaremos en el siguiente capítulo.

CAPÍTULO IV

El Pueblo mapuche: Antecedentes para un estudio de capital social indígena

1. Antecedentes generales

En este capítulo pretendemos contribuir al enriquecimiento del análisis del capital social desde la perspectiva de un pueblo en particular, los mapuches de Santiago de Chile, los que constituyen uno de los pueblos indígenas más significativos en América Latina, tanto por su historia como por la trascendencia que sus reivindicaciones han tenido en el último tiempo. De esta forma, y con el objeto de emprender un estudio aplicado respecto del capital social indígena lo más integral posible, consideramos necesario ahondar en los diferentes aspectos de su cultura, de sus valores y creencias, de su historia y de su evolución, junto con otros elementos de carácter sociodemográfico y económico, lo que nos permitirá tener un panorama lo más acabado posible respecto de este pueblo.

Por otra parte, esta información integra las principales variables que han influido e influyen en las condiciones actuales de los pueblos indígenas, y nos aportarán elementos de juicio relevantes no sólo para el análisis de su capital social sino para proponer posteriormente lineamientos de acción específicos que servirán de base para la generación de propuestas concretas al diseño y ejecución de las políticas públicas o de los programas y proyectos dirigidos a estos pueblos (Durston y Duhart, 2003).

La historia del pueblo mapuche, al igual que otros pueblos indígenas latinoamericanos, posee características especiales que lo hacen interesante como objeto de estudio. Por una parte, la historia oficial de Chile muestra un pueblo mapuche guerrero, indómito, valiente, que se opuso tenazmente a la conquista española y libró una guerra que duró más de 300 años y que culminó tardíamente a finales del siglo pasado. Los historiadores latinoamericanos, sin distinción, los señalan como ejemplo de coraje y tenacidad para todos los pueblos de América (Bengoa, 2000).

Sin embargo, actualmente este pueblo es asociado a condiciones de pobreza y marginalidad de carácter alarmante, lo que ha derivado en una pérdida progresiva de su bagaje cultural. Durante los últimos años estas condiciones se han acentuado producto de las migraciones campo-ciudad y de medidas que poco o nada protegen sus derechos ancestrales. Esta situación los ha llevado a protagonizar

movilizaciones y levantamientos orientados a reivindicar sus derechos y a mejorar su calidad de vida.

Efectivamente, como señalan Foerster y Vergara, este pueblo y sus demandas han cobrado una creciente importancia en Chile donde las movilizaciones, organizaciones y reivindicaciones mapuches han adoptado la forma de lucha por el reconocimiento en dos grandes dimensiones: una socio-económica (por mejoras en sus condiciones materiales de vida: vivienda, salud, educación, tierras) y otra étno-cultural (demandas por el respeto a la identidad mapuche, a su lengua, a su cosmovisión, entre otras) (Foerster y Vergara, 2000).

Por primera vez en Chile, en el Censo de Población y Vivienda del año 1992, se incorporó una pregunta para conocer el porcentaje de población indígena y extraer así conclusiones respecto de su situación particular. La pregunta utilizada era “¿Si Ud. es chileno, se considera perteneciente a alguna de las siguientes culturas?” y sólo daba opciones para identificarse con las tres etnias indígenas mayoritarias de Chile (Mapuche, Aymara o Rapanui). De acuerdo a la información recogida el 10,3% de la población total del país mayor de 14 años se autoidentificó como perteneciente a algunos de estos tres grupos étnicos, lo que arrojó una cifra total de 998.385 indígenas, 504.986 hombres y 439.399 mujeres.

Dentro de este marco poblacional, la etnia mapuche era ampliamente mayoritaria dentro de la población indígena, con el 93% del total, seguido de los Aymara (4,9%) y Rapanui (2,2%). Asimismo, un dato importante ha sido la progresiva presencia mayoritaria de este grupo en los ámbitos urbanos. Así un 79,3% vive hoy en ciudades y un 20,4% en sectores rurales.

En el último Censo de Población y Vivienda realizado en Chile en el año 2002, la pregunta para conocer el porcentaje de población indígena cambió. En esta ocasión se preguntaba “¿Si Ud. Es chileno, se declara perteneciente a alguna de las siguientes culturas?”, extendiendo las opciones a las ocho etnias reconocidas en la legislación vigente.

La modificación de la pregunta arrojó cambios significativos en los porcentajes encontrados, lo que dificulta en gran medida las posibilidades de hacer comparaciones objetivas. En este Censo de 2002, 692.192 personas, un 4,6% de la población mayor de 14 años, se declaró como perteneciente a una de estas etnias, siendo 349.557 hombres y 342.635 mujeres.

Igual que en el Censo anterior, la etnia mapuche es mayoritaria con un 87,3% de la población total, seguida de la Aymara (7%), Atacameña (3%), sumando las restantes un 2,7%. Respecto de la ubicación de estos grupos en ámbitos urbanos, los datos arrojan que un 64,8% vive en las ciudades y un 35,2% en zonas rurales.

Si bien esta modificación del enunciado de la pregunta, como ya hemos señalado, dificulta la detección de cambios y la realización de comparaciones, ambos censos nos permiten verificar que la población indígena chilena sigue siendo significativa respecto a otros países latinoamericanos y que, por lo tanto, representa un sector importante en la realidad nacional. Por otra parte, en el ámbito específico de nuestra investigación, la población mapuche sigue siendo mayoritaria aún cuando se la compara con los otros siete pueblos restantes.

Más allá de los datos numéricos, consideramos de gran relevancia el estudio del pueblo mapuche porque responde a 5 necesidades principales de nuestra investigación.

1. Se trata de uno de los pueblos indígenas mayoritarios a nivel latinoamericano (alrededor del 6% de la población de Chile).²⁰
2. Posee características sociales, económicas, políticas y culturales diferenciadas que facilitan su identificación.
3. Han sido capaces de adaptar su cultura para mantenerse vigentes en la actualidad, aún cuando han sufrido procesos de migración que los han alejado de sus lugares de origen.
4. Han sido objeto de controversia durante los últimos años producto de sus continuas manifestaciones y reivindicaciones en reclamo de sus derechos ancestrales.
5. Como la mayoría de los pueblos indígenas, constituyen un grupo vulnerable que requiere de acciones específicas para resguardar su existencia.

Estas características de los mapuches nos permitirán no sólo abocarnos al estudio de un pueblo en particular sino que los resultados a obtener pueden ser extrapolables a otros pueblos indígenas de Latinoamérica, con los ajustes

²⁰ Para una comparación con otros países, revisar el capítulo I, la tabla 2: población indígena en Latinoamérica

adecuados a la realidad de cada uno de ellos y nos aportarán luz sobre algunos componentes de su capital social.

En este punto quisiéramos referirnos a una situación particular. A lo largo de nuestra investigación hemos hecho uso de la palabra “pueblo” para referirnos a los pueblos indígenas. Sin embargo, cabe destacar que en el caso particular chileno la ley indígena 19.253 del año 1993 que “Establece normas sobre protección, fomento y desarrollo de los indígenas, y crea la corporación nacional de desarrollo indígena”, no reconoce en Chile la existencia de pueblos, sino que señala en el título I, párrafo 1, que “El Estado reconoce que los indígenas de Chile son los descendientes de las agrupaciones humanas que existen en el territorio nacional desde tiempos precolombinos, que conservan manifestaciones étnicas y culturales propias siendo para ellos la tierra el fundamento principal de su existencia y cultura”.

Señala también que “El Estado reconoce como principales **etnias** indígenas de Chile a: la Mapuche, Aimara, Rapa Nui o Pascuenses, la de las comunidades Atacameñas, Quechuas y Collas del norte del país, las comunidades Kawaskhar o Alacalufe y Yámana o Yagán de los canales australes”. A pesar de ellos y para efectos de nuestra investigación, y de acuerdo con las justificaciones ya realizadas anteriormente, continuaremos entendiendo a las etnias chilenas como pueblos.

Esta decisión radica, por una parte, en la defensa de un modelo de desarrollo propio que hemos venido planteando a lo largo de nuestra investigación y la adherencia que hacemos respecto de los instrumentos internacionales existentes. Tal y como fue definido por las Naciones Unidas, por el Relator Especial de la Subcomisión para la Prevención de la Discriminación y la Protección de la Minorías, comunidades indígenas, gente y naciones, son “...aquellos que, teniendo una continuidad histórica a la preinvasión y las sociedades precoloniales que se desarrollaron sobre sus territorios, considérense distintos de otros sectores de sociedades que ahora prevalecen en aquellos territorios, o parte de ellos. Ellos forman, actualmente, sectores no dominantes de sociedad y son determinados para conservar, desarrollar, y transmitir a futuras generaciones sus territorios hereditarios, y su identidad étnica, así como la base de su existencia continuada como pueblos, conforme a su propio modelo cultural, instituciones sociales y sistemas legales...”²¹.

²¹ www1.umn.edu/humanrts/edumat/studyguides/Sindigenous.html - 48k

Junto con lo anterior, y como desarrollaremos posteriormente, el Pacto internacional sobre Derechos Civiles y Políticos y el Pacto Internacional sobre Derechos Sociales, Económicos y Culturales, establece que todos los Pueblos tienen derecho a la autodeterminación con la virtud de que ellos “libremente determinan su estatus político y persiguen, libremente, su desarrollo político, social y cultural”. Algunos gobiernos estatales se oponen al empleo del término "pueblos" para referirse a los Pueblos Indígenas porque temen que el uso del mismo, sea asociado con el derecho de secesión y con la estructura del Estado independiente. De este modo, preferirían los términos "tribus" "o poblaciones", que carecen de dichas vinculaciones o aspiraciones. Por otro lado, los Pueblos Indígenas usan mayoritariamente el término "pueblos" debido a su asociación con el reconocimiento inherente de una identidad colectiva distinta.

Por otra parte, algunos pueblos indígenas encuentran que la negación de ser descritos como "pueblos" y del derecho inherente a la autodeterminación es una forma de racismo y de la discriminación continuada. Los pueblos indígenas están expresando en general una decidida y creciente voluntad de ser considerados como tales, con el alcance jurídico que tiene esta palabra en el derecho internacional (Etxeberria, 2004). Esta denominación, como veremos más adelante, ha sido una de las principales demandas históricas del pueblo mapuche.

2. Conociendo al pueblo mapuche: Perspectivas dinámica y estática de una misma realidad

Tal como señalábamos al comienzo de este capítulo, para lograr una visión integral del pueblo mapuche que nos permita rescatar dinámicas históricas y actuales, consideramos importante presentar y analizar la información disponible a partir de dos perspectivas complementarias. Estas perspectivas serán:

- a) **Perspectiva dinámica:** entendida como una visión centrada en los principales procesos de relación-acción del pueblo mapuche que han estado presentes a lo largo de su historia y que han definido, en gran medida, sus características particulares actuales;
- b) **Perspectiva estática:** entendida como una “fotografía” del pueblo mapuche en la actualidad a partir de una serie de datos cuantitativos que diagnostiquen su situación sociodemográfica y económica. Para este análisis realizaremos una comparación entre los datos disponibles a partir del Censo

de 1992 (en el que se incluyó por primera vez una pregunta relacionada con la temática indígena) y el último Censo de 2002, con el objeto de verificar los cambios acontecidos.

Para complementar y asegurar la integración de ambas perspectivas, y dados los alcances de nuestra investigación, tomaremos en cuenta como elemento transversal la variable migratoria y sus efectos en el pueblo mapuche, tanto en términos sociales, económicos, culturales y políticos, visualizando las correspondientes estrategias de adaptación utilizadas. Esta información complementará el modelo de estudio que hemos propuesto en el capítulo anterior y nos servirá de base para el diseño metodológico a proponer en el siguiente capítulo

2.1 Perspectiva dinámica: Ámbitos de análisis:

2.1.1 Ámbito histórico: principales acontecimientos

La experiencia ha mostrado que cualquier análisis de proceso debe incorporar una dimensión histórica que nos permita encuadrar, en su contexto, los procesos y fenómenos sociales a ser estudiados (Peyser, 2003). En este sentido, en el marco del estudio de los pueblos indígenas, resulta muy importante considerar las dinámicas de relaciones intraculturales e interculturales que se han producido desde la época de la conquista hasta la actualidad, enmarcando estas relaciones de acuerdo a los distintos momentos históricos vividos por ellos.

Para comenzar, y antes de la llegada de los conquistadores españoles en el siglo XV, la propia realidad geográfica chilena mantuvo a los mapuches relativamente alejados de otros grandes centros de desarrollo social, político y económico indígena antes de la conquista, representados principalmente por el Imperio Maya o Azteca, y es esta misma situación la que los mantuvo fuera del ámbito de su influencia. Efectivamente, en el siglo XVI la población mapuche se extendía entre las actuales ciudades de Talca (Región VII) y Valdivia (Región X). En su mayoría eran agricultores de tierras de regular calidad.

Una vez comenzada la conquista española (marcada principalmente por las riquezas halladas y explotadas en el Imperio Inca) esta misma característica de lejanía geográfica se tradujo en una llegada relativamente tardía de los españoles a Chile. Efectivamente, las primeras expediciones a territorios de Chile se produjeron entre 1535 y 1538. La principal motivación de estas empresas conquistadoras fue la de encontrar más oro y riquezas, tal y como había sucedido en el Perú, atraídos por los

rumores difundidos por los propios incas que les hablaban de inmensas riquezas existentes hacia el sur (Peysner, 2003).



Figura 13. Territorio Mapuche (siglo XVI)

Fuente: Bengoa, 1999

Los cronistas de la época hablan de las grandes penurias y problemas que debieron soportar los expedicionarios al intentar cruzar el altiplano por las alturas de los Andes. Pedro de Valdivia fue uno de los conquistadores que logró adentrarse en territorio chileno, fundando el 12 de febrero de 1541, en el centro del país, la ciudad de Santiago de la Nueva Extremadura. Continúa su tarea colonizadora y se interna hacia el sur del país, fundando las ciudades de Concepción, Imperial y el fuerte de Arauco.

La estrategia de los españoles consistió en fundar en avanzada fuertes militares apoyados por pequeñas comunidades de población que se instalaban posteriormente *in situ*. Esta estrategia se utilizó especialmente al sur del río Bío-Bío, bastión emblemático del territorio indígena para así motivar el retroceso de estos grupos hacia el sur de este límite natural. Con el avance de los españoles en territorio mapuche se inicia en 1550 la “Guerra de Arauco” que duraría más de tres siglos y que tendrá como consecuencia la pérdida de gran parte del territorio indígena y la utilización de estos como mano de obra en lavaderos de oro junto con una gran pérdida de vidas humanas.

Esta guerra desemboca en el Tratado de Paz de Guillén (1640) en el cual los indígenas se retraen levemente hacia el sur del Bío-Bío pero a condición de mantenerse como hombres libres y propietarios de sus tierras comunales. Este tratado otorgó paz a la zona durante 15 años, luego del cual, por la renovada crueldad en el trato de indígenas en los asentamientos del norte del país, la guerra retomó su fuerza. Después de muchos años de lucha encarnizada, se firma en 1780 el Tratado de Santiago, que asegura los derechos indígenas de representación ante las autoridades españolas.

Sigue un período de paz donde hay un comercio activo entre los mapuches y españoles, por lo que se va transformando profundamente la sociedad mapuche. La división interna en el Pueblo mapuche se hace clara sobre todo en la época de la Independencia de Chile (1810), cuando las agrupaciones mapuches tienen su propia política definida, políticas que resultan conflictivas con las definidas por el Estado chileno.

En la ley de 1866 el Estado se declara único comprador de todas las tierras de la Araucanía. El plan de ocupación consiste en pacificar primeramente el territorio, estableciendo líneas fortificadas y reduciendo a los mapuches a reservaciones, para luego repartir las tierras más fértiles en forma ordenada entre los colonos. Comienza la "Pacificación de la Araucanía"

Al comienzo de la década de los ochenta el gobierno de Chile decide acelerar el proceso y proceder a una rápida y definitiva conquista de todo el territorio. Han dado motivo a esta decisión la presión que existe por comprar tierras indígenas, la nueva inquietud en el sur a consecuencia de la ausencia militar durante la guerra del Pacífico (1879-81). Todas las comunidades mapuche se unen, pero son derrotadas en 1881, poniéndose fin a la autonomía del pueblo mapuche y marcando el comienzo de su inserción en la sociedad chilena. En 1884 está puesto en marcha el proceso de radicación, ya planificado en 1866, que significa la realización de reservas indígenas, las llamadas reducciones.

En las décadas subsiguientes, los mapuches son radicados en terrenos de una extensión limitada, de los cuales pasan a ser dueños legales mediante un "Título de Merced", y entre 1884 y 1919 son concedidos 3.078 títulos, que corresponden a un número igual de reducciones. El pueblo mapuche pierde los derechos sobre el 90% de su antiguo territorio, destinado ahora a la colonización y la expansión del latifundio (Bengoa, 1996; 2000).

Las grandes agrupaciones mapuches son subdivididas en un gran número de comunidades, lo que tiene como consecuencia que el poder de los caciques principales se “descentraliza”, pasando a manos de los caciques locales (jefes de las comunidades), que son los poseedores formales de los títulos de merced y los responsables del reparto de las tierras recibidas entre las familias que forman parte de la reducción (Bengoa, 1996).

Ya en el año 1927 se trata de efectuar la división de las comunidades mapuches por medio de diversas leyes y decretos, pero el mapuche se resiste firmemente a dividir sus comunidades legalmente constituidas, puesto que son la última protección para sus tierras y su cultura. Una considerable cantidad de comunidades, sin embargo, fueron divididas compulsivamente durante el gobierno militar: por lo menos 2.000 en el período de 1979 a 1990. El decreto ley de 1979 había establecido que no existían ni tierras indígenas ni propietarios indígenas, porque sólo había chilenos.

En la nueva Ley Indígena, aprobada en 1993, el Estado dice reconocer no sólo el pueblo mapuche como etnia indígena de Chile, sino también la tierra como “el fundamento principal de su existencia y cultura”.

Si bien dedicaremos mayor atención a las políticas públicas y a la relación entre los mapuches y el Estado de Chile, queremos señalar aquí que las políticas emanadas de los distintos gobiernos así como las leyes que se dictaron con respecto al pueblo mapuche a lo largo de su historia han tenido profunda incidencia en su realidad actual. Es así como se registra una constante y sistemática migración a partir de 1930, siendo los primeros emigrantes aquellos que quedaron sin tierra después de la radicación (Ancán 1994).

Junto a la carencia de tierra en las comunidades mapuches (obviamente el factor clave en el proceso migratorio) y las divisiones, han tenido gran impacto los cambios en la economía regional: las modernizaciones y reconversiones (del trigo a la ganadería) en los latifundios que han significado menos trabajo temporal en la región y una subsiguiente intensificación de la migración mapuche (Haughney y Marimán 1993).

En este contexto, son las generaciones jóvenes las que se dirigen a las ciudades en busca de mejores perspectivas de vida, pero su baja escolaridad, el alto grado de analfabetismo y las situaciones de discriminación hacen que los mapuches se

ubiquen en la periferia de las ciudades, ocupando así los principales cordones de pobreza.

Del desarrollo anterior observamos que la historia del pueblo mapuche ha estado marcada por una suerte de “resistencia” a los avances de los españoles, en un primer momento, y al avance de la cultura occidental, durante los últimos años. Esta situación continua ha mantenido al pueblo mapuche en un estado de conflicto casi permanente en una defensa de sus derechos ancestrales y en la reivindicación de derechos políticos que les permitan ocupar un lugar dentro de la sociedad chilena y de los procesos de decisión que les atañen.

La actual demanda del pueblo mapuche busca retomar el hilo de su propia historia la que, si bien no volverá a ser lo que fue, impone un serio reto a la convivencia y la gobernabilidad para avanzar así en el desarrollo de todos los sectores del país, sin exclusión.

2.1.2 Ámbito antropológico

“La tradición cuenta que en el principio hubo una gran lucha entre las fuerzas sobrenaturales del bien y del mal, representados por dos seres Xeg Xeg y por Kai Kai. Como consecuencia de esta lucha, se produjo una gran inundación, ordenada por Kai Kai para exterminar al hombre. Pero el hombre fue protegido por Xeg Xeg y de esta disputa quedaron 4 sobrevivientes: Una pareja de ancianos y una pareja de jóvenes. Estos jóvenes tuvieron la misión de ser el principio de la gente, “Ilituche”, y los dos ancianos fueron los encargados de alimentar en conocimiento y sabiduría a la nueva cultura, el Pueblo Mapuche”

El nombre "mapuche" (mapu: tierra, che: gente) es una denominación general para entender una clasificación geográfica de quienes históricamente han vivido entre los ríos Itata y Toltén. Es así como dentro de los mapuches distinguimos identidades como los Lafkenches, en la costa, Nganches, en el centro, Pehuenches, en la cordillera, Huilliches en el sur, etc. Las variaciones idiomáticas entre estas identidades no son relevantes, pero sí existen algunas discrepancias entre los historiadores acerca del origen de cada identidad mapuche.

Con respecto al lenguaje, si bien es cierto que los mapuches no desarrollaron un lenguaje escrito, sí desarrollaron un lenguaje basado en la tradición oral que en ellos adquiere intrincados matices conectados a la naturaleza, a figuras religiosas y a

diferentes planos o dimensiones de vida. Podríamos decir que en los mapuches todo gira en torno al lenguaje.

El lenguaje tiene un fin que va más allá de lo estrictamente comunicacional. Existe un lenguaje ceremonial de intrincada explicación, un lenguaje de uso frecuente y un lenguaje cuyos términos son un misterio incluso para aquellos mapuches que lo dominan a cabalidad. Un ejemplo que podemos citar es que por años los mapuches utilizaban la palabra *Itrofilmogen*, sin tener claramente especificado su significado. Hoy en día, producto de una apertura a otras áreas del conocimiento por parte de connotados estudiosos del idioma, es posible establecer que esa palabra adquiere, desde hace 300 años, un significado muy similar por lo que recién los especialistas están entendiendo hoy en día como "biodiversidad".

Su religión es rica en figuras multidimensionales, en diferentes planos y en diferente concepción de tiempo. Son muchos los investigadores que han tratado de desentrañar por años una religión que involucra al lenguaje, al territorio y al linaje como un todo. La religión mapuche mantiene más rasgos originarios y un menor grado de sincretismo con el cristianismo que otros pueblos originarios, en parte porque el pueblo mapuche mantuvo su independencia territorial hasta finales del siglo XIX (Durstun y Duhart, 2003).

La cultura mapuche involucra una compleja cosmovisión en que la armonía universal es un valor central, en que las fuerzas de la naturaleza, las plantas medicinales, la salud física y el bienestar psicosocial están relacionados con las deidades y con las creencias y ceremonias que las sustentan.

La creencia espiritual mapuche está muy ligada a la tierra y al medio ambiente desde donde emana todo el poder de la vida, siempre por la gracia de la familia divina la que crea y sostiene al hombre y a la naturaleza. El Territorio donde habita el Pueblo Mapuche se divide en 4 partes, que señalan los cuatro puntos cardinales. Estas partes se conocen como *Meli Witran Mapu* que son:

- ***Puel Mapu***: Tierra ubicada hacia el Oriente, desde donde sale el Sol.
- ***Willi Mapu***: Tierra ubicada al Sur.
- ***Piku Mapu***: Tierra ubicada al Norte.

- **Lafken Mapu:** Tierra ubicada al Poniente (hacia el Mar), donde se pone el Sol.

Esta denominación tiene una connotación místico-religiosa que señala los puntos de las fuerzas sobrenaturales que afectan el Territorio y a cuanto en él existe. La casa de los mapuches (*ruka*) tiene su entrada hacia el Este, hacia los volcanes y montañas, de donde viene la energía de la tierra. Dos puntos cardinales están ligados con el bien; el oriente, donde habita el *pillán* y el sur, portador de buenos vientos que traerán bonanza, suerte y abundancia.

Una figura importante para los mapuches es la *machi* o shamán, generalmente femenina, que combina roles de curación y religiosa. La *machi*, principal figura religiosa de una comunidad, logra enlazar diferentes aspectos de la vida de comunidad en ceremoniales rogativos (*Nguillatun*) y en ceremoniales de carácter medicinal (*machitun*).

Su peculiaridad radica en la capacidad de generar, en estados de trance, un sinnúmero de símbolos y mitos que al mapuche lo hacen mantenerse firmemente arraigado a la tierra y sus ancestros. De aquí nace también la característica de los mapuches de plantearse la vida en términos de recuerdos (relatados como si los hubiesen experimentado hace poco) y a la falta de argumentos en torno a temas que tienen que ver con su futuro, son escasos los diálogos que generan en ese aspecto.

El *kultrún* es su instrumento, máximo símbolo de su cosmovisión y sus diseños varían dependiendo de dónde venga la comunidad. Antiguamente los *kultrún* sólo eran usados por las *machis*, pero hoy día esto ya no es así. La forma de este instrumento representa tres aspectos de la tierra:

- **Auenu Mapu:** Todo lo invisible, lo abstracto. Aquí se concentran las energías positivas.
- **Nag Mapu:** El espacio físico donde el hombre se mueve, lo visible, palpable.
- **Minche Mapu:** Lo que está bajo tierra, las energías negativas, todo aquello desconocido, no clasificado.

En contraste con la figura masculina del *Lonko*, (suplantada en muchas comunidades con la autoridad introducida de “Presidente” de la comunidad

indígena), se mantiene muy activa la importancia de las *machis*, muchas de las cuales son mujeres relativamente jóvenes.

Con respecto al papel de la mujer al interior de las comunidades, estas cumplen diversas funciones que las convierten en un soporte fundamental para la economía familiar, tanto vendiendo productos hortícolas como artesanales, aunque a veces esta contribución es poco reconocida. Aunque los hombres son responsables de la transmisión oral y pública de la cultura, las mujeres son educadoras de la cultura en la casa y además son las curadoras, yerbateras y componedoras de las comunidades. Al nivel urbano el papel de la mujer como transmisoras de cultura permanece vigente.

Dentro de la cultura mapuche ningún ser viviente, por insignificante que sea, puede vivir sin la gracia de los grandes espíritus y tanto el hombre como el resto de seres vivientes que conforman la naturaleza son percibidos de forma integral, donde todos están interconectados e interrelacionados. Es por ello que tienen un gran respeto por la naturaleza, y un compromiso ético y moral con su pueblo, con el mundo.

Dados los procesos migratorios sufridos por este pueblo, existe una importante pérdida cultural (proceso de aculturación) ya que en las ciudades ha sido muy difícil contar con los espacios que les permitan mantener sus tradiciones y fiestas religiosas, además que se trata de un medio urbano, marcado por la “modernidad” y por la prevalencia de estilos y modos de vida muy diferentes a las comunidades. Como veremos más adelante, los mapuches han intentado recrear su propia cultura en las ciudades, sin embargo, el contacto con la tierra y con la naturaleza es muy difícil. Esto es un problema a la hora de realizar sus ceremonias.

Efectivamente, el ocultamiento de su identidad combinada con las continuas migraciones a la ciudad hace que hoy en día cohabiten generaciones de mapuches que han perdido, en distintos grados, su identidad originaria. Dentro de las manifestaciones más evidentes de la pérdida de los rasgos característicos de la identidad Mapuche, se encuentra la pérdida del *mapudungun*. Los mapuches urbanos de la primera generación son generalmente bilingües, es decir, hablan *mapudungun* y castellano. Sus hijos son mayoritariamente bilingües pasivos, es decir, que comprenden el *mapudungun* pero no lo hablan. Los mapuches de la tercera generación, en su gran mayoría, sólo hablan el castellano, por lo que, según señalan algunos, en la ciudad, lo que caracteriza tradicionalmente el “ser” mapuche se pierde (Informe Comisión Verdad y Nuevo Trato, 2003).

Por ello han desarrollado una serie de estrategias adaptativas en este nuevo medio destinadas a facilitar la interacción con la sociedad dominante, relación muchas veces marcada por la discriminación y la marginación. Dicho proceso suele afectar a la cultura indígena y su identidad étnica en la medida que nuevas generaciones nacen y se van adaptando progresivamente en el entorno urbano.

2.1.3 Ámbito sociológico-económico

El centro social y económico de la sociedad mapuche prehispánica estaba en las familias, que eran amplias, extensas y muy complejas, y en las que convivían todos los descendientes masculinos del padre o jefe de familia. Las distintas familias independientes solían hacer alianzas para colaborar en actividades económicas, para hacer la guerra a otros grupos, etc. Para ellas se elegía un *toqui* como jefe y consejero. Los *toqui* tienen poder temporal y limitado; no había dirigentes permanentes.

La sociedad mapuche de entonces es igualitaria, socialmente no diferenciada, y también relativamente pacífica por la abundancia de recursos naturales y las condiciones de vida favorables. La guerra con España va a cambiar radicalmente a esta sociedad (Bengoa, 1996). En la sociedad igualitaria de antes, se están produciendo relaciones de subordinación; empieza a perfilarse una separación entre *lonkos* (caciques), que poseen cierto dominio sobre un territorio, y trabajadores.

Las múltiples relaciones fronterizas requieren dirigentes estables con la capacidad de negociar y parlamentar, y así ocurre que ciertos *lonkos* adquieren importancia especial, siendo elegidos con frecuencia como representantes de la población mapuche. Estos *lonkos* principales (y después de ellos sus hijos), encabezan grandes agrupaciones mapuches de distintas familias interrelacionadas, y poseen alianzas matrimoniales con otras; así dominan amplios territorios. Al comenzar el siglo XIX, a 250 años de llegados los españoles, la sociedad mapuche tiene una estructura social compleja y el poder político está concentrado en las manos de unos 15 a 20 caciques importantes (Bengoa, 1996).

Cuando comienza el período de reducciones (fines de 1800) muchas estructuras sociales mapuches cambian. No se mantienen los grupos sociales ni la estructura de poder existentes en los tiempos pre-reduccionales. Las grandes agrupaciones mapuches son subdivididas en un gran número de comunidades reduccionales, lo que tiene como consecuencia que el poder de los caciques principales se "descentraliza", pasando a manos de los caciques locales (jefes de las

comunidades), que son los poseedores formales de los títulos de merced y los responsables del reparto de las tierras recibidas entre las familias que forman parte de la reducción (Bengoa, 1996).

Por las medidas de radicación, la sociedad mapuche sufre cambios profundos también en otros aspectos, particularmente el económico. Encerrados en sus reducciones y despojados de los amplios territorios de pastoreo, los mapuches se ven obligados a cambiar su modo de vida y sistema de producción. Los ganaderos de antaño se transforman en campesinos, practicando ahora de manera mucho más intensiva la agricultura. Esto sin suficiente preparación y con falta del conocimiento y de las tecnologías necesarias para cultivar las tierras limitadas de manera sostenible.

En el período posterior a la radicación, a consecuencia de un proceso de minifundización causado por enajenaciones y usurpaciones de tierras mapuches, y por un rápido crecimiento de la población mapuche, continúa deteriorándose la relación hombre-tierra: el promedio de hectáreas por persona, que era de 6,1 durante el período de radicación, a fines de los setenta fluctúa entre 0,9 y 1,4. Esta enorme pérdida en cantidad va acompañada de una pérdida en calidad; fuertes presiones sobre la tierra han llevado a la intensificación del uso de los suelos y el deterioro consecuente de su fertilidad y productividad (Bengoa 1996; 2000).

Debido a la escasez de tierras aptas para el cultivo o el pastoreo, y de animales para el trabajo, o de implementos, entre otros, los niveles de producción en las comunidades mapuches son bajos. También en comunidades donde la principal fuente de ingresos no proviene de actividades agropecuarias sino de otras actividades económicas como la recolección o la artesanía, la producción total es sumamente baja. La economía mapuche postreduccional es una economía de subsistencia, en el sentido de que no genera un excedente capaz de producir su desarrollo. Una creciente cantidad de familias se encuentra en un proceso de desahorro y endeudamiento (Bengoa, 1996)

El deterioro progresivo durante el presente siglo de la situación económica mapuche se expresa no sólo en los bajos niveles de vida, sino también en la proletarización. Mediante la venta de mano de obra, el mapuche hace un intento de aumentar sus ingresos y de mejorar las condiciones de vida. El trabajo asalariado fuera de las comunidades (mayormente en los latifundios) se hace en forma permanente o se alterna con trabajo por cuenta propia.

Pese al avance del empobrecimiento del pueblo mapuche, las autoridades chilenas toman pocas medidas directas para detener este proceso; a los mapuches, por ejemplo, nunca se les ha concedido un papel significativo en el desarrollo de la agricultura en el sur. Es un hecho que se deja explicar por la política de integración que busca una rápida asimilación del mapuche a la sociedad chilena, lo que debe realizarse mediante la absorción de la mano de obra mapuche y de sus tierras en el sistema de la gran propiedad latifundista. En la práctica esto significaría la transformación de los mapuches en chilenos y la desaparición de la etnia mapuche como raza y cultura diferenciadas (Bengoa, 1996).

Es así como en la actualidad los mapuches constituyen el grupo étnico más pobre de Chile (38,4%)²², y en su gran mayoría, han debido migrar a las ciudades en la búsqueda de una mejor calidad de vida. Sin embargo, en las ciudades se incorporan a los estratos más bajos del proletariado urbano, es decir, a los de menores ingresos, de niveles de vida más bajos y de menor estabilidad en el empleo.

Toda esta situación ha acarreado cambios en sus estructuras comunitarias, en su forma de vida y en los medios para prodigarse la subsistencia. La vida en la ciudad les impone unas normas de organización que no concuerdan con su cosmovisión ni con sus formas de vida. Esto ha llevado a desincentivar la organización formal pues no se sienten identificados con los requisitos legales ni estructurales que en ellas se señala.

2.1.4 Ámbito político-legal

El Estado ha jugado un rol central a lo largo de la historia del pueblo mapuche a través de diferentes políticas, leyes y programas que han influido en su situación actual. Desde la Independencia de Chile (1823) se han dictado numerosos cuerpos legales que regulan la situación de los pueblos indígenas del país, principalmente reglamentaciones acerca de la tenencia de la tierra del pueblo mapuche, lo que ha tenido grandes incidencias en los procesos migratorios que se han observado a lo largo de los años (CONADI, 2003)

En cuanto a las normativas nacionales que se han definido en materia indígena, las primeras declaran que el indígena debe estar en igualdad de condiciones con el chileno. La primera ley dictada en este período fue el Decreto del 1º de Julio de 1813

²² Fuente: Censo Nacional de Población y Vivienda (1992) y Encuesta Nacional de Caracterización Socioeconómica (1996)

y su objetivo fue formar villas formales, gozando los indígenas de los mismos derechos sociales de ciudadanía que corresponde al resto de los criollos. Se trataba “de valorar al mapuche e incluirlo en la nación que se estaba fundando, para construir con él y sus territorios el nuevo país que surgía de las ruinas del mundo colonial” (Boccará y Seguel, 1999).

En 1845 se dictó una ley de colonización que sentaría las bases de la futura llegada de colonos extranjeros a los territorios indígenas, principalmente alemanes. Efectivamente, hacia el año 1880, son casi 7.000 los colonos que se establecieron en la Araucanía. Con ello se inicia una política que tiende a apagar la soberanía autóctona a través de diversas decisiones y medidas legislativas unilaterales que ya no consideran los acuerdos pasados durante los parlamentos republicanos (Boccará y Seguel, 1999).

El 4 de diciembre de 1866 se dicta la llamada ley de “reducción”, donde se establece que se les daría a los indígenas un título gratuito sobre las tierras que poseían. Comienza entonces el proceso de radicación de los mapuches. La política de radicación de los indígenas los obligó a vivir en un espacio reducido de tierras, alterándose su sistema familiar. En algunos casos la familia se dispersó, y en otros, se agrupó, bajo un mismo título, a personas de diferentes familias que no reconocían al mismo cacique (*lonko*) como jefe (Bengoa, 2000).

De manera general se puede decir que la política indígena del Estado hasta el momento se limitó al asunto territorial. De hecho, las distintas normativas no buscaron establecer relaciones con los indígenas ni implementar programas, tendiendo más bien a su incorporación a la sociedad nacional. La preocupación de las autoridades, en esta zona recién conquistada, era delimitar esferas de influencias entre el Estado y los particulares (Boccará y Seguel, 1999).

El proceso de radicación llevado a cabo hasta el momento llevó a los mapuches a convertirse en una minoría étnica sometido al sistema de dominación global y los ubicó en una situación de dependencia respecto del Estado y la sociedad chilena dominante. Sin embargo, las reducciones también se convirtieron en un lugar de reestructuración y resistencia cultural frente al modelo dominante, ya que al despreocuparse de la situación económica, social y cultural indígena, al aislar y concentrar la población mapuche en reservas, las autoridades crearon las condiciones para que esta cultura se reprodujera y que la identidad autóctona perviviera. Así es como en ausencia de una política indigenista asimilacionista o

integracionista coherente, la especificidad mapuche se mantuvo. Pero la perpetuación de esta especificidad en una situación de subordinación tuvo un precio: la marginación social y el empobrecimiento (Boccaro y Seguel, 1999).

El 13 de marzo de 1931 se dicta “La ley de Propiedad Austral” que “blanqueó” los títulos de tierras obtenidos fraudulentamente y las ocupaciones de hecho realizadas por latifundistas sobre tierras indígenas y aquellas consideradas fiscales. La ley no contenía normas para la solución de conflictos entre mapuches y particulares, reconociendo a estos últimos las posesiones producto de despojos (Osorio, 2002).

La aplicación de esta ley (1931-1961) llevó a una mayor división de las comunidades que habitaban en territorios indígenas (de 3000 a 800 comunidades) La ley 14.511 (1960) prosiguió en esta línea. En 1953 se crea la Dirección de Asuntos Indígenas, dependiente del Ministerio de Tierras y Colonización, que tenía por objeto aplicar las políticas contenidas en las leyes de 1931 y sus modificaciones. La Dirección tenía como función la división de las comunidades, reconociendo la existencia de las comunidades indígenas, aunque no las legisló en detalle en cuanto a sus funciones y derechos.

En 1978 se dicta el Decreto ley N° 2.568 sobre división de comunidades indígenas. Esta norma tenía como objeto promover la división de las comunidades mapuches, para lo cual establece con el mismo fin un procedimiento expedito y gratuito para la tramitación de la división ante el juez de letras competente creando, además, la Dirección de Asuntos Indígenas (DASIN) En virtud de estos decretos, muchas comunidades se dividieron. Al respecto Bengoa sostiene que, entre 1927 y 1973, 168 comunidades desaparecieron totalmente y sus tierras se perdieron. “Esas tierras pasaron a privados y los indígenas tuvieron que migrar” (Bengoa, 2000).

Es posible concluir que a 1987 existe una cifra cercana a las 2.000 comunidades divididas, además, alrededor de 40 predios provenientes de la aplicación de la Reforma Agraria saneados, lo que supone estamos frente a la desaparición casi completa de la propiedad comunitaria mapuche.

Como señala José Bengoa esta normativa representó “el intento de supresión de un pueblo, de “solución definitiva” del problema indígena en Chile”, no solamente porque se decretó el fin del indígena como grupo específico o minoría étnica, sino porque al poner término a las discriminaciones legales positivas (igualdad formal) se

consagraron y ampliaron las discriminaciones sociales, económicas y culturales existentes (desigualdad real) (Bengoa, 2000).

La llegada de la democracia a Chile en el año 1990 constituye uno de los cambios más importantes en las políticas indígenas chilenas. Las situaciones vividas hasta el momento y las crecientes condiciones de pauperización de las comunidades indígenas llevó a una proliferación de organizaciones, las que entraron en contacto con el movimiento político emergente haciendo que el tema de los derechos de estos pueblos se integrara como parte importante del Programa de Gobierno del entonces candidato a la presidencia por los partidos de la Concertación, Patricio Aylwin. Para ello, en 1989, se suscribió el “Acuerdo de Nueva Imperial” que recogía gran parte de las reivindicaciones de los pueblos originarios del país.

El Acta de Nueva Imperial tuvo además implicaciones de carácter histórico: fue la primera vez que estaban representados todos los pueblos indígenas a través del Consejo Nacional de Pueblos Indígenas y otras organizaciones. Además, este acuerdo es el inicio de una nueva relación entre el Estado y los pueblos indígenas, en que se dio por superada la política de división de las comunidades y de asimilación de los pueblos indígenas a la sociedad.

Los principales contenidos del Acuerdo eran:

- El reconocimiento constitucional de los pueblos indígenas y de sus derechos económicos, sociales y culturales fundamentales.
- La creación de una Corporación Nacional de Desarrollo Indígena y de un Fondo Nacional de Etnodesarrollo, con la participación activa de los distintos pueblos indígenas del país, como entidades públicas encargadas de coordinar la política indígena del Estado.
- La creación de una Comisión Especial de Pueblos Indígenas que en un plazo no superior a cuatro años culminara con la implementación de una Ley Indígena y de la Corporación Nacional de Desarrollo Indígena.

Otro de los acuerdos de trascendencia fue que el gobierno de la Concertación por la Democracia se comprometió a la ratificación del Convenio N° 169 sobre Pueblos Indígenas y Tribales de la Organización Internacional del Trabajo, acuerdo que hasta el día de hoy no se ha cumplido.

Tal como se señalaba en el Acuerdo de Nueva Imperial, en 1990 comienza a funcionar la Comisión Especial de Pueblos Indígenas (CEPI), la cual tuvo básicamente los siguientes mandatos:

- Asesorar al Presidente de la República en la determinación de las políticas indígenas, respecto de los grupos étnicos indígenas que integran la sociedad chilena (...) en lo concerniente a su pleno desarrollo económico y social, a la conservación, fortalecimiento y difusión de sus expresiones y valores culturales y a la debida participación y proyección de sus miembros en la comunidad nacional
- Formular un diagnóstico de la realidad, problemas, necesidades y aspiraciones de los Pueblos Indígenas.
- Estudiar y proponer planes y proyectos orientados a lograr el integral desarrollo y progreso económico, social y cultural de los Pueblos Indígenas.

La CEPI estaba estructurada por un Directorio y un Consejo paritario de personeros de gobierno y dirigentes indígenas, elegidos por sus organizaciones para tal finalidad, dando de esa forma cumplimiento al compromiso de participación exigido por las organizaciones. En el cumplimiento de su mandato, la CEPI preparó un programa de trabajo que básicamente contenía dos líneas definidas: la propuesta de un anteproyecto de Ley Indígena, y el desarrollo de un programa de acción que contribuyera a atender las necesidades más urgentes de la población indígena, pasando a convertirse en un organismo de apoyo a las iniciativas económicas, sociales y culturales de las comunidades del país.

A partir de las propuestas de la CEPI, el gobierno de Patricio Aylwin presentó al Poder Legislativo los siguientes proyectos de ley:

1. El proyecto de Ley Indígena, cuyos puntos principales fueron reafirmados por el Congreso de Pueblos Indígenas celebrado en 1991.
2. El proyecto de Reforma Constitucional, que tenía por objeto lograr mayor grado de reconocimiento jurídico de los pueblos indígenas, de manera que Chile se

reconociera como país pluriétnico y pluricultural, reconociendo la diversidad cultural²³.

3. El proyecto de ratificación del Convenio 169 de la OIT sobre pueblos indígenas y tribales
4. El proyecto de ratificación del convenio que crea el Fondo de Desarrollo de los Pueblos Indígenas de América Latina y El Caribe.

De las cuatro iniciativas descritas, sólo fue aprobado, aunque con modificaciones y cambios substanciales, el proyecto de Ley Indígena, y se ratificó el Convenio Constitutivo del Fondo de Desarrollo Indígena.

En 1993 se dicta la ley N° 19.253 que “establece normas sobre protección, fomento y desarrollo de los indígenas, y crea la Corporación Nacional de Desarrollo Indígena” (CONADI), la cual se diferencia sustancialmente de los cuerpos de la legalidad tradicional conocida en Chile, que siempre se caracterizaron por un tratamiento bajo régimen de igualdad jurídica a la población indígena, desconociendo, tanto derechos consuetudinarios como especificidad cultural. Con ello se inicia un período absolutamente distinto, puesto que se intenta de alguna manera dar respuesta o enfrentar los temas centrales de la problemática indígena: Tierra, Desarrollo y Cultura y Educación.

La Corporación Nacional de Desarrollo Indígena (CONADI) es un organismo público, descentralizado, con personalidad jurídica y patrimonio propio, dependiente del Ministerio de Planificación y Cooperación. La CONADI es el organismo encargado de promover, coordinar y ejecutar la acción del Estado en favor del desarrollo integral de las personas y comunidades indígenas en lo económico, social y cultural, así como de impulsar su participación en la vida nacional. A ella corresponde ejecutar el Fondo de Tierras y Aguas Indígenas, creado por la Ley 19.253, y que en su aspecto central se refiere a la solución de litigios sobre tierras entre personas indígenas, comunidades indígenas y particulares, provenientes de los títulos de merced u otras cesiones o asignaciones hechas por el Estado a favor de los

²³ La propuesta de reforma constitucional proponía agregar como inciso final al Art. 1 de la Constitución la frase “El Estado velará por la adecuada protección jurídica y el desarrollo de los pueblos indígenas que integran la Nación chilena”. Agregaba como inciso final al N° 22 del Art. 19 la frase: “La ley podrá, también, establecer beneficios o franquicias en favor de las comunidades indígenas”. Finalmente agrega al Art. 62 como N° 7 la frase: “Establecer sistemas de protección jurídica y beneficios o franquicias para el desarrollo de los pueblos indígenas” (Proyecto de Reforma).

indígenas. Asimismo, el fondo contempla el otorgamiento de un subsidio para la adquisición de tierras por parte de los indígenas.

Del mismo modo, la CONADI ejecuta el Fondo de Desarrollo Indígena que tiene por objetivo permitir el desarrollo productivo de las poblaciones indígenas beneficiadas con las tierras adquiridas a través del Fondo de Tierras y Aguas. En el desarrollo de estas acciones concurren CONADI, INDAP y CONAF, y están referidas a recuperación de suelos, forestación, manejo del bosque nativo, fondos concursables para proyectos productivos y asistencia técnica. A partir de 2000 se implementan básicamente tres líneas programáticas centrales: Fomento de la Economía Indígena Urbana y Rural, Apoyo a la Gestión Social Indígena y Estudios de Preinversión para el Desarrollo Indígena.

En cuanto a tierras indígenas, la ley establece un proceso de restitución y de ampliación de las tierras bajo dominio indígena. En cuanto a desarrollo se establecen mecanismos y procedimientos para la instalación de una política de desarrollo con identidad y en el ámbito cultural se establecen procedimientos tendientes al reconocimiento de las culturas y con el reconocimiento de los saberes, conocimientos y valores de los sistemas culturales. Atendiendo como un mecanismo válido para tales fines la instalación de modelos de Educación Intercultural Bilingüe (CONADI, 2003).

Sin embargo, y cómo ya mencionábamos al comienzo de este capítulo, esta normativa aún no reconoce la calidad de “pueblos” de los grupos indígenas chilenos, lo que ha llevado al Estado chileno a ratificar aquellas normativas internacionales que no tienen una ingerencia directa en este tema. Entre ellas podemos señalar las siguientes:

- **Pacto de Derechos Internacional de Derechos Civiles y Políticos (23 de marzo de 1976):** A pesar de que sus disposiciones han sido muy poco aplicadas en beneficio de los indígenas, establece una serie de disposiciones importantes tales como que “Todos los pueblos tienen el derecho de libre determinación. En virtud de este derecho establecen libremente su condición política y proveen asimismo a su desarrollo económico, social y cultural (artículo 1, inciso 1) o que en “En los Estados en que existan minorías étnicas, religiosas o lingüísticas, no se negará a las personas que pertenezcan a dichas minorías el derecho que les corresponde, en común con los demás miembros de su grupo, a tener su propia vida cultural, a

profesar y practicar su propia religión y a emplear su propio idioma” (artículo 27).

- **Pacto Internacional de Derechos Económicos, Sociales y Culturales:** Al igual que en el convenio anterior, este Pacto establece en su artículo 1 que “Todos los pueblos tienen el derecho de libre determinación. En virtud de este derecho establecen libremente su condición política y proveen asimismo a su desarrollo económico, social y cultural”.
- **Convención Internacional sobre la Eliminación de todas las Formas de Discriminación Racial (4 de enero de 1969):** En su artículo 2 inciso 2 establece que los Estados partes tomarán, cuando las circunstancias lo aconsejen, medidas especiales y concretas, en las esferas social, económica, cultural y en otras esferas, para asegurar el adecuado desenvolvimiento y protección de ciertos grupos raciales o de personas pertenecientes a estos grupos, con el fin de garantizar en condiciones de igualdad el pleno disfrute por dichas personas de los derechos humanos y de las libertades fundamentales. Esas medidas en ningún caso podrán tener como consecuencia el mantenimiento de derechos desiguales o separados para los diversos grupos raciales después de alcanzados los objetivos para los cuales se tomaron.

Por su parte, el artículo 7 dispone que los Estados partes se comprometen a tomar medidas inmediatas y eficaces, especialmente en las esferas de la enseñanza, la educación, la cultura y la información, para combatir los prejuicios que conduzcan a la discriminación racial y para promover la comprensión, la tolerancia y la amistad entre las naciones y los diversos grupos raciales o étnicos

- **Convenio Constitutivo del Fondo para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas de América y el Caribe:** En el artículo 1 señala que el objeto del Fondo para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas de América Latina y el Caribe, en adelante denominado "Fondo Indígena", es el de establecer un mecanismo destinado a apoyar los procesos de autodesarrollo de pueblos, comunidades y organizaciones indígenas de América Latina y del Caribe.

Efectivamente, si bien estas normativas se refieren a los grupos indígenas como “pueblos”, no exigen un reconocimiento formal por parte de los países que las

ratifican. Es por ello que una de las grandes piedras de tope para el Estado chileno ha sido el Convenio N° 169 de la Organización Internacional del Trabajo (OIT), el que no ha sido ratificado convirtiéndose en una demanda constante por parte de los pueblos indígenas en Chile. Este convenio señala lo siguiente:

- **Convenio 169 de la OIT sobre pueblos indígenas y tribales en países independientes (6 de septiembre de 1991):** El primer organismo internacional que hace referencia a los derechos de las personas indígenas es la Organización Internacional del Trabajo (OIT) al establecer normas sobre no discriminación en la esfera del derecho y las condiciones del trabajo. Esta preocupación de la OIT da lugar, en 1957, a la aprobación del Convenio N° 107 relativo a la "Protección e Integración de las Poblaciones Indígenas y de Otras Poblaciones Tribales y Semitribales en los Países Independientes".

Al adoptar el Convenio 169 sobre Pueblos Indígenas y Tribales, la 76 Conferencia Internacional del Trabajo (Ginebra, junio 1989) observó que en muchas partes del mundo estos pueblos no gozan de los derechos humanos fundamentales en el mismo grado que el resto de la población, reconociendo sus aspiraciones a asumir el control de sus propias instituciones, de su forma de vida y de su desarrollo económico.

El nuevo convenio, que revisa normas anteriores de la OIT, especialmente el Convenio 107 (1957), se aplica a los pueblos indígenas de países independientes cuyas condiciones sociales, culturales y económicas los distinguen de otros sectores de la colectividad nacional y a aquellos pueblos de países independientes considerados indígenas por su descendencia.

Este Convenio establece en su artículo 4 que "Deberán adoptarse las medidas especiales que se precisen para salvaguardar las personas, las instituciones, los bienes, el trabajo, las culturas y el medio ambiente de los pueblos interesados; Tales medidas especiales no deberán ser contrarias a los deseos expresados libremente por los pueblos interesados.; El goce sin discriminación de los derechos generales de ciudadanía no deberá sufrir menoscabo alguno como consecuencia de tales medidas especiales".

El artículo 5, asimismo, dice que al aplicar las disposiciones del presente Convenio: a) deberán reconocerse y protegerse los valores y prácticas

sociales, culturales, religiosos y espirituales propios de dichos pueblos y deberá tomarse debidamente en consideración la índole de los problemas que se les plantean tanto colectiva como individualmente; b) deberá respetarse la integridad de los valores, prácticas e instituciones de esos pueblos; c) deberán adoptarse, con la participación y cooperación de los pueblos interesados, medidas encaminadas a allanar las dificultades que experimenten dichos pueblos al afrontar nuevas condiciones de vida y de trabajo.

Igualmente significativo es lo señalado en el artículo 7, que establece que los “pueblos interesados deberán tener el derecho de decidir sus propias prioridades en lo que atañe el proceso de desarrollo, en la medida en que éste afecte a sus vidas, creencias, instituciones y bienestar espiritual y a las tierras que ocupan o utilizan de alguna manera, y de controlar, en la medida de lo posible, su propio desarrollo económico, social y cultural. Además, dichos pueblos deberán participar en la formulación, aplicación y evaluación de los planes y programas de desarrollo nacional y regional susceptibles de afectarles directamente”.

La revisión de estas normativas, ratificadas y no ratificadas por el Estado chileno, permite concluir que el tema indígena ha sido un tema importante para los distintos gobiernos, pero con énfasis más o menos marcados. Todo lo anterior nos hace reflexionar que, más allá de algunos avances en términos de reconocer en parte la deuda histórica con los indígenas, aún quedan muchos pasos por avanzar, especialmente en términos de reconocimiento estatal e internacional de los derechos indígenas de Chile.

A fines de la década de los noventa comenzó un nuevo período de movilizaciones de los pueblos indígenas en Chile, originado principalmente en la superposición de leyes que entraban en contradicción con lo dispuesto en la ley indígena. Entre las reclamaciones de los indígenas figuraban anular la reducción territorial, la fragmentación social, el desplazamiento forzoso, la pérdida patrimonial, la pérdida de vigencia de sistemas normativos propios, el deterioro cultural y de idioma por políticas de castellanización forzosa, entre otras.

En términos legislativos, los principales inconvenientes surgieron por las contradicciones existentes entre la ley indígena y otras leyes o políticas referidas a sectores sensibles para el desarrollo de las comunidades indígenas. Por una parte,

la política forestal llevada a cabo por los distintos gobiernos ha implicado cambios en regímenes de propiedad de los recursos del territorio: las aguas, el subsuelo, los bosques, la biodiversidad, las riberas, lo que a su vez redundó en la pérdida de las aguas y derechos ribereños de algunas comunidades mapuche. También se ha incentivado la reconversión productiva de la región mapuche, y se alentó la expansión de la industria forestal de monocultivos de especies exóticas de pino y eucaliptos.

En las esferas vial y ambiental coexisten numerosos problemas y proyectos de instalación de empresas privadas que afectan a comunidades mapuches. El caso más emblemático de los últimos tiempos ha sido la construcción de una serie de represas en el Alto Biobío, territorio habitado por las comunidades indígenas Mapuche-Pehuenche de Chile, que generó una verdadera crisis, tanto a nivel de las instituciones públicas encargadas del tema ambiental e indígena, como en las relaciones entre el pueblo Mapuche (principal pueblo indígena del país) y el Estado chileno²⁴.

El conflicto comenzó a principios de los 90, durante la construcción de la primera de seis represas, la de Pangué, cuando en el país aún no existían ni la Ley indígena ni la Ley Ambiental, ambos cuerpos legales que hoy están plenamente vigentes. Sin embargo, la utilización por parte de las comunidades de múltiples mecanismos de consulta y participación ciudadana estipulados en estas leyes no logró, en el caso de la represa Ralco, llegar a un acuerdo respecto a este megaproyecto y su implementación continúa a pesar del fuerte rechazo de algunas familias Pehuenche y las más representativas organizaciones Mapuche del país que ven en el conflicto que se desarrolla en la cuenca del río que antaño fuera la frontera de su territorio la violación flagrante de la nueva Ley Indígena.

Por otra parte en otros conflictos etnoambientales se han logrado, o se están en vías de lograr, acuerdos con las comunidades afectadas. Es el caso del *Bypass* de Temuco donde los comuneros afectados, luego de un largo proceso de negociación, acordaron un paquete de modificaciones al proyecto y de compensaciones. Algunos sin embargo, alegan que las comunidades no fueron consultadas ni decidieron en forma libre e informada, de acuerdo a su idioma y sus costumbres.

²⁴ “Las Lecciones de las Represas del Biobío para el Manejo Alternativo de Conflictos Etnoambientales en Territorios Mapuche de Chile”. Propuesta de proyecto presentada por José Aylwin Oyarzún para el Instituto de Asuntos Indígenas, Universidad de la Frontera.

Hay otros casos, como la carretera de la costa o la Ley de Pesca que permite la operación en territorio costero de empresas pesqueras industriales con las cuales los mapuches no tienen posibilidades de competir, acabando con uno de los elementos ancestrales y constitutivos de la cultura *lafkenche*.

Esta situación llevó a que el gobierno de Ricardo Lagos iniciara un nuevo proceso de conversación con los pueblos indígenas, creando la Comisión de Verdad y Nuevo Trato. Esta Comisión fue creada en enero de 2001 para considerar las distintas visiones sobre la temática indígena, por lo que convocó a personalidades destacadas de los múltiples ámbitos de la vida nacional a fin de contar con una integración amplia y plural. Su principal misión era informar acerca de la historia de la relación que ha existido entre los pueblos indígenas y el Estado y que sugiriera propuestas y recomendaciones para una nueva política de Nuevo Trato. Estas recomendaciones debían estar referidas a mecanismos institucionales, jurídicos y políticos para una plena participación, reconocimiento y goce de los derechos de los pueblos indígenas en un sistema democrático, sobre la base de un consenso social y de reconstrucción de la confianza histórica.

Este informe constituye el intento más sistemático efectuado por el Estado en orden a la consolidación de un Nuevo Trato entre él y los pueblos indígenas. Así se explica el esfuerzo que la Comisión hizo para formular un conjunto de propuestas y recomendaciones, entre las que se destacan:

- a. **El reconocimiento constitucional de los pueblos indígenas:** como una manera de permitir la visibilidad y afirmación de los mismos, constituyéndose dicha norma en una directriz para las políticas estatales. El reconocimiento constitucional es el punto de partida para la ampliación y profundización de los derechos de los pueblos originarios.

- b. **La recomendación de consagrar constitucionalmente derechos colectivos de los pueblos indígenas:** especialmente en los ámbitos político, territorial y cultural. En materia de derechos políticos, la Comisión ha propuesto medidas como la elección de representantes indígenas en el Congreso Nacional, la participación en la integración y gestión de los gobiernos locales y regionales y el reconocimiento de las instancias de participación propias de cada pueblo, entre otros. En cuanto a lo territorial, la Comisión plantea el reconocimiento de la relación especial de los pueblos indígenas con las tierras y territorios; asimismo, releva el

reconocimiento y demarcación de territorios y tierras indígenas, la protección de las tierras actualmente pertenecientes a indígenas, la consagración legal de mecanismos de reclamación de tierras, así como un conjunto de recomendaciones relativas a la relación entre los pueblos indígenas y los recursos naturales.

- c. Las recomendaciones respecto de la institucionalidad, la definición y ejecución de políticas públicas:** en materias concernientes al interés de los pueblos indígenas, tales como la creación de un Consejo de Pueblos Indígenas, el perfeccionamiento de mecanismos de financiamiento de las políticas indígenas, y el mejoramiento de la pertinencia e impacto de las políticas públicas dirigidas a los pueblos indígenas.
- d. Las recomendaciones relativas a los pueblos indígenas extintos:** como los *aónikenk* y *selknam*, que apuntan a la realización de un reconocimiento histórico de que dichos pueblos fueron objeto de un genocidio.
- e. Las propuestas referidas a los pueblos en riesgo de extinción:** los *kawésqar* y *yagán*, en que se insta a adoptar las medidas necesarias para asegurar su sobre vivencia.
- f. Las recomendaciones concernientes a cada pueblo indígena en particular:** en que se relevan las especificidades relativas a formas organizativas y tradiciones culturales propias de cada pueblo.
- g. Las recomendaciones relativas a la aprobación y ratificación de instrumentos internacionales sobre materias indígenas:** en que destaca, notoriamente, la necesidad de ratificar, por parte del Congreso Nacional, el Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo.
- h.** Finalmente, la Comisión formula un conjunto de propuestas y recomendaciones relativas a la consolidación de una sociedad chilena que reconozca y valore su diversidad cultural y los derechos indígenas, con especial énfasis en los esfuerzos que se deben realizar a través del sistema educativo. "La educación es el mecanismo a través del cual deben arraigarse en nuestra sociedad los valores superiores de la tolerancia, la inclusión y la no discriminación".

A partir del trabajo de la Comisión, el Gobierno de Ricardo Lagos decide comunicar la implementación de una “Política de Nuevo Trato”, la que se funda en tres principios orientadores: a) el reconocimiento del carácter culturalmente diverso de la sociedad chilena; la construcción de una nueva relación entre los pueblos originarios, la sociedad chilena y el Estado; b) la ampliación de los derechos de los pueblos indígenas y, c) la participación y pertinencia cultural como eje de la formulación, ejecución y evaluación de políticas.

Para ello ha planteado que, en los próximos años, las acciones de gobierno se implementarán bajo tres lineamientos estratégicos:

1. Mejorar el nivel de reconocimiento de los derechos de los pueblos indígenas.

Los pueblos indígenas actualmente cuentan con reconocimiento de derechos específicos a través de la Ley Indígena y con reconocimiento de derechos universales a través de la Constitución Política y la legislación sectorial.

Tal como lo recomendara la Comisión de Verdad Histórica y Nuevo Trato, el gobierno avanzará decididamente en mejorar el nivel de reconocimiento de derechos específicos que han alcanzado los pueblos indígenas. Asimismo, potenciará entre ellos el ejercicio de derechos políticos, culturales, sociales y económicos, ya consagrados en la legislación nacional, a partir de la reglamentación y el fortalecimiento institucional. Entre las principales medidas en esta materia se cuentan:

- **Reconocimiento constitucional:** Se insistirá al Congreso Nacional en el reconocimiento constitucional de los pueblos indígenas.
- **Representación y participación política:** Una vez aprobado el reconocimiento constitucional y en sintonía con las recomendaciones de la comisión, se pretende avanzar en los diversos aspectos relacionados con los derechos políticos de los pueblos indígenas
- **Aplicación de la Ley Indígena:** Al amparo de la actual Ley Indígena, se fortalecerán los espacios de participación de las comunidades.

Por otra parte, de acuerdo a las recomendaciones de expertos de Naciones Unidas, se desarrollarán estudios comparativos de la legislación sectorial nacional y la Ley

Indígena. En base a los resultados de estos estudios se generará un instrumento público de monitoreo y fiscalización en la aplicación de toda aquella legislación que propenda a la protección y promoción de los pueblos indígenas. Asimismo, se elaborarán propuestas de modificación de aquellas normativas sectoriales que se encuentren en abierta colisión de principios y normas con la Ley Indígena.

2. Profundizar las estrategias de desarrollo con identidad.

Se espera reducir la pobreza en los pueblos indígenas, mejorando sus condiciones y calidad de vida, oportunidades de equidad social y sustentabilidad étnica a partir de la estrategia de desarrollo con identidad, reconociendo la necesidad de enfoques e instrumentos de política social integrales y pertinentes a la condición étnica de cada pueblo.

La política de desarrollo con identidad estará basada en tres componentes fundamentales: educación intercultural, desarrollo productivo y reconocimiento de tierras.

- **Educación y fortalecimiento socio cultural indígena:** incentivando la participación directa de las comunidades indígenas en el actual proceso educativo, con el objeto de atender la sabiduría ancestral en la formación escolar de los niños y niñas indígenas; realizando esfuerzos en fortalecer y promover las lenguas, patrimonio y sistemas socioculturales de los pueblos indígenas; generando una política de reconocimiento y promoción más amplia que en el sólo ámbito educacional.
- **Desarrollo productivo:** acompañando la entrega de tierra indígena con proyectos y programas de inversión o desarrollo productivo; la generación de instrumentos que permitan mejorar la articulación, protección y gestión de los territorios, teniendo presente una adecuada información, tanto en calidad como en disponibilidad, en torno a condición étnica, población indígena e inversión pública y privada en los territorios.
- **Restitución de tierras y aguas:** se pretende el reconocimiento a los justos títulos de comunidades.

3- Ajustar la institucionalidad pública a la diversidad cultural del país

De acuerdo a las recomendaciones de la Comisión, se pretende que los ministerios coordinados por Mideplan entregarán a consideración del Consejo de CONADI un plan de acción bianual, para que este se pronuncie y haga las recomendaciones que le encomienda la Ley Indígena.

Un elemento importante a considerar es la creación de un nuevo organismo para que coordine las políticas indígenas a través de una Subsecretaría de Asuntos Indígenas, que se constituiría en el articulador de las políticas del Estado en materia indígena. Para ello se enviará un proyecto de ley. En el intertanto, se reforzará el rol del actual Subsecretario de Mideplan, enfatizando su rol directivo de una efectiva coordinación de políticas.

Sin embargo, más allá de estos avances, los propios indígenas han manifestado su descontento con estas medidas principalmente porque aún no logran recoger elementos propios de su cosmovisión y cultura. Aucán Huilcamán, dirigente mapuche del Consejo de Todas las Tierras, ha manifestado que "si tuviera que usar un lenguaje para calificarlo, diría que es un informe claramente colonialista, asimilacionista y por lo tanto no podemos aceptarlo. El texto omitió la responsabilidad institucional en la usurpación de tierras ancestrales y el tema de la libre determinación de los pueblos" (Mapuexpress, 2003).

El informativo mapuche Mapuexpress señala que: "Nada es el aporte que entrega este Informe a mejorar las actuales políticas al interior del Estado, por el contrario escatima los planteamientos de fondo que se vienen demandando y cae en la redundancia sobre cuestiones legislativas que se vienen insistiendo desde hace varios años como son el reconocimiento constitucional y la ratificación de Convenio N°169. En definitiva, nada nuevo a lo que ya se ha dicho"

También señala que "nuevamente se proclama que se aumentarán recursos a entidades burocráticas para cumplir fines asistencialistas desde la perspectiva de desarrollo estatal hacia los pueblos indígenas. Desde el punto de vista participativo, el informe propone que las denominadas "etnias" elijan a sus propios representantes en el Congreso Nacional, y reconocer las formas de organización de los pueblos indígenas.

En lo territorial, se establece que debe haber una demarcación de territorios indígenas y el reconocimiento a participar de dichas zonas. También, plantea reemplazar la noción de área de desarrollo indígena en la legislación nacional, por el

concepto de territorio indígena. Varios de estos aspectos son cuestionados en forma y fondo por algunos referentes mapuche" (Mapuexpress, 2003).

En el caso de los indígenas urbanos, el gobierno ha manifestado la necesidad de generar medidas en el orden del desarrollo cultural, social, infraestructura y servicios básicos, salud, vivienda, etc. Para ello será necesaria la construcción de una línea base en torno a la condición de la población indígena urbana y la definición de políticas específicas de desarrollo con identidad, cuestión largamente anhelada por la población indígena urbana.

Esta intención ha sido ratificada por el nuevo gobierno de Chile, donde se ha destacado la necesidad de una política pública indígena específicamente urbana que "asuma la especificidad de su problemática, con respeto a su identidad; buscando universalizar el acceso educacional con calidad y pertinencia étnica, resolver los problemas de habitabilidad y vivienda, asegurar empleos socialmente protegidos de acuerdo a la ley, pero asimismo, garantizar prácticas no discriminatorias en el acceso al trabajo y a las remuneraciones, por mencionar las más importantes" (Mensaje de la ministra de Mideplan, 24 de junio de 2006). En este sentido, una de las primeras medidas adoptadas por su cartera para mejorar la protección social de los pueblos originales ha sido la incorporación de la variable indígena en la ficha de protección social que lleva el Ministerio de Planificación y Cooperación.

Creemos que esta nueva política indígena de Nuevo trato se convierte en una gran oportunidad para recoger los resultados de nuestra investigación, los que podrían aportar elementos de juicio importantes que facilitarán el diseño de las políticas públicas, y de los proyectos o programas relacionados, y que pueden mejorar el impacto que se espera alcanzar. Por otra parte, la participación de Agencias de Cooperación Internacional en estos temas también abre la puerta a nuevas oportunidades.

Efectivamente, en el año 2001 el Presidente Ricardo Lagos toma la decisión de implementar un programa de desarrollo integral para lo cual el gobierno suscribe un convenio de préstamo de 133 millones de dólares con el Banco Interamericano de Desarrollo (BID) para la ejecución de las dos fases del Programa de Desarrollo Integral de las Comunidades Indígenas.

Este Programa, llamado "Programa Orígenes" (PO), reconoce la importancia de avanzar en la creación de espacios de participación a las comunidades indígenas,

así como de considerar medidas para que las políticas sectoriales las acojan. Es así como interviene con una activa participación de los beneficiarios de manera articulada, transparente y descentralizada. El Programa Orígenes pone énfasis en fortalecer la capacidad de gestión de las comunidades indígenas participantes, promoviendo prácticas que conduzcan a generar espacios socioterritoriales donde el desarrollo sea sustentable.

El Programa Orígenes es una de las medidas tomadas por el Estado Chileno para apoyar y fortalecer los Pueblos Originarios. En este caso, los pueblos Aymaras; Atacameños y Mapuches en las zonas rurales. Esto se haría mediante procesos participativos de planificación local y territorial que incorporen los ámbitos productivos, culturales, de medicina y de educación intercultural. Esto requiere crear capacidades en los organismos públicos que tienen estas funciones y que son los Ministerios de Salud, de Educación, la CONADI, el INDAP y la CONAF, entre otros. Estos actúan como co-ejecutores del PO.

El Programa se comenzó a implementar en el año 2001 abarcando a 5 Regiones: la I, II, VIII, IX y X. Su financiamiento corresponde al Estado de Chile y al BID quien otorga un préstamo multifase, ejecutándose la primera fase, originalmente entre 2001 y 2004 (extendido para las Regiones I, IX y X, hasta el 2005). Esta primera fase se considera como una experiencia piloto, de aprendizaje y prueba metodológica del Programa, que se aplica a 645 comunidades, para luego pasar a la segunda fase, en que lo aprendido en la primera fase se aplique a unas 700 comunidades.

Tabla 9. Comunidades indígenas focalizadas por el Programa Orígenes

Región	Etnia	Numero	Familias
Tarapacá	Aymara	38	1.222
Antofagasta	Atacameña	13	804
Bío Bío	Mapuche	58	2.344
Araucanía	Mapuche	414	11.625
Los Lagos	Mapuche	122	4.040
Total		645	20.035

Fuente: Programa Orígenes, 2006 (MIDEPLAN)

Los objetivos generales definidos para el programa son:

- a) Mejorar las condiciones de vida y promover el desarrollo con identidad de los pueblos Aymara, Atacameño y Mapuche, en el área rural, particularmente en los ámbitos económico, social, cultural y ambiental; y
- b) Lograr instalar en las Políticas Públicas de Chile la necesidad que ellas consideren la diversidad cultural que tiene el país.

Como objetivos específicos se han señalado los siguientes:

- (i) Mejorar las capacidades y oportunidades de los beneficiarios en el ámbito productivo, educativo, y de salud;
- (ii) Fortalecer las Áreas de Desarrollo Indígena (ADI) y las comunidades indígenas beneficiarias del Programa en materia de desarrollo integral con identidad mediante una gestión participativa; e
- (iii) Institucionalizar la temática indígena en los distintos sectores, creando capacidades en los organismos públicos para que la atención a las poblaciones indígenas sea articulada, adecuada y con pertinencia cultural.

Actualmente el programa está siendo objeto de evaluación por parte del BID y de Mideplan de manera de conocer el impacto de las actividades desarrolladas durante la I fase del Programa. Por otra parte, sobre la base de esta misma evaluación, se están proponiendo una serie de recomendaciones y ajustes para la II etapa de implementación, que tendrá una duración de cuatro años (2006-2010).

Este Programa también refleja un cambio en la estrategia que el Banco Interamericano de Desarrollo (BID) y otras Agencias de Cooperación están teniendo frente al tema. Efectivamente, en febrero de 2006 el BID anuncia la aprobación de una estrategia y de una política operativa diseñadas para proteger los derechos de los pueblos indígenas en América Latina y el Caribe y para apoyar su desarrollo con identidad, facilitando su activa participación en el proceso de desarrollo y respetando a la vez sus prioridades, sus recursos naturales y su patrimonio cultural. Con ello el Banco empieza a reconocer la correlación entre pueblos indígenas y niveles de pobreza, el potencial del patrimonio cultural y natural de los pueblos indígenas para su propio desarrollo y para el de la sociedad como un todo, y la importancia de

promover la inclusión de los temas indígenas en las políticas, los programas y los proyectos del Banco²⁵.

Durante la última década, los pueblos indígenas han logrado importantes avances, especialmente en el marco legal y normativo nacional e internacional, respecto a sus derechos específicos y en el protagonismo de sus organizaciones y movimientos. Sin embargo, estos avances no han logrado revertir o detener el deterioro de las condiciones de vida de los pueblos indígenas. Tampoco se revertieron las tendencias de desposesión de tierras de ocupación ancestral, el deterioro de las condiciones ambientales en territorios indígenas, ni los problemas relacionados con la migración de indígenas hacia barrios marginales urbanos y extranjeros.

Por muchos años, las políticas gubernamentales (así como la cooperación internacional) con relación a los pueblos indígenas se caracterizaron por la exclusión o por estar orientadas hacia la integración y asimilación por considerarse que las características socioculturales de los pueblos indígenas obstaculizaban el desarrollo. Ante los escasos resultados de estos programas, los pueblos indígenas y otros plantean visiones del desarrollo basadas en la cosmovisión y cultura propios de los pueblos indígenas. En este contexto, el Banco reconoce la especificidad de la cultura, de los derechos y de las aspiraciones de los pueblos indígenas a raíz de su descendencia de poblaciones que habitaban en la región de América Latina y el Caribe en la época de la Conquista o la colonización.

El propósito de la Estrategia para el desarrollo indígena y de la Política Operativa sobre pueblos indígenas que la complementa, es potenciar la contribución del Banco en el desarrollo con identidad de los pueblos indígenas mediante la definición de metas y áreas prioritarias específicas para la acción del Banco. La Estrategia es un documento de orientación a medio plazo que presenta la visión, las prioridades y las líneas de acción para el trabajo del Banco. A su vez, la Política, como documento vinculante para el Banco, define los objetivos de largo plazo, los principios, requerimientos, condiciones y reglas para la implementación de la Estrategia y para las acciones del Banco hacia los pueblos indígenas, en general.

Según se señala en el Documento elaborado por el Departamento de Desarrollo Sostenible del BID, las limitaciones de los proyectos sectoriales (salud, educación, electrificación rural, agua potable, microempresa, etc.) para llegar a las comunidades

²⁵ Asamblea de Gobernadores, Informe sobre el Octavo Aumento General de los Recursos del Banco Interamericano de Desarrollo, AB-1704, Agosto 1994, p 22.

indígenas, así como las solicitudes indígenas de que se establezcan enfoques más integrales y participativos llevaron a la definición de una nueva generación de proyectos de desarrollo local integral que reconoce el papel protagónico de las organizaciones y comunidades indígenas en la conceptualización del proyecto, la planificación participativa, la ejecución descentralizada y el fortalecimiento de las capacidades locales. A pesar de los desafíos institucionales debido a la organización sectorial de los servicios públicos, estos proyectos parecen tener más éxito en lograr una mayor apropiación de los beneficios por parte de la población meta y mayor sostenibilidad a largo plazo.

2.2 Perspectiva estática: Diagnóstico sociodemográfico y económico

Con el objeto de complementar la información entregada desde la perspectiva dinámica desarrollada anteriormente, hemos considerado igualmente necesario contar con una perspectiva estática, que nos permita hacer un diagnóstico de la situación mapuche en Chile a partir de una fotografía lo más ajustada a la realidad, recogiendo datos cuantitativos a partir de fuentes públicas como el Censo de población 1992, el censo de Población 2002²⁶, la encuesta de caracterización socioeconómica CASEN 1996, así como datos de la CONADI y el Instituto de Estudios Indígenas (IEI) de la Universidad de la Frontera. Toda esta información nos permitirá comprender de forma acabada algunas transformaciones sufridas por los mapuches en los últimos años.

2.2.1 Población

De acuerdo al Censo de población de 1992, la población mapuche total era de 513.478 personas. La distribución a nivel regional mostraba que la mayor parte de la población mapuche residía en la Región Metropolitana, donde se concentraban 409.079 personas, cifra que equivalía al 44,1% de la población mapuche total. Asimismo, el censo mostraba que otras regiones con importante presencia indígena eran la IX, VIII y X regiones, en las cuales residía el 36,4% de la población mapuche del país y que constituye la zona de residencia histórica de esta etnia, al sur de la “frontera” natural del río Bío-Bío y donde se encuentran las reducciones de territorios que les han sido asignadas.

En el último Censo de población de 2002, la población mapuche total era de 604.284 personas. La distribución a nivel regional muestra que la población mapuche se

²⁶ Cabe recordar, como señalábamos anteriormente, que la pregunta sobre etnia y cultura cambió desde el censo 1992, por lo que los datos deben ser comparados tomando en cuenta estas variaciones.

concentra mayoritariamente en las regiones VIII, IX, X y R.M con un total de 539.615 personas, las cuales representan el 89.29 % del total de la población mapuche.

2.2.2 Ubicación de la población

Hasta antes de la realización del último censo, se solía caracterizar la población mapuche como un sector de importante ruralidad, relacionado con las actividades clásicas de estas comunidades, como el cultivo de la tierra y cría de ganado. Los resultados entregados por el censo de 1992 indican que, muy por el contrario, el 79,2% de la población vive en áreas urbanas (735.297 personas) y sólo el 20,8% (192.763) tiene su residencia en el sector rural, es decir, contrariamente a lo que se pensaba, 8 de cada 10 mapuche viven en pueblos y ciudades densamente pobladas.

Por su parte, el Censo de 2002 muestra que el 64,4% vive en zonas urbanas (389.687 personas) y que el 35,6% vive en zonas rurales (214.597 personas).

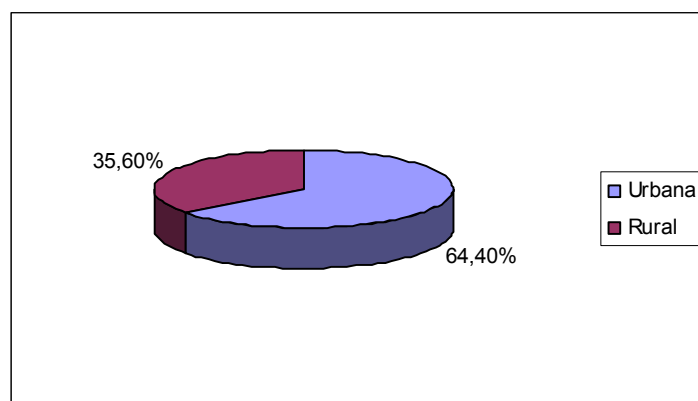


Gráfico 1. Total País: Área de residencia de la población mapuche, 2002
Fuente: Censo 2002

2.2.3 Situación económica

Respecto de la situación económica de pobreza de los mapuches se observa que hay cuatro regiones con mayor concentración de indigencia del país (VIII, IX, X y RM), cuya situación de indigencia es mayor que los promedios regionales. En cuanto a la categoría de pobreza mapuche en las cuatro regiones de mayor concentración poblacional se mantiene la constante de un mayor detrimento de la situación socioeconómica del pueblo mapuche en relación con el contexto regional.

Tabla 10. Indigencia y pobreza mapuche

REGION	INDIGENCIA MAPUCHE	INDIGENCIA REGIONAL	POBREZA MAPUCHE (1)	POBREZA REGIONAL
I	5.9	4.7	18.2	21.6
II		4.2		16.6
III		7.1	51.6	26.5
IV	21.5	8.1	57.9	30.5
V	1.6	4.7	15.1	22.2
VI	5.5	6.0	15.4	26.5
VII	12.5	9.4	56.1	32.5
VIII	16.5	10.5	55.4	33.9
IX	15.0	12.0	41.6	36.5
X	12.3	7.7	43.3	32.2
XI	11.5	4.4	38.6	21.9
XII		2.7	12.8	13.4
R.M.	3.1	2.7	23.2	14.8

Fuente: CONADI, 2000

2.2.4 Nivel de estudios

En cuanto a la situación de alfabetismo se tiene que el 89% de la población mayor de seis años de edad se encuentra en esta condición, mientras que el 10.9% no sabe leer ni escribir, ello sin duda es un porcentaje alto ya que involucra a un total de 38.649 personas. En cuanto al nivel de estudios alcanzado revela que el 5,4% de la población mapuche no ha asistido nunca a la escuela, el 47,1% tiene algún curso en la enseñanza básica, el 37% tiene algún curso en la educación media, y el 10,5% cuenta con educación superior. Entre los no mapuche del total del país estos porcentajes corresponden a 26.5% con algún curso de enseñanza básica, un 34.1% tiene algún curso de secundaria terminado y el 38.6% posee educación superior.

El nivel educativo es más desfavorable en el campo, donde el 14,7% de la población mapuche no asistió nunca a la escuela y el 69,2% sólo cuenta con algún curso en la enseñanza básica. Las personas con enseñanza media o superior no alcanzan al 20% entre los mapuches del área rural (14% y 2,2%, respectivamente).

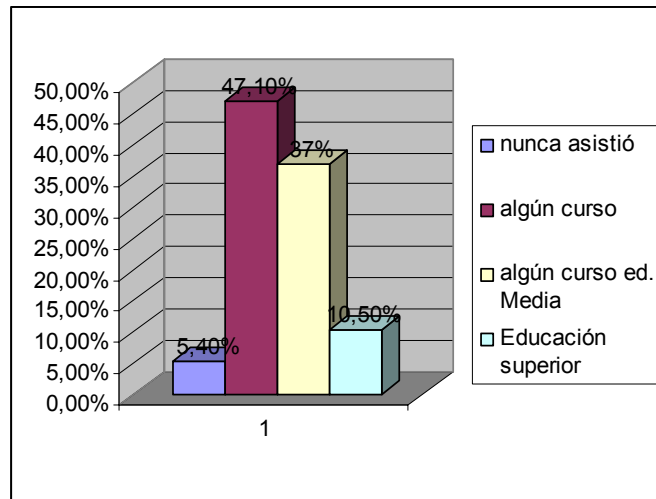


Gráfico 2. Total País: Años de educación de la población mapuche, 1992

Fuente: EIE, 1999

2.2.5 Distribución por sexo y edad

El censo de 1992 registra también una composición por sexo y edad de la población mapuche de 50.7% hombres y 49.3% mujeres, la que por edad se refleja en una pirámide de población, con un leve predominio masculino, lo que en el caso nacional es inverso.

En el caso de las regiones, la distribución por sexo, se tiene que en la VIII región existen 25.130 hombres y 22.763 son mujeres. En el caso de los hombres el 27.7% residen en el sector urbano y el 72.2% en el sector rural. En cuanto a las mujeres el 38.4% son urbanas y el porcentaje restante (61.5%) es rural.

El Censo de 2002 muestra una composición por sexos de 50,3% de hombres y un 49,7% de mujeres. Al igual que en el Censo de 1992, el mayor porcentaje es de hombres a diferencia del resto de la población.

Según informa Mideplan, esto podría deberse a un subregistro femenino o sobregistro masculino a la fecha censal.

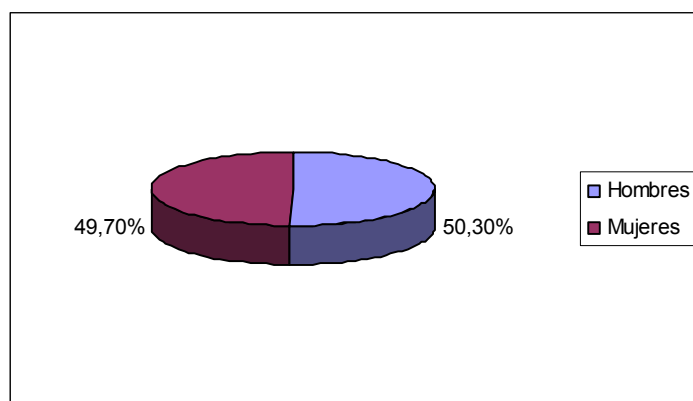


Gráfico 3. Total País: Número de mapuches hombres y mujeres
Fuente: Censo, 2002

2.2.6 Empleo

La población económicamente activa (PEA) mapuche es de 477.678 personas, con una tasa de participación total de 52,6% que es idéntica al total del país en el mismo período. Existe una clara diferenciación entre la participación laboral de hombres y mujeres, que se manifiesta también en la rama de actividad, en la categoría ocupacional y en el tipo de ocupación. La tasa de participación masculina alcanza a 74,9% en contraste con la femenina de 29,7%. En cuanto a la rama de actividad económica, la mayor parte de la población masculina se ocupa en sector secundario (industria manufacturera, agricultura y construcción). Entre las mujeres, la principal rama de actividad económica es la terciaria (de servicios y comercio).

En relación con la categoría de ocupación, en la población económicamente activa se observa una alta proporción de asalariados, el 68,3% en los hombres y al 59,6% en las mujeres. La categoría “trabajador por cuenta propia” (independiente) es la segunda en importancia entre los hombres (20,3%), siendo el servicio doméstico la segunda en la población femenina (20,4%). La disminución de la población rural y de las actividades agrícolas tradicionales, ha conducido a un creciente proceso de asalarización de la población y a una pérdida de importancia de la categoría “trabajador familiar no remunerado” que era aquella categoría que incluía a los miembros de la familia que ayudaban con los cultivos y animales pero que no eran remunerados directamente por eso.

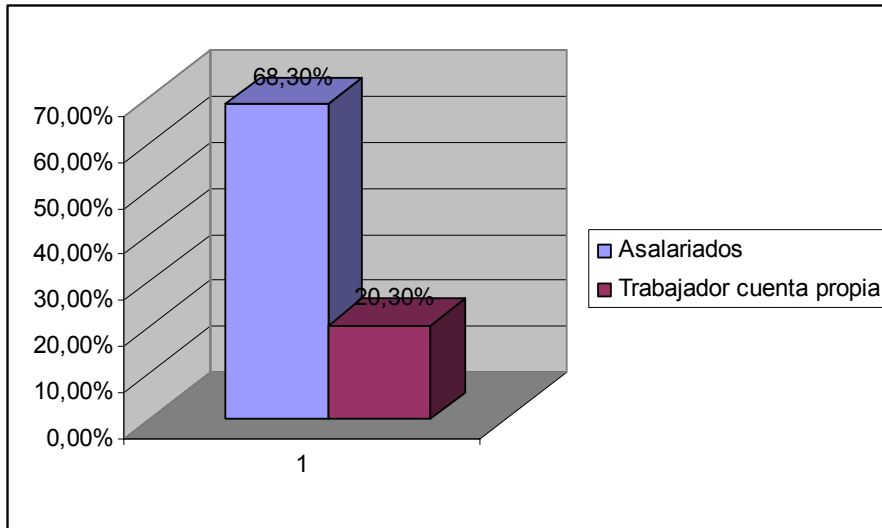


Gráfico 4. Categoría de ocupación mapuches (hombres)
Fuente: CONADI, 2000

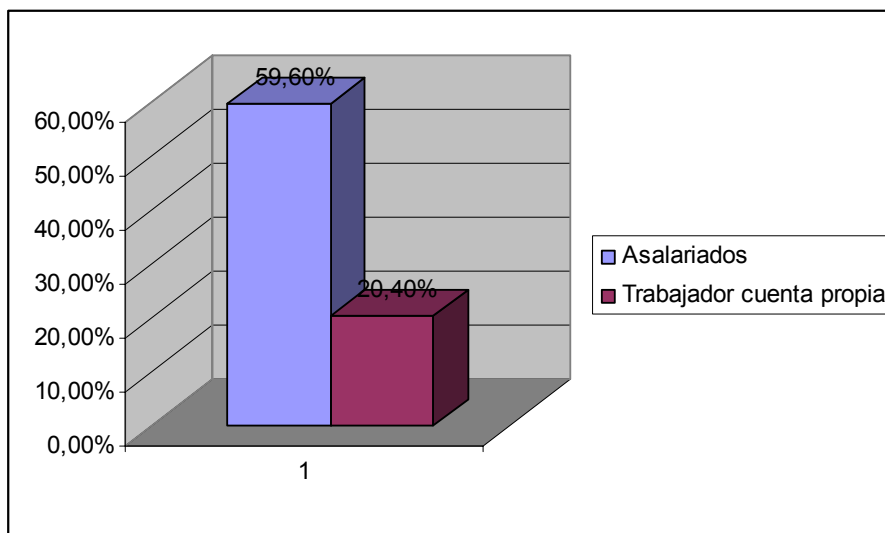


Gráfico 5. Categoría de ocupación mapuches (mujeres)
Fuente: CONADI, 2000

Finalmente, los grupos de ocupación preponderantes entre los mapuches se caracterizan por tener una inserción laboral caracterizada por el trabajo manual poco calificado. El primer grupo es de trabajadores no calificados (22%), seguidos por los operarios y artesanos (20%), luego por los agricultores (14%) y con proporciones iguales (11%) vendedores/servicios y empleados de oficina. Finalmente, sólo un 5% de trabajos calificados como son los técnicos, 4% de profesionales y directivos, un 1% de personal en las fuerzas armadas.

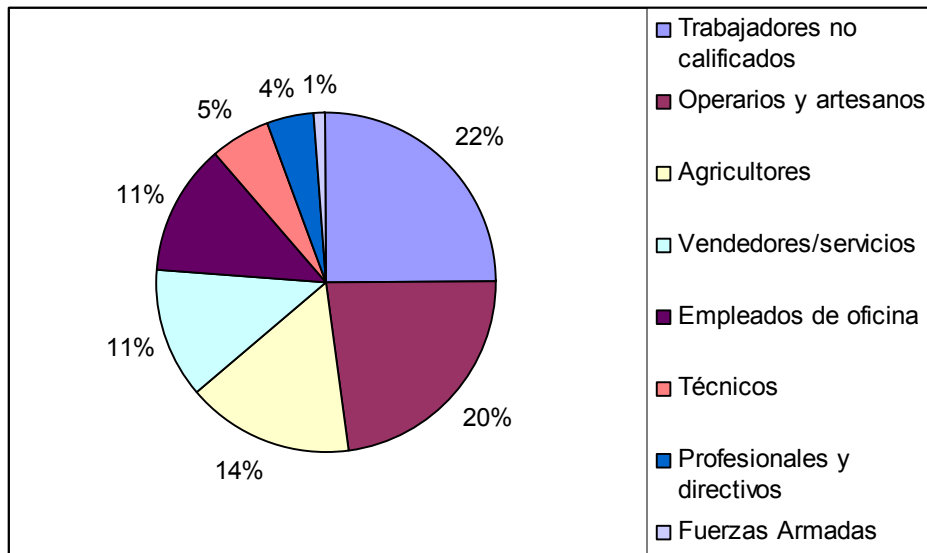


Gráfico 6. Población mapuche por grupos de ocupación
Fuente: EIE, 1999

2.3 Algunas reflexiones en torno a las perspectivas: dos caras de una misma moneda

El análisis realizado en las páginas precedentes así como el diagnóstico sociodemográfico y económico presentado, han servido para ubicar nuestro estudio en un contexto temporal y conocer las principales características de un pueblo cuya realidad es producto de una serie de elementos (tanto internos como externos) que se han conjugado a lo largo de su historia y que forman parte de sus reivindicaciones actuales.

Como señalan Foerster y Vergara, la “cuestión mapuche” ha cobrado en Chile una creciente y paradójica importancia: creciente porque ha concitado cada vez mayor atención por parte de la opinión pública, los medios de comunicación, el mundo político y la sociedad civil; y paradójica porque, no obstante los logros alcanzados con la promulgación de la ley indígena y la mayor sensibilidad hacia la sociedad mapuche y sus demandas, no ha habido una transformación sustantiva de los modos de relacionarse con ella de parte del Estado, ni de las empresas, ni del resto de la sociedad chilena (Foerster y Vergara, 2000).

Esta afirmación encuentra asidero a partir del análisis anterior sobre la evolución del pueblo mapuche desde distintas perspectivas, donde se observa una permanente marginación de los procesos políticos, sociales, culturales, etc. que influyen en su propio desarrollo. Es más, este análisis permite entrever que las medidas orientadas

hacia este pueblo no han supuesto el respeto a su cultura sino un continuado y creciente proceso de asimilación.

De acuerdo con nuestro análisis, ha sido en los últimos años que hemos podido observar un esfuerzo del gobierno por cambiar las políticas dirigidas a estos pueblos. Hasta ese momento, el proyecto llevado a cabo por el Estado chileno se tradujo en una fuerza histórica niveladora que eliminaba las diferencias y pluralidades encontradas para ponerlas bajo una única "cultura nacional", lo que involucró la exclusión de los indígenas por parte de la sociedad chilena (Millaleo, 1996). Las tendencias hacia la desaparición de esta cultura se están produciendo de forma acelerada durante el último tiempo.

Los estudios dan cuenta de ello. En un estudio realizado en 1996 (Millaleo, 1996) se encuentran fuertes procesos de reforzamiento de la identidad indígena: las personas señalaban con más fuerza su pertenencia al pueblo Mapuche, se hablaba más el *mapudungún*, se realizaban más ceremonias y festividades propias de la cultura mapuche. Sin embargo, en un estudio realizado por el CEP²⁷ en 2002, tanto en poblaciones mapuche rurales como urbanas, los datos son preocupantes. Mientras que en 1992 casi el 10% de la población se identificaba como mapuche, en 2002 sólo lo hacía un 6,6%. Del total de la población, el 82% se encuentra en zonas urbanas (frente al 79% del 1992).

En el apartado sobre raíces, lengua y costumbres mapuches el 84% de la población no habla *mapudungún*, el 49% no sabe o no recuerda ceremonias, costumbres o ritos mapuches, y el 70% no participa en ninguna de las ceremonias o costumbres mapuches. Al parecer, estamos asistiendo a una pérdida cultural progresiva de las raíces de este pueblo. Lo paradójico es, sin embargo, que aumentan las organizaciones indígenas en las zonas urbanas, lo que podría suponer una lucha por mantenerse vigente y por preservar sus características culturales.

Es necesario destacar que, aunque los procesos de modernización acelerada representan en todas partes un desafío y una amenaza para los pueblos indígenas (Bengoa, 1996), el pueblo mapuche continúa presente en la realidad chilena como cultura diferenciada, adaptándose a los cambios e integrando aquellos aspectos de la cultura mayoritaria que le faciliten esta existencia. En este sentido creemos que un aspecto a tomar en cuenta es que las culturas no pueden ser entendidas como sistemas normativos estáticos y cosmovisiones cerradas desde lo que sería una

²⁷ CEP Centro de Estudios Públicos. Estudio Nacional de Opinión Pública N° 43. Julio de 2002.

perspectiva de “simplismo cultural”, descuidando la facilidad con la que son reelaborados en reacción a cambios en las estructuras sociales y en respuesta a otros cambios del entorno (Durston, 2003).

Los mapuches constituyen un claro ejemplo de transformación y adaptación, pero al precio de una pérdida cultural importante. Esta situación se ha visto agravada por los procesos migratorios que han devenido en una alta concentración mapuche en las ciudades, que no permiten el fortalecimiento de su cultura sino que, más bien, los obliga a adoptar una serie de patrones de comportamiento similares a los de la cultura mayoritaria.

Es esta misma situación la que añade un componente mayor de complejidad a la convivencia multicultural. Según Xavier Etxeberria (2004) existirían tres tipos de colectivos de la multiculturalidad: los inmigrantes, las naciones y las etnias, los que a su vez generan tres tipos de sociedades multiculturales: a) las sociedades con inmigración, en las que aparecen en tensión-relación la cultura nacional y las inmigrantes; b) las sociedades plurinacionales, en las que esta tensión-relación se da entre las diversas naciones del Estado; c) las sociedades post-coloniales, en las que la conflictividad e interrelación se da entre los descendientes de los colonizadores y los descendientes de los pueblos colonizados, los indígenas (Etxeberria, 2004).

En nuestro caso, se darían dos de estas situaciones, pues los indígenas se transformarían a su vez en inmigrantes, ya que en las zonas urbanas se ven sometidos a normas de relación y convivencia impuestas por la sociedad dominante, lo que agudiza en algunos casos las tensiones existentes.

Con el objeto de acotar aún más nuestra investigación, a continuación describiremos la situación de los mapuches que habitan en las ciudades, los “mapuches urbanos”. Para referirnos a esta realidad asumiremos la posición de Marcos Valdés cuando define lo urbano en relación a los pueblos indígenas entendiéndolo como “un modelo de organización social construido con arreglo a la racionalidad occidental, que expresa condiciones asimétricas de acceso al poder y que segrega de acuerdo a los principios de dominación propios de la modernidad” (Valdés, 2000). Para él, el mapuche urbano no es distinto del mapuche rural, “solo varía por su ubicación en un momento determinado de su historia, por lo tanto, el mapuche seguirá siendo mapuche independiente de donde geográficamente se encuentre inserto, que a su vez es una condición coyuntural”.

Sin embargo, a partir de nuestra propuesta, cabrá tener en cuenta los mecanismos de adaptación y los procesos de culturización existentes en la ciudad; elementos a considerar a la hora de identificar el capital social de los indígenas urbanos, sus dinámicas identitarias y sus mecanismos de autoidentificación, los cuales serán diferentes a los indígenas que habitan en sus zonas de origen.

Según los mismos mapuches señalan “Sin duda, como individuos no estamos cultural ni ideológicamente tan puros, porque de una u otra forma estamos influenciados por las ideologías, las formas de pensar, las formas de vida dominante existentes en la sociedad moderna. Considerando que la cultura es dinámica, que se va nutriendo y transformando por la acción humana, es indudable que nosotros estamos dando origen a nuevas expresiones culturales, aún no definidas del todo, conservando elementos ancestrales tales como: cosmovisión, idioma, espiritualidad e incorporando los elementos que la rodean”²⁸.

3. Las migraciones mapuches: nuevos desafíos al capital social

3.1 La realidad mapuche urbana

Durante las últimas décadas la realidad de los mapuches ha cambiado significativamente, tanto en términos geográficos como económicos, sociales, culturales y/o políticos. Históricamente asociados con el medio rural, la migración campo-ciudad y el crecimiento natural de su población en las zonas urbanas han influido grandemente en su configuración actual, especialmente sobre su identidad (Hopenhayn y Bello, 2001).

A partir de 1930 se registra una constante y sistemática migración a las ciudades, siendo los primeros migrantes los que quedaron sin tierra después de la radicación, lo que significó cambios en la economía regional (Ancán, 1994). Efectivamente, la migración mapuche a las ciudades arranca aproximadamente entre los años treinta y cuarenta del siglo XX, empujada por un conjunto de factores estructurales que han determinado que en la actualidad entre un 70% y 80% de la población mapuche del país se encuentre residiendo en áreas urbanas, principalmente en la capital, Santiago (Bello y Rangel, 2002).

²⁸ Comisión de Verdad y Nuevo Trato. Jornada de Millahue, realizada los días 24 y 25 de octubre en el Cajón del Maipo

Durante mucho tiempo, la migración mapuche fue estable pues muchos migrantes mapuches se establecían permanentemente en la ciudad y decidían formar una familia en este nuevo contexto. Sin embargo, algunos investigadores del proceso migratorio mapuche han observado que la migración se caracteriza cada vez más por la temporalidad (Bengoa, 1996; 2000). Según señalan, la infraestructura moderna, por facilitar el ir y venir, ha contribuido mucho a esta tendencia.

Tal como señalábamos, el movimiento migratorio ha tenido como resultado que actualmente la mayor parte de la población mapuche reside en las ciudades, específicamente en la Región Metropolitana, como lo demuestran las cifras mostradas en los Censos revisados. Estas cifras confirman que la región metropolitana constituye el principal destino de migración mapuche y aquella donde reside la mayor cantidad absoluta de población mapuche del país. La IXª región por su parte, continúa siendo la región donde la población mapuche tiene mayor presencia relativa, ya que casi un cuarto del total de población de la región sería mapuche.

En la Región Metropolitana, se reconocen como mapuches 200.863 hombres y 208.216 mujeres, representando el 11% del conjunto de población de la región (de 14 años y más). Cabe destacar la importancia relativa que tiene la población femenina por sobre la masculina (50,9% y 49,1%, respectivamente), lo que no sucede en otras regiones del país ni corresponde con la tendencia nacional del pueblo mapuche.

Se sabe que las mujeres emigran más que los hombres por una serie de razones, entre otras porque su proceso de inserción laboral dentro del medio urbano es relativamente más directo que el masculino pues el trabajo doméstico es un espacio donde el “entrenamiento laboral” está vinculado a la reproducción de las prácticas y roles de género socialmente aprendidas en la familia y en la comunidad.

En la ciudad, las mujeres encuentran un nicho laboral común en la inserción en el trabajo doméstico, que opera a través de redes sociales cuya base es, por lo general, una compleja gama de relaciones de parentesco y amistades extracomunitarias que promueven y acogen a las nuevas migrantes, repitiéndose cíclicamente un patrón de movilidad y reemplazo intergeneracional (Aravena, 2001; Bello, 2004).

La distribución etárea de esta población es la siguiente: casi un 40% tiene entre 14 y 29 años, 34% entre 30 y 44 años, 17% entre 45 y 59 años y sólo 9% más de 60 años. Por tanto, se trata de una población joven, constituida en general por no más de tres generaciones (abuelo-padre-hijo), a menudo por sólo dos, o directamente por inmigrantes.

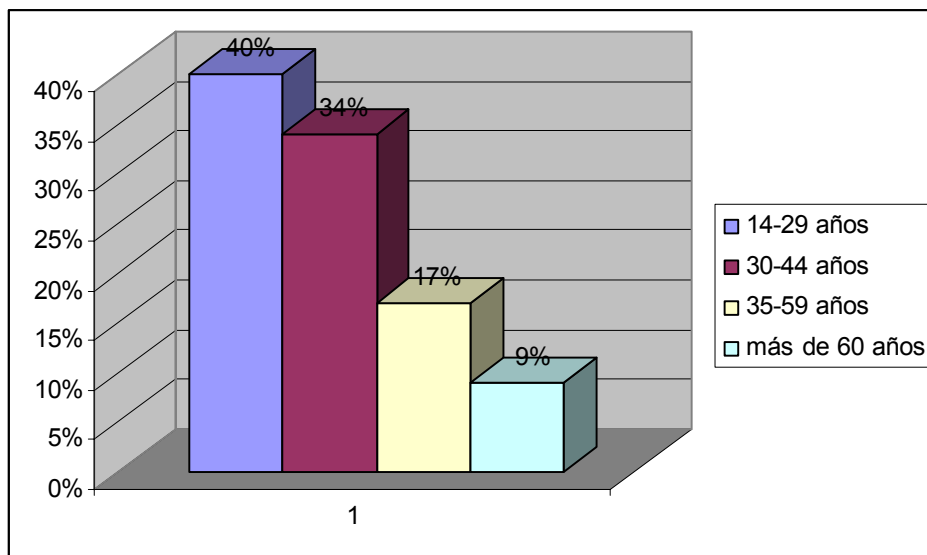


Gráfico 7. Distribución etárea de población mapuche
Fuente: Censo, 1992

El Censo señala, además, que del total de población mapuche de la Región Metropolitana de 15 años y más, 401.842 personas constituyen la llamada "Población en edad de Trabajar". El 57,57% de ellas (231.253 personas) conforman la "población económicamente activa" (PEA) y el 42,43% (170.489 personas) la "población no económicamente activa" (PNEA). Sin embargo, la tasa de inactividad que presentan es inferior al promedio de la región para el mismo año (47,93%).

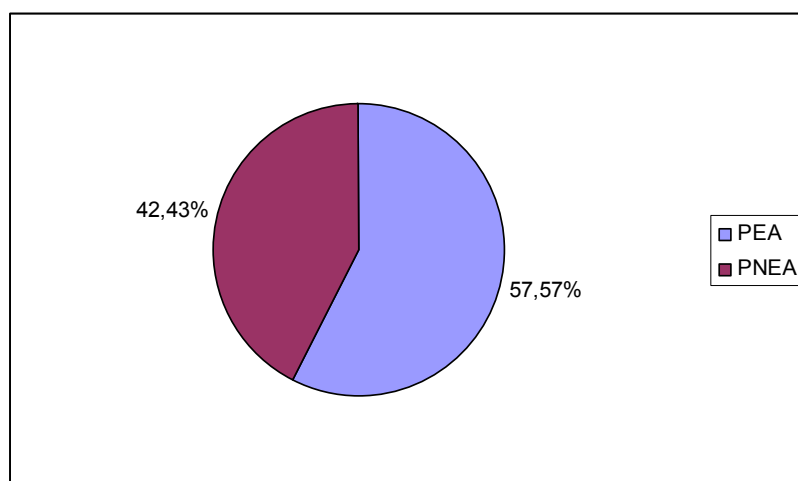


Gráfico 8. Distribución población activa-no activa
Fuente: Censo, 1992

Lo que resulta muy importante de destacar, y que constituye una realidad de los mapuches, es que la mayoría de la población mapuche urbana de Santiago se inserta en los barrios periféricos de forma dividida y fragmentada, como resultado de un proceso de deslocalización geográfica, de desestructuración de los lazos familiares y de marginalización en la cadena de las relaciones económicas (Aravena, 2001). A partir de ello se pudo observar el gran problema que significa el surgimiento no planificado y el crecimiento gradual de poblaciones provisorias asentadas en las periferias de los principales centros urbanos (Grebe, 1997).

Esta segregación se representa en la distribución espacial de la población mapuche de la región y principalmente, de la Provincia de Santiago. El 40% de los mapuches que residen en ella, es decir, 140.399 personas (INE, 2000), lo hacen en las 12 comunas más pobres y marginales de la misma (La Pintana, Renca, Pedro Aguirre Cerda, Lo Espejo, Huechuraba, Cerro Navia, San Ramón, Lo Prado, La Granja, Conchalí, Quilicura y el Bosque) donde la población en situación de pobreza y pobreza extrema es superior al 30% (Mideplan 2002, Casen 2000).

Las comunas de mayor concentración de población indígena de la Región metropolitana, coinciden con aquellas donde el porcentaje de población en situación de pobreza es más alto. Lo mismo sucede al interior de la Provincia de Santiago. En estas comunas crean redes sociales y relaciones que probablemente permiten resistir la discriminación y el racismo así como articular instancias que validan y reconfiguran las prácticas culturales ancestrales o “tradicionales” (Bello, 2004).

Junto con estos elementos estructurales, la nueva situación a la que se ven enfrentados los mapuches choca con prejuicios y estereotipos de la sociedad chilena, lo que muchas veces los ha llevado a una modificación de su estilo de vida como también a ciertos cambios en la orientación de su sistema ideacional que afecta a sus patrones cognitivos y simbólicos (Grebe, 1997).

La visión existente en esta sociedad mayoritaria acerca de las estructuras socio-culturales de los pueblos indígenas en el sentido de un "sector atrasado", aumentaron de cierto modo la visión peyorativa de la sociedad general con respecto a lo indígena, además de una autonegación y rechazo de la misma sociedad indígena a sus propios valores en el intento por "frenar" la discriminación (Velasco, 1999).

La relación con la sociedad mayoritaria ha llevado a que muchos mapuches intenten ocultar su identidad tratando de mimetizarse con el resto de la población urbana. De acuerdo con Durán, si tomamos en cuenta que Chile está formado por una sociedad mayoritaria en la que se encuentran otras minorías culturalmente distintas, cabe suponer que este "contacto interétnico" haya sido estereotipado por ambos lados y que estas relaciones se hayan desarrollado de forma desigual (Durán, 1984).

En términos individuales, son discriminados por sus apellidos y por tener rasgos físicos amerindios, lo que lleva a la gran mayoría de ellos, a "escondarse", renegando de su identidad, olvidando su lengua originaria y cambiando sus apellidos, con los consecuentes problemas cognitivos que de ello deriva. En efecto, para desenvolverse adecuadamente en el medio urbano, deben camuflar su identidad mapuche y tratar de parecer sureños, campesinos o, simplemente, chilenos (Aravena, 2001).

3.2 Mapuches en la ciudad: ¿evidencias de la existencia de capital social?

En este capítulo nos hemos ocupado de la problemática mapuche a través del conocimiento de su historia, de su cultura, y de los distintos elementos que han configurado su actual realidad, marcada principalmente por la pobreza urbana. Esta realidad da cuenta de la constante exclusión de los procesos de modernización y participación que ha sufrido este pueblo (Valenzuela, 2003). Como hemos dicho, a pesar de que este pueblo representa actualmente más de un 6% de la población total, han permanecido ajenos a la mayoría de los procesos políticos, sociales y culturales del país, incluso de aquellos que les atañen directamente y que tienen

gran influencia en las condiciones y términos de su propio desarrollo (Foerster y Vergara, 2000; Aravena, 2001).

Las políticas gubernamentales, los cambios económicos y políticos sufridos durante la década de los '70, el marco legal existente, etc., han tenido efectos negativos en el desarrollo cultural, económico y social de este pueblo y podrían haber minado de alguna forma su capital social, el que, según algunos autores, sería el punto de partida para implementar procesos de desarrollo efectivos (Grebe, 1997; Durston y Duhart, 2003).

Sin embargo, los mapuches continúan compartiendo una identidad, una historia, una cultura común, una dinámica de relaciones y convivencia, aún cuando se encuentran en contextos distintos al de sus orígenes. La identidad mapuche urbana se estructura a partir de la memoria histórica mapuche, lo cual supone un rescate de formas culturales, modos de relación social y de producción simbólicas distinta a la de los chilenos (Valdés, 2000).

La aparición de los movimientos indígenas en las zonas rurales dio paso a una serie de movimientos indígenas en las zonas urbanas, lo que junto a la acción del Estado a través de organismos como la CONADI, con políticas y programas “diferenciados” para “indígenas urbanos”, han ayudado a crear necesidades y demandas específicas de parte de este sector. Con ello la población mapuche de las ciudades se ha perfilado con creciente nitidez creando desde hace varias décadas procesos asociativos formales e informales, alcanzando en la actualidad a más de 90 organizaciones en el Área Metropolitana de Santiago (Bello, 2004).

Como señala la CEPAL “la instalación de grandes contingentes indígenas en zonas urbanas no significa necesariamente que los migrantes pierdan los vínculos que los unen a través de su identidad histórica o cultural” (CEPAL, 2000)²⁹. Efectivamente, los vínculos existentes entre los mapuches, especialmente urbanos, se basan en usos y costumbres que siendo tradicionales, están lejos de ser estáticos y refractarios al cambio y que, por el contrario, son muy dinámicos y prácticos ya que existen en función de su utilidad para regular la convivencia.

Como señala un mapuche urbano “Debido a la interacción en los ámbitos de la cultura, la economía, la política desarrollada en la ciudad, hemos ido creando ciertas particularidades que nos diferencian de nuestros hermanos de las comunidades

²⁹ http://www.eclac.cl/publicaciones/DesarrolloSocial/7/LCR1967/Lcr_1967_rev.21.pdf

originarias, sin embargo, mantenemos la cosmovisión ancestral como fundamento esencial de vida³⁰.

De acuerdo con algunos estudios, el proceso de autoidentificación en la ciudad es muy importante al momento que la persona se asume como indígena, y busca a sus pares para concretar el afloramiento de la identidad, comenzando así relaciones de cooperación, colaboración y reciprocidad basadas en esta cultura común (Comisión Verdad Histórica, 2003). Esta confirmación de etnicidad viene a ser para el individuo un símbolo de su personalidad, proporcionando de esta manera forma y significado a su realización social (Fabregat, 1984).

Este sentimiento de pertenencia a un grupo (identidad colectiva) y el sistema sociocultural al que se pertenece son fundamentales en la definición de capital social, lo que no implica necesariamente adoptar una visión etnocentrista del concepto. La cultura y sus diferentes dinámicas de realización, definen en los indígenas urbanos una serie de características particulares, lo que será un elemento que enriquece el estudio del capital social ayudando a identificar los aspectos relevantes presentes en ese pueblo y que deben ser tomados en cuenta si se espera tener un estudio amplio e integrado de la realidad social, cultural, política o económica de los pueblos indígenas en las ciudades, como se ha observado en los casos revisados como el maorí en Nueva Zelanda, las primeras naciones de Canadá o los mapuches en el sur de Chile (Douglas, 1997).

A partir de los resultados de los grupos de trabajo que conformaron la Comisión de Verdad y Nuevo Trato impulsada por el presidente Ricardo Lagos en el año 2001, es posible contar con algunos elementos que enriquecerán los resultados de nuestro estudio del capital social mapuche urbano. Efectivamente, dentro de la Comisión se estableció un grupo de trabajo de Indígenas Urbanos, quien en el año 2003 entregó un informe titulado "Indígenas de la ciudad: Testimonios e historias para un nuevo trato". Por otra parte, se puede complementar este informe con los resultados de otro estudio realizado por el investigador de temas indígenas Nicolás Gissi denominado "Asentamiento e Identidad Mapuche en Santiago: entre la asimilación (enmascaramiento) y la autosegregación (ciudadanía cultural)" de 2001 (Gissi, 2001).

³⁰ Comisión de Verdad y Nuevo Trato. Jornada de Millahue, realizada los días 24 y 25 de octubre en el Cajón del Maipo

Estos informes destacan algunos de los procesos culturales vividos por los mapuches en las ciudades y que les han permitido mantenerse vigentes a partir de diferentes procesos de innovación (Vignolo, Potoncjak y Ramírez, 2005) *“Los indígenas urbanos somos individuos esencialmente biculturales, multiculturales porque hemos desarrollado esencialmente dos formas de pensar y actuar que nos permite llevar una vida mas soportable en la ciudad; la cabeza indígena en la ciudad debe desarrollar dos partes: una parte indígena para mantener la sabiduría, la fuerza ancestral y la comunicación con su gente; la otra parte para saber entender el pensamiento moderno (wingka) y de esta manera actuar en la ciudad que permita desarrollar la vida en condiciones diferente a la de su origen”* (Informe Comisión Verdad y Nuevo Trato, 2003).

En este punto quisiéramos destacar un ejemplo concreto de explicación y adaptación cultural dada por los propios indígenas en un esfuerzo por mantener su espíritu de pueblo en la ciudad, sin perder su cosmovisión.

...”Por algunas décadas el Mapuche en la ciudad debió enfrentar la dificultad generada por la teoría que sostenía que el “newen”, la fuerza Mapuche no se movía del lugar de su origen, o sea la comunidad rural; mucho menos podía generarse en la ciudad, por ello no se podían realizar “nguillatún” en la ciudad porque no había “newen” , fuerza, por tanto los Machi³¹ se enfermaban. De lo anterior se postulaba que por el hecho de que el Mapuche en la ciudad no desarrollaba su componente espiritual, se llegó a plantear que de alguna manera dejaba de ser Mapuche” (...) *“El proceso de desarrollo organizacional y creación de identidad en la ciudad demostró que las fuerzas de Futa Chaw-Kuze Ñuke están distribuidas en todas partes y se pueden desarrollar. Esta nueva realidad requiere la determinación de espacios territoriales especiales para el desarrollo de la actividad espiritual, para la realización de “nguillatun” dotado de su rewe³² correspondiente. Espacios de Identidad cultural”.* *(...) “Hemos desarrollado nuestro propio “newen” su propia fuerza espiritual, naturalmente en relación y retroalimentación con la Lof, las comunidades rurales, al igual que los Lonko antiguos, los Ulmen que viajaban de la zona de Temuco al otro lado de la cordillera. Hoy, los Mapuche urbanos viajan a sus tierras ancestrales”* (Informe Comisión Verdad y Nuevo Trato, 2003).

³¹ Machi: Mujer u hombre conocedor de las cualidades sanadoras de las plantas medicinales y de las fuerzas de la naturales. Entrega una atención integral físico-espiritual.

³² Rewe. Lugar físico de conexión de la o el Machi con los espíritus

Por otra parte, ambos estudios destacan la alta asociatividad de los mapuches urbanos, reflejados en el nivel de participación de los mapuches en organizaciones y asociaciones (más de 90 en Santiago de Chile)³³, que en los últimos años han ido en aumento. Cada vez existen más indígenas organizados y con objetivos que en la mayoría de los casos se remiten a fortalecer la cultura y la identidad indígena en la ciudad, dando continuidad a las prácticas y ceremonias tradicionales en el contexto urbano.

Sin embargo esta asociatividad no siempre ha sido facilitada por las estructuras estatales existentes, las que promueven estructuras orgánicas verticales centralizadas al “estilo occidental”, mencionándose incluso la creación de algunos grupos de trabajo al interior de la Comisión de Verdad y Nuevo Trato, formados de acuerdo a la estructura estatal sin considerar que *“la forma de ser y las necesidades indígenas no siempre coinciden con esta realidad, como también es el caso de las organizaciones indígenas que se constituyen al alero de la Ley 19.253 que en nada respetan o permiten las formas de organización ancestral”* (Comisión de Verdad y Nuevo Trato, 2003).

La ley N° 19.253 establece los requisitos para constituir una asociación indígena legal y formal, a partir de las cuáles se puede tener interlocución con el Estado y sus instituciones y obtener así reconocimiento para optar a una serie de beneficios económicos disponibles. En el párrafo 2, artículo 36 de la ley se cita *“Se entiende por Asociación Indígena la agrupación voluntaria y funcional integrada por, a lo menos, veinticinco indígenas que se constituyen en función de algún interés y objetivo común de acuerdo a las disposiciones de este párrafo”*.

Uno de los principales problemas planteados por los pueblos indígenas, especialmente los urbanos, radican en los trámites necesarios para constituir una asociación que poco se relaciona con sus propios mecanismos de reconocimiento y formalización. Así la ley establece que *“para obtener la personalidad jurídica correspondiente la necesidad de la celebración de una asamblea que contará con la presencia del correspondiente notario, oficial del Registro Civil o Secretario Municipal. Por otra parte, en esta asamblea se aprobarán los estatutos de la organización y se elegirá su directiva. De los acuerdos referidos se levantará un*

³³ Esta cifra corresponde a organizaciones formales, constituidas legalmente ante la CONADI de Santiago. Tener en cuenta que para constituir una asociación indígena la ley exige un mínimo de 25 personas mayores de 18 años lo cual permite afirmar que en la macro región existirían 2.350 personas indígenas organizadas.

acta, en la que se incluirá la nómina e individualización de los miembros de la Comunidad, mayores de edad, que concurrieron a la Asamblea constitutiva, y de los integrantes de sus respectivos grupos familiares. La organización se entenderá constituida si concurre, a lo menos, un tercio de los indígenas mayores de edad con derecho a afiliarse a ella. Para el solo efecto de establecer el cumplimiento del quórum mínimo de constitución, y sin que ello implique filiación obligatoria, se individualizará en el acta constitutiva a todos los indígenas que se encuentren en dicha situación. Con todo, se requerirá un mínimo de diez miembros mayores de edad. Una copia autorizada del acta de constitución deberá ser depositada en la respectiva Subdirección Nacional, Dirección Regional u Oficina de Asuntos Indígenas de la Corporación, dentro del plazo de treinta días contados desde la fecha de la Asamblea, debiendo, el Subdirector Nacional, Director Regional o Jefe de la Oficina, proceder a inscribirla en el Registro, informando a su vez, a la Municipalidad respectiva”.

Más allá de las discusiones en torno a las estructuras adoptadas para promover el asociacionismo indígena en las ciudades de acuerdo a la ley 19.253, estas organizaciones indígenas urbanas han jugado un papel en la conformación de relaciones entre los mapuches, en el fomento y mantención de elementos culturales, y en las relaciones que se han dado con el resto de la sociedad chilena, incluido los organismos del Estado.

Respecto a las motivaciones para relacionarse y conformar organizaciones, los estudios señalan que en el contexto urbano existe una mayor necesidad de organizarse con los iguales, para poder hacer valer las tradiciones y la cultura de pertenencia. La identidad, para los mapuches migrantes, se ha desarrollado a través de la transmisión de conocimientos tradicionales expresados en ceremonias que aún se mantienen vigentes. Entre ellas la celebración del Año Nuevo mapuche (*We Tripantu*), realización de plegarias (*Nguillatún*), rogativas por la fertilidad y el bienestar de la comunidad (*Machitún*), entre otras.

Podríamos decir que en las organizaciones urbanas confluyen dos tipos de elementos: por una parte los de tipo “formal”, principalmente derivados de la ley y sus requisitos, y por otra parte los de tipo “informal”, derivados de motivaciones identitarias y de conciencia de pertenencia. La existencia de un flujo de migrantes con metas y problemas semejantes, ha permitido que en el ámbito urbano se trate de recrear, con las formas de relación prevalecientes en los pueblos del sur, un

grupo socioterritorial de referencia (el barrio, la población), que a su vez es utilizado como base para la inserción.

Como señala Manuel Villoro, una condición para la asociación voluntaria es la capacidad de sus miembros de decidir libremente, conforme al propio sistema de fines y valores que son comunes a una cultura (Villoro, 1998), lo que se refleja asimismo en la importancia que se da a las redes informales. El desarraigo que provoca en los mapuches el contexto urbano se ve superado o aminorado al formar parte de una organización indígena o al establecer lazos con otros mapuches en términos informales (Comisión Verdad Histórica, 2003).

La vida en la ciudad cobra un mayor sentido con el encuentro y el compartir con otros mapuches, donde la cultura permanece y se hace significativa, permitiendo que las personas se junten y emprendan un trabajo en común. Asimismo, existe una alta participación de los mapuches en diferentes cargos en estas organizaciones especialmente de las mujeres.

Por otra parte, los mapuches de la ciudad generalmente reciben a los mapuches que vienen de las comunidades facilitando su proceso de inserción. Los testimonios indican cómo ellos reciben cotidianamente a los nuevos inmigrantes mapuches *"Ha venido mucha gente, familiares aquí han llegado del sur, han descansado, han venido a estirar sus huesos, a sacar su sueño, llegan aquí y ya después cuando encuentran trabajo...hasta que se acomoden y se van..."*³⁴. Es así como existe una fuerte presencia de redes informales que se expresan a través de los lazos de familia, del visitarse y apoyarse constantemente, incluso con los mapuches que habitan en las zonas rurales.

Las tradiciones en la ciudad son transmitidas a través de la familia y de generación en generación, especialmente a través de las madres. Efectivamente, las mujeres juegan un papel central en la mantención de la cultura también en las zonas urbanas al que se agregan nuevas funciones derivadas de esta misma realidad, en las que ocupan cargos de dirigencia: *"La mujer es realmente la que forja todo. La mujer es la que deja la semillita, la mujer es la que enseña nuestro mapudungun. La mujer es la de la cultura, la mujer enseña el telar, la mujer enseña el hilado, la mujer no pierde la cultura. Y el hombre es siempre más del trabajo, más de afuera que de adentro, el hombre comunica muy poco a sus hijos. Pero yo creo que es como una*

³⁴ En estudio Asentamiento e Identidad Mapuche en Santiago: entre la asimilación (enmascaramiento) y la autosegregación (ciudadanía cultural), 2001

equivocación porque ellos tienen que dejar algo de su historia, como lo entrega la mujer día a día: la mujer dirigente, la mujer no-dirigente, la mujer campesina, la mujer que está en los rincones más inhóspitos de nuestra tierra -de las tierras mapuche- ella todos los días entrega su cultura".³⁵

Respecto de las relaciones entre los mapuches y la sociedad mayoritaria, los estudios dan cuenta de dos tendencias presentes en las relaciones entre los mapuches y los chilenos. Muchos mapuches parecen resignados a una relación de desigualdad y discriminación pero también existe otro grupo de mapuches dedicado a trabajar un proyecto de reconstrucción identitario en el medio urbano.

Según Peyser, en este último grupo podemos identificar dos tendencias (Peyser, 2003):

- a) Movimientos de carácter fundamentalista: más tradicionalistas, que buscan una pretendida pureza y la autenticidad de la cultura y cuyo referente simbólico es el territorio de las comunidades.
- b) Movimientos de carácter tolerante: más innovadores, que buscan lo auténtico incorporando nuevos elementos para recrear la cultura mapuche en la ciudad.

De acuerdo a los estudios revisados podemos concluir que en las ciudades es más factible la existencia de este segundo tipo de movimiento, los que se encuentran influenciados por la cultura dominante y marcada por un alto nivel de interacción, donde la cercanía física y la convivencia dentro de una mayoría cultural hacen casi imposible el mantenimiento de una cultura mapuche "en estado puro" sino que ha definido nuevas formas de relación y, por ende, de expresión de su capital social.

Todo lo anterior da cuenta de la existencia de una identidad vivida y expresada desde una perspectiva particular mapuche, aún en los ámbitos urbanos. Los indígenas siguen siendo parte de un mismo pueblo pero con nuevas formas de entender y vivir su cultura y su capital social.

Como veremos más adelante, estos y otros elementos definirán un tipo particular de capital social en las zonas urbanas, si entendemos que la cultura actúa como elemento precursor de este capital social y que, en determinadas circunstancias, pueden transformarse en recursos efectivos para los pueblos indígenas (Haughney y

³⁵ Idem anterior

Mariman, 1993; Bengoa, 1996; Valdés, 2000). Asimismo, este capital social debe constituir la base para la generación de propuestas de políticas, planes o programas que vayan orientados a los pueblos indígenas urbanos en particular, especialmente a la luz de los nuevos énfasis dados por los gobiernos y las agencias de cooperación, los que han asumido nuevas estrategias que requerirán de información de base fidedigna para alcanzar el impacto y los cambios sociales esperados.

En el próximo capítulo, a la luz de los datos aportados y en base al modelo de estudio propuesto en el capítulo III, nos abocaremos a la tarea de explorar el capital social mapuche en las zonas urbanas, específicamente en dos comunas de Santiago de Chile, así como a identificar las variables constitutivas del mismo, junto con los precursores que actuarían como catalizadores para el emprendimiento de acciones conjuntas. Los resultados de ese capítulo constituirán nuestra principal aportación al estudio del capital social mapuche urbano.

CAPÍTULO V

Metodología de estudio para el capital social mapuche urbano

1. Marco metodológico: consideraciones generales

A lo largo de los capítulos precedentes ha quedado de manifiesto la importancia que el capital social tiene en la definición de políticas, planes y programas cuando es considerado e incluido como elemento base en su formulación. Efectivamente, si bien los Estados y las Agencias de Cooperación juegan un rol clave en el desarrollo de los pueblos indígenas, recién en los últimos años han comenzado a cambiar sus estrategias de intervención centrándose cada vez más en elementos culturales e identitarios de los pueblos visualizándolos como recursos que podrían llegar a convertirse en palancas para el desarrollo.

Efectivamente, estos dos actores políticos son clave en la definición del marco en el que se impulsarán las estrategias de intervención y acción a favor del desarrollo. Como señalan Long y Van der Ploeg, “Las intervenciones son siempre parte de una cadena o flujo de acontecimientos dentro de un marco más amplio formado por el Estado y las actividades de los diversos grupos de interés” (Long y Van der Ploeg citados en Isla y Colmegna, 2005).

Sin embargo, este cambio de estrategia debe venir acompañada de una modificación en la concepción del propio modelo de desarrollo existente, el que muchas veces va en contra del capital social de las culturas indígenas al privilegiar factores como el individualismo, la competitividad, el mercantilismo, etc., que se han demostrado ineficientes y que a la larga pueden destruir identidades culturales y también de capital social (Rist, 2000).

Es por ello que consideramos central proponer una metodología distinta de aproximación al estudio del capital social indígena urbano, en nuestro caso mapuche, que tome en cuenta sus propias especificidades y que recoja aquellos elementos centrales, básicos, que servirán de base a la formulación de políticas, planes o programas con identidad y que, diseñadas y ejecutadas de acuerdo a este capital social, alcancen el impacto esperado en términos de mejora y cambio social.

Consideramos, además, que estos elementos permitirán, una vez definidas las políticas, los planes o los programas, identificar técnicas de empoderamiento efectivas para los pueblos indígenas de manera que su capital social se vea

fortalecido y se convierta en un fin de las estrategias e iniciativas, lo que a su vez, permitiría proponer un modelo de desarrollo que tome como uno de sus elementos centrales dicho capital social.

Lo anterior generaría una especie de “espiral virtuosa”, ya que al conocer el capital social mapuche urbano será posible su inclusión en las políticas, planes y programas que les atañen, lo que, a su vez, fortalecería y potenciaría ese capital social pues las estrategias de participación y empoderamiento serían congruentes con su naturaleza, transformando a los mapuches urbanos en actores clave de su desarrollo.

De acuerdo con Robinson, Siles y Owens (2002), el impacto de las estrategias es mayor cuando se toma en cuenta el capital social, movilizándolo así a los mapuches urbanos desde una situación social 1 (la situación actual) a una nueva situación 2 (una vez finalizada la intervención), donde se espera haber mejorado en parte sus condiciones, situación que serviría de base para nuevas intervenciones donde se avanzaría en el empoderamiento indígena. Los resultados de nuestra investigación podrían aportar datos para iniciar este proceso.

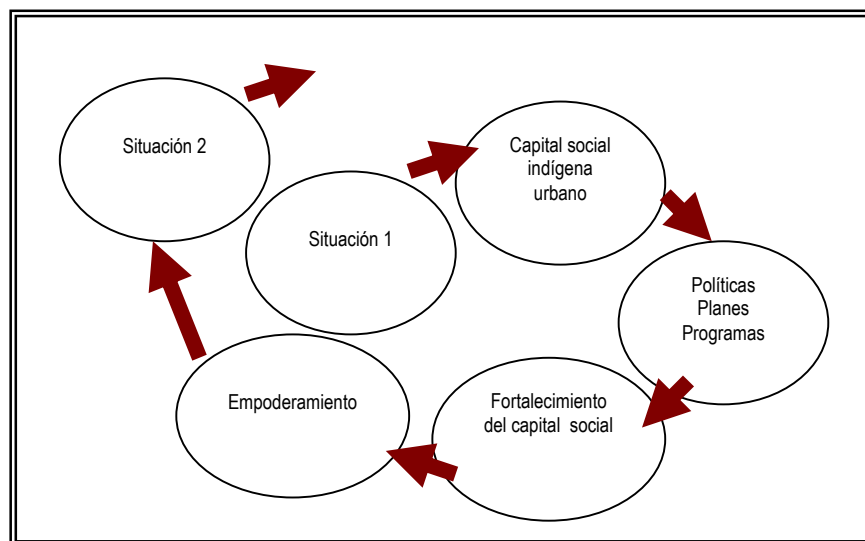


Figura 14. Dinámica de capital social-políticas, planes y programas

Fuente: Elaboración propia

En este capítulo propondremos una aproximación metodológica para estudiar el capital social indígena mapuche urbano, tomando como base el modelo propuesto en el capítulo IV, cuyos resultados no sólo enriquecerían dicho modelo sino que nos permitirían hacer una serie de recomendaciones para su utilización por parte de

gobiernos o Agencias de Cooperación. Por lo tanto, nuestra investigación tendrá un carácter inductivo.

Creemos que los resultados de nuestra investigación adquieren significancia y esperan contribuir en dos sentidos: a) por una parte, en el ámbito de la investigación del desarrollo y las minorías étnicas en un contexto multicultural, incrementar el conocimiento respecto del estudio y la consideración del capital social como factor que permitiría mejorar el impacto de las estrategias de ayuda a dichas minorías; b) por otra parte, en el ámbito de las acciones de gobierno y de las agencias de cooperación, ofrecer un marco conceptual y metodológico que permita alcanzar el impacto esperado a partir de la inclusión de los elementos y factores del capital social indígena urbano en el diseño y ejecución de sus políticas, planes y programas.

En ambos sentidos, el desafío es comprender el fenómeno del capital social indígena como un fenómeno complejo, y contribuir a crear nuevas capacidades en académicos y *practitioners* para que puedan percibir las dinámicas socioculturales internas y externas al mundo indígena y a transformar su interacción con ellas.

Esta investigación tiene, por fuerza, un carácter exploratorio pues se trata de conocer de manera pionera las características del capital social mapuche urbano. Esperamos contribuir al desarrollo científico del tema a partir de los descubrimientos realizados en esta investigación, pues asumimos ya de inicio que tendrá que ser enriquecida en futuras investigaciones para seguir avanzando en el conocimiento del capital social mapuche y de las mejores estrategias para su utilización y fortalecimiento.

Antes de proponer y desarrollar nuestro marco metodológico, creemos necesario hacer algunas consideraciones de carácter general que servirán para contextualizar mejor nuestra investigación.

En primer lugar, como hemos señalado anteriormente, creemos que nuestra investigación constituye una aproximación novedosa al estudio del capital social, ya que no sólo involucra a los pueblos indígenas sino que también incluye nuevas variables, como son la urbanidad y el diseño de políticas, planes y programas adecuados a esta urbanidad. Por lo general, los estudios clásicos circunscriben la investigación de los pueblos indígenas a sus territorios históricos, sin tener en cuenta su presencia o desplazamiento masivo a las ciudades. Abordar esta nueva

situación implica incorporar a nuestro estudio un doble factor multicultural: a) la acomodación de pueblos o naciones históricas y de sus territorios dentro de los Estados modernos y, b) la acomodación de miembros de estos pueblos como inmigrantes dentro de ciudades o poblaciones alejadas de sus lugares de origen.

Por ello hemos dado a nuestra investigación un carácter exploratorio, privilegiando el uso de técnicas cualitativas de investigación. Este énfasis en lo cualitativo radica en que creemos que temáticas como la cultura, la identidad, sus transformaciones en la ciudad en interacción con otros grupos humanos, y el papel que estos elementos juegan como precursores del capital social mapuche urbano, requieren ser captados en toda su dimensión, a partir de un estudio en profundidad necesario para captar este fenómeno en toda su complejidad.

Por otra parte, esta aproximación cualitativa nos permite también una mejor "objetividad en la captación de la realidad, siempre compleja, preservando la espontánea continuidad temporal que le es inherente, con el fin de que la correspondiente recogida de datos, categóricos por naturaleza, posibilite un análisis que dé lugar a la obtención de conocimiento válido con suficiente potencia explicativa" (Anguera, 1986). En ese sentido, siguiendo los planteamientos de Bonache Pérez (1999), nuestra investigación posee una serie de características que enriquecerían los resultados a obtener. Estas características se pueden resumir en:

- No separar el fenómeno objeto de investigación de su contexto (adoptando una visión holística en la que no se olvida que el contexto y el comportamiento son interdependientes)
- Partir de un modelo teórico menos elaborado, ya que tratamos de construir teorías a partir de las observaciones, siguiendo un procedimiento inductivo;
- La definición de la muestra tiene carácter teórico, no estadístico, donde los criterios elegidos para esta definición se hacen por su capacidad explicativa;
- Tender a utilizar más métodos o fuentes de datos;
- Otorgar flexibilidad al proceso de realización de la investigación, ya que en función de las respuestas a las preguntas, se puede expandir nuestro marco de investigación, incluyendo nuevas preguntas y refinando progresivamente el marco teórico inicial;

- Basarnos en la inducción analítica, no estadística, por lo que no generalizamos a una población, sino que inferimos generalizaciones teóricas a partir del análisis de campo.

En segundo lugar, si bien en Chile existen hasta ocho pueblos indígenas diferenciados reconocidos por la ley, hemos decidido centrar nuestra atención en el pueblo mapuche porque, tal como señalábamos anteriormente, éste ha sido uno de los pueblos más representativos de los movimientos indígenas en Latinoamérica. En el caso chileno, es el pueblo indígena mayoritario, posee un alto índice de urbanidad, y sus características sociodemográficas demuestran los niveles de pobreza y marginalidad que poseen. Asimismo, existen antecedentes revisados en el capítulo anterior que dan cuenta de una identificación étnica y de un sentimiento de pertenencia aún en la ciudad, lo que nos facilitaría la aproximación de nuestro estudio.

En tercer lugar, y relacionado con el punto anterior, tomando en cuenta las limitaciones propias de un estudio de estas características, hemos decidido centrar nuestra atención en dos comunas de la ciudad de Santiago de Chile, La Pintana y La Granja. Esta elección se fundamenta en el supuesto subyacente de que en estas dos comunas se espera encontrar mapuches que reúnan requisitos de variedad (generación de inmigrantes, ámbito laboral, pertenencia a organizaciones, antecedentes educacionales, etc.). Asimismo, a partir del catastro de organizaciones indígenas existentes se propondrá una primera muestra de informantes clave a partir de los cuales se podrán identificar otros informantes, generando un efecto de “muestreo en cadena”, que enriquecerá los resultados de nuestra investigación.

Entre la información principal a aportar por estos informantes estarán los procesos de construcción identitaria y las dinámicas de relaciones de acuerdo a las dimensiones de capital social (*bonding*, *bridging* y *linking* social capital) reflejadas en:

- Relaciones mapuche-mapuche;
- Relaciones mapuche-chileno (*wingka*);
- Relaciones mapuche-instituciones del Estado;

En cuarto lugar, creemos que la información cualitativa obtenida a partir de nuestra investigación puede servir de base para el diseño de otros estudios que incluyan

también aspectos cuantitativos, permitiendo la construcción y aplicación de otros instrumentos de aproximación al estudio del capital social mapuche urbano, que incluyan variables descubiertas en esta investigación, y que vendrán a enriquecer futuras investigaciones en este campo. Por lo tanto, nuestra investigación no pretende responder a todos los interrogantes que plantea el estudio del capital social, sino que pretende aportar información inicial para posteriores esfuerzos en este campo.

1.1 Objetivos de la investigación

Para dar respuesta a las necesidades informativas de nuestra investigación intentaremos obtener información sobre dos ámbitos específicos:

- Los precursores del capital social mapuche urbano
- Los componentes del capital social mapuche urbano.

Para ello nos hemos planteado los siguientes objetivos:

Objetivos generales:

- Establecer una metodología de aproximación al estudio del capital social mapuche urbano que permita captar todas sus dimensiones.
- Identificar, conocer y describir los principales componentes del capital social mapuche urbano y sus precursores.
- Identificar los elementos principales que guíen lo procesos de diseño y ejecución de políticas, planes y programas de desarrollo indígena urbano.

Objetivos específicos:

- Identificar, conocer y describir los precursores del capital social de los mapuches urbanos.
- Identificar, conocer y describir las variables que conforman el capital social de los mapuches urbanos y sus elementos constitutivos
- Reconocer los factores de adaptación utilizados por los mapuches en los medios urbanos

- A partir de los resultados obtenidos en esta aproximación cualitativa, identificar y señalar los factores que deben ser integrados a la hora de diseñar políticas, planes y programas pertinentes a los indígenas urbanos.
- Recomendar, a partir de estos factores y de la información derivada de ellos, posibles líneas de acción a ser tomadas en cuenta por los gobiernos y/o las agencias de cooperación.

1.2 Preguntas de investigación

Para responder adecuadamente a los objetivos anteriores, nos hemos planteado una gran pregunta que tendrá que ser respondida, a su vez, en varias subpreguntas orientadas a obtener la información necesaria. La pregunta principal de nuestra investigación es:

¿Cuáles son las variables precursoras y constitutivas del capital social mapuche urbano que deben ser consideradas en la definición y ejecución de las políticas, planes y programas que les atañen, para responder a los criterios de un desarrollo con identidad?

Las subpreguntas, o preguntas secundarias para responder a esta pregunta se han definido como sigue:

- a) ¿Cuáles son las variables que actúan como precursores del capital social mapuche urbano y cuales son sus principales características?
- b) ¿Cuáles son las variables que constituyen el capital social mapuche urbano y cuáles son sus principales características?
- c) En virtud de la respuesta a las anteriores preguntas ¿Qué propuestas podrían hacerse a las políticas, planes y programas para que sean pertinentes con las variables y características del capital social mapuche urbano?

1.3 Unidad de análisis

La unidad de análisis escogida será la comunidad mapuche urbana, donde se intentará identificar aquellas dinámicas identitarias y de relaciones que se dan en su interior y que contribuirían a la formación y/o desarrollo de su capital social. En ese sentido, asumimos de partida la existencia de una comunidad mapuche urbana que

no responde a criterios territoriales, pero que, suponemos, comparte algunos elementos comunes que los identifica como tales.

Dadas las limitaciones de nuestra investigación, hemos optado por privilegiar, dentro de esta comunidad, dos sub-unidades de análisis conformadas por individuos y organizaciones, ya que si bien entendemos que la suma de estas partes por sí solas no constituye la totalidad comunitaria mapuche urbana, sí aportan información relevante para el estudio de su capital social.

Por lo tanto, partimos de la premisa de que será más fácil estudiar el capital social en aquellos mapuches que participan en redes más o menos formalizadas, y que, a partir de su estudio, estaremos en condiciones de hacer recomendaciones y/o propuestas pertinentes para la elaboración e implementación de políticas, planes y/o programas orientados a los mapuches urbanos como comunidad. Junto con ello, estaremos aportando información clave a ser tomada en cuenta en futuras iniciativas que busquen movilizar, incluir y empoderar a la comunidad mapuche en su conjunto.

Por lo tanto, estas sub-unidades de análisis se convertirán en nuestros casos de investigación. Consideramos que el estudio de estos casos nos permitirá analizar en profundidad el contexto y los procesos implicados en nuestro fenómeno objeto de estudio, por lo que se puede considerar un estudio intensivo de ejemplos seleccionados (Ghauri, Gronhaug y Kristianslund, 1995) en los que el fenómeno no se aísla de su contexto. Por lo tanto, de acuerdo con Yin (1994), hemos privilegiado el estudio de casos por las siguientes razones:

- **El tipo de preguntas de investigación:** donde buscamos conocer y explicar los elementos del capital social mapuche.
- **La contemporaneidad de nuestra investigación:** que estudia un fenómeno actual dentro de su contexto real, donde las fronteras entre el fenómeno y el contexto no son evidentes, y en la que se utilizan múltiples fuentes de información (Yin, 1994).
- **Nuestro grado de control sobre los acontecimientos relacionados con el comportamiento:** ya que los comportamientos relevantes para nuestra investigación no pueden ser manipulados.

Tomando en cuenta el carácter exploratorio de nuestra investigación, las razones mencionadas son pertinentes y adecuadas a nuestros objetivos.

La siguiente figura muestra las unidades de análisis seleccionadas:

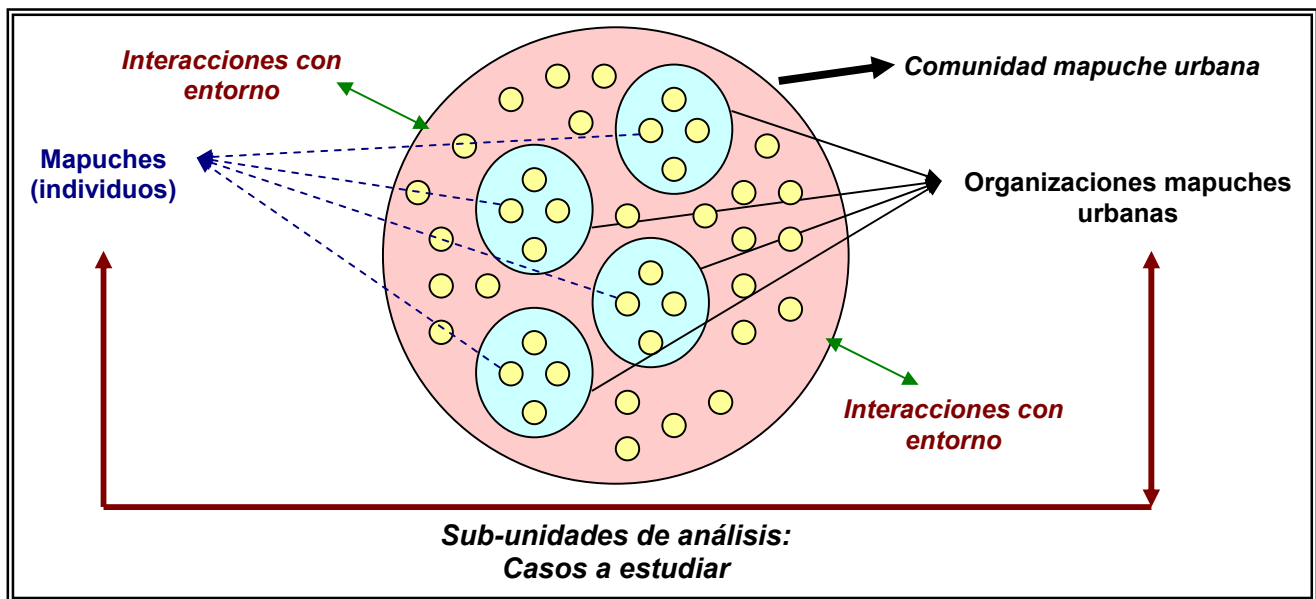


Figura 15. Definición de unidades de análisis y casos a estudiar

Fuente: Elaboración propia

1.4 Metodología

La elección metodológica se basa en el tipo de información que se desea obtener sobre la base de las preguntas planteadas. En este contexto, a diferencia de la investigación centrada en la confirmación de hipótesis, la investigación inductiva no posee un modelo generalmente aceptado de protocolo que pueda guiar al investigador en el proceso de recopilación, análisis e interpretación de la información (Eisenhardt y Bourgeois, 1988; Yin, 1994). Es por ello que en nuestra investigación consideramos la combinación de secuencias utilizadas por trabajos empíricos desarrollados y propuestas teóricas recogidas en estudios similares para guiar nuestro proceso de definición metodológica. Estos antecedentes empíricos y teóricos han sido desarrollados y analizados en extenso en el Capítulo II.

El tipo de problema de investigación así como los objetivos definidos nos llevó a considerar la utilización de una metodología cualitativa de estudio, decisión que se fundamenta en dos razones. La primera, porque ésta constituye la primera aproximación al estudio del capital social mapuche urbano, lo que significa que no se cuenta con información de base previa, por lo que se requiere capturar todos aquellos elementos complejos que forman parte de ámbitos tan diferentes como el cultural, el cognitivo y el estructural, identificando las interrelaciones que se

producen entre estos elementos y las posibles relaciones causales que pudieran surgir.

La segunda, porque a partir de la revisión teórica y metodológica realizada en el capítulo II, observamos que una aproximación cualitativa permitiría una mayor riqueza en el análisis de los datos recogidos respecto del capital social de grupos culturalmente diferenciados (Narayan, 1997; Onyx y Bullen, 1998; Durston y Duhart, 2003) En ese sentido, consideramos que una primera aproximación cuantitativa se ha obtenido a partir de los datos sociodemográficos desarrollados en el capítulo IV, la que puede ser complementada con otra información de carácter similar que pueda ser recogida durante la fase de trabajo en terreno.

Considerando la complejidad del tema, y el carácter exploratorio de esta investigación se ha utilizado como técnica de investigación principal la entrevista en profundidad, que ha sido complementada con otras dos técnicas de recogida de información como las observaciones y la revisión de fuentes documentales. De este modo se ha procedido a una triangulación de los datos con el fin de aumentar la validez de los hallazgos, disminuir los posibles sesgos y/o redundancia en la información recogida (Easterby-Smith et al., 1991).

De acuerdo con lo anterior, nuestro proceso metodológico se puede visualizar en la siguiente figura:

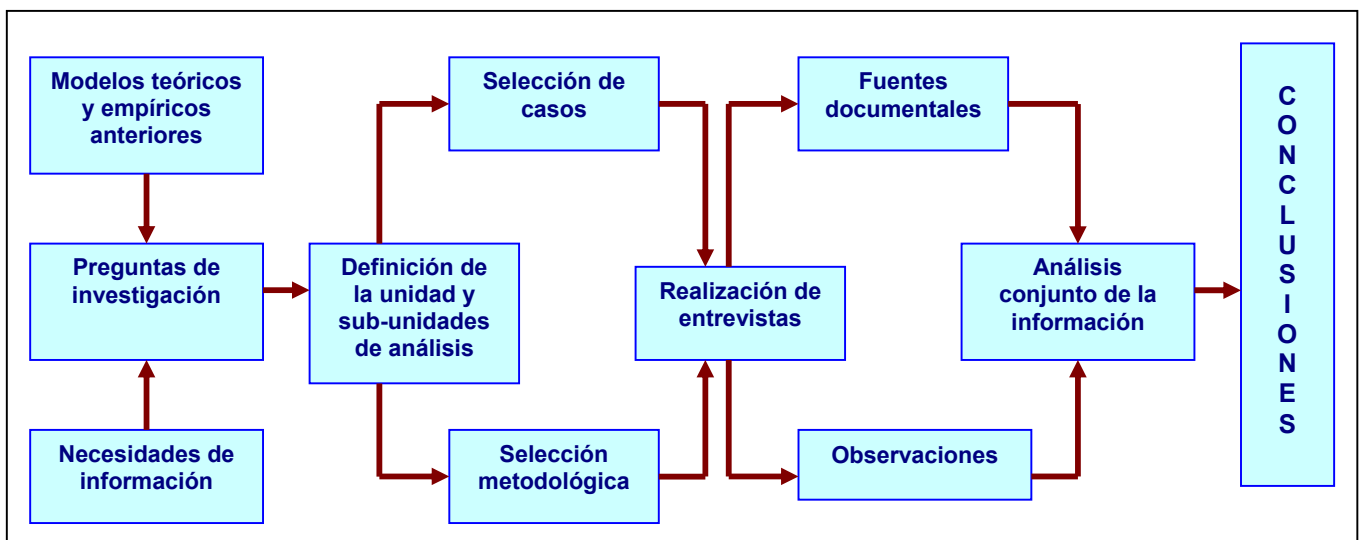


Figura 16. Proceso metodológico de la investigación

Fuente: Elaboración propia

1.5 Muestra

La elección de la muestra respondió a la lógica del muestreo arbitrario (*purposeful sampling*) cuyo objetivo es seleccionar casos ricos en información para desarrollar un estudio en profundidad. En vista de la amplitud que podía llegar a tener el estudio tanto de los precursores como de los elementos que constituyen capital social, se realizó una primera etapa de interiorización y de preparación en terreno, donde se visitó informalmente a líderes de organizaciones, a mapuches de distintos ámbitos, a expertos en el tema (mapuches y no mapuches), además de la revisión de la prensa con el fin de conocer los últimos acontecimientos sociales. A partir de esta primera aproximación fue posible conocer los nombres de posibles sujetos que nos llevarían a conformar un listado de los líderes eventuales a entrevistar.

Por lo tanto, la muestra no es representativa sino intencionada, respetando el criterio de "redundancia" de la información, para que la muestra fuese suficientemente amplia pero, al mismo tiempo, que la información obtenida no mostrara claros signos de repetirse, de extrema similitud o de incapacidad de aportar elementos nuevos al análisis.

2. Desarrollo de la investigación

2.1 Selección de los casos

Para la selección de los casos se procedió a una primera aproximación en terreno, donde se contactó a líderes de organizaciones indígenas a partir de una base de datos entregada por la CONADI³⁶, la que sirvió de materia prima para establecer los primeros contactos. Junto con ello se concertaron entrevistas informales con expertos conocidos en el ámbito mapuche, quienes enriquecieron la información entregada por la CONADI.

A partir de este primer encuentro decidimos seleccionar los casos a estudiar en dos comunas de la ciudad de Santiago de Chile, La Pintana y La Granja. Estas dos comunas reúnen las siguientes características:

- 1) Cuentan con la mayor proporción de población mapuche residente

³⁶ ver tabla No 16, página 354

- 2) De acuerdo con la información entregada por la encuesta Casen 2000, se encuentran entre las más pobres de la región³⁷.
- 3) De acuerdo a la información entregada por la CONADI, cuentan con un gran número de organizaciones indígenas inscritas en sus registros.

A partir de este primer contacto, pudimos conformar una pequeña muestra de informantes, que quedó conformada de la siguiente forma:

	Nombre³⁸	Ocupación	Sexo	Edad	origen
1	Laura	Profesora mapudungún	Femenino	51	Segunda generación
2	María	Asesora del hogar	Femenino	42	Segunda generación
3	Pablo	Obrero	Masculino	73	Primera generación
4	Rosa	Artesana	Femenino	36	Primera generación
5	Martín	Experto mapuche	Masculino	50	No es mapuche

2.2 Diseño de los métodos de investigación: Entrevistas en profundidad, observaciones y revisión documental

2.2.1 Diseño de las entrevistas

En primer lugar se diseñó una pauta semi-estructurada de entrevista, la cual abordaba los principales elementos definidos en nuestro modelo de estudio del capital social indígena urbano.

Esta pauta se ha considerado lo suficientemente flexible, de manera que durante el proceso de entrevista pudiera ser complementada o reformulada en virtud de las necesidades de información detectadas en el terreno.

³⁷ Recordar que en las comunas de La Pintana, Renca, Pedro Aguirre Cerda, Lo Espejo, Huechuraba, Cerro Navia, San Ramón, Lo Prado, La Granja, Conchalí, Quilicura y el Bosque, la población mapuche en situación de pobreza y pobreza extrema es superior al 30% (Mideplan, Casen 2000)³⁷.

³⁸ Los nombres fueron cambiados para mantener el anonimato

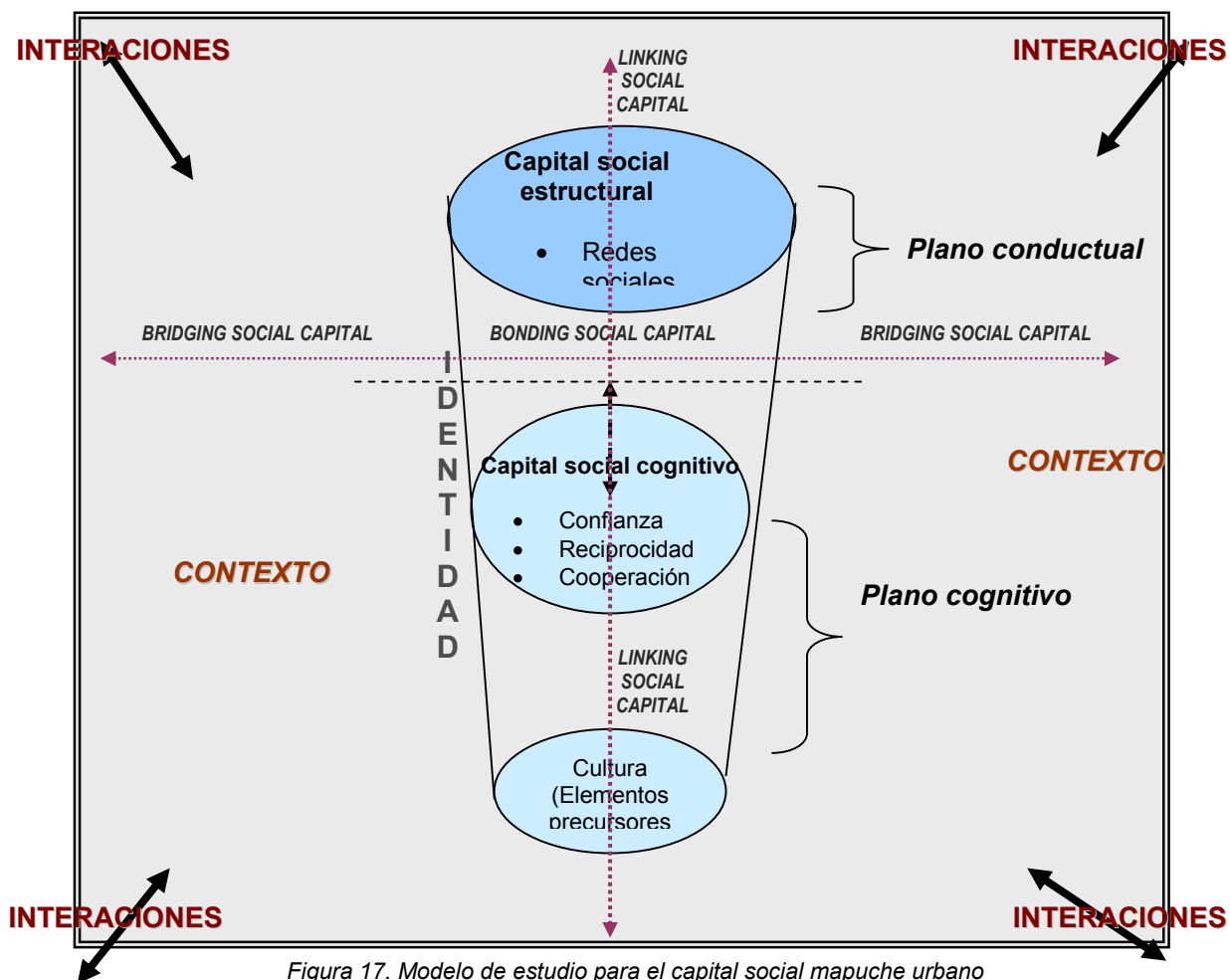


Figura 17. Modelo de estudio para el capital social mapuche urbano

Fuente: Elaboración propia

Para cada uno de estos elementos asumimos una definición, basándonos en la revisión de la literatura relacionada:

1. **Precusores del capital social:** para referirnos a las variables precursoras del capital social seguiremos el planteamiento de John Durston (2002). Para este autor, el capital social existe en potencia en todos los grupos humanos porque sus precusores, su materia prima, son elementos culturales prácticamente universales. Sin embargo, el capital social no se encuentra en la misma proporción en todas las agrupaciones humanas, porque sus precusores no son automáticamente, por sí solos, capital social, pues no necesariamente catalizan comportamientos.

Entre los elementos precusores del capital social se encuentran “las visiones comunes acerca del comportamiento probable de las personas; los valores comunes que jerarquizan los objetivos que se estiman deseables; las normas

que definen qué se entiende por conducta apropiada en el caso de los individuos en general y de los líderes; la memoria común de la historia propia; la religión común, los mitos y los modelos de personajes arquetípicos; la identidad común; las reglas de parentesco: alianzas matrimoniales deseables, definición del rol de los parientes; los rituales y ceremonias celebrados para solemnizar los vínculos y las identidades; entre otros” (Durston, 2002).

La existencia de estos precursores facilitaría la formación del capital social indígena, especialmente en la ciudad, donde habrá que averiguar qué elementos precursores se mantienen vigentes y cuáles son las dinámicas que han definido un sentimiento de pertenencia e identidad en este ámbito. Para ello se debería ahondar en:

- Factores de identificación;
- Autodefinición (cómo se perciben los mapuches a partir de los procesos de socialización con la cultura mayoritaria);
- Rituales y ceremonias vigentes, que contienen significado y actúan como aglutinadores;
- Mecanismos de innovación y adaptación utilizados en la ciudad.

2. Capital social cognitivo: conformado por tres elementos

- a) Confianza:** entendida como una actitud que se basa en el comportamiento que se espera de la otra persona que participa en la relación que se establece entre ambas. Esta confianza tiene un soporte cultural y un soporte emocional, que es el afecto que sentimos hacia aquellas personas que creemos confiables y que nos dan muestras de su confianza. La presencia o ausencia de confianza deriva no de una programación rígida proveniente de una cultura ancestral, sino de la repetición de interacciones con otra persona, la cual, según indica la experiencia acumulada, responderá a un acto de generosidad con un acto equivalente, nutriendo así un vínculo en que se combina la aceptación del riesgo con un sentimiento de afectividad o de identidad ampliada (Durston, 2002). Para efectos de nuestra investigación cabrá conocer:

- La existencia de confianza entre los mapuches urbanos (*bonding social capital*)
- La existencia de confianza entre los mapuches urbanos y el resto de la sociedad chilena (incluyendo otros pueblos indígenas, asumiendo que también se trata de grupos culturalmente diferenciados) (*bridging social capital*)
- La existencia de confianza entre los mapuches urbanos y el Estado (*linking social capital*)
- Otros elementos, tales como las causas, manifestaciones de la confianza y estrategias para su desarrollo o mantenimiento.

b) Reciprocidad: En toda sociedad, las relaciones entre las personas se afianzan por medio de numerosas interacciones, que potencialmente se extenderán en el futuro. La reciprocidad sería la base misma de las relaciones e instituciones del capital social. Para Myers (1995) la reciprocidad es la expectativa que nos hace pensar que alguien ayudará a aquel de quien recibió previamente ayuda en lugar de agredirlo o ignorarlo. La reciprocidad rige con más fuerza en las interacciones entre iguales (Myers, 1995 citado en Palacio et al., 2001).

La reciprocidad es una regla fundamental de la vida social. De acuerdo con Gouldner, la reciprocidad plantea dos exigencias mínimas relacionadas entre sí: 1) la gente debe ayudar a quien le ha ayudado, y 2) la gente no debe perjudicar a quien le ha ayudado (Gouldner, 1979). En este sentido, la reciprocidad no implica incondicionalidad ni que se intercambie lo mismo, puesto que la reciprocidad puede ser asimétrica, donde puede no cumplirse o bien pueden intercambiarse elementos diferentes siempre y cuando tengan equivalencia.

Para algunos autores, la reciprocidad surge en una situación de carencia, cuando la supervivencia social o física de un grupo se encuentra en juego, la gente moviliza sus recursos sociales y los convierte en un recurso económico. En términos de grupo, éste se beneficia de la reciprocidad porque fortalece los lazos que lo mantiene unido, lo cual crea confianza y compromiso entre sus miembros. Para efectos de nuestra investigación debemos ahondar en:

- La existencia de reciprocidad entre los mapuches urbanos (*bonding social capital*)
- La existencia de reciprocidad entre los mapuches urbanos y el resto de la sociedad chilena (incluyendo otros pueblos indígenas; asumiendo que también se trata de grupos culturalmente diferenciados) (*bridging social capital*)
- La existencia de reciprocidad entre los mapuches urbanos y el Estado (*linking social capital*)
- Otros elementos, tales como las causas, las manifestaciones de la reciprocidad y las estrategias para su desarrollo o mantenimiento.

c) Cooperación: entendida como una acción complementaria orientada al logro de los objetivos compartidos de un emprendimiento común. La cooperación, junto con la confianza y los vínculos de reciprocidad, resulta de la interacción frecuente entre diversas estrategias individuales (Durston, 2002).

Para efectos de nuestra investigación será importante prestar atención a la interacción de las emociones, que sin duda tienen importancia, en la medida en que los sentimientos de afecto, de seguridad y de pertenencia, por una parte, y de rabia, miedo y rechazo, por otra, surgen de las interacciones y las retroalimentan. En este ámbito, debiéramos indagar en:

- La existencia de cooperación entre los mapuches urbanos (*bonding social capital*)
- La existencia de cooperación entre los mapuches urbanos y el resto de la sociedad chilena (incluyendo otros pueblos indígenas, asumiendo que también se trata de grupos culturalmente diferenciados) (*bridging social capital*)
- La existencia de cooperación entre los mapuches urbanos y el Estado (*linking social capital*)
- Otros elementos, tales como las causas, las manifestaciones de la cooperación y las estrategias para su desarrollo o mantenimiento.

3. Capital social estructural: conformado por las redes sociales.

a) Redes sociales: Constituye la materialización del capital social cognitivo, conformado por la confianza, la reciprocidad y la cooperación. Las redes sociales las entendemos como un sistema abierto que a través del intercambio dinámico entre sus integrantes y con integrantes de otros grupos sociales, posibilita la potenciación de los recursos que poseen. Cada miembro de una comunidad, o una comunidad como un todo, se enriquece a través de las múltiples relaciones que cada uno de ellos desarrolla. Los diversos aprendizajes que una persona realiza se potencian cuando son socialmente compartidos en procura de solucionar un problema común. Esto implica un proceso de construcción permanente.

La red social se convertiría en capital social cuando los actores involucrados en la relación de intercambio aportan distintos tipos de recursos que se disponen en la red para que otros tengan acceso a ellos. En este sentido, las redes tienen la capacidad de ampliar el espectro de recursos de que dispone cada uno de los agentes que la constituyen, que ponen su experiencia a disposición para el logro de objetivos y metas comunes (Raczynski y Serrano, 2005).

La participación en redes sociales refuerza el sentimiento de pertenencia, las relaciones de reciprocidad y favorecen el apoyo entre personas y la transmisión de información. Entre los factores a indagar estarían:

- La existencia de redes entre los mapuches urbanos (*bonding social capital*)
- La existencia de redes entre los mapuches urbanos y el resto de la sociedad chilena (incluyendo otros pueblos indígenas, asumiendo que también se trata de grupos culturalmente diferenciados) (*bridging social capital*)
- La existencia de redes entre los mapuches urbanos y el Estado (*linking social capital*)
- Otros elementos, tales como las causas, las manifestaciones de las redes, las actividades de las redes, el funcionamiento de las redes, las estrategias para su desarrollo o mantenimiento, entre otros.

Todos estos elementos deberán estar atravesados por el estudio de la identidad, lo que junto con las dimensiones de *bonding*, *bridging* y *linking* social capital nos permitirá tener un panorama lo más completo posible del capital social mapuche urbano. Junto con ello, creemos que estas entrevistas deben dar información sobre el liderazgo en el mundo mapuche urbano; cómo surge este liderazgo, sus manifestaciones y las estrategias seguidas para su definición, de manera que este liderazgo identificado sirva de base para posteriores estrategias de empoderamiento. Esta información es clave para las recomendaciones que puedan hacerse, en virtud de respetar los procesos de identificación de necesidades y el planteamiento de prioridades a futuro.

En la siguiente tabla resumimos los principales elementos a extraer de las entrevistas en profundidad.

Tabla 11. Resumen de contenido de las entrevistas

Precusores del capital social	<ul style="list-style-type: none"> - Factores de identificación - Autodefinición: cómo se perciben los mapuches a partir de los procesos de socialización con la cultura mayoritaria - Rituales y ceremonias vigentes, que contienen significado y actúan como aglutinadores - Mecanismos de innovación y adaptación utilizados en la ciudad 		
Capital social cognitivo	<p>Confianza:</p> <ul style="list-style-type: none"> - Existencia de confianza entre los mapuches urbanos (<i>bonding social capital</i>) - Existencia de confianza entre los mapuches urbanos y el resto de la sociedad chilena (incluyendo otros pueblos indígenas, asumiendo que también se trata de grupos culturalmente diferenciados) (<i>bridging social capital</i>) - Existencia de confianza entre los mapuches urbanos y el Estado (<i>linking social capital</i>) - Otros elementos, tales como las causas, manifestaciones de la confianza y estrategias para su desarrollo o mantenimiento. 		
	<p>Reciprocidad:</p> <ul style="list-style-type: none"> - Existencia de reciprocidad entre los mapuches urbanos (<i>bonding social capital</i>) - Existencia de reciprocidad entre los mapuches urbanos y el resto de la sociedad chilena (incluyendo otros pueblos indígenas, asumiendo que también se trata de grupos culturalmente diferenciados) (<i>bridging social capital</i>) - Existencia de reciprocidad entre los mapuches urbanos y el Estado (<i>linking social capital</i>) - Otros elementos, tales como las causas, manifestaciones de la reciprocidad y estrategias para su desarrollo o mantenimiento. 	Bonding	B
	<p>Cooperación:</p> <ul style="list-style-type: none"> - Existencia de cooperación entre los mapuches urbanos (<i>bonding social capital</i>) - Existencia de cooperación entre los mapuches urbanos y el resto de la sociedad chilena (incluyendo otros pueblos indígenas, asumiendo que también se trata de grupos culturalmente diferenciados) (<i>bridging social capital</i>) - Existencia de cooperación entre los mapuches urbanos y el Estado (<i>linking social capital</i>) - Otros elementos, tales como las causas, manifestaciones de la cooperación y estrategias para su desarrollo o mantenimiento. 	Bridging	Y
Capital social estructural	<p>Redes:</p> <ul style="list-style-type: none"> - Existencia de redes entre los mapuches urbanos (<i>bonding social capital</i>) - Existencia de redes entre los mapuches urbanos y el resto de la sociedad chilena (incluyendo otros pueblos indígenas, asumiendo que también se trata de grupos culturalmente diferenciados) (<i>bridging social capital</i>) - Existencia de redes entre los mapuches urbanos y el Estado (<i>linking social capital</i>) - Otros elementos, tales como las causas, manifestaciones de las redes, actividades de las redes, funcionamiento de las redes, estrategias para su desarrollo o mantenimiento, entre otros. 	Linking	L I D E R A Z G O

Como señalábamos anteriormente, hemos escogido la entrevista en profundidad como técnica principal de recolección de datos pues permite sesiones conversacionales con los informantes clave en los que pudiéramos abarcar todas las áreas de interés señaladas en la tabla anterior, junto con las propias vivencias de los individuos y la posibilidad de incluir temas identitarios de forma transversal. Estas entrevistas se realizaron, previo acuerdo con el entrevistado, en las propias sedes de las organizaciones indígenas en las que participan o de las que son líderes. Las entrevistas fueron grabadas en su totalidad a fin de contar con información fidedigna sobre lo conversado.

Las entrevistas contaron con una pauta preliminar de temas a abordar, sin embargo, esta pauta era lo suficientemente flexible como para permitir al sujeto entrevistado explayarse sobre otros temas que pudieran enriquecer el análisis de contenido final de las entrevistas.

El fundamento para la elección de esta técnica es que permite que los entrevistados se expresen en sus propios términos, utilizando palabras cotidianas o culturalmente definidas, facilitando la identificación de un lenguaje propio y la reformulación de algunos términos que, en un principio, se daban como universales pero que dentro del ámbito mapuche pueden tener significados distintos. Finalmente, esta técnica de recolección de datos facilita el contacto con la población objeto de estudio, al permitir tocar temas relacionados con el capital social tanto a nivel colectivo como individual, de una manera flexible y privada.

2.2.2 Polos temáticos de las entrevistas

Tomando en cuenta las áreas de interés, los grandes polos temáticos a través de los cuales se estructuraron las entrevistas fueron:

- 1. Familiarización con el entrevistado:** Se pregunta al entrevistado sobre su vida, sus orígenes, como llegó a vivir en Santiago, etc. La pregunta era ¿Querría contarme cómo ha llegado a vivir en Santiago? Cuénteme un poco de su vida, su familia, su niñez...

En este punto se intentaba entrar en confianza con el entrevistado esperando que se abriera y compartiera momentos importantes de su vida. Además, a partir de esta pregunta, se podía descubrir si se trataba de un mapuche de primera, segunda o tercera generación y conocer las principales causas que lo llevaron a vivir a Santiago. Los principales temas relacionados que surgían

como relevantes en las entrevistas eran la inserción de sus padres o ellos mismos en la sociedad santiaguina, la identidad, los lazos ciudad-comunidad rural y la dinámica de relaciones entre ambas, la diferencia de la vida comunitaria y la vida en la ciudad, aspectos de discriminación y conflictos interétnicos. Con ello también se obtuvo una primera aproximación al tema de la migración campo-ciudad. En este punto de la entrevista ya es posible verificar la existencia de *bonding social capital*.

- 2. Visión de las relaciones mapuche-chileno (*wingka*³⁹):** En este punto se pretendía conocer la visión del entrevistado respecto de la relación con los chilenos (entendidos por éstos todos los que no se identifican como miembros del pueblo mapuche ni de ningún pueblo indígena). Esta relación se intentaba verificar a través de las siguientes preguntas: ¿Cómo definiría la relación con los chilenos en esas primeras etapas de su vida? ¿Cómo las calificaría ahora? ¿Cree que ha habido cambios al respecto? ¿en qué? ¿por qué cree que se han producido estos cambios? ¿Existe confianza en estas relaciones? ¿por qué? ¿Se generan lazos para la colaboración? ¿por qué?

El objeto de estas preguntas era conocer la percepción del individuo sobre las relaciones interétnicas, descubrir si estas relaciones estaban marcadas por el conflicto o por situaciones de discriminación o si, por el contrario, existían espacios para la cooperación, la colaboración y la generación de confianza. Además, desde una perspectiva diacrónica, visualizar posibles cambios en el estado de estas relaciones en los últimos años y las posibles causas.

En este punto de la entrevista ya es posible verificar la existencia de *bridging social capital* y definir de alguna forma los elementos que actuarían como precursores de este capital social.

- 3. Visión de las relaciones mapuche-mapuche desde una perspectiva diacrónica:** Se intentaba saber la opinión del entrevistado respecto a las relaciones con otros mapuches en la ciudad tratando de explorar los estadios de relaciones entre los mapuches desde sus primeros años en Santiago, período escolar, etc., hasta la actualidad. Este punto se dividía en las

³⁹ Denominación que se le da a todos los hombres blancos provenientes del otro lado del mar y sus descendientes. / Proviene de la palabra *winkūf* que significa arrancar de raíz, y *wingka*, aquel que arrancó o arranca de raíz.

siguientes preguntas: ¿Cómo ha sido la relación con otros mapuches en esas etapas de su vida? ¿jugaron un papel importante? ¿en qué aspectos? ¿qué elementos diferencian estas relaciones con la del resto de chilenos? ¿diría usted que hoy confía en los mapuches? ¿para qué? ¿en qué aspectos? ¿Qué lo mueve a confiar en los mapuches?

En este punto se intenta conocer el entrelazado de relaciones informales que se da entre los mapuches, especialmente cuando llegan a la ciudad, cuando requieren apoyo para insertarse en un medio laboral, o cuando se presentan instancias específicas de colaboración, si es que existen sentimientos de identidad compartida y en qué se fundamenta esta identidad, permitiéndonos identificar un sentido de diferenciación con el resto de la sociedad chilena, como miembros de un mismo pueblo, aún en un medio tan distinto como es la ciudad, donde no existen temas como la integridad territorial.

Aquí se trata de identificar la existencia de *bonding social capital* manifestada en las relaciones entre los mapuches que se identifican como tales. Se pretende descubrir elementos de colaboración, cooperación o reciprocidad existentes y los elementos subyacentes a estas relaciones (memoria histórica, identidad compartida, etc.). Por otra parte, nos interesa la naturaleza de las redes que se conforman en las zonas urbanas y sus dinámicas de funcionamiento y estructuración. También en este punto surgen temas de confianza basada en el reconocimiento étnico, liderazgos y dinámicas de agrupación.

- 4. Visión de una identidad mapuche en la ciudad:** En este punto se intentaba ahondar en la visión del entrevistado respecto a la noción de una identidad mapuche que sirviera como elemento aglutinador de los mapuches urbanos y que sirviera de base para la organización y el apoyo mutuo.

Las preguntas eran ¿Cree usted que existe una identidad mapuche en la ciudad? De ser cierto ¿en qué lo nota? ¿Cree que ha habido cambios en esta identidad en el tiempo? ¿Cómo es esa identidad ahora?

Aquí se trata de ahondar en los elementos precursores del capital social mapuche como elementos subyacentes a las relaciones de confianza, cooperación, colaboración, generación de redes, etc.

- 5. Liderazgo mapuche en la ciudad:** En este punto se intentaba identificar cómo surgen los liderazgos en la ciudad, cuáles son los fundamentos de este liderazgo y el grado de legitimidad y convocatoria que pueden llegar a tener.

Las preguntas en este sentido eran ¿Cómo llegó usted a ser líder? ¿Cómo cree que lo perciben sus pares? ¿Cómo lo perciben otros actores fuera de los mapuches (chilenos, autoridades políticas, sociales? ¿Qué opina de los otros líderes mapuches? ¿Cómo calificaría la convocatoria de los líderes mapuches?

- 6. Organizaciones mapuches:** Hasta el momento la entrevista ha discurrido desde una perspectiva individual. A partir de ahora se intentará conocer la visión del entrevistado desde la perspectiva grupal ahondando en su papel de dirigente o experto en la temática indígena y desde una mirada organizativa mapuche.

Las preguntas eran ¿Por qué participa de una organización indígena? ¿Cómo calificaría la participación de los mapuches en la ciudad (en términos organizativos)? ¿Por qué cree que se unen a una organización? ¿Cuáles son las principales actividades que desarrolla la organización en la que participa? ¿Por qué? ¿Existen relaciones entre las organizaciones mapuches? ¿Cómo las calificaría? ¿Por qué? ¿Quién asume el liderazgo en estas relaciones? ¿Por qué?

En esta parte de la entrevista se pretendía conocer dos aspectos de la vida organizacional mapuche: 1) desde un punto de vista interno (inquietudes que lo llevaron a unirse o formar una organización) y 2) desde un punto de vista “externo” (trabajo organizativo, relaciones inter-organizaciones, beneficios de la organizatividad, etc.)

Asimismo, conoceremos los elementos de *bonding social capital* existentes al interior de una organización mapuche, sus dinámicas de relaciones, los lazos de aglutinación, etc. También surgirán elementos de *bridging social capital* al intentar descubrir los elementos de colaboración o cooperación entre distintas organizaciones indígenas o entre éstas y otras organizaciones no indígenas. En este punto también será posible diferenciar entre los elementos cognitivos y estructurales del capital social, a partir de la asignación de roles y conformación de determinadas dinámicas de relación. También la entrevista

nos permitiría identificar liderazgos fuera de las organizaciones y las estrategias utilizadas, así como establecer la pertinencia de los criterios definidos en la Ley N° 19.253 (Ley Indígena) respecto de los requisitos y tipos de organizaciones mapuches.

- 7. Relaciones entre las organizaciones mapuches-instituciones del Estado chileno:** En este punto se intentaba que la entrevista se trasladara a las relaciones con el Estado pero desde el punto de vista grupal (de organización civil a organización estatal). Por lo tanto, habían dos elementos importantes: a) la dinámica de relaciones y estructuras organizativas mapuches a la luz de las leyes chilenas; y b) la relación entre mapuches e instituciones del Estado desde dos visiones: una visión de la relación con el Estado desde un punto de vista histórico, y una visión de la relación con el Estado actual personificada en el gobierno de turno.

Las preguntas eran ¿Cree que la ley N° 19.253 (ley indígena) refleja las necesidades de los mapuches en la actualidad? ¿Por qué? ¿Qué elementos faltarían? ¿Qué papel ha jugado el Estado chileno en el pueblo mapuche en general? ¿Qué papel ha jugado el Estado con los mapuches en la ciudad? ¿Cómo calificaría las relaciones con el Estado en la actualidad? ¿Cuáles son los principales puntos de conflicto? ¿Cómo percibe a la CONADI? ¿Cuál cree que es su rol en la definición de las demandas mapuches?

Aquí podremos descubrir la existencia o no de elementos de *linking social capital* y valorar si se trata de elementos positivos o negativos. También será posible definir la pertinencia y los efectos que las políticas públicas y las normativas han tenido en el capital social mapuche. Asimismo, podremos explorar las necesidades de los mapuches urbanos, especialmente a partir del marco legal e institucional vigente.

- 8. Situación actual de los mapuches y visión de futuro:** Finalmente se preguntaba al entrevistado sobre las principales demandas de los mapuches en la ciudad, tanto hacia el Estado como hacia la sociedad chilena. Además, se cerraba la entrevista con una visión de futuro respecto del pueblo mapuche dividida en dos partes: cómo ve el entrevistado el futuro del pueblo mapuche y cómo le gustaría que fuera. Consideramos que es importante verificar la posibilidad de “soñar” a largo plazo, de imaginar un futuro, pues esto permite visualizarse a sí mismo y como pueblo miembro pleno de la

sociedad en la que vive, donde sus necesidades (identificadas y definidas por ellos mismos) se ven materializadas.

Las preguntas eran: ¿Cuáles cree que son las principales demandas de los mapuches? ¿Cuáles cree que son sus necesidades? ¿Cómo ve usted el futuro del pueblo mapuche? ¿Cómo le gustaría que fuera? ¿Tiene algún sueño o esperanza para ellos? ¿Qué habría que hacer para lograr ese sueño?

En este punto se pretendía identificar las necesidades de los mapuches urbanos, verificar la existencia de un objetivo común como pueblo, las posibilidades de alcanzarlo de forma conjunta, identificar los mecanismos privilegiados para ello, las posibilidades y desafíos que ello plantea, etc.

Junto con estas preguntas, también se ahondó respecto de algunos elementos cuantitativos, principalmente relacionados con las actividades que realizan las organizaciones, la frecuencia de los encuentros, el tipo de convocatoria a reuniones, la pertenencia a otras organizaciones, etc.

Como ya habíamos indicado, las entrevistas fueron realizadas en diferentes lugares, pero principalmente en las propias sedes de las organizaciones, los lugares de trabajo de los entrevistados y, en algunos casos, en sus casas particulares. El tiempo promedio de cada entrevista fue de una hora y media cronológica, tiempo que se ampliaba en algunos casos en los que el entrevistado deseaba explayarse en sus explicaciones. Asimismo, en algunas ocasiones las entrevistas eran acompañadas de visitas a las inmediaciones de las organizaciones, participación en reuniones o en invitaciones a eventos específicos (ferias, degustaciones, etc.).

2.2.3 Los otros métodos: observación y revisión de fuentes documentales

Si bien la técnica principal escogida para la recolección de datos fue la entrevista en profundidad, se utilizaron dos técnicas complementarias con el objeto de enriquecer la información obtenida y asegurar una mayor fiabilidad de los datos. Para ello se realizaron, por una parte, observaciones, a fin de poder contrastar lo señalado por los individuos en las entrevistas con los comportamientos que éstos y otros actores desarrollan en sus contextos específicos, principalmente definidos por las organizaciones formales y las actividades que se desarrollan en torno a ellas.

Estas observaciones se realizaron en reuniones ordinarias convocadas por las organizaciones (cinco reuniones en total) y en tres eventos de carácter cultural: dos

ferias y un encuentro musical. Para el registro de estas observaciones se utilizaron notas de campo, que constituye el sistema tradicional para registrar este tipo de datos (Hammersley y Atkinson, 1994). Estas notas consisten en descripciones más o menos concretas de los procesos e interacciones observados y de su contexto, prestando atención a los diferentes mecanismos y propiedades. Para guiar las observaciones se contó con un modelo de hoja de registro⁴⁰, donde se pretendían capturar, entre otras, las siguientes variables:

- Mecanismos y temáticas definidas por la convocatoria;
- Principales intereses y estrategias de acción;
- Comportamientos e interacciones entre los miembros;
- Liderazgos y mecanismos de participación;
- Técnicas de resolución de conflictos y asignación de responsabilidades.

Por otra parte se revisaron fuentes documentales, principalmente relacionadas con la normativa asociada a la constitución de organizaciones mapuches urbanas, así como entrevistas, relatos *y/o papers* realizados con anterioridad cuyos resultados pudieran enriquecer la información recolectada a través de las otras técnicas, así como la revisión de fuentes públicas relacionadas, tales como periódicos, revistas y *webs* institucionales⁴¹.

2.2.4 Diseño y conformación de la muestra

Se realizaron entrevistas en profundidad a informantes clave, entre los que se encontraban, en primera instancia, líderes de organizaciones indígenas urbanas de las comunas de La Pintana y La Granja y, en segunda instancia, otros miembros de organizaciones indígenas o personas reconocidas dentro del mundo indígena, que fueron identificadas por sugerencia de estos líderes o porque han participado activamente en diferentes instancias, identificadas a través de fuentes públicas (periódicos, revistas, noticias, etc.) y que respondían a los criterios de diversidad, experiencia y participación en organizaciones indígenas.

La información recogida en las entrevistas fue complementada con observaciones directas no participantes (para no manipular el contexto natural donde se realiza la investigación), para lo cual se asistió a cinco reuniones realizadas en organizaciones

⁴⁰ ver modelo en anexo 2

⁴¹ ver anexo 3 para un listado de los principales documentos consultados.

indígenas, invitada por sus dirigentes, con el fin de escuchar y atender el contenido de las mismas, dar significado a la información recogida mediante las entrevistas, reconocer los principales intereses y demandas, entre otros.

Por lo tanto, la muestra escogida para las entrevistas en profundidad fue confeccionada de una manera intencionada (no probabilística), no buscando la representatividad de la muestra sino más bien contactar a personas entendidas como “expertas”, conocedoras de la realidad mapuche, que pudieran reflexionar sobre su situación actual, y que además pudieran dar cuenta de su trayectoria de vida, elementos todos que facilitarían la exploración y conocimiento del capital social mapuche. Por otra parte, esta información fue complementada con entrevistas a otros actores del mundo mapuche para que enriquecieran la información entregada por estos informantes clave.

Como señalan Miles y Huberman (1994), la elección de la muestra debe responder a criterios de relevancia (incluir a personas que puedan proporcionar respuestas adecuadas a las preguntas), finalidad (que respondan a los objetivos de la investigación) y capacidad (el número de entrevistas a seleccionar deben proporcionar la información que se está buscando, dentro de los límites de recursos humanos, material y tiempo disponibles). Por otra parte, estos mismos autores señalan que las investigaciones cualitativas emplean pequeñas muestras en las que se estudia en profundidad un pequeño grupo de personas en su contexto. Éstas difieren de las investigaciones cuantitativas en las que se estudia un gran número de casos fuera de contexto en busca de un significado estadístico.

La selección de la muestra respondió a lo que Patton (1990) denomina muestreo “en cadena”, donde los informantes clave recomiendan a otras personas que puedan actuar, a su vez, como informantes clave. En total se entrevistaron a 10 líderes de organizaciones mapuches urbanas (informantes clave) y a 10 mapuches que, si bien no pertenecían al ámbito dirigenal de nivel local, se consideraron importantes a los términos de esta investigación, ya sea porque participaban activamente en organizaciones o actividades indígenas o sencillamente porque su historia de vida y experiencia aportaban elementos nuevos o complementarios a la información entregada por los informantes clave, enriqueciendo así el análisis posterior y ampliando el alcance del resultado final a obtener.

Antes de realizar el primer contacto con los informantes clave, y para agregar mayor rigurosidad a la muestra finalmente escogida, se realizaron contactos con expertos

en la temática indígena, fueran o no mapuches, los que aportaron información actualizada y recomendaron los primeros contactos, a partir de los cuales se seleccionó a las personas que participarían de la investigación y que serían posteriormente entrevistados. El objetivo perseguido con esto era la posibilidad de escoger casos que nos aseguraran la calidad y la pertinencia de la información que necesitábamos recoger sobre el capital social. Estos casos, según Patton (1990), conforman los llamados “casos críticos”⁴².

Por otra parte, estas mismas organizaciones constituyeron el nivel de análisis utilizado para las observaciones, consistentes en participación en reuniones y actividades culturales.

Por lo tanto, y tal como señalábamos anteriormente, la construcción de la muestra respondió a criterios de relevancia informativa y accesibilidad. Como señala el Patton a propósito de la construcción de este tipo de muestras *“There are no rules for sample size in qualitative inquiry. Simple size depends on what you want to know, the purpose of the inquiry, what’s at stake, what will be useful, what will have credibility, and what can be done with available time and resources”* (Patton, 1990).

La muestra que finalmente conformó este grupo de entrevistados fue la siguiente:

1. Informantes clave

	Nombre ⁴³	Ocupación	Sexo	Edad	origen
1	Laura	Profesora mapudungún	femenino	51	Segunda generación
2	María	Asesora del hogar	femenino	42	Segunda generación
3	Pablo	Obrero	masculino	73	Primera generación
4	Rosa	Artesana	femenino	36	Primera generación
5	Luisa	Folklorista	femenino	44	Primera generación
6	José	Panadero	masculino	62	Segunda generación
7	Juan	Obrero	masculino	54	Primera generación
8	Mónica	Asesora del hogar	femenino	35	Tercera generación
9	Paula	Asesora del hogar	femenino	32	Tercera generación
10	Francisco	Microempresario	masculino	57	Segunda generación

⁴² Los casos críticos son aquellos casos a partir de los cuales podemos pensar que *“...si le pasa a este individuo (o grupo) entonces, le pasa a todos”*

⁴³ Los nombres fueron cambiados para mantener el anonimato

2. Otros informantes

	Nombre ⁴⁴	Ocupación	Sexo	Edad	Origen
1	Miguel	Obrero	masculino	41	Primera generación
2	Alicia	Profesional	femenino	31	Tercera generación
3	Jaime	Microempresario	masculino	50	Segunda generación
4	Sergio	Panadero	masculino	54	Tercera generación
5	Marisol	Estudiante	femenino	25	Tercera generación
6	Pedro	Estudiante	masculino	30	Segunda generación
7	Eliseo	Profesional	masculino	29	Tercera generación
8	Eva	Ama de casa	femenino	54	Segunda generación
9	Javier	Funcionario	masculino	35	Tercera generación
10	Gregorio	Obrero	masculino	65	Primera generación

1. Organizaciones mapuches urbanas

	Tipo de organización	Número de miembros	Comuna	Año de conformación	Fecha de la observación
1	Cultural	80	La Granja	1999	11 de mayo de 2006
2	Cultural	30	La Granja	2000	16 de junio de 2006
3	Cultural	25	La Granja	2001	20 de junio de 2006
4	Cultural	42	La Pintana	2002	17 de agosto de 2006
5	Cultural	36	La Pintana	1998	27 de septiembre de 2006

2.2.5 Plan de análisis de las entrevistas

En una primera instancia se procedió a una lectura profunda de las entrevistas con el fin de tener una visión panorámica del contenido para posteriormente proceder a su transcripción. Con esta lectura pudimos familiarizarnos con su contenido, verificar a grandes rasgos posibles semejanzas y hacer un primer análisis. La posterior transcripción permitió identificar los polos temáticos en los que transcurría la entrevista para comenzar a realizar un análisis en profundidad.

Para analizar las entrevistas se utilizó como metodología la Grounded Theory. Según Strauss y Corbin (1990), este método facilita la construcción de conocimiento sobre la base de conceptos, los que permiten la necesaria reducción de la complejidad de la realidad social. La comparación constante que permite la Grounded Theory, constituye un método privilegiado para realizar el anterior proceso, justamente porque busca construir modelos teóricos acerca de las interrelaciones de los diferentes aspectos del fenómeno estudiado. Sus

⁴⁴ Los nombres fueron cambiados para mantener el anonimato

procedimientos de análisis permiten reconstruir las representaciones en dos etapas: a) un análisis descriptivo y b) un análisis relacional.

Por medio del análisis descriptivo se reconstruyen inductivamente categorías generales a partir de elementos particulares, así como contenidos socialmente compartidos por medio de comparaciones de representaciones singulares. Al finalizar esta etapa se obtiene una descripción exhaustiva de los contenidos de las entrevistas del grupo social investigado. Por medio del análisis relacional se reconstruye la estructura interna de las entrevistas, es decir las relaciones y jerarquías existentes entre sus diferentes contenidos.

Siguiendo esta misma lógica, en primer lugar, procedimos a la codificación de los datos obtenidos a través de las entrevistas. Los conceptos y códigos generados a través de la codificación tienen un carácter provisional (codificación abierta), cuyo objetivo principal es abrir la indagación. Los códigos identificados permitieron una primera interpretación del significado de la información recogida, los que luego fueron agrupados en categorías generales.

La codificación de la información permite reconocer y recontextualizar los datos, permitiendo una lectura renovada sobre ellos. Los códigos están asociados a una o más citas expresadas en palabras de los entrevistados y extraídas de las mismas entrevistas. Asimismo, junto con el proceso de codificación se procedió a escribir memos, los que recogían reflexiones, impresiones e inquietudes que surgían de la lectura de las mismas.

Para esta categorización utilizamos como base los polos temáticos en los que discurrirían las entrevistas y los diferentes factores que se pretendían analizar en cada uno de ellos⁴⁵. Por otra parte, la categorización también respondió a nuevos elementos encontrados durante el análisis de las entrevistas, y que no habían sido tomados en cuenta anteriormente, pues se consideró que agregaban valor a la información obtenida y que enriquecerían los resultados finales de nuestra investigación.

Por lo tanto, la categorización fue definida a partir de dos fuentes:

- a) Las categorías derivadas del marco conceptual definido por los polos temáticos en los que discurría la entrevista, y que se derivan del desarrollo teórico realizado en los capítulos precedentes;

⁴⁵ recogidos en la tabla 11: resumen de contenidos de las entrevistas

- b) Las categorías emergentes que surgen de la lectura de las entrevistas, esperando maximizar las posibilidades de descubrir aspectos acerca del objeto de estudio.

Continuando con la misma lógica, en segundo lugar, procedimos al análisis relacional. Cada entrevista fue analizada, en una primera instancia, de forma individual, reconstruyendo la propia realidad del entrevistado y utilizando toda la información sobre ella (dimensión horizontal de análisis cualitativo). En una segunda instancia, se analizaron las diferentes entrevistas de forma integrada en virtud de las categorías y códigos identificados, estableciendo similitudes (dimensión vertical del análisis cualitativo).

Con ello pudimos construir una matriz comparativa de categorías, que nos facilitó el análisis de sus códigos y relaciones, identificando así posibles vacíos de información o las necesidades de profundizar en algún aspecto en particular. A partir de la codificación axial, donde se intenta analizar los fenómenos e identificar sus dimensiones, consecuencias y relaciones entre ellos, pudimos comenzar a establecer vínculos más generales. Finalmente, mediante una codificación selectiva, fuimos simplificando la información.

Lo anterior nos permitió analizar las categorías y sus propiedades para la generación de conceptos. De acuerdo con Dey (1993), la categorización y la codificación permite pensar sobre los datos en una nueva forma, yendo más allá de los códigos, categorías y cruce de datos, volviendo a la pintura completa que es o puede ser (Dey, 1993).

Un ejemplo de las categorías y códigos definidos puede verse en la tabla siguiente⁴⁶.

Tabla 12. Ejemplo de categorías y códigos

Ítems		Definición
1. Categoría	Precusores del capital social	Factores que pueden facilitar o no la presencia de capital social
1.2 Subcategoría	Factores de Identificación	Elementos presentes en la cultura que definen la pertenencia o no a un pueblo
	Códigos	
	Código 1.1.1:	<i>Memoria Colectiva histórica</i> Recuerdos de un pasado colectivo en las comunidades de origen
	Código 1.1.2:	<i>Vaoración y uso del Mapudungún</i> Importancia y valoración que se hace de la lengua para la construcción de identidad
	Código 1.1.3:	<i>Agentes de fortalecimiento de identidad</i> Actores sociales que influyen en la construcción de identidad positiva
		<i>Pobreza e identidad étnica</i> Influencia del factor socioeconómico en la construcción de identidad
1.2 Subcategoría	Factores para la autodefinition	Elementos presentes en la memoria individual que influyen en la construcción de la autopercepción
	Códigos	
	Código 1.2.1:	<i>La discriminación</i> Existencia de trato de inferioridad por razones de identificación étnica

⁴⁶ La tabla completa con las categorías y códigos definidos se encuentran desarrolladas en el anexo 4

	Código 1.2.2:	<i>El entorno urbano</i>	Dinámicas del contexto donde se desenvuelve la vida cotidiana y que surge frente a la condición de ruralidad anterior a la migración
1.3 Subcategoría		Rituales y ceremonias vigentes	Rituales, ceremonias y creencias creados o recreados en las ciudades
	Códigos		
	Código 1.3.1:	<i>Ámbito de la salud</i>	Prácticas de la medicina tradicional que se mantienen en las ciudades
	Código 1.3.2:	<i>Ámbito de las creencias</i>	Creencias y festividades que se mantienen en las ciudades
1.4 Subcategoría		Estrategia de innovación, adaptación y vigencia	Estrategias creadas intencional o inconcientemente para mantener vigente la identidad cultural en la ciudad
	Códigos		
	Código 1.3.1:	<i>Resignificación de ritos y prácticas ancestrales</i>	Mecanismos de adaptación que influyen formas y sentido de las creencias y ceremonias en las ciudades
	Código 1.3.2:	<i>Resignificación del mapundungún</i>	Elementos foráneos o inducidos creados para el mantenimiento de la lengua
	Código 1.3.3:	<i>Significación de la escritura</i>	Introducción de elementos foráneos en la oralidad mapuche
	Código 1.3.4:	<i>La jerarquización de prioridades</i>	Intereses y demandas que aglutinan y convocan a los mapuches en la ciudad

2.3 Análisis de las entrevistas

A continuación se describen cada una de las categorías definidas y los códigos asociados a ellas, lo que servirá de base para la extracción de conclusiones.

- **Precursores del Capital Social**

Como señalábamos al comienzo de este capítulo, los precursores del capital social son aquellas variables o elementos culturales que, adecuadamente movilizados, pueden convertirse en materia prima para el surgimiento y/o desarrollo del capital social. Entre estos elementos podemos mencionar las visiones comunes acerca del comportamiento probable de las personas; los valores comunes, las normas que definen qué se entiende por conducta apropiada, la memoria común de la historia propia; la religión común, la identidad común, entre otros (Durston, 2002).

A partir de los resultados obtenidos de las entrevistas y de las observaciones en terreno, a continuación mostraremos los principales elementos precursores identificados para el capital social mapuche urbano, delimitando sus características y describiendo las dinámicas que definen su aparición.

1. Factores de Identificación

1.1 Memoria colectiva Histórica

“...si tú tomas este papel lo sientes, lo tocas, lo ves...a veces lo que vale es lo que se ve y la identidad, el ser mapuche no se ve, no se toca y es difícil de sentir...no se puede sentir la historia, es intangible, es como divino, parece que sentirte mapuche te toca o no te toca...” (María)

Maurice Halbwachs (1950) ha sido uno de los autores que más han influenciado la teoría de la memoria colectiva histórica, poniendo el hincapié en la memoria como un fenómeno social o colectivo, aún en los casos en que el recuerdo parece estrictamente individual o personal. Este autor sostiene que “los recuerdos no son conservados en la memoria de un grupo sino que se reconstruyen a partir de los imperativos del presente” (Halbwachs, 1950). En este sentido, la memoria colectiva sería una compleja construcción, dinámica, procesual y no azarosa, en la que tanto recuerdos individuales como colectivos, experiencias pasadas y situaciones presentes se intrincan inexorablemente.

La comunidad mapuche posee una memoria histórica compartida que se manifiesta de diferentes formas. Una de ellas es el origen comunitario, donde los mapuches urbanos se refieren a las comunidades como su lugar histórico de pertenencia, el cual tuvieron que dejar por diferentes causas. La referencia a la comunidad resulta interesante pues se trata, en su mayoría, de mapuches de segunda y tercera generación que no han vivido en la comunidad de origen, cuyos significados de pertenencia ancestral se han mantenido a partir de los relatos de los padres o de los abuelos, quienes han transmitido sentimientos, vivencias y/o experiencias comunitarias que sirven de marco referencial para la formación identitaria. En estos relatos se transmite una de las características principales de la concepción mapuche del tiempo y de la historia, de la vinculación con la tierra, todo ello con una profunda visión ecológica, donde los fenómenos naturales cíclicos reflejan la relación del hombre con el medio.

Uno de los entrevistados se refiere a esta situación cuando señala:

“...Aunque yo no nací en la Comunidad, mi origen mapuche empieza allá...mis abuelos siempre me han contado como era la vida allá...cómo se respiraba la libertad, la naturaleza...yo trato de vivirlo cada vez que voy para allá...es como renovarse, como tomar la energía para volver a empezar...cuando voy allá siento que vuelvo a nacer, que estoy en paz, que renuevo la fuerza de sentirme mapuche...” (Marisol)

Por otra parte, la referencia a la comunidad aparece asociada a la tenencia de la tierra y la problemática surgida a partir de la aplicación de las leyes y de las políticas públicas que han promovido la división del territorio mapuche, con los consiguientes efectos que esto ha tenido para la supervivencia económica de muchas comunidades, y que ha sido señalada como una de las principales causales de las

migraciones campo-ciudad. En este sentido, la migración ha sido concebida como una solución, orientada a la búsqueda de “oportunidades y de mejores condiciones de vida en la ciudad”.

“...mi padre emigró... obligatoriamente emigró a Santiago...las cosas en la comunidad no iban bien...tenían problemas con las tierras y no se podía trabajar la tierra...dice mi padre que le quitaban las tierras a los mapuches para dárselas a las empresas y que mi abuelo no los podía mantener a todos...” (Laura).

Es en este contexto donde se hace mención a la tierra como un elemento componente de la identidad de los mapuches, aún en las ciudades, que permanece anclado en la memoria colectiva histórica tanto como elemento clave de su cosmovisión como factor desencadenante de la pauperización a la que se han visto enfrentados desde la época de la conquista y del Estado chileno. Como ellos mismos señalan, en la ciudad no se puede incluir la demanda de territorios, pero sí se solidarizan con los hermanos mapuches de las comunidades que día a día deben “luchar por sobrevivir a las forestales, a las empresas privadas que sí son apoyadas por el Estado y que cuentan con todo el apoyo legal necesario”.

En la ciudad, sin embargo, el territorio adquiere otro sentido pues ya no constituye una demanda central sino que aparece ligado a las comunidades, a su problemática y a las condiciones que aún deben seguir enfrentando los mapuches allí, con lo que se refuerza también la noción de pueblo, sin diferenciar urbano de rural. El territorio aparece mencionado en el discurso como factor aglutinador, presente en la memoria histórica de los mapuches urbanos. Como señala Marimán “el efecto de esta migración [...] ha generado una dislocación de la comunidad demográfica mapuche en el hábitat histórico. Este hábitat es por cierto el territorio, el país propio, que es mucho más que la tierra, entendida como un factor de producción” (Marimán, 1997).

Por otra parte, las comunidades son referenciadas por los mapuches urbanos para rescatar de la memoria histórica colectiva historias, leyendas, vivencias experimentadas en un entorno que los acogía, y del cual formaban parte. Esto es evidenciado a través de una idealización de la vida comunitaria y de sus características, la que ha sido transmitida de generación en generación por los primeros migrantes mapuches, y que viene a reforzar la identidad mapuche urbana. Aquí surge la “añoranza”, el sufrimiento por lo que se tuvo y se perdió, por las posibilidades que ofrecía la comunidad de una vida completa, en contacto con la

naturaleza, con el ecosistema, viviendo de acuerdo a su cultura, disfrutando de sus tradiciones, de sus comidas, de sus festividades, etc.

No sólo en las entrevistas se hace mención a las comunidades, sino que también en las reuniones de las organizaciones se recuerda la vida comunitaria, y cómo la necesidad de buscar una vida mejor los llevó, finalmente, a trasladarse a las ciudades donde también viven en condiciones precarias. La evocación de este pasado se convierte así en una de las bases para la reconstrucción de su identidad en la ciudad, donde diariamente deben enfrentarse a una cultura dominante a la cual culpan de su situación.

“...parece que todos los mapuches sienten añoranza de sus comunidades y de su vida allá...yo creo que si no existieran los dueños de los fundos y no se les entregaran tantas tierras que son de los mapuches eso no pasaría...”
[Refiriéndose a las causas de las migraciones] (José)

En otro sentido, la tierra, el significado que ésta adquiere para los mapuches, se convierte en un elemento diferenciador y que los enfrenta directamente con el *wingka*, para quien la tierra no tiene el mismo sentido, y que por lo tanto difícilmente podrán entender el significado de su pérdida para el pueblo mapuche, para quienes forma parte de su misma esencia. Como señala Juan:

“...nosotros pensamos de otra forma, valoramos otras cosas...la tierra para nosotros tiene un valor fundamental, más allá de las cuestiones económicas, porque en esas tierras vivieron nuestros antepasados, nuestros abuelos, nuestros padres, y el wingka no tiene ese apego a la tierra, a sus orígenes...si tiene que cambiarse de casa eso es muy común para ellos, se acostumbran a otra comuna y listo...” (Juan)

La evocación a la comunidad viene también a reforzar la identidad del mapuche urbano, sirviendo para definirse frente al *wingka* y su sistema de valores. En la ciudad no existen tradiciones, no existen costumbres porque los “*wingkas*” no tienen una cultura propia. Los mapuches urbanos, en cambio, han debido sufrir los efectos de su migración obligada, y han tenido que acostumbrarse a nuevos estilos de vida que tienen poca relación con su cultura y sus tradiciones, pero no han perdido su sentimiento de pertenencia a un pueblo. Esta identidad compartida es la que sirve de referente frente a la cultura occidental dominante.

Esta falta de “historia” de los *wingkas* también se ha convertido en un factor de conflicto entre los mapuches urbanos y la sociedad chilena, aunque a un nivel intelectual, pues los mapuches se sienten ofendidos por la apropiación que hacen estos últimos de sus héroes, lo que para ellos entra en contradicción con los prejuicios a los que se ven enfrentados los mapuches en la actualidad. Por una parte se ensalza la valentía del pueblo mapuche y la actuación de sus héroes frente a los conquistadores, mientras que al mismo tiempo “se desprecia a los descendientes de estos héroes”.

Los mapuches urbanos sienten que la transmisión de estos relatos de generación en generación constituyen una de las estrategias que les ha permitido mantener el orgullo de pertenencia al pueblo mapuche, y recurren a ella cuando sienten que algún “hermano” duda de su identidad o se siente frágil frente al asedio de la cultura dominante. Es por ello que en los hogares y en las organizaciones mapuches se dedica tiempo para enseñar a los niños estas historias, de manera que ellos también se sientan orgullosos de sus antepasados e instalar así en su memoria histórica este sentimiento compartido.

“...los niños son el futuro, tienen que conocer nuestra historia...en nuestra organización la enseñanza de la verdadera historia mapuche es fundamental, pero también tiene que seguirse esa tradición en los hogares...en mi caso mis padres lo hicieron conmigo y yo lo hago con mis hijos...tienen que saber que antes éramos grandes, un pueblo rico, pero que ha sido el wingka el que nos ha llevado donde estamos...” (Eva)

Otro elemento presente en la memoria social histórica, y que también se ha mantenido en las ciudades es la referencia al linaje. La familia ha sido el núcleo histórico de la sociedad mapuche. El conjunto de familias reunidas, las que muchas veces parten del mismo tronco, forman la comunidad mapuche. Antiguamente las familias constituían amplios “linajes”, esto es, descendientes de un mismo ancestro, parientes y familias emparentadas. Muchas veces esas familias utilizaban un mismo sufijo en su apellido, que los identificaba.

En la actualidad, este linaje se ha ido modificando en cuanto a la composición de la comunidad, dado que, al desaparecer las tierras comunitarias, la división de las comunidades y la enajenación de las mismas, éstas se han transformado en espacios de residencia de conjuntos de familias, sin estar necesariamente todos

emparentados, provenientes de lugares distintos dentro de la región u otras regiones y en donde se encuentran también residentes no indígenas.

Sin embargo, en las ciudades los mapuches recurren al linaje para reforzar elementos identitarios, especialmente a través del orgullo por los ancestros y por las luchas que éstos debieron mantener para defender a las comunidades de los conquistadores. La referencia al linaje se convierte, al igual que la referencia a los héroes mapuches, en una estrategia de mantenimiento y vigencia cultural. Nuevamente, la enseñanza a los niños y el que conozcan hechos de sus antepasados cobra importancia. Laura ejemplifica muy bien esta situación, cuando tuvo que enseñar *mapudungún* en un colegio a niños de enseñanza básica. Como ella misma relata:

“...algunos niños eran problemáticos, los calificaban muy mal...había uno con muchos problemas yo creo que porque era mapuche...“Este niño mapuche indio viene a molestar acá”, me decía una profesora “...Como señora de su raza usted hágale clase por favor...” Averigüé de este niño, de sus apellidos...de sus antepasados y supe que sus antepasados eran lonkos⁴⁷ muy importantes...”dile a tus papás que te cuenten el resto...” (Laura)

Los elementos señalados (origen comunitario, la tierra, héroes mapuches, el linaje, la posesión de una cultura diferenciada del *wingka*) constituyen indicadores de que la memoria histórica colectiva se constituye como uno de los principales precursores del capital social mapuche, pero que se va transformando y recreando de acuerdo a las necesidades del contexto. Si bien la vida en la ciudad tiene dinámicas de relaciones muy diferentes a las comunidades, el elemento “comunidad” fue rescatado de la memoria y mencionado en el momento de recordar su historia.

Como ya señalábamos, la referencia a la comunidad no es a la comunidad ancestral (pre-reduccional) sino a las comunidades surgidas producto de la división de tierras, definidas geográficamente bajo los criterios de la normativa chilena. Esto podría indicar que las políticas han influido también en la memoria histórica de los mapuches, pero no han logrado erradicar el sentimiento de pertenencia y de compartir una identidad común basada en la historia.

De esta forma, la memoria histórica compartida puede convertirse en un elemento de motivación, aglutinador, que sirve de base para la cooperación y el

⁴⁷ *Lonko*: significa jefe, cabeza. Son los líderes naturales de las comunidades mapuches, los caciques.

emprendimiento conjunto. Avishai Margalit (2002), relaciona esta memoria colectiva con los “recuerdos compartidos”, donde el miembro de una comunidad está en relación con los recuerdos de su generación y de las anteriores y de las futuras generaciones en una sucesión de transiciones generacionales que se proyecta en el tiempo: como herencia (pasado), como compromiso (presente) y como proyecto (futuro). En cierta forma, alimenta la percepción de las propias capacidades, de que es posible lograr objetivos conjuntos y superar obstáculos que, en la ciudad, son mucho más patentes que en las comunidades, dada la cercanía de las relaciones. Esta memoria provee modelos de trabajo en conjunto, formas de organización propias que han dado resultados en el pasado y que es posible mantener en el presente y en el futuro.

En otras palabras, para reafirmar su ser mapuche, los mapuches refieren, por una parte, a un pasado lejano, un tiempo en que existía todavía una fuerte identidad étnica colectiva. Martínez hace en este contexto la interesante observación que “poco importa si las referencias a un pasado o a una cultura en particular se refieren a verdades medibles o demostrables, o incluso, si la propia práctica se corresponde con ese pasado y cultura, pues toda afirmación se valida en la medida que reafirma la cohesión y singularidad del grupo” (Martínez, 1995). A esas verdades históricas pertenecen, por ejemplo, los actos heroicos de valientes guerreros mapuches como Lautaro y Caupolicán, lo que constituye para los mapuches una fuerza movilizadora que da identidad y dignidad.

Sin embargo, los mapuches también reconstruyen ese pasado lejano y crean una nueva memoria histórica basada en el presente, en su realidad vivida en las ciudades. En ese sentido, la referencia a una memoria histórica colectiva no significa necesariamente un discurso conservador, de una comunidad que se repliega sobre sí misma, sino que esta memoria es rescatada como factor de identidad, como base para la construcción de relaciones en la ciudad. En este sentido, consideramos importante tomar en cuenta la memoria colectiva histórica porque se transforma en una fuerza que puede mover a los mapuches urbanos hacia emprendimientos conjuntos, y que si se considera y respeta, puede servir de base para definir relaciones con los demás actores, pues su uso en la ciudad es acompañada de elementos que facilitan espacios para la comunicación y la interacción con los “otros”.

Por otra parte, también debemos mencionar el rol que se le asigna al Estado en esta memoria social histórica, y que está bien presente para los mapuches urbanos: El

Estado como principal determinante de las condiciones actuales de los mapuches, tanto rurales como urbanos. El Estado aparece asociado a la pérdida de tierras, a la promoción de políticas nefastas para el pueblo mapuche, al abandono y no consideración de sus necesidades, a la asimilación y a la marginación.

En ese sentido algunos autores han señalado que “ha existido una intención política” de provocar la salida de los mapuches de sus comunidades, y que ha sido dirigida por el Estado, determinando con esta migración intencionada una dispersión social, que tendría, a la larga, una consecuencia colectiva: la “fragmentación de la sociedad” (Valenzuela, 2003). Para estos autores, en el caso particular de los mapuches, el resultado de la migración de la población dio como resultado una sociedad dispersa y fragmentada.

Esta relación mantenida con el Estado y el papel que se le asigna en la realidad mapuche puede tener efectos importantes a la hora de crear *linking social capital*, ya que la confianza y la cooperación pueden resultar débiles o inexistentes, producto de prácticas históricas y de un referente presente en la memoria colectiva que puede inducir al aislamiento de los mapuches urbanos y a la incredulidad respecto de las acciones estatales.

Para finalizar, y siguiendo los planteamientos de Alan Touraine, “la memoria histórica plantea una acción, una búsqueda emprendida por el propio individuo para generar las condiciones que le permitan ser actor de su propia historia; reivindicando su derecho a la existencia individual pero sin desligarse del sentido que le otorga su comunidad de origen. El sujeto aquí no es una simple forma de la razón, lo moviliza tanto el cálculo y la técnica como la memoria y la solidaridad” (Touraine, 1997).

En este sentido, la memoria histórica de los mapuches se plantea, también, como un ejercicio de “actualización de un conjunto de valores, saberes y prácticas de carácter colectivo e individual. Desde esta perspectiva la memoria no es sólo lo restituido, sino aquella fuerza o motor que posibilita la configuración de un sujeto identitario mapuche y su discursividad, en un escenario inscrito y marcado por la asimetría en las relaciones, y por el tránsito del mundo reduccional al mundo urbano, de lo mapuche a lo chileno y de retorno al lugar de origen” (Pinxten, 1998).

Todos estos elementos tendrán que ser considerados a la hora de realizar propuestas concretas orientadas a la creación o al fortalecimiento del capital social mapuche urbano, pues la memoria histórica permite ordenar el mundo, dar

significado a las acciones, dar seguridad a las actuaciones. El sentimiento de un pasado compartido, que sirve de base para el planteamiento de un futuro se convierte en un instrumento útil y necesario para crear o fortalecer el capital social, porque a través de él se logran tanto objetivos de carácter simbólico como también de carácter material.

Los principales hallazgos de este apartado se resumen en la siguiente figura:

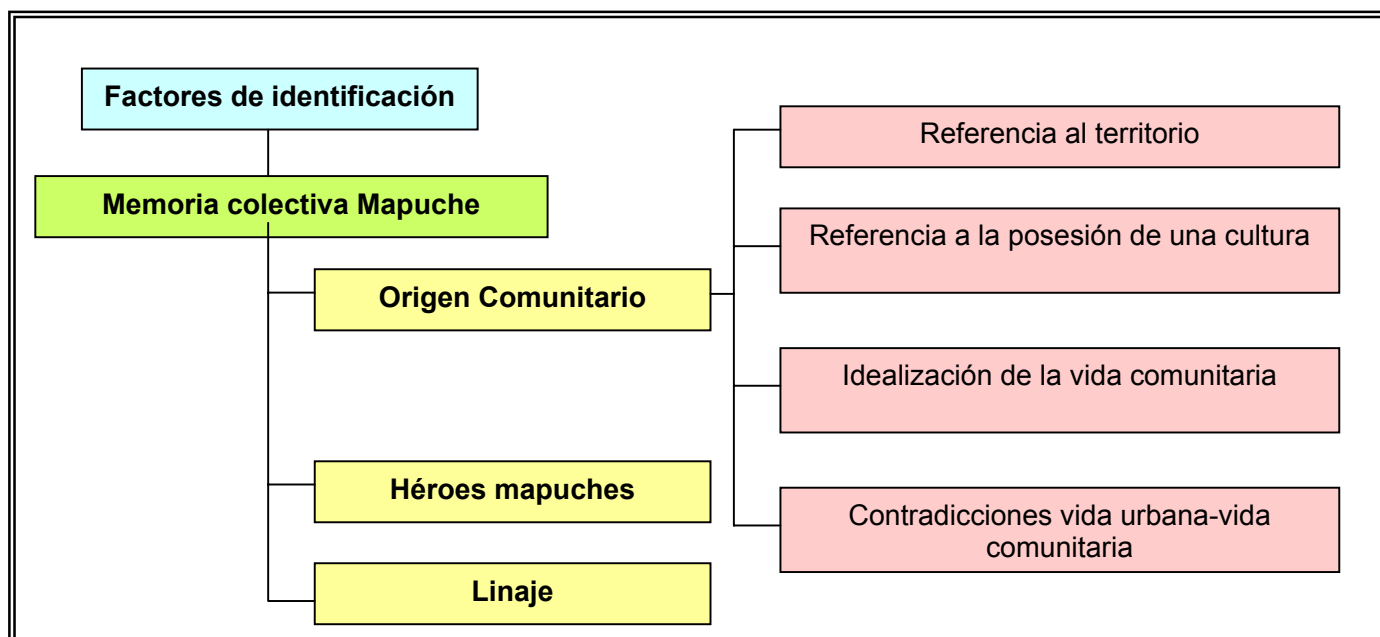


Figura 18. Desarrollo de la subcategoría "Memoria colectiva"
Fuente: Elaboración propia

1. 2 Valoración y uso del mapudungún⁴⁸

La lengua, el idioma de origen, se considera un canal importante para mantener vigente la cultura de un pueblo, ya que es a través de ésta que las personas pueden dominar las relaciones con sus prójimos, su entorno y su vida en general, siendo consecuentemente también una portadora sumamente importante de un sistema cultural, de una visión y estructuración del mundo. En este sentido, el *mapudungún* (*lengua de la tierra*) es uno de los patrimonios que define la identidad del pueblo mapuche y que por lo tanto, se convierte en una de sus principales demandas para la defensa de su pueblo.

El *mapudungún* constituye un factor clave para la sobrevivencia cultural mapuche y, por lo tanto, constituye un deber de todo mapuche el enseñarla o aprenderla, pues

⁴⁸ Mapudungún: "mapu"=tierra; "dungún"=lengua. Significa "lengua de la tierra"

de esta forma es posible transmitir pensamientos, sentimientos, desde la propia cosmovisión mapuche, utilizando las palabras adecuadas para ello, sin tener que recurrir a palabras “*winkas*” que muchas veces no tienen en su vocabulario los conceptos que permitan traducir adecuadamente la riqueza que encierra el *mapudungún*.

Sin embargo, resulta importante señalar que no todos los mapuches dominan el *mapudungún*. En la muestra seleccionada, sólo un 20% hablaba *mapudungún*, mientras que el 70% manejaba un vocabulario restringido, y el restante 10% no habla *mapudungún*. Pero éste no es sólo un fenómeno urbano, ya que en un estudio realizado por el Centro de Estudios Públicos en 2002 ya daba cuenta de esta situación, donde un 66% de los mapuches manifestó no hablar el *mapudungún*, tanto en zonas rurales como urbanas (CEP, 2002).

En ese sentido, la mayoría de los mapuches urbanos utiliza el castellano para comunicarse, aunque recurren a algunas palabras mapuches para saludar, despedirse o para transmitir ciertas ideas o pensamientos. Una de las principales causas señaladas son las pocas oportunidades que tienen de utilizar su lengua en la ciudad, por lo que han debido restringir su uso al ámbito familiar o al de las organizaciones, aunque no siempre es posible hacerlo ya que muchos mapuches en la ciudad no hablan el *mapudungún*.

Es por eso que las principales actividades que convocan a los mapuches se relacionan con el aprendizaje y enseñanza del *mapudungún*, pues lo consideran un factor clave para asegurar que la cultura mapuche no desaparezca en la ciudad, lo que va unido a una demanda constante por promover su uso. En las ciudades, donde se habla exclusivamente el castellano (la lengua del “*winka*”), los mapuches urbanos han vivido dos tipos de situaciones: por una parte están aquellos que hablan el *mapudungún* porque provienen de las comunidades o porque se los han enseñado sus padres o abuelos; y por otra parte, aquellos que sólo hablan español y que sólo manejan un acotado vocabulario mapuche, generalmente porque se han criado en las ciudades y no les han enseñado la lengua.

En ese sentido, la población mapuche urbana no es homogénea en sus rasgos lingüísticos. Es posible encontrar niños y adultos monolingües de español, bilingües de distintos tipos y monolingües de *mapudungún*. Esto sirve de base para plantear la necesidad de incluir la enseñanza del *mapudungún* en otros ámbitos más amplios, especialmente los colegios. La heterogeneidad en el uso del *mapudungún* en las

ciudades no ha impedido, sin embargo, que la lengua adquiriera especial relevancia a la hora de definir la identidad mapuche urbana. Esto tiene una amplia relación con la valoración de la identidad y los cambios que se producen en ella a medida que se alcanza la madurez. Aquí toma importancia el entorno urbano y las constricciones que produce al uso del *mapudungún*.

“...es a través del mapudungún que podemos expresarnos como pueblo, que podemos mantenernos vigentes...en la ciudad es más difícil utilizarlo porque los medios no están disponibles...a los wingkas no les interesa que hablemos nuestro idioma y tampoco quieren aprenderlo, por lo que no hacen nada para protegerlo...yo trato de enseñárselos a mis hijos, para que conozcan nuestra historia, para que sepan de nuestro pueblo...” (Miguel)

La necesidad de que la lengua mapuche se transforme en un recurso efectivo para la mantenimiento de la cultura a futuro, ha llevado a las organizaciones mapuches a enfatizar la enseñanza del *mapudungún* y a promover cursos destinados a niños y jóvenes (sean o no mapuches), pues reconocen que esta es la única instancia legítima de la que disponen, y que si logran enseñar aunque sea a un mapuche, ya están “ganando terreno a la otra cultura”. De la muestra seleccionada, el 40% de los entrevistados señalaron que enseñan o han enseñado *mapudungún* en actividades de sus organizaciones; otro 40% de los entrevistados señalaron participar o haber participado como oyentes en cursos de *mapudungún*, mientras que el resto señaló que no asistieron a ningún curso por falta de tiempo.

Este punto resulta interesante ya que en Chile existe un Programa de Educación Intercultural Bilingüe, el que fue instaurado en el Ministerio de Educación en 1996, en base a la promulgación de la ley N° 19.253 (Ley Indígena de 1993), pero que no ha sido legitimado por los mapuches, los que han señalado que este programa no “refleja las necesidades educacionales de los mapuches, de la cultura, ya que fue diseñado desde la cultura occidental, sin tomar en cuenta a los propios mapuches”. Más que incentivar el uso del *mapudungún*, están incentivando el uso “erróneo” del *mapudungún*.

Entre estas causas señalan, en primer lugar, lo referido a los requisitos para ser profesor de este Programa. Se requiere haber terminado la enseñanza media, y un alto porcentaje de mapuches no cumple con este requisito. Sin embargo, según lo señalan ellos mismos, esto no debiera ser problema, porque para enseñar la lengua basta con ser mapuche, y nadie mejor que ellos para saber cómo hacerlo.

Un estudio realizado por la Pontificia Universidad Católica señala que existe un bajo número de jóvenes pertenecientes a pueblos indígenas que tienen acceso a la Educación Superior (del total de la población nacional un 16,3% logra acceder a instituciones de Educación Superior, en el caso de la población indígena no más del 0,36% logra seguir estudios superiores), lo que redundo, a su vez, en un escaso número de educadores indígenas que se desempeñan en el sistema formal de educación, especialmente en sectores de concentración indígena⁴⁹.

Sin duda que este es un factor a tener en cuenta a la hora de definir programas interculturales que sean respetuosos con las propias necesidades de los mapuches. En la ciudad esto adquiere especial relevancia, pues son muy pocos los colegios que han implementado este Programa, y tampoco los mapuches urbanos cuentan con los requisitos señalados para ser profesores. Una de las entrevistadas, Laura, constituye una excepción. Laura se desempeña como educadora intercultural bilingüe en un colegio de Santiago, con alumnos de enseñanza básica. Sin embargo, para ella tampoco ha sido una tarea fácil, por la discriminación que existe al respecto y por las burlas que muchas veces supone enseñar esta lengua.

“... yo estudié en la universidad un curso para ser educadora bilingüe, donde me recibí después y me fui a hacer clases de mapudungún en un colegio...realmente fue muy difícil al comienzo porque me pusieron en una sala de niños muy desordenado, donde habían mapuches y no mapuches...estaba muy desanimada especialmente porque los niños chilenos molestaban a los mapuches y los niños mapuches no querían aprender nada...les daba vergüenza...después pensé que realmente ellos me necesitaban...no sabía como llegar a ellos...entonces mi hijo me dio una idea...“mamá tienes que enseñarle a los niños el significado de sus apellidos y explicarles qué significa para ellos...explicarles por que ellos no lo saben, por eso actúan así, necesitan identidad”...a la clase siguiente les expliqué y fui entendiendo por qué actuaban de esa forma...algunos niños eran problemáticos, los calificaban muy mal...había uno con muchos problemas yo creo que porque era mapuche...“Este niño mapuche indio viene molestar acá”, me decía una profesora “Como señora de su raza usted hágale clase por favor”. Averigüé de este niño, de sus apellidos...de sus antepasados y supe que sus antepasados eran lonkos muy importantes...”dile a tus papás que te cuenten el resto...” (Laura)

⁴⁹ Estudio en proceso. <http://www.cga.udg.mx/uaci/proyectos/proyectos-Esp/Villarica.htm>

Asociado con el uso del *mapudungún* en las ciudades, de nuestra investigación se desprende otro elemento también importante: la valoración de la lengua. Al igual que sucede con muchos procesos de construcción de identidad indígena en la ciudad, la valoración de la lengua generalmente se produce en la madurez, después de la adolescencia, cuando las personas tienen conciencia de quienes son, de sus necesidades y su pertenencia a un pueblo.

Este sentimiento de pertenencia, tal como analizábamos en la memoria colectiva histórica, surge a partir de dos fuentes: a) los padres o abuelos, quienes enseñan el idioma y transmiten el sentimiento de orgullo y de su significado; b) como reacción frente al rechazo de la cultura mayoritaria, generalmente manifestada en la burla y en la discriminación vivida en los colegios. Es generalmente a esta edad escolar, cuando aún no se asume una identidad como mapuche, donde la mayoría de los entrevistados señalaron sus primeras contradicciones respecto a sentirse mapuche y lo que ello podía significar.

Estas contradicciones no son superadas de igual forma por todos los mapuches, pues algunos de ellos prefieren no enseñar la lengua por temor a que sus hijos sufran las mismas situaciones que ellos. Según señalaron, las propias características de la fonética del *mapudungún* pueden provocar un “cantito” a la hora de hablar el castellano, lo que avergüenza a algunos mapuches pues han sufrido burlas por parte de chilenos, especialmente cuando estaban en el colegio. Todos los entrevistados señalaron la necesidad de enseñar *mapudungún* a sus hijos. De éstos, el 90% ha llevado a sus hijos a participar de los cursos dictados por sus organizaciones. El resto no lo ha hecho porque sus hijos no han querido o por falta de tiempo.

“...un hermano mapuche me decía “yo no quiero que mis hijos sepan mapudungún, porque van a hablar mal el castellano y se van a burlar de ellos como se burlaban de mí”, y yo le decía que él no podía decir eso, que era una forma de dejarse vencer y de tirar a la basura todo lo que nuestros antepasados habían hecho por nosotros, todo por lo que se había luchado...no tiene que darnos vergüenza, más bien ellos tiene que sentir vergüenza, los wingkas, de que no aprenden a hablar nuestra lengua y sí se ponen a hablar lenguas de otros países que no tienen nada que ver con ellos...” (José)

Por todo ello los mapuches reclaman mayores oportunidades y espacios para utilizar el *mapudungún*, y que corresponde al Estado, en gran medida, crear las condiciones para ello. Nuevamente aparece aquí el Estado como actor negativo para la cultura, especialmente en su rol definidor de políticas educativas, las que históricamente han privilegiado el idioma de la cultura mayoritaria, o incluso de lenguas extranjeras, en desmedro del *mapudungún*. Es por ello que el mantenimiento de la lengua se plantea como un acto de reivindicación frente al Estado, como parte de la lucha que el pueblo mapuche mantiene históricamente con el Estado.

“...con el mapudungún podemos decir que hemos obligado al Estado que se preocupe del tema, usted sabe que en el tema mapuche hay que andar encima para que a uno lo escuchen...hoy día estamos tratando de hacer una academia lingüística donde se pueda aprender el idioma, pero lamentablemente los mapuches hablantes, que podemos enseñar mapuche, la mayoría no tienen estudios, entonces tenemos problemas en ese sentido, la docencia dice que tiene que tener título...entonces yo le digo bueno, usted tiene título, ahora hágame clase...deme clase en mapudungún, y ahí yo le voy a decir que usted sabe...lo desafío...en ese sentido ahora también el ministerio de educación está cambiando porque hemos hecho bastante crítica porque han tomado un grupo de profesores que no saben mapudungún, que no saben pronunciar las palabras y las enseñan mal, las enseñan awingkadas...y eso está mal, parecen gringos...entonces saben algo pero poco...” (Pablo)

Aquí, junto al Estado, aparece el chileno, el *wingka*, como un agente que también ha influido negativamente en la vigencia del *mapudungún*. En ese sentido, la identidad basada en el uso y valoración de la lengua también sirve para diferenciarse del *wingka*, al que igualmente intentan enseñar el *mapudungún*. Los mapuches señalan que han notado un cambio en la sociedad chilena, que durante los últimos años se han preocupado por las necesidades de los pueblos indígenas y que incluso se han solidarizado con su causa. Sienten que los chilenos son más tolerantes y más proclives a aprender la lengua, a saber más de la cultura mapuche. Sin embargo, esta situación se visualiza como una oportunidad para ocupar espacios que han ido perdiendo y que atentan contra la supervivencia de su pueblo.

“...A mi organización se han acercado algunos chilenos que les gustaría aprender el mapudungún, que se interesan por nuestra cultura, por nuestras actividades y tratan de apoyarnos...eso es algo que no se veía hace unos

años atrás...lo que pasa es que también ha habido una influencia externa respecto de la importancia de volver a lo natural, al contacto con la tierra, y eso está muy relacionado con nuestra cultura, y se manifiesta en nuestra medicina, en nuestras comidas...los chilenos se interesan más...pero es importante que seamos nosotros los que nos intereseamos por nuestra cultura...pero que aprendan los chilenos está bien..." Gregorio)

Finalmente, e intrínsecamente asociado a la lengua como elemento aglutinador, surgen elementos de contenido, relacionados principalmente con la importancia que la comunicación oral tiene en el mundo mapuche, y que influyen en la preferencia por utilizar este canal de comunicación frente a otros medios. La cultura mapuche, y por tanto su forma de comunicarse, es eminentemente oral, donde la palabra adquiere un significado central en el desenvolvimiento social, siendo la palabra no sólo un medio de expresión y comunicación, sino una forma de crear comprensión, por lo que se debe utilizar en toda su extensión, en toda su riqueza.

En las ciudades, los mapuches han perdido parte de esta riqueza verbal por el poco tiempo que deben dedicar a la conversación. Para ellos, la vida en la ciudad no sólo no les permite utilizar su lengua, sino que tampoco permite recrear el arte de la conversación pues los propios ritmos y dinámicas de tiempo y exigencia así lo han definido. Para el *wingka* la conversación no es importante, dedican muy poco tiempo a ello, y en alguna medida esto ha influido negativamente en los mapuches, haciéndolos más individualistas. Las organizaciones mapuches, en sus reuniones y actividades culturales, dedican gran parte del tiempo a la palabra, a la conversación, en un intento por recuperar esta costumbre que, según ellos, es la esencia de la vida comunitaria.

En este sentido podemos decir que la lengua en la cultura mapuche, cumple primero una función social, pues refuerza los lazos sociales y es un medio de comunicación tanto interpersonal como comunitario, lo que le da también un carácter integrador; y segundo, cumple una función histórica, ya que refuerza las relaciones con los orígenes y los antepasados, además de conservar y transmitir creencias ancestrales.

Efectivamente, cuando se comparte un recuerdo por medio de un relato, se revive la esencia de la comunidad, lo que no "es tan sólo un acto de identificación sino de real identidad" (Margalit, 2002). En ese contexto el lenguaje nativo es fundamental para

poder preservar los rasgos culturales de un grupo social, y esos rasgos son a su vez utilizados por otros grupos para diferenciarse y para discriminar.

El Estado es señalado como uno de los responsables en la pérdida del idioma, no sólo por la inexistencia sistemática de políticas públicas que vinieran a apoyar el uso y el mantenimiento del *mapudungún*, sino porque incluso la participación en la esfera política y el trato con las instancias administrativas públicas tampoco son respetuosas con la diversidad lingüística. Esto los obliga a aprender otro idioma si desean interactuar con ellas. En los últimos años algunos servicios públicos han comenzado a implementar señaléticas en *mapudungún* y otras lenguas indígenas, pero para los mapuches se trata de medidas aisladas e insuficientes. Sin una adecuada coordinación de estrategias realmente orientadas a fortalecer la cultura mapuche y el uso de la lengua, su impacto será imperceptible.

Las percepciones de amenaza respecto de la lengua mapuche pueden influir negativamente en su capital social, pues puede llevar a perder o desmotivar la creación o mantenimiento de redes de relaciones con otros actores, llevando, asimismo, a un *bonding social capital* que excluya y que, a la larga, pueda convertirse en un factor que impida el desarrollo del pueblo mapuche, especialmente en sus capacidades de empoderamiento.

Lo señalado anteriormente debe ser tomado en cuenta en la elaboración de políticas, programas o proyectos dirigidos al mundo mapuche y que involucren el uso de su lengua, pues de lo contrario se corre peligro de dañar seriamente su capital social. Esto significa que se deberán realizar esfuerzos por obtener la información necesaria para diagnosticar las condiciones en que se encuentra la lengua, y así elegir las estrategias apropiadas de intervención conducentes a su revitalización. Los enfoques, los recursos, las ideas y las metas deben estar basados en las vivencias y conocimientos de los propios mapuches.

Los principales hallazgos de este apartado se resumen en la siguiente figura:

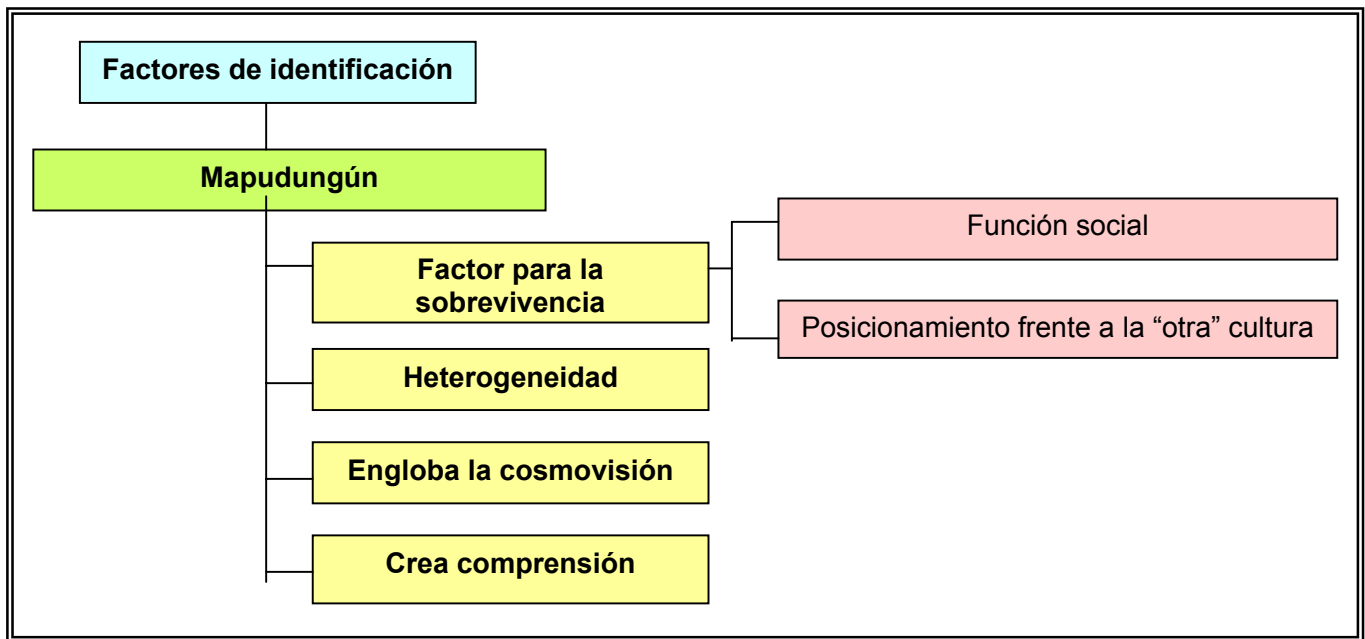


Figura 19. Desarrollo de la subcategoría “Memoria colectiva”
Fuente: Elaboración propia

1.3 Agentes de fortalecimiento de la identidad

Son diversos los agentes que intervienen en la formación de la identidad mapuche urbana. Entre los principales agentes identificados encontramos los padres y abuelos, los que a través de la utilización de códigos verbales y no verbales tienden a enseñar, reforzar y perpetuar valores y tradiciones culturales que los acompañarán tanto en su dinámica personal, familiar y comunitaria.

Sin embargo, esta influencia se manifiesta cuando los mapuches alcanzan un cierto grado de madurez, generalmente después de la adolescencia, donde recién se identifican como mapuches y se afianzan los valores, asumiendo la pertenencia a este pueblo.

“...Creo que mi padre me enseñó a ser mapuche, por él soy y me siento mapuche...él me enseñó un poco de sus raíces, la cual yo he valorado a medida del tiempo...me he ido dando cuenta que las raíces de mi padre tienen un valor mayor, sin mirar en menos la otra de España...que no hay que olvidar que vino a hacer mucho sacrilegio acá con mucha gente y eso me hace inclinar a valorizar mucho más lo que es mapuche, por toda la discriminación que han vivido. Más o menos eso...el trasfondo, creo que la sangre me tira más que nada...” (Laura)

La costumbre de reunirse junto al fogón (como sucedía en las *rukas*⁵⁰, en las comunidades) sigue manteniéndose, aunque adaptada a las condiciones de la ciudad. Algunos entrevistados señalan que era en la noche, cuando sus padres llegaban de trabajar, o cuando iban a las comunidades durante la temporada de vacaciones, el momento en el cual se conversaba sobre la cultura, cuando se contaban historias y se compartían sentimientos y experiencias. Estos momentos se mantenían durante toda la niñez y eran retomados nuevamente a la edad adulta, aún cuando los hijos ya habían dejado el hogar.

En este sentido, la cosmovisión transmitida a través del diálogo, resulta ser un factor determinante en la conformación de los diversos sistemas culturales que los mapuches urbanos poseen. El aprendizaje de tales sistemas sociales por parte del niño mapuche urbano se realiza en base a las experiencias y situaciones que se presentan al formar parte de las prácticas culturales familiares desde los primeros años de vida, las actividades llevadas a cabo en el medio familiar, etc. Uno de los valores más importante es conocer su origen, así tendrá las primeras herramientas para formar su identidad asumiéndose como persona individual para luego asumirse como parte de un pueblo y sociedad diferente a otras.

Puede decirse que los procesos de aprendizaje experimentados en los primeros años de vida se dan por analogía o por transmisión directa de mayores a menores. La tradición oral cobra especial relevancia, pues los padres y abuelos recurren a ella con el propósito de entretener, enseñar, valorar, entregar un mensaje, entre otras funciones. Es una práctica verbal ancestral que han originado “textos que han quedado suspendidos en el tiempo, presentes en la memoria histórica social de los mapuches”.

Entre los principales recursos de aprendizaje se encuentran la transmisión de contenidos valóricos que conducen a la reflexión, al cambio de actitud fortaleciendo la identidad a través del consejo; la referencia a la memoria colectiva que se manifiesta como una forma peculiar de recordar sucesos pasados, para ir explicando y evaluando el presente en situaciones referidas fundamentalmente al comportamiento; la asistencia a ritos y festividades propias de la cultura mapuche como el *nguillatún*⁵¹, el *palín*⁵², el *we tripantu*⁵³; la enseñanza del *mapudungún*,

⁵⁰ Casa mapuche

⁵¹ Nguillatun: ceremonia religiosa mapuche, destinada a la rogativa

⁵² Palín: deporte mapuche.

⁵³ We tripantu: Año nuevo mapuche

donde la práctica y la aplicación conceptual del idioma se hacen imprescindible para fortalecer el mantenimiento de la cultura.

La figura materna, al igual que sucede en las comunidades, es quien se encarga de la preservación y mantenimiento de la tradición, aún cuando no sea de origen mapuche. En los casos analizados, cuando las mujeres chilenas se casan con un mapuche, asumen su identidad y han sido las principales defensoras de sus valores, enseñando y transmitiéndolo a sus hijos.

“...Aunque mi mamá no era mapuche igual se sentía mapuche...más allá de lo que dice la ley de que cuando uno se casa con un mapuche también es reconocido como mapuche, para nosotros son importantes los sentimientos más que lo que diga un papel...yo creo que mi mamá quería mucho a mi papá y mi papá le había transmitido ese sentimiento mapuche, de orgullo...aunque también eso no es fácil porque muchos mapuches que conozco se avergüenzan de sus orígenes...mi mamá siempre respetó eso y nunca se opuso a que mi papá nos enseñara de la cultura, o de que celebráramos el we tripantu...” (Mónica)

En las ciudades, los mapuches urbanos, principalmente los agentes formadores de identidad, buscan recrear espacios para compartir la cultura, para aprender y socializar respecto de la misma. La institución básica en la que se educan los niños mapuches en las comunidades son la familia, el hogar, el campo, las fiestas, las sesiones de narración, etc. En la ciudad el aprendizaje se realiza básicamente por la familia, donde los padres y/o abuelos narran mitos y leyendas que sintetizan de manera simbólica la concepción del mundo, son los marcos fundamentales a través de los cuales se realizan la formación integral del individuo en los valores, conocimientos y habilidades propios de su cultura.

Por tanto, la forma en que se educa al niño mapuche se caracteriza por ser natural e informal, pues se da dentro de una situación cotidiana y doméstica, en la que todos los que están en directa relación con él, padres, parientes y otros, participan en la entrega de conocimientos. Esta educación es directa porque no hay ninguna institución que medie entre el que enseña y el que aprende. Es de tipo oral, ya que su transmisión se da en forma de diálogos y otros similares.

En virtud de lo anterior, consideramos necesario incluir en el diseño y ejecución de políticas, planes y programas los mecanismos de transmisión y aprendizaje cultural

utilizados por los mapuches urbanos a partir de sus propias prácticas y cosmovisión, pues de esta forma no sólo se está resguardando el respeto a las tradiciones sino que también se está fortaleciendo su capital social. Las estrategias tendrán un mejor impacto si responden a la naturaleza propia de los grupos a los cuales están dirigidos.

Por otra parte, en algunos estudios que analizan el desarrollo del capital social ligado a la familia, se muestra que es el espacio familiar, el hogar, el que crea condiciones que hacen factible la supervivencia de la cultura, donde los padres juegan un rol fundamental ya que su nivel de implicación en la educación de los niños determina, en gran medida, el compromiso y el valor que se asigna a la identidad (Sanders y Nee, 1996).

Las políticas educacionales adquieren aquí especial relevancia, pues es muy probable que hasta que ellas no tomen en cuenta estas características y no traten de desarrollar plenamente todas las potencialidades en ellas presentes, orientándose también hacia modalidades informales en sintonía con el contexto local, seguirá acercándose más a un instrumento de dominación que de desarrollo, con las consecuencias negativas que esto conlleva.

Los principales hallazgos de este apartado se resumen en la siguiente figura:

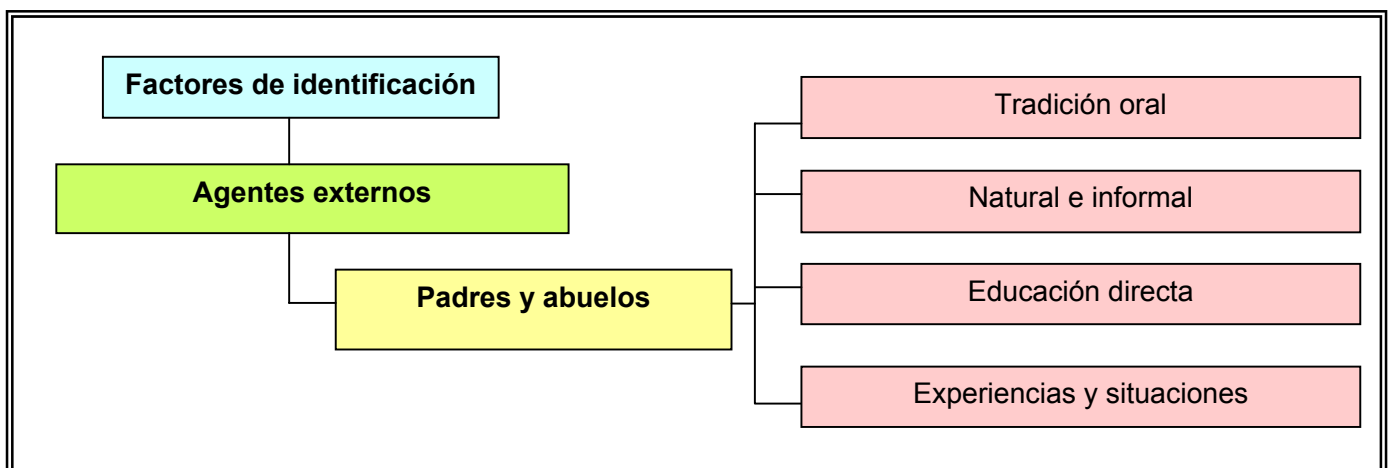


Figura 20. Desarrollo de la subcategoría "Agentes externos"

Fuente: Elaboración propia

1.4 Pobreza e identidad étnica⁵⁴

Un elemento adicional que podemos señalar, que está presente en el discurso de los mapuches urbanos, es la relación que establecen entre su calidad de indígenas y su situación socioeconómica, la que también se utiliza como estrategia para la identificación y, en alguna medida, como causa para el surgimiento de trabajos conjuntos. Esta situación adquiere relevancia para nosotros no sólo porque manifiesta una de las realidades que comparten la mayoría de los pueblos indígenas, sino también porque en las ciudades los mapuches no se sienten atendidos en sus necesidades por su calidad de indígenas, sino que son incluidos dentro de otros conglomerados como los pobres o los marginales.

Para los mapuches urbanos, la pobreza constituye un elemento que, junto con la identidad, hace la diferencia entre nosotros y ellos (los *wingkas*). Esta situación de pobreza ha significado que no posean los medios para transmitir su cultura ni para hacerla valer ante el Estado chileno. La mayoría de los mapuches se ubican en las zonas periféricas de la ciudad ocupando los principales cordones de pobreza.

Uno de los elementos asociados a esta situación, y que se transforma en una especie de círculo vicioso, es que la mayoría de los mapuches que salen de sus comunidades para ir a los centros urbanos llegan a la casa de familiares o amigos de las mismas comunidades, con lo que las redes de relaciones tienden a perpetuar la pobreza. La conciencia de necesidades compartidas también se ha señalado como un elemento que fortalece la identidad frente al *wingka*, aunque en un sentido negativo, pues se manifiesta como una rebeldía, una frustración que puede desencadenar relaciones interétnicas conflictivas.

“...Los mapuches no sólo compartimos una identidad en la ciudad, que puede verse también en lo físico, eso se ve...también compartimos las mismas necesidades, tenemos los mismos problemas...que también son los problemas de los wingkas pero que en nuestro caso es peor, porque siempre hemos sido marginados, tuvimos que irnos de nuestras comunidades donde antes vivíamos bien pero que ahora no alcanza...tenemos la esperanza de una vida mejor en la ciudad pero nos cuesta más que a los wingkas...los mapuches somos un pueblo que tiene que luchar día a día...” (Francisco)

Por lo tanto, los mapuches urbanos han reaccionado a la homogeneizante globalización a través del repliegue a las pequeñas identidades tangibles: la familia,

⁵⁴ Los principales datos sociodemográficos de los mapuches se encuentran recogidos en el capítulo IV

el barrio, la congregación, la identidad, amparándose principalmente en aquellos elementos que ven amenazados. Así, los inmigrantes mapuches sin casa, sin familia, sin tierra, sin comunidad, empiezan a regenerar estos elementos en la ciudad. La situación socioeconómica de los mapuches urbanos cobra importancia porque la interacción y la cooperación pueden estar sujetas a la identificación que existe con un proyecto común que les permita tomar decisiones colectivas, proyecto que no sólo tendrá que solucionar su situación como pueblo sino también como pobres.

Es aquí donde surge un factor importante a ser considerado en las políticas públicas y acciones al respecto: que las soluciones a los problemas de pobreza de los mapuches urbanos no pueden ser atendidos adecuadamente si se los mira sólo desde la perspectiva de la pobreza en sentido amplio (no asumiendo que esta pobreza está asociada a factores culturales definidos). Tanto en las entrevistas como en las reuniones de las organizaciones, se resalta la importancia de que los proyectos que el Estado orienta a los mapuches urbanos, tales como aquellos que dirige la CONADI y que están orientados a fomentar el desarrollo de microempresas, tomen en cuenta la cultura colectiva de los mapuches e incluyan otros factores mucho más importantes, como la vivienda mapuche o los colegios mapuches, que, de acuerdo a sus propias propuestas, se convertirían en estrategias para superar la pobreza urbana pero siendo respetuosos con su cultura.

“...los proyectos más nos dividen que nos unen...y eso es porque no han sido capaces, o más bien no han querido respetar nuestra cultura, nuestra cosmovisión en los proyectos del gobierno...tenemos necesidades pero no se van a solucionar porque nos den dinero para comprar una máquina o poner un negocio, eso es una solución de corto plazo...tienen que escucharnos, saber qué es lo que queremos y recién ahí que nos ofrezcan soluciones, pero van a ser soluciones donde nosotros también hayamos intervenido” (Jaime)

Por otra parte, respecto del capital social, la pobreza puede tener repercusiones en el ejercicio de los derechos ciudadanos. Tal como señala Stavenhagen (1998) los esfuerzos por combatir la pobreza, en este caso indígena, significan la lucha por la plena vigencia de los derechos humanos y la conquista auténtica de la ciudadanía (que hasta la fecha sigue siendo más una promesa que una realidad para la gran mayoría de los pueblos indígenas latinoamericanos).

En este sentido, la pobreza indígena puede ser entendida como el producto de múltiples factores causales e interactivos, y como resultado de estructuras históricamente dadas en que grandes sectores de la población son excluidos de lo que comúnmente se llama los beneficios del desarrollo, no porque se encuentren de alguna manera rezagados, sino porque son producto de la dinámica del sistema.

Si bien la pobreza puede convertirse en un recurso que los lleva a movilizarse y a definir estrategias para un trabajo conjunto orientado a mejorar dichas condiciones, Kliksberg (2000) señala que los grupos desfavorecidos tienen valores que les dan identidad y que su irrespeto o marginación pueden ser totalmente lesivos a su identidad y bloquear las mejores propuestas productivas. Por lo tanto, será necesario tener en cuenta aquellos valores que subyacen a la cooperación y que se encuentran en la identidad compartida, los que adecuadamente identificados y considerados pueden desencadenar enormes potenciales de energía creativa.

Será necesario atender la pobreza mapuche urbana repensando las estrategias, promoviendo y consolidando la participación activa de los mapuches. Incluir el aspecto socioeconómico con todo lo que comporta (la posibilidad objetiva de acceder a bienes, seguridad alimenticia, vivienda; como asimismo el valor cultural que se otorga a estos elementos, es decir, el prestigio social que contiene el trabajo, el grado de profesionalización, entre otros) implica que la identidad étnica también se resignifica en el contexto urbano en base a todos los factores asociados a la clase social.

Los principales hallazgos de este apartado se resumen en la siguiente figura:

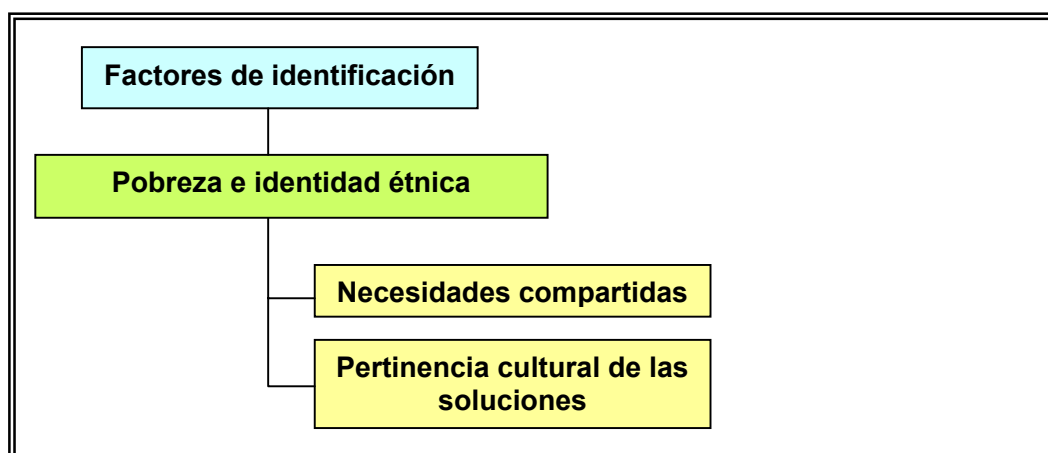


Figura 21. Desarrollo de la subcategoría "Pobreza e identidad étnica"

Fuente: Elaboración propia

2. Factores para la autodefinición

2.1 La discriminación

La discriminación que han sentido los mapuches urbanos frente a la cultura dominante ha influido en sus procesos de autodefinición. En este sentido, la autodefinición ha sido consecuencia de procesos experienciales de dos tipos: individuales (a partir de las propias realidades familiares, locales, contextuales como individuo) y colectivos (en el sentido de mapuches urbanos, como comunidad, como pertenecientes a un mismo pueblo), donde el *wingka* ha delineado, en gran medida, las características de estos procesos.

La discriminación ha contribuido a producir o acrecentar una autoidentificación por reacción, donde los mapuches se identifican como tales a partir de las situaciones conflictivas vividas en sus diferentes períodos de socialización, y que se han sustentado en características físicas, donde los mapuches son tratados de “indio” o “salvaje” por su apariencia. La autoidentificación es sobre todo una actitud defensiva. Desde un punto de vista individual y microsocioal, ser mapuche en Santiago corresponde justamente al "sentimiento", a la "conciencia de pertenencia que manifiesta el individuo en relación a su grupo étnico" y "a la manera en como ellos se identifican en último término, y en cómo son identificados por los *wingkas*".

El proceso de diferenciación de los mapuches con los no mapuches se da en un contexto de relaciones no recíprocas y de desigualdades sociales y económicas, donde estereotipos étnicos y estereotipos sociales se acercan y aproximan. El mapuche urbano se reconstruye como tal a pesar del contexto de "conflicto étnico", a lo largo de un proceso de subvaloración y de discriminación que enfrenta en el medio urbano.

La discriminación ha llevado a la aparición de estereotipos respecto de los mapuches, calificándolos de “flojos, analfabetos, borrachos, violentos”, lo cual ha influido no sólo en las relaciones interétnicas sino también en la propia autovaloración de la identidad (pérdida de autoestima, sentimientos de inferioridad, etc.), afectando la creencia en las propias capacidades de los mapuches urbanos, minando su capital social, especialmente degradando algunos de sus elementos precursores como la lengua, la cultura, la historia, etc. Según señalaron los propios entrevistados, esta discriminación provocó que muchos mapuches se cambiaran los apellidos para no sentirse amenazados, con todo lo que ello involucra no solo para el individuo sino para el mismo pueblo mapuche, en términos de debilidad. Por otra

parte, durante muchos años sintieron que no estaban capacitados para discutir con los “wingkas” al mismo nivel, lo que los ponía en desventaja adoptando siempre una posición de sumisión.

Junto con esta discriminación “cara a cara”, aparecen mencionados otros instrumentos utilizados por la cultura dominante para promover esta imagen falsa de los mapuches, especialmente a partir de los conflictos surgidos en las comunidades rurales, donde la lucha contra las empresas forestales ha derivado en situaciones de violencia. En ese sentido, se menciona a los medios de comunicación quienes utilizan su poder de difusión para mostrar una imagen prejuiciada de los mapuches, contribuyendo así a la discriminación.

“...Aunque usted sabe que estas cosas no les importa a la prensa, si hacemos cosas buenas, interesantes eso no sale, pero si hay disturbios en el sur o si queman los campos de los hacendados eso sí que sale...entonces, qué es lo que resaltan, que los indios son subversivos, que somos así...yo creo que aquí hay partes interesadas en que las cosas salgan así, especialmente las grandes empresas, porque...¿quiénes tienen los canales de televisión o son los dueños de la prensa?...los capitalistas...entonces, se juntan las empresas porque hay hermanos nuestros que han caído presos de forma injusta...sobre todo en el sur, muchas veces se inventan las cosas, no digo que eso no ocurra, pero conociendo a la prensa las cosas no son tan así, yo creo que los mapuches damos la cara siempre...” (Pablo)

Esta situación tiende a reforzar la idea de que no se es chileno y, por contra, como efecto no previsto, a aumentar el orgullo de pertenencia a un pueblo que tiene una identidad, a diferencia de los wingkas que no la tienen. Esto se ha convertido en una causa para el aprendizaje y la búsqueda de mecanismos que les permitan “defender” su identidad, su cultura, sus tradiciones, y a identificar estrategias orientadas a “ganar terreno” a los wingkas.

“...entiendes que no eres chileno, no solamente por tu aspecto físico que podemos diferenciarnos un poco de los wingkas, sino porque vemos y entendemos la vida de otra manera...creo que pensamos distinto a como piensan los chilenos...tenemos una identidad común aunque no es fácil de llevar...yo me pongo a acordarme de que cuando era chica me molestaban en el colegio o se burlaban... y eso que el colegio al que yo iba era muy pobre...casi todos éramos morenos aunque no todos fuéramos mapuches,

pero igual molestaban...primero me sentía mal pero cuando crecí ya fue distinto...yo me siento muy orgullosa de ser mapuche y de ser dirigente mapuche...aunque los chilenos te molesten o te miren en menos...” (María)

Las diversas experiencias personales vividas por los mapuches están marcadas además por diferentes dimensiones, que determinan las visiones y lecturas que cada uno realiza de su entorno y posición ante la vida. Las etapas escolares constituyen uno de los primeros puntos de contacto formal con la cultura mayoritaria, y es aquí donde se producen los primeros conflictos y donde comienzan a desencarnarse los factores de autoidentificación, al confrontar la realidad presentada por los padres y la que se vive en los colegios.

“...creo que ser mapuche no es fácil...me acuerdo que en el colegio me decían la india...y yo lloraba...le contaba a mi papá y él me decía que no tenía que llorar, que tenía que enseñarle a esos niños quiénes éramos los mapuches y lo importante que habíamos sido...que estas eran nuestras tierras pero que había venido gente poderosa a robarnos...mi padre me enseñó el valor de ser mapuche...me acuerdo que había otros niñitos mapuches pero no nos juntábamos...no sé si por vergüenza o para que no nos molestaran...Cuando me hice más grande ya no me importaba que me molestaran... de hecho yo diría que la discriminación que he sentido fue una de las cosas que me hizo tomar mucha conciencia del tema indígena...he estado perseverando constantemente...” (Laura)

En la ciudad, la discriminación es percibida de manera más directa que en las comunidades, pues se debe interactuar de forma cotidiana con la cultura dominante, aumentando el sentimiento de “pueblo dominado”. Para responder a ello los mapuches urbanos, a su vez, han desarrollado sus propios prejuicios negativos hacia la cultura dominante, usando términos como *wingka* para referirse a los chilenos (o a los españoles en el pasado), lo que ha contribuido a mantener la distancia social y a producir conductas discriminatorias hacia el mapuche.

Las discriminaciones vividas en la ciudad han producido dos tipos de reacciones. Por una parte, están aquellos mapuches que se invisibilizan y que han decidido cambiar sus apellidos para ocultar su identidad; y, por otra, aquellos que han utilizado esta misma discriminación para enfrentarse al *wingka* y convertir ese enfrentamiento en un refuerzo identitario. En ese sentido, resulta interesante señalar que tanto en las entrevistas como en las reuniones, este sentimiento de enfrentarse

al *wingka* y de hacer valer los prejuicios es compartido y mencionado recurrentemente. Sin embargo, aquellos mapuches que no pertenecen a organizaciones son los que han decidido sucumbir frente a las presiones de la cultura dominante para ocultar su identidad, incluso para no identificarse o aceptar ser asimilados en la cultura *wingka*.

Algunos estudios dan cuenta de esta situación. Entre 1970 y 1990, se cursaron un total de 31.597 casos de solicitudes de cambio de nombre a nivel nacional y se recolectaron 2.365 solicitudes de personas indígenas distribuidas de la siguiente forma: rapa nui 31 casos, aymara 279 casos, mapuche 2.056 casos. De ésta última, 964 eran de hombres y 938 mujeres, el resto se trataba de solicitudes en que hombres y mujeres unidos por un parentesco hacían una solicitud colectiva de cambio de nombre. En suma, y de acuerdo a estos resultados, se puede decir que del total de solicitudes de cambio de nombre registradas en Chile en el periodo comprendido entre 1970 y 1990, un 6,5% de casos eran mapuches (LLanquileo, 1994).

Sin embargo, según los propios mapuches, esta situación ha ido cambiando a partir de la aparición de las organizaciones indígenas mapuches urbanas, las que se han convertido en un espacio para la promoción de la cultura y, en algunos casos, para la promoción de los derechos políticos indígenas. Por lo tanto, las organizaciones se convierten no sólo en elementos aglutinadores sino que también refuerzan la identidad y permiten una reconstrucción positiva de los procesos de autodefinición mapuche.

“...la diferencia que yo veo ahora es que se habla más el tema, o sea, ya no es el indio...es el mapuche...el mapuche se puede parar al frente de un wingka y le puede hablar de igual a igual, y que la mayoría de las veces tiene más conocimiento...pero en algunos aspectos...en la población donde vivo la gente...el wingka...es tan ignorante que me asombran!...ya no pueden decirnos indio o india...porque a veces sabemos más...” (María)

Por otra parte, las vivencias de discriminación también han llevado al surgimiento de liderazgos mapuches que en la ciudad tienen una corta data, no más de 30 años, lo que puede indicar que son los mapuches de segunda o tercera generación quienes han dado fuerza al movimiento reivindicativo mapuche en Santiago y quienes han buscado espacios para manifestar y compartir su cultura. Cabe señalar también que los procesos de cambio que están sucediendo en la esfera internacional,

especialmente en el ámbito político, social y legal, también han influido en el surgimiento de demandas a favor de los derechos de los mapuches urbanos, fenómeno que se ha presentado también en otras capitales latinoamericanas.

Según los dirigentes mapuches, la discriminación ha sido vivida en diferentes planos, entre los que señalan el jurídico (legislaciones, leyes, reglamentos, ordenanzas, decretos, que los han colocado en situación de desventaja frente al resto de la población convirtiéndolos en ciudadanos de segunda categoría); el institucional (especialmente en el funcionamiento de las instituciones públicas y privadas, donde han recibido un trato discriminatorio respecto de la cultura mayoritaria, donde no cuentan con espacios para actuar conforme a su cultura ni son respetados); y el personal (la discriminación que más han sentido y que ha tenido que ver con estereotipos, prejuicios y actitudes de menosprecio hacia su dignidad por parte de la sociedad mayoritaria).

Por lo tanto, no sólo es importante pensar en la discriminación como un hecho objetivo, observable y vivido por los mapuches urbanos, sino también será necesario ahondar en sus causas. Para ello los mapuches dan diferentes respuestas. Por una parte, ha sido el sistema educativo preponderante el que ha construido una visión errónea de la historia y el que ha promovido los estereotipos mapuches, mensaje que se ha instalado en la conciencia de los chilenos y que ha provocado conflictos entre ambas culturas. Por otra parte, están las políticas sistemáticamente discriminatorias del Estado, las que han sido diseñadas e implementadas desde una lógica occidental y que han tendido a asimilar a los mapuches, tanto urbanos como rurales, dentro de la sociedad chilena.

Sin embargo, son los mapuches urbanos los principales perjudicados, pues la ley indígena tiende a privilegiar derechos de las comunidades rurales dejando a un lado las necesidades propiamente urbanas de los mapuches. Según ello, si bien algunos gobiernos han dado mayores espacios de acción para los mapuches, esta no ha sido la tónica predominante, con lo cual se ha dañado también la capacidad de autogestión de los mapuches, de organizarse en las ciudades de acuerdo a sus propios principios.

Consideramos que los elementos mencionados tienen grandes implicaciones para el desarrollo del capital social, la mayoría de forma negativa. Los mapuches visualizan las relaciones con la sociedad chilena no de forma igualitaria, sino que sienten que la construcción y mantenimiento de su identidad se produce en condiciones

desiguales de trato, de oportunidades, de reconocimiento y de promoción, y donde la cultura mapuche es vista como “atrasada”, “conservadora”, y con poca relación con la modernidad.

Uno de los principales desafíos para los mapuches será acabar con estos prejuicios, y por eso están utilizando la plataforma de las organizaciones para crear conciencia, para promover la cultura y para enseñar a los mapuches cuáles son sus derechos y cómo pueden hacerlos valer. En las organizaciones visitadas se están dando clases de liderazgo complementado con clases de política, en un afán por influir en la formación de futuros líderes que puedan seguir peleando por “la causa mapuche urbana”. De hecho, en algunos cursos dictados por estas organizaciones (por ejemplo “formación de emprendedores”), se introducen módulos de liderazgo, al que se asocian contenidos de liderazgo en el ámbito indígena, específicamente mapuche. Será necesario verificar los mecanismos de enseñanza y aprendizaje utilizados así como el impacto que éstos tienen pues pueden constituir información valiosa para definir técnicas de empoderamiento pertinentes.

Asimismo, la discriminación vivida en el ámbito institucional ha minado grandemente la conciencia de ciudadanía de los mapuches urbanos. Según ellos mismos han señalado, durante la última década la prioridad ha sido reforzar la cultura y mantenerla vigente. Sin embargo, se han descuidado otros aspectos como la formación de una “conciencia política de pueblo”, que les haya permitido definir qué es lo que esperan como pueblo y a través de que estrategias pueden llegar a lograrlo.

De hecho, en las visitas a las diferentes organizaciones no ha sido posible identificar un discurso aunado respecto de un proyecto de “comunidad mapuche urbana”, sino que cada organización plantea diferentes visiones de lo que se espera alcanzar y de cómo alcanzarlo. Las propuestas van desde la formación y creación de conciencia mapuche en las nuevas generaciones, en un trabajo de largo plazo, hasta la toma del poder por la fuerza y de ocupar cargos políticos, para poder decidir así, en el corto plazo, su futuro inmediato. Estas situaciones dan cuenta de la variedad de posturas al respecto, lo que puede convertirse en una debilidad si no se encuentran mecanismos que permitan aunar esfuerzos y guiar las acciones hacia una misma visión compartida.

Esta discriminación ha minado también la confianza en los propios dirigentes mapuches y en sus capacidades, y es por ello que hoy no se cuenta con representantes políticos mapuches que sean elegidos mediante el voto.

“...desgraciadamente los hermanos piensan que los mapuches sólo somos buenos para algunas cosas...eso se demuestra cuando vienen las elecciones y no ganan candidatos mapuches...no hemos sabido levantar un candidato que nos represente a todos, que pueda convertirse en nuestra voz...y eso pasa por un tema de no creer en lo que somos capaces, pero no es culpa nuestra tampoco, no hay que olvidar que son siglos de opresión del Estado, y eso influye, nos presiona...” (Alicia)

Otro elemento señalado es que los mismos partidos políticos han dividido al movimiento mapuche urbano, con promesas electorales que sólo han beneficiado a algunos hermanos en el corto plazo. Este elemento ya había sido mencionado en algunos estudios realizados con mapuches en las comunidades rurales, donde el clientelismo político había minado algunas bases del capital social, teniendo efectos negativos para el desarrollo comunitario (Durston, 1999).

Por lo tanto, si se espera contar con una sociedad civil fuerte, democrática, igualitaria, será necesario identificar estas necesidades y demandas, acompañar a los mapuches urbanos en un proceso de aprendizaje político definido de acuerdo a sus dinámicas de relaciones, intentando reconstruir y rescatar de la memoria histórica aquellos factores identitarios que pueden reforzar la formación y el desarrollo de su capital social.

Finalmente, habrá que considerar esta desconfianza y las consecuencias que ello pueda tener para la creación o no de redes de relaciones entre mapuches y chilenos en términos de *bridging social capital*. Como señala de la Maza (2000), los lazos fuertes en una red social estrecha y “entre iguales” pueden dificultar romper el círculo de la pobreza, ya que la amplitud y heterogeneidad de las redes influye en los contactos laborales y en el acceso a fuentes de información y decisión más amplias. Cabrá, por tanto, considerar nuevas estrategias de creación de redes que tengan en cuenta a los precursores del capital social.

Los principales hallazgos de este apartado se resumen en la siguiente figura:

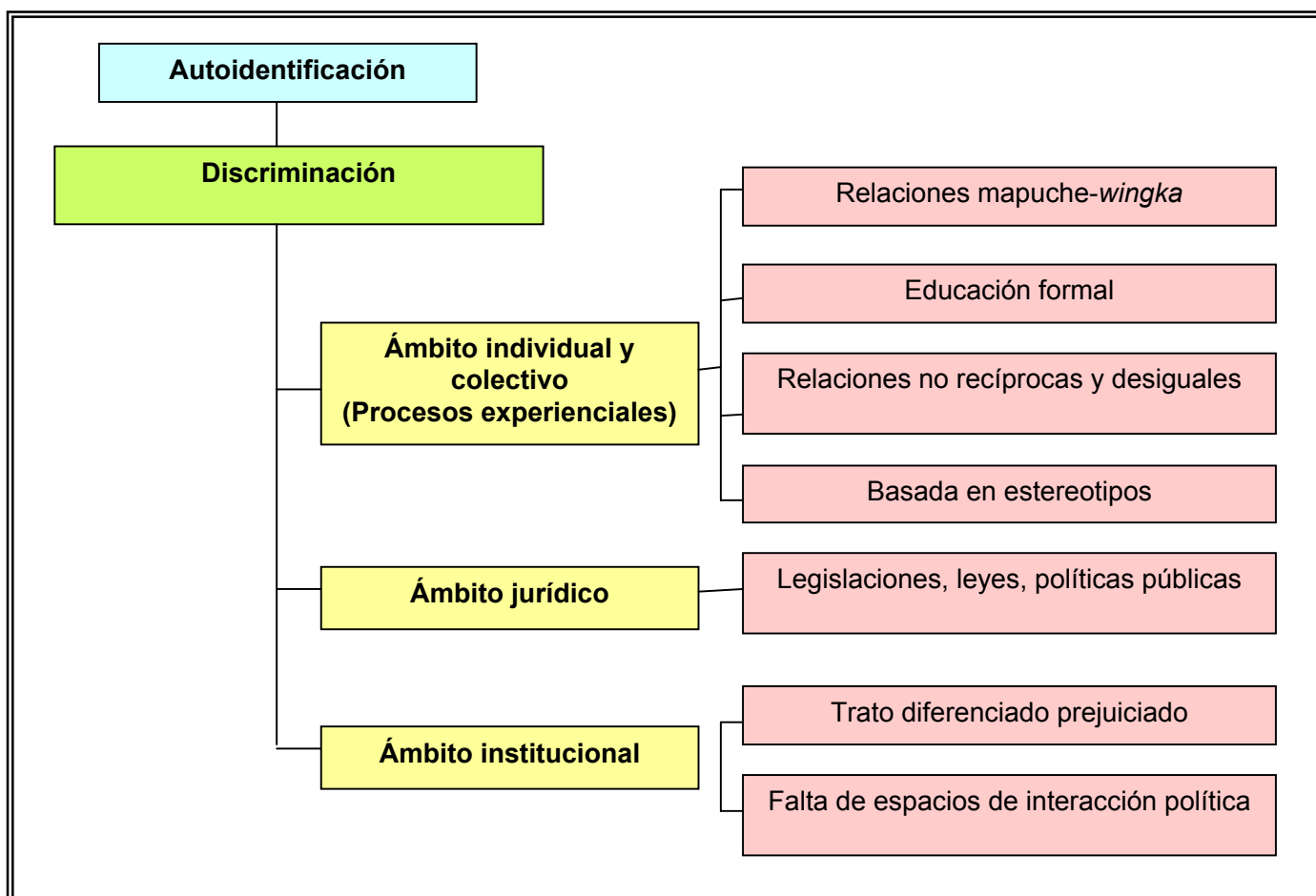


Figura 22. Desarrollo de la subcategoría “Discriminación”
Fuente: Elaboración propia

2.2. El entorno urbano

La diferenciación entre mapuches urbanos y rurales ha sido tema de debate durante los últimos años. Algunos autores plantean que no es correcto hablar de mapuches urbanos y mapuches rurales ya que se estaría dicotomizando la cuestión mapuche según el área de procedencia, lo que llevaría a pensar que la identidad mapuche (en este contexto de dicotomía) debería evolucionar dependiendo de las condiciones coyunturales impuestas por la dinámica social moderna, donde se privilegia la ciudad y su contexto (urbano) (Valdés, 2000)

Otros autores señalan que los mapuches de hoy se ven obligados a re/plantear su identidad a partir del saberse un pueblo territorialmente dividido, distribuido fundamentalmente entre las regiones de Los Lagos, por el sur, y Metropolitana, por el norte. Este nuevo escenario de principios de siglo conlleva una identidad “nómada” que para aproximadamente el 70% de su población ya no puede basarse

en el concepto de comunidad o de reducción. La población mapuche contemporánea se ve dificultada de concebir la identidad desde un solo espacio, como tampoco resulta fácil concebir que uno de los dos lugares, rural o urbano, sea el definitivo (Gissi, 2001).

A partir de este debate decidimos averiguar la existencia o no de estas diferencias y cuáles son sus manifestaciones, partiendo del supuesto de que existe una identidad indígena mapuche urbana compartida y de la existencia de mecanismos de innovación y adaptación que les han permitido mantenerse vigentes, pero que esta identidad urbana recreada se basa en una memoria histórica compartida por los mapuches como pueblo, independientemente de su ubicación geográfica, y que tiene su origen en la vida comunitaria. Desde esta perspectiva, se plantea que el proceso de autoidentificación y resignificación cultural al interior de los mapuches que viven en la ciudad, se da necesariamente en un nuevo ambiente territorial y ecológico.

Un elemento que apareció para señalar estas diferencias fue la imposibilidad de practicar y manifestar la cultura en toda su dimensionalidad en el contexto urbano, donde los mapuches intentan poner en práctica su saber e identidad, aunque en situaciones precarias, debido a las dificultades de reproducir su cultura en el ambiente urbano y a la necesidad de superar el dilema de ser diferente en un contexto que estigmatiza las marcas explícitas de la pertenencia étnico-cultural.

El contexto, principalmente marcado por la existencia de una cultura dominante que impone las reglas de juego, ha llevado a los mapuches urbanos a “vestir como *wingkas*, a hablar como *wingkas*, pero no a pensar como *wingkas*”. Tal como señalábamos en los procesos de discriminación, la institucionalidad existente no se basa en el reconocimiento de la existencia de una multiculturalidad sino más bien en una cultura homogénea y uniformizadora que establece la dinámica de relaciones e interacciones, donde la cultura mapuche no es incluida.

“...Nuestros hermanos en el sur han sufrido mucha lucha con el Estado, con la policía...incluso han caído presos. Entonces creo que para nosotros...como pueblo...es una lucha incesante...es muy intensa...porque todo lo que pasa en el sur igual nos rebota a nosotros en Santiago porque tenemos nuestras raíces allá...a veces pienso que los mapuches somos un solo pueblo y que debiéramos actuar así... si bien creo que hay una diferencia con los mapuches del sur...en las formas quizás...pero en el

sentimiento es el mismo...quizás la forma en que tenemos que vivir diariamente es distinta...acá tenemos que ser awinkados, vestirnos más awinkados y hablar el idioma castellano dominante que es acá...puede ser que ese sea el cambio, esa la diferencia, pero internamente el sentimiento es el mismo, con ellos” (Laura)

Respecto de los elementos visibles, la vestimenta mapuche no se utiliza sino en actividades culturales o en actos de colegio, donde según ellos mismos señalan, los chilenos dicen que se “disfrazan” de mapuches, con la connotación negativa que esto conlleva. Los entrevistados de las primeras generaciones señalaron que cuando eran pequeños algunos de ellos iban vestidos de mapuche al colegio, pero que eran objeto de burlas y que poco a poco se fueron adaptando a la vestimenta urbana.

Otro elemento que ya ha sido tratado es el lenguaje. El uso del *mapudungún* también está restringido a las actividades culturales o a las organizacionales, en algunos casos. Sin embargo, el no saber hablar el idioma no es un impedimento para dejar de sentirse mapuche.

“...Nosotros no dejamos de ser mapuches porque hablemos el castellano...tenemos que hablarlo para sobrevivir en la ciudad, porque nos obligan...es esto mismo lo que ha provocado la pérdida de nuestra lengua...pero los hermanos mapuches de las comunidades tienen que entender que somos tan mapuches como ellos...a lo mejor hablamos diferente, pero en la esencia somos lo mismo”. (Mónica)

Otro elemento mencionado es la localización territorial. En las comunidades rurales los mapuches se ubican en un mismo territorio compartido, sin embargo en la ciudad, como producto de las diferentes oleadas de migraciones, se han ubicado en diferentes comunas, aunque todas tienen como denominador común la pobreza. Sin embargo, durante los últimos años se han ido apropiando de los espacios públicos para practicar la cultura manifestada en ritos y ceremonias que se mantienen vigentes en la ciudad.

“yo creo que sí que nos sentimos mapuches aunque estemos rodeados de edificios o de cemento, o aunque no usemos trarilonko o trapelakucha...esto siempre puede ser motivo de pelea...podríamos decir...con los mapuches de las comunidades que a veces creen que nosotros no somos mapuches y

dicen que somos awingkados...yo digo que todos somos un pueblo pero que las circunstancias nos han llevado a vivir separados unos de otros y que algunos se vengan aquí...” (Pablo)

La migración ha dado origen a la aparición de células territoriales y organizacionales donde el barrio o población es el espacio de origen de tales iniciativas de encuentro y reencuentro. En ese sentido, la existencia de un flujo de inmigrantes con metas y problemas semejantes ha permitido que en el ámbito urbano se trate de recrear el barrio como un grupo socio-territorial de referencia, que a la vez es utilizado como base para la inserción en el todo urbano. La vida barrial se desenvuelve como un microescenario representativo del sistema social nacional: los mapuches se mantienen en estrecho contacto entre ellos, pero también establecen relaciones cotidianas con el *wingka*.

Es esta territorialidad la que facilitó la aparición de las primeras organizaciones mapuches urbanas, pues no sólo existía la conciencia de una problemática común y de una identidad compartida, que nace desde la vida comunitaria, sino porque existía también un desconocimiento en las propias comunidades de la necesidad de organización y aglutinación que tenían los mapuches en las ciudades. De esta forma no existían espacios para la participación y la atención de las necesidades urbanas, dando origen así a una subidentidad mapuche (mapuche de ciudad, mapuche de comunidad), lo que no significa diferentes pueblos sino que se trata de una identidad que los aglutina, pero que se adapta a las necesidades y demandas propias de cada realidad o entorno. Esta situación la ilustra Luisa:

“... porque en Santiago no había ninguna organización mapuche dedicada al tema de la defensa, del aprendizaje o de la difusión de la cultura, nada...entonces nos íbamos a Temuco a la organización Ad Mapu...ahí íbamos unos tres a cuatro personas...allá participábamos, hablábamos de nuestras cosas, de la tierra...tampoco entendíamos mucho...de repente levantábamos la mano para hablar pero nunca nos daban la palabra...hasta que una vez mi hermana planteó nuestra situación, que estábamos en Santiago y que buscábamos un espacio de reunión...nos dijeron “¿y ustedes que problema debieran tener?, allá no hay mapuches así que no se de que me hablan”...ahí nos dimos cuenta que ellos no consideraban mapuches a la gente que estaba en Santiago...” (Luisa)

Como señala Gissi (2001) el residir en un mismo barrio facilita una identidad mancomunada que permite la diversidad sin que se pierda la idea de formar un grupo de destino común frente a la ciudad en su conjunto. Esta identidad barrial ofrece una perspectiva para el grupo en su totalidad, que vincula las distintas generaciones manteniendo, junto a la identidad de clase, lealtades preindustriales de parentesco y de reciprocidad, que posibilitan una solución más integracionista a las dificultades que deben enfrentar. De este modo, la segregación espacial es internalizada positiva y proactivamente por los vecinos mapuche.

Otro elemento señalado como inductor de las diferencias entre mapuches urbanos y rurales ha sido el Estado y sus políticas públicas, las que han privilegiado a las comunidades rurales en desmedro de las necesidades mapuches urbanas. Un hecho que está presente es la implementación del Programa Orígenes, llevado adelante por el Estado chileno en conjunto con el Banco Interamericano de Desarrollo, donde se identificaron cuatro áreas de desarrollo indígena sin contar en ellas a las zonas urbanas. Esto produjo algunos conflictos a nivel discursivo que llegaron a enfrentar, aunque de forma leve, a las comunidades con los mapuches urbanos. Según los propios mapuches, esto constituye otra de las estrategias del Estado para dividir al pueblo mapuche y para ampliar su dominación política y económica.

“...Yo creo que la principal diferencia es que casi no existimos para ellos, como si todos los mapuches estuvieran en el sur y no asumen que la gran mayoría de los mapuches hoy está en las ciudades y que tenemos muchas necesidades distintas a las de las comunidades...por una parte ellos tienen el problema de las tierras y el Estado crea el Fondo de Tierras y Agua, lo que está muy bien, pero esto solo atiende a una parte de las necesidades del pueblo mapuche, en la ciudad tenemos problemas de empleo, de salud...”
(Juan)

El contacto interétnico cotidiano que se da en las ciudades, sin embargo, no ha sido impedimento para que desaparezca el sentimiento mapuche de pertenencia a un pueblo. Incluso, algunos señalaron que, más allá de las diferencias de forma que puedan existir con los mapuches rurales, siempre serán mapuches antes que chilenos, con quienes sienten que no tienen nada en común, más bien se sienten privilegiados por tener una cultura diferenciada que los une, a diferencia del *wingka* que más bien vive de acuerdo a modelos foráneos. Esta situación la ejemplifica muy bien Rosa:

“...personalmente yo digo que los mapuches seremos mapuches en cualquier lugar, no importa el punto geográfico en el que nos ubiquemos...siempre seremos los mismos mapuches...sí me cuesta decir que soy chilena...me cuesta mucho porque no me siento chilena, no soy chilena...al decirlo me miento a mi misma porque sencillamente la sociedad chilena no me acoge como chilena...si bien compartimos el mismo territorio, hablo el castellano en forma mayoritaria, pero igual no soy chilena...cuando me toca ir afuera en la cartilla siempre pongo “mapuche de Chile”, y me preguntan porqué lo hago, y les digo que no soy chilena, que primero soy mapuche...el día que la mayoría de los chilenos hablen mapudungún a lo mejor diría que soy chilena... es igual que a un chileno no le puedo exigir que sea mapuche...” (Rosa)

Finalmente, los mapuches urbanos señalan que la ritualidad y las manifestaciones culturales también se han visto afectadas en la ciudad, pero que también sólo de forma, pues el sentimiento de alegría al compartir el *we tripantu* o de unidad para los *nguillatunes* o los *palines* sigue siendo el mismo o más que el que se vivía en las comunidades. Algunos han señalado que esto les da mayor legitimidad, pues hay que ser muy “valiente” para seguir manteniendo la cultura en la ciudad, donde no siempre existe la disponibilidad de espacios o, cuando están disponibles, éstos no siempre son adecuados, pero han sabido adaptarse para seguir siendo mapuches.

Todo ello nos lleva a pensar que la diferenciación mapuche urbano-rural es adecuada en términos analíticos, para implementar políticas y estrategias adecuadas a las necesidades y prioridades de cada uno. Seguramente, si se compara el capital social mapuche urbano y rural puede haber diferencias, especialmente porque en las ciudades el contacto con la sociedad dominante es constante y porque el entorno social, político, económico, jurídico, institucional, etc., puede haber influido en la calidad y cantidad de las interacciones entre los mapuches o entre los mapuches y los chilenos.

Sin embargo, en la ciudad existe plena conciencia de la pertenencia a un mismo pueblo, presente en la memoria histórica y manifestado a través del lenguaje, de las prácticas compartidas, de sentimientos comunes, y que se constituyen en agentes movilizadores para el capital social. Los mapuches se autoidentifican como tales en la ciudad, aunque hayan debido integrar a sus vidas y a sus sistemas de pensamiento prácticas del mundo *wingka*. Sin embargo, resulta interesante señalar que los mapuches urbanos entrevistados y miembros de organizaciones perciben

que en la ciudad la cultura mapuche está “más viva” que en las comunidades, seguramente por la continua defensa a la que se sienten enfrentados.

Conviene destacar, asimismo, que los mapuches urbanos siguen manteniendo contacto con sus comunidades de origen, por lo que los lazos se mantienen vigentes, lo que ayuda a mantener viva la memoria colectiva mapuche, aunque añadiéndole un componente dinámico de continua resignificación, mostrando así su dinamismo y su capacidad constante de ser reelaborada, inscribiéndose en la temporalidad del presente y en el espacio de la residencia urbana.

De acuerdo con Aravena (2003), los mapuches urbanos, apoyados en los recuerdos de la comunidad, enarbolan su proyecto histórico otorgando continuidad histórica a su residencia urbana. Sus recuerdos individuales y sus memorias colectivas grupales son revividos en determinados lugares o "contextos sociales": la familia, la organización, las ceremonias religiosas. Como ya señalábamos anteriormente, de acuerdo con Margalit (2002), el recuerdo compartido tiene el sentido de un “recuerdo de vida”, donde los relatos compartidos empujan a una comunidad a revivir su esencia, a convertirlo de nuevo en una experiencia de vida, en un elemento revivificador. Es así como damos vida al recuerdo y, en un sentido espiritual, a los antepasados, siendo el recuerdo lo que da supervivencia a una comunidad (Margalit, 2002).

Los principales hallazgos de este apartado se resumen en la siguiente figura:

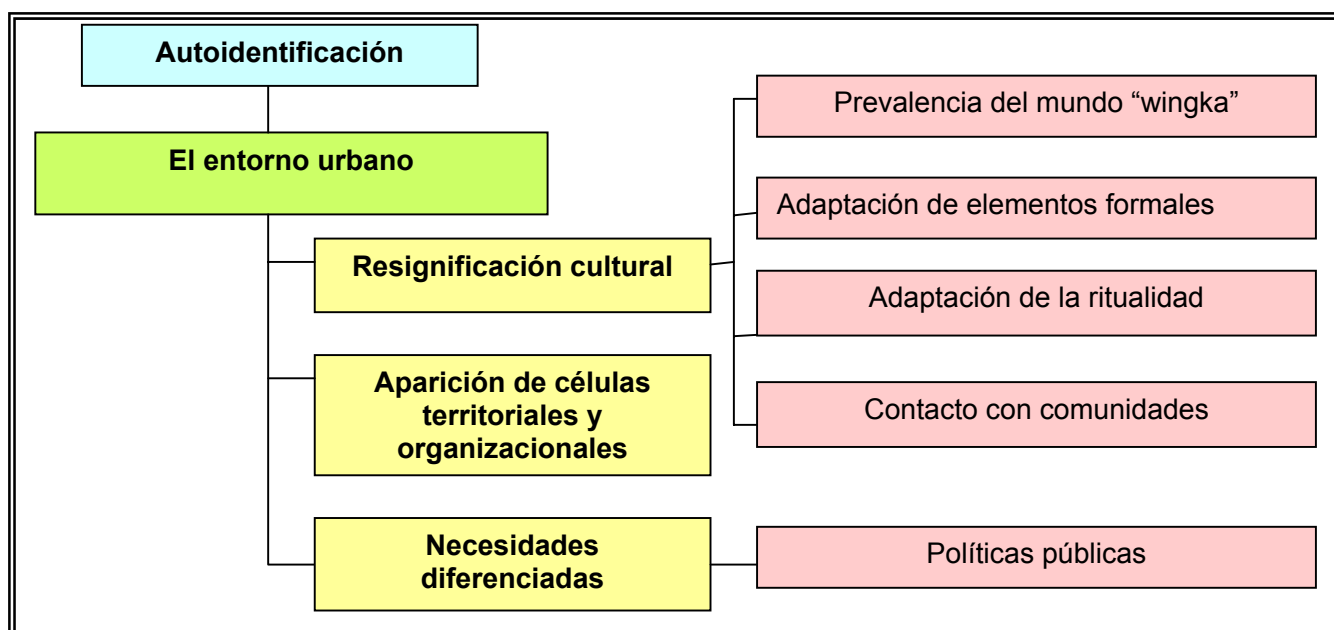


Figura 23. Desarrollo de la subcategoría “el entorno urbano”
Fuente: Elaboración propia

3. Rituales y ceremonias vigentes

3.1 Ámbito de la salud

Uno de los principales ámbitos en los que los mapuches urbanos buscan mantener su cultura es en la salud. Hasta hace poco tiempo, los mapuches urbanos debían viajar grandes distancias, hasta las comunidades, para ser atendidos por una *machi*⁵⁵ o para recibir tratamiento de acuerdo a la medicina tradicional mapuche. Esto acarrea una serie de dificultades, principalmente por los costos de dinero y de tiempo que ello involucraba.

Las demandas de los mapuches urbanos, en ese sentido, planteaban la necesidad de acercar la medicina tradicional mapuche a las ciudades, y que se buscaran mecanismos para su inclusión en el sistema chileno de salud, a partir de una política intercultural de salud que permitiera la opción de ser atendidos por uno u otro sistema. Estas demandas llevaron al Gobierno del Presidente Ricardo Lagos (2000-2006), enmarcado en la Política de Nuevo Trato con los Pueblos Indígenas, a que se implementara en algunos consultorios la Salud Intercultural, coexistiendo entonces dos sistemas de cuidado de la salud: el sistema de salud occidental y el mapuche o tradicional.

“Para nosotros es importante tener una machi cerca, que pueda ocuparse de nuestra salud de acuerdo a nuestras costumbres, a nuestras tradiciones, porque para nosotros no basta con ir al médico...confiamos en los doctores pero confiamos más en nuestra salud...por eso con la Política del Nuevo Trato nos escucharon algo, y trajeron a las machis a atender aquí en los consultorios...creo que vamos avanzando algo...” (Juan)

El sistema de salud mapuche o tradicional puede ser descrito como un sistema local donde los conceptos de holismo e integración juegan un rol importante, siendo conceptos que han estado siempre presentes en las sociedades indígenas (OPS, 1997). La medicina tradicional constituye un cuerpo de conocimientos que explica la etiología y los procedimientos de diagnóstico, pronóstico, tratamiento y prevención de la salud. Este conocimiento es transmitido verbalmente de generación en generación dentro del pueblo mapuche.

En este sistema de salud tanto pacientes como sanadores se encuentran íntimamente ligados. Los mapuches dicen que el equilibrio y la armonía del mundo

⁵⁵ Autoridad religiosa, consejera y protectora del pueblo mapuche

natural y espiritual son los conceptos más importantes en el cuidado de la salud tradicional y que el sistema occidental de salud carece de esta idea de equilibrio, ya que se concentra principalmente en los problemas físicos (Kraster, 2003).

Al respecto, los entrevistados manifiestan que los mapuches urbanos son conscientes de las ventajas de la medicina occidental, pero también defienden la combinación de las dos formas de cuidado de la salud. De acuerdo a los mapuches, la vida humana debe estar en armonía. Una perturbación a esta armonía o balance causa la enfermedad. Dado que las enfermedades mapuches son provocadas por fenómenos y fuerzas claramente explicables e identificables, estas deben ser tratadas en acuerdo con el sistema médico mapuche. Los entrevistados señalaron que, de acuerdo a la causa de la enfermedad, los mapuches deciden si el tratamiento debe ser hecho por una *machi* o por un doctor. La *machi* goza de gran prestigio, no sólo por su calidad de curandera, sino también por su papel de mediadora entre la comunidad y el mundo sobrenatural.

Por su contacto directo con los dioses y espíritus del *wenu mapu*⁵⁶, la *machi* es capaz de apelar a ellos, para que hagan sentir su influencia benéfica en la tierra. Se comunica con estos seres sobrenaturales a través de un espíritu (*püllü*⁵⁷) que la posee y la hace entrar en trance; se dice que entonces la *machi* se transforma en otro ser, el *küymiñ*⁵⁸, que no es ni chamán ni espíritu. Los mensajes que recibe desde el *wenu mapu*, los transmite cantando a su ayudante, el *dugunmachife*⁵⁹, que sabe traducir e interpretarlos.

Las *machis* realizan un primer diagnóstico, a partir del cual deciden si van a curar o no la enfermedad, porque las *machis* sólo curan a aquellos pacientes con quienes están seguras que el remedio va a ayudar. En caso contrario ellas refieren al paciente a alguien que es capaz de curarlo, esta persona puede ser también un doctor que desarrolla su profesión sobre bases occidentales.

Los mapuches urbanos señalaron que el mismo sistema de vida de las ciudades trae aparejada enfermedades que los médicos occidentales no pueden tratar, debidas principalmente al miedo y la tensión, las que ellos llaman enfermedades supernaturales causadas por "el mal" y "la envidia". Para este tipo de enfermedad se

⁵⁶ Universo, el cielo, el territorio donde habitan los antepasados mapuches

⁵⁷ Alma, espíritu de las personas

⁵⁸ Estado de trance en el que entra la *machi* para comunicarse con los espíritus

⁵⁹ Intermediario entre la *machi* y el pueblo mapuche

requiere de una *machi*, ya que para los otros tipos de enfermedades la gente mapuche prefiere usar la medicina occidental.

De acuerdo con algunos estudios, la medicina tradicional mapuche se ha convertido en una opción no sólo para los mapuches sino también para los chilenos que prefieren un “tratamiento más natural” y que confían en las bondades de esta medicina.

Si bien los mapuches urbanos reconocen los avances logrados en este sentido, especialmente a partir de la intervención del Estado en las políticas de salud, también señalan las deficiencias existentes, principalmente asociadas a la falta de pertinencia cultural del proceso de diseño e implementación de estas medidas. Entre estas deficiencias señalan que el gobierno no convocó a expertos mapuches para que los apoyaran o los orientaran respecto de temas netamente culturales relacionados con el respeto a sus prácticas ancestrales.

Los consultorios de salud no están contruidos de acuerdo a la cosmovisión mapuche, y por lo tanto difícilmente la *machi* podrá curar si no existen las condiciones para ello. Por otra parte, en muchos consultorios no es posible instalar un *rewe*⁶⁰ ni se permite la presencia de animales, lo que afecta el trabajo de la *machi*, a la que, según señalan algunos “tampoco se le preguntó si quería venir a Santiago”.

“...Yo diría que salud y educación, la vivienda también...pero tengo la sensación de que nos vamos quedando en el camino con las demandas...me atrevo a decir que en términos de salud se han hecho cosas...pero fruto de nuestras constantes demandas...aunque no se hacen las cosas bien...por ejemplo en los consultorios han puesto consultas para las machis pero no responden a las necesidades de la machi...el piso es de cemento...no hay naturaleza...no hay animales cerca...es difícil así...” (Rosa)

Otro tema dice relación con el vínculo ancestral entre el territorio y el *Newen*. El *Newen* es la fuerza o poder que poseen tanto los sanadores como los elementos que estos utilizan, entre los que encontramos a las hierbas. Esta fuerza tiene directa relación con el territorio en el cual nace la *machi* o crece la hierba. En el caso del *machi*, el *Newen* tiene su máxima expresión cuando ejerce la medicina en su propia

⁶⁰ tronco descortezado de árbol, labrado con peldaños (laurel, maquí, canelo) enterrado frente a la puerta de la ruka de la machi de la cual es instrumento y símbolo.

tierra, es decir, en la que ha vivido toda su familia. En cuanto a las hierbas, el lugar de procedencia de éstas, así como las circunstancias en las que son extraídas, influyen en la potencia y efectividad que posean en lo que a la curación se refiere.

En otro ámbito, los mapuches señalan que no es posible equiparar ambos sistemas de salud, ya que la medicina tradicional mapuche no está basada en un código sanitario o de ética como sucede en el sistema occidental, sino que está basada en conocimientos ancestrales que no están contenidos en ninguna norma. Este problema cobra especial relevancia en las ciudades, donde la medicina tradicional se practica en un contexto multicultural pero en una posición de subordinación respecto del Sistema Público de Salud.

En ese sentido, la medicina mapuche se encuentra en permanente conflicto con la ley chilena. Si bien, la ley indígena 19.253 está por sobre el código sanitario y el ejercicio de la medicina indígena no es ilegal, de todas formas este hecho se ha transformado en una traba cotidiana para su funcionamiento. En algunos consultorios de salud, quienes se atienden con la *machi*, deben firmar un consentimiento que demuestre su voluntad de ser atendidos.

Algunos dirigentes señalaron que no ha sido posible encontrar una solución consensuada, principalmente porque el Estado quiere seguir actuando bajo una racionalidad unicultural, sin respetar los principios de la medicina mapuche y de sus tradiciones. Es así como el Ministerio de Salud, a través del "Programa de Salud y Pueblos Indígenas"⁶¹, ha promovido la creación de un código de ética por parte de las organizaciones mapuche a partir del cual se elabore una normativa que regule su práctica médica. En pocas palabras, le exige que se adapte a la forma occidental de regular las conductas de los individuos e instituciones.

Sin embargo, ésta no ha sido una tarea fácil para las organizaciones, las que se han visto enfrentadas a discusiones y debates, puesto que esto implicaría construir una definición de lo que es la salud tradicional mapuche y cómo debiera ser su puesta en práctica para que pueda ser catalogado como tal, haciendo explícitos sus aspectos fundamentales. Además, dado que la medicina mapuche consta de prácticas diversas de acuerdo al estilo de cada sanador, una normativa que determine explícitamente cuáles son las prácticas aceptadas para los distintos roles médicos, y

⁶¹ <http://www.ssmso.cl/temasdesalud/pueblosindigenas.htm>

quiénes están capacitados para ejercer dichos roles, implica una homogeneización de la práctica médica, originalmente dinámica y diversa.

En ese contexto, los mapuches señalaron que no ha sido un proceso fácil, y que por lo mismo el Ministerio de Salud los ha convocado para que participen activamente en el delineamiento de las políticas de salud. Este espacio es percibido como una oportunidad para manifestar sus necesidades y para ser escuchados, pero la mayoría se muestra escéptico respecto de los resultados que puedan obtener.

“...No es la primera vez que el gobierno nos llama a participar y que todo queda en nada...a nosotros no nos bastan las buenas intenciones, queremos que se nos escuche pero que se nos tome en cuenta nuestra opinión, sino no vale nada, todo queda en nada...” (Paula)

Por lo tanto, cabrá definir el impacto que estas actividades tengan en el capital social mapuche urbano, y las transformaciones necesarias para que en la ciudad puedan continuar manteniéndose tradiciones ancestrales sin perder de vista los cambios en el entorno. Al respecto señalan que uno de los temas más relevantes a tratar será la definición de lo que es la medicina mapuche y de cómo se representa en lo urbano, ya que las condiciones materiales necesarias para que la práctica médica mapuche se apegue efectivamente a su representación, son difíciles de crear y/o recrear en este contexto. No es posible reproducir el paisaje, el silencio, las hierbas y sus condiciones específicas, la vida en comunidad y en general todo aquello que se considera fundamental según lo que dicta la memoria colectiva y la tradición.

En ese sentido, consideramos que será necesario seguir avanzando en políticas públicas de salud pero sin dejar de incluir variables culturales que pueden afectar el capital social de los mapuches urbanos, tanto en lo que se refiere a sus precursores como a sus dimensiones, pues las intervenciones en este sentido tienen un impacto directo en la confianza y en la colaboración. Será necesario incluir técnicas de gestión comunitaria y participativa en salud, diseñar y ejecutar programas de aprendizaje compartido que permitan validar y rescatar la medicina tradicional, las que pueden ser estrategias viables para potenciar y desarrollar el capital social mapuche urbano.

Esta necesidad de avanzar se visualiza en el Comunicado de Prensa N° 302/05 del 4 de enero de 2006 emitido por el Gobierno Regional Metropolitano de Santiago, donde se firmó el documento “Compromisos y Desafíos 2006” entre los Servicios

Públicos y el Consejero Indígena Urbano y los representantes indígenas, en el que se señalan líneas concretas para avanzar en el ámbito de la salud intercultural. Entre estos lineamientos se encuentran:

- Participación en toma de decisiones, lograr trabajo participativo. Trabajo de los indígenas, con los indígenas y para los indígenas.
- Reconocimiento de las autoridades a la salud indígena y trabajar para contar con centros de salud intercultural en los 4 sectores (MWM).
- Lograr convenios de pasantías con otros países avanzados en salud intercultural.
- Lograr un respeto al trabajo en equipo de los indígenas con una mirada horizontal.
- Reconocimiento a la figura del asesor intercultural como los facilitadores en los servicios comunales y regionales.

Sin duda que el ámbito de la salud constituye uno de los más conflictivos y donde quedan en evidencia las diferencias entre uno y otro sistema. Constituye un desafío para las políticas públicas, planes y programas encontrar un punto de encuentro que sea respetuoso con las necesidades de los mapuches urbanos, lo que implica repensar, desde una perspectiva integral, las estrategias más adecuadas para un entorno multicultural.

Los principales hallazgos de este apartado se resumen en la siguiente figura:

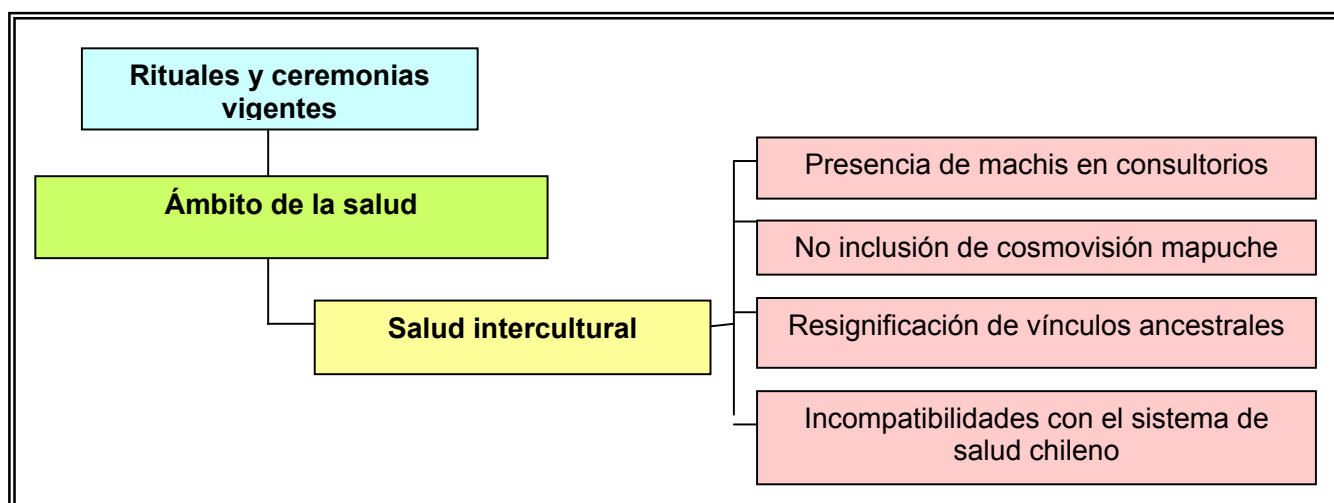


Figura 24. Desarrollo de la subcategoría "Ámbito de la salud"
Fuente: Elaboración propia

3.2 Ámbito de las creencias

Para los mapuches, lo más cercano a lo que los occidentales entendemos por religión es el “*feyentun*”, que se traduce como creencias, las que sólo tienen sentido en cuanto pueden ser vividas en los ritos ceremoniales. De esta forma, el concepto mapuche “*taiñ feyentun*” está referido al conjunto de creencias, las que están fijadas en el *Ad Mapu*, es decir, al conjunto de leyes y tradiciones rituales religiosas heredadas de los antepasados (Barrenenchea, 2002).

Las creencias de los mapuches urbanos están ligadas a aquellos ritos y ceremonias que, dadas las condiciones del entorno y las influencias del contacto interétnico, se han seguido practicando y manteniendo vigentes como una forma de afirmar y potenciar su identidad en un contexto urbano, basados en el contenido de la memoria histórica que representa una experiencia de vida acumulada. Efectivamente, como señala Paul Ricoeur, la memoria colectiva es una “selección de huellas dejadas por los acontecimientos que afectaron el curso de la historia de un grupo humano y a la que se le reconoce el poder de escenificar estos recuerdos comunes o compartidos con ocasión de fiestas, de rituales o de celebraciones públicas” (Ricoeur, 2003).

Para los mapuches, recuperar las tradiciones y practicarlas ha significado, en alguna medida, adaptar las creencias y normas a nuevas situaciones como respuesta a los cambios que ocurren diariamente, en un intento de recreación y resignificación.

“...los mapuches sabemos que tenemos antepasados comunes, pero nos falta un sentimiento de orgullo...aquí creo que es básico la educación, el apoyo, sobre todo a los jóvenes, a los niños...hacemos ceremonias, celebramos el we tripantu y queremos que los niños aprendan...en la organización tratamos de hacerlos participar pero que también entiendan de qué se trata, para que se identifiquen...para que tengan raíces...” (José)

Tanto de las entrevistas como de las observaciones, podemos concluir que los principales ritos que se mantienen en la ciudad pueden dividirse en 4 ámbitos: social, de la salud, sociocultural y religioso.

1. En el ámbito social, se señalan el *anvmrewe* (o plantación del *rewe*) y el *geikurewen* (renovación del *rewe*), los que han sido potenciados a partir de la implementación de la salud intercultural. Estos ritos se explican como sigue:

- **Plantación del rewe:** todas las *machis* deben plantar su *rewe*. En la ceremonia, el nuevo *rewe* es adornado con ramas de canelo y de maqui, y se planta al frente de la casa del *machi*, mirando al oriente lugar donde diariamente hará sus oraciones y atenderá a sus pacientes. Participan parientes, amigos y miembros de la comunidad. Sin embargo, esta ceremonia ha cambiado en algunos aspectos, pues algunos dirigentes mapuches en Santiago han plantado *rewes* de *machi* en las sedes de sus organizaciones. Esta utilización de los símbolos en lugares no tradicionales es un signo de transformación y adaptación al contexto urbano. Con ello sienten que marcan su presencia en la ciudad.
- **Renovación del rewe:** hace referencia al cambio de *rewe* que una *machi* debe hacer cada cierto tiempo, lo que incluye la acción de renovar los compromisos y llenarse de nuevas energías. Todo esto se hace en un clima de oración acompañado de música y danza. El *rewe* que se quita se deja en un lugar donde brote agua de una vertiente, donde terminará de pudrirse dejando su energía en la naturaleza. Las *machis* continúan haciendo este rito en la ciudad.
- **Machil:** Este rito no fue mencionado por todos los entrevistados. Consiste en el rito de iniciación de la *machi*. En éste, la persona es investida y reconocida en su condición de *machi* por sus familiares, amigos y por la comunidad. Según lo señalado por ellos mismos, en Santiago se conocen al menos cuatro casos de *machil*.

En el ámbito de la salud, se continúa practicando el *machitun* (rito de sanación) y el *gillaimaun* (rito de sanación por un enfermo). A continuación se explican cada uno de ellos:

- **Machitun:** La *machi* debe velar por la salud de los mapuches. Para ello puede controlar las enfermedades y hacer que el enfermo recupere el equilibrio físico y espiritual. En el *machitun*, la *machi* devuelve la armonía física y espiritual al enfermo. Normalmente el *machitun* se realiza al caer la tarde y dura toda la noche. Esta práctica se sigue manteniendo, incluso solicitada por no mapuches.
- **Guillan mawun:** se trata de una ceremonia de sanación que pide una persona que no se siente bien anímicamente, que padece alguna

enfermedad desconocida o que ha decidido emprender un largo viaje o por otros motivos personales.

En el ámbito sociocultural encontramos el *we tripantu* (celebración del nuevo ciclo de iniciación de la naturaleza) y el *palín* (juego de la chueca). A continuación se explican:

- **We Tripantu:** En el pasado los mapuches medían el transcurso del tiempo a partir del ritmo de la naturaleza. Por ejemplo, cuando los árboles perdían las hojas era el tiempo de las siembras. En el tiempo de las lluvias, los ancestros mapuches notaron que se producía un cambio considerable en cierta época del año. A partir de ese momento las noches se alargaban y los días eran más cortos. Este era el término de un ciclo y el inicio de uno nuevo (recomienzo del mismo), como un círculo.

En esta ceremonia, antes del amanecer se bañaban en el río, preferentemente en las vertientes de agua como una forma de renovarse con la energía de la naturaleza o cargarse de fuerzas positivas para revitalizarse y comenzar un nuevo ciclo con nuevas energías. Todo esto se hacía acompañado de una rogativa. En Santiago el *We Tripantu* se sigue festejando en las organizaciones mapuches que convocan a sus miembros e invitan a otros mapuches y no mapuches a participar.

- **Palín:** Es un deporte que se juega entre 10 o 12 jugadores por lado. La cancha se llama *paliwe* y tiene la forma de un rectángulo. Este deporte consiste en pasar el *pali*, que es como una pelota de tenis, por la puerta del adversario. En Santiago se ha incorporado la costumbre de jugar entre 20 a 45 minutos por lado, donde gana quien logre pasar más veces el *pali* por la puerta contraria.

“...igual intentamos mantener nuestra cultura...para el we tripantu siempre nos juntábamos muchos mapuches...incluso hasta ahora nos seguimos juntando...o para jugar al palín...siempre que se juntaban podíamos hablar mapudungún...” (Laura)

Finalmente, en el ámbito religioso encontramos el *nguillatun* (ceremonia religiosa mapuche), festividad que fue objeto de controversia para los mapuches urbanos, pues no estaban muy seguros de que fuera posible realizarla en Santiago. Según ellos mismos cuentan, fue en los años noventa cuando los dirigentes deciden que es

posible hacerlo en Santiago, aunque no existan condiciones adecuadas respecto del silencio, la naturaleza, la tierra, etc. Efectivamente, en las comunidades el *nguillatun* se realiza en un espacio sagrado, cargado de energía y luminosidad, lo que no sucede en la ciudad, principalmente por la presencia del *wingka*.

Resulta interesante señalar que para que esta ceremonia fuera realizada en Santiago, se requirió de la validación y autorización de los ancianos, quienes señalaron que lo importante “era creer, era la fe en la validez de la ceremonia”, por lo tanto había que celebrar el *nguillatun* pues de esa forma se estaba retomando aquella práctica ancestral y defendiendo la vigencia del pueblo mapuche en la ciudad.

La referencia que se hace a estas creencias resulta de suma importancia para el capital social mapuche, no sólo porque nos da la certeza de una identidad compartida en la ciudad sino porque nos demuestra una continua resignificación de la cultura mapuche en un esfuerzo por mantenerla vigente de acuerdo a las condiciones del contexto, a partir de continuos procesos de innovación y adaptación (que revisaremos en el siguiente punto), que dan cuenta de un capital social flexible pero que se mantiene férreo en su esencia.

Los datos recogidos en las organizaciones nos permiten verificar dos tipos de rituales, aquellos que se dan de forma periódica (como el *we tripantu*, que se celebra una vez al año) y aquellos que se realizan de forma esporádica (como las ceremonias de sanación). En ese sentido, la información recogida respecto de los ritos y celebraciones que se realizan en Santiago, dan cuenta de una cierta regularidad, pero que debe ser analizada en términos de la propia cosmovisión mapuche y de los “requisitos”, tanto temporales como espirituales.

Los hallazgos pueden resumirse en la siguiente tabla:

Tabla 13. Tipo de eventos y periodicidad

Ritual o ceremonia	Convocante y participantes	Nº de veces que se ha realizado (últimos cinco años)	Número de participantes (total)
Plantación del rewe	Organización/miembros de organizaciones	10	200 (con invitados)
Renovación del rewe	Organización/miembros de organizaciones	7	120 (con invitados)
Machil	Líder/amigos, parientes	4	30
Machitún	Líderes/individuos por su cuenta	120	120
Guillan mawun	Líderes/ individuos por su	70	90

	cuenta		
We tripantu	Organizaciones/miembros de organizaciones e individuos invitados	5 (todas las organizaciones entrevistadas han organizado o participado)	300 (con invitados)
Palín	Organizaciones	170	300 (con invitados)
Nguillatún	Organizaciones	80	250 (con invitados)

Si bien estas prácticas han sido retomadas en los últimos años, una vez más gracias a la creación de las organizaciones indígenas urbanas y a las demandas de sus dirigentes y miembros, es interesante señalar el entusiasmo con el que se viven y los efectos que tienen en los procesos de autoidentificación y definición mapuche en la ciudad. Pero el mantenimiento de la cultura no es sólo un problema de los mapuches urbanos.

Como señala Pablo, también las comunidades se han visto afectadas en los últimos años. Pero esto mismo ha servido de base para buscar nuevas estrategias de acción orientadas a resignificar los ritos y festividades, incluso ha sido en las ciudades donde se han retomado viejas prácticas culturales, en desuso por las comunidades, generando así un movimiento revitalizador que ha tenido un alcance más allá del ámbito urbano.

“...pero tampoco eso pasa sólo en la ciudad...incluso en las comunidades se ha ido perdiendo la cultura...hoy hay muchas iglesias que se instalan allá y que les ofrecen cosas a los mapuches y se van convirtiendo, van creyendo en otras cosas...entonces no es tan cierto que en el sur se mantenga la cultura...incluso muchas veces la cultura se rehace en la ciudad, muchas fiestas se han iniciado en Santiago y luego han llegado a las comunidades...por eso yo creo que la cultura se vive pero distinta...este piso es de cemento, la casa no es ruca, entonces no puedo decir que pueda vivir como un mapuche original, pero sí trato por todos los medios de mantener lo que es rescatable como mapuche...es difícil en la ciudad ser mapuche...por eso cuando hacemos nguillatunes o torneos de palín, ahí vibramos con nuestra cultura, pero en la vida cotidiana estamos bombardeados por la vida occidental, la música, el modelo de vida...no es nada fácil...” (Pablo)

Finalmente, conviene destacar que para los mapuches urbanos el mantenimiento de prácticas y creencias ancestrales no pasa por un tema de cantidad, sino de calidad. Las prácticas que se mantienen a la ciudad no responden a un tema de prioridades concientemente pensadas, sino que más bien han respondido a procesos sociales

que se han dado de forma natural y que han derivado principalmente en los ritos reseñados. Estos han sido priorizados por los propios mapuches y fortalecidos por las organizaciones.

Tal como señalan los mismos mapuches urbanos, la vigencia de estas prácticas constituye una muestra de la fuerza del pueblo mapuche, que ha sabido sobreponerse a las presiones del Estado y de una sociedad mayoritaria que muchas veces no ha comprendido el valor que se le asigna a la preservación de las creencias de la cultura mapuche. Por lo tanto, los espacios conseguidos para estas prácticas son percibidos por los mapuches como méritos de su trabajo conjunto y de la conciencia de pertenencia a un pueblo.

Este éxito ya forma parte también de una memoria colectiva mapuche que se renueva en la ciudad, ya que ha sido incorporada a los relatos que se realizan en el ámbito de las organizaciones y de las familias, lo que se transforma en un importante impulso del capital social al promover futuras cooperaciones y aumentar la confianza en las posibilidades de un esfuerzo mancomunado. Por otra parte, este éxito también ha servido de catalizador para solicitar acciones concretas al gobierno, principalmente para que los apoye en la obtención de espacios, convirtiendo así esta experiencia de cooperación en una herramienta para el liderazgo y el aprendizaje.

La vigencia de estas prácticas se constituye en una oportunidad para el encuentro y para la generación de redes de contacto no sólo entre mapuches, sino también con la sociedad chilena, pues en muchos de estos ritos se invita a participar a no mapuches, aunque esta invitación se hace en términos informales, ya que ninguna de las organizaciones ha invitado alguna institución de la sociedad chilena o del Estado a colaborar de forma permanente en estas actividades.

Los principales hallazgos de este apartado se resumen en la siguiente figura:

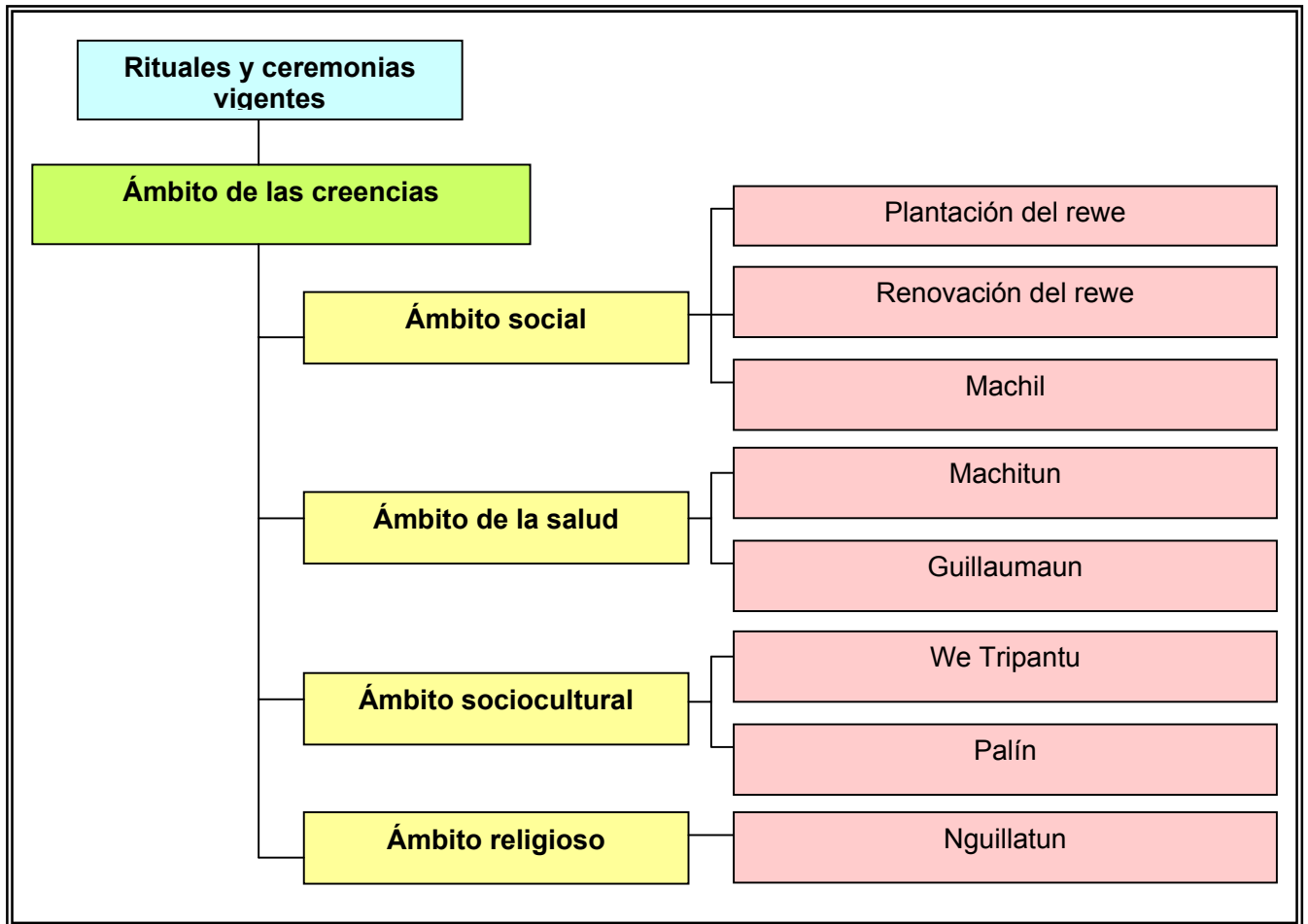


Figura 25. Desarrollo de la subcategoría “Ámbito de las creencias”
Fuente: Elaboración propia

4. Estrategias de innovación, adaptación y vigencia

4.1 Resignificación de ritos y prácticas ancestrales

La existencia de una comunidad mapuche urbana ha dependido, en gran medida, de su dinamismo cultural, de su capacidad para adaptarse a las condiciones del entorno, sin perder la esencia de sus prácticas ancestrales, las que han sido objeto de un proceso de reelaboración permanentemente. Este dinamismo podemos apreciarlo en el mantenimiento, recreación y reinterpretación de sus tradiciones, ritos y creencias, demostrando así la vitalidad de la comunidad mapuche urbana para reformular y renovar su identidad y cultura.

Son varios los agentes que han influido en la resignificación de los ritos y prácticas y en su vigencia en la ciudad. Por una parte, están los ancianos quienes poseen la sabiduría y la autoridad suficiente como para dotar de significado a los ritos, y generar la confianza suficiente de que lo que se está haciendo es correcto y

responde a la naturaleza propia de cada práctica. Como ya hicieramos mención, fueron ellos quienes dirimieron posibles dudas o disputas planteadas en los años noventa, cuando los mapuches comenzaron a organizarse de forma sistemática para retomar sus ceremonias.

Por otra parte, estás las organizaciones mapuches urbanas quienes han contribuido al auge que la cultura tiene en el último tiempo, y de quienes han provenido las principales presiones hacia al gobierno de manera de contar con espacios para celebrar el *we tripantu* o para los campeonatos de *palín*. Los líderes organizacionales también se han hecho apoyar por personas mayores conocedoras de la cultura para retomar en la ciudad estos ritos.

“...nosotros hemos trabajado mucho por que nuestros hermanos puedan seguir viviendo su cultura aunque estemos en la ciudad...porque ser mapuche se vive desde adentro, se siente...no importa lo que pase con el entorno o que nos pongan presiones para no practicar nuestra cultura...a veces nos ponen trabas para conseguir una cancha o para que nos presten algún espacio público...no importa, lo importante es marcar presencia en la ciudad, que podamos renovar nuestro espíritu y estar en armonía...”
(Francisco)

Asimismo, de la participación en las reuniones y en las actividades culturales se observó que actualmente el dotar de significados a los ritos y prácticas ancestrales no es un tema que esté en discusión. Al parecer, durante los primeros años en los que surgieron las organizaciones no existía consenso al respecto, sin embargo, con el pasar de los años, los mapuches ya han incorporado en su memoria colectiva dichas prácticas, con lo cual ya contienen un significado internalizado que no está en discusión.

Al respecto, algunos autores plantean que no están de acuerdo con que la resignificación de las prácticas ancestrales signifiquen la vigencia cultural (Saavedra, 2002). Sin embargo, tomando en cuenta nuestra investigación, consideramos que existen evidencias de una cultura vivida y mantenida en la ciudad, que da cuenta de la existencia de una comunidad que, si bien no es homogénea en sus creencias, si permite aglutinar y revivir la identidad mapuche.

El mantenimiento de estas creencias se convierte también en un instrumento para la colaboración y la generación de confianza, ya que los mapuches requieren del

apoyo de otros mapuches para realizar estos ritos, los que generalmente se enmarcan en el trabajo organizacional, con lo cuál su éxito y perdurabilidad dependerán de la capacidad de generar redes de *bonding social capital*. En ese sentido, creemos que existe en la memoria colectiva la realización de eventos exitosos, no sólo considerando la cantidad de personas que han participado, sino también la posibilidad de continuar estas prácticas en la ciudad. El desafío estará en las estrategias para convocar a otros mapuches que aún no se han integrado a organizaciones o que no han participado de estos eventos, de manera de generar confianzas y ampliar las redes de colaboración.

Sin embargo, tomando en cuenta la necesidad de instaurar un diálogo intercultural efectivo, será necesario buscar estrategias para que los chilenos conozcan la naturaleza de estos ritos, ampliando espacios de participación en otros ámbitos, producto de la comprensión y el conocimiento mutuos. Asimismo, la posibilidad de contar con el apoyo de otras instancias, tanto estatales como privadas, pueden venir a apoyar el mantenimiento de estas prácticas. Ambas situaciones apoyarían la generación y fortalecimiento del *bridging y linking social capital*.

Los principales hallazgos de este apartado se resumen en la siguiente figura:

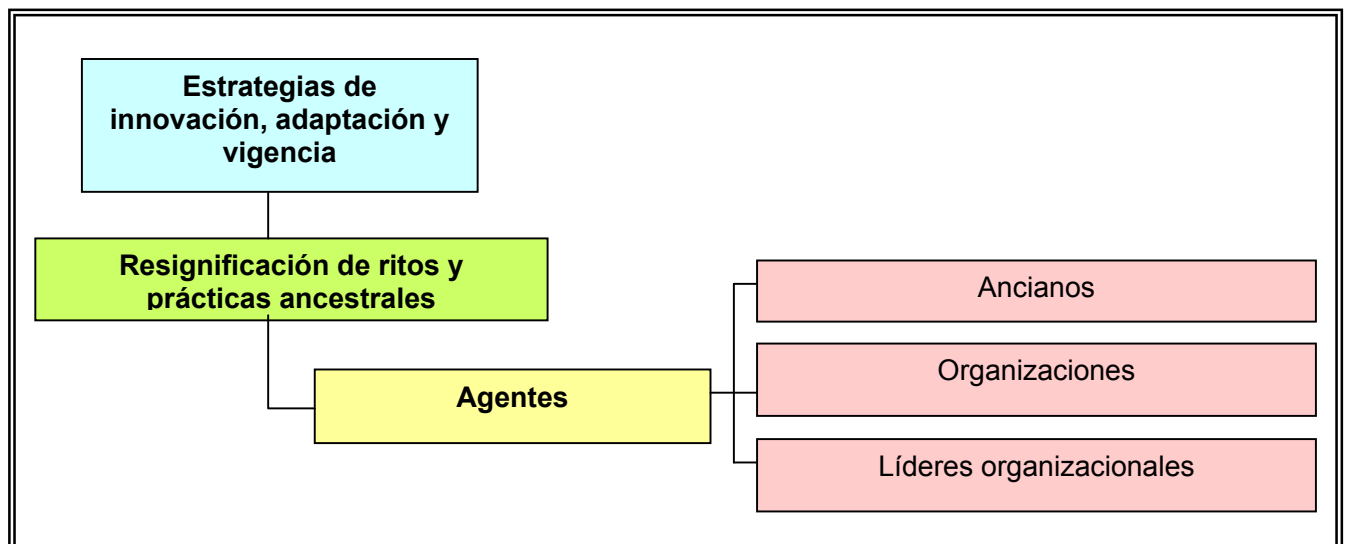


Figura 26. Desarrollo de la subcategoría "Resignificación de ritos y prácticas ancestrales"
Fuente: Elaboración propia

4.2 La resignificación del *mapudungún*

La migración mapuche a la ciudad ha ido acompañada también de cambios en el campo lingüístico, derivado principalmente de una política prolongada de integración y castellanización, donde el *mapudungún*, ha sido reemplazado en gran parte por la lengua oficial de Chile. Como ya señalábamos anteriormente, la situación lingüística mapuche de hoy se caracteriza por un bilingüismo de *mapudungún* y castellano.

En la ciudad, a diferencia de las comunidades rurales, el castellano prevalece sobre el *mapudungún* ya que la definición y caracterización de las relaciones con la cultura mayoritaria y dominante así lo han determinado. Esto ha llevado a que los mapuches urbanos hayan disminuido la frecuencia con la que pueden utilizar el idioma, con las consecuencias que ello ha significado para el aprendizaje y la difusión del *mapudungún*.

Como una estrategia de autodefinición, los mapuches urbanos reconocen la importancia del *mapudungún*, de hecho lo incorporan como una de sus principales demandas y como bandera de lucha frente al Estado. Pero a la vez reconocen que en la ciudad no es lo que los identifica como mapuches, sino que es uno de varios elementos que permiten construir la identidad.

En ese sentido, defienden el uso del *mapudungún* pero reconocen que la situación actual de la lengua es producto de muchos años de influencia *wingka*, y que seguramente se requerirá de un proceso de largo plazo para volver a instalar el *mapudungún* como su lengua de uso cotidiano, lo que no implica dejar de utilizar el castellano. Es por eso que, en este período de “transición”, en el que se están desarrollando acciones para promover el uso de la lengua, tanto en el ámbito de la educación informal como de la educación formal, no puede desconocerse la identidad mapuche de quienes se ubican en las zonas urbanas.

“...nadie puede negar que se están haciendo cosas, que estamos avanzando por ejemplo en que se respete y se use nuestra lengua...nosotros tenemos una lucha muy grande con eso...pero nadie puede decir que no somos mapuche por no hablar mapudungún...a lo mejor ahora no lo hablamos pero estamos haciendo todo porque podamos utilizarlo...eso también es construir identidad...” (Javier)

Otra estrategia utilizada para mantenerse vigentes ha sido la enseñanza de los dos idiomas (castellano y *mapudungún*), pero teniendo en cuenta que la lengua que

expresa su identidad, sus sentimientos y creencias como mapuches es el *mapudungún*. Por esta razón, algunos mapuches optaron por enseñar las dos lenguas a sus hijos, a partir de una estrategia de doble adaptación. En el hogar se enseña el *mapudungún* y se privilegia su uso, mientras que en los colegios los niños aprenden la otra lengua, que será con la que se relacionarán con los *wingkas*.

Para algunos esta es una de las mejores formas de mantener una lengua viva. A través de la comunicación con los niños, utilizando la lengua indígena en su primera etapa de adquisición lingüística, se permite al niño manejar dos lenguas en el entorno familiar, utilizando dos códigos lingüísticos simultáneamente y sin dificultades. Esto no sólo mejoraría la calidad de vida de los niños, en el sentido que los resguardaría de la discriminación de la que fueron objeto sus padres por el idioma, sino que también les facilitaría la interacción con la cultura mayoritaria, pero manteniendo las bases de su identidad. Esta situación la ejemplifica claramente Rosa:

...”yo tenía la obligación de saber las dos lenguas, porque en el colegio me evaluaban por hablar castellano y no el mapudungún...hoy casi no se dan las posibilidades para ningún niño de tener la posibilidad de hablar los dos idiomas...en esos años uno deja como grabado muchas cosas que a lo mejor después, puede que no las usaras pero se mantienen...y es la ventaja de nacer en la comunidad, con toda la familia hablando en mapudungún...[...] pero vi mucho que a mis compañeros se les castigó demasiado cuando ellos no hablaban bien el castellano o escribirlo...por ejemplo el sonido de la j, en el mapudungún no existe la j...entonces, los castigaban para corregirlo o, sino, los ponían adelante sobre porotos o piedrecillas...yo diría que la exigencia del wingka era mucha...” (Rosa)

De esta forma, cada persona usa la lengua de acuerdo con sus necesidades. Sin embargo, existe un temor entre los mapuches urbanos respecto de esta estrategia, pues si bien les resulta funcional para relacionarse con el entorno no mapuche, sí ha significado que el castellano gane terreno frente al *mapudungún*. Como consecuencia de esta relación entre lenguaje y ambiente sociocultural, la vigencia de la lengua mapuche no es la misma en todas las generaciones. Según señalan los mismos entrevistados, los hablantes más activos son los ancianos, algunos adultos y en menor medida los niños, a quienes se les enseña el idioma en diversas actividades realizadas en las organizaciones pues no existen posibilidades de desarrollar la lengua en el sistema educativo formal.

Finalmente, otra estrategia utilizada es la exigencia al gobierno, específicamente al Ministerio de Educación, para que permita y promueva la participación de profesores mapuche en la educación formal, tengan o no tengan título profesional, porque de esa forma se asegura que la lengua sea enseñada de forma correcta. Para los mapuches urbanos esta imposibilidad constituye una prueba de que al gobierno le interesa enseñar “mal” el *mapudungún*, de esta forma será mucho más sencilla procurar su desaparición.

“...en ese sentido ahora también el Ministerio de Educación está cambiando porque hemos hecho bastante crítica porque han tomado un grupo de profesores que no saben mapudungún, que no saben pronunciar las palabras y las enseñan mal, las enseñan awingkadas...y eso está mal, parecen gringos...entonces saben algo pero poco...esto me ha llevado problemas con otros hermanos nuestros...pero de lo que se trata no es de ridiculizar a los hermanos sino que se trata de enseñar el mapudungún como corresponde...” (Pablo)

Por lo tanto, para el éxito de estas estrategias será necesario verificar la pertinencia de las políticas educativas para que contribuyan a la igualdad y a la participación social de los mapuches urbanos, ayudando a conservar su identidad. Los mapuches urbanos tienen presente que esto constituye un punto central en sus demandas, pero que la influencia que el Estado ha tenido sobre ellos, a través de políticas implementadas de forma sistemática, ha minado las posibilidades de utilizar y difundir su lengua en mayor proporción.

En términos de capital social, la identificación de intereses conjuntos como la defensa por el uso de la lengua se ha convertido también en una herramienta para la movilización de recursos conjuntos y la búsqueda de estrategias de colaboración y unión frente al gobierno, estrategias que muchas veces se sustentan en sus propios valores culturales y en códigos de comunicación basados en su cultura. Cabrá conocer estas estrategias y el impacto que puedan llegar a tener, a fin de incluirlas en el diseño e implementación de las políticas públicas pertinentes.

Los principales hallazgos de este apartado se resumen en la siguiente figura:

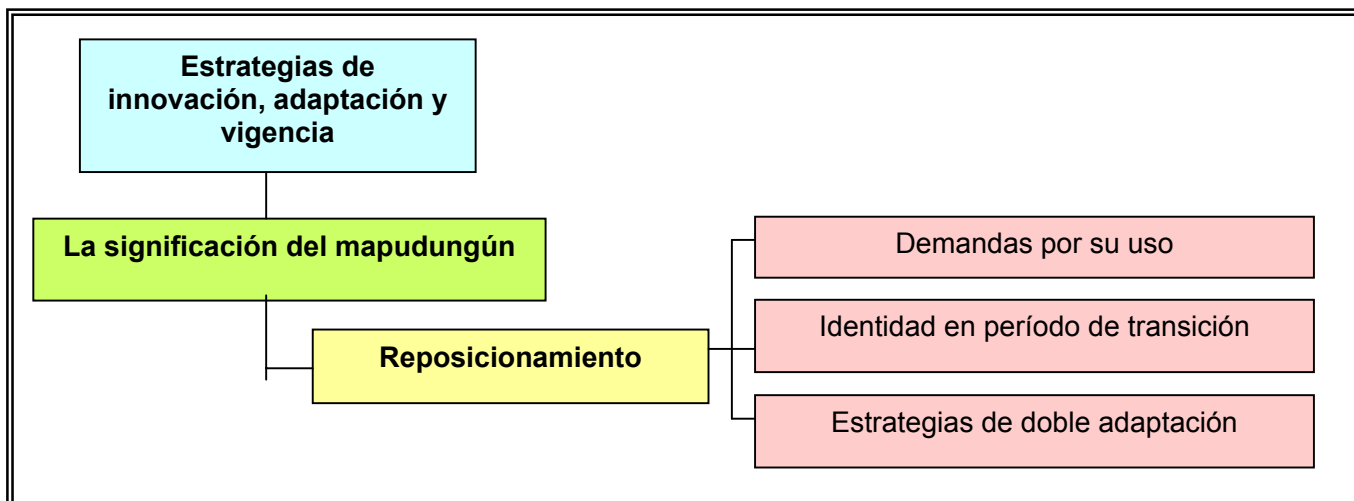


Figura 27. Desarrollo de la subcategoría “Significación del Mapudungún”
Fuente: Elaboración propia

4.3 La significación de la escritura

Para mantener la cultura mapuche en la ciudad, los mapuches urbanos han debido incorporar prácticas de la sociedad mayoritaria, lo que da cuenta de un mecanismo de innovación interesante pues implica apropiarse de técnicas ajenas que, a la larga, les pueden resultar beneficiosas para difundir su cultura más allá del ámbito propiamente indígena. Una de estas prácticas incorporadas ha sido la inclusión de la escritura en una tradición eminentemente oral. Esto, según ellos mismos, dice relación con varios aspectos.

Por una parte, reconocen que ha cambiado el valor que antiguamente se daba a la palabra. De forma particular, en la cultura mapuche la palabra empeñada es suficiente para asegurar el cumplimiento de pactos y acuerdos. Sin embargo, la confianza que ellos entregaban a este medio fue desapareciendo producto de los engaños a los que, según ellos, fueron expuestos por parte de la sociedad *wingka*.

“...antes bastaba la palabra para que a usted le creyeran...eso era una garantía...pero muchos mapuches tuvimos que sufrir en carne propia el engaño...no solamente ahora sino que desde que llegaron los españoles...así lograron adueñarse de nuestras tierras, porque los hermanos mapuches pensaban que la palabra era suficiente...pero hemos ido aprendiendo de esto...en la ciudad también nos pasaba cuando recién llegamos, pero ahora no...” (Juan)

Por otra parte, los espacios de interacción con la sociedad mayoritaria hace necesario el uso de la escritura, para presentar proyectos, para obtener personalidad jurídica como organizaciones, para inscribirse en los registros, etc. Por lo tanto, la palabra no es suficiente y han debido acostumbrarse a esta práctica e incorporarla a su vida cotidiana. Sin embargo, esto no ha estado exento de conflictos, pues muchas veces las exigencias del papel los han llevado a privilegiar formas de asociación o de actuación propiamente *wingkas*, que poco tienen que ver con sus propias bases asociativas.

Esta necesidad de escritura ha tenido efectos también en el uso y difusión del *mapudungún*. Hasta hace unos años atrás el *mapudungún* se transmitía de forma oral, siendo grabado en la memoria colectiva a través de los relatos, las historias y las vivencias contadas. Sin embargo, la vida comunitaria entregaba un ambiente más propicio para ello, pero en las ciudades las dinámicas de relaciones son diferentes y estaban influyendo en la pérdida de dichos relatos e historias, lo que a largo plazo podía llevar a la pérdida cultural de las mismas.

Es así como muchos poetas mapuches comienzan a escribir sus poemas y a difundirlos, especialmente a partir de 1986, donde se realizó en la ciudad de Temuco el “Encuentro para la Unificación del Alfabeto Mapuche” donde concurren diferentes instituciones y especialistas mapuches y no mapuches, dedicados al estudio de las ciencias del lenguaje. El resultado principal de dicha discusión fue el surgimiento del “Alfabeto Mapuche Unificado”, forma de escritura, que no obstante los reparos que ha despertado en la mayoría de la dirigencia pública mapuche desde entonces, es sin duda hoy la más usada y difundida (en su forma original o en sus abundantes variantes) en los aún precarios contextos de promoción escrita del *mapudungún*.

A partir de este encuentro se definió un asunto de importancia estratégica: cómo debiera escribirse, difundirse y eventualmente enseñarse en la educación formal y en la vida diaria, el idioma nacional mapuche, el *mapudungún*, asegurando con ello el prestigio social de la lengua, resguardando la posibilidad de estar siempre en condición de subordinación al idioma dominante de la sociedad chilena.

En ese sentido, el *mapudungún* es una lengua oral que ha debido llevarse a la escritura por influencias externas diversas, aunque esto no ha significado perder su esencia oral. De hecho, la vigencia de la lengua radica en que supo mantener hasta ahora una estructura firme. La oralidad se sigue manteniendo en las reuniones de

las organizaciones y en sus actividades culturales, donde los mapuches aprovechan para transmitir vivencias y crear comprensión.

“...antes, en la comunidad, nos sentábamos alrededor del fogón para contarnos las cosas...nuestros padres y abuelos nos contaban historias de antes, de nuestro pueblo...ahí todos escuchábamos y aprendíamos...ahora tratamos de hacer esto también aquí...por eso en las reuniones de mi organización nos damos el tiempo para escuchar...aunque no siempre es fácil...el wingka ha influido en nuestras costumbres...” (Miguel)

En ese sentido, podemos señalar que la opción de crear un alfabeto adquiere importancia en las ciudades pues facilita el aprendizaje del idioma y se convierte en un canal efectivo para la transmisión de significados culturales. Sin embargo, será necesario verificar la pertinencia de los mecanismos utilizados y la influencia que esto puede tener en el capital social mapuche urbano. Como señala Kiksberg (2000) capital social y cultura pueden ser palancas formidables de desarrollo si se crean las condiciones adecuadas. Su desconocimiento o destrucción, por el contrario, pueden crear enormes obstáculos en el camino hacia el desarrollo.

Los principales hallazgos de este apartado se resumen en la siguiente figura:

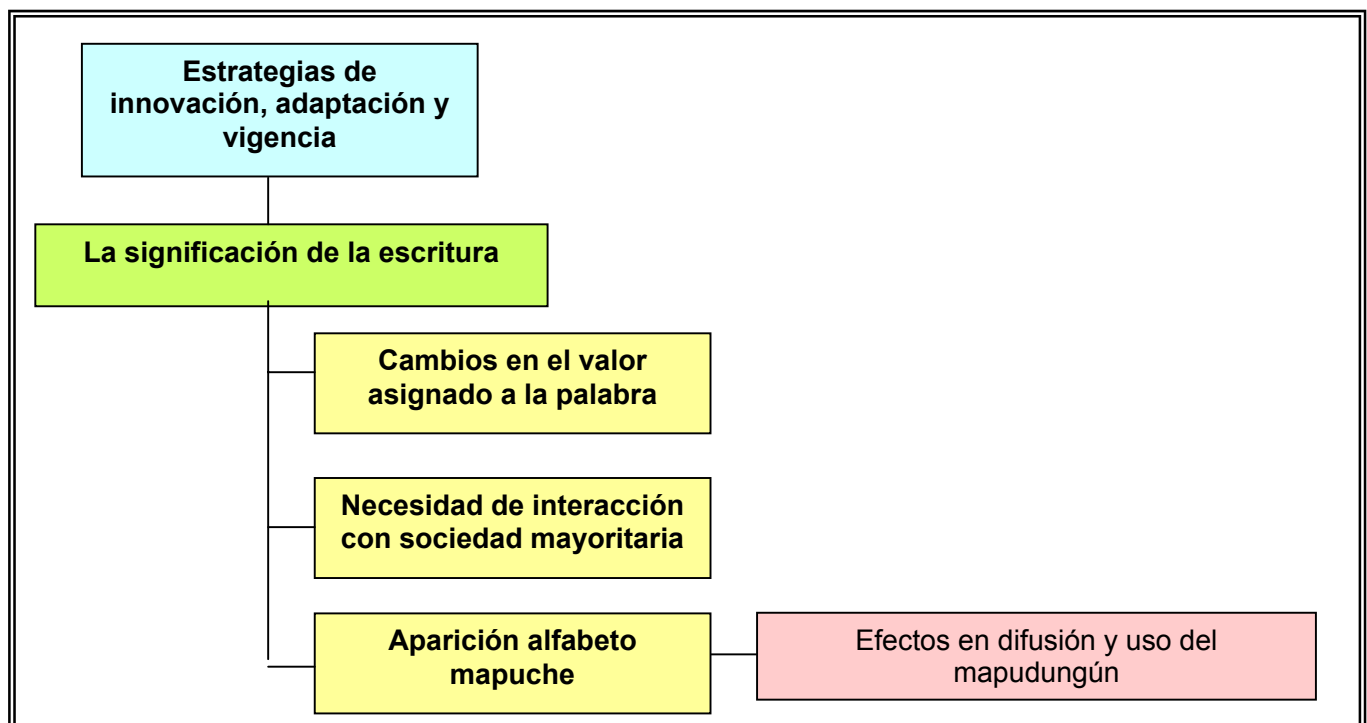


Figura 28. Desarrollo de la subcategoría “Significación de la escritura”
Fuente: Elaboración propia

4.4 La jerarquización de prioridades

Para los mapuches urbanos el mantenimiento de su cultura en la ciudad ha significado, por una parte, la creación de organizaciones que no sólo respondan a los criterios fijados por la ley indígena, sino que más bien se conviertan en instrumentos para la definición de prioridades y en espacios para compartir y difundir su cultura. Es así como las organizaciones han adquirido un papel relevante en la definición de mecanismos de adaptación e innovación.

Por una parte, las organizaciones mapuches urbanas están actuando en el ámbito cultural, haciendo esfuerzos para preservar y desarrollar la lengua y la cultura, promoviendo un modelo de enseñanza que sea bilingüe e intercultural, un sistema de salud que respete las tradiciones de su pueblo, y la previsión de espacios para la práctica de sus ritos y creencias, entre otros.

Las organizaciones han estimulado la práctica y la difusión de actividades culturales centradas en la enseñanza del *mapudungún*, en la artesanía, en la música, en la poesía mapuche, en la gastronomía, entre otros, los que permiten no sólo afianzar la identidad sino que permite conocer el trasfondo de estas costumbres ancestrales. Para los mapuches urbanos, estas actividades han delineado el carácter de la mayoría de las organizaciones porque son necesidades prioritarias. Si no tienen su cultura no tienen nada más, por lo tanto tienen que partir atendiendo estas necesidades y creando espacios que convoquen a todos los mapuches urbanos, un lugar donde se sientan acogidos, escuchados y respetados en su identidad.

“...yo diría que lo que más nos interesa son las actividades más culturales de nuestro pueblo...hacemos clases de mapudungún a los niños y a los jóvenes...también estamos tratando de empezar a hacer unos cursos de comida mapuche así que estamos tratando de arreglar la cocina del local a ver si podemos hacerlas...también hacemos algunas artesanías que después las vendemos...especialmente en las ferias y eso...también tenemos un grupo que toca música indígena y a veces hacemos algún evento para juntar fondos...” (María)

Estas actividades culturales también han servido de nexo con las comunidades, fomentando así vínculos comerciales que se suman a los vínculos culturales ya existentes. De esta forma, las organizaciones urbanas pretenden terminar con los intermediarios que muchas veces se quedan con las ganancias por las ventas de productos agrícolas o de artesanías provenientes de las comunidades, generando

así polos de desarrollo que, a su vez, los impulse a trabajar de forma conjunta para resolver algunos de los problemas económicos que los aquejan.

Más allá de los cursos de artesanía, lengua o cocina que se realizan en las organizaciones, son éstas mismas las que se encargan de convocar a los mapuches para la celebración del *we tripantu* o de otros ritos, con lo cual cumplen también una función social, ya que facilitan el contacto entre los mapuches ampliando sus redes de contacto. Incluso, muchas veces las actividades que realizan exceden de las actividades culturales para dedicarse a ayudar a aquellos mapuches que más lo necesitan, organizando actividades para recolectar dinero, por ejemplo.

Es a partir de esta primera característica cultural que muchas organizaciones se han interesado por incorporar temáticas políticas a sus actividades, las que muchas veces van de la mano de las actividades culturales, pues si quieren permanecer vigentes deben ser capaces de encontrar e implementar estrategias que los posicionen como actores políticos. Es así como han debido organizarse para demandar al gobierno la incorporación del *mapudungún* a la enseñanza educativa formal, o para exigir que la reforma del sistema de salud o la infraestructura de los consultorios sean incorporadas al debate, pero desde la propia mirada de los mapuches, respetando sus creencias y de acuerdo con sus valores.

Entre otros temas, muchos de los dirigentes organizacionales forman parte de instancias de diálogo como la Mesa Regional o son convocados por el gobierno para discutir temas que les atañen. Asimismo, también han aparecido en algunos actos públicos, interrumpiendo discursos de autoridades políticas para exigir sus demandas. En ese sentido, la claridad en el pensamiento y en las propuestas es básico, pues algunos mapuches han señalado que los *wingkas* se han aprovechado de su poca experiencia en temas políticos para dividirlos o para generar desconfianzas, lo cual ha llevado a que las organizaciones pierdan su rumbo o que los dirigentes prefieran buscar su bien personal antes que el de todos los mapuches.

“...Yo creo que es porque lo que une al mapuche en la ciudad es principalmente la cultura, y que es lo que se puede hacer...de hecho nosotros como organización nos hemos puesto a ver qué es lo que más podemos hacer...y la verdad es que lo que nosotros podemos hacer con mayor facilidad es trabajar en torno a la salud y a la educación mapuche...ahora evidentemente hay otros temas políticos, sociales...que son tan importantes tal vez...pero a la hora de trabajar por ellos, la gente no

se acerca...la política es compleja, más allá de que uno esté en contra o a favor de una idea, el tema político pasa por la representación, los votos, y lamentablemente nosotros no tenemos esa representación ni en el parlamento ni en el gobierno, entonces difícilmente las decisiones van a ser tan favorables en términos políticos, hay que tener el peso y la capacidad de organizar protestas, marchas y ahí no hay gente cien por ciento decidida o dispuesta a jugársela...a lo mejor se necesita hacer una ronda de conciencia para llamar la atención...esto es necesario, es importante...pero no se priorizan temas...hay intentos de tomar acuerdos, de repente esto de tener algunos lamgwen⁶² que están más politizados o más cristianizados lo que influye mucho...velan por su metro cuadrado sin pensar en la totalidad, en los beneficios como grupo o como pueblo...entonces ahí se producen confusiones...al día de hoy esto no está resuelto, sin embargo, hay muy buenas intenciones, gente muy convencida pero no ha sido posible, a excepción de los conflictos en Ralco que ha sido conocido incluso internacionalmente, y que igual los intereses transnacionales sobrepasan eso y con ley o sin ley las cosas siguen igual...” (Rosa)

De acuerdo a lo anterior, en el proceso de identificación y de afirmación de los mapuches urbanos, las organizaciones culturales y políticas juegan un rol muy importante pues permiten a los mapuches mantenerse en un medio urbano adverso a la “gente de la tierra”, reemplazando, de cierta forma, a la comunidad y sirviendo de lugar de difusión de la cultura. En estos últimos años, ellas han permitido la revitalización de las prácticas culturales, religiosas y lingüísticas así como la sensibilización de un número cada vez mayor de personas. Aunque las organizaciones mapuches asuman distintas formas de pensar y reivindicar son un puente que conecta a los mapuches con las prácticas culturales colectivas.

La colaboración y la confianza aparecen asociadas a las estrategias seguidas para la definición de prioridades organizacionales, donde la cultura se constituye en la base, en el punto de partida a partir del cual se van buscando nuevos objetivos. Si bien la Ley indígena señala los fines que deben perseguir los mapuches, éstos señalan que una vez que sientan cubiertas sus necesidades de seguridad respecto de su cultura, irán integrando otros ámbitos de acción que son necesarios si se quiere permanecer vigentes en el largo plazo, pero como actores de su propio desarrollo.

⁶² Vocablo utilizado por los mapuches para referirse a otros mapuches como hermanos o hermanas

Los principales hallazgos de este apartado se resumen en la siguiente figura:

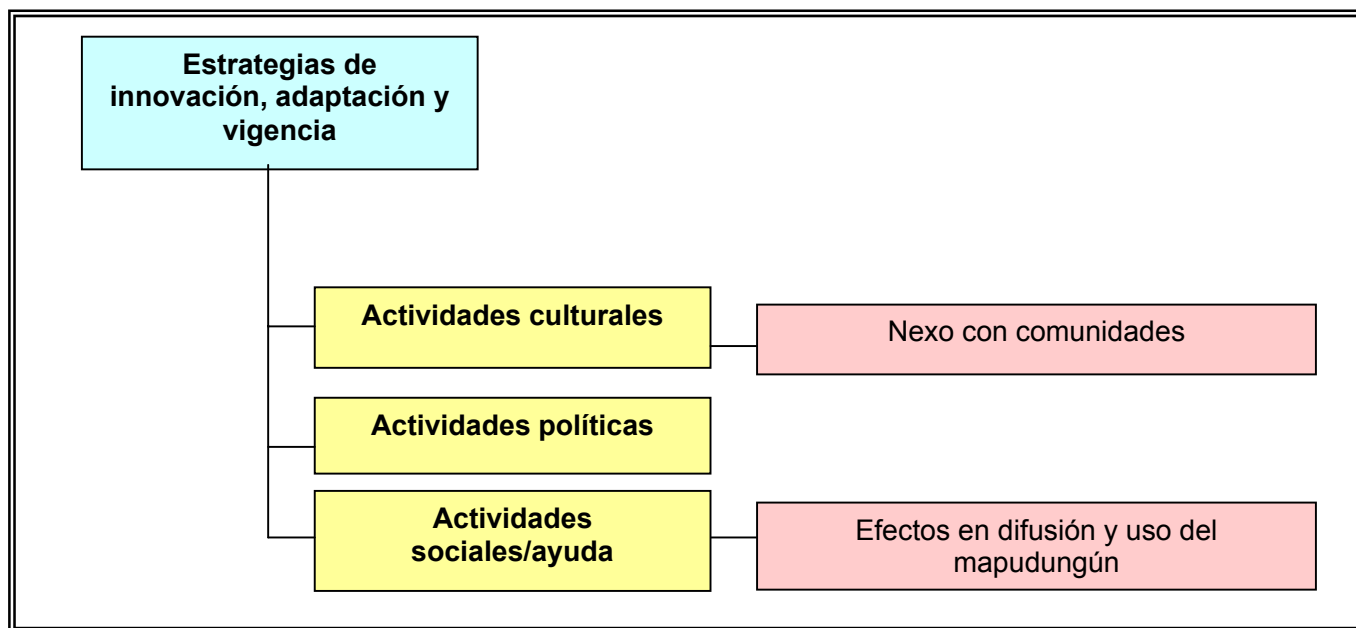


Figura 29. Desarrollo de la subcategoría “Jerarquización de prioridades”
Fuente: Elaboración propia

- **Principales hallazgos respecto de los precursores del Capital Social**

El desarrollo anterior nos ha permitido identificar aquellas variables que actúan como precursores del capital social mapuche urbano, y que vienen a responder nuestra primera subpregunta de investigación. Como ya señalábamos, la identificación de estos precursores permite tener información respecto de aquellos elementos que, de manera consciente o inconsciente, se convierten en elementos que aglutinan a los mapuches y que, de una u otra forma, permiten mantener vigente su cultura. Asimismo, estos precursores del capital social, con las debidas estrategias, pueden convertirse en recursos efectivos para la formación, desarrollo o fortalecimiento del capital social mapuche urbano.

En ese sentido, nuestra investigación ha contribuido no sólo a identificar, sino también a describir las principales dinámicas que se dan entre estos elementos precursores, permitiendo contar con una visión integral al respecto. Entre estas variables se han identificado factores y subfactores, identificados así sólo con fines analíticos a efectos de facilitar su comprensión en la teoría, pues en la práctica se presentan como un todo, donde se producen interrelaciones de forma dinámica, y donde es esta misma interrelación e interacción las que definen las posibilidades de convertirse en recursos reales y efectivos para el capital social.

La siguiente tabla resume las variables encontradas, así como los factores y subfactores identificados.

Tabla 14. Variables precursoras del capital social

Factores	Subfactores
Factores de identificación	<ul style="list-style-type: none"> - Memoria colectiva histórica - Valoración y uso del mapudungún - Agentes de fortalecimiento de la identidad - Pobreza e identidad étnica
Factores para la autodefinición	<ul style="list-style-type: none"> - La discriminación - El entorno urbano
Rituales y ceremonias vigentes	<ul style="list-style-type: none"> - Ámbito de la salud - Ámbito de las creencias
Estrategias de innovación, adaptación y vigencia	<ul style="list-style-type: none"> - Resignificación de ritos y prácticas ancestrales - Resignificación del mapudungún - Resignificación de la escritura - Jerarquización de prioridades

A partir de la información recopilada, y en virtud del análisis realizado, podemos extraer varias conclusiones.

En primer lugar, existen elementos suficientes que dan cuenta de una identidad compartida y de elementos que se resignifican y se reconvierten en las ciudades, a partir de procesos dinámicos orientados a mantener vigente la cultura, sus raíces y creencias. Esta resignificación tiene lugar en un entorno complejo, donde ha sido una cultura mayoritaria la que ha definido los términos de las relaciones interétnicas y donde han sido los parámetros de esta cultura los que han preponderado a lo largo de la historia. Efectivamente, tal como se refleja en los relatos de los entrevistados, han sido los últimos gobiernos los que han intentado implementar una política diferenciada, orientada a paliar, en alguna medida, la situación de estos pueblos.

Sin embargo, aún persiste la visión de que los mapuches habitan zonas rurales, lo que significa un sesgo a la definición e implementación de políticas adecuadas. Nuestra investigación da cuenta de la importancia que la lengua, la tradición, los ritos y las costumbres tienen en la construcción del capital social mapuche, y de la necesidad de considerar estas variables en las definiciones del desarrollo de este pueblo.

En segundo lugar, existen elementos estructurales que actúan como delimitadores al desarrollo del capital social, especialmente mirados desde una perspectiva de interculturalidad. La pobreza y la marginación de este pueblo, que se manifiesta en la ocupación de zonas periféricas en las ciudades, se ha convertido en un importante impulsor territorial para la identidad mapuche. Sin embargo, creemos que han limitado la generación de redes de más amplio alcance, pues no sólo lleva a que los mapuches refuercen sus lazos sino también a actuar de forma reactiva frente a cualquier posibilidad de diálogo con la cultura mayoritaria o con las instancias de Gobierno.

Si bien, la pobreza y la percepción de compartir necesidades similares se ha convertido en una variable para la identificación, a la larga pueden afectar la búsqueda de estrategias de desarrollo con una mirada de largo plazo. Esto porque estas necesidades inmediatas se pueden convertir en demandas prioritarias, haciendo perder de vista elementos más de fondo, que tienen que ver con definiciones políticas, sociales, culturales y económicas.

En tercer lugar, se hace necesaria la ampliación de los espacios políticos para los mapuches en las ciudades, especialmente en aquellos ámbitos que tienen directa incidencia en el desarrollo de los mapuches urbanos. Como pudimos ver en las entrevistas, se han hecho avances en términos sanitarios y de educación, pero éstos se han logrado más bien por voluntad política que por una definición a largo plazo. Los entrevistados señalan que estas iniciativas deben ser consultadas, para que sean diseñadas con criterios culturales, que respeten sus tradiciones y costumbres. De lo contrario, se produce un efecto negativo, de rechazo por no identificación.

Por lo tanto, elementos como la ciudadanía cultural, la definición de los espacios públicos, las orientaciones del desarrollo para el país, entre otros, cobran especial relevancia pues se trata de decisiones y definiciones que van más allá de los períodos de gobierno, y que necesariamente deben tomar en cuenta la existencia de los pueblos indígenas y sus características diferenciadoras.

En cuarto lugar, persisten en la memoria histórica experiencias de desconfianza con la sociedad chilena y con los organismos representantes del Estado, las que se manifiestan en una percepción de amenaza vividas a través de la discriminación, que ha llevado a que algunos de ellos se cambien los apellidos o no participen de las organizaciones mapuches. Hemos observado como los mapuches recurren a

diferentes estrategias para minimizar los efectos de esta discriminación, donde los agentes de formación de identidad juegan un papel central.

Sin embargo, consideramos que deben buscarse nuevas formas de relación basadas en el respeto de las diferencias, que sienten las bases para la construcción de una sociedad intercultural, con todo lo que ello implica en términos de acomodación institucional, así como la consideración de elementos sociales, políticos, económicos, etc.

Para finalizar podemos señalar que los elementos precursores identificados, si bien están fuertemente relacionados con el ámbito cultural, tienen una alta incidencia en otros ámbitos igualmente importantes para el desarrollo del capital social, y que dicen relación con los ámbitos económicos, sociales, políticos, entre otros. En ese sentido, se debe tomar en cuenta la necesaria transversalidad de las iniciativas, donde la incidencia de los precursores debe ser reconocida por todos (indígenas y no indígenas) de manera de verificar las acciones adecuadas, sin perder de vista el respeto necesario en términos de convivencia multicultural.

Por lo tanto, la participación efectiva de las comunidades indígenas en las zonas urbanas, la posibilidad de proponer vías para su desarrollo, el esfuerzo coordinado en función de la construcción de una sociedad que responda a los principios de la multiculturalidad, la sensibilización de indígenas y no indígenas respecto de estos principios, el necesario rol articulador del Estado, etc., se convierten, entre otros factores, en importantes puntos de apalancamiento para el desarrollo del capital social mapuche urbano, donde los elementos precursores pueden jugar un papel clave.

- **Capital social cognitivo**

Como señalábamos al principio del capítulo, el capital social tiene un contenido cognitivo, constituido por elementos que favorecen la acción colectiva, los que son personales en su origen pero que, normalmente, reflejan de manera más amplia, símbolos y conceptos compartidos dentro de una cultura. Entre estos elementos se encuentran la confianza, la reciprocidad y la cooperación, los que, actuando de forma sinérgica, definen en gran medida las posibilidades de formación y/o desarrollo del capital social.

A continuación describiremos los resultados encontrados para cada uno de estos elementos, analizándolos de acuerdo a las tres dimensiones recomendadas para el estudio del capital social. En ese sentido, consideramos que un análisis integral respecto del capital social cognitivo mapuche urbano debe integrar, de forma simultánea, las dimensiones de *bonding social capital* (las relaciones entre miembros homogéneos, es decir, familiares y amigos muy cercanos y pertenecientes a una misma comunidad); (*bridging social capital* (que hace referencia a las relaciones entre conocidos, personas distantes y/u otras asociaciones), y *linking social capital* (la capacidad para apalancar recursos, ideas e informaciones desde las instituciones formales, principalmente del Estado).

1. Confianza

Los elementos identificados como precursores del capital social, junto con elementos del entorno y de las propias dinámicas de migración de los mapuches, han delineado los mecanismos para la creación y el fortalecimiento de la confianza, la que debe ser analizada en términos integrales identificando su impacto para el *bonding, bridging y linking social capital*. A continuación analizaremos cada una de estas dimensiones.

1.1 Bonding social capital

1.1.1 Causas de la confianza

La identidad compartida, la pertenencia a un pueblo y el compartir necesidades y problemas similares son señalados como las principales causas para la generación de la confianza entre mapuches. En ese contexto, para los mapuches urbanos es más fácil confiar en los mapuches que en los no mapuches porque comparten una memoria histórica colectiva, que tiene un mismo origen: la comunidad. Las tradiciones que se compartían en la comunidad y que se manifestaban en la confianza para el cuidado de animales o de tierras, o para la comercialización de productos de artesanía o comestibles donde los ingresos eran repartidos por igual para todos los miembros de la comunidad, sirven como referente para intentar mantener estas mismas prácticas en las ciudades.

Las adaptaciones que la cultura mapuche experimenta en los medios urbanos también han influido en la confianza y en sus causas. En ese sentido, la confianza en la ciudad no responde a una programación rígida proveniente de la cultura ancestral, sino que también incluye otros elementos como la repetición de interacciones con otros mapuches, definida a partir del territorio, lo que da cuenta de

las dinámicas determinadas por los precursores del capital social en términos de adaptación y vigencia.

Efectivamente, la territorialidad se convierte en factor que facilita la aparición de la confianza (los mapuches se ubican generalmente en las mismas comunas), pues esta cercanía geográfica permite solicitar ayuda o pedir favores a los mapuches vecinos, generalmente amigos porque participan en las mismas organizaciones o comparten ritos y festividades. Muchas veces, esta cercanía ha determinado que la solicitud de favores se haga a vecinos mapuches más que a familiares, ya que éstos pueden habitar en otras comunas.

“...En mi comuna somos hartos los mapuches, y generalmente vivimos cerca uno del otro, participamos en la organización y a veces tenemos contactos con otras organizaciones, eso hace que nos veamos más y por eso nos ayudamos entre nosotros...porque tenemos más confianza en que vamos a responder...ya nos conocemos, incluso muchos provenimos de las mismas comunidades, como le decía antes, así que eso también nos hace confiar más...” (Eliseo)

Como señala Durston, la experiencia acumulada a partir de las interacciones, y que se basa no sólo en las relaciones establecidas en la ciudad sino también en las prácticas comunitarias, han hecho que los mapuches respondan a un acto de generosidad con un acto equivalente, nutriendo así un vínculo en que se combina la aceptación del riesgo con un sentimiento de afectividad o de identidad ampliada, lo que, en definitiva, se convierte en la base de la confianza (Durston 2002).

Sin embargo, conviene señalar que no se hace una separación tajante entre la confianza entre los mapuches y no mapuches en las relaciones. Más bien, los mapuches que participan en organizaciones prefieren cultivar la confianza con los mapuches a los cuales conocen producto de estas actividades. En ese sentido, no afirman que los chilenos en general no sean confiables, sino que en igualdad de condiciones, se privilegia confiar en un mapuche.

Es allí donde la condición socioeconómica también se convierte en un catalizador para la manifestación de la confianza entre mapuches urbanos, principalmente porque la confianza es la base de la reciprocidad, la que es más probable que surja cuando existe igualdad de creencias, las que, a su vez, van unidas a las condiciones materiales y a la supervivencia. Esta afirmación va unida a otro elemento: la

confianza se da en un determinado contexto temporal, lo que no significa estar seguros de que en el futuro los mapuches seguirán comportándose de la misma forma. Algunos señalaron que esta inseguridad no es casual, y que en ella tiene gran influencia el gobierno y la sociedad chilena, los que muchas veces aprovechan las necesidades materiales de los mapuches para modelar su conducta.

“...Es que es muy difícil hacer que se respete nuestra cultura...muchas veces el gobierno nos llama a participar de comisiones para tratar nuestros temas pero no siempre termina recogiendo nuestras opiniones en el papel, es por eso que a veces nos sentimos engañados...la CONADI debería tener otras funciones, pero hay que entender también que es un organismo del gobierno y que va a defender sus intereses...incluso los hermanos que trabajan allí asumen que son parte del gobierno...su prioridad ya no es defender a los mapuches sino que es mantener su trabajo...entonces prefieren hacer lo que les dicen por miedo a quedarse sin trabajo, que los despidan...tienen familias que alimentar...el problema es la dependencia de un gobierno que no le interesa que el pueblo mapuche se levante, más bien prefiere que estemos divididos...” (Pablo)

En ese contexto, las necesidades socioeconómicas actuarían en dos direcciones contrapuestas: como causa para la confianza (a partir de necesidades compartidas, que influyen en una visión compartida del mundo y del futuro), y como causa para la desconfianza (cuando intervienen terceros con intereses diferentes a los de la comunidad mapuche). Por ello es de suma importancia definir estrategias adecuadas para asegurar la confianza entre los mapuches a largo plazo, pues de esta forma podrían definir un futuro como pueblo, las que deben acompañarse de estrategias de ampliación del capital social hacia otros entornos.

Finalmente, la pertenencia y la participación en organizaciones mapuches también se manifiesta como una causa para la generación de confianza. A nivel organizacional, la confianza permite solucionar problemas y dirimir controversias o diferencias, las que muchas veces se manifiesta en las diferentes visiones que se tiene respecto del futuro del pueblo mapuche y de las estrategias para lograr posicionarse frente al Estado. En las reuniones es común que existan posiciones encontradas, las que muchas veces parecen irreconciliables, pero que generalmente terminan depositando en el líder la confianza para hablar en nombre de la organización frente a otros actores.

1.1.2 Manifestaciones de confianza

Como señalábamos anteriormente, la confianza de los mapuches urbanos surge producto de las interacciones y se enmarca en un entorno de cotidianidad y cercanía, donde la confianza sirve de canal principalmente para satisfacer necesidades diarias. En ese sentido, confiar implica la disposición a entregar el control de bienes propios al otro, y esta disposición se manifiesta de diferentes formas. Entre ellas, los mapuches urbanos han señalado que confían para el préstamo de dinero, el cuidado de los hijos y de enfermos, el cuidado de la casa, dejar parte de sus bienes con el vecino, el apoyo frente a emergencias, la recomendación para encontrar trabajo, la recomendación para integrarse a una organización (invitarlo a participar), etc.

Resulta interesante señalar que las mujeres tienden a confiar más que los hombres para este tipo de cosas, y generalmente son las que cultivan y promueven las relaciones entre los mapuches. Según ellas mismas han señalado, ellas tienen un interés mayor por preservar la cultura y eso implica movilizar los recursos de los que disponen (generalmente tiempo) para integrar a otros mapuches a las redes de relaciones que generalmente giran alrededor de las organizaciones.

“...Las mujeres somos las protagonistas...es una cuestión de fuerza...viene desde adentro, la mujer es como la machi...es quien lleva la espiritualidad...lleva el sostén del hogar, el hombre siempre migra afuera...y en este caso pasa lo mismo que en las comunidades, la diferencia es que aquí estamos en la ciudad...la mujer tiene un rol doblemente importante y sabemos hacerlo, sabemos llegar, sabemos decir...el hombre es más callado...se mete más en una sola cosa...creo que las mujeres mapuches tenemos la capacidad de estar en varias cosas y de cumplir varios roles a la vez...todo lo de la casa, nuestras organizaciones...además hay que pensar que generalmente la mayoría de los hombres están en el trabajo y, aunque una trabaje, puede que tengamos un poco más de flexibilidad...” (María)

En el ámbito organizacional, la confianza se manifiesta en el pago de cuotas que hacen los miembros para mantener algunas actividades, generalmente culturales. Los mapuches confían en que las organizaciones cumplen un doble papel, y nuevamente las mujeres son las encargadas de cumplirlo. Muchos niños participan en cursos de *mapudungún* o artesanías, y algunas mamás se encargan de

recogerlos, llevarlos a las organizaciones, y después ir a dejarlos a sus casas, con lo que se manifiesta la confianza a partir del cuidado de los hijos.

Siguiendo en el ámbito organizacional, la confianza también se manifiesta en el diseño y la ejecución de proyectos, los que muchas veces son destinados a generar ingresos adicionales para las organizaciones. En ese sentido, se confía en los líderes o se designa un comité quien es el encargado de recibir los dineros, cuyo uso se rinde a la asamblea en reuniones ordinarias.

Por lo tanto, la confianza manifestada en el ámbito organizacional no sólo permite la generación y afianzamiento en las relaciones interpersonales, sino que también sirven para cohesionar las redes de contacto al interior de las mismas organizaciones, lo que en definitiva puede fortalecer el capital social. Las organizaciones, si bien han sido formalizadas al alero de las disposiciones de la Ley 19.253 (Ley Indígena), principalmente en términos jurídicos, fueron gestadas a partir de inquietudes comunes por continuar manteniendo la cultura en la ciudad, donde la confianza se manifestaba en un grupo pequeño de mapuches que compartían sentimientos y expectativas, sueños de futuro, lo que, en definitiva, los llevó a reconocer la necesidad de unirse y trabajar en conjunto, lo que simultáneamente sirvió para alimentar la confianza entre ellos.

“...Como le decía, en el año 80 yo llegué a Santiago...éramos como siete u ocho personas que buscábamos algo, un lugar donde encontrarnos o una organización o grupo, una institución donde pudiéramos aprender algo o dar a conocer lo poco y nada que sabíamos. Esa era nuestra meta, y recorrimos, incluso fuimos a la iglesia...en el Centro Cultural Mapocho fuimos a preguntar pero nada...[...]...nosotros queríamos un lugar donde se mantuviera y se practicara la cultura...[...] porque en Santiago no había ninguna organización mapuche dedicada al tema de la defensa, del aprendizaje o de la difusión de la cultura, nada...[...]... así que tratamos de ver una alternativa de formar un grupo, trabajar, ir creciendo, y eso no era fácil porque en esa época conseguíamos lugares para reunirnos, capillas...y así...ahí empezamos a hacer cursos de mapudungún a mapuches y no mapuches...ahí formamos un grupo, pero nos daban poco tiempo para usar los locales...algunas veces nos juntábamos en las plazas...estuvimos como cinco años así deambulando, en algunas casas...para motivar un poco a la gente...trabajamos bastante con niños, conversando, les cantábamos en mapudungún, y hacíamos cosas...un día pensando nos dimos cuenta de que todos arrendábamos pero en

distintos lugares...entonces nos planteamos arrendar todos un mismo lugar para aprovechar de hacer cosas y ser más independientes...así logramos ubicar un lugar donde todavía existe la organización pero ya dividida, mi hermana se hizo cargo de ella...en ese lugar empezamos un trabajo más establecido, citábamos a reuniones, hicimos talleres de telar, de mapudungún, arte y cultura en general...también hicimos talleres de corte y confección...había gente que iba desde distintas comunas: Maipú, La Florida, Peñalolén...” (Rosa)

Finalmente, si nos centramos en el contenido de las conversaciones (tanto de las reuniones como de las actividades realizadas en conjunto), podemos señalar que existen necesidades e intereses compartidos, se cuentan problemas que deben enfrentar como mapuches y debaten respecto de las mejores formas de solucionarlos. Incluso han tratado temas de ayuda a otros mapuches que pasan situaciones de apremios económicos, quienes se acercan a las organizaciones a pedir ayuda, utilizándolas como plataforma para generar redes. Por lo tanto, el compartir problemas a través de las conversaciones se transforma también en generador de confianza.

Para los mapuches urbanos, la confianza ha ido aumentando en los últimos años, producto de la aparición de las organizaciones y de que se están abriendo pequeños espacios de participación, lo que ha llevado también a ampliar las posibilidades de discusión y de manifestación de sus necesidades. Para ellos el desafío consiste en ampliar el *bonding social capital* hacia los otros mapuches que aún no participan de organizaciones, pues ello serviría de base para un reforzamiento de la identidad y para fortalecer la posición del pueblo mapuche en la sociedad chilena.

Podemos decir, entonces, que la prevalencia de estos mecanismos de manifestación de confianza responde también al propio entorno de la ciudad, la que no permite otras formas de confianza que podrían surgir de forma más natural en las comunidades. Generalmente son las necesidades económicas las que priman entre los mapuches y han sido las prácticas derivadas de estas necesidades las que más se han realizado en la ciudad.

1.1.3 Limitaciones de la confianza

Para efectos de nuestro análisis hemos decidido incluir algunas limitantes que hemos podido identificar, y que pueden llegar a perjudicar el capital social mapuche urbano. Por una parte, la confianza entre los mapuches se limita a intercambios

“cara a cara”, ya sea en el entorno del barrio o de las organizaciones. Como ya señalábamos, la ubicación territorial se convierte en un elemento que viene a apoyar el desarrollo de estas relaciones, donde el contenido de las relaciones de confianza está basado en bienes valorados por los mapuches, que facilitan la interacción entre ellos y que los hace sentir seguros al realizar algún intercambio, aunque se trata de bienes básicos.

Sin embargo, si analizamos de forma más exhaustiva algunos elementos relacionados con la confianza, encontramos limitantes relacionadas con la ampliación de espacios de poder, de representación política y de empoderamiento a largo plazo, los que poseen una naturaleza diferente respecto de los bienes que se intercambian en los lazos de confianza más cercana. Es así como, según ellos mismos señalan, la confianza no existe a la hora de escoger autoridades o representantes mapuches para que actúen en el gobierno *wingka*, lo que puede dar cuenta de la falta de estrategias a largo plazo que signifiquen avances reales respecto del aumento de la capacidad de decisión como pueblo, ya que la posibilidad de contar con autoridades mapuches significaría una influencia mayor sobre el futuro del pueblo mapuche. Esta sería la causa de que no haya senadores, diputados o presidentes mapuches.

Respecto de elementos de carácter interno que influyen en esta confianza, se señalan las incongruencias en las divisiones internas existentes, donde los mapuches urbanos no han logrado unificar una visión de pueblo ni estrategias compartidas respecto de las mejores formas de llegar a ello. Efectivamente, los entrevistados señalan que las actividades de los mapuches en las ciudades son de carácter más bien parcelado, y que se reúnen en actividades mancomunadas sólo para causas específicas, como celebración de rituales o ceremonias. Asimismo, señalan que se generan muchas diferencias entre los líderes mapuches cuando han sido convocados a participar en instancias de discusión a nivel gubernamental, y que los excesos de protagonismo o la defensa de causas egoístas los llevan a no confiar en los mapuches para estas tareas.

La envidia también es mencionada como un elemento distorsionador de la confianza, donde algunos líderes dicen sentirse atacados por sus propios pares o por miembros de sus organizaciones. Para ellos, este es un elemento introducido desde fuera y que responde a la lógica propia del sistema de vida en las ciudades, donde las bases de convivencia comunitaria son inexistentes, y donde la

competencia y la satisfacción de necesidades materiales son características, transformando así elementos culturales.

Una de estas situaciones de discrepancias y divisiones internas la relata Rosa:

“...a mi me llamaron para componer la comisión del Nuevo Trato, no se por qué, seguramente tendrían algunos antecedentes...y yo fui sin problemas a La Moneda, y ahí estaba el consejero mapuche de la región metropolitana que no había sido invitado aunque había sido elegido por la gente...esto me hace pensar en que se podría querer dividir el pueblo o el movimiento...el estaba enojado...y yo lo entendía porque a él lo habían elegido y a mi era a quien llamaban...nadie me eligió, ningún mapuche, sino que era el gobierno el que me llamaba...le pregunté a otros hermanos mapuches y me dijeron que fuera...así que fui y en eso me entero que el consejero que había sido elegido no fue invitado...y él fue a reclamar...incluso yo conversé con él antes y le dije que yo hablaría con la comisión para explicarle la situación...hablé con la comisión y el mismo presidente me dijo que en esta oportunidad no estaban llamando a gente electa sino que era una comisión que iba a trabajar en torno a un programa para hacer propuestas y no solamente en representación...pero que a la persona electa se la iba a invitar a continuación...y resulta que después nos encontramos en MIDEPLAN en otra reunión, donde fueron mis compañeros amigos hermanos mapuches y dirigentes reclamando en contra mía...” (Rosa)

Respecto de elementos externos, la discriminación y la política paternalista que ha tenido el Estado se han señalado como las principales causas para ello, donde históricamente se han mantenido prácticas que han minado la autoconfianza, y donde los mapuches no se han apropiado completamente de espacios de decisión política, pues no se han creado condiciones suficientes para ello. Por eso, los líderes señalan que se han acostumbrado a aprovechar los pequeños espacios que da el gobierno y así poder participar de mesas de discusión o de comités que tienen directa injerencia en las condiciones actuales del pueblo mapuche, pero que no les permite tener una mirada de más largo plazo. Es así como no han sido capaces de escoger autoridades políticas mapuches o representantes políticos, incluso en las comunidades rurales, donde la población mapuche es mayoritaria. Para este tipo de cargos, en igualdad de condiciones, se ha votado por candidatos no mapuches.

Para los dirigentes mapuches, el problema está en que no ha existido empoderamiento, no ha habido espacios para la discusión y el debate político, que permita formar líderes capaces de guiar al pueblo mapuche y de asumir responsabilidades. Los partidos políticos actúan con una cultura clientelar, donde seducen a los mapuches con promesas electorales que luego no son cumplidas, o que se premian con favores personales, lo que no tiene un impacto sobre los problemas comunes que los afectan.

Según los entrevistados, los mapuches se han acostumbrado a la pasividad y al paternalismo, y a no solucionar sus problemas de forma proactiva, porque así los han acostumbrado desde el Estado, lo que significa construir desde las bases las capacidades y aptitudes para el empoderamiento, lo que seguramente requerirá de un esfuerzo sostenido y de una mirada de largo plazo que requiere, a su vez, de la confianza en las propias habilidades para definir las mejores estrategias al respecto.

Por otra parte, los entrevistados señalan que es muy difícil para los mapuches acceder a la educación universitaria, lo que constituye un criterio importante a la hora de definir representantes políticos. En ese sentido, son los chilenos los que tienen las mejores posibilidades y, por lo tanto, se genera así un círculo vicioso que los mantiene alejados de los procesos de decisión que les atañen.

También se han señalado los medios de comunicación como actores que han influido en la imagen que se tiene de los mapuches como pueblo violento o conflictivo. Según señalan, el hecho de que siempre se estén difundiendo imágenes violentas (principalmente en el sur de Chile, en el sector de las comunidades de origen), hace que se mantengan los estereotipos y que muchas veces se dificulte la creación de espacios para un diálogo intercultural. En ese sentido, plantean la necesidad de que los medios de comunicación cumplan su papel socializador, y que muestre también experiencias cooperativas de los mapuches, especialmente en la celebración de sus ritos y tradiciones, lo que tendrá un doble efecto: aumentará la propia confianza en los mapuches respecto de sus orígenes y el orgullo de pertenencia; y, además, permitirá que la sociedad chilena comprenda mejor la cultura mapuche y, con ello, se pierdan los miedos que produce el desconocimiento de la otra cultura.

Otro elemento que cabe mencionar como limitantes a la confianza es la difícil relación que se ha planteado entre los mapuches urbanos y los organismos del Estado, principalmente con la CONADI. Es así como muchos de los problemas de confianza generalizada hacia el gobierno son trasladados también hacia los

mapuches que trabajen en estos organismos. La distancia respecto de la problemática mapuche y la falta acciones concretas emprendidas por los mapuches que trabajan en la CONADI, han sido elementos señalados como negativos para el mantenimiento de confianza. Algunos entrevistados señalan que muchos de los personeros de CONADI eran antiguamente líderes activos en el mundo mapuche urbano, pero que han asumido una postura pasiva y proclive al gobierno y a sus políticas.

“...Está claro que es un organismo más del Estado...que se creó para darle atención a los pueblos originarios, pero yo creo que entre paréntesis se hizo para dividir a los pueblos...y lo está haciendo perfectamente...y la gente que trabaja ahí está para ganar plata, aunque sean mapuches, se olvidan de su pueblo...no les interesa...ellos están ahí porque tienen el apellido, aunque haya algunas personas que sí valgan la pena...pero la mayoría está allí porque se aprovecha de sus apellidos indígenas para estar metido ahí...y no tienen ningún interés en que las cosas se solucionen...incluso yo he visto mas confianza o mejor trato en otras oficinas que en la CONADI, de hecho yo no me siento acogida ahí...(Maria)

A partir del análisis anterior, podemos decir que la generación y el mantenimiento de la confianza en términos de *bonding social capital* adquieren una doble dimensión. Por una parte, en términos de las relaciones internas y de su contenido, será necesario encontrar mecanismos que permitan recuperar el sentido comunitario de este pueblo y que permitía la generación de confianza basada en la pertenencia, donde los líderes eran legitimados por su historia, por su trayectoria, y donde las decisiones que ellos tomaban eran respetadas en base a estos valores.

En ese sentido, pareciera que los mapuches no han logrado asimilar prácticas de diálogo intercultural efectivas, y que la participación de sus líderes en instancias de discusión, principalmente con el gobierno, genera desconfianza respecto de la defensa de intereses propios por sobre los colectivos, lo que se convierte en una piedra de tope al desarrollo en un contexto multicultural.

Por otra parte, en términos de relaciones interculturales, tanto con el resto de la sociedad chilena como con el Estado y sus organismos representantes, consideramos que se deben buscar y promover instancias de conversación intercultural, pero que, necesariamente, requiere de la creación de voluntades y de consensos respecto de los temas considerados urgentes para ambos. La falta de

“educación política” de los mapuches puede convertirse en un elemento distorsionador, y que requiere de la formación de capacidades, pues sólo en la medida en que se generen estas capacidades y se desarrollen podremos empezar a definir vías de empoderamiento efectivas.

Asimismo, los actores políticos representantes del Estado o de sus organismos, deben aprender también a generar espacios de convivencia intercultural. Como señala Bartolomé (2003), se requiere un cambio de visión respecto de los pueblos indígenas, donde se entienda que ellos son “parte integrante y viva del presente y deseablemente del futuro. Y de un futuro que, para evitar reiterar injusticias históricas, deberá ser construido a partir de la aceptación y el respeto entre las múltiples y diferentes formas de ser miembro de una formación estatal”. Por lo tanto, el entorno también es fundamental, pues definen algunas condiciones de su desarrollo. El entorno puede influenciar el capital social dibujando las dinámicas de relaciones y definiendo, en gran medida, las posibilidades de empoderamiento de los mapuches urbanos.

1.1.4 Estrategias para crear confianza

Junto con mencionar las causas, manifestaciones y limitaciones de la confianza, consideramos también necesario analizar las diferentes estrategias que están siguiendo los mapuches para aumentar la confianza entre ellos y, por tanto, la cohesión. Estas estrategias no son generadas siempre de forma totalmente consciente, sino que es a través del discurso que podemos reconocer algunas de sus manifestaciones.

Una de estas estrategias dice relación con las actividades de formación y enseñanza que se hace a los niños respecto de la cultura mapuche. Las organizaciones ofrecen el espacio adecuado para ello, pues no sólo se muestra un pueblo activo y unido, sino que también los niños pueden vivir su cultura sin temor a ser discriminados. Con ello, los niños comparten con otros niños mapuches generando también lazos de amistad, además de que se les enseñan los valores mapuches, la historia, los héroes mapuches, lo que finalmente genera un orgullo de pertenencia que influirá en la confianza de los niños y que, a largo plazo, será también beneficioso para toda la comunidad.

“...tenemos que ser capaces de plantear una meta común y de intentar trabajar por ella, eso no es fácil...más aquí en la ciudad...pero ojalá que podamos hacerlo. Para eso tenemos que comprometer a los más jóvenes, a

los niños...enseñarles la importancia de la cultura, que se sientan orgullosos...como le decía antes esto no es fácil porque en la ciudad viven bombardeados por la cultura occidental, que ellos consideran mejor, pero hay que enseñarles que si uno no se conoce a si mismo, si no aprende de su cultura, si no se compromete vamos a desaparecer...si no confiamos en nosotros mismos, todo será más difícil de conseguir...” (Pablo)

También señalan que se pueden utilizar los medios de comunicación para generar confianza, principalmente a través de programas de promoción y difusión de la cultura mapuche, lo cual permitirá aglutinar a la gente y generar conciencia respecto de la realidad del pueblo mapuche, permitiendo también que los propios mapuches aumenten la confianza respecto de su identidad y, de esa forma, se sientan convocados a participar de las organizaciones. En estos momentos existen algunos programas radiales que difunden la cultura, pero su alcance territorial es limitado, pues se trata de radios comunales.

Otra estrategia, de carácter más subjetivo, dice relación con la utilización de las redes organizacionales para promover la solidaridad al interior de la comunidad, con lo cual se realizan actividades para ayudar a las personas que lo necesitan, y si se logran los resultados, aumenta la confianza en la efectividad de las organizaciones, convirtiéndose en un canal válido para la resolución de problemas. Junto con ello, aumenta la confianza entre los mismos mapuches ya que son ellos mismos quienes generan los puentes solidarios.

Los principales hallazgos de este apartado se resumen en la siguiente figura:

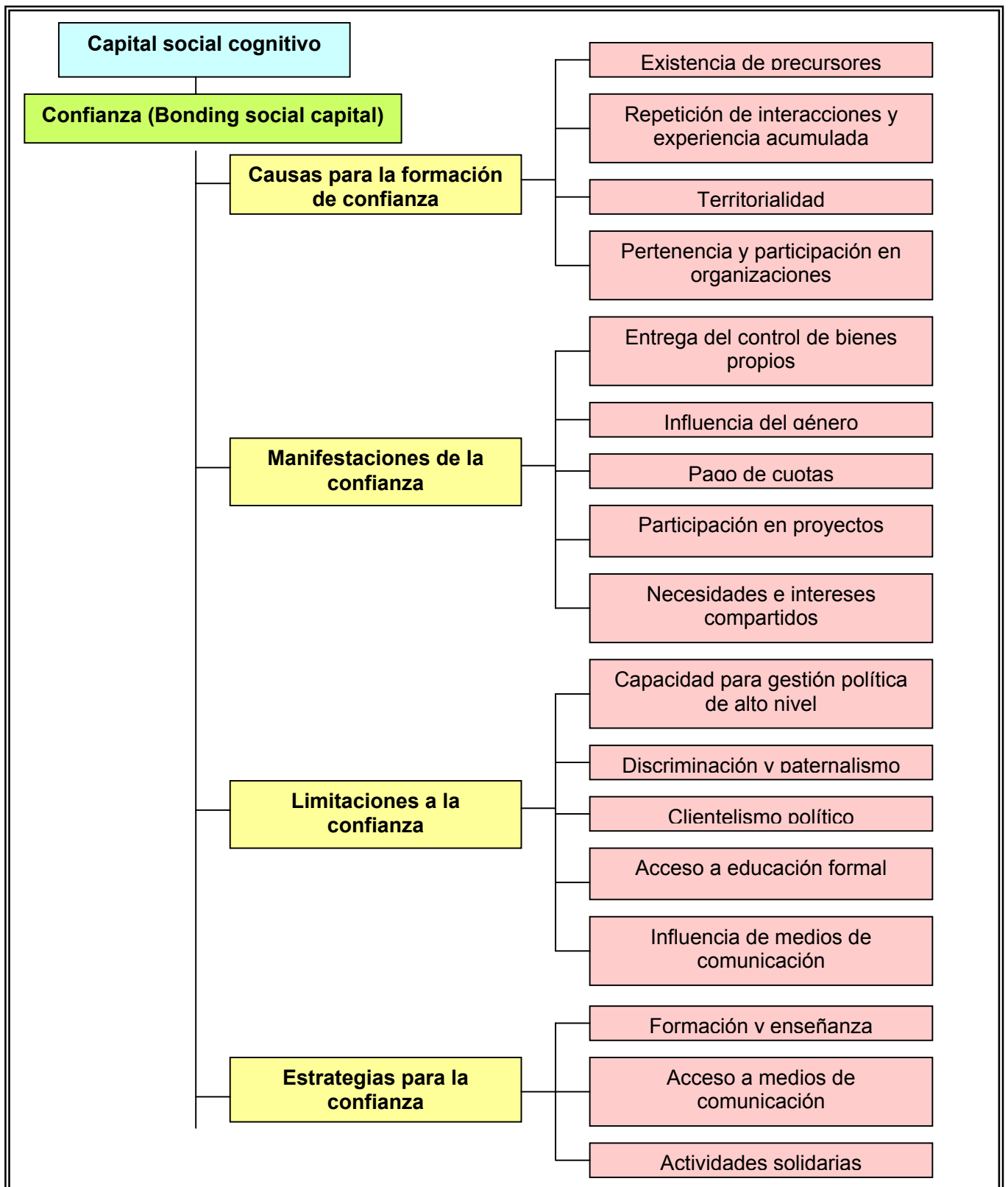


Figura 30. Desarrollo de la subcategoría "Confianza (Bonding social capital)"
Fuente: Elaboración propia

1.2 Bridging social capital

Las relaciones interétnicas también han definido las dinámicas de generación y manifestación de confianza entre mapuches y otros colectivos, entre los que se destacan los chilenos. En relación a estos últimos, las relaciones no han estado exentas de conflictos, los que se derivan tanto de la frecuencia de los contactos como de las interferencias históricas que han sentido los mapuches por parte de la sociedad chilena, la que en cierta medida ha ocupado espacios de decisión que debieran cederse a favor de la cultura mapuche.

En este contexto, el “encuentro cultural” ha puesto en juego múltiples manifestaciones de acervos culturales, aunque en condiciones desiguales, donde ha existido una lucha entre la lengua predominante (castellano) frente a una lengua “subordinada” (*mapudungún*) o sistemas educativos oficiales (con un currículo general sin distinción de variedades culturales) y propuestas educativas indígenas. Esta desigualdad y la subordinación de la cultura mapuche a la cultura mayoritaria, el sentimiento de menoscabo que ha implicado la pérdida de parte de su lengua y de conocimientos, ha significado para los mapuches la pérdida de confianza en la sociedad chilena.

En ese sentido, la primacía que la cultura *wingka* ha tenido en desmedro de la cultura mapuche los ha llevado a enfrentar situaciones límites que han puesto en jaque su propia existencia, la que en gran medida se ha mantenido porque existe una identidad y un sentido de pertenencia, que cobra fuerza cuando se la “enfrenta” a una cultura distinta como la chilena. Si bien entienden que los chilenos también tienen problemas de pobreza, para los mapuches es más difícil porque no sólo está en juego su sobrevivencia material sino también cultural. Esta desigualdad en las relaciones ha sentado las bases para la desconfianza y para cerrar muchas veces los círculos de relaciones entre mapuches, con las implicancias que esto tiene para el capital social.

“...es necesario que se nos tome en cuenta y se nos valore igual que a los chilenos...se predica mucho la igualdad...pero no es así...no es así...si no somos capaces de unirnos todo será muy difícil...los chilenos siempre nos miran como si fuéramos...inferiores...como si fuéramos tontos...además siempre están diciendo cosas de nosotros, que si somos borrachos, que si somos flojos...pero nada de eso es cierto...nosotros trabajamos mucho,

hacemos mil cosas para mantener a nuestras familias...los chilenos tienen el poder...al final ellos deciden lo que se hace y lo que no..." (Laura)

Por otra parte, los mapuches señalan que es difícil confiar en los chilenos porque, a lo largo de sus vidas, han debido enfrentar situaciones de discriminación y marginación, donde sistemáticamente se les han negado espacios para participar y donde ha sido la sociedad chilena la que ha definido los marcos en los cuáles debía desenvolverse la cultura mapuche. Muchos chilenos se interesan por los problemas de los mapuches, pero fallan al creer que las soluciones deben provenir de ellos. El sentimiento de supremacía los lleva a privilegiar su posición, su cultura, su forma de pensar, frente a la cultura mapuche, a la que muchas veces consideran atrasada y que, si quiere sobrevivir, tendría que asumir elementos de la cultura chilena.

Respecto de los lazos matrimoniales, en la ciudad muchos mapuches se casan con chilenos, lo que parece indicar que existen bases para la generación de redes extensivas entre ambas culturas, más allá de los sentimientos de desconfianza por un comportamiento histórico percibido de parte de la sociedad chilena. Para los entrevistados casados con chilenos, este matrimonio no constituye una amenaza para la cultura en la medida que el *wingka* también se asuma como mapuche o al menos permita el mantenimiento de la cultura al interior de la familia. Como ya hemos revisado, en el caso de las mujeres chilenas casadas con mapuches, en gran parte son ellas las que asumen el papel de transmisoras de la cultura.

Sin embargo, los mapuches señalan que en los últimos años se están verificando cambios respecto de las actitudes de los chilenos hacia los mapuches, derivadas del trabajo de difusión que han hecho algunas organizaciones comunitarias y del impacto mediático que han generado los conflictos con las forestales y con las empresas hidroeléctricas en el sur. Los mapuches consideran importantes estas muestras de apoyo, pero insuficientes, si no se complementan con compromisos reales, de largo alcance, que implican necesariamente la cesión de espacios políticos para el desarrollo integral del pueblo mapuche.

En ese sentido, los mapuches no se cierran a establecer lazos con los chilenos, pero primero necesitan pruebas de confianza concretas, como la creación de espacios de encuentro y debate respecto del tipo de Estado que se espera para Chile, del papel activo que cabe a los mapuches en el ejercicio de sus derechos, de la participación en el diseño de las políticas públicas y en la definición de prioridades, entre otros. También reconocen que estas relaciones podrían establecerse con un sector de la

sociedad, ya que los empresarios y los sectores altos difícilmente podrán comprender las demandas mapuches porque sus intereses son divergentes.

“...yo creo que principalmente lo chilenos nos pueden ayudar a abrir espacios para que podamos seguir manteniendo nuestra cultura en la ciudad...ellos son los que generalmente trabajan en el gobierno o en las empresas que podrían facilitarnos las gestiones para conseguirmos las canchas para jugar palín o para hacer nuestras ceremonias...después hay otros tema importantes de más largo plazo, como el apoyo para cambiar las leyes que nos permitan enseñar nuestra lengua en todos los colegios, no solamente en algunos, y que nuestra cultura sea enseñada por nosotros mismos, que somos los que sabemos, los que conocemos...nadie más que nosotros puede comprender y transmitir la cultura como debe ser enseñada...” (Laura)

Esta desconfianza ha llevado a que las mismas organizaciones mapuches no busquen apoyo o amplíen sus redes hacia otras organizaciones no mapuches, las que muchas veces pueden convertirse en aliados para mejorar sus condiciones. Sólo dos organizaciones señalaron que tuvieron algún contacto con Organizaciones No Gubernamentales (ONGs), pero centradas principalmente en ayudas a las comunidades rurales, más que para establecer lazos de cooperación más estables.

Finalmente, respecto de otros colectivos, los mapuches señalan que siempre están abiertos a colaborar y a confiar en otros pueblos indígenas, pues los problemas que los aquejan son similares. Sin embargo, la supremacía numérica del pueblo mapuche siempre ha definido, en alguna medida, cierto protagonismo de este pueblo en términos de reivindicación y liderazgo de la temática indígena, que se mantiene también en las ciudades. En ese sentido, los mapuches señalan que existen relaciones con organizaciones indígenas de otros pueblos pero que, en realidad, están limitadas a actividades concreta, generalmente culturales.

El desarrollo anterior nos permite vislumbrar que existen posibilidades de crear lazos de *bonding social capital* en diferentes sentidos. Por una parte, con otros pueblos indígenas a partir de necesidades compartidas, y con la sociedad chilena, principalmente por el cambio de actitud que los mapuches perciben respecto de su posición frente al tema indígena. Los mapuches perciben este cambio como una oportunidad para sentar las bases de una nueva relación, pero que implicará un cambio en la disposición de los chilenos respecto de la cultura mapuche. En ese sentido, señalan que la construcción de confianza requiere tiempo, y que

históricamente han aprendido a desconfiar del *wingka* y de sus instituciones, las que han sido “utilizadas para oprimir y asimilar al pueblo mapuche”.

“...pienso que es posible hacer cosas con los wingkas, pero será a largo plazo, primero tienen que dar muestras reales de que están cambiando y de que están dispuestos a mirarnos como iguales, y no a pensar que somos incapaces y que por eso tienen que decidir por nosotros...tienen que dejar que nosotros decidamos nuestro futuro...aunque tengan buenas intenciones, las buenas intenciones no bastan...tienes que pensar que siempre el wingka ha intentado aprovecharse de los indígenas, no sólo de los mapuches...entonces no es fácil confiar...(Eva)

De acuerdo a lo señalado por los entrevistados, la desconfianza entre ambas culturas influye en el capital social y en las posibilidades para su fortalecimiento, ya que ha significado que los mapuches generen redes centradas en ellos mismos, lo que no les ha permitido abrir redes de contactos más amplias con los chilenos, especialmente con sus organizaciones, quienes seguramente tienen acceso a instancias de poder, al manejo de recursos o a los centros de decisión que pueden ser claves para el desarrollo mapuche. Por otra parte, la posibilidad de acceder a estas redes más amplias también se puede convertir en una instancia de aprendizaje, de fomento de relaciones interculturales basadas en el conocimiento y en el respeto, disminuyendo así los prejuicios y estereotipos.

La investigación en varios países ha demostrado que las redes son elementos importantes en la cohesión comunitaria, en la calidad de las relaciones entre las familias y en la gama de información disponible a las familias e individuos (Hannerz, 1980). Sin embargo, habrá que considerar las diferencias de poder entre los distintos miembros de esta red, donde los pueblos indígenas han demostrado estar en desmedro respecto de las posibilidades de otros actores.

En ese sentido, los mapuches señalan que muchas veces los conflictos se han originado a partir del desconocimiento que el *wingka* tiene de la cultura mapuche, y que sienten temor frente a este desconocimiento, lo que consideramos una importante limitación a la hora de establecer una interacción intercultural significativa. Para los mapuches, se deben introducir cambios en algunos ámbitos, especialmente el educativo, de manera de generar una transición verdadera hacia la interculturalidad entendida como espacios igualitarios para la convivencia y el aprendizaje mutuo.

Según señalan, en los programas educativos no se han incluido planes de estudio que permitan el conocimiento de la “verdadera” historia y cultura del pueblo mapuche, a partir de su propia concepción histórica, sino que se ha privilegiado la cultura mayoritaria e, incluso, la introducción de elementos culturales foráneos a los programas de estudio (por ejemplo, el idioma inglés).

La necesidad de crear condiciones para una convivencia respetuosa, donde los intercambios sean recíprocos entre las culturas, viene planteada por el desconocimiento que existe entre ambas culturas, que ha limitado las posibilidades de cooperación que, según los mapuches, puede enriquecer al sistema educativo, sentando las bases para la construcción de una identidad compartida.

Por lo tanto, será necesario definir estrategias en ambos sentidos. Por una parte, promover y difundir adecuadamente la cultura mapuche, de acuerdo a sus propias definiciones y prioridades y, por otra parte, crear espacios para el encuentro y la convivencia entre ambas culturas, lo que implica el conocimiento entre ambas (para disminuir los prejuicios) y el reconocimiento de la diferencia. Hasta el momento las relaciones entre estas culturas ha sido de coexistencia, lo que no significa convivencia. Los mapuches sienten que no se trata de competir por espacios, sino de crearlos y consensuarlos, pero que esto requerirá de cambios en diferentes ámbitos: políticos, culturales, sociales, económicos, entre otros.

Los principales hallazgos de este apartado se resumen en la siguiente figura:

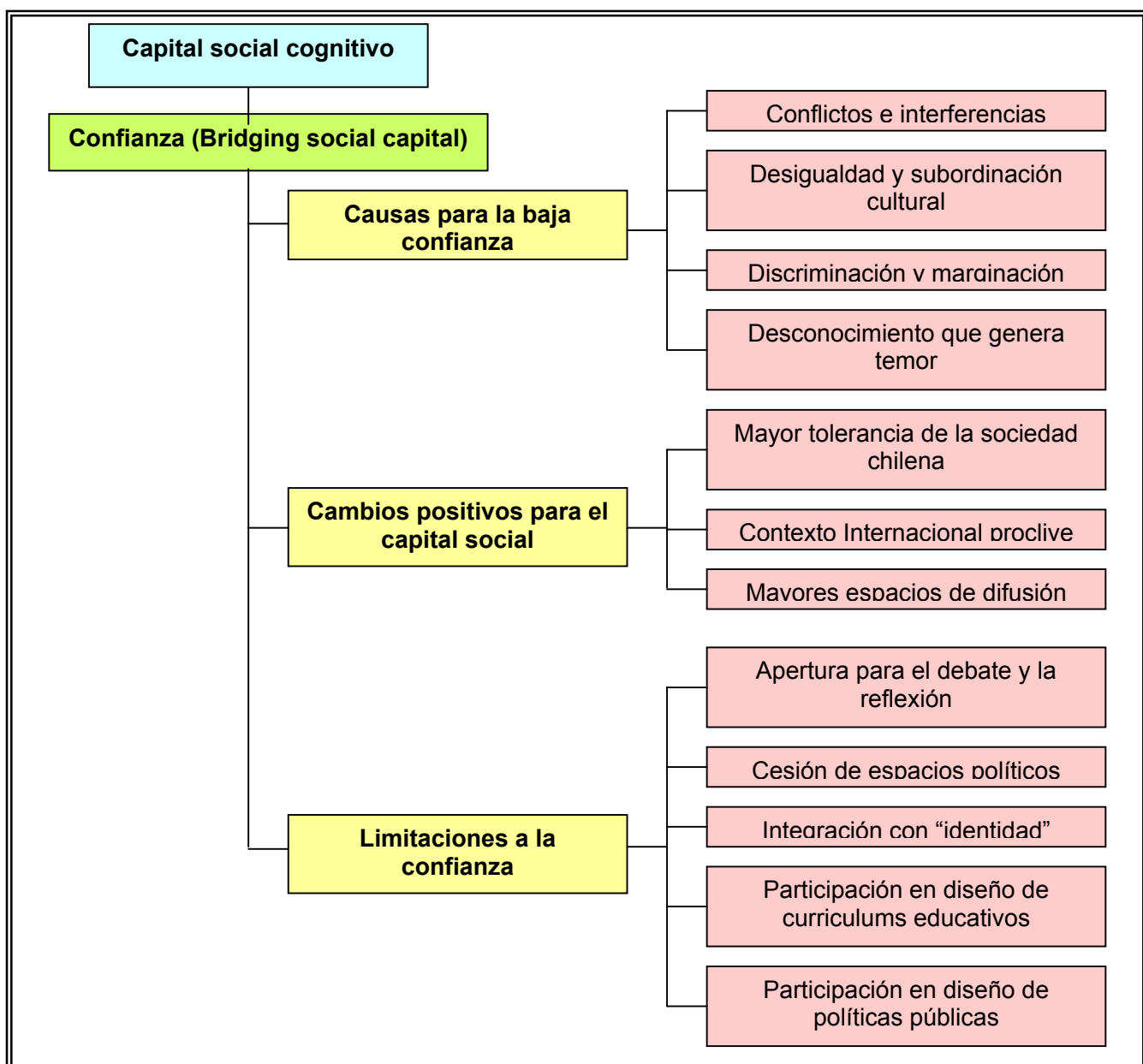


Figura 31. Desarrollo de la subcategoría "Confianza (Bridging social capital)"
Fuente: Elaboración propia

1.3 Linking social capital

Finalmente, para completar el estudio de la confianza en los mapuches urbanos conviene revisar las relaciones que éstos han mantenido con el Estado y sus instituciones. De acuerdo con los mapuches, estas relaciones se han caracterizado, de forma histórica, por una política sistemática de marginación, donde no ha existido interlocución sino que más bien ha sido el Estado quien ha decidido, de forma unilateral, las prioridades y soluciones orientadas al pueblo mapuche. En ese

sentido, algunos entrevistados señalan que los proyectos de desarrollo definidos desde ambos actores han sido irreconciliables.

Esto ha dibujado relaciones de confianza difusas, donde han sido algunos gobiernos los que han intentado mantener un diálogo más abierto con los mapuches, pero que hasta el momento se ha centrado más bien en las comunidades rurales más que en los mapuches urbanos. Como señala Valenzuela (2003), los tres últimos gobiernos de Chile han aplicado diversas estrategias e instrumentos, planes, programas y proyectos en diversos ámbitos tales como la educación, la capacitación, participación y acceso a servicios básicos.

En este contexto, destacan instrumentos específicos de intervención pública, tales como el Fondo de Tierras y Aguas, el Fondo de Desarrollo y las Áreas de Desarrollo Indígena, las becas indígenas, el desarrollo de las comunidades, el acceso a la vivienda y la asistencia jurídica gratuitas. Cada gobierno, en su momento, ha reiterado la necesidad de lograr el reconocimiento de los pueblos indígenas, de su carácter singular y su aporte a la pluralidad y diversidad, considerando una obligación la preservación de las culturas indígenas y su plena incorporación al proceso de crecimiento y desarrollo económico (Valenzuela, 2003).

Sin embargo, los mapuches señalan que, en la mayoría de los casos, las soluciones son de corto plazo y no han asumido la cuestión indígena como una prioridad dentro de la agenda de gobierno, manteniendo así la situación de pobreza y marginación que los caracteriza. En ese sentido, los entrevistados dicen que existe una “deuda histórica” que el Estado debe asumir, pues existen problemas por solucionar como la consolidación de los plenos derechos y el reconocimiento constitucional, además de la superación de la pobreza y la marginalidad.

Por lo tanto, existe en la memoria histórica una relación basada en el abuso del poder y que es transmitida de generación en generación a través de las historias y los relatos, y que está presente en el discurso de los líderes mapuches. Las organizaciones sirven de base para la transmisión de este discurso, el que está presente en las reuniones y en las actividades culturales, donde se resalta el pasado glorioso de los mapuches terminado por la acción del Estado. Incluso se venden productos que resaltan las demandas mapuches (poleras, banderas, etc.) en los que se indica “nación mapuche” o “autonomía mapuche”.

Para los mapuches resulta muy difícil confiar en el Estado, pues éste ha sido el principal instrumento de opresión utilizado por los *wingkas* para hacer prevalecer su cultura y para definir un país en el que las relaciones son desiguales, donde se ha “usurpado” el territorio histórico y donde no se han creado instancias de participación legítimas. Todo lo anterior tiene sus raíces en la historia, en la que Chile se ha orientado hacia un indigenismo asimilacionista y enfocado en la supresión de las diferencias. En este modelo, la construcción de una “patria común” se conforma a imagen y semejanza del grupo que se asume como portador del proyecto hegemónico (Valenzuela, 2003).

Una de las causales para esta desconfianza radica en las normativas internacionales que no han sido reconocidas por el Estado chileno. La que es mencionada en las entrevistas y en las reuniones ha sido el Convenio N° 169 de la Organización Internacional del Trabajo (OIT) sobre Pueblos Indígenas y Tribales del año 1989 y que no ha sido ratificado por Chile. Esto demuestra que no existe voluntad para dar reconocimiento de pueblo a los mapuches, y que se ha convertido en una de las principales banderas de lucha de las organizaciones indígenas. Con esto, los mapuches entienden que el Estado minimiza su situación y que no existe en realidad un “diálogo plural” que involucre a todos los actores: Estado, sociedad chilena y mapuches.

Por otra parte, la Ley indígena N° 19.253 fue vista como una posibilidad de que se respetaran los derechos de los pueblos indígenas. Los mapuches reconocen que se les invitó a participar activamente de las mesas de diálogo involucradas en el diseño de la ley y que fueron muchas las sugerencias planteadas, pero que no fueron recogidas sus opiniones en dicha Ley. Con esto, entienden que los gobiernos intentan más bien dar señales de que “algo se está haciendo”, pero no existe un compromiso real de cambio, de soluciones de fondo para los mapuches. Según señalan, estaban esperanzados porque la ley reconocía a los “mapuches urbanos”, ya que hasta el momento la temática indígena estaba focalizada en el ámbito rural, pero este reconocimiento es considerado muy limitado, y por eso es necesario seguir avanzando pero comprenden que depende de ellos las posibilidades de implementar dichos cambios.

“...no podemos confiar...hay que fijarse que cuando nos preguntaron y estuvimos trabajando para sacar esta ley adelante...nosotros propusimos muchas cosas que no están reflejadas en la ley, que no las pusieron, porque

al final hacen lo que ellos quieren...creo que hay un montón de cosas que debieran estar en la ley..." (Laura)

La Política del Nuevo Trato⁶³ constituye una iniciativa de los Gobiernos de la Concertación por respetar las diferencias de los pueblos indígenas, en un intento por redireccionar el sentido de las políticas públicas y por dar mayores espacios para la manifestación de la cultura. Sin embargo, los mapuches aún no se sienten plenamente confiados en los posibles resultados, ya que señalan que no es la primera vez en la historia que se prometen cambios que, a la larga, son insustanciales. Sin embargo, si valoran que el Gobierno ha escuchado sus demandas y ha permitido la instalación en las ciudades de consultorios que acogen la salud intercultural, lo que les permite mantener vigente sus tradiciones de forma permanente.

"...yo creo que los chilenos o las autoridades chilenas son poco solidarias porque no se interesan realmente por nuestros problemas...hay que cambiar esta situación...sino siempre vamos a estar esperando que ellos hagan las cosas...nosotros les mandamos una carta y esperamos que nos respondan...y en el papel pueden decir cualquier cosa...no les va a interesar nuestra realidad...no va a ser fácil encontrar el lado sensible de las autoridades...la globalización hoy es cruel y nos van a terminar vendiendo...de acuerdo a las leyes del mercado...falta mucho por hacer..." (Luisa)

Para los mapuches se trata también de un tema de voluntad política. Han perdido la confianza también en los dirigentes políticos *wingkas* y en sus partidos, señalando que la política partidista y el clientelismo han sido prácticas que más bien los han dividido y ha creado diferencias al interior de los propios mapuches, creando desconfianzas por promesas no cumplidas. Los entrevistados dicen que cuando "se acercan las elecciones se dirigen a las organizaciones para conversar y escuchar las demandas de los mapuches urbanos, pero luego no son recogidas en el papel". Con esto se fomenta una cultura clientelar que ha tenido efectos negativos en el *linking social capital*, y cuyas consecuencias ya han sido mencionadas por John Durston en sus estudios con comunidades rurales de Chile (1999).

Respecto de las instituciones del Estado, una de las más cuestionadas ha sido la CONADI (Corporación Nacional de Desarrollo Indígena), organismo que fue creado

⁶³ Ver referencias en el capítulo IV

para ocuparse de los asuntos indígenas pero que, en realidad, se ha convertido para ellos en un instrumento que promueve el paternalismo. Más allá de las controversias con la CONADI, este organismo constituye el principal punto de contacto entre el Estado chileno y los mapuches, y a él deben dirigirse las organizaciones indígenas para obtener reconocimiento legal y, a partir de allí, postular a proyectos mediante los cuales obtienen fondos para desarrollar la mayoría de sus actividades.

Resulta importante señalar que si bien los mapuches reconocen la poca legitimidad de este organismo, la CONADI es el referente para el acceso a recursos estatales reforzando así la relación paternalista que ha existido con el Estado, y construyendo una relación de dependencia basada en los instrumentos que este mismo organismo ha definido para el desarrollo de los mapuches urbanos. Estos mismos instrumentos son señalados como causa de división entre los mapuches, ya que generalmente se limitan a la entrega de dinero (un bien escaso) mediante un concurso que califican de “poco transparente”. Los mecanismos de evaluación del impacto de los proyectos también se mencionan como punto de conflicto.

“Esos proyectos son una vergüenza, no sirven para nada más que para que nos peleemos entre nosotros...yo diría que el problema está en que saben que somos pobres y que necesitamos plata para vivir, sino no estaríamos yendo y viniendo de la CONADI...siempre dicen que los proyectos que ganan son los que están bien hechos pero no es así...a veces ganan las mismas organizaciones o las mismas personas y al final se quedan con la plata porque después nadie les pregunta del proyecto...o qué pasó o que se hizo con la plata...hay que entender que existen necesidades...” (Maria)

Al igual que sucede con *el bridging social capital*, las relaciones de desconfianza han llevado a los mapuches a privilegiar lazos fuertes en torno a ellos en desmedro de la ampliación de redes hacia otros sectores. Desde esa perspectiva, *el linking social capital* requiere la inclusión en redes sociopolíticas amplias para evitar así el establecimiento de relaciones de poder que pueden desembocar en grupos o facciones al interior de la comunidad mapuche o en alianzas al amparo del clientelismo, que pueden desviar el apoyo estatal. En ese sentido, el Estado y sus agentes son parte de un escenario que puede crear condiciones favorables o desfavorables para el desarrollo del capital social mapuche urbano (Durstun y Miranda, 2001).

Será necesario desarrollar estrategias que permitan reforzar el *linking social capital*, con el fin de abrir posibilidades para el apalancamiento de recursos estatales sin minar el capital social mapuche, minimizando la aparición de relaciones de dependencia y paternalismo. Como señalan algunos expertos, se hace necesario intentar aplicar nuevas formas políticas que reconozcan la práctica mediante la cual los pueblos indígenas vuelvan a recuperar su capacidad de demanda y de intervención en la formulación del bien común. Falta, sin embargo, que las relaciones entre los mapuches y el Estado funcionen con los organismos públicos, no sobre la base de un modelo vertical que diluye el tema de la identidad, sino en un intercambio de razones y argumentos del que nadie esté excluido.

Como señala Ocampo, “una parte importante de la falla de los programas tradicionales de lucha contra la pobreza reside precisamente en las relaciones tecnocráticas y paternalistas que las agencias del desarrollo mantienen con la población a la que atienden”⁶⁴. En un sistema estatal jerárquico, en que el cumplimiento de órdenes es el principal elemento de evaluación positiva, una visión de los indígenas como carentes de fortalezas es, de hecho, funcional a esta rendición de cuentas hacia arriba. Consideramos que parte de esta percepción es una limitante al capital social de los mapuches urbanos y a sus posibilidades de fortalecimiento y empoderamiento.

Por lo tanto, consideramos importante que el Estado desarrolle políticas públicas integrales y transversales, que involucren de forma amplia a todos los organismos públicos, y que, incluso, asuma la tarea de promover acciones que impliquen al sector privado y a las organizaciones no gubernamentales, tendiendo así a la creación y/o fortalecimiento del capital social, como una manera de contribuir a disminuir las condiciones de marginación en la que viven las comunidades urbanas, abriendo espacios para la conformación de redes de mayor envergadura. En ese sentido, la experiencia indica que el capital social también puede ser inducido por el Estado como agente externo mediante metodologías apropiadas, procurando también el empoderamiento de los mapuches urbanos.

Los principales hallazgos de este apartado se resumen en la siguiente figura:

⁶⁴ Palabras del secretario Ejecutivo de la CEPAL, Sr. José Antonio Ocampo, con motivo del inicio del Seminario “En busca de un nuevo paradigma: capital social y reducción de la pobreza en América Latina y El Caribe”. www.eclac.cl

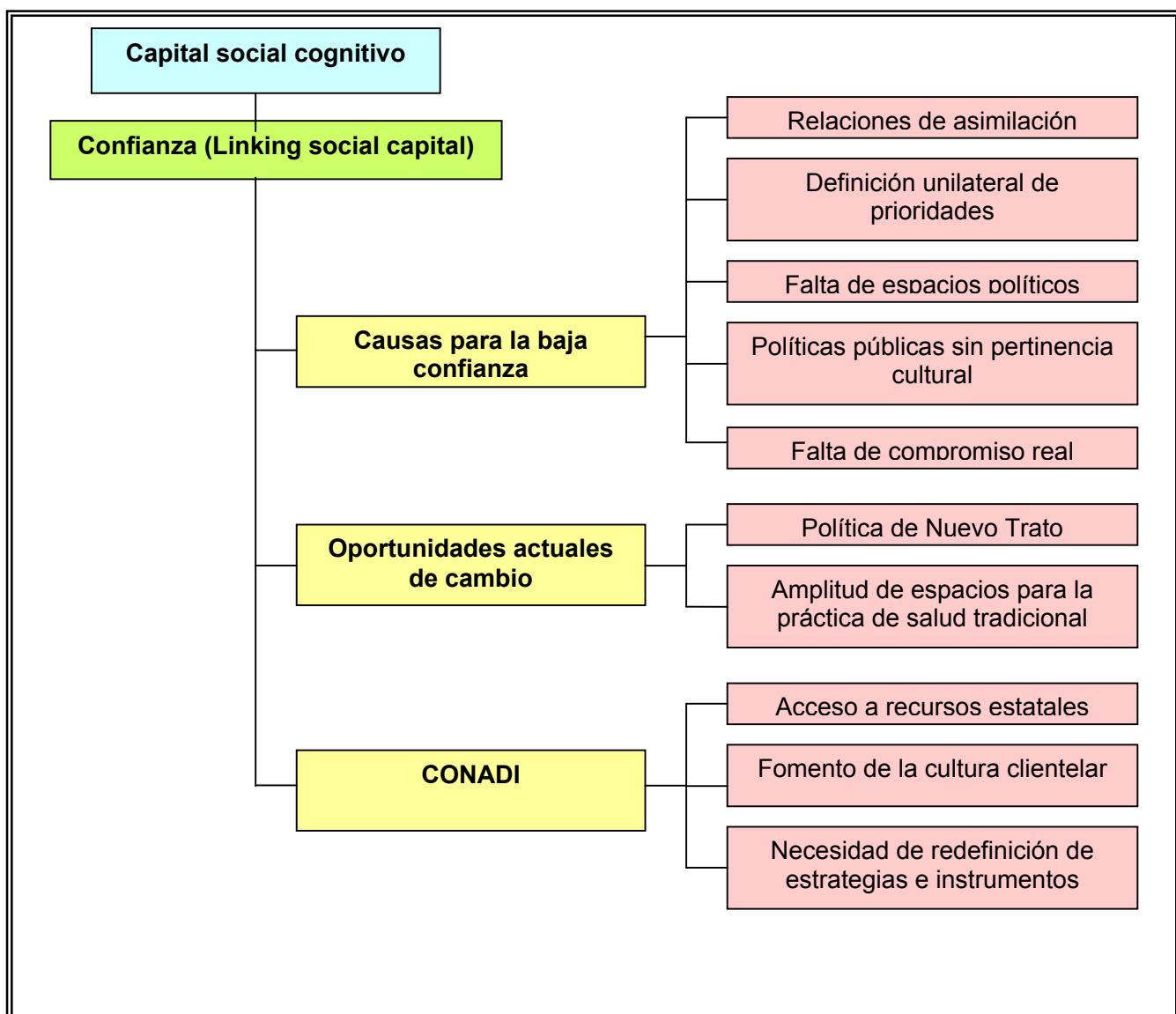


Figura 32. Desarrollo de la subcategoría “Confianza (Linking social capital)”
Fuente: Elaboración propia

- **Principales hallazgos respecto de la variable confianza (capital social cognitivo)**

En este primer subapartado hemos podido identificar y caracterizar una de las principales variables que forman parte del capital social cognitivo mapuche: la confianza. Esta variable adquiere diferentes matices y niveles de acuerdo a la dimensión en el que se enmarque su análisis. En ese sentido, los hallazgos derivados del desarrollo anterior nos permiten extraer las siguientes conclusiones.

- a) En primer lugar, en términos de *bonding social capital* podemos observar que existen fuertes lazos de confianza entre los mapuches, los que se manifiestan principalmente en el ámbito de las organizaciones y que están influidos fuertemente por el sentimiento de pertenencia a un pueblo, lo que da cuenta de la puesta en acción de los elementos precursores ya identificados. Esta confianza, asimismo, tiene fuertes connotaciones territoriales que van desde el origen comunitario hasta la vecindad existente en las comunas de Santiago, así como connotaciones socioeconómicas, donde la percepción de necesidades compartidas alimenta la interacción y se convierte en un catalizador para la confianza.

Las organizaciones mapuches se convierten en un escenario propicio para la generación y aumento de la confianza, donde se verifican estrategias concientes e inconcientes que tienden a su reforzamiento. Entre las estrategias concientes pudimos identificar las acciones de los líderes, quienes dirimen conflictos y propugnan la aparición de acciones compartidas. De forma inconciente surge un importante elemento relacionado con el género, pues las mujeres se transforman en agentes promotores de confianza no sólo al ampliar las redes hacia otros mapuches (tanto dentro como fuera de las mismas organizaciones), sino también por el papel socializador y cultural que poseen.

Lo anterior da cuenta de la existencia de fuertes niveles de confianza en términos de *bonding social capital*, pero que aún requieren de una mayor ampliación, especialmente hacia otros mapuches que aún no forman parte activa de las organizaciones. En ese sentido, la confianza en las zonas urbanas no sólo requerirá de las organizaciones mapuches sino también de acciones concretas que den muestra de la existencia de oportunidades reales de desarrollo para el pueblo mapuche, donde los líderes encuentren espacios de difusión masivos, donde los medios de comunicación también se muestren proclives a esta difusión, y donde el Estado genere los espacios y los canales necesarios para ello.

- b) En segundo lugar, en términos de *bridging social capital* podemos observar que existen debilidades asociadas a las interacciones con la sociedad chilena y sus principales organizaciones, donde la variable confianza es muy incipiente, lo que puede convertirse en un primer paso para su fortalecimiento. Las relaciones interculturales han estado basadas en la supremacía cultural chilena, que se ha manifestado en la ocupación de espacios de poder importantes, lo que ha

afectado la convivencia. En ese sentido, esta desigualdad de poder ha servido de base para la discriminación y marginación, elementos que han sido mencionados de forma recurrente por los entrevistados como causas para la desconfianza.

En ese sentido, un elemento importante a mencionar, y que puede convertirse en una fortaleza, es que los mapuches perciben un cambio de actitud de parte de la sociedad chilena, la que muchas veces ha solidarizado con su causa. Este cambio se ha producido por la influencia internacional (muchos organismos internacionales se han preocupado por la situación de los indígenas y se han convertido en promotores de sus causas) así como por las acciones que los mismos mapuches han emprendido en términos de difusión cultural, lo que ha permitido disminuir el desconocimiento. Asimismo, la aparición de consultorios interculturales o las iniciativas respecto de la educación intercultural bilingüe han apoyado este acercamiento.

Por lo tanto, creemos que existen oportunidades para una convivencia intercultural en términos de *bridging social capital*, así como para la generación de confianza, influida también por la capacidad de los mapuches urbanos de adaptarse a las condiciones del entorno sin perder las bases de su identidad. Por otra parte, el cambio que se está produciendo en la sociedad chilena, producto también del contexto internacional que promueve el respeto en una sociedad multicultural, también se convierte en un recurso importante.

Actualmente, existen lazos muy débiles de *bridging social capital*, incluyendo a otros organismos como las ONGs, las que se han centrado más bien en los mapuches que habitan en las zonas rurales, dejando de lado la generación de lazos con las organizaciones urbanas, lo que da cuenta de un desconocimiento respecto de la situación indígena y de las posibilidades de desarrollo que pueden ser impulsadas desde las ciudades.

Finalmente, consideramos que la ampliación de los lazos de *bridging social capital* constituye un factor central para el desarrollo del capital social mapuche urbano. Como señalan Portela y Neira (2003) la confianza intercultural es importante para poder lograr el desarrollo del capital social ya que la existencia de grupos no integrados en las sociedades mayoritarias de acuerdo a sus diferencias puede conducir a la fragmentación social y derivar en graves conflictos sociales. Esta situación tendrá que ser considerada en la definición de

políticas públicas y en la propugnación de cambios orientadas a generar mayores espacios para la convivencia y el intercambio cultural.

- c) En tercer lugar, en términos de *linking social capital* existen grandes debilidades, pues existe una desconfianza que se ha instalado en la memoria histórica colectiva producto de acciones estatales asimilacionistas, que los mapuches consideran el principio de su situación de pobreza y marginación, así como la pérdida de sus territorios ancestrales que los ha llevado a emigrar a las ciudades, con la consiguiente amenaza para su cultura.

Entre los elementos señalados por los entrevistados aparecen la falta de políticas públicas pertinentes, las acciones cortoplacistas de los diferentes gobiernos, la no ratificación o cumplimiento cabal de las normativas internacionales, la falta de voluntad política, la definición sesgada de algunos servicios públicos como la CONADI, etc. Sin embargo, cabe considerar que estos elementos pueden ser subsanados con estrategias adecuadas provenientes del Estado, el que puede actuar como inductor para el fortalecimiento del capital social en términos de *linking social capital*. Al respecto, será necesario reconstruir las relaciones en base a nuevos principios de convivencia.

Como señala Valenzuela (2003), las vías de entendimiento entre el Estado y los pueblos indígenas, pasan por adoptar un principio fundamental de política hacia el mundo indígena en términos que sea una auténtica política de Estado, es decir, una acción coordinada entre los poderes ejecutivo, legislativo, judicial y otras instancias tales como los municipios y los gobiernos regionales. Efectivamente, organismos como la CONADI ya no logran por si solos responder a los desafíos que se le imponen, dado que éstos son de carácter transversal e involucran a distintos sectores de la administración pública y la política social (Valenzuela, 2003).

Por lo tanto, se trata de una actitud política que deberá estar presente en los distintos organismos públicos. Sobre esto mismo, consideramos que es igualmente crucial establecer asesorías de expertos interculturales indígenas, capaces de establecer los puentes entre esas entidades y las comunidades indígenas, especialmente las urbanas. Para ello creemos que deben buscarse nuevas vías de aprendizaje, donde se enseñen capacidades y habilidades para

que este diálogo intercultural sea efectivo, y se asiente realmente en bases de confianza y cooperación, permitiendo así el logro de impactos a largo plazo.

2. Reciprocidad

Otras de las variables asociadas al surgimiento y fortalecimiento del capital social es la reciprocidad, cuya presencia depende también de la existencia de confianza. De acuerdo con Forni, Siles y Barreiro (2004) la reciprocidad y la confianza no son más que dos caras de una misma moneda, ya que mientras la primera sólo puede sostenerse por la confianza en que los favores serán retribuidos, esta retribución a su vez incrementa los niveles de confianza en un grupo o comunidad. Simultáneamente, a medida que los individuos participan en redes sociales más amplias, esto permite que la confianza se extienda más allá de las personas a quienes conocemos y que, asimismo, la reciprocidad encuentre nuevos espacios y nuevas formas de manifestación.

Con el objeto de analizar en profundidad la reciprocidad mapuche y sus manifestaciones, a continuación describiremos los hallazgos encontrados en los ámbitos del *bonding*, *bridging* y *linking social capital*. A partir de este análisis podremos identificar también aquellas dinámicas que generarían su aparición.

2.1 Bonding social capital

2.1.1 Causas de la reciprocidad

Basándonos en el análisis de la confianza existente entre los mapuches urbanos, es posible identificar también una reciprocidad mapuche urbana en la que subyace la idea de ser correspondido a partir de favores realizados. Esta correspondencia no se manifiesta de forma explícita sino que subyace la idea de que, en algún momento futuro se devolverá el favor, aunque sin determinar los términos de dicha devolución.

En ese contexto, existe un intercambio de favores con otros mapuches, generalmente vecinos y/o miembros de la misma organización (definida en gran término por la cercanía física territorial), la que les ha permitido sobreponerse a los problemas cotidianos, contribuyendo así a la unidad de los mapuches, y que les ha servido de soporte en situaciones críticas.

En ese sentido, la reciprocidad también descansa en la territorialidad y la cercanía física, delineando así una alta probabilidad de formar parte de las mismas redes de relaciones sociales, lo que a su vez ayuda a mantener altos niveles de reciprocidad, ya que una buena reputación resulta a menudo más fructífero que intentar obtener algún tipo de ventaja personal, ya que el costo del oportunismo a largo plazo, resulta mayor que un posible beneficio momentáneo. La reciprocidad se vuelve una dimensión fundamental del capital social en tanto reduce los problemas de la acción colectiva minimizando las posibilidades de oportunismo (Putnam, 1993)

“...confiamos en nuestros hermanos para ayudarlos porque sabemos que todos tenemos necesidades y que hoy estamos ayudando a éste pero mañana me estarán ayudando a mí...se trata de entender que si no nos ayudamos nosotros nadie lo va a hacer porque no les interesa...” (Luisa)

Como base de la reciprocidad pueden señalarse las mismas que generan confianza. Por una parte, la reciprocidad aparece unida a una situación de carencia material, donde los mapuches prestan bienes o hacen favores tomando en cuenta que los otros mapuches necesitan algún recurso del que ellos disponen y que puede “sacarlos de un apuro”. Sin embargo, también la reciprocidad ha estado asociada a las capacidades intelectuales de algunos mapuches, donde aquellos mejor preparados prestan ayuda a otros mapuches o a las organizaciones cuando éstas postulan a algún proyecto, generalmente de la CONADI. En ese sentido, la reciprocidad (como intercambio de favores) está asociada con los conocimientos y habilidades que posee cada uno y la posibilidad de acceder a un bien (en este caso, inmaterial) que el otro no tiene y necesita en un momento preciso.

Por otra parte, subyace a la reciprocidad el sentimiento de seguridad de que el favor será devuelto, aunque no se espera que de la misma manera. Un favor material (préstamo de dinero) puede ser retribuido posteriormente con un favor inmaterial (cuidado de los hijos). Según ellos, el hecho de tener las mismas necesidades y de compartir una historia en común, generalmente relacionada con la vida en la comunidad, refuerzan la idea de que siempre existirán hermanos dispuestos a ayudar y a apoyar a quien lo necesite.

Otro elemento que se menciona como base de la reciprocidad es la solidaridad que caracteriza al pueblo mapuche, que forma parte de su cultura, y que también se ha mantenido vigente en la ciudad. Esta solidaridad no sólo se entiende con los mapuches urbanos sino también con los de las comunidades, los que muchas veces

han debido enfrentar situaciones críticas y que han requerido de su apoyo, tanto simbólico como material. La solidaridad se expresa más allá de los favores personales, sino que está contenida en la esperanza de que, en la medida en que los mapuches vayan optando a mejores condiciones de vida, esto también será bueno para el pueblo mapuche en general.

“...yo he sentido solidaridad de parte de los mapuches... yo cada mapuche que veo me gustaría que viviera bien, que viviera digno...que no le faltara para la comida...que no le faltara para el pasaje...que tenga una casa comfortable...eso es lo que pienso...me alegro cuando algún mapuche sale adelante...es un problema menos...” (Luisa)

2.1.2 Manifestaciones de la reciprocidad

La reciprocidad adquiere en el ámbito urbano diferentes manifestaciones. Por una parte, se basa en el préstamo de utensilios o herramientas, y por otra de bienes más preciados como dinero a quienes lo necesitan, generalmente del entorno cercano (amigos, vecinos mapuches o miembros de una misma organización). Esto se manifiesta en la vida cotidiana.

“...yo creo que igual los mapuches somos solidarios, al menos eso está disponible, nos ha quedado de nuestra herencia en las comunidades...siempre...no sólo ayudamos a otros mapuches con sus casas, a pintar y eso...es que no hay plata...la situación es muy mala...aquí no es como en el campo donde la ayuda es más directa...puedes ayudar con animales...pero aquí si no tienes la moneda estás perdido, no puedes ayudar...” (Javier)

Dependiendo de las situaciones, las manifestaciones de reciprocidad también varían. En los eventos culturales, generalmente ferias o peñas donde se venden productos elaborados por las mismas organizaciones (comidas, artesanías, etc.) y donde éstas se instalan con puestos, se acostumbra a recomendar a los clientes que visiten el puesto de alguien que les ha hecho un favor o de una organización que los ha apoyado en alguna situación particular.

En el ámbito personal, la reciprocidad también se manifiesta en el apoyo que se presta a los mapuches que vienen de las comunidades, los que llegan a casa de familiares o de amigos mapuches, quienes los acogen y les facilitan la integración en

el medio urbano, principalmente a través de las organizaciones. La reciprocidad surge así porque existe en el recuerdo la misma situación vivida por ellos cuando llegaron a Santiago, que debieron enfrentar las mismas dificultades y que cargaban con los mismos sueños y esperanzas. Por lo tanto, la posibilidad de ayudar implica aminorar, en alguna medida, el impacto que ofrece el nuevo entorno.

“...claro que los ayudamos [a los mapuches que llegan de las comunidades] para que les sea más fácil, aunque siempre ayudamos a las personas de nuestras comunidades...yo creo que los mapuches reciben a otros familiares o a otros hermanos de su comunidad...lo importante es no dejarlos solos para que no les sea tan difícil la vida como a nuestros padres o a otros hermanos mapuches que han pasado muchas necesidades...” (Laura)

En el ámbito organizacional, la reciprocidad generalmente se da en forma de regalos, principalmente alimentos que se comparten con los otros miembros. Muchos mapuches reciben productos de las comunidades (*merkén*⁶⁵, por ejemplo) y lo comparten con otros mapuches sin necesidad de que estos lo soliciten, simplemente porque perciben que tienen un bien, que espreciado por los demás, y que si lo comparten ayudan a generar buenas relaciones. Unido a lo anterior, pudimos verificar que las mujeres constituyen una importante fuente de reciprocidad, ya que muchas veces preparan pan o tortas, las que llevan a las reuniones de las organizaciones y que son compartidas entre los asistentes.

Otra forma de reciprocidad es el apoyo intelectual que prestan aquellos mapuches que se encuentran en una situación de ventaja respecto de los demás miembros de la organización. Cuando las organizaciones van a postular a proyectos de la CONADI, algunos de sus miembros (generalmente los que ya tienen experiencia o que tienen más formación académica) se encargan de diseñar el proyecto y presentarlo, con lo cual están favoreciendo a los demás miembros de la organización, ya que en la medida en que se lo adjudiquen los dineros se utilizarán en actividades conjuntas. Estas personas señalan que lo hacen sin ningún interés, sólo por prestar ayuda a quienes lo necesitan.

Fuera del ámbito organizacional, también se presta ayuda a otras organizaciones indígenas, las que muchas veces solicitan ayuda para juntar dinero por diferentes motivos: ampliación de su organización, realización de alguna festividad o rito, ayuda a algún miembro enfermo o con necesidades, entre otras. En ese sentido, la

⁶⁵ Ají en polvo que se utiliza para aderezar las comidas

devolución de favores casi siempre está asociada a la realización de algún evento en particular.

Por lo tanto, existen manifestaciones de reciprocidad entre los mapuches urbanos, donde son las organizaciones los principales instrumentos para la formación de capital social ya que, en virtud de repetidas interacciones, facilitan las prácticas de reciprocidad, aumentando también la confianza entre sus miembros. La proximidad geográfica ha favorecido en alguna medida esta reciprocidad.

Como señalan Anheier y Kendall (2002) los miembros de organizaciones arraigadas en comunidades con proximidad geográfica, con intereses y/o valores compartidos, conocen los esquemas mentales, las situaciones de vida, aspiraciones y problemas de otros miembros, lo cual favorece la confianza y mantiene la reciprocidad.

Sin embargo, esta reciprocidad entre los mapuches debe ser complementada con manifestaciones de reciprocidad en otros ámbitos, de manera de aumentar el impacto de estos intercambios y acceder a otros bienes que pueden ser sujetos de esta reciprocidad, lo que a su vez puede fortalecer el capital social mapuche. Finalmente no se han identificado estrategias específicas para el desarrollo de la reciprocidad mapuche urbana, pues se considera que la confianza constituye su sustento, de ahí el carácter que reviste éste como recurso inmerso en las relaciones sociales, del que se pueden obtener beneficios individuales (Coleman, 1993).

Los principales hallazgos de este apartado se resumen en la siguiente figura:

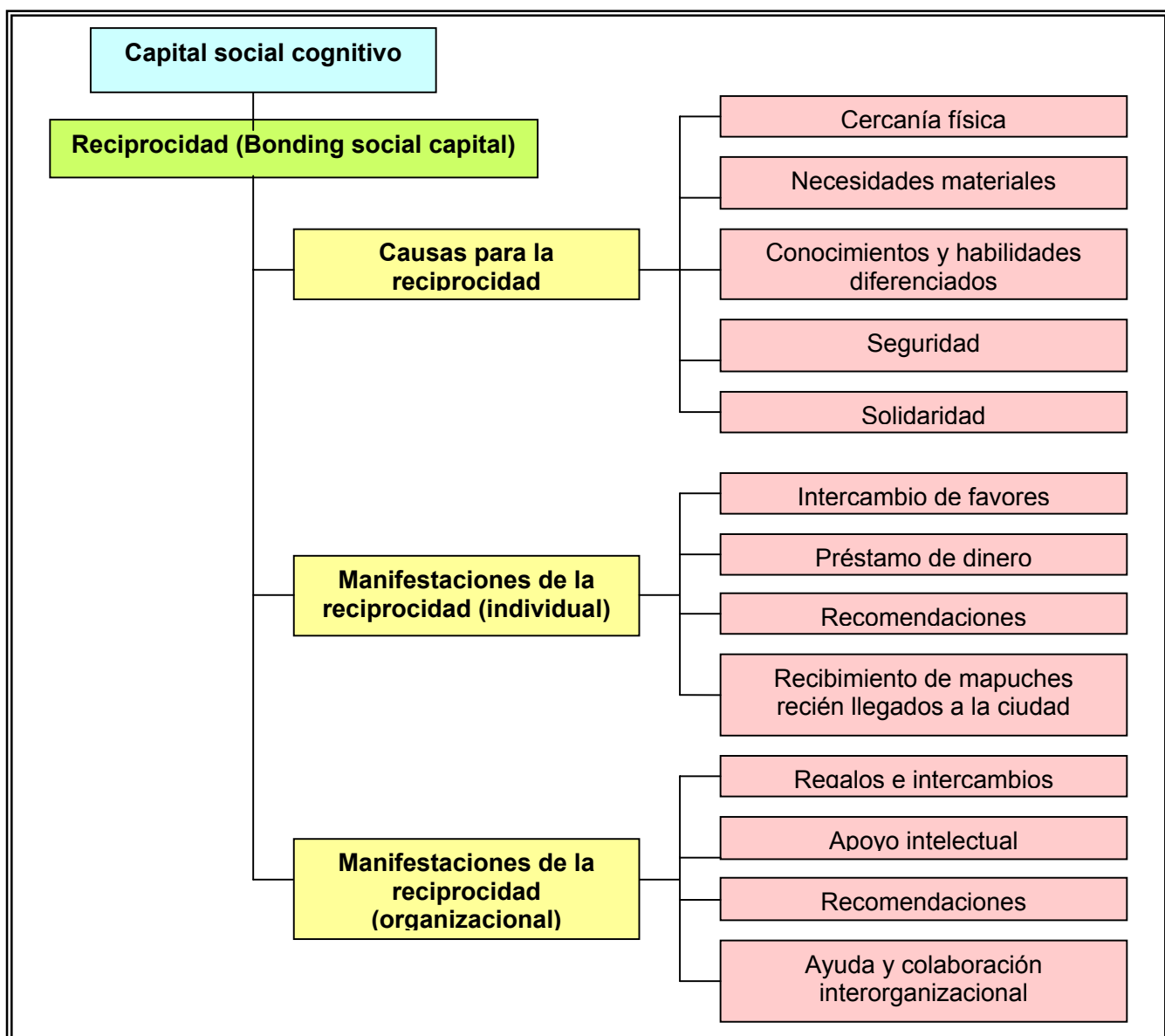


Figura 33. Desarrollo de la subcategoría "Reciprocidad (Bonding social capital)"
Fuente: Elaboración propia

2.2 Bridging social capital

Para que la reciprocidad pueda actuar de manera efectiva como catalizador del capital social en términos integrales, será necesario verificar su existencia en las relaciones de los mapuches con la sociedad chilena o con otros colectivos, pues de esta manera pueden acceder a una red más amplia para el intercambio de favores, accediendo así a espacios de poder que difícilmente pueden encontrar limitándose al *bonding social capital*.

En ese sentido, la falta de confianza existente también se manifiesta en la debilidad de los actos de reciprocidad. Los mapuches señalan que no tienen inconveniente en ayudar a un chileno que lo necesite, porque los mapuches son solidarios por naturaleza, está en su cultura. Sin embargo, señalan que esta reciprocidad está limitada al ámbito de la comuna y que generalmente se expresa en la ayuda frente a alguna enfermedad de algún vecino o al préstamo de utensilios o herramientas. No existe una causa claramente identificada para esta reciprocidad, sino que dependerá de las necesidades del contexto.

Los mapuches señalan que esta falta de reciprocidad se basa, por una parte, en la desigualdad que muchas veces existe entre ambos grupos, ya que los chilenos tienen mayores posibilidades de obtener ayuda pues sus redes de relaciones son más amplias, lo que les permite solucionar sus problemas a partir de favores que pueden hacerle otros chilenos de mejor condición social.

“...no es que exista una determinación de no ayudar, nosotros siempre estamos dispuestos a colaborar, lo que sucede es que nosotros tenemos muchas necesidades y no siempre existen chilenos dispuestos a ayudarnos, porque es más lo que nosotros necesitamos que lo que ellos necesitan...es solamente por eso...no es intencional...” (Miguel)

Por otra parte, si bien existen chilenos con carencias y que padecen la pobreza, los mapuches señalan que no puede asimilarse esta situación a la que viven los pueblos indígenas, pues en este caso se trata, muchas veces, de situaciones que han derivado de la hegemonía de la cultura *wingka* y de políticas que han privilegiado a esta cultura en desmedro de las culturas consideradas “autóctonas”. Esta situación determina que, en términos de reciprocidad, los chilenos privilegien ampliar sus redes hacia otros chilenos y no hacia los mapuches, pues con ello estarían perpetuando su condición, ya que difícilmente serán los indígenas quienes posean redes de apoyo más amplias.

Respecto de otros colectivos indígenas, los mapuches señalan que existen relaciones de reciprocidad para situaciones específicas, generalmente relacionadas con la realización de algún evento cultural o de alguna manifestación, donde las organizaciones mapuches apoyan con publicidad o adhiriéndose a las actividades.

En otro ámbito, algunos chilenos se han sumado de manera individual a las actividades que desarrollan las organizaciones indígenas. Entre las manifestaciones

de reciprocidad podemos citar la participación de algunos chilenos en talleres o cursos de arte mapuche en las organizaciones. Estas relaciones no permiten una mayor amplitud de redes, pues también se trata de chilenos que viven en las mismas comunas y, que muchas veces, tienen similares condiciones socioeconómicas.

A partir de lo anterior podemos señalar que el tipo de reciprocidad que encontramos entre los mapuches urbanos y la sociedad chilena, descansa básicamente en relaciones esporádicas y en intercambio de favores limitados, en redes definidas territorialmente y donde la cercanía es quien define, también el contenido de estos intercambios. En ese sentido, la reciprocidad responde a redes limitadas, las que resultan claramente insuficientes en términos de un desarrollo sostenido del capital social.

Por otra parte, la reciprocidad se encuentra con algunas limitantes, que dan cuenta de las diferencias en términos de bienes (materiales e inmateriales) que tanto uno como otro colectivo poseen. Por lo tanto, la reciprocidad dependerá del desarrollo de políticas adecuadas que no solo se orienten a mejorar las condiciones de vida de los mapuches sino que también tiendan a una sociedad más equitativa y equilibrada.

Asimismo, queremos señalar que algunas iniciativas en el ámbito intercultural parecen orientadas hacia esa dirección. Por ejemplo, los consultorios interculturales no sólo son visitados por mapuches sino también por chilenos, lo que se convierte en una instancia de aprendizaje pero también de intercambios, que puede llevar a encontrar nuevas formas para el desarrollo de la reciprocidad.

En términos generales, podemos decir que la información recogida muestra una clara debilidad en la reciprocidad a nivel del *bridging social capital*, lo que se convierte en una limitación para el capital social mapuche, pues son los vínculos que dan acceso a personas e instituciones distantes, en este caso, chilenos u otros colectivos. Su importancia en el contexto indígena urbano es que da acceso a otras formas de recursos, económicos y políticos, que son escasas al interior de la comunidad indígena, y que tienen influencia en sus posibilidades de desarrollo.

Por otra parte, creemos también que la existencia de reciprocidad en términos de redes más amplias para los mapuches, puede servir de base para avanzar hacia una sociedad realmente intercultural, donde ésta sea constituida y reconstruida por individuos y comunidades culturalmente diferentes, pero que se reconocen y son reconocidos como co-responsables de un proyecto de sociedad común, cuyo marco

de referencia es un concepto de ciudadanía ampliado y adaptado a la nueva realidad multicultural.

Vista de este modo, creemos también que la posibilidad de mejorar la calidad de vida de los mapuches, sin perder de vista su propia idiosincrasia, permitirá el desarrollo de una reciprocidad basada en intercambios culturales que, a su vez, enriquecerá otros ámbitos, formulando nuevos puntos de vista y soluciones a problemas comunes, pero desde una mirada culturalmente distinta, lo que significa la apertura a una diversidad más amplia, donde se reconozcan derechos de participación conjunta, de gestión compartida, reconociendo el valor de cada aportación y respetando el derecho y la responsabilidad de todos en participar en igualdad de condiciones en las decisiones que se toman sobre el sentido del desarrollo y la consecución de una vida digna.

Los principales hallazgos de este apartado se resumen en la siguiente figura:

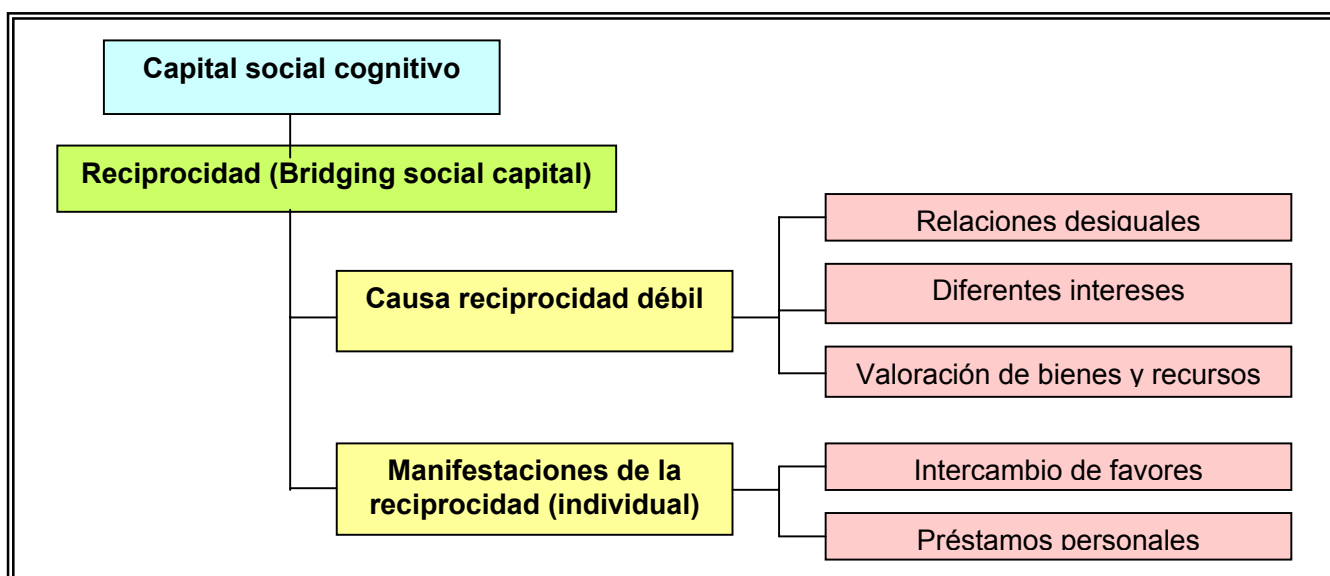


Figura 34. Desarrollo de la subcategoría "Reciprocidad (Bridging social capital)"
Fuente: Elaboración propia

2.3 Linking social capital

La reciprocidad que se manifiesta en la relación entre los mapuches urbanos y el Estado (expresado a través de sus instituciones) también ha estado influenciada por las relaciones de confianza existentes y por las interacciones históricas entre ambos actores, los que se mantienen vigentes en la memoria colectiva de los mapuches urbanos.

En primer lugar, no existen en la memoria colectiva recuerdos de colaboraciones exitosas entre el Estado y los pueblos indígenas, por lo que la reciprocidad también se ha visto dificultada ya que las relaciones más bien han estado basadas en un sentimiento de amenaza, en la defensa de intereses que, para los mapuches, muchas veces son irreconciliables, pues no ha existido voluntad política de introducir cambios de fondo orientados a ampliar los espacios de participación política de los mapuches urbanos.

Dentro de las exigencias ha estado el derecho a preservar y desarrollar su propia cultura, lengua y tradiciones. En ese sentido, la supervivencia cultural implica acciones de protección contra la discriminación, la asimilación cultural y las políticas públicas uniculturales. La falta de voluntad del Estado por reconocer la existencia en Chile de diferentes culturas y de identificar estrategias que permitan la convivencia entre estos pueblos es un ejemplo de que no es posible la reciprocidad a largo plazo, sino que ésta más bien se centra en acciones concretas, de corte paternalista, lo que se transforma en un obstáculo para la generación de reciprocidad.

En ese sentido, no ha existido en el ámbito mapuche la posibilidad de tomar decisiones de forma conjunta, consensuada entre Estado y sus instituciones y los mapuches, con lo cual tampoco ha existido un intercambio de información que facilitara las acciones de reciprocidad. Como señalan algunos autores, la toma de decisiones y el compartir información facilita una igual distribución de activos y una imposición efectiva de acuerdos compartidos aunque los participantes incluyan actores tan diversos como el gobierno y/o asociaciones locales y voluntarias.

Consideramos que si se lograra compartir información y se promoviera la coordinación en el manejo de los bienes públicos asociados a los mapuches urbanos existirían mejores posibilidades de compartir los beneficios y de fortalecer la confianza entre Estado y mapuches, dando paso así al desarrollo de la reciprocidad.

“yo creo que tenemos que buscar espacios, meternos para sacar provecho...siempre hemos vivido de lo que nos da el Estado, pero ya es tiempo de que seamos capaces de hacer cosas por nosotros mismos...pero para eso tenemos que buscar los espacios...tenemos que trabajar sin buscar el interés propio...muchas de las cosas en las que yo colaboro no te dan plata para nada, ni para la micro...hay que hacer las cosas por los demás, tener una visión de largo plazo...si se hace algo es para que los hijos, los

nietos vivan mejor...aunque no sepan hablar pero que se sientan orgullosos de decir que son mapuches...” (Pablo)

De acuerdo con lo anterior, las posibilidades que ha ofrecido el Estado para aumentar la confianza y promover relaciones recíprocas han fallado por una sencilla razón: la falta de pertinencia cultural en las definiciones políticas y estructurales de los organismos creados para el mundo indígena. La CONADI, por ejemplo, no ha logrado legitimarse frente a los mapuches urbanos, pues para ellos se trata de un órgano que responde a la lógica del gobierno y que, por lo tanto, no ha sido creada para responder a sus necesidades de forma real y efectiva.

En ese sentido, creemos también que se debiera aclarar la función que debe cumplir este organismo, ya que no existe una definición concreta para los mapuches, los que entienden que se debiera de convertir en un actor que “defienda” sus intereses, lo que ha llevado a la generación de equívocos. Si bien la misión expresa de la CONADI es “Promover, coordinar y ejecutar la acción del Estado a favor del desarrollo integral de las personas y comunidades indígenas” (donde se señala claramente que es un organismo del Estado), las expectativas que se crearon en torno a su nacimiento puede haber llevado a sobrevalorar las reales capacidades que tendría este organismo.

Esta visión alimenta, por lo tanto, la desconfianza y no permite la generación de reciprocidad. Por una parte, la CONADI ha diseñado una serie de instrumentos para financiar proyectos para las organizaciones mapuches urbanas o para las personas que generalmente tienden a dividir, pues los recursos son escasos y son vistos como una de las pocas posibilidades con las que cuentan los mapuches para generar recursos.

De acuerdo con ellos mismos, la pasividad que tienen los mapuches es el resultado de un círculo vicioso, donde se han acostumbrado a recibir lo que el Estado les entregue, sin cuestionarse los efectos de estas prácticas.

“tenemos que ser muy cuidadosos y estar atentos a lo que se nos ofrece...ahora están por salir los proyectos de la CONADI y van a empezar las peleas, porque todos queremos ganar y a veces uno se da cuenta de que siempre ganan los mismos, por lo que no hay confianza real...además que nos hemos acostumbrado a recibir migajas y nos contentamos con eso...yo siento que los mapuches tenemos que despertar, somos un pueblo que está

durmiendo y que si no somos capaces de reaccionar, nos van a pasar por encima...” (Sergio)

La reciprocidad se ve limitada, por otra parte, por la percepción que tienen los mapuches del Estado como entidad representante de los intereses de los chilenos y de las elites económicas del país, donde los mapuches no están considerados como parte de las estrategias de desarrollo. Más que hablar de reciprocidad, los mapuches hablan de una “deuda histórica” (entendida como un deber de reparación), de la que tienen que hacerse cargo el Estado si realmente está interesado en plantear una relación de colaboración y confianza en el largo plazo.

“Existe una deuda histórica...el Estado tiene una deuda histórica...esa deuda debe pagarse...aunque en Santiago las cosas cambian porque aquí no necesitamos tierras, necesitamos educación...becas para los niños, creo que eso sería una recompensa...quizás algunos proyectos de pequeñas empresas...La cultura también...en que seamos reconocidos, especialmente nuestro idioma...el mapuche es un idioma originario y no hay reconocimiento aún...Mientras no exista reconocimiento constitucional creo que ellos muy poco pueden hacer por nosotros...la lucha está en que los poderes del Estado, el poder político, los senadores, ellos los que son los que votan las leyes...necesitamos que ellos nos apoyen porque nosotros no vamos a contribuir a nada malo, al contrario, creo que vamos a contribuir a un bienestar...a enseñar valores a los jóvenes...a los niños...de esta forma el futuro va a ser un futuro mejor...” (Laura)

Finalmente, los mapuches urbanos sienten que los partidos políticos y las promesas electorales incumplidas también constituyen una limitante para la generación de reciprocidad, pues el clientelismo se ha convertido en una moneda de cambio que poco tiene que ver con el fortalecimiento de su capital social, sino que más bien los han dividido y, muchas veces, promovido la desconfianza entre ellos mismos. Por otra parte, tampoco los mapuches tienen el poder de influir en las decisiones políticas que les atañen.

De acuerdo con lo anterior, el lobby y el clientelismo también se han convertido en parte del problema de la perpetuación de la pobreza mapuche y la desigualdad, donde los mapuches no tienen acceso a espacios de poder o de influenciar, de forma efectiva, la toma de decisiones en términos políticos. Aquí resurge la necesidad de generar políticas no sólo tendientes a mejorar las condiciones

socioeconómicas de los mapuches, sino que se orienten a la búsqueda de una mayor equidad que tiene como contraparte política la mayor igualdad jurídica y ciudadana.

Como señala Valenzuela “cuanto más se universaliza un orden institucional en que todos tienen los mismos derechos a ser representados políticamente, y los mismos deberes ante la Ley, y cuanto mejor se distribuye el poder de decisión y deliberación en espacios consagrados para ello, más se puede favorecer un proceso distributivo en el plano de las oportunidades de desarrollo y bienestar” (Valenzuela, 2003).

Por lo tanto, cabrá definir estrategias de empoderamiento culturalmente adecuadas a las necesidades de los mapuches, promoviendo igualmente la creación de espacios que permitan un trato más igualitario y una toma de decisiones consensuada. Lo anterior se relaciona, asimismo, con la necesidad de cuidar aspectos de diseño e implementación de políticas que puedan afectar negativamente el capital social mapuche en términos de reciprocidad con el Estado.

Finalmente, creemos que los datos recogidos en términos de *linking social capital* nos muestran la debilidad existente en la reciprocidad entre los mapuches y el Estado, representado por sus instituciones. La desconfianza se convierte en una importante limitante para la generación de reciprocidad, lo que influye negativamente en las posibilidades de relaciones extendidas.

La reciprocidad permite estabilizar expectativas ya que mediante ésta se adquiere un cierto nivel de obligatoriedad, basada en la confianza de que en el futuro se devolverá el favor. Si esta relación es inexistente entre ambos actores las posibilidades de generar relaciones estables en el largo plazo serán muy difíciles de construir al no existir expectativas compartidas.

Los principales hallazgos de este apartado se resumen en la siguiente figura:

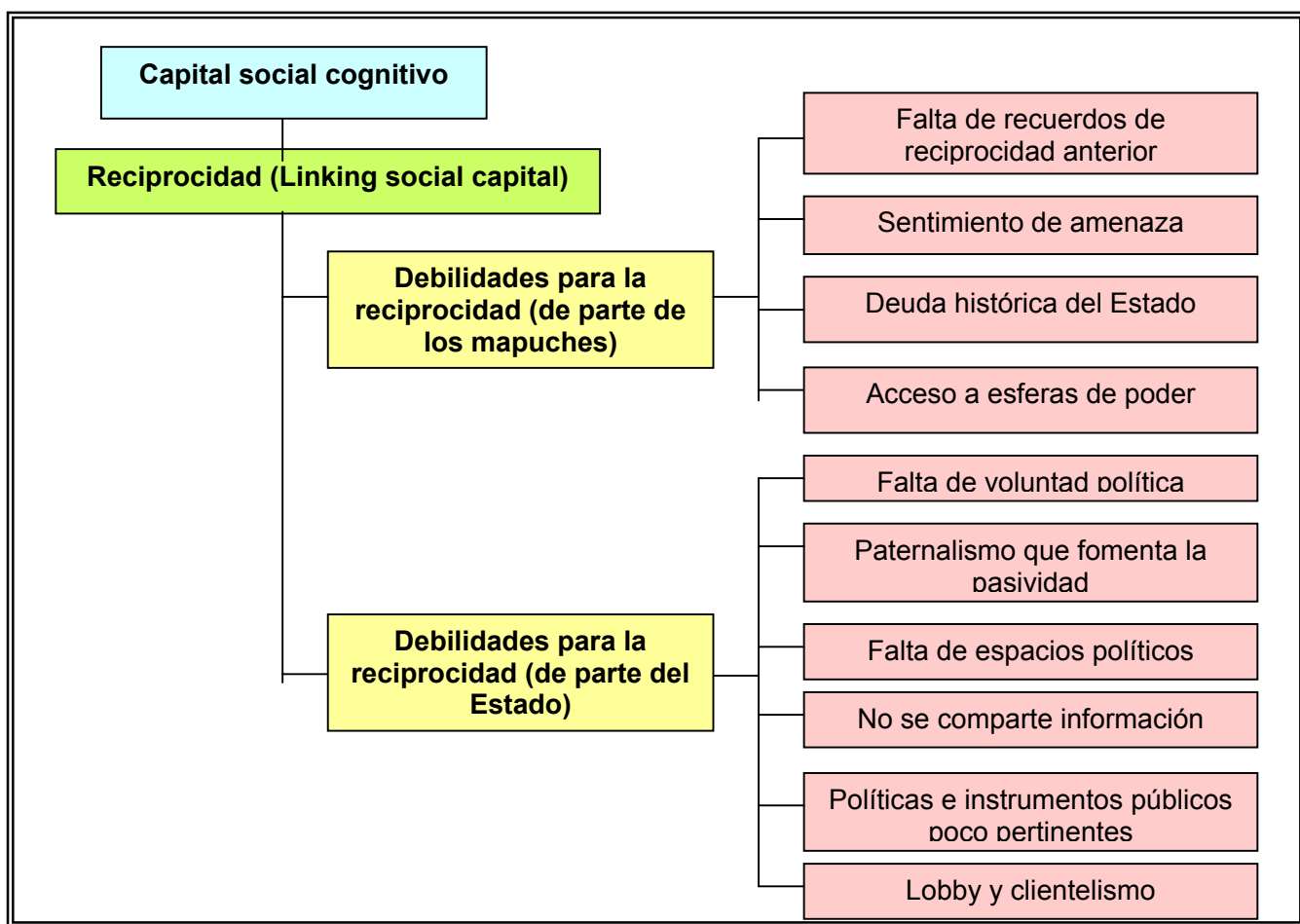


Figura 35. Desarrollo de la subcategoría "Reciprocidad (Linking social capital)"
Fuente: Elaboración propia

- **Principales hallazgos respecto de la variable reciprocidad (capital social cognitivo)**

En este segundo subapartado hemos podido identificar y caracterizar otra de las variables que forman parte del capital social cognitivo mapuche: la reciprocidad. Al igual que sucede con la variable confianza (con la cual existe una fuerte interrelación y mutua influencia) la existencia de reciprocidad y sus manifestaciones variarán de acuerdo a la dimensión que se utilice como base del análisis. En ese sentido, los hallazgos derivados del desarrollo anterior nos permiten extraer las siguientes conclusiones.

- a) En primer lugar, en términos de *bonding social capital*, podemos señalar que existen fuertes lazos de reciprocidad que se mantienen entre los mapuches, principalmente entre aquellos que participan de las organizaciones, y que está determinada también por la cercanía física y el sentimiento de identidad

compartida. Es así como la reciprocidad se privilegia entre mapuches, principalmente porque existe una igualdad en los términos del intercambio, situación que no siempre es posible de repetir con otras personas.

En ese sentido, al igual que sucede con la confianza, la reciprocidad requiere ser ampliada hacia otros mapuches que no se encuentran organizados formalmente en instancias que permitan un mayor intercambio de favores. Cabe señalar que el ambiente organizacional se ha convertido en un terreno propicio para la reciprocidad, tanto entre sus miembros como con otras organizaciones mapuches, especialmente cuando se trata de la celebración de ritos o ceremonias, donde nuevamente aparecen los elementos precursores como recursos efectivos para el capital social.

Por último, creemos que existen bases sólidas para el mantenimiento de la reciprocidad en términos de *bonding social capital*, pero que se requiere de estrategias que permitan mejorar las condiciones de los mapuches, tanto en términos materiales (trabajo, vivienda, etc.) como inmateriales (principalmente conocimientos y acceso a educación formal), pues de esta forma será posible diversificar los bienes que son objeto de los intercambios, dotando de nuevos contenidos a las relaciones recíprocas, lo que tendrá un efecto importante en las posibilidades de ampliar las redes no sólo hacia otros mapuches, sino hacia la sociedad chilena. Con ello se producirá una relación sinérgica con la confianza, donde ambas variables son alimentadas y fortalecidas.

- b) En segundo lugar, en términos de *bridging social capital*, podemos observar que aparecen debilidades asociadas al contenido de los bienes que son intercambiados, los que no cuentan con la misma valoración por parte de los mapuches y por parte de la sociedad chilena. En ese sentido, existen conocimientos ancestrales que constituyen una de las principales riquezas de este pueblo, pero que recién durante el último tiempo constituyen un bien valorado por algunos sectores de la sociedad chilena, principalmente aquellos que sensibilizan con la situación de los pueblos indígenas.

Este nuevo escenario puede venir a fortalecer y ampliar la existencia de lazos de reciprocidad entre ambas culturas, lo que necesariamente requerirá del apoyo de otras acciones concretas, que permitan diversificar los bienes que se intercambien entre ellos y darles una nueva “valoración”. Esto implica cambiar la balanza en términos de poder, pues hasta el momento la supremacía de una de

las culturas había dibujado relaciones desiguales que no motivaban, principalmente a los chilenos, a generar relaciones de intercambio.

Las posibilidades que ofrecen los consultorios de salud como instancias de aprendizaje, la revaloración de lo “natural” por parte de algunos sectores de la sociedad, la sensibilización respecto de la medicina mapuche y su alcance, pueden ser oportunidades reales para crear relaciones recíprocas. Sin embargo, la confianza necesariamente debe ser considerada como un elemento central a fortalecer, pues de lo contrario las relaciones recíprocas pueden ser concebidas sólo en términos instrumentales y no como base para la instalación de una sociedad basada en los principios de la interculturalidad.

- c) En último lugar, en términos de *linking social capital*, también existen debilidades a partir de la desconfianza que existe en el Estado y en sus organismos, especialmente aquellos concebidos para tratar la temática indígena en las zonas urbanas. Nuevamente las relaciones históricas han definido relaciones recíprocas casi inexistentes, que se han visto determinadas por políticas integracionistas y paternalistas.

La necesidad de construir espacios de intercambio, especialmente en el ámbito político, aparece mencionado como uno de los factores que influye en la existencia de reciprocidad, donde el clientelismo y la política partidista han instalado la desconfianza, especialmente por promesas incumplidas. En ese sentido, se requiere de actores políticos indígenas que dispongan de bienes valorados por otros actores políticos, que permitan igualar las condiciones de los intercambios y equilibrar así los juegos de poder.

En ese sentido, la reciprocidad juega un papel clave pero que requiere de iniciativas que promuevan la confianza entre los actores en diferentes ámbitos. Como señala Milka Castro (2005), esta confianza difícilmente será construida si las políticas de los gobiernos “no dejan de tener un ya conocido carácter integracionista, desarrollista, culturalista, que definitivamente no admiten un proyecto autonómico para los mapuches” (Castro, 2005).

Por lo tanto, la reciprocidad podrá ser construida en términos políticos cuando exista verdadera participación política, cuando se compartan espacios de decisión y cuando se tengan cuotas de poder similares, que permitan intercambios justos y no promuevan el clientelismo. De esta forma también se

aportará a la estabilidad política necesaria al disminuir posibles focos de conflicto que puedan afectar el surgimiento de relaciones interculturales basadas en el respeto.

3. Cooperación

La última variable que hemos identificado en el ámbito del capital social cognitivo es la cooperación, donde se enfatiza la importancia de la unión de las personas en torno a un objetivo común, como actores capaces de generar cambios de forma conjunta, lo que tiene fuertes implicancias para el capital social como motor para el desarrollo y fortalecimiento de estas capacidades.

Al igual que en los puntos anteriores, estudiaremos el capital social mapuche urbano en términos de cooperación en tres ámbitos: *bonding*, *bridging* y *linking social capital*.

3.1 Bonding social capital

3.1.1 Causas de la cooperación

De acuerdo con algunos autores, la etnicidad se convierte en un recurso para el capital social que incluye intercambio de información, expectativas, obligaciones y normas sociales, lo que a su vez fomenta la creación de solidaridad de manera de proteger a sus hijos o a quienes forman parte de sus familias de la posible discriminación que pueden sufrir en las ciudades. Por otra parte, Portes (1995) señala que esta solidaridad representa una estrategia que provee del apoyo moral necesario para la supervivencia de la cultura.

Es así como, a partir de las entrevistas y las observaciones, pudimos rescatar la solidaridad como una base fundamental para la generación de capital social mapuche urbano expresado en cooperación. Esta solidaridad tiene dos fuentes principales: por una parte, está la solidaridad que se mantiene vigente en la memoria colectiva y que ha caracterizado muchas tradiciones de los mapuches en las comunidades rurales⁶⁶, y, por otra parte, está la solidaridad recreada en las zonas

⁶⁶ Por ejemplo, en las comunidades, la solidaridad se expresa en el *mingako*, que es una actividad de trabajo cooperativo y solidario que se organiza para ciertas ocasiones como para sembrar, cosechar, limpiar terreno, construir *ruka* y otros proyectos. Este recuerdo permanece vigente en la memoria colectiva

urbanas como forma de protección contra las amenazas del entorno a partir de la coexistencia con una cultura mayoritaria dominante.

Sin embargo, para los mapuches no resulta fácil mantener la solidaridad pues sienten que en la ciudad se tiende a asimilar una forma de vida muy parecida a la del *wingka* porque no existen más opciones, porque se sienten “bombardeados” por la cultura occidental la que muchas veces, lleva a los mapuches a perder su identidad. Es por ello que consideran necesario mantener las prácticas ancestrales vigentes, pues es la única forma de asegurar la supervivencia cultural a largo plazo.

“Tenemos que mantener esa solidaridad que tenemos culturalmente, a veces a la gente se les olvida...por su situación particular o lo que sea...pero tenemos que intentar mantener viva la solidaridad, que debe ser parte de nuestros principios...porque estamos en desmedro y lo menos que podemos hacer es ser solidarios en la medida de nuestras posibilidades...” (Rosa)

Junto con la solidaridad, surgen otras causas que promueven la cooperación, donde podemos encontrar la cultura, la que se ha convertido en el principal motor para la creación de organizaciones mapuches urbanas. Por una parte, la necesidad de compartir y difundir la cultura y, por otra, la mantenimiento de los ritos y festividades ha llevado a los mapuches a trabajar en conjunto y a convocar a otros mapuches que si bien no forman parte activa de las organizaciones, sienten la necesidad de participar y revivir sus tradiciones. Es por ello que en las organizaciones participan miembros estables y otros que generalmente se acercan cuando se trata de revivir algún rito o festividad mapuche.

Asimismo, la confianza y la reciprocidad se convierten en la base para las acciones cooperativas, lo que ha llevado a los mapuches urbanos a establecer redes de colaboración más permanentes, especialmente a partir de la promulgación de la ley 19.253. Es así como antes de dicha ley los mapuches ya buscaban espacios para compartir y vivir su cultura aunque de manera informal. Estas primeras experiencias conjuntas y los logros alcanzados los llevaron a ampliar sus redes hacia otros mapuches, incluso de comunas distantes, los que se acercaban a participar en actividades concretas. Son estas experiencias las que han alimentado, en cierta

medida, la conformación de organizaciones al amparo de la ley, y bajo las cuales se recrean actividades cooperativas de diferente tipo⁶⁷.

“los mapuches siempre hemos sentido la necesidad de unimos, de trabajar en conjunto, porque es la única manera en la que podemos lograr mantenernos vivos, que en la ciudad es muy difícil porque siempre estamos amenazados por la cultura wingka...esta necesidad viene de antes de la ley indígena, de antes de la CONADI...sentíamos la necesidad de trabajar, de difundir nuestra cultura, pero no sabíamos como hacerlo, en esa época no existían organizaciones ni nada, así que nos juntábamos con otros mapuches, a veces en la Quinta Normal, a conversar de nuestros problemas, y ahí se nos ocurrían ideas, como por ejemplo celebrar el we tripantu...”
(Gregorio)

En el ámbito organizacional, por tanto, la cooperación ha sido motivada por la definición de objetivos que excedían las capacidades individuales, lo que hacía necesaria la unión y la definición de actividades mancomunadas que los llevaran al cumplimiento de objetivos conjuntos. Estos objetivos aparecen asociados a las actividades propias de las organizaciones, como la cultura, la difusión del arte mapuche, y otras que han sido mencionadas como los grandes avances logrados a partir de la cooperación como son la salud intercultural o la incorporación de la educación intercultural bilingüe en algunos colegios. Incluso, algunos mapuches señalan que el cumplimiento cabal de estos objetivos también se convierte en un aliciente para el trabajo cooperativo.

Asimismo, el sentimiento de amenaza externa ha llevado a los mapuches a unirse para enfrentarse a las políticas públicas que, consideran, atentan contra la vigencia de su cultura. En ese sentido, los mapuches urbanos sienten que la única forma de seguir vigentes es uniéndose, colaborando en el desarrollo de actividades conjuntas, con lo que la motivación para la cooperación surge como un mecanismo de defensa, como una reacción producto de su negación a desaparecer.

En ese mismo sentido, los mapuches señalan que una de las grandes debilidades para el establecimiento de la cooperación a largo plazo es la definición de una visión que los aglutine como pueblo, ya que existen muchas visiones y muchas formas de llegar a ellas, las que a su vez se basan en diferentes estrategias. Los líderes

⁶⁷ En el apartado de capital social estructural se muestra una tabla que muestra el número de organizaciones indígenas existentes en Santiago.

mapuches señalan que será necesario llegar a un consenso global, que permita identificar un futuro deseado y unir esfuerzos para encaminarse hacia él. Esto no resulta fácil pues las organizaciones funcionan muchas veces de forma autónoma, y no existen instancias de discusión más integrales, que convoque a los líderes de diferentes asociaciones y discutir así sobre estos temas.

Es por ello que intentan transformar las derrotas en alicientes para continuar trabajando en conjunto. Los líderes enfatizan en sus discursos la necesidad de emprender trabajos colaborativos apelando a la identidad que los une y a los valores solidarios que les dejaron los ancestros, en un intento por mantenerlos vivos aún en entornos tan complejos como las ciudades. En ese sentido, los fracasos deben ser convertidos en causa para la cooperación, como un desafío de pueblo, lo que implicará, necesariamente, aunar esfuerzos y consensuar posiciones. Quizás estas metas no se logren en el corto plazo, pero no habrá que perder de vista el fin último que los aglutina.

“...las cosas no vienen en seguida...yo digo a la gente con la que trabajo que a lo mejor nosotros no vamos a ver nada por lo que estamos peleando...ni siquiera mis hijos, quizás mis bisnietos van a poder ver lo que se logre...nuestra historia está marcada por los logros no alcanzados...se pueden hacer cosas pero con vista al futuro...quizás igual podamos acortar caminos...” (María)

En otro sentido, un elemento externo, que puede ser mencionado como causa de la cooperación, lo constituye la Ley 19.253, la que señala los mecanismos jurídicos y legales para la constitución de las organizaciones y los fines que éstas deben perseguir, convirtiéndose así en el referente asociativo de los mapuches urbanos. Si bien existen discrepancias respecto de la pertinencia de este tipo de asociaciones para la cultura mapuche (que abordaremos más adelante cuando revisemos las redes mapuches), son estas organizaciones las que los convocan a participar y a partir de las cuales se definen las estrategias de colaboración y cooperación. El carácter voluntario que sustenta la creación de estas organizaciones (aún cuando no se formalizan) permite verificar la existencia de una cooperación no forzada.

Sin embargo, habrá que considerar la posibilidad de que la ley se convierta en una restricción para la cooperación al constreñir el tipo de actividades que las organizaciones pueden desarrollar, las que se circunscriben principalmente a la educación y la cultura, actividades profesionales comunes a sus miembros,

actividades económicas que beneficien a sus integrantes, entre otras. Los mapuches consideran que no se han incluido temáticas como ciudadanía política o la formación política, que son consideradas importantes para lograr sus objetivos de largo plazo, y que aún constituyen demandas sin resolver.

3.1.2 Manifestaciones de la cooperación

La cooperación entre los mapuches urbanos adquiere diferentes formas. Por una parte, la constitución de las organizaciones es una de las principales manifestaciones de la cooperación mapuche y de los intereses que los aglutinan. Si bien la constitución de las mismas está fijada por ley, ya existía un interés manifiesto de los mapuches por encontrar un espacio para la difusión y la recreación de su cultura, como hemos revisado anteriormente.

Relacionado con este ámbito, los principales intereses explícitos de los mapuches para la cooperación son el mantenimiento de la cultura, unido a los ámbitos de educación y salud. Por una parte, se realizan talleres de artesanía, *mapundungún* y gastronomía mapuche, que involucran un trabajo de preparación y coordinación, y donde se dividen y asignan tareas para la difusión y la realización de estos cursos. En ese sentido, los mapuches también cooperan para la realización de sus festividades y ritos, donde generalmente se movilizan recursos más allá de los límites organizacionales, en el sentido de que se requiere de la cooperación de otras organizaciones o instancias indígenas, las que se comprometen con diferentes bienes o recursos para asegurar así el éxito de la iniciativa.

Por otra parte, la cooperación dentro de las organizaciones se relaciona con la obtención de ingresos y recursos para el funcionamiento de las mismas. En ese sentido, los talleres tienen asignado un arancel que se destina al mantenimiento de la sede o a la compra de insumos. Asimismo, algunas organizaciones han establecido redes de cooperación con las comunidades rurales de origen, para comercializar sus productos y ayudar así a la mejora de las condiciones de ambos, incluyendo de esta manera elementos de reciprocidad. Esta cooperación se materializa a través de acuerdos de comercialización, generalmente basados en la palabra empeñada más que en la firma de acuerdos explícitos en papel.

En ese sentido, cabe señalar que no existen organizaciones del tipo cooperativas en Santiago, sino que estas relaciones con las comunidades se dan principalmente por una solidaridad y cooperación basada en la pertenencia ancestral, donde muchas organizaciones urbanas han sido formadas a partir de la pertenencia a comunidades

rurales similares. Por lo tanto, no podemos hablar de organizaciones formalmente establecidas para el intercambio y comercialización de productos.

En la siguiente tabla, se muestran las organizaciones visitadas y las relaciones establecidas con sus comunidades de origen. De acuerdo con lo señalado por los entrevistados, estos intercambios permiten generar lazos de cooperación directos, disminuyendo la aparición de intermediarios, los cuáles muchas veces se quedan con los mayores márgenes de ganancias definiendo relaciones de intercambio injustas:

Tabla 15. Comercialización con comunidades

Organización	Comercialización de productos de las comunidades	Tipo de producto	Número de intercambios al año
1	Si	Artesanía, vestimenta, platería	5
2	Si	Artesanía, alimentos	10
3	No	----	---
4	Si	Artesanía, vestimenta, platería	7
5	Si	Artesanía, alimentos, platería, instrumentos musicales	12

Otras manifestaciones de la cooperación surgen también por necesidades puntuales, las que generalmente están asociadas a las condiciones socioeconómicas de los mapuches urbanos. En ese sentido encontramos la cooperación a través de la ayuda material, donde se organizan y mancomunan esfuerzos para pintar la casa de algún vecino, o para juntar dinero si algún miembro está cesante o se encuentra enfermo, o para ayudar a algún mapuche que viaje a su comunidad si las circunstancias lo ameritan. Junto con esta cooperación también podemos identificar la cooperación simbólica basada en las creencias y ritos, como cuando se organizan para traer a la *machi* para algún evento.

En la memoria colectiva también se reseñan actitudes de cooperación para una situación determinada, donde han visto amenazados los derechos de los mapuches por causas de intervención estatal. Con ello intentan reseñar la importancia que reviste un trabajo conjunto para enfrentar situaciones de desigualdad o vulnerabilidad, donde los esfuerzos individuales no habrían alcanzado ningún resultado.

“...recuerdo años atrás un caso que salió en televisión donde dos niñas mapuches eran acusadas por defenderse de un agresor y fueron a la

cárcel...nosotros nos reunimos, las fuimos a ver a la cárcel, fuimos a la CONADI a apoyarlas, y sin conocerlas...nosotros sentíamos que como mapuches teníamos que ayudarlas...cuando salieron libres nos sentíamos contentos, de que habíamos logrado algo...” (Rosa)

Finalmente, como también hacíamos mención, los logros alcanzados respecto de la inclusión de la medicina tradicional mapuche en los consultorios de salud y de que se esté promoviendo la educación intercultural bilingüe en los colegios de Santiago los han llevado a unirse para plantear al Estado las mejoras necesarias y los cambios que aún quedan por introducir, cooperación que se manifiesta generalmente a partir de la convocatoria organizativa.

Para ello los líderes que son convocados para participar en alguna instancia de diálogo con el gobierno informan a sus bases, adquieren retroalimentación de las mismas y plantean estas posiciones consensuadas al gobierno, promoviendo así no sólo la cooperación sino también la reflexión y el debate crítico al interior de las organizaciones.

3.1.3 Estrategias para la cooperación

Para los mapuches urbanos, el contexto ha determinado en gran medida las posibilidades de cooperación y de trabajos conjuntos, no sólo a través de la ley 19.253, sino también a través de las políticas públicas, las que muchas veces han tendido a minar la cooperación más que a incentivarla. Esta es una de las principales razones que se mencionan para que muchos mapuches aún no se hayan integrado a las organizaciones de manera estable, pues las políticas han tendido a dividir a los mapuches o han influenciado negativamente la afirmación de identidad de muchos de ellos.

Es por ello que se requiere, por una parte, invitar a los mapuches a participar de las organizaciones de manera activa, pues con ello no solamente encontrarán un espacio para compartir y reforzar su identidad sino que también podrán atender muchas de las necesidades existentes en las ciudades, sean estas de carácter material o simbólicas, a través de un esfuerzo conjunto, donde todos los miembros se comprometen a colaborar y apoyar a los demás para solucionar sus problemas. Con ello esperan ampliar las redes de relaciones y aumentar el número de miembros.

En ese sentido, los dirigentes mapuches consideran necesario hacer un trabajo de concienciación respecto de la importancia de la cultura y de los derechos de los pueblos indígenas. Esta concienciación tiene su origen en las organizaciones para luego expandirse al resto de la comunidad mapuche a través del mensaje de sus miembros, de manera de invitar e involucrar a otros mapuches, haciéndoles saber que el trabajo individual no permitirá solucionar problemas de carácter global.

En el ámbito organizacional, una forma de comprometer e involucrar a sus miembros es mediante la asignación de tareas y responsabilidades específicas, donde el resultado a alcanzar dependerá del cumplimiento de esas pequeñas responsabilidades. La idea es que los mapuches aprendan a trabajar en equipo, entiendan cuál es el papel que juegan en el logro de los objetivos y discutan respecto de los mejores mecanismos para alcanzarlos. Esta estrategia responde a que muchos mapuches no tienen integrada la conciencia de participación activa, porque han sido las mismas políticas las que han tendido a generar pasividad más que compromiso, por lo que será necesario “despertar” y “revitalizar” esa proactividad que existía antes en los mapuches.

Para ello los líderes utilizan la persuasión mediante un discurso que reivindica los derechos mapuches y el derecho a que sean subsanadas las injusticias que se han cometido con ellos, que está presente tanto en las reuniones de las organizaciones como en actividades masivas en el ámbito indígena. En ese discurso se destaca que la posibilidad de alcanzar una igualdad y de que sus derechos sean reconocidos dependen fundamentalmente de los propios mapuches, por lo que se necesita tener una actitud proactiva frente al tema. Además de los elementos presentes en el discurso de los líderes, la asignación de tareas y de responsabilidades también están orientadas a crear conciencia de que “si nosotros no lo hacemos, nadie lo va a hacer”.

Por otra parte, la cooperación aparece asociada a la sobrevivencia cultural, pues la posibilidad de mantenerse vigentes dependerá de la posibilidad de desarrollar actividades conjuntas. Estas amenazas son percibidas desde dos fuentes: una de ellas dice relación con la influencia de la cultura *wingka* en las ciudades, donde se privilegian valores como el individualismo y la competitividad, los que han sido apropiados por algunos mapuches afectando las posibilidades de cooperación y trabajo conjunto. Por otra parte, se señala la acción del Estado, quien tampoco fomenta la unión de los mapuches, manifestada principalmente en la prohibición de

crear estructuras macro-organizacionales que integren a varias organizaciones. Con ello se tiende a la división y al debilitamiento de las redes sociales mapuches.

“...antes los mapuches nos ayudábamos más...pero la verdad es que ahora están muy individualistas los mapuches...me parece que esta sociedad que vivimos nos está cambiando y nos preocupamos más de nosotros mismos...[...]...yo creo que...el...sistema occidental nos ha hecho cambiar mucho, somos más individualistas, y...bueno, como le decía, nosotros por ejemplo, éramos más de escucharnos, más en colectividad, en asociación, en terrenos más libres, donde no habían cercos...”(Pablo)

Finalmente, los mapuches señalan la necesidad de definir ellos mismos las prioridades organizacionales, pues esta será la única forma de asegurar un compromiso y una participación a largo plazo que no sólo se agote en temas culturales (necesarios, por cierto), sino que también les permita ir avanzando e integrando otras temáticas igualmente importantes, como la formación de capacidades y habilidades políticas, la generación y promoción de una ciudadanía cultural que tome en cuenta sus diferencias y las integre a los instrumentos del Estado, la recreación de formas cooperativas ancestrales adaptadas a la realidad local, etc., lo que a su vez les permitirá definir estrategias reales de empoderamiento.

Para los mapuches, si no existe conciencia política de pueblo, la cooperación es de corto plazo, más bien para mantener la cultura pero no para dinamizarla y convertirla en el catalizador de una propuesta clara como pueblo.

“...es una decisión de pueblo, eso falta...para tomar una determinación primero hay que estar unidos, concientizados...tenemos que estar, tenemos que tener conciencia de pueblo...muchos de estos temas pasan por la autodeterminación...eso tiene que estar plasmado en un papel y ponerlo en práctica en la vida diaria...hoy, a pesar de las organizaciones y grupos nos falta la autodeterminación para estar unidos...unos dicen una cosa al gobierno, otros dicen otra...tenemos que generar espacios...pero como mapuches...hoy para estar en el gobierno tienes que pertenecer a un partido político, pero tenemos que participar como mapuches, y tendríamos que ser capaces de plantear como grupo...estratégicamente hay mapuches que están ocupando cargos en alcaldías o como concejales, que no está mal, al contrario, tenemos que tener presencia...pero han llegado ahí por pertenecer

a un partido político...y no actúan como mapuches...las necesidades son grandes...en las ciudades no tenemos espacios físicos para construir rucas, para nuestros cementerios, nuestros lugares deportivos, para nuestras ceremonias...eso tenemos que decidirlo nosotros...tenemos que presionar...los mapuches siempre están esperando migajas...” (Luisa)

De acuerdo a lo anterior, la participación de los mapuches en sus procesos de desarrollo, requiere ser entendida como un proceso continuo y no una actividad puntual, lo que implica la colaboración y cooperación en diferentes instancias, siendo necesario capacitar a la comunidad mapuche tanto para expresar sus puntos de vista como para influir en la toma de decisiones, a partir de su propia identidad cultural.

Por lo tanto, será necesario considerar las bases asociativas y de cooperación mapuches urbanas para definir estrategias de motivación e implicación adecuadas a su capital cultural, definiendo estructuras igualmente pertinentes. Para ello habrá que considerar las prioridades de los mapuches urbanos y fomentar la discusión en torno a una visión de futuro compartida, aglutinando así los esfuerzos y evitando el derroche de recursos.

Los principales hallazgos de este apartado se resumen en la siguiente figura:

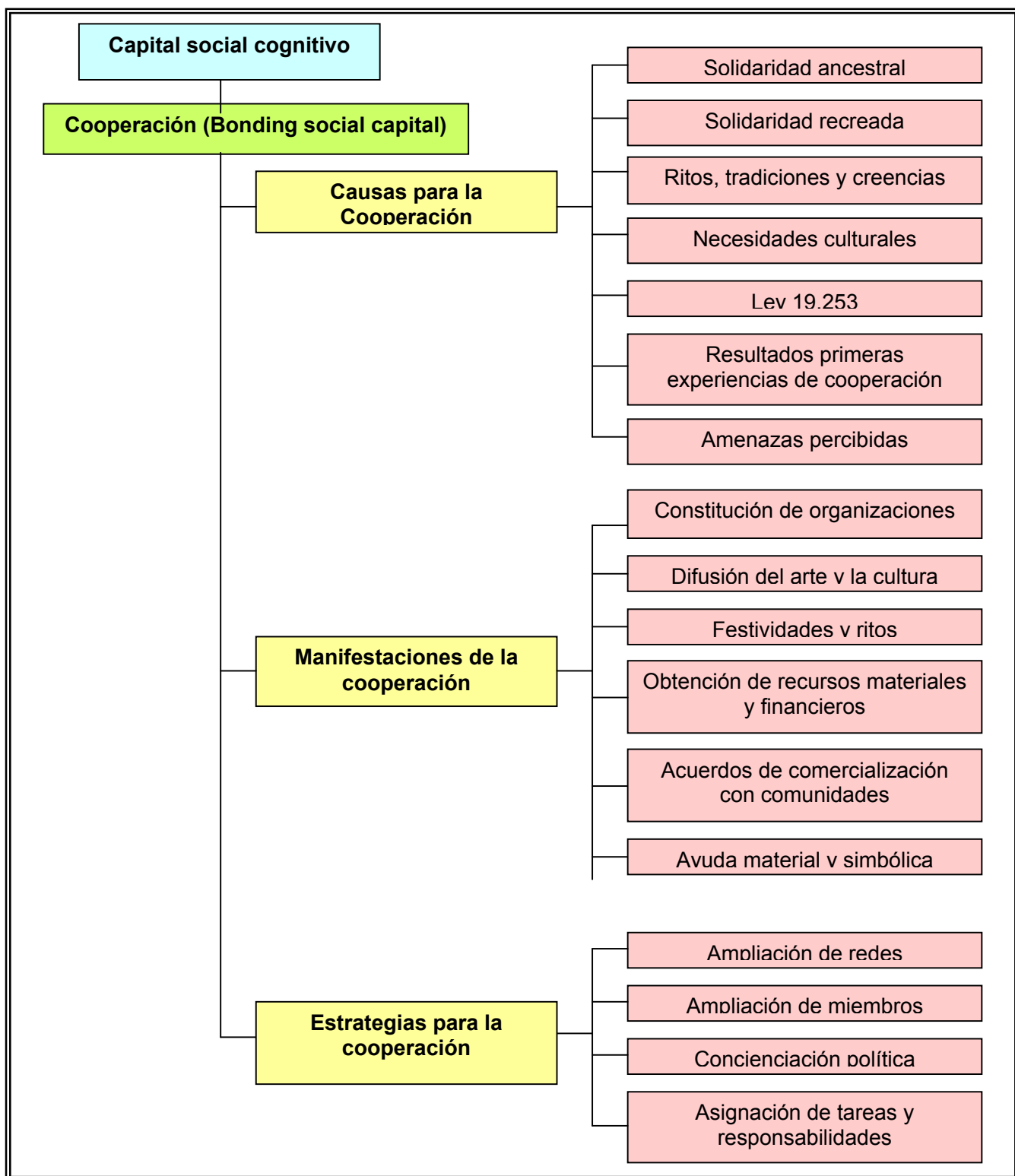


Figura 36. Desarrollo de la subcategoría “Cooperación (Bonding social capital)”
Fuente: Elaboración propia

3.2 Bridging social capital

En términos de las relaciones entre los mapuches y la sociedad chilena, los mapuches ven muy difícil la posibilidad de cooperación de forma permanente, porque si bien muchas de ellas muestran buenas intenciones, existe, por una parte, una desconfianza histórica respecto de lo que realmente esperan obtener de los mapuches, donde éstos visualizan que las relaciones no se dan en condiciones igualitarias, y que ellos están en desventaja respecto de los recursos y capacidades que poseen los chilenos, principalmente por el acceso limitado a instancias de educación formal.

“...Creo que son hechos tristes pero que no pueden hacernos pensar mal de nosotros mismos...sabemos que estamos en desmedro, culturalmente hablando...educacionalmente hablando...siempre nosotros estamos atrás en todo...entonces si no nos ayudamos nosotros mismos nadie lo hará...”
(Luisa)

Por otra parte, los mapuches señalan que es muy difícil identificar organizaciones que no sean indígenas que puedan comprender de forma integral sus necesidades y que no intenten darles soluciones cortoplacistas, definidas desde una cultura occidental y decididas desde esa misma cultura. En ese sentido, ninguna de las organizaciones ha entablado relaciones formales con otras organizaciones no mapuches para desarrollar algún tipo de actividad. Si bien algunas de ellas han tenido que conseguir sus instalaciones a partir de la junta de vecinos, no sienten que se pueda hablar de cooperación propiamente tal, sino que se trata de una ayuda frente a una situación particular de necesidad.

Dado lo anterior, los mapuches señalan que muchas veces son las iglesias las que se han acercado, pero que esta situación no es nueva sino que también se ha dado en las comunidades, donde muchos mapuches combinan la religión cristiana con sus tradiciones y prácticas ancestrales. Es así como un 67% de los entrevistados respondió que eran creyentes y que participaban en algunas actividades de las iglesias católicas o protestantes, pero que se sentían principalmente mapuches. Sin embargo, no existen estrategias de cooperación con estas organizaciones, pues los mapuches señalan que en términos culturales muchas veces las demandas no son compatibles, especialmente cuando se tratan temas de reivindicación política.

“las iglesias también existen en el sur, por eso no podemos decir tampoco que la cultura en las comunidades se mantenga pura, porque las iglesias se han expandido y están invitando a los mapuches a participar... acá en la ciudad yo creo que hay hermanos que participan porque necesitan espacios, necesitan sentirse considerados y a veces no hemos logrado ampliar nuestras organizaciones para recibirlos... es que también los mapuches tenemos necesidades y nosotros no podemos encargarnos de todo...”
(Francisco)

Respecto de otras organizaciones de la sociedad civil chilena, algunos mapuches señalaron el papel que cumplían las universidades como espacios para manifestaciones culturales, ya que muchas veces estas han facilitado el uso de sus instalaciones para algún evento en particular. Una de las organizaciones recordaba que hace unos cuatro años atrás la Universidad de Chile había prestado una de sus escuelas para hacer la entrega de diplomas de un taller de mapudungún, actividad que había sido reconocida por los hermanos mapuches como una oportunidad para el diálogo.

Sin embargo, ninguna de las organizaciones señaló que existiera algún proyecto conjunto entre las organizaciones y las universidades que creara nexos de colaboración permanentes, aunque señalaron que no estaban cerrados a esa posibilidad, pues sentían que estas instituciones podrían llegar a convertirse en aliados, más que por una voluntad explícita, por el papel que éstas debieran cumplir en la sociedad como promotores del aprendizaje y el desarrollo cultural.

Respecto de otros colectivos indígenas, los mapuches señalan lo mismo que en ocasiones anteriores. El número reducido de organizaciones indígenas en Santiago no ha permitido la generación de vínculos cooperativos. Algunos entrevistados señalaron que se habían mantenido, más bien, conversaciones con personas puntuales pertenecientes a otros pueblos, con lo que no se podría hablar de un diálogo institucional.

Finalmente, los mapuches señalan que la mayoría de las organizaciones no indígenas han centrado sus esfuerzos en las comunidades rurales, donde sí han existido experiencias de colaboración y cooperación que han tenido buenos resultados. Para ello, la orientación a las ciudades deberá ser tomada en cuenta en el corto plazo, pues la mayoría de la población indígena se encuentra allí,

enfrentando condiciones de marginación que no pueden ser enfrentadas por ellos de forma individual.

Si bien muchas veces no existe confianza para las actividades permanentes, pareciera que existen experiencias aisladas de “microcooperación” que bien pueden servir de germen para la generación de *bridging social capital*, que necesariamente tendrá que ser alimentado de políticas públicas pertinentes, creando así un contexto fértil para su desarrollo, ya que este contexto define, en gran medida, el éxito o no de las estrategias de reforzamiento del capital social.

Los principales hallazgos de este apartado se resumen en la siguiente figura:

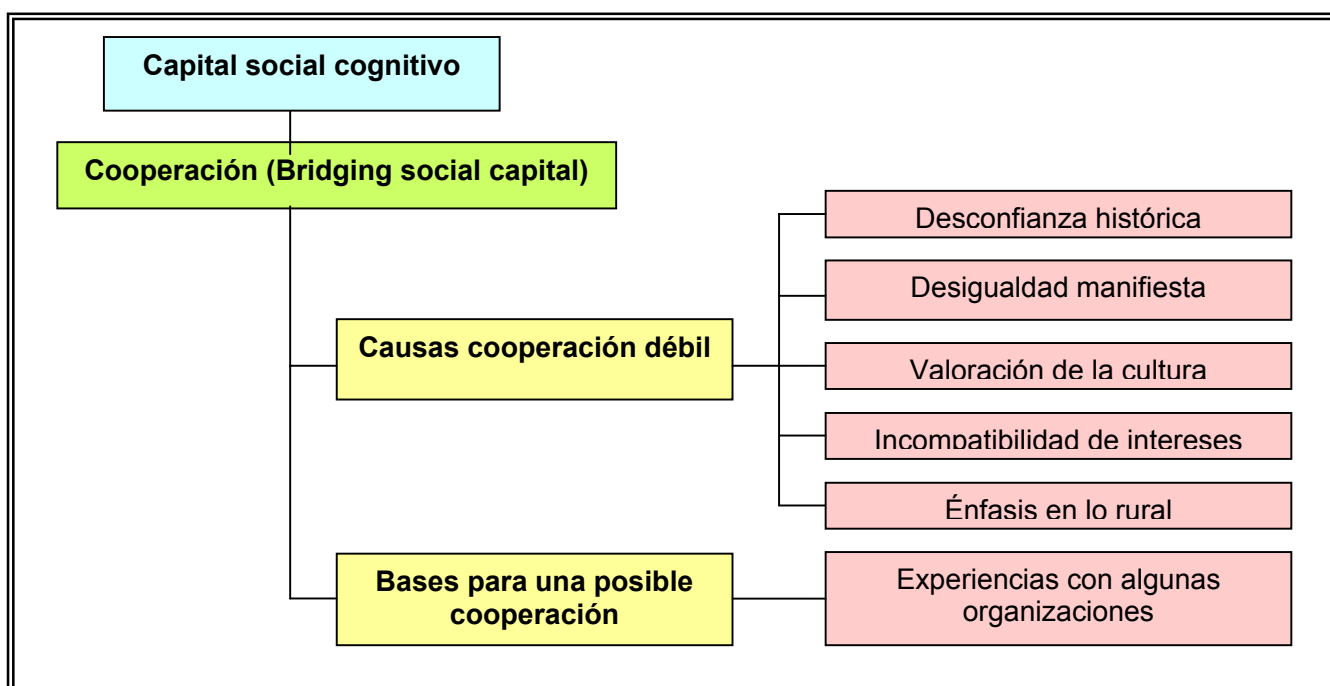


Figura 37. Desarrollo de la subcategoría “Cooperación (Bridging social capital)”
Fuente: Elaboración propia

3.3 Linking social capital

Tal como hemos señalado a lo largo de nuestra investigación, las características contextuales repercuten en el tipo de vínculos que establecen los mapuches entre sí pero también en los vínculos que establecen con las instituciones estatales. Es en el *linking social capital* donde las percepciones respecto de los servicios públicos, de las instituciones estatales, de la credibilidad de las mismas, de su capacidad de respuesta, etc., cobran vital importancia y definen, en gran medida, las posibilidades para su desarrollo y fortalecimiento.

Respecto de los organismos públicos, los mapuches se relacionan principalmente con la CONADI, cuya misión es “promover, coordinar y ejecutar la acción del Estado a favor del desarrollo integral de las personas y comunidades indígenas, especialmente en lo económico, social y cultural y de impulsar su participación en la vida nacional, a través de la coordinación intersectorial, el financiamiento de iniciativas de inversión y la prestación de servicios a usuarios”. Por lo tanto, este organismo no constituye una instancia de representación indígena sino que se trata de un organismo público que responde a los criterios fijados desde el gobierno. Es quizás esta diferencia en los criterios los que han llevado a los mapuches a establecer relaciones complejas con la CONADI.

Efectivamente, la relación de los mapuches con la CONADI no ha estado exenta de conflictos. Una de las causas es que no existe confianza en ella ni en sus fines, lo que también se traduce en la falta de confianza en sus funcionarios, en su mayoría indígenas, lo cual ha frenado la posibilidad de establecer estrategias de cooperación igualitarias. La CONADI, en ese sentido, es vista como un organismo que asigna recursos, pero que no ha logrado compatibilizar sus intereses con las necesidades mapuches urbanas, por lo que no está preocupada de promover un desarrollo integral de los mapuches urbanos, sino que ha asumido la misma política paternalista que ya existía antes de su creación y que ha caracterizado las relaciones mapuches-Estado.

“...entonces muchas organizaciones se han creado solamente para recibir fondos...por ejemplo en este período la CONADI ya lanzó el tema de los proyectos, pero no sé si vamos a postular, porque los proyectos están mal hechos, se distribuyen mal, además que estoy cansado de trabajar yo solo...entonces muchas organizaciones lo hacen por necesidad, solamente para recibir lo que nos da el Estado, pero por otra parte están peleándose las platas, los mapuches no tienen claro lo que quieren...” (Pablo)

El estado, por lo tanto, ha promovido más bien la pasividad y el cumplimiento de instrucciones a través de la ley, en vez de invertir en aprendizaje y habilidades que permitieran a los mapuches tender hacia la identificación de estrategias de cooperación efectivas. Esta cooperación se ve afectada porque no es posible establecer relaciones recíprocas, ya que la CONADI ha dibujado relaciones desiguales entre ella y los mapuches.

En ese contexto, los mapuches señalan que no existen experiencias exitosas de cooperación, sino que más bien tienen en su memoria estrategias implementadas desde el Estado para dividir a los mapuches, donde se ha invitado a participar a los líderes de acuerdo a los criterios del gobierno de turno, y que éstos muchas veces han sido engañados con promesas que nunca se cumplieron. Allí recuerdan cómo se movilizaron para participar de las mesas de diálogo para diseñar la ley indígena, para crear la CONADI, o durante el último tiempo para participar en la Comisión de Nuevo Trato, cuyos resultados ponen en duda, ya que generalmente no se recoge en el papel los acuerdos alcanzados en esas instancias.

“...yo creo que para algunas cosas somos muy unidos, nos ayudamos...pero le puedo decir que cuando tenemos que unirnos para pedir al gobierno ahí no estamos tan unidos...cada uno tira para su lado, para sus intereses...no sé por qué será...creo que el gobierno y el Estado tienen mucha culpa en nuestra desunión, porque no les gusta que estemos unidos y hacen cosas para dividirnos... si usted mira la ley indígena en ella al final se ponen cosas que no son de nuestra cultura porque la han hecho los wingkas, y ellos no nos conocen...”(Laura)

En ese sentido, los mapuches consideran que el surgimiento de redes de cooperación reales y efectivas entre el Estado y los mapuches dependerá de muchos factores que no están presentes en la realidad chilena actual, por lo que sienten será un proceso de largo plazo. Para ello el Estado debe necesariamente ceder espacios para que los mapuches puedan reflexionar sobre sus prioridades y sobre el camino más adecuado para satisfacer esas prioridades. Esto requiere del fortalecimiento de sus capacidades, las que se han visto debilitadas por la intervención histórica del Estado, para permitir que los mapuches se conviertan en actores políticos relevantes y decisivos para su futuro.

Los mapuches sienten, sin embargo, que no existe un interés manifiesto del Estado por abrir estos espacios, sino que más bien han sido ellos los que han estado constantemente demandando y actuando para ser escuchados, para defender su cultura, pero que esta situación es insostenible en el tiempo. Necesitan confiar en el Estado para definir así mecanismos de cooperación, pero no están seguros del real interés que éste pueda tener al respecto.

“...A ver, creo que nosotros hemos tratado de llegar al Estado...porque creo que el Estado no tiene mayor interés de llegar a nosotros, mientras menos

problemas les demos para ellos es mucho mejor, mientras menos aparezcamos...mientras menos luz demos de que estamos existiendo...de que queremos reivindicarnos...de que queremos luchar por lo que realmente se nos ha perdido, será mejor para el Estado...yo sé que nunca vamos a recuperar todo lo que hemos perdido, pero si por lo menos intentamos rescatar el idioma, esas costumbres, esos valores que nos dejaron nuestros antepasados ya estaremos haciendo algo..." (Laura)

Por lo tanto, la movilización del capital social de los mapuches urbanos requerirá de un contexto que propicie estas relaciones de forma dinámica e incluyente, con un sistema sociopolítico más amplio que sea coherente con este objetivo de inclusión. De esta manera, la generación de confianza, cooperación, liderazgo, entre otras, deben necesariamente ser temas de la política pública.

La debilidad que visualizamos en el *linking social capital* parece ser insuficiente para producir un impacto eficaz y romper el círculo vicioso de reproducción de la exclusión y la pobreza indígena urbana. Efectivamente, los esfuerzos realizados hasta el momento para la cooperación tienden a extinguirse en el tiempo, por la ausencia de un contexto proclive al propósito de reducir la pobreza y la desigualdad, por una parte, y por las experiencias negativas que han llevado a la desconfianza y a la inseguridad respecto de los intereses reales de las instituciones estatales.

En ese sentido, persiste una sensación de inseguridad respecto del mantenimiento de la cultura mapuche en la ciudad, acompañada a su vez de un escepticismo en las instituciones políticas y sociales, donde los mapuches se sienten expuestos a formas de discriminación e intolerancia, donde el escepticismo en las instituciones políticas se expresa en la desconfianza y falta de credibilidad hacia las instituciones del Estado. Todo ello afecta negativamente a las posibilidades de generar redes de cooperación sostenibles.

La cooperación en términos de *linking social capital* requerirá del aseguramiento de que los mapuches urbanos tomen parte en los procesos de decisión política y de su posterior implementación desde el principio, para mejorar así la cantidad y calidad en el contacto directo entre el Estado y las organizaciones indígenas. Como señala John Durston "si el Estado se limita a canalizar nuevos recursos a través de los canales institucionales existentes, aunque sea para algo llamado 'capital social', estos recursos serán capturados y distribuidos a través de las relaciones informales y según las reglas no escritas del clientelismo pasivo. Para fortalecer el capital social

de sectores excluidos y transformarlos en actores sociales válidos, es necesario que el Estado tome un rol mucho más proactivo, incubando a las organizaciones embrionarias en sus primeros años”⁶⁸.

Los principales hallazgos de este apartado se resumen en la siguiente figura:

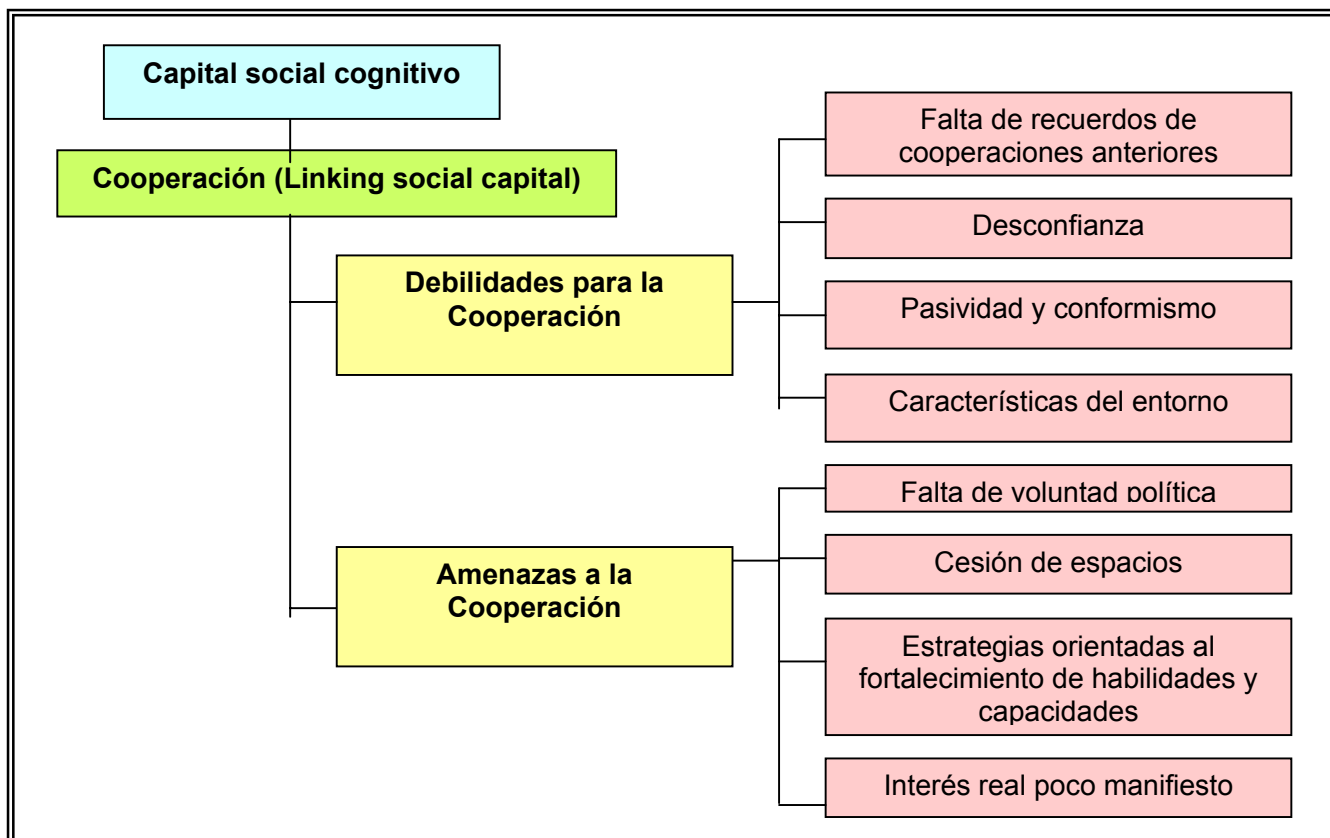


Figura 38. Desarrollo de la subcategoría “Cooperación (Linking social capital)”
Fuente: Elaboración propia

- **Principales hallazgos respecto de la variable cooperación (capital social cognitivo)**

En este tercer subapartado hemos podido reconocer y caracterizar la última de las variables que forman parte del capital social cognitivo mapuche: la cooperación. Esta variable, al igual que ha sucedido con las anteriores, muestra importantes diferencias según la dimensión analizada. En ese sentido, los hallazgos derivados del desarrollo anterior nos permiten extraer las siguientes conclusiones.

⁶⁸ Ver nota al pie No 63.

- a) En primer lugar, en términos de *bonding social capital*, podemos señalar que existen instancias de cooperación que se han desarrollado sobre la base de la identidad común, y donde la cultura ha jugado un papel clave, pues esta necesidad de compartir y revivir la cultura en las ciudades la que se convirtió en el germen de las organizaciones mapuches formales, pues antes que se dictara la ley 19.253 ya existían agrupaciones indígenas que funcionaban de forma desarticulada.

La cooperación tiene lugar principalmente en el ámbito de las organizaciones, las que desarrollan actividades que requieren de la colaboración de sus miembros, las que se expanden incluso hacia otras organizaciones. Sin embargo, tal como hemos podido observar, existen elementos del entorno que pueden dañar el desarrollo de estas redes de cooperación, especialmente al limitar las posibilidades de extender lazos estables entre las organizaciones. Con ello, la comunicación se limita muchas veces a eventos puntuales que podrían tener un mayor efecto si contaran con canales de cooperación establecidos.

Asimismo, creemos que la existencia de reciprocidad y confianza ha servido de base para la cooperación, la que en términos de *bonding social capital* es muy fuerte en las zonas urbanas. Esto también se ha extendido hacia las comunidades, donde no sólo existen relaciones identitarias sino también de intercambio de productos específicos. Si bien aún no existen canales de comercialización formales que den lugar a cooperativas establecidas legalmente, sí creemos que existen grandes posibilidades de avanzar en esta línea, tanto por los precursores del capital social como por la existencia de manifestaciones concretas del mismo.

- b) En segundo lugar, en términos de *bridging social capital*, existen debilidades que ponen en peligro el desarrollo del capital social mapuche, principalmente porque no se han encontrado espacios para una cooperación real, donde la marginación y la exclusión son mencionados como un elemento negativo al respecto. Sin embargo, durante el último tiempo se están produciendo algunas experiencias cooperativas con universidades u ONGs que, de ser exitosas, pueden servir de base para el fortalecimiento del capital social.

En ese sentido, consideramos que la cooperación requiere de un aprendizaje y conocimiento mutuo, donde ambas culturas puedan desarrollar estrategias respetuosas basadas en el consenso y no en la imposición cultural. La falta de

lazos más amplios para los mapuches puede convertirse en una importante limitante para acceder a recursos escasos que pueden tener una importante incidencia en los términos de su desarrollo.

- c) En último lugar, en términos de *linking social capital*, también encontramos las principales debilidades, pues nuevamente el Estado y sus instituciones aparecen como organismos que amenazan la existencia del pueblo mapuche, y donde no ha existido voluntad para crear espacios de cooperación. En ese sentido, los entrevistados señalan que existen dos elementos interrelacionados: el Estado como promotor de redes de cooperación con sus organismos (especialmente manifestado en la participación en la definición de políticas públicas o iniciativas similares) y el estado como promotor de redes de cooperación entre mapuches y entre mapuches y sociedad civil (lo que implica asumir un papel integrador pero con una mirada multicultural).

Sin embargo, consideramos que se necesitará de ciertas condiciones previas a esta cooperación, donde se dote a los mapuches de herramientas efectivas para el diálogo intercultural, especialmente en términos políticos, donde las políticas públicas han estado orientadas a una asimilación que los ha llevado a apartarse “por fuerza” de las definiciones centrales para su desarrollo. Como ya señalábamos, el paternalismo ha llevado a muchos mapuches a adoptar una actitud pasiva, influyendo en el deterioro de las habilidades de negociación o gestión política.

- **Capital social estructural: redes**

Como señalábamos al principio de este capítulo, el capital social también está constituido por elementos estructurales, los que facilitan las acciones colectivas mutuamente beneficiosas. Entre estos elementos encontramos las redes sociales que establecen modelos de interacción social y a partir de las cuales se definen las posibilidades de relaciones, ya sea entre los mismos mapuches o entre los mapuches y otros colectivos. En ese sentido, una red social puede ser entendida, entonces, como un conjunto de actores entre los que se establecen una serie de vínculos que actúan como fuente de bienestar emocional, material y social, colaborando así a la generación de capital social facilitando la coordinación y la colaboración para la ventaja mutua (Urquiza et al, 2005).

En este apartado nos ocuparemos del análisis de las redes en las que se estructura el capital social de los mapuches urbanos, incluyendo en su análisis tres ámbitos complementarios que ya han sido utilizados en el capital social cognitivo: *bonding*, *bridging* y *linking social capital*

1. Bonding social capital

1.1. Orígenes de las redes

Existen muchos aspectos que definen la conformación de las redes de mapuches urbanos. Sin embargo, entre ellos podemos encontrar diferentes factores que cuentan al momento de priorizar las relaciones entre ellos y que se sustentan en el capital social cognitivo.

Uno de estos factores lo constituyen las relaciones de parentesco, las que se han constituido en la materia prima para la conformación de redes asociativas más amplias. Estas redes constituyen un activo social importante, pues es allí donde existen los primeros núcleos de confianza y reciprocidad, las que muchas veces sirven para aunar recursos y dar protección en épocas difíciles. En este nivel se generan las primeras redes informales de relaciones basadas principalmente en la consanguinidad, ya que muchos mapuches migrados llegan a las casas de sus parientes, constituyéndose así el hogar mapuche urbano en el origen para la interacción con otros mapuches.

En un segundo nivel podemos encontrar las relaciones con los vecinos mapuches, con quienes se generan también redes informales de cooperación, principalmente para ayudar a otros mapuches o para solucionar problemáticas puntuales. Estas redes se han visto fortalecidas por la cercanía física y por las interacciones cotidianas entre ellos. Sin embargo, la dinámica de las migraciones y de los encuentros en Santiago llevó a muchos mapuches a identificar zonas específicas para el encuentro, los que han quedado grabados en la memoria colectiva, tales como la Quinta Normal (un parque de grandes dimensiones ubicado en la comuna con el mismo nombre), donde mapuches (conocidos o no) se reunían a conversar sobre sus problemas o sus historias en las comunidades.

Antes de la promulgación de la ley 19.253 ya existían en algunas comunas organizaciones informales, formadas por mapuches emigrados de las comunidades y que, al llegar a Santiago y encontrarse con parientes y conocer a otros mapuches, deciden establecer relaciones más estables, principalmente orientadas a la

promoción de su cultura, ya que no existían instancias en Santiago para la convivencia mapuche.

“Yo diría que hay una mezcla...antes mucha gente iba de otras comunas, de La Pintana, del Bosque, de Maipú hasta Ñuñoa, donde teníamos la sede de la organización...en el año 87 comenzamos a hacer el we tripantu, donde fue harta gente, mapuche, no mapuche...hoy se hace la misma fiesta pero en distintas comunas...podríamos decir que se empezó a imitar lo que nosotros hacíamos...empezaron a nacer organizaciones en las comunas donde se les enseñaba telar, mapudungún, platería...entonces nosotros hemos servido como una especie de escuela oculta...y a lo mejor da lo mismo que lo reconozcan o no, sino que la gracia está en que eso se repite...” (Rosa)

Sin embargo, cuando se dicta la ley indígena la mayoría de estas organizaciones decidió formalizar su existencia, para lo cual debieron cumplir una serie de requisitos fijados en la ley, la que señala que se entenderá por organización indígena la “agrupación voluntaria y funcional integrada por, a lo menos, veinticinco indígenas que se constituyen en función de algún interés y objetivo común (relacionado con la educación, la cultura, actividades profesionales, actividades económicas, entre otras). Estas organizaciones deben tramitar su personalidad jurídica ante la CONADI y tienen que “exponer en forma precisa y determinada su objetivo”.

Por lo tanto, siguiendo la misma lógica de las redes informales, en la base de estas organizaciones formalizadas también se encuentran familiares (como primer nivel) y amigos o vecinos (como segundo nivel), generalmente pertenecientes a una misma comuna. Algunas organizaciones han ido aumentando el número de sus miembros de forma importante en los últimos años, producto de la mayor difusión que se está haciendo del tema mapuche en las ciudades y de la instauración de algunas prácticas tradicionales de forma más permanente, como por ejemplo la salud intercultural en los consultorios de salud.

La siguiente tabla muestra el número de organizaciones mapuches existentes en La Región Metropolitana de Santiago hasta el año 2005, según fuentes de la CONADI.

Tabla 16. Organizaciones mapuches urbanas

No	Nombre de la Asociación	Región
1	Asociación Indígena Mapuche Comunidad Meli Xiwan Mapu	RM
2	Asociación Indígena Mapuche Katrihuala	RM
3	Asociación Indígena Weftuy Taiñ Mapuche Newen	RM
4	Asociación Indígena We Newen	RM

5	Asociación Indígena We Rakizuam	RM
6	Asociación Indígena Kiñe Rakiduum Kuifikveche Mapu	RM
7	Asociación Indígena Kime Liwen	RM
8	Asociación Indígena Jaqaru Dungü	RM
9	Asociación Indígena Petu Mongelein Mahuidache	RM
10	Asociación Indígena Folil Mawida	RM
11	Asociación Indígena Kom Nehuentuleiñ - Pu - Chenguen	RM
12	Asociación Indígena Algolche	RM
13	Asociación Indígena Mahuidache	RM
14	Asociación Indígena Rayen	RM
15	Asociación Indígena Dhegñ Winkul	RM
16	Asociación Indígena Regle Mapu	RM
17	Asociación Indígena Kiñe Hue Choyng	RM
18	Asociación Indígena Kiñe Hue Lihuen Hurria Mapuche	RM
19	Asociación Indígena Nehuen Ko Leufu	RM
20	Asociación Indígena Hue Rayen Mapu	RM
21	Asociación Indígena Newen Wenechen	RM
22	Asociación Indígena Trawun Mapu	RM
23	Asociación Indígena We Ttripanto	RM
24	Asociación Indígena Liga Cultural Mapuche Kolo Kolo	RM
25	Asociación Indígena Kallfu Wenu	RM
26	Asociación Indígena Rhelmu Antu	RM
27	Asociación Indígena Newen Peñi	RM
28	Asociación Indígena Werken Mapu	RM
29	Asociación Indígena Inchiñ Mapu	RM
30	Asociación Indígena Taiñ Adkimn	RM
31	Asociación Indígena Kiñe Liwen	RM
32	Asociación Indígena Ko Kiyen	RM
33	Asociación Indígena Trhalkan Mawidha	RM
34	Asociación Indígena Rañintu Warria Epu Warranka Tripantu	RM
35	Asociación Indígena Newentuaiñ Kom Pu Domo, Mujeres Mapuche de La Pintana	RM
36	Asociación Indígena Relmu Pichikeche	RM
37	Asociación Indígena Comunidad We Rayen Mapu	RM
38	Asociación Indígena Fottum Mapu	RM
39	Asociación Indígena Llug.Kym Hue-Huarria	RM
40	Asociación Indígena Folilko	RM
41	Asociación Indígena Mapuche Wilkunche	RM
42	Asociación Indígena We Rayen Lof	RM
43	Asociación Indígena Newen	RM
44	Asociación Indígena We Liwen	RM
45	Asociación Indígena Kunil	RM
46	Asociación Indígena Wenteché	RM
47	Asociación Indígena Choyituyiñ Warria Meu	RM
48	Asociación Indígena Katrürrai	RM
49	Agrupación Indígena Quetrahue	RM
50	Asociación Indígena Kom Newentuiñ	RM
51	Asociación Indígena Amotuyñ Melipilla	RM
52	Asociación Indígena Mari Kechu We Che Ke Che Ñuke Mapu Meu	RM
53	Asociación Indígena Nehuentun	RM
54	Asociación Indígena Werken	RM
55	Asociación Indígena Trapiche de Peñaflo	RM
56	Asociación Indígena Mallinko Mapuche de Peñaflo	RM

57	Asociación Indígena Centro de Difusión Cultural Mapuche Kimun Mapu	RM
58	Asociación Indígena Kaxawaiñ	RM
59	Asociación Indígena Trepel pu lamngen	RM
60	Asociación Indígena Kimünche	RM
61	Asociación Indígena We Che	RM
62	Asociación Indígena Bachantu Wenantun Lamnien	RM
63	Asociación Indígena Newen Mapu	RM
64	Asociación Indígena Wanglen Mapu	RM
65	Asociación Indígena Newenche	RM
66	Asociación Indígena Consejo Mapuche de Pudahuel	RM
67	Asociación Indígena Mapuche Rhumel Mongeleaiñ	RM
68	Asociación Indígena We Fachantu Domo	RM
69	Asociación Indígena Foyen Mapu	RM
70	Asociación Indígena We Pewtun	RM
71	Asociación Indígena Weftun Mapu	RM
72	Asociación Indígena Xawun Ruka	RM
73	Asociación Indígena Aukiñ Mapu	RM
74	Asociación Indígena Haila Rewe	RM
75	Asociación Indígena Rapa Nui Pae Here Taina	RM
76	Asociación Indígena Lonko Kallfücura	RM
77	Asociación Indígena Huilkunche	RM
78	Asociación Indígena Rayen Wingkul	RM
79	Asociación Indígena Dzomo Tañi Rakidum	RM
80	Asociación Indígena Weichafe	RM
81	Asociación Indígena Cofquecurra	RM
82	Asociación Indígena Nehuentuain San Bernardo	RM
83	Asociación Indígena Liga Cultural Araucana Müllélche	RM
84	Asociación Indígena Kueme Peuman	RM
85	Asociación Indígena Federación Mapuche Urbana	RM
86	Asociación Indígena Pegun Dugun	RM
87	Asociación Indígena de Dirigentes Mapuches	RM
88	Asociación Indígena Epu Rehue	RM
89	Asociación Indígena Trayenko	RM
90	Asociación Indígena Leufumapu	RM

Fuente: CONADI, 2005

Respecto del nombre que la ley ha definido para referirse a estas redes formales, llamadas “asociaciones”, los mapuches señalan que ese concepto no es lo suficientemente integral como para englobar el asociacionismo mapuche. Según ellos, lo correcto sería llamarlas “comunidades”, porque de alguna forma trasladan a la ciudad prácticas y tradiciones que provienen de las zonas rurales, y que en la base de las relaciones se encuentra la identidad y la cultura compartidas. La comunidad es el núcleo de relaciones para los mapuches, a partir del cual se van tejiendo otras redes de relaciones más amplias, pero la comunidad implica convivencia, identidad, ancestros, etc., que sería necesario seguir manteniendo en la ciudad.

“...Mi organización es una comunidad que se compone primeramente por todos mis familiares... por eso se llama comunidad, porque se compone primeramente por mi familia, que en realidad es bien grande y adoso otras familias que se han integrado a la mía. Yo la denomino comunidad... aunque después pasa a ser organización para el Estado Chileno. El Estado Chileno nos impuso un nombre, a ellos no les interesa que seamos comunidad, le interesa más que seamos organizaciones y seamos más pequeñas. En el fondo creo que me gusta más el nombre de comunidad, aunque muchas veces no lo digo porque, por lo que dije anteriormente... que el Estado nos impone otras cosas, otros nombres...” (Laura)

Esta afirmación nos da cuenta de las estrategias de innovación seguidas en la ciudad, donde se recrea el concepto de comunidad a partir de la memoria colectiva, pero cuya definición responde a las dinámicas propias del entorno. En ese sentido, estaríamos hablando de una resignificación de la comunidad, la que en la ciudad tiene otras dinámicas para su generación y sus relaciones, donde el origen está dado por uniones primarias de parentesco que se amplían, por lo que no podríamos hablar de comunidad en sentido estricto, pero sí de una recreación de las prácticas comunitarias en la ciudad.

En otro ámbito, respecto de los requisitos para la formalización de las redes mapuches urbanas, los mapuches señalan que éstos no se ajustan a la cultura mapuche sino que responden a una lógica de formalización occidental, donde se privilegia lo legal antes que la identidad y las tradiciones que llevan a los indígenas a reunirse y a trabajar en conjunto. En ese sentido, señalan que el exceso de trámites y de formalizaciones se han convertido, varias veces, en un obstáculo para la creación de organizaciones, limitando las posibilidades de participación y cooperación, pues muchos mapuches desisten al no lograr cumplir los requisitos. La formalización no sólo implica la obtención de personalidad jurídica sino también la asunción de ciertas obligaciones que antes no se contemplaban para el funcionamiento de las organizaciones.

Estas nuevas obligaciones, generalmente jurídicas o contables, pueden llevar a entrapar las relaciones y a desviar la atención de los objetivos últimos que deben perseguir las asociaciones. Además, los mapuches señalan que muchos de ellos no cuentan con la preparación ni los estudios suficientes para dominar estos temas. Para ellos, las ganas de trabajar en conjunto y la identidad que comparten, además

del valor de la palabra empeñada, debieran ser elementos suficientes para conformar una asociación.

“Para nosotros la palabra es más importante que el papel, somos personas de palabra...no tenemos que dar tantas vueltas para reunirnos o si queremos hacer reuniones o para organizarnos...la ley te pone muchas trabas para que podamos ser una organización mapuche...sabemos que no puede ser igual que en las comunidades, pero el gobierno, el Estado debiera de escucharnos y permitir que seamos nosotros quienes propongamos las formas de organizarnos, de acuerdo a nuestra cultura, a nuestras creencias...”
(Gregorio)

Será necesario, por lo tanto, tener en cuenta los factores que subyacen a la creación de redes mapuches urbanas y aquellos elementos que promueven la cooperación y aquellos que pueden llegar a limitarla. Para ello será necesario considerar el capital social y sus precursores, de manera de ser respetuosos con la cultura mapuche y no dañar elementos que puedan convertirse en potenciales generadores de capital social.

1.1.2 Actividades de las redes formales

Como ya señalamos a lo largo del análisis del capital social cognitivo mapuche y de sus precursores, las redes de relaciones tanto formales como informales han tenido como fuente principal de alimentación la cultura y la necesidad de practicarla y difundirla, por lo que las actividades a las que se dedican las organizaciones mapuches están relacionadas principalmente con este aspecto.

Si bien la ley ha definido de forma explícita los fines a los que deben dedicarse las organizaciones formales, ya desde antes de su promulgación la cultura constituía el fin principal por el cual mapuches (parientes o amigos) buscaban juntarse y definieron las primeras estrategias de colaboración para revivir la cultura. De esa forma comenzaron a dictarse los primeros talleres de arte y cultura mapuche como *mapundungún*, telar, artesanía y gastronomía, aunque de manera incipiente, ya que los recursos provenían de los mismos mapuches.

Con la promulgación de la ley indígena las redes informales fueron transformadas en organizaciones mapuches urbanas, las que se dedicaron a la promoción del arte y la cultura mapuche como actividades prioritarias. Con el pasar de los años, y a partir de la experiencia acumulada, muchas organizaciones han expandido las temáticas

de sus actividades y han dictado también cursos de administración de microempresas, liderazgo social, diseño de proyectos, etc., para fortalecer así las capacidades de gestión de sus miembros.

En ese sentido, una de las organizaciones señaló que hace tres años atrás dictaron un curso destinado a microempresarios mapuches, donde los profesores eran jóvenes profesionales mapuches, lo que causó un gran impacto en el aprendizaje. Con ello buscaban no sólo demostrar que existen profesionales mapuches sino también motivar y movilizar a sus miembros. Asimismo, contaban algunas anécdotas relacionadas con la incredulidad de muchos funcionarios públicos que trabajan temas indígenas, quienes se mostraban incrédulos respecto de la existencia de profesionales mapuches.

Respecto del financiamiento, las organizaciones estudiadas tienen tres tipos de estrategias para reunir fondos. La más utilizada consiste en la realización de actividades culturales por las cuales se puede cobrar entrada o donde se comercializan productos mapuches que provienen de las mismas organizaciones o que traen desde las comunidades. La segunda fuente consiste en la postulación a proyectos de la CONADI, los que se concursan anualmente y que entregan montos destinados a proyectos que fomenten el arte y la cultura mapuche. Finalmente, algunas organizaciones han establecido el pago de cuotas a los miembros.

Respecto de los espacios físicos utilizados para el funcionamiento de las organizaciones, la mayoría se encuentra en terrenos pertenecientes a algún miembro o al líder de la organización. Allí han habilitado una habitación para las reuniones o han construido una sala para las mismas. Algunas organizaciones han construido *rukas* mapuches, como una manera de preservar la identidad, especialmente recobrando el sentido de la reunión alrededor del fogón, ubicado al centro de la *ruka*. Una de las organizaciones está construyendo una *ruka* a partir de un terreno que adquirieron en comodato.

“...yo creo que va a ser un espacio de encuentro para los mapuches, para que podamos reunirnos como en una ruca, discutir siempre con ese sentimiento de comunidad, de que todos somos iguales...si resulta sería muy bueno...las proyecciones de muchos proyectos que tenemos son bonitas, pero vamos a ver si somos capaces de mantenerlo en el tiempo...porque se pretende que no sea ningún ente estatal el que nos solvete la construcción de nuestra ruka, porque al haber dinero del Estado no es una cosa que yo te

diga que es bueno, cuando hay dinero del Estado estamos dependiendo...por eso espero que los hermanos trabajen...depende de nosotros...de que colaboremos...” (Pablo)

Finalmente, respecto de los temas que convocan a las organizaciones, señalábamos que no está contemplada la actividad política en los fines definidos por la ley 19.253, aunque estos temas están presentes en las reuniones y en el discurso de los líderes, quienes enfatizan la necesidad de crear conciencia política. Sin embargo, esta necesidad se ve coartada por las condiciones del entorno, las que no promueven la práctica de la discusión y del debate político en el ámbito mapuche ni tampoco existen espacios para el desarrollo de la política, con lo que esta iniciativa queda en el ámbito del discurso.

“...y la verdad es que lo que nosotros podemos hacer con mayor facilidad es trabajar en torno a la salud y a la educación mapuche...ahora evidentemente hay otros temas políticos, sociales...que son tan importantes tal vez...pero a la hora de trabajar por ellos, la gente no se acerca...la política es compleja, más allá de que uno esté en contra o a favor de una idea, el tema político pasa por la representación, los votos, y lamentablemente nosotros no tenemos esa representación ni en el parlamento ni en el gobierno, entonces difícilmente las decisiones van a ser tan favorables en términos políticos, hay que tener el peso y la capacidad de organizar protestas, marchas y ahí no hay gente cien por ciento decidida o dispuesta a jugársela...a lo mejor se necesita hacer una ronda de conciencia para llamar la atención...esto es necesario, es importante...” (Rosa)

1.1.3 La dinámica de relaciones al interior de las redes formales

La estructuración interna de las redes formales (asociaciones) se conforma, en términos generales, como sigue. En primer lugar existe la figura del líder mapuche cuya figura se formaliza en el presidente de la organización. Alrededor de este presidente se conforma una pequeña red de apoyo formada por cargos específicos (algunas veces tesoreros, secretarios), pero también de un *staff* de consejeros, generalmente gente mayor y con experiencia en la dirigencia mapuche urbana.

En ese sentido, si bien no ocupan cargos jerárquicos formales, los ancianos constituyen una fuente importante de poder informal, ya que las decisiones

generalmente se basan en las opiniones de los ancianos, quienes tienen la sabiduría para definir qué es correcto o no. Sin embargo, en las zonas urbanas los líderes deben tener también otras capacidades para relacionarse con los *wingkas* y con las instituciones del Estado, por lo que generalmente eligen como representante al que cuenta con capacidades y preparación para el debate y la discusión. Estos líderes son apoyados por la gente mayor para sus decisiones.

Sin embargo, respecto de la participación al interior de las organizaciones, todos los líderes señalaron que ésta era muy baja, y que generalmente eran muy pocos los mapuches que trabajaban activamente o que se comprometen para tareas específicas de forma voluntaria. Esto pudo comprobarse en las reuniones a las que se asistió como observador, donde era muy difícil asignar responsabilidades ya que la mayoría no se ofrecía o no quería hacerlo, dando la excusa de la falta de tiempo para ello.

“...la verdad es que la veo un poco débil [la participación] ...porque no siempre tienen ganas de trabajar...a veces se inscriben en las organizaciones para nuestras fiestas tradicionales pero luego se olvidan...a veces cuesta hacerles entender...yo sé que tienen otras cosas, que trabajan muchas horas y no hay tiempo para las organizaciones, pero hay que hacer un esfuerzo...yo creo que ellos quieren participar para estar con otros hermanos...a lo mejor porque tienen la esperanza de que las cosas cambien...de tener un futuro mejor, para los niños y los jóvenes... (Laura)

Por lo tanto, resultaría erróneo calificar la calidad de las redes por el número de miembros inscritos en las actas, pues ese número no refleja los niveles de participación y de compromiso real con las organizaciones. Este es un elemento que habrá que tomar en cuenta a la hora de sacar conclusiones respecto del capital social mapuche urbano, pues puede ser que el capital social cognitivo no sea lo suficientemente robusto como para activar redes de participación efectiva, donde existiría una mayoría de población pasiva simplemente interesada por sentirse parte de un pueblo, de una identidad compartida, pero que no son capaces de convertirse en movilizadores efectivos de recursos.

Los mapuches explican esta situación señalando que en la ciudad es muy difícil compatibilizar la participación en las organizaciones con las responsabilidades laborales, las que generalmente les quitan la mayor parte del tiempo. Además, muchos de ellos trabajan en comunas alejadas de sus hogares, lo que implica un

tiempo adicional para el desplazamiento. En ese sentido, señalan que será muy difícil replicar los niveles de participación que se dan en las comunidades, pues el entorno no promueve ni facilita dicha participación, además que se han dejado de lado algunas prácticas de comunicación y relación porque el entorno urbano los ha ido obligando a hacerlo.

“...en las comunidades es más fácil reunirse, porque los ritmos son distintos, uno comparte más con la gente, pero en la ciudad participar es más difícil, no hay tiempo, tienes que estar preocupada de muchas cosas...hace falta mayor voluntad y a lo mejor ver formas de enseñarles a los mapuches a que aprendan a participar...si no ahí si que vamos a ir peor, porque si no nos mantenemos unidos no vamos a lograr nada...” (Paula)

Respecto de la composición interna de las redes, pudimos comprobar que en su mayoría están conformadas por adultos mayores, por jóvenes (generalmente hijos o parientes del líder), aunque éstos son los menos. Como miembros informales, las organizaciones convocan a un alto número de niños, quienes participan en los talleres y muchas veces apoyan las actividades culturales. Señalan que esta composición se debe a que muchos jóvenes sienten vergüenza de reconocerse como mapuches porque aún no han terminado su proceso de maduración que les permita definir su identidad mapuche. Por eso las estrategias de enseñanza están centradas en los niños, quienes son el “futuro” del pueblo mapuche.

En otros aspectos, un alto porcentaje de miembros son mujeres, quienes generalmente ocupan puestos de liderazgo y son las que movilizan a los miembros de la organización, pues son las encargadas de los talleres y cursos. En el ámbito de la formación, casi todos los adultos mayores no han terminado la enseñanza media. El resto la ha terminado, pero no se ha encontrado a ningún profesional mapuche recibido como miembro permanente de las organizaciones. Sí hay jóvenes estudiantes universitarios que forman parte de ellas. En el ámbito laboral, un alto porcentaje de los hombres trabaja como obrero, en actividades no cualificadas o como panaderos. Las mujeres trabajan como asesoras del hogar.

1.1.4 Estrategias para la movilización de las redes

Dado que la existencia de redes formales no promueve la participación activa, los líderes utilizan diferentes estrategias, de manera de crear conciencia de la importancia que tiene para el futuro, no sólo de la organización sino también del pueblo mapuche, el compromiso y la implicación real de los mapuches urbanos en

aquellos temas que los afectan directamente, y que deben ser capaces de resolver de forma autónoma.

Es por ello que los líderes optan por asignar tareas concretas que signifique la responsabilización de un mapuche por sus resultados, de los que depende muchas veces el cumplimiento de los objetivos de la organización. Por lo tanto, se trata de ir activando poco a poco a los miembros, para que movilicen sus recursos, modificando las conductas e influyendo en las motivaciones, abandonando así la pasividad y la actitud indiferente respecto de sus problemas.

“...participando...poniéndonos a hacer cosas concretas...y eso es lo que no hacemos...no hacemos esto de cosas concretas...independientemente que las reuniones sean importantes o de que haya que tomar grandes decisiones...los mapuches tienen que participar, tienen que saber cual es su papel...hay que tratar de darles papeles activos, donde cada uno tiene que funcionar...tenemos que pensar como si fuéramos una familia en una casa, donde cada uno tiene un papel que cumplir y que en la medida en que ese papel se haga bien la casa va a funcionar...” (Luisa)

En ese sentido, los líderes consideran que las organizaciones permiten crear normas para procurar un adecuado funcionamiento de las mismas. Cuando las normas existen y son efectivas, implican una poderosa fuente de capital social, privilegiando así la búsqueda del interés colectivo en vez del individual. A su vez, la capacidad de diseñar reglas que generen mecanismos estables de ayuda mutua y sanciones claras y efectivas, facilitan la acción grupal y reducen el comportamiento del *free-rider* (Coleman, 1998).

Otra de las estrategias utilizadas se basa en la necesidad de cooperar para la celebración del *we tripantu* o de la organización de juegos de *palín*, actividades que generalmente motivan a los mapuches y que no sólo se convierten en actividades para la recreación de la cultura sino también como instrumentos para crear conciencia respecto de la importancia que tiene la participación, y de que sólo el trabajo mancomunado permitiría el mantenimiento de estas tradiciones. Allí se asignan tareas concretas que van desde la gestión para conseguir los espacios hasta la limpieza de los mismos cuando se acaba la actividad.

Finalmente, algunas organizaciones dedican parte de las reuniones ordinarias a tratar temas relacionados con el futuro político y las posibilidades de supervivencia

del pueblo mapuche bajo las condiciones actuales. Allí refuerzan el discurso de la necesidad del compromiso y de la unidad, la que debe traducirse en acciones concretas y en propuestas orientadas a promover el debate y la reflexión.

La participación es fundamental para fortalecer el capital social, para ponerlo en marcha. En ese sentido parece haberse debilitado el capital social, posiblemente por el desuso en el que han caído algunas capacidades. Las organizaciones son formalmente altas pero funcionalmente débiles, lo que necesariamente requerirá de la visualización de estrategias de empoderamiento adecuadas pero también de encontrar formas estructurales pertinentes a la cultura mapuche urbana, para no destruir así bases organizativas que pueden asegurar la cooperación en el largo plazo.

Otro elemento que se ha señalado, y que consideramos de suma importancia, es la posibilidad de crear redes formales que se extiendan más allá de las organizaciones creadas por la ley, lo que involucraría considerar en dicha ley la creación de nuevas figuras asociativas o de segundo nivel, que se correspondan o sean congruentes con la cultura mapuche. Incluso algunos mapuches hablaban de la posibilidad de crear una Confederación de Organizaciones, que aglutinara a varias organizaciones de distintas comunas, lo que permitiría un trabajo mancomunado y, de ser posible, la obtención de mayores fondos para financiar actividades conjuntas, ampliando así también las redes existentes. Sin embargo, esta figura no está contemplada en la ley, lo que restringe las posibilidades de fortalecer el capital social entre la comunidad mapuche.

“...hemos tratado de organizar o más bien yo he tratado de organizar organizaciones dentro de otras organizaciones...que nos una a todos, como si fuese una federación de organizaciones mapuches...pero que pasó...que la ley impide que hayan federaciones de organizaciones mapuches, o sea que la ley misma nos obliga a dividirnos haciendo que cada 25 personas usted puede formar una organización legal, con personalidad jurídica reconocida por ley, con derechos, pero muchas organizaciones son 25 socios sólo en el papel, o se cubren los 25 con la familia...cuando hay we tripantu o alguna fiesta, los indígenas llegan todos juntos...por ejemplo, aquí tenemos hasta 120 personas para nuestras festividades, pero si usted llama a una reunión no somos más de 18...esto es producto de la ley, ya nos ha dividido...igual tratamos de hacer conciencia pero no es fácil, tenemos todo en contra...” (Pablo)

En ese sentido, las redes formales se traducen en organizaciones, pero las redes informales son muchas veces más amplias. En ellas se han experimentado trabajos cooperativos entre diferentes organizaciones, de distintas comunas, principalmente para la celebración de sus tradiciones, aunque no se verifica la existencia de redes permanentes de colaboración. Por otra parte, algunos señalaron que muchas veces existen pugnas entre líderes de distintas organizaciones, lo que se ha convertido en un problema a la hora de reunirse para plantear demandas al gobierno o para consensuar posiciones.

Por lo tanto, existe un *bonding social capital* que se manifiesta en la creación de redes tanto informales como formales, que sirven de base para el trabajo asociativo y para la resolución de problemáticas compartidas. En ese sentido, el capital social que se manifiesta en redes de cooperación actúa como un pegamento que mantiene unidos y articulados a los mapuches urbanos, facilitando la identificación de objetivos comunes y disminuyendo las posibilidades de actuar de manera individual y aislada, lo que a la larga dificultaría la participación de manera conjunta en espacios que así lo requieren.

Por otra parte, si tenemos en cuenta que el ejercicio de control social debe ser una acción colectiva, grupal, que se presente de manera permanente y dinámica, podemos decir que el ejercicio del control social requiere de la acción articulada de los mapuches urbanos para vigilar aquellas actividades o proyectos que los aglutinan y que, muchas veces, involucran recursos públicos.

Sin embargo, habrá que verificar la pertinencia de estos lazos para la generación y el fortalecimiento del capital social. Siguiendo a Granovetter (1973) si predominan los vínculos fuertes, la cohesión grupal tiende a fortalecerse, pero esto no ayuda a mejorar las condiciones de integración y de movilidad social, por ejemplo acceder a mejores empleos. En este caso, los mapuches urbanos tienen por lo común una posición social parecida, lo que puede convertirse en un impedimento si no son capaces de ampliar las redes hacia otros actores que pueden tener acceso al poder o a los centros de decisión.

Los principales hallazgos de este apartado se resumen en la siguiente figura:

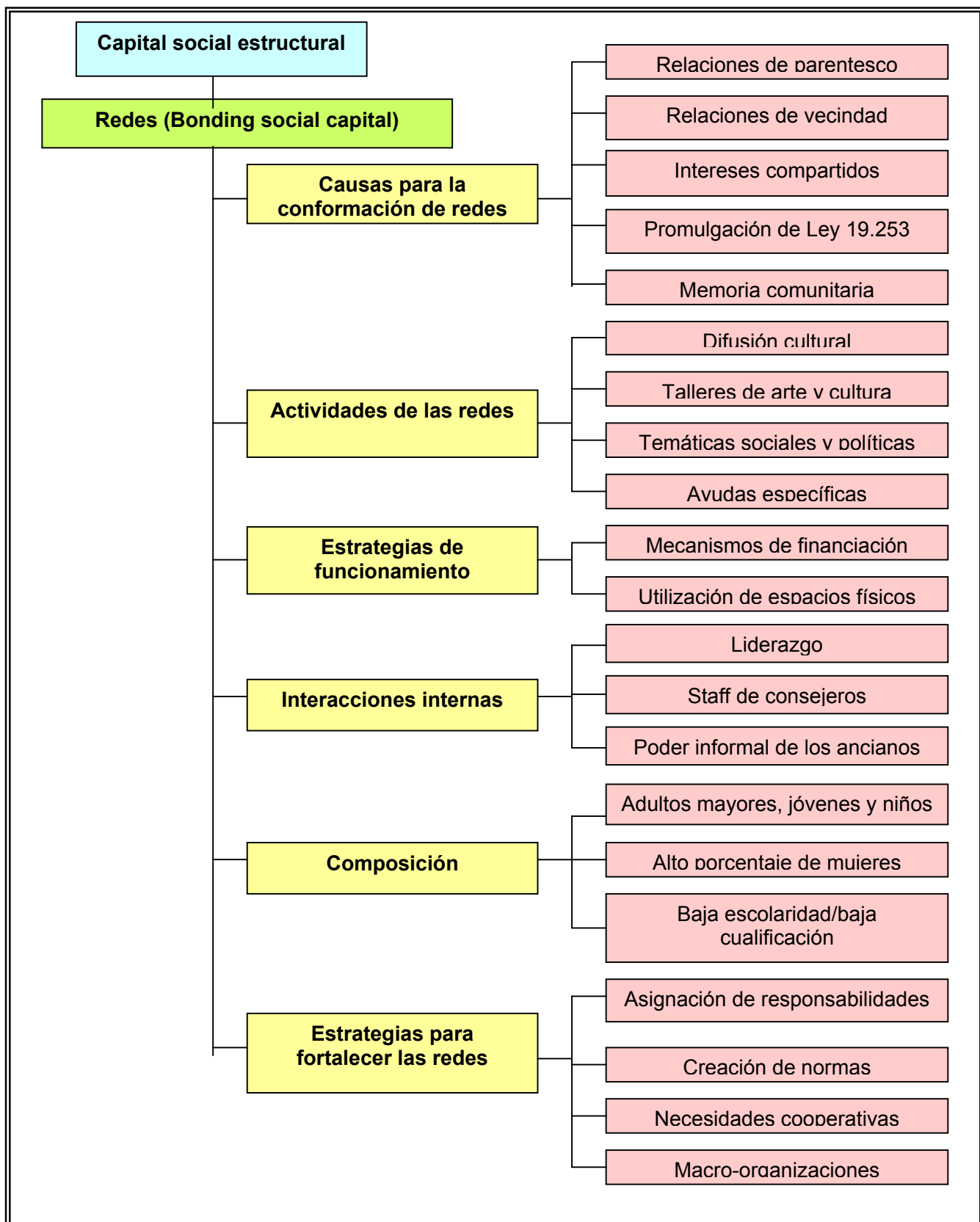


Figura 39. Desarrollo de la subcategoría "Redes (Bonding social capital)"
Fuente: Elaboración propia

1.2 Bridging social capital

El fortalecimiento del capital social requiere de la ampliación de las redes, lo que facilitaría el acceso a fuentes de información y poder que, muchas veces, se encuentran fuera de las fronteras de las redes de tipo *bonding social capital*. En ese sentido, una red social posee capital social cuando tiene la capacidad de ampliar el espectro de recursos de cada uno de los agentes que la componen, poniendo la experiencia propia a disposición de otros para el logro de objetivos y metas comunes.

En el caso de los mapuches urbanos, la necesidad de expandir las redes adquiere especial importancia, pues no sólo se trata de una cultura minoritaria con pocas posibilidades de influenciar los centros de poder, sino que también se trata de un colectivo con bajos recursos, de un nivel socioeconómico bajo, con lo cual tienden a generar lazos con personas de su misma estratificación social.

Con nuestra investigación pudimos determinar que la existencia de redes de colaboración, que excedan el límite del *bonding social capital* mapuche, es inexistente en las ciudades. La causa para ello es que no existen intereses compartidos, lo que dificulta la visualización de un trabajo conjunto a mediano o largo plazo. Además, como ya habíamos hecho mención, las organizaciones no mapuches tienden a centrar sus esfuerzos en el trabajo comunitario rural, dejando de lado las necesidades que puedan tener los mapuches en las zonas urbanas, que generalmente son del tipo socioeconómico.

Los mapuches también señalan que la colaboración en redes es muy difícil, porque ello implicaría consensuar mecanismos de gestión y participación, donde no siempre se respetan los principios culturales mapuches, sino que los chilenos intentan privilegiar sus propias prácticas, lo que a la larga influye negativamente en las posibilidades de participación y decisión efectivas de los mapuches. En ese sentido, los mapuches reseñan la ley 19.253 que fue pensada desde la lógica occidental, a pesar de que los mapuches participaron dando sus sugerencias de forma activa.

“...los chilenos pueden tener buenas ideas o buenas intenciones...pero lo entienden a la manera de ellos...aunque son aportes necesarios, pero no son las mejores decisiones porque no son mapuches y no entienden cómo pensamos o sentimos los mapuches...no nos entienden...el presidente me puede querer mucho pero él no es mapuche, no me puede dar soluciones reales, me ayudará en lo que él considera que es adecuado, pero siempre pensando como chileno...”

ahora el tema es cómo logramos que las soluciones las den los mapuches...”
(Luisa)

La inexistencia de experiencias exitosas que puedan alentar la conformación de redes del tipo *bridging social capital* y la desconfianza respecto de los resultados a obtener de esta participación ha llevado a los mapuches a centrar sus lazos en quienes consideran sus iguales. Señalan la necesidad de ceder espacios y, sobre todo, de ampliar las oportunidades para un aprendizaje mutuo, que requiere de un cambio de mentalidad de los chilenos para reconocer que existen varias culturas en Chile y que son los mapuches quienes mejor pueden decidir respecto de su futuro.

Algunos mapuches señalaron que participaban de otras instancias organizativas, pero no de forma permanente. De los entrevistados, algunos jóvenes mapuches señalaron que participaban de clubes deportivos comunales, principalmente practicando el fútbol. Algunos adultos mayores también participan de las iglesias, pero no son practicantes activos, y otros forman parte de juntas de vecinos comunales, los que en ocasiones les han facilitado el uso de sus instalaciones para realizar sus reuniones.

En otro ámbito, al preguntarles si participan además en otras organizaciones no mapuches, aproximadamente el 16% indicó que participaban en asociaciones gremiales o sindicatos. Ninguno dijo pertenecer a alguna asociación política, pues más bien desconfían de los fines que éstas persiguen, y que sus acciones más bien han tendido a dividir a los mapuches. Sin embargo, ellos no consideran que estas redes se hayan convertido en recursos, sino que más bien las ven como espacios para la dispersión o la práctica religiosa.

Los datos anteriores nos muestran que existe un bajo porcentaje de mapuches que participa de otras asociaciones voluntarias, lo que tiene efectos en su situación socioeconómica pues puede existir un déficit de capital social en redes ricas en recursos, aumentando las posibilidades de perpetuar esta situación de pobreza. En ese sentido, los mapuches y la sociedad chilena están estableciendo un orden de exclusión social, pues no se han creado mecanismos de redistribución de los vínculos que otorgan poder y control a quienes los poseen (Arriagada, 2003).

Finalmente, si consideramos que los mapuches urbanos por su condición se encuentran débil o escasamente conectados a redes sociales que les podrían permitir una plena integración social, será relevante definir mecanismos para

aumentar las conexiones con su entorno próximo y lejano, tomando en cuenta el significado que atribuyen a los vínculos sociales con sus pares y otros actores sociales, particularmente en el espacio local. Esta dimensión es de suma relevancia cuando visualizamos a este pueblo como actor protagonista en la superación o mejora de sus condiciones de vida.

Los principales hallazgos de este apartado se resumen en la siguiente figura:

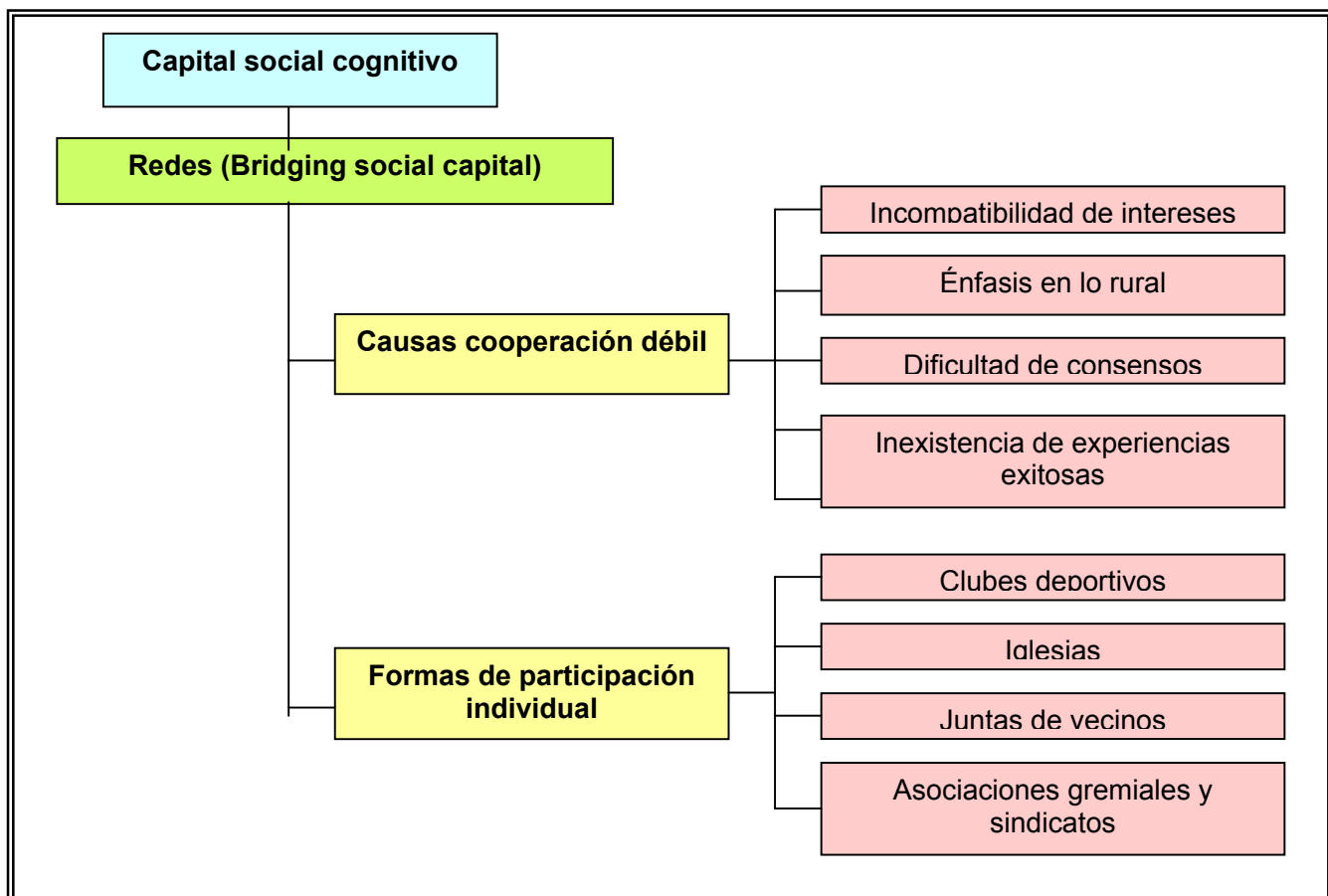


Figura 40. Desarrollo de la subcategoría “Redes (Bridging social capital)”
Fuente: Elaboración propia

1.3 Linking social capital

Finalmente, tenemos que analizar la existencia de redes extendidas hacia las organizaciones que conforman el aparato del Estado, con el fin de identificar las posibilidades de movilizar recursos para mejorar las condiciones sociales, culturales y/o económicas de los mapuches urbanos. En ese sentido, tal como hemos señalado, las relaciones entre Estado y mapuches han sido más bien de

desconfianza, basadas en el paternalismo y en la asimilación, lo que ha influenciado de forma negativa las posibilidades del *linking social capital*.

La CONADI se ha convertido en el principal organismo de relación con el Estado, sin embargo, las redes estables basadas en la cooperación, la reciprocidad o la confianza no han existido pues los mapuches ven a la CONADI como un mero distribuidor de dineros, con poca injerencia política y con pocos espacios para la participación efectiva. De esa manera, se recurre a este organismo sólo para realizar trámites o para participar de las convocatorias de concursos que realizan, los cuales sirven para financiar algunas actividades organizativas.

Sin duda que esta es una de las principales debilidades para el fortalecimiento del capital social, pues es el Estado el que crea las principales condiciones para su desarrollo, y el que debe definir estrategias de participación que no obstruyan el capital social, trabajando de forma entrelazada con las organizaciones mapuches por la consecución de metas comunes.

De acuerdo con Frank Moulaert, el reconocimiento y la posible resolución de las formas más agudas de exclusión solo será posible si se encuentran formas innovadoras de revelar necesidades, de cooperar y de democratizar la gestión pública (Moulaert, 2000 citado en André y Rego, 2003). En ese sentido, será necesario considerar la importancia de la creación de capacidades de los mapuches urbanos, pues el desarrollo pasa también por la promoción de cambios estructurales que promuevan la capacitación (individual y colectiva) dirigida a encontrar nuevas soluciones para los problemas de los mapuches, los que se relacionan principalmente con su cultura y sus posibilidades de vivir de acuerdo a ella.

“...nosotros siempre vamos a ser mapuches, y eso el Estado, el gobierno tiene que entenderlo...ya llevamos muchos años, siglos en esta pelea y alguien tendrá que ceder...nosotros creemos que es el Estado el que debe reaccionar, y darse cuenta de que existimos, de que aún seguimos vivos...las cosas han cambiado y habrá que encontrar nuevas formas para relacionarnos, pero es el Estado el que tiene que dar el primer paso, nosotros siempre hemos participado y nos han engañado, ya estamos cansados...”
(Miguel)

Las posibilidades de crear y fortalecer el *linking social capital* de los mapuches tiene también implicaciones en la participación política, pues allí se encuentra una semilla

fértil de expansión de la ciudadanía desde una perspectiva también cultural (ciudadanía cultural) que es la cultura con la cual uno se identifica y la cual está ligada a una historia y a un territorio específicos. En ese sentido, el concepto del derecho a la cultura está estrechamente relacionado con la ciudadanía cultural, la que introduce el concepto de los derechos colectivos a la cultura y, en algunos casos, implica ceder espacios para la resignificación de la cultura indígena seriamente afectada por los procesos de asimilación.

Será necesario, además, que el Estado tome en cuenta las demandas que en este mismo sentido hace la comunidad internacional, con el fin de evitar que los pueblos indígenas no permanezcan aislados del resto de la sociedad, remarcando la necesidad de implementar procesos participativos que faciliten la construcción del consenso y el establecimiento de interacciones entre diferentes actores, para encontrar formas y medios que permitan trascender las divisiones sociales y construir cohesión social y confianza entre mapuches y no mapuches.

Asimismo, habrá que considerar la influencia negativa que el mismo Estado ha generado en la confianza de los mapuches, especialmente a partir de sus políticas y normativas, las que muchas veces no han recogido sus demandas ni el reconocimiento de derechos que tienen injerencia en la mejora de su situación actual.

“Si bien es cierto que la ley indígena dice que se pueden crear organizaciones, las organizaciones que la ley dice no se reflejan en lo que es nuestra cultura, no nos respeta...no se ajusta a las necesidades de los mapuches urbanos...entonces nosotros no nos sentimos recogidos en la ley, estamos marginados de origen, marginados en una serie de garantías que tienen los hermanos de las comunidades...en la ciudad no tenemos garantías de que nuestra cultura se mantenga...” (Pablo)

Si bien los mapuches manifiestan su incredulidad, durante los últimos años los Gobiernos de la Concertación han intentado dar muestras de acciones concretas en el ámbito indígena, como la creación de una Comisión compuesta por representantes mapuches, de otros pueblos indígenas y representantes no indígenas para definir las prioridades de los indígenas, donde también se incluyó a los indígenas urbanos. Esto significó un trabajo aunado entre diferentes actores, aunque los mapuches señalaron que no hubo acuerdos previos entre los mapuches

para definir una posición frente a la Comisión, y que estos desacuerdos han caracterizado, en gran medida, las relaciones de los mapuches frente al Estado.

A partir de esta Comisión se concluyó proponer e impulsar la construcción de una política regional indígena y la ejecución coordinada de políticas públicas participativas con los pueblos indígenas de la región, canalizando iniciativas público-privadas que permitan instalar un diálogo intercultural. Según señalan las autoridades políticas, “el proceso de generación de las políticas públicas, cada día se realiza de forma más participativa, aunando voluntades de diversos actores que están involucrados y, muy en particular, de la sociedad civil indígena que es el destinatario final de estos esfuerzos”⁶⁹.

Para ello se creó una Mesa Regional compuesta por representantes políticos, servicios públicos regionales y dirigentes de organizaciones indígenas urbanas, los que trabajaron operativamente en cinco comisiones temáticas: Fomento Productivo; Salud Intercultural; Educación y Cultura; Sociedad, Participación y Derechos y, por último, Ordenamiento Territorial, Infraestructura y Vivienda.

Entre los compromisos asumidos podemos mencionar, entre otros, los siguientes:

- Los integrantes de la Mesa Indígena Regional Metropolitana, nos comprometemos a buscar en conjunto, a nivel del mundo público y la sociedad civil indígena, las soluciones a las necesidades más urgentes de la población indígena de nuestra región.
- El Gobierno Regional de Santiago se compromete a promover políticas públicas indígenas participativas, que recojan el sentir de los pueblos indígenas y que en su diseño y construcción tomen parte en forma activa las organizaciones indígenas, en los términos que establece el artículo N° 34, Título V, de la Ley Indígena 19.253.
- Realizar monitoreo, seguimiento de las iniciativas implementadas y de los compromisos adquiridos con la firme convicción de alcanzar los resultados proyectados.
- Divulgar las acciones de la Mesa Indígena Regional entre la comunidad, organizaciones indígenas y la sociedad civil de la Región de Santiago.

⁶⁹ www.gobiernosantiago.cl/link.cgi/Comunicados_de_Prensa/1061-76k-

- Apoyar la creación de un instituto de Las Culturas Indígenas
- Gestionar la habilitación de un espacio físico de ubicación central, para la dirigencia indígena urbana regional.
- Apoyar la creación de un Centro para el Desarrollo de la microempresa indígena urbana.

Los mapuches señalan que, una vez más, han participado en los espacios que les abre el Estado, han dado sus sugerencias y han definido los términos en los que debiera de producirse su desarrollo. Sin embargo, insisten en la necesidad de obtener resultados concretos, donde realmente se asuman los compromisos contraídos y donde se den señales claras de avance hacia el cumplimiento de sus demandas. Este puede ser un paso adelante en la construcción de *linking social capital* a través de redes más permanentes, basadas en la confianza y en la reciprocidad, fomentando la cooperación y la búsqueda de espacios para la participación efectiva.

“...todavía es muy pronto para saber si los compromisos de la Mesa Regional son reales o si se trata, nuevamente, de otra actuación para dejarnos tranquilos, para que no sigamos insistiendo al Estado con nuestras demandas...yo espero que sea definitivo porque no podemos continuar en esta situación...tenemos necesidades no sólo con la cultura...también con la vivienda, con la educación, con los trabajos, con la salud...son muchas las necesidades y por eso se han aprovechado de nosotros...espero que esta vez sí vaya en serio...” (Francisco)

Como señala Arriagada (2003) el Estado necesariamente debe adoptar la perspectiva del capital social, lo que significa que desde un inicio se consideren las relaciones sociales existentes en las comunidades en las que se va a intervenir, así como los grados de participación en la toma de decisiones de los miembros de la comunidad. Si se desconocen las dinámicas propias de las comunidades y sus procesos de autogestión (registrados en la memoria histórica y tradición de acciones en colaboración de la comunidad), no será posible afirmar tal posicionamiento.

Esto sin duda exige la promoción social de un sentido crítico que estimule nuevos valores y modelos de identificación más comunitarias y cooperativas. Las relaciones con los otros en una atmósfera de confianza, el deseo y la creencia que los esfuerzos asociativos pueden traducirse en mejores resultados acompañadas de

reales oportunidades de conectarse a espacios de toma de decisiones que puedan traducirse en logros concretos, devuelvan el poder psicológico, material y político tan imprescindible para asumir un rol activo en el logro de propósitos comunes. Por lo tanto, se trata de enriquecer las expectativas de lo mapuches como un mecanismo básico para fortalecer la confianza en que el cambio social es posible, reduciendo la sensación de desesperanza y riesgo.

Los principales hallazgos de este apartado se resumen en la siguiente figura:

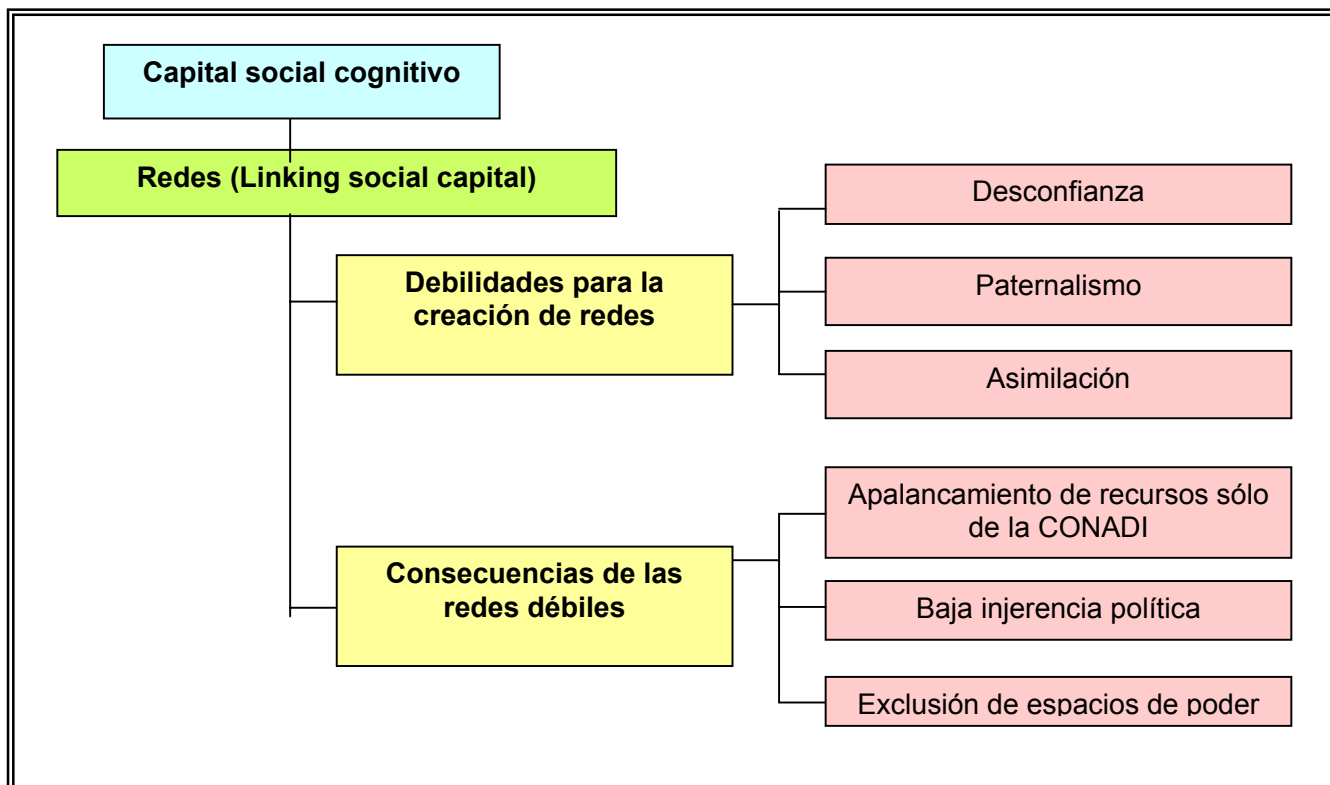


Figura 41. Desarrollo de la subcategoría “Redes (Linking social capital)”
Fuente: Elaboración propia

- **Principales hallazgos respecto de la variable redes (capital social estructural)**

En este apartado hemos podido reconocer y caracterizar la variable redes, que define y configura, en gran medida, el capital social estructural de los mapuches urbanos. Si tomamos en cuenta que el capital social cognitivo se convierte en un importante insumo para las definiciones del capital social estructural, hemos podido

observar que la variable redes posee mayores o menores niveles de desarrollo de acuerdo al ámbito en el que se centre su análisis.

En ese sentido, los hallazgos derivados del desarrollo anterior nos permiten extraer las siguientes conclusiones.

- a) En primer lugar, en términos de *bonding social capital*, podemos señalar que existen elementos que dan cuenta de la existencia de fuertes lazos entre los mapuches, especialmente entre aquellos que forman parte de las organizaciones formales, las que surgieron a partir del interés manifiesto de los mapuches que llegaban a las ciudades y que buscaban espacios donde seguir compartiendo la cultura. En ese sentido, las relaciones de parentesco y de origen comunitario constituyeron un primer factor de asociación, confluyendo posteriormente otros factores como el territorio o las similitudes socioeconómicas.

Sin embargo, si bien las organizaciones mapuches han constituido una expresión de las redes, será necesario integrar otros elementos con pertinencia cultural, pues de esta forma se estará asegurando la estabilidad de las redes a largo plazo. La necesidad de que las estructuras den cuenta de elementos culturales y de organización, muchas veces de carácter ancestral, es un requisito para una convivencia multicultural, lo que significa introducir cambios a las normativas respectivas, donde sean los propios indígenas los que definan aquellas organizaciones que mejor los representan. Por otra parte, se deberán introducir las adecuaciones necesarias para que estas redes, definidas por los mismos mapuches, sean las que los representen en sus diálogos con otras instancias externas.

Asimismo, tal como ya hemos señalado, los resultados muestran que será necesario identificar formas de asociación que permitan una amplia participación de los mapuches que aún no se encuentran insertos en las organizaciones formales. Según señalan los entrevistados, en la medida que se puedan constituir estructuras con pertinencia cultural, será posible convocar a otros mapuches que se sientan realmente identificados, y que encuentren en las ciudades espacios reales para vivir su cultura.

Finalmente, en términos de *bonding social capital*, creemos que se deben ampliar las actividades que realizan las organizaciones, ya que no sólo la cultura constituye un factor clave de desarrollo, sino también la generación de

conocimientos y habilidades en otros ámbitos, que permita a los mapuches un trato más igualitario con otras instancias, y donde la confianza pueda ser reforzada con estrategias adecuadas.

- b) En segundo lugar, en términos de *bridging social capital*, al igual que en el capital social cognitivo, existen fuertes debilidades basadas en las relaciones de poder desiguales y en la disponibilidad de bienes que no siempre son valorados de igual forma por ambas culturas. Esta desigualdad ha determinado que sean los miembros de la cultura mayoritaria quienes definan los términos en los que se llevarán adelante las acciones conjuntas, y donde el paternalismo también aparece asociado a la caridad o al desarrollo de actividades que no constituyen una prioridad para los mapuches.

Creemos que aún queda pendiente un cambio de visión respecto del tema indígena, el que no está asociado de forma absoluta al ámbito rural, sino que constituye una realidad de las zonas urbanas, donde grandes contingentes de mapuches se ven enfrentados a situaciones de pobreza y marginación, que se han convertido en el último tiempo en un foco importante de conflictos. Las organizaciones de la sociedad civil, y la misma cultura mayoritaria, deben asumir este cambio y generar estrategias para una mejor convivencia.

Por último, el acceso a redes más amplias constituye un factor central para el desarrollo de los mapuches urbanos, pues de esta forma pueden interactuar con otras organizaciones, las que generalmente poseen acceso a recursos escasos que pueden ser utilizados por los mapuches para mejorar sus condiciones de vida o para posicionarse de mejor forma frente a otros actores. El acceso a estas redes puede servir de base para el aprendizaje mutuo.

- c) En último lugar, en términos de *linking social capital*, también existen debilidades ya que la desconfianza ha limitado las posibilidades de apalancar recursos de otras instancias, específicamente del Estado, con quien las relaciones han sido más bien conflictivas. Sin embargo, un elemento positivo ha sido el cambio de actitud que han tenido los últimos gobiernos, los que han iniciado un diálogo más cercano con los mapuches y los que han abierto algunos espacios para la participación.

Para ello se han formado algunas comisiones de trabajo, las que se han visto entrampadas por ciertas prácticas clientelistas y por la desconfianza que muchos

mapuches tienen en las instituciones del Estado, la que muchas veces se traslada a los propios líderes, quienes señalan cierta incompreensión de parte de sus hermanos, los que no entienden que se trata de aprovechar los espacios que se abren en beneficio de todos los indígenas. Por lo tanto, dado que el capital social no se desarrolla en un entorno aislado, estas divisiones que se generan en los mapuches producto de las acciones estatales deben ser minimizadas pues de esta forma se está incidiendo de forma negativa en el *bonding capital social*.

Asimismo, tomando en cuenta el importante papel que tiene el Estado al definir, a partir de las políticas públicas y las intervenciones históricas, el debilitamiento del *linking social capital*, creemos que también será necesario que el Estado actúe como un ente relacional, que convoca y sensibiliza a otros actores que también tienen influencia en el desarrollo de los mapuches urbanos. Por lo tanto, se deberá actuar con la suficiente integralidad que asegure el establecimiento y cumplimiento de nuevos derechos económicos, sociales y culturales, que permita avanzar hacia una mayor igualdad de oportunidades, tanto para tener acceso al bienestar como para afirmar la diferencia en el campo de la identidad. Igualmente, el desarrollo en el ejercicio efectivo de estos derechos debe complementarse con nuevas formas de ciudadanía, especialmente una que tome en cuenta la cultura y los principios del multiculturalismo.

- **Liderazgo**

Además del análisis del capital social mapuche urbano hemos decidido incorporar a nuestro estudio el liderazgo mapuche urbano, pues consideramos que define, en gran medida, las posibilidades del desarrollo y fortalecimiento del capital social. En ese sentido, el liderazgo sería visto como un proceso de influencia social que está mediatizada por el contexto, las organizaciones particulares y las características de los líderes. Una condición básica de un líder es que la gente confíe en él como alguien que es capaz de motivarlos para que comprendan, acepten y se motiven a alcanzar su visión.

Por lo tanto, cabrá analizar las posibilidades de definir una visión de pueblo por parte de los líderes, las capacidades de movilización de recursos comunitarios, la generación de condiciones para el incremento del poder o potenciación de los miembros, las posibilidades para la ampliación de redes, etc.

En ese contexto, consideramos necesario analizar el liderazgo desde tres perspectivas interrelacionadas. El liderazgo informal (que surge fuera del límite organizacional), el liderazgo formal (que se desarrollan al interior de las organizaciones) y la perspectiva de género (las mujeres en el ámbito del liderazgo)

1. Liderazgo informal

Antes de la promulgación de la ley 19.253, no existían organizaciones formales en la ciudad, sino que más bien las redes se generaban a partir de contactos informales, principalmente por la cercanía física comunal, pues los mapuches emigrados de las comunidades tendieron a concentrarse igualmente en las ciudades. Es allí donde surgen los primeros líderes, generalmente mapuches de primera y segunda generación, quienes comenzaron a movilizar a la gente para encontrar espacios donde vivir la cultura.

Este liderazgo no estaba basado en la formación académica sino en las características personales de los líderes, ya que no existió una traducción simultánea de los liderazgos comunitarios a las ciudades, donde las condiciones del entorno hicieron aparecer y privilegiar nuevas características, generalmente relacionadas con la personalidad, la capacidad de adaptación, pero también la posibilidad de transmitir un discurso ligado al resguardo y a la vivencia cultural.

En ese primer escenario, los líderes centraron sus esfuerzos en la búsqueda de espacios para vivir la cultura en la ciudad y en motivar al resto de mapuches a participar en actividades puntuales, dando origen así a los primeros talleres culturales que luego seguirían manteniéndose en las organizaciones formales. Estas primeras redes se conformaron a partir de las relaciones de parentesco, y el liderazgo se manifestaba en la traducción de inquietudes, en la toma de decisiones para transformar esas inquietudes en acciones concretas y en las posibilidades de contactar a otros actores que dispusieran de recursos que pudieran serles útiles.

“...con uno de mis primos nos íbamos a la plaza de armas y nos encontrábamos con otros mapuches para conversar, nos contábamos nuestras vidas y era una forma de compartir y de sentirse más acompañado en esa gran ciudad, así que ahí nos contábamos las penas, las alegrías, y allí salían las ideas para hacer cosas...yo les decía que no podíamos quedarnos de brazos cruzados y que teníamos que movernos para conseguir algún lugar donde reunirnos y donde pudiéramos seguir siendo mapuches de alguna forma, teníamos inquietudes así que decidimos juntarnos...éramos

como seis más o menos...me conseguí con la junta de vecinos una salita y ahí nos juntábamos para discutir y pensar sobre las soluciones a nuestros problemas...además que sabíamos que habían otros mapuches que tenían las mismas inquietudes que nosotros y que podíamos hacer cosas juntos...así que los fines de semana nos juntábamos ahí...” (Juan)

En ese sentido podemos señalar la cultura como un primer elemento presente en las prioridades de los líderes mapuches, los que señalan que la intencionalidad era doble: por una parte, vivir y recrear la cultura en las ciudades, tomando en cuenta que el contexto no era muy favorable a su difusión y que era necesario encontrar estrategias de adaptación, y por otra parte, aprovechar estos espacios para generar y promover un discurso pro-defensa de los derechos mapuches aunque no de forma explícita, sino manifestada a través de una lucha diaria, “oculta”, donde se enaltecía el orgullo de pertenencia. Finalmente, la posibilidad de enseñar la cultura a los *wingkas* se veía como una oportunidad para ganar espacios en otros ámbitos

“...yo sé mapudungún y trato de enseñarlo a quien quiera aprender, aunque sea chileno...porque así vamos ganando terreno en otras cuestiones...vamos expandiendo la cultura...es la única forma, tenemos que tomar acciones nosotros porque nadie más lo hace...si ser mapuche no es hacer algún acto en el colegio y que los niños se vistán como mapuches, esos no son disfraces, así se vestían antes nuestros antepasados...” (José)

Por lo tanto, a medida que se iba ganando terreno en el plano cultural, los líderes fueron visualizando nuevas necesidades, las que fueron incorporadas al discurso y que han formado parte de las demandas de los mapuches en los entornos urbanos. La promulgación de la ley 19.253 dibujaría otro escenario que, muchas veces, se ha convertido en una fuente de conflictos para el liderazgo mapuche, como revisaremos a continuación.

2. Liderazgo formal

Con la formalización de las organizaciones, los mapuches comenzaron a participar de forma más estructurada en asociaciones definidas por ley, lo que también influyó en las dinámicas de liderazgo.

Por una parte, los líderes señalan que la aparición de estas organizaciones ha generado divisiones entre ellos, pues muchas veces intentan resguardar los intereses de sus organizaciones perdiendo de vista objetivos más amplios y de largo

que plazo que traspasan las fronteras organizacionales y que los comprometen como pueblo. La CONADI, como organismo del Estado, ha contribuido a esta situación con la creación de instrumentos orientados a asignar recursos que han influido también en la confianza de los líderes mapuches. Sin embargo, también señalan que existen líderes con visión de futuro, pero que no es fácil mantenerse fuerte frente al clientelismo y a las promesas electorales.

Por otra parte, los líderes señalan que no existe unidad respecto de una visión de futuro como pueblo ni de las estrategias más adecuadas para mejorar su situación. Por el contrario, muchos líderes se sienten incomprendidos pues piensan que sus acciones están demostrando la fuerza del pueblo mapuche, mientras que los mismos mapuches los acusan de “awingkarse”, sin comprender el mensaje de fondo que se quiere transmitir. Pablo ejemplifica muy bien esta situación:

“...yo a veces les digo en las reuniones que no miran más allá...porque si queremos lograr que esto cambie tenemos que dejar nuestros intereses de lado...hoy día se me critica porque estamos metidos en la mesa regional, he participado incluso de la parada militar, yo sé que muchos hermanos quieren la cabeza mía, muchos me critican...estoy como miembro del consejo consultivo del ministerio de la cultura...y así con otras cosas de vivienda. Entonces...hay un grupo que critica porque son más radicales, pero aquí en la ciudad... ¿Qué sacamos con ser radicales?...no logramos nada...yo les digo que tenemos que aprender de Lautaro...aprender a pelear con las mismas armas de los wingkas...[...].he ido a la parada militar y me han dicho que he ido a rendir homenaje a las fuerzas armadas, yo no he ido a rendir homenaje...voy a hacer presencia...a mostrar que los mapuches todavía estamos presentes después de más de 500 años...y eso sale al mundo, lo ven en otras partes...con estos gestos estamos demostrando que estamos de pie todavía...no estamos derrotados, porque tenemos mapuches desde Punta Arenas hasta Arica...claro que a lo mejor falta más toma de conciencia, por eso hemos tratado de hacer y de aparecer en la prensa...”
(Pablo)

Esta situación describe muy bien la división que existe entre los mismos líderes respecto de los mecanismos más adecuados para defender la causa mapuche en la ciudad y posicionarse dentro de la realidad chilena. Es por ello que muchos líderes achacan esta división a la obligación de formalizar las redes de participación, pues con ello se introduce la lógica occidental que consideran más individualista y

competitiva, valores con los que muchas veces resulta difícil pelear, por las condiciones específicas de las ciudades y el contacto que existe con la cultura mayoritaria.

Esta misma situación ha sido señalada para que aparezcan liderazgos oportunistas al alero de la legislación. Esto lo explican porque para optar a los recursos de la CONADI se necesita tener una organización jurídicamente reconocida con un mínimo de 25 miembros, lo que ha ayudado a la creación de “asociaciones fantasma”, donde en realidad existe sólo unos pocos miembros activos (en algunos casos sólo el que ejerce de presidente) y cuya constitución se justifica sólo por la obtención de ingresos. Por lo tanto, señalan que hay que tener mucho cuidado en el momento de definir el liderazgo indígena en las ciudades, donde son muy pocos los que cuentan con las capacidades reales para ello. No basta con presidir una organización, también hay que actuar y generar lazos de cooperación entre las diferentes organizaciones.

“...tenemos que hablar para que se sepa lo que necesitamos...alguien tiene que hablar...siempre pasa lo mismo...en las reuniones decimos “tenemos que votar” y siempre dicen “¿Qué hay que votar? O “¿Qué va a hablar ese?”...entonces, siempre que hay uno liderando al frente, ése es quien le dará la solución al problema, y no siempre es así...no se puede descansar en los dirigentes...pero la cosa no es así...no será una persona la que le dé la solución a los problemas...sino que es el pueblo, la gente...que está conciente, que se dedica, que se preocupa...hay que educar a los mapuches...cada mapuche debiera saber sus derechos, su identidad, qué es lo que quiere para el futuro, porqué quiere seguir siendo mapuche, no puede ser el que está arriba y los demás roncando en las reuniones...son flojos...hay gente que solo se organiza para obtener beneficios o dinero del gobierno...no hay interés más allá...” (Luisa)

Respecto de las prioridades que aparecen en el discurso, la cultura sigue siendo motivo de convocatoria, pero los líderes sienten que también es necesario seguir avanzando en otros temas, por lo que el discurso político traducido en la necesidad de aumentar los derechos ciudadanos diferenciados y la concienciación de los mapuches al respecto también se ha convertido en una demanda constante. Este ha sido uno de los puntos más complejos, pues los líderes sienten que el paternalismo del Estado ha fomentado la pasividad, y que resulta difícil crear conciencia respecto de la importancia de estos temas.

Lo anterior se convierte en una de las causas para la baja participación y la generación de compromisos al interior de las organizaciones. Tal como hemos explicado en los apartados anteriores, los líderes recurren a diferentes estrategias para aumentar la confianza, la cooperación y el compromiso, principalmente a través de la asignación de responsabilidades.

Finalmente, los líderes señalan que su papel debe ser el de mostrar el camino, el de dar claridad respecto de lo que necesitan los mapuches, el de motivar para que los mapuches participen y se comprometan, principalmente porque sienten que deben ser los mapuches quienes definan su futuro. Pero el gran desafío será conseguir la unión de los líderes y llegar a un acuerdo, mientras no lo consigan estarán a merced de lo que dispongan los chilenos pues serán percibidos como débiles y divididos.

3. Perspectiva de género: el liderazgo femenino

Finalmente, respecto de las características del liderazgo mapuche urbano, hemos podido observar una alta participación femenina, la que se manifiesta tanto en canales formales como informales. Respecto de los canales formales, un alto porcentaje de mujeres han sido elegidas como presidentas o representantes de sus organizaciones a partir de procedimientos de votación establecidos por las organizaciones, donde pudimos observar un alto compromiso con las actividades de la organización y con el cumplimiento de sus objetivos, siendo dirigentes activas y propositivas.

Respecto de los canales informales, tanto en el hogar como en las mismas organizaciones, las mujeres han asumido un liderazgo como defensoras de la cultura y de sus tradiciones en los contextos urbanos, donde se encargan de transmitir y difundir la cultura. Para ello dividen su tiempo en dos actividades principales: en el ámbito del hogar se encargan del aprendizaje de sus hijos a través de historias o relatos que demuestran el valor del pueblo mapuche y el orgullo que deben sentir por ser parte de ese pueblo. En el ámbito de las organizaciones, las mujeres asumen la coordinación o actúan como tutoras de los talleres y actividades de difusión y promoción del arte y la cultura mapuche.

“...las mujeres somos las que debemos encargarnos de transmitir la cultura, las que debemos mantener viva la cultura...tenemos que hacer que los niños participen y que aprendan a valorar a su pueblo, que conozcan nuestra historia, porque ellos son el futuro, y si sus valores, su identidad es fuerte,

entonces será más fácil que podamos lograr nuestro sueño de ser un pueblo respetado, reconocido...” (Eva)

En otro sentido, las mujeres también se encargan de fortalecer el *bonding social capital* invitando a otros mapuches a participar de las organizaciones, lo cual también permite ampliar las redes de contacto y movilizar una mayor cantidad de recursos. Para ello utilizan dos estrategias: invitar a las amistades a que se sumen a las organizaciones o a que participen de actividades puntuales (generalmente el *we tripantu* o el *palín*), motivándolos así a continuar de forma permanente en las organizaciones; o integrar a los mapuches que llegan de las comunidades, permitiéndoles acceder a su red de contactos, las que pueden ampliarse a medida que estos mismos mapuches migrados vayan conociendo a más personas.

Las mujeres señalan que está en su naturaleza el ser solidarias, aunque no siempre es fácil cumplir con esta tarea ya que deben también asumir obligaciones en el hogar. Algunas de ellas están casadas con chilenos, lo que si bien no se ha convertido en un impedimento para vivir la cultura, si les ha significado un trabajo de concienciación para que sus maridos comprendan la importancia de estas actividades.

Si bien asumir este liderazgo no es fácil, ya que deben cumplir un doble papel como amas de casa y como dirigentes, los logros que se han alcanzado son señalados como un aliciente para continuar en esta tarea. En ese sentido, son las mujeres las que mejor dispuestas están a colaborar en actividades y a apoyar a los líderes, y las que muestran mayor entusiasmo cuando se trata de realizar alguna actividad cultural o tradicional. Asimismo, señalan que el compromiso ha sido clave para instalar la salud intercultural en los consultorios de Santiago y que es este mismo compromiso el que les va a permitir ir logrando mayores objetivos.

Finalmente, la explicación para este liderazgo en las ciudades viene dado también por la cultura y los legados ancestrales, lo que claramente explica María:

“...incluso si tu miras el pasado, ves que la machi llevaba muy bien su hogar y aparte la medicina, cumplía el papel que se le había encomendado...su espiritualidad, por lo tanto nuestra fuerza viene de atrás...es ancestral...no creo que sea de hoy que nosotros podemos hacerlo sino que es una capacidad que tenemos...a parte, por ser dirigente mujer, nosotras somos la voz y los hombres han tenido que entenderlo...creo que en eso nos

diferenciamos de la sociedad occidental en la que siempre los cargos o las cosas importantes las hacen los hombres, aquí, en nuestro pueblo, incluso en nuestra historia, las mujeres han cumplido un papel fundamental, importantísimo...[...]... no hay diferencia, lo que importa es la fuerza...por eso lo ves, no es mal visto que seamos nosotras las que asumamos el trabajo...es una forma de unión, de comunión entre nosotros mismos...es importante para seguir viviendo y manteniéndonos...tenía que existir esa amistad de las fuerzas, respetándose ambos, hombres y mujeres. Yo lo veo cuando hablan del lonko, el lonko es la cabeza, debe ver a su familia, a la comunidad, y es ahí cuando le corresponde a la mujer estar acompañando al hombre...pero en el caso de la machi es distinto, ella es quien lleva la espiritualidad..." (María)

Creemos que será importante considerar las implicancias del liderazgo femenino en las ciudades y las posibilidades que ofrece para el desarrollo del capital social mapuche, en términos de movilización de recursos, generación de confianza, promoción de la reciprocidad e iniciativas de cooperación. Al igual que sucede en las comunidades, corresponde a ellas un papel central en la mantención de la cultura y, como hemos podido observar, han sabido conjugar saberes ancestrales con capacidades de conducción, dando lugar así a la creación de nuevos espacios de discusión y manteniendo vivas las redes de relaciones generadas en las ciudades.

Por otra parte, consideramos necesario un mayor ahondamiento en las dinámicas de liderazgo que han llevado a las mujeres a asumir un papel central en el ámbito urbano, de manera de extraer aquellos posibles inductores que lleven al fortalecimiento del capital social mapuche urbano.

Los principales hallazgos de este apartado se resumen en la siguiente figura:

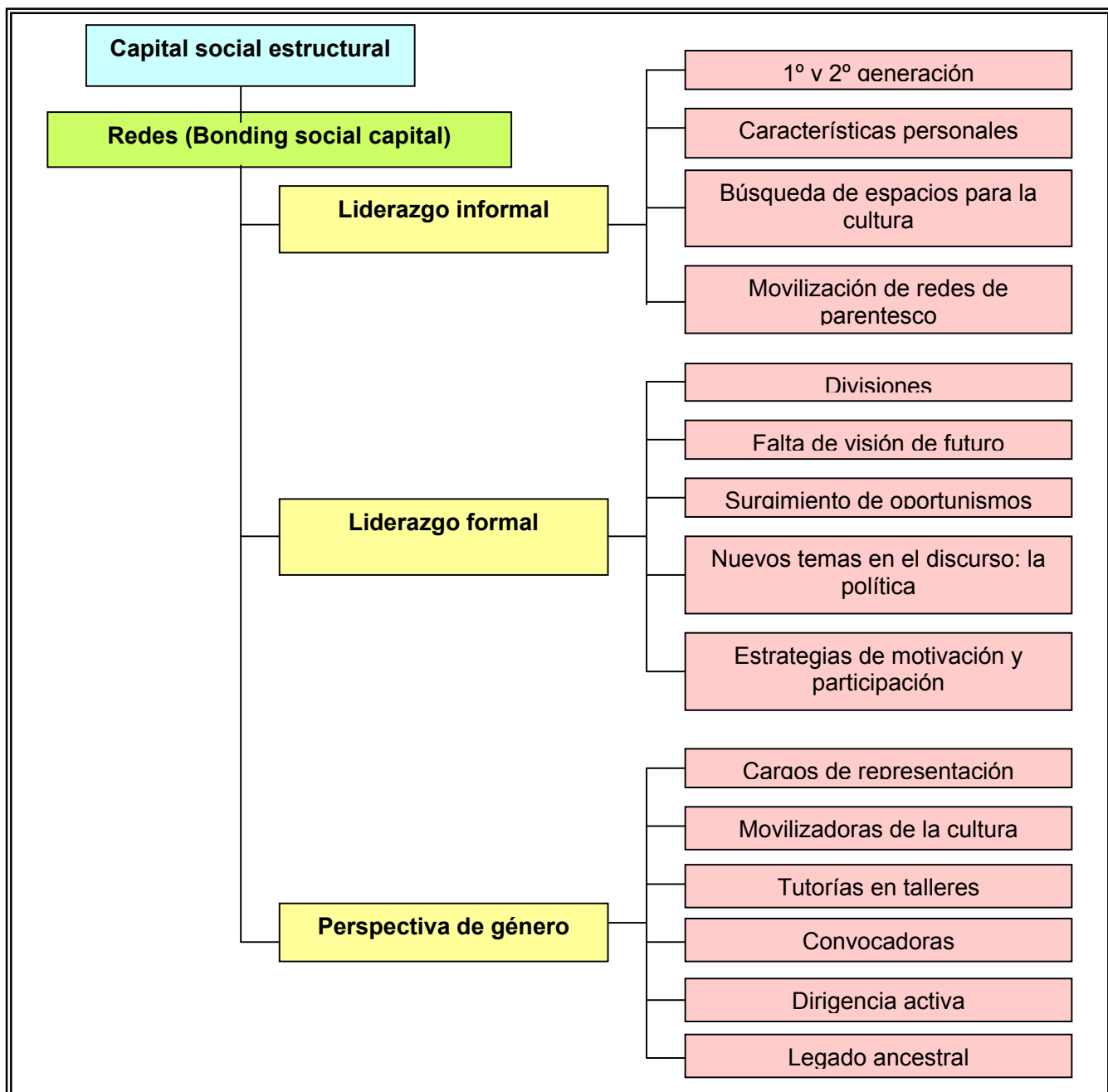


Figura 42. Desarrollo de la categoría "Liderazgo"
Fuente: Elaboración propia

3. Capital social mapuche urbano: Base para su desarrollo

En los apartados precedentes hemos podido identificar aquellas variables que constituyen el capital social mapuche, ahondando también en los elementos precursores de este capital social, obteniendo así una primera aproximación al estudio del capital social mapuche urbano, que nos ha permitido, por una parte, conocer sus características principales y las dinámicas de relaciones que se dibujan a partir de ellas, y por otra parte, dimensionar la existencia de este capital social, lo que nos permite tener un diagnóstico respecto de sus fortalezas y debilidades.

En ese sentido, las variables que conforman tanto el capital social como sus precursores son los siguientes:

Tabla 17. Variables del capital social mapuche urbano

<p>Precusores del capital social mapuche urbano</p> <p>Factores de identificación</p> <ul style="list-style-type: none"> - Memoria colectiva histórica - Valoración y uso del mapudungún - Agentes de fortalecimiento de la identidad - Pobreza e identidad étnica 	<p>Capital social mapuche urbano</p> <p>Capital social Cognitivo</p> <ul style="list-style-type: none"> - Confianza - Reciprocidad - Cooperación 	
<p>Factores para la autodefinición</p> <ul style="list-style-type: none"> - La discriminación - El entorno urbano 		<p>Liderazgo mapuche urbano</p>
<p>Rituales y ceremonias vigentes</p> <ul style="list-style-type: none"> - Ámbito de la salud - Ámbito de las creencias 		
<p>Estrategias de innovación, adaptación y vigencia</p> <ul style="list-style-type: none"> - Resignificación de ritos y prácticas ancestrales - Resignificación del mapudungún - Resignificación de la escritura - Jerarquización de prioridades 	<p>Capital social Estructural</p> <ul style="list-style-type: none"> - Redes 	

Con ello hemos respondido a las dos primeras subpreguntas de investigación, las que buscaban conocer las variables que actúan como precursores del capital social mapuche urbano junto con las variables que conforman este capital social, tanto en términos cognitivos como estructurales, cuyo análisis integrado nos ha permitido obtener una fotografía respecto de la situación de los mapuches urbanos en virtud de dichas variables.

Asimismo, no sólo nos hemos dado a la tarea de identificar estas variables sino también de dibujar las relaciones existentes entre ellas, considerando factores internos y externos que, de forma dinámica, han influido en los niveles de capital social existente entre los mapuches urbanos, y que se constituyen en información privilegiada para la generación de propuestas en términos de políticas o acciones concretas que no sólo favorezcan el desarrollo de este capital social, sino que tiendan a actuar sobre las debilidades encontradas de manera de promover un desarrollo armónico del mismo.

Los resultados encontrados no sólo nos permiten tener una imagen acabada respecto del capital social de los mapuches urbanos, sino que también nos ha permitido comprender como las dinámicas migratorias han influido tanto en los precursores como en las variables del capital social, y cómo se han producido mecanismos de adaptación e innovación constantes para mantener vigente la cultura de un pueblo que, aún en un entorno ajeno, ha podido generar un tipo de capital social basado principalmente en lazos internos, pero que debe seguir avanzando en la generación de lazos más amplios e incluyentes.

En ese sentido, los resultados encontrados nos permiten graficar el capital social mapuche de la siguiente forma:

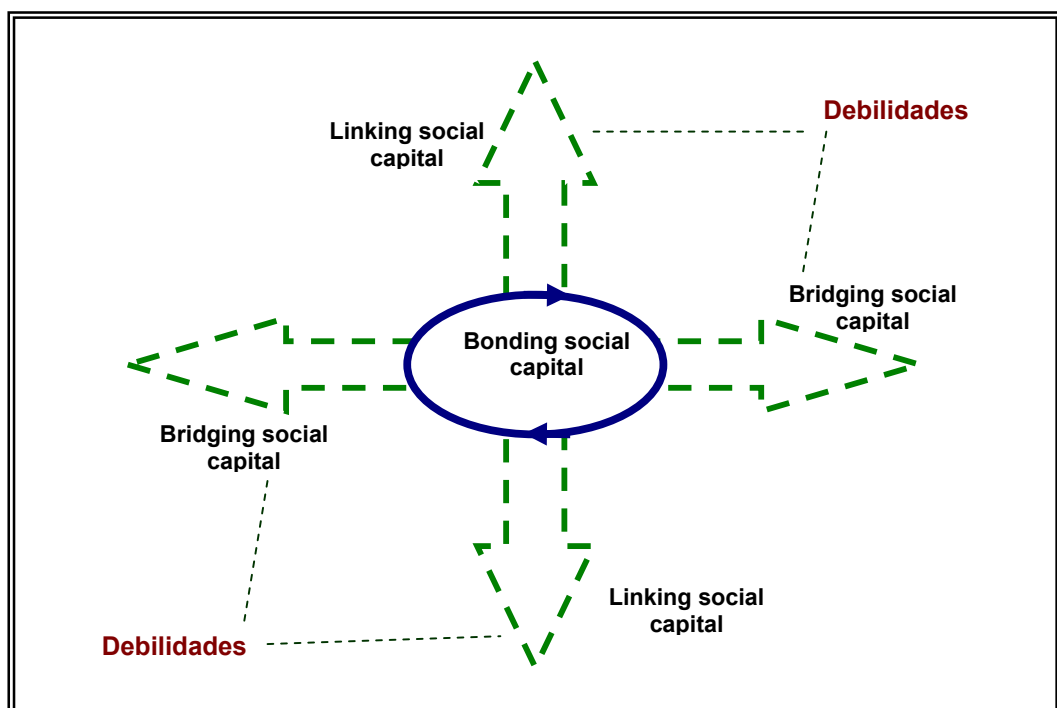


Figura 43. Mapa del capital social mapuche urbano
Fuente: Elaboración propia

En este gráfico se observa que existen altos niveles de *bonding social capital*, lo que se constituye en una fortaleza que puede permitir sentar las bases para un desarrollo del capital social mapuche urbano, y que da cuenta de la existencia de confianza, reciprocidad y cooperación, así como de estructuras de redes que permiten aglutinar a los mapuches en torno a objetivos comunes. Sin embargo, los resultados muestran que existen niveles muy bajos de *bridginig* y *linking social capital*, lo que se transforma en una debilidad en términos de las posibilidades de obtener recursos de otras instancias, y que incide de forma negativa en el capital social mapuche urbano.

Creemos que esta preponderancia del *bonding social capital* puede deberse a un estadio determinado en una especie de ciclo de desarrollo, donde el sentimiento de amenazas desde el entorno ha llevado a los mapuches a generar una “coraza” de protección, formada por un círculo cerrado que puede hacerse más poroso y flexible en la medida que este sentimiento disminuya, y que existan posibilidades reales de establecer lazos de confianza, cooperación y reciprocidad con agentes que se encuentran fuera de dicho círculo.

Sin embargo, si se espera un desarrollo armónico del capital social mapuche se deberá actuar en todas las dimensiones del capital social, en todas sus variables constitutivas, tomando en consideración los precursores, pues todos ellos definirán, en gran medida, la creación de bases sólidas que permitan avanzar hacia una sociedad más respetuosa, acorde a los principios de una convivencia basada en la diversidad, donde todos los actores están llamados a desempeñar un papel clave.

En el siguiente apartado, y sobre la base de los hallazgos realizados, nos daremos a la tarea de responder a la tercera subpregunta de investigación, la que pretende relacionar las variables del capital social mapuche urbano y sus precursores con propuestas orientadas a mejorar la calidad de las políticas, planes y programas orientadas hacia ellos, de manera que tomen en consideración criterios de pertinencia y adecuación que respondan a las características propias de este pueblo, y que sean definidas con una visión de desarrollo de largo plazo, en el marco que impone una sociedad multicultural.

3.1 Consideraciones para un desarrollo con identidad

Como uno de los elementos que justificaron la realización de nuestra investigación, señalábamos la especial situación de pobreza y marginación que viven los pueblos

indígenas en general, producto principalmente de estrategias equivocadas que no tomaron en cuenta sus diferencias y que fueron definidas de forma ajena a su propia realidad. De esta manera, estos pueblos han carecido de una real participación política y de alternativas eficaces para ejercer influencia sobre aquellos elementos que definen su desarrollo, siendo muy escaso el acceso a las autoridades a cargo de formular las políticas que les atañen (Hall y Patrinos, 2004).

El estudio del capital social de los pueblos indígenas adquiere así especial relevancia, pues no sólo reconoce los valores y símbolos de un pueblo, sino también las formas de organización, las estructuras e instituciones, los hábitos o prácticas compartidos o la manera o maneras comunes de ver el mundo (Durstun, 1999). Por lo tanto, consideramos necesario emprender el estudio del capital social de un pueblo en particular, los mapuches, y de forma aún más acotada, los mapuches urbanos, de manera de contar con información para generar no sólo un modelo de desarrollo basado en su propia cultura, sino también sentar las bases para una convivencia respetuosa en una sociedad multicultural.

A partir de este estudio hemos identificado nuevos elementos que no han sido considerados o que han sido considerados de forma secundaria, en la mayoría de las políticas, planes y programas, a pesar de que juegan un papel importante en sus condiciones de vida, tanto actuales como futuras. Es así como nuestro estudio da cuenta de la existencia de una serie de elementos que han servido, en gran medida, para mantener y recrear el capital social mapuche en las ciudades, expresado en los elementos precursores del capital social, y que nos indican que los mapuches urbanos continúan compartiendo una identidad, una historia, una cultura común, que están presentes en sus expresiones de capital social.

Entre otros elementos, la identidad mapuche urbana se estructura a partir de la memoria colectiva histórica, de la lengua, de la ritualidad y las creencias, los que en su mayoría han sufrido un proceso de resignificación y adaptación lo cual supone un rescate de formas culturales, modos de relación social y de producción simbólicas distinta a la de los chilenos (Valdés, 2000). En ese sentido, el capital social se basa en usos y costumbres que siendo tradicionales, están lejos de ser estáticos y refractarios al cambio y que, por el contrario, son muy dinámicos y prácticos ya que existen en función de su utilidad para regular la convivencia.

Los precursores del capital social permiten generar un sentimiento de pertenencia a un pueblo (identidad colectiva) y a un sistema sociocultural, los que resultan

fundamentales en la definición de capital social. En ese sentido, será necesario resguardar la capacidad de los propios mapuches para decidir libremente su futuro conforme a su propio sistema de fines y valores, de manera de potenciar su desarrollo y no intervenir de manera unilateral sobre el mismo (Villoro, 1998).

Consideramos también que esta libertad de decisión debe ser resguardada desde dos ámbitos. Por una parte, nuestro estudio demuestra que existe un alto porcentaje de mapuches urbanos que se han organizado a través de redes formales e informales como mecanismo para la mantención y vigencia de su cultura, entendiéndola como un proceso que se vive de forma colectiva. Es así como nos encontramos con un ámbito “público” de convivencia que se ha generado como respuesta a las condiciones del entorno (no siempre favorables) y que supone la cara visible de esta cultura.

Sin embargo, habrá que considerar también el otro ámbito, el “privado”, ya que también existe un porcentaje de la población mapuche que se mantiene apartada de estas redes y que han decidido, por diferentes motivos, adoptar las prácticas de la cultura mayoritaria. De hecho, en nuestra investigación dábamos cuenta de un estudio que verifica el cambio de apellidos como mecanismo para ocultar la identidad.

Lo anterior nos lleva a recomendar que las estrategias de convocatoria y participación que se implementen en el ámbito mapuche urbano deban tener en cuenta ambas realidades, permitiendo la libertad de adhesión, por una parte, pero generando cambios en el entorno, por otra. Es decir, se deben promover condiciones sociales, culturales, políticas y económicas amigables a la convivencia intercultural, lo que seguramente permitirá la continuidad de las prácticas culturales y vigentes (o incluirá otras diferentes) animando la aparición de redes, pero también dando espacios para que aquellos que se han automarginado decidan, en virtud de los cambios, las posibilidades de participación y construyan sus procesos de re-identificación en estas nuevas condiciones.

Respecto de estos precursores, consideramos que una de las principales estrategias en términos de creación y fortalecimiento del capital social mapuche urbano será superar la percepción de amenaza cultural, pasando así a una de colaboración intercultural. Si bien esta actitud defensiva ha servido de mecanismo aglutinador, será necesario crear condiciones para un diálogo intercultural basado en el respeto y

la consideración mutua, lo que lleva aparejado la igualdad de condiciones y la equiparación de espacios de poder y participación.

Efectivamente, existe en la memoria colectiva mapuche la visualización de relaciones de conflicto con el Estado y con la sociedad chilena, los que han intentado de manera sistemática la uniformización cultural, y los que han definido, en gran medida, sus condiciones actuales de marginación y pobreza. La necesidad de abandonar sus territorios históricos en la búsqueda de mejores condiciones de vida, el deterioro de su capital cultural, la marginación de los procesos de desarrollo que les atañen, entre otros, son mencionados como estrategias implementadas por estos actores en desmedro de su propia existencia.

En ese sentido, la memoria histórica colectiva puede convertirse en una “camisa de fuerza” o en un poderoso catalizador del capital social. En nuestro caso, la memoria histórica ha permitido vincular fuertemente a los mapuches (*bonding social capital*) pero se ha convertido en una traba para el desarrollo de relaciones con otros actores (*bridging social capital*), a partir de la percepción de amenaza a la que hacíamos mención anteriormente.

Como señala Valenzuela (2003) este sentimiento presente en la memoria colectiva mapuche se manifiesta en su “acción, sus simbolismos, su discurso y su manera de escindir el mundo entre *wingka* y mapuche. Allí encontramos una recuperación y recreación de la historia, una denuncia del segregacionismo interno que los ha acompañado y una propuesta de democratización del poder, de lo público, de la producción de lo común” (Valenzuela, 2003). Por lo tanto, será necesario provocar un cambio en esta percepción, instalando en la memoria colectiva acciones que potencien la creación de confianza.

Consideramos que la canalización de este cambio no será un proceso de corto plazo, sino que requerirá de inversiones sistemáticas en diferentes ámbitos que permitan regenerar la confianza y permita pasar desde una etapa “defensiva” a una “proactiva”. Los propios mapuches señalan que el desconocimiento y la inexistencia de diálogo se han convertido en una de las causas para el miedo y la desconfianza. Será necesario crear estos espacios de diálogo, promover acciones conjuntas en virtud del capital social mapuche y de sus prioridades, instalar en la memoria colectiva prácticas exitosas de cooperación y trabajos conjuntos que puedan ser transmitidos a otras generaciones, iniciando así un círculo virtuoso que puede convertirse en el punto de partida para un nuevo diálogo intercultural.

Este diálogo requiere, asimismo, de ciertas condiciones para ser asumido de forma integral y para asegurar su sostenibilidad. Consideramos que una de ellas será la implementación de políticas públicas de comunicación que no sólo faciliten la conexión entre los propios pueblos indígenas (a nivel nacional como internacional) sino que será necesario educar al público en general (entendido como la sociedad chilena) para perder el miedo y romper con los mitos y estereotipos que han minado las relaciones entre ambas culturas.

Un proceso real de cambio requiere de acciones conjuntas en ambos sentidos. Como señala un líder indígena “El Nuevo Trato no es solo una responsabilidad del Gobierno, sino del Estado y la sociedad chilena en su conjunto. Especialmente, el nuevo trato debe provenir de la sociedad civil; esta nueva relación y la política de reparaciones correspondientes, deben ser promovidas también por las Iglesias, los partidos políticos de todas las tendencias, las organizaciones de la sociedad civil”⁷⁰

Finalmente, será necesario crear un cambio de mentalidad en los funcionarios gubernamentales y en los funcionarios de las agencias de cooperación internacional, a todos los niveles, que implique la incorporación de nuevas técnicas de gestión con pertinencia cultural. Consideramos que este cambio integral puede servir de base para la modificación positiva de la memoria colectiva no sólo de los mapuches sino también del resto de actores implicados en este nuevo escenario multicultural.

Junto con estas acciones, consideramos igualmente importante la necesidad de transversalizar los esfuerzos, abarcando así los sectores más sensibles para la autoidentificación y el reforzamiento identitario. En ese sentido, hemos podido observar cómo los esfuerzos realizados en educación y salud no se han visto recompensados pues no se han creado otras instancias que acompañen el cambio de actitud del resto de la sociedad chilena hacia la población mapuche.

La sensibilización respecto de las necesidades de los mapuches y la creación de capacidades para la convivencia se convierten en elementos clave para el éxito de las iniciativas, pues el impacto de las mismas redundará en cambios para la sociedad en su conjunto, ya que si bien están dirigidas a la población mapuche, será necesario que la cultura mayoritaria esté abierta y dispuesta para estos cambios, especialmente para ceder espacios a la convivencia.

⁷⁰ Consejero José Llancapan Calfucura, con motivo del Debate Nacional de los Pueblos Indígenas 2006. <http://www.mapuche.info/mapu/CIU061005.html>

Lo anterior se justifica en uno de los principios del multiculturalismo que dice relación con el respeto a las singularidades y diferencias de cada cultura, criticando la uniformidad social que impone la cultura mayoritaria de cada sociedad, pero creando condiciones para la convivencia y no promoviendo el aislacionismo cultural. No basta con reconocer derechos diferenciados sino que se requiere crear puentes de cooperación y apoyo, donde las culturas se desarrollen en condiciones igualitarias y equitativas.

En el caso mapuche, creemos que un primer paso será igualar las condiciones de partida, realizando esfuerzos por crear capital social allí donde este presente vacíos o donde el desuso haya llevado a olvidar algunos precursores. Por lo tanto, será necesario interpelar a los actores sociales, económicos y políticos inmiscuidos en el desarrollo del país, al planteamiento de diferentes direcciones que vayan más allá de una simple democratización. El multiculturalismo reclama discutir las bases de la sociedad para alcanzar otro estilo, otro modelo de desarrollo, enmarcado en el paradigma de una democracia cultural plural, sustantiva, integral, y participativa.

Efectivamente, creemos que el fortalecimiento del capital social mapuche requiere más que una coexistencia que se agota en la pasiva tolerancia del otro sino que, por el contrario, va más allá, avanzando hacia la aceptación positiva y entusiasta de las diferencias, entendiendo la diversidad como riqueza de todos, donde se compartan e intercambien bienes culturales.

Otro de los hallazgos de nuestro estudio nos muestra que la cultura se convierte en una variable para la convocatoria y la participación, lo que puede analizarse en dos sentidos. Por un lado, la mantención de la cultura se ha convertido en la bandera de lucha de los mapuches urbanos, pues entienden que de su existencia depende la vigencia del pueblo mapuche: sin cultura se pierden todos los factores que forman la identidad y que les permite definirse como mapuches. Es por ello que el arte y la cultura forman parte de las actividades de las organizaciones y es señalada por los líderes como una de las demandas necesarias hacia el Estado.

Por lo tanto, los precursores del capital social deben ser considerados e incluidos en todas las etapas de las políticas, planes y programas, no sólo porque facilita el cumplimiento de los objetivos finales sino porque su inclusión aumenta la confianza y las posibilidades de cooperación.

Por otra parte, no basta sólo con defender la vigencia de la cultura, sino que será necesario avanzar hacia otros ámbitos igualmente importantes para la vigencia de un pueblo, como son el empoderamiento y la construcción de ciudadanía. Ello porque la preocupación de los mapuches urbanos ha sido principalmente la defensa de su cultura, lo que ha significado el debilitamiento de las capacidades políticas. Como señalan los líderes mapuches urbanos, este debilitamiento ha sido producto de las intervenciones estatales y de las políticas que han fomentado el paternalismo y la pasividad.

La promoción de la participación tiene que estar ligada a la cultura pero también al ejercicio de la ciudadanía, que implicará incluso, nuevas formas de hacer política. En ese sentido, los líderes mapuches requieren contar con capacidades y habilidades para poder negociar con los gobiernos y otros actores clave cuestiones fundamentales como son los derechos humanos, los recursos naturales, la educación, la identidad cultural y cívica y la participación política, entre otros.

Como señala Joan Prats “la aspiración al reconocimiento va hoy más allá de la tolerancia. Exige, aceptación, respeto y afirmación pública de la diferencia. Los grupos con identidades diferentes quieren trato igualitario, sin discriminación ni desventaja. Quieren que se entienda que su forma de organizar los ámbitos relevantes de la vida o de vivir sus vidas es igual de válida que las demás. Por todo ello no sólo piden cambios legales sino en las actitudes y formas de valorar y de pensar” (Prats, 2006).

Respecto de políticas sectoriales, la educación se convierte en una de las principales demandas de los mapuches urbanos, donde el uso de la lengua adquiere un nuevo significado, que pretende definir las relaciones entre los mapuches y la sociedad en su conjunto, buscando nuevos espacios para su uso y difusión. En ese sentido, la consideración de la educación intercultural bilingüe es un elemento que traspasa los sistemas de educación formal y que deben instalarse también en las estrategias de diálogo intercultural a todos los niveles, rescatando así mecanismos de transmisión y aprendizaje cultural utilizados por los mapuches urbanos a partir de sus propias prácticas y cosmovisión.

En ese contexto, el uso de la lengua adquiere enorme importancia en la interacción social entre los individuos, pues no sólo contribuye a la integración social sino también permite crear comprensión y significado en las relaciones. Hasta el momento, las políticas, planes y programas han privilegiado el uso de la lengua de la

cultura mayoritaria, lo que ha implicado importar significados y comprensión desde una lengua ajena a los mapuches, afectando la vigencia cultural. Consideramos necesario recomendar la búsqueda de estrategias de diálogo intercultural en el sentido amplio del concepto.

Como señala König (2001), el monolingüismo ha generado una discriminación contra los grupos lingüísticos no dominantes, pues generalmente los gobiernos nacionales han respondido a la presencia de minorías lingüísticas en su territorio con políticas lingüísticas destinadas a extinguirlas, creando un marco legal que promueve el uso de una lengua oficial en los sectores de los medios de comunicación, la educación y la comunicación política. Chile no ha sido una excepción, extendiéndose esta práctica monolingüista a todos los ámbitos relacionados con los mapuches.

Esta situación ha llevado en los últimos años a reivindicar el uso de la lengua propia como un derecho inalienable de los pueblos indígenas, pero que no depende de ellos sino más bien de las voluntades políticas y de la promoción de espacios para su uso por parte del Estado. Por lo tanto, será necesario implementar políticas multiculturales que incluyan la difusión de la lengua mapuche no sólo en sus ámbitos propios de relación, sino que amplíen su uso hacia otros actores, pues es la sociedad mayoritaria la que debe adaptarse a las condiciones de la diversidad, en un esfuerzo de sensibilización y promoción de un diálogo compartido basado en el respeto a la cultura.

Asimismo, será necesario diagnosticar las condiciones en que se encuentra la lengua, y así elegir las estrategias apropiadas de intervención conducentes a su revitalización. Lo anterior supone un esfuerzo no sólo para los Estados sino también para las Agencias de Cooperación y de Investigación, en la generación de propuestas de modelos, estrategias e instrumentos orientados a potenciar las posibilidades de éxito.

En otro ámbito, las festividades y las creencias también se han manifestado como importantes precursores del capital social mapuche, las que se han mantenido vigentes en la ciudad y que se han convertido en mecanismos de convocatoria y participación. En ese sentido, consideramos que se deben realizar esfuerzos por proteger las diferentes formas de expresión cultural de los mapuches, facilitando la utilización de espacios y construyendo entornos propicios para su manifestación, invitando a participar a otros sectores de la sociedad, sensibilizando y favoreciendo su aportación a la civilización universal.

En ese contexto, algunos organismos internacionales han comenzado a generar estrategias de sensibilización a los Estados para que realicen actividades concretas con el fin de promocionar la idea de una "ciudadanía cultural" que abarque la identidad cultural y cívica indígena como parte del marco más amplio del pluralismo cultural. Esto implica profundizar en el diálogo intercultural, base de un mejor entendimiento de la riqueza de cada cultura y de la diversidad cultural como un bien para cada Estado (UNESCO, 1999).

Finalmente, consideramos también que no puede se debe perder de vista la importancia que los mapuches urbanos dan a la mantención de los lazos que los unen con su comunidades de origen, lo que puede convertirse en un importante catalizador para la realización de actividades de cooperación orientadas a mejorar las condiciones socioeconómicas de ambos grupos. Cabe considerar que los mapuches se consideran parte de un mismo pueblo, pero que deben enfrentar, producto de las migraciones, desafíos diferentes para mantener viva su cultura, sus tradiciones y creencias.

El fortalecimiento y búsqueda de nuevos mecanismos de comunicación entre ambos grupos (urbanos y rurales) también debe acompañarse de estrategias específicas de intervención para ambos grupos. Una de las principales demandas ha sido la exclusión de los mapuches urbanos de muchos proyectos orientados al mundo indígena, donde se privilegia la ruralidad, desconociendo la realidad que vive un alto porcentaje de la población indígena, la que se encuentra en las zonas marginales de las ciudades, enfrentando condiciones de pauperización y aculturación importantes.

En ese sentido, las políticas, planes y programas deben considerar esta realidad y proponer acciones orientadas en dos sentidos: por una parte, acciones para mejorar las condiciones socioeconómicas de los mapuches urbanos y, por otra, impulsar acciones que permitan revivir la cultura mapuche no sólo en términos de *bonding social capital*, sino implicando a otros actores a través de estrategias de sensibilización y participación, que sienten las bases para relaciones efectivas en términos de *linking* y *bridging social capital*.

Los precursores del capital social mapuche urbano identificados en nuestro estudio aportan información relevante para el diseño de políticas, planes y programas, cuyo análisis dependerá también de las particularidades de cada una de estas intervenciones, las que pueden poner el énfasis en uno o en mas de estos elementos precursores, pero que no pueden dejar de considerar su inclusión si

realmente se espera alcanzar el impacto deseado en cada una de ellas de manera sostenible. En ese sentido, los mapuches urbanos han demostrado una capacidad de adaptación y recreación de estos elementos precursores. El estudio del capital social permite, en ese sentido, volver a conceptualizar la cuestión del desarrollo como un problema de evolución e innovación social de una cultura que desea mantenerse como tal en respuesta a los cambios del entorno (Vignolo, Potocnjak y Ramírez, 2005).

Si sumamos a este análisis las dimensiones que hemos analizado respecto del capital social mapuche urbano, y que dicen relación con el *bonding*, *bridging* y *linking social capital*, podemos hilar aún más fino respecto de las posibilidades que ofrece el diseño de políticas, planes y programas pertinentes, respetuosas con las diferencias de este pueblo. En ese sentido, nuestros hallazgos nos permiten conocer los mecanismos que utilizan los mapuches urbanos para su supervivencia, para la mantención y manifestación de su cultura, para la resolución de conflictos o de problemas derivados de su particular situación socioeconómica, para el establecimiento de relaciones, para la conformación de redes, etc.

Respecto del *bonding social capital*, las variables de confianza, reciprocidad y cooperación se sustentan en los elementos precursores del capital social y están ligados, generalmente, a la identificación cultural y al sentimiento de identidad compartida y de pertenencia a un pueblo. En ese sentido, las tres variables se refuerzan y alimentan mutuamente permitiendo la aparición de prácticas que sustentan las redes sociales formales e informales. Por lo tanto, consideramos que el factor geográfico debe ser incluido en las propuestas orientadas a la formación de redes sociales. Lo anterior se justifica porque, entre otros, la cercanía física facilitó en gran medida la creación de capital social a partir del cual estructuraron redes básicas que les han permitido la sobrevivencia y la sostenibilidad.

Conviene destacar que, si bien la identidad cultural lleva a los mapuches a iniciar redes más o menos estables, la necesidad de unirse y colaborar es de carácter voluntario, lo que se verifica aún cuando no existían elementos externos que apoyaran la creación de organizaciones o asociaciones formales. Entre otros elementos aparece la solidaridad, como un bien ancestral de este pueblo, que tiende a mantenerse también en las zonas urbanas y que se constituye en una base para el establecimiento de las relaciones. La aparición de esta solidaridad se fundamenta en la situación socioeconómica similar que comparten los mapuches.

Respecto de los agentes movilizadores de capital social cognitivo, las mujeres juegan un papel central, no sólo porque son las encargadas de mantener viva la memoria histórica colectiva, tanto en el ámbito familiar como en las actividades que se desarrollan en las organizaciones, sino porque también desempeñan roles de liderazgo a partir de los cuáles se extienden prácticas de reciprocidad y colaboración, ya sea invitando a participar a los mapuches que llegan de las comunidades o promoviendo actividades de ayuda y/o camaradería que influyen grandemente en la mantención de buenas relaciones.

Sin embargo, aún se perciben limitantes en el capital social, principalmente en lo referido a las capacidades de los líderes para decidir, de forma consensuada, las posibilidades de futuro del pueblo mapuche, lo que se traduce en la falta de confianza para ocupar cargos políticos de responsabilidad que superen las fronteras de las organizaciones mapuches. Esta situación, tal como ya mencionamos, es fruto de las prácticas paternalistas que, de manera sistemática, han percibido los mapuches de parte del Estado y de la mayoría de las instituciones de la sociedad chilena.

Efectivamente, tanto los agentes públicos como las Agencias de Cooperación han definido las características de las estrategias de intervención de acuerdo a sus propias concepciones del desarrollo, lo que a su vez ha influido en las capacidades, habilidades, formas de actuar de los mapuches y en los mecanismos de relación con otros actores. Es decir, estas estrategias influyen en la naturaleza y distribución del capital social.

Por lo tanto, será necesario considerar estrategias de empoderamiento basadas en las prácticas de reciprocidad, confianza y cooperación que lleven al surgimiento de liderazgos efectivos y al surgimiento de redes específicas, por una parte, pero que también permita la creación de capacidades y habilidades en los mapuches urbanos por otra, desde una concepción integral del desarrollo, en el sentido de fomentar aptitudes para la negociación, el diálogo intercultural y la generación de propuestas desde su propia concepción cultural, para que, en el largo plazo, sean ellos quienes actúen como impulsores de estas mismas políticas.

El capital social mapuche urbano no sólo debe ser la base para superar la pobreza, fortalecer la participación y lograr la equidad, sino que también debe visualizarse como una oportunidad para fortalecer las capacidades política, sociales y civiles de la comunidad mapuche, implementando acciones tendientes a fortalecer su

capacidad de influir en las políticas estatales y nacionales, vinculando, asimismo, sus organizaciones locales con organizaciones más amplias.

En ese sentido, creemos que el desarrollo “con identidad” no puede descansar de forma exclusiva en las políticas, planes y programas impulsados desde agentes externos. Si bien esta situación puede presentarse así en un primer momento, habrá que tender hacia la propia autogestión de las mismas por parte de los mapuches urbanos, creando también las condiciones del entorno que permitan y promuevan la aparición y la mantención de estas prácticas de empoderamiento. Cabrá, por tanto, tener en cuenta políticas que consideren simultánea y prioritariamente principios de solidaridad, confianza y reciprocidad, pero también de liderazgo, eficiencia y capacidad política.

Asimismo, la necesidad de incluir el capital social en las políticas, planes y programas implica que desde un inicio se consideren las relaciones sociales existentes entre los mapuches urbanos así como sus elementos precursores y constitutivos, ya que si la intervención desconoce las dinámicas propias de las comunidades y sus procesos de autogestión (registrados en la memoria histórica y tradición de acciones en colaboración de la comunidad), difícilmente se alcanzará el impacto esperado.

Finalmente, un elemento clave para considerar el capital social de los mapuches urbanos es la capacidad de las políticas, planes y programas de reconocer, respetar y sumarse a la trayectoria previa de esta comunidad en sus iniciativas de desarrollo. Como señalan Raczynski y Serrano (2003) es poco frecuente la ausencia de organizaciones, grupos, liderazgos, historia de esfuerzos compartidos entre los pobres asentados en un mismo lugar.

Reconocer y respetar esta trayectoria, tomando de ella lo que impulsa una revitalización del compromiso y la confianza en la acción cooperativa, sin menoscabar viejas prácticas que no contribuyeron a los desarrollos esperados, forma parte de la memoria de los grupos y constituye una materia prima que si es adecuadamente considerada, actúa como fuente de reconocimiento mutuo. Si este aprendizaje en capital social es ignorado, actúa como foco de desconfianza y sospecha hacia los agentes estatales (Raczynski y Serrano, 2003).

Respecto del *bridging* y *linking social capital*, nuestra investigación muestra importantes debilidades respecto de las posibilidades de extender lazos de capital

social hacia otros actores no mapuches, sean individuos, organizaciones o instituciones de la sociedad chilena en general, o del Estado en particular. Por lo tanto, creemos que en el caso de los mapuches urbanos el máximo desarrollo de su capital social aún no se produce pues aún quedan dimensiones por cubrir, ya que la fortaleza del capital social mapuche se concentra en el *bonding social capital*.

Si bien el entorno se menciona como uno de los principales obstáculos para el surgimiento del *bridging* y el *linking social capital*, también debe mencionarse que las políticas, planes o programas no han considerado, en su mayoría, las posibilidades de incluir estas dimensiones en su diseño y ejecución, focalizando los recursos y esfuerzos sólo en las comunidades a atender, olvidando que el éxito de muchas estrategias depende de las capacidades de relación, contacto e intercambio de recursos con otros grupos clave.

Desde ese punto de vista, una de las tareas del Estado será la promoción de lazos entre los mapuches urbanos y otros grupos que posean redes con diferente dotación de recursos, de manera que se puedan aprovechar los beneficios de ser miembros de una comunidad más reducida, pero también ser “habilitados” para adquirir destrezas y recursos a fin de participar en redes que superan sus comunidades. Como señalan algunos autores, en la medida que las redes se diversifican, lo mismo ocurre con el bienestar de las personas. Efectivamente, los mapuches urbanos disponen de redes limitadas para el establecimiento de contactos, y debido a esta exclusión se han visto impedidos de acceder a recursos que puedan incidir de forma positiva en sus posibilidades de desarrollo.

Estas relaciones no sólo deben verse con el Estado u organizaciones de la sociedad chilena, sino que también la inclusión del sector privado será fundamental en las posibilidades de desarrollo. Como señala la CEPAL, esta inclusión busca tanto un efecto directo en las condiciones de vida de los beneficiarios, cuando se trata de programas donde los actores privados tienen una incumbencia directa (por ejemplo, infraestructura urbana), como un efecto indirecto que contribuye a generar instancias de negociación y construcción paulatina de confianza mutua (CEPAL, 2005).

Creemos que la generación de redes de confianza, reciprocidad y cooperación entre la comunidad mapuche urbana y otros grupos será un proceso de largo plazo, donde deben verificarse relaciones basadas en la igualdad, la inclusión y la participación efectivas, que permitan instalar en la memoria colectiva prácticas compartidas que

puedan ser consideradas exitosas y que alienten las interacciones y el contacto interétnico.

Por lo tanto, el capital social se fortalecerá de manera integral sólo si sus relaciones de reciprocidad, confianza y cooperación se extienden a otros actores fuera de la comunidad mapuche, es decir, si la interacción de los grupos sociales se refuerza al mismo tiempo que se mantiene la confianza, reciprocidad y cooperación con la sociedad chilena en su conjunto, con las organizaciones de la sociedad civil y con el Estado.

Efectivamente, en relación con las estrategias de vida y la superación de la pobreza indígena urbana, el *bonding social capital* sirve para la sobrevivencia pues ofrece acceso a formas de reciprocidad, cooperación y solidaridad en instancias determinadas, pero es poco probable que este capital social permita una acumulación significativa de otros activos, porque las posibilidades de acumulación son limitadas por el patrimonio total de activos en una localidad. Por lo tanto, es un capital social que puede permitir un alivio de la pobreza, pero no una superación de ésta (CEPAL, 2005).

En el contexto mapuche urbano se necesitará del impulso de agentes externos para abrir redes de capital social más allá de los límites del *bonding social capital*, pues ha sido el entorno y sus características uno de los principales causantes de la desconfianza que ha minado, en gran medida, las posibilidades de cooperación y reciprocidad con otros actores. En ese sentido, creemos que corresponderá al Estado y a otras instituciones relevantes en el desarrollo mapuche urbano, como las Agencias de Cooperación, la tarea de superar las fronteras del *bonding social capital* hacia otros grupos que posean diferentes dotaciones de recursos, de manera que los mapuches puedan aprovechar las posibilidades que les ofrece ser parte de una comunidad reducida (la de los mapuches urbanos), sin que esto signifique privarse de la posibilidad de participar de los beneficios que significa el establecimiento de redes con grupos más amplios (sociedad chilena e instituciones).

3.2 Algunas consideraciones finales

En el apartado precedente hemos hecho algunas propuestas que pretenden recoger la especificidad del capital social mapuche urbano, a partir de los resultados de nuestro estudio, en relación con las políticas, planes y programas que les atañen, las

que si esperan alcanzar un verdadero impacto, debieran ser definidas tomando en consideración las variables encontradas así como sus dinámicas de relaciones.

Sin duda que estas aportaciones constituyen sólo una primera aproximación al tema y que existen una variedad de propuestas diferentes que también debieran considerarse en las propuestas de políticas, planes y programas orientados a los mapuches urbanos, principalmente porque los resultados encontrados permiten una multiplicidad de utilidades, que van desde la definición de políticas integrales hasta aquellas que buscan incidir en un sector en particular.

Sin embargo, hemos considerado importante realizar un primer ejercicio de reflexión en torno al capital social y su utilidad como teoría del desarrollo, de manera de verificar las posibilidades que ofrece en el marco del multiculturalismo imperante en América Latina, y en nuestro caso específico, en Chile. Por lo tanto, creemos que hemos hecho un aporte no sólo por la identificación y dimensionamiento del capital social mapuche urbano, sino porque nuestro estudio permite relacionar estos resultados con acciones concretas, promoviendo la reflexión y el debate en torno a las definiciones de desarrollo de este pueblo, con criterios de pertinencia, respeto a la diversidad y promoviendo un diálogo intercultural.

Si bien el multiculturalismo es un fenómeno que se ha instalado fuertemente en nuestras sociedades, aún persisten desafíos respecto de cómo enfrentar la diversidad y cómo promover la convivencia sin perder de vista los principios que deben guiar a gestión de las políticas, planes y programas respecto de los pueblos indígenas. Incluso, conceptos como la ciudadanía están siendo objeto de debate de manera que responda a estos nuevos desafíos. Como señala Kymlicka (1997), la ciudadanía no debe ser reconocida solamente como el estatus legal, entendido como el conjunto de derechos y responsabilidades, sino también como identidad, en cuanto expresión de la pertenencia a una comunidad política.

En ese sentido, el capital social permite reflexionar sobre estos desafíos e intenta aportar, desde la naturaleza propia de esta teoría, elementos para promover un desarrollo más justo y armónico de los pueblos indígenas, pues es más probable que se produzca un desarrollo exitoso en aquellas comunidades que tienen un capital social mayor. Es aquí donde cabe al Estado un rol importante al promover la creación de sinergias con la sociedad, actuando como catalizador del desarrollo, y generando condiciones para el surgimiento de nuevos espacios públicos.

Nuestro estudio muestra que, si bien existen debilidades en torno al capital social mapuche (especialmente de *bridging* y *linking social capital*), existen oportunidades para su desarrollo, especialmente si se actúa en determinados ámbitos. De acuerdo con la experiencia internacional, entre las principales medidas a considerar en pos de una integración y respeto a la identidad podemos encontrar:

- La promoción de políticas de discriminación positiva a favor de las minorías;
- La reserva de escaños en el senado y en asambleas legislativas para las minorías;
- La revisión de programas escolares, especialmente en las áreas de historia y literatura;
- La adopción de horarios de trabajo más flexibles y que respeten las festividades religiosas;
- La excepción a normativas de uniformes de trabajo;
- La creación de programas de sensibilización antirracista;
- La promoción de reglas de prevención contra el acoso laboral y escolar por razones racistas;
- La formación en la diversidad cultural a diversos profesionales (policía, médicos, profesores, etc.);
- Financiación pública de festividades culturales y de programas de estudios étnicos;
- Etc.

Estas y otras medidas deben ser analizadas en torno a la realidad de cada sociedad. Consideramos que los resultados de nuestra investigación permiten, tanto a los investigadores como a los *practitioners*, contar con información de primera mano respecto de las posibilidades de implementar estas medidas en virtud de las características del capital social mapuche urbano. En ese sentido, será necesario continuar avanzando en esta área con el propósito de aportar mayores antecedentes que vengán a enriquecer la definición de un modelo consensuado y participativo de desarrollo para los mapuches urbanos en Chile.

CAPÍTULO VI

CONCLUSIONES

Comenzamos nuestra investigación señalando el fenómeno multicultural existente en América Latina, caracterizada por la presencia de más de 64 millones de indígenas, que representan a casi 400 pueblos diferentes, cada uno con su propia cultura, su propia cosmovisión y su propia forma de soñar el futuro. Sin embargo, estos pueblos se han visto enfrentados a situaciones de pobreza y marginalidad producto, muchas veces, de políticas públicas e iniciativas que no han sabido responder a sus necesidades ni han representado sus intereses con pertinencia cultural, relegándolos a un rol pasivo respecto de las definiciones de su propio desarrollo.

Esto ha significado para muchos de los indígenas la pérdida progresiva de tierras, el quiebre de economías comunitarias, la pérdida de derechos y representatividad y la marginación de procesos políticos, entre otros, situaciones que han suscitado la emergencia de conflictos en las relaciones interétnicas, donde han sido las culturas dominantes las que han privilegiado su forma de vida respecto de las culturas minoritarias, interfiriendo así en la construcción de una convivencia armónica, respetuosa y coherente con los principios del multiculturalismo.

En el capítulo I describíamos como, durante los últimos años, hemos asistido a una agudización de estos conflictos, donde los pueblos indígenas se han organizado para hacer reivindicaciones y manifestaciones en defensa de su patrimonio, especialmente relacionadas con la lengua, la religión, la tradición cultural, las estructuras de organización socio-política, las dinámicas económicas, etc., convirtiéndose en actores políticos relevantes para la definición de las prioridades nacionales (Iturralde, 1995; Hopenhayn y Bello, 2001).

Efectivamente, muchos gobiernos y agencias de cooperación se han visto en la necesidad de buscar nuevos mecanismos de inclusión a través de instrumentos culturalmente pertinentes, que aseguren no sólo la participación activa sino también el impacto de las políticas, planes y programas dirigidos a los pueblos indígenas, en un intento por mantener la gobernabilidad y la estabilidad democrática.

En ese sentido, la teoría del capital social ha servido de sustento a muchas de estas políticas, planes y programas al tomar en cuenta no sólo los valores, actitudes, creencias y formas organizativas de los individuos y comunidades, sino también sus

prácticas de reciprocidad, asociación y cooperación, entre otras. El capital social, como indicábamos en el capítulo II, es percibido como uno de los principales factores que, entre otros, facilita la resolución de problemas de inequidad y pobreza y el acceso a mejores condiciones de vida (Robinson y Williams, 2004).

Sin embargo, tal como hemos señalado en nuestra investigación, existe un fenómeno que no ha sido considerado en muchas de estas iniciativas, y que dice relación con la migración campo-ciudad. Por lo tanto, los esfuerzos no sólo deben limitarse al ámbito rural, pues la situación precaria de estos pueblos los ha llevado a abandonar sus comunidades de origen y a instalarse en las zonas urbanas, donde han ocupado zonas periféricas y formando grandes cordones de pobreza, perpetuando así las condiciones de marginalidad que los han caracterizado.

Para nosotros, lo anterior supone encontrar nuevos mecanismos de inclusión y participación en un entorno, muchas veces, poco amable para el desarrollo integral de estos pueblos los que, a pesar de ello, continúan manteniendo y practicando en las ciudades sus tradiciones y creencias.

En ese sentido, consideramos necesario realizar una investigación que tomara en cuenta la complejidad de variables que conforman esta realidad (desafíos del multiculturalismo, condiciones de los pueblos indígenas, posibilidades para un desarrollo con identidad, el fenómeno urbano) relacionándolas con la teoría del capital social, de manera de contribuir a la generación de políticas, planes y programas pertinentes, respetuosos con las diferencias.

Para ello, después de una extensa revisión teórica y empírica, propusimos un modelo de estudio que nos permitiera una aproximación adecuada al estudio del capital social indígena urbano, que nos aportara información de primera mano respecto de las características de este capital social, considerando, por tanto, las variables constitutivas del mismo, su comportamiento en la realidad así como las relaciones dinámicas que se dan entre ellas y que definen un tipo particular de capital social. Asimismo, surgió la necesidad de verificar la influencia de elementos del entorno respecto de este capital social, los que han actuado de forma positiva o negativa respecto de sus posibilidades de desarrollo y/o fortalecimiento.

Dada la naturaleza de nuestra investigación y la necesidad de identificar elementos propios de los pueblos indígenas, consideramos necesario añadir un aspecto más a nuestro modelo de estudio relacionado con las variables precursoras del capital

social indígena urbano, de manera de conocer los elementos que se han conjugado para catalizar la aparición de capital social. Estas variables fueron consideradas independientemente de su valoración positiva o negativa, pues en muchos casos situaciones de discriminación, por ejemplo, han servido para catapultar comportamientos de capital social. La necesidad de un estudio que tomara en cuenta esta pertinencia cultural y sus implicaciones fue ampliamente desarrollada en el capítulo III.

Nuestro modelo sirvió de base para una aproximación al fenómeno indígena urbano desde una perspectiva de capital social. Para ello tomamos como caso de estudio al Pueblo mapuche de Chile, el que constituye casi el 6,4% de la población total y donde más del 90% de ellos se encuentra actualmente habitando en zonas urbanas. De esta forma, podíamos explorar de forma empírica no sólo la aplicabilidad de nuestro modelo sino también la realidad de un pueblo en particular, que responde a las características generales de los pueblos indígenas latinoamericanos, y que fue descrito ampliamente en el capítulo IV.

Los datos recopilados a través de nuestra investigación y su posterior análisis dieron cuenta de ciertas debilidades asociadas al capital social mapuche urbano producto de las relaciones interétnicas desiguales, siendo además fuertemente influenciado por políticas públicas históricas que no consideraron la diferencia de este pueblo y que estaban orientadas más bien por una visión asimilacionista y reduccionista que por un respeto a la diversidad.

Estas situaciones han llevado a los mapuches a una lucha por mantener su identidad y la vigencia de su cultura en las ciudades, dando origen a un *bonding social capital* que, si bien no está completamente fortalecido, ha permitido configurar relaciones de confianza, reciprocidad y cooperación en el marco de las organizaciones indígenas existentes. En ese sentido, aparecían variables como la discriminación, la condición socioeconómica o la marginación actuando como precursoras del capital social, como una actitud de defensa frente a la amenaza percibida desde la cultura mayoritaria.

Sin embargo, este *bonding social capital* presenta algunas limitantes. Por ejemplo, las variables del capital social se encuentran más desarrolladas en el plano horizontal pero se ven disminuidas cuando se trata de relaciones verticales especialmente hacia los dirigentes, donde el liderazgo mapuche se visibiliza en el plano de las organizaciones pero que no ha podido trascender hacia otros espacios

de mayor visibilidad política, con la consecuente pérdida de participación y decisión en espacios clave para su desarrollo como pueblo.

En ese sentido, hacíamos mención a la necesaria construcción de capacidades y habilidades políticas, por una parte, y a la importancia de instaurar bases sólidas para un diálogo intercultural, por otra parte, pues se trata de dos ámbitos íntimamente relacionados que, de ser conjugados adecuadamente, permitirían equilibrar en alguna medida las posibilidades de incidir políticamente en la definición de sus condiciones de desarrollo. Sin embargo, esto debe ir acompañado de otras iniciativas similares que vengán a generar sinergias para el desarrollo de dichas habilidades y capacidades.

Otra limitante del *bonding social capital* dice relación con el funcionamiento de las organizaciones y las actividades que éstas deben desarrollar, las que se encuentran definidas por ley. Estas actividades se encuentran limitadas al ámbito cultural, el que si bien constituye un ámbito importante para el mantenimiento y vigencia de la cultura, no resulta suficiente para impulsar un cambio sostenido en el tiempo. Aparecen aquí actividades ligadas a la producción, a la capacitación, a la generación de redes diversificadas, etc., que pueden sentar las bases para un empoderamiento efectivo.

Ligado a lo anterior, y en virtud de la particular situación de los mapuches urbanos, aparece otra limitante relacionada con las posibilidades de intercambio entre los mismos, ya que las similitudes socioeconómicas, la pobreza o el desarrollo profesional y/o laboral los lleva a pertenecer a redes muy limitadas, las que comparten características similares por lo que las posibilidades de diversificar el intercambio de bienes o de acceder a otros que les permitan un mejor posicionamiento en los juegos de poder frente a la cultura mayoritaria se ven disminuidas.

En otro ámbito, nuestra investigación aportó una visión dinámica respecto del fenómeno del capital social indígena urbano, pues no sólo pudimos observar las características actuales del capital social sino también las diferentes situaciones que lo han definido. Es así como podemos encontrar circunstancias históricas, económicas, políticas, sociales, etc., que han tenido mayor o menor énfasis a lo largo del tiempo y que han jugado un papel importante a la hora de permitir el desarrollo de este capital social. Muchas de estas circunstancias se han

transformado en amenazas para los mapuches, especialmente por la poca capacidad de decisión que han tenido en las mismas.

Tomando en cuenta los planteamientos de Claudi Fabregat (1984), la existencia de una memoria histórica fuertemente marcada por la discriminación ha servido de base para la aparición de conflictos interétnicos y ha influido negativamente en la construcción de *bridging* y *linking social capital*. Efectivamente, los mapuches urbanos han encontrado importantes dificultades para expandir su capital social hacia redes más amplias y diversas. De acuerdo con Granovetter (1973) los lazos fuertes (aquellos que se dan con mayor intensidad y frecuencia) no bastan para generar beneficios sino que será necesario invertir esfuerzos en generar también lazos débiles, menos intensos y frecuentes, pero que en determinadas ocasiones son los que permiten acceder a entornos más remotos y compartir información y conocimientos que, de otra forma, no serían accesibles a los mapuches.

En ese sentido, esta debilidad en términos de *bridging* y *linking social capital* no debe ser entendida de forma unidireccional en el sentido de que su desarrollo depende sólo de los mapuches, sino que debe ser entendida como un fenómeno mucho más complejo, donde deben existir voluntades y cesión de espacios desde los otros actores (entiéndase organismos del Estado o la sociedad chilena), donde se creen las condiciones para la creación de instancias de diálogo intercultural, lo que sin duda será un reto a enfrentar por parte del Estado. Esta transición hacia un Estado multicultural no será de corto plazo, pues involucra cambios culturales de fondo.

Lo anterior nos lleva a plantear que el entorno puede proveer de barreras al desarrollo y a la consolidación del capital social, especialmente cuando las relaciones entre las culturas no son igualitarias, sino más bien marcadas por el conflicto producto de la injerencia de la una sobre la otra y la pérdida de espacios de manifestación culturales propios (Fabregat, 1984).

Por lo tanto, si bien existen debilidades creemos que también hay oportunidades que pueden fomentar el desarrollo de lazos de *bridging* y *linking social capital*. Entre ellos podemos mencionar el cambio de mentalidad que los mapuches perciben en la sociedad chilena, donde existe una mayor sensibilización respecto de los problemas que enfrentan los indígenas y que se manifiesta en la aparición de algunas organizaciones chilenas que se han solidarizado con las causas indígenas. Asimismo, los consultorios interculturales se han convertido en espacios de

aprendizaje e intercambio cultural, al igual que los colegios que han instalado la Educación Intercultural Bilingüe (EIB), lo que ayuda a disminuir el desconocimiento y los prejuicios.

Sin embargo, se requiere de políticas transversales e integrales, que aborden los diferentes sectores sensibles para los mapuches de acuerdo a sus necesidades, las que deben ir acompañadas de inversiones tendientes a crear los escenarios propicios para un desarrollo pertinentes. Lo anterior es clave pero no podrá llevarse adelante si no existe voluntad política para hacerlo, lo que implica tener una mirada que trascienda el período de gobierno y sea integrado en la agenda del Estado Chileno como un ámbito central para el desarrollo del país.

En relación con ello, en los últimos años los gobiernos de Chile han creado oportunidades para seguir avanzando en la solución de los problemas de los indígenas, a través de la Política de Nuevo Trato y la obtención de financiamiento de las Agencias de Cooperación Internacional para el desarrollo de proyectos orientados a los pueblos indígenas. Creemos que hemos hecho un importante aporte al identificar las variables precursoras y constitutivas del capital social mapuche, las que pueden ser utilizadas en la definición de políticas, planes y programas pertinentes.

Tal como aparecía recogida en nuestra investigación, resulta necesario que el Estado verifique la pertinencia de las organizaciones creadas en el ámbito indígena, no sólo en términos estructurales sino también en los fines que debe perseguir, ya que la deslegitimación de dichas organizaciones constituye una piedra de tope para el *bridging* y el *linking social capital*. En ese sentido, también aparece la necesidad de revisar la pertinencia de los instrumentos diseñados para la participación indígena.

Como señala Castro (2005), la transferencia de fondos desde el Estado a través del sistema de concursos de proyectos por los cuales las personas y las organizaciones deben competir (que ha sido la tónica de las organizaciones como la CONADI), es un mecanismo que promueve la desarticulación de las comunidades indígenas, las que incluso han debido adaptar su propia idiosincrasia a los requerimientos de la Ley Indígena, con las consecuencias nefastas que esto tiene para el desarrollo del capital social. Por lo tanto, se requiere de una revisión de carácter integral tendiente a responder no sólo a este capital social sino también a sus precursores en el mundo urbano.

En ese marco también llamamos la atención respecto de la consideración del fenómeno urbano, en el sentido de que se constituye en un desafío para la definición de dichos instrumentos pues no se trata de disociarlos de sus comunidades de origen o de dejar de prestar atención a las comunidades rurales, sino de encontrar mecanismos que permitan la adaptación a las necesidades de los mapuches en las ciudades, cuyas prioridades son diferentes, especialmente porque han debido enfrentar un contacto más cercano con la cultura mayoritaria y han debido acomodarse a las reglas definidas por ésta.

Por otra parte, una oportunidad que aparece respecto del *bridging* y *linking social capital* dice relación con la capacidad de adaptación e innovación permanente que han mostrado los mapuches urbanos, quienes han recreado su cultura en entornos ajenos a sus lugares de origen y que han dotado de nuevos significados a algunos aspectos de su cultura, sin que por ello pierdan la esencia que los lleva a identificarse como indígenas. En ese sentido, la cultura aparece como un constructo dinámico y complejo.

Por lo tanto, los hallazgos realizados por nuestra investigación permiten no sólo dimensionar el capital social mapuche urbano sino también reconocer que este capital social se encuentra en continua transformación, y cuyo desarrollo no sólo dependerá de los mapuches sino de la generación de condiciones para que los mapuches puedan alcanzar su máxima realización, entendida en términos de desarrollo humano (PNUD), donde se incluye aspectos como la adquisición de conocimientos (en nuestro caso, entendida de forma bidireccional) o el acceso a los recursos necesarios para tener una vida digna (en nuestro caso, la calidad de “digna” definida de acuerdo a la visión indígena).

Como señala Tubino “Un proyecto societal intercultural empieza por incluir a lo excluidos de la identidad nacional, por refundar las democracias modernas, fuertemente etnocéntricas, por hacer de los espacios públicos de la sociedad civil, espacios donde converjan la diversidad cultural y la pluralidad de racionalidades. Esta es la utopía realizable de las políticas interculturales, el t́elos de la opción intercultural” (Tubino, 2004).

Nuestra investigación ha pretendido constituir un aporte en ese sentido, tomando la complejidad del fenómeno indígena urbano y analizándolo desde una perspectiva culturalmente pertinente, que contribuya a fomentar el diálogo intercultural a partir de definiciones objetivas, aportando así a los esfuerzos que muchos países están

haciendo para alcanzar una sociedad más justa, equitativa y multicultural. Si hemos podido avanzar en ese sentido creemos que podemos sentirnos satisfechos de nuestra contribución.

1. Contribuciones de nuestra investigación

Como señalábamos anteriormente, nuestra investigación ha pretendido arrojar luces respecto de un fenómeno actual, atravesado por diferentes aristas y que se encuentra influenciado por una serie de variables internas y externas que definen sus posibilidades de desarrollo: el capital social indígena urbano. Efectivamente, como señalan algunos autores, el multiculturalismo y el tratamiento de las identidades étnicas se han convertido en “uno de los objetos más fecundos de investigación y una oportunidad para construir sujetos colectivos, políticas abiertas y democráticas” (García Canclini, 1999).

Es así como el desarrollo de nuestra investigación no sólo ha permitido responder a las preguntas de investigación planteadas reduciendo la incertidumbre respecto del capital social indígena y sus variables constitutivas y precursoras, sino que además, en el análisis de este fenómeno, nuestra investigación ha realizado diferentes aportaciones relacionadas con otras cuestiones de gran importancia para la estabilidad de los países de la región y que dicen relación con este capital social.

En primer lugar, aportamos datos objetivos respecto de la situación de los pueblos indígenas en Latinoamérica relacionándolos con las estrategias de desarrollo implementadas por los diferentes países a partir de las corrientes de pensamiento existentes en cada período histórico, en el marco del multiculturalismo y de los principios planteados por el mismo. De esta forma construimos un marco teórico acotado, que permite analizar el fenómeno multicultural desde una perspectiva integrada, y que se convierte en una instancia de defensa para su reconocimiento en inclusión en la definición de los Estados latinoamericanos.

En segundo lugar, diseñamos un modelo de análisis para el capital social indígena urbano que ha considerado no sólo la complejidad del tema de investigación sino que también permite su aplicabilidad a otras realidades latinoamericanas, donde el carácter urbano de los indígenas también está presente, según lo acusan los datos arrojados por nosotros en el capítulo I. En ese sentido, el carácter exploratorio de nuestra investigación nos permitió conocer la realidad de un pueblo en particular y

las dinámicas de desarrollo de su capital social, considerando factores tanto internos como externos.

En tercer lugar, hemos ligado la teoría del capital social a las estrategias de desarrollo y a la definición de políticas, planes y programas orientados a los pueblos indígenas, lo que permite proponer un modelo coherente con los principios del multiculturalismo, contribuyendo a reducir las brechas existentes en las políticas, planes y programas actuales, entregando información de primera mano respecto de los factores a considerar en su diseño e implementación, generando propuestas orientativas adecuadas, para alcanzar así una sociedad más igualitaria y equitativa, sin perder de vista las diferencias. De esta forma nuestra propuesta de investigación tiene un carácter orientativo y propositivo.

En cuarto lugar, demostramos que el capital social es un constructo multidimensional, que no puede ser entendido de forma individual sino que constituye un recurso de grupos o, en nuestro caso, comunidades. Este constructo está formado por variables que pueden ubicarse en el plano cognitivo o estructural, entre las cuáles se producen relaciones dinámicas. Asimismo, pudimos identificar la importancia de las dimensiones del capital social (*bonding, bridging y linking social capital*) y cómo, cada una de ellas, juega un rol en las posibilidades de desarrollo del capital social.

En quinto lugar, y relacionado con los puntos anteriores, demostramos la flexibilidad que tiene la teoría del capital social, en la medida que entrega un marco teórico que sirve de base para la configuración de otros marcos teóricos derivados, a partir de los cuales se pueden definir modelos de estudio acotados a las necesidades de la población a investigar. En nuestro caso, pudimos utilizar los planteamientos de la teoría del capital social adecuándolos a las particularidades de los indígenas urbanos, operacionalizando el concepto de acuerdo a la realidad existente, permitiendo la inclusión de otras variables en futuras investigaciones de acuerdo al contexto.

En sexto lugar, exploramos y describimos el capital social mapuche urbano identificando a los principales actores que, de forma intencionada o no, tienen influencia en la formación, disminución, aumento o fortalecimiento del capital social mapuche urbano. Entre estos actores, el Estado juega un papel clave pues define la institucionalidad en la cual se desenvuelve este capital social y cuenta con las

atribuciones para aumentar o disminuir los espacios públicos que pueden ser ocupados por los pueblos indígenas.

Finalmente, en séptimo lugar, pudimos relacionar la información obtenida con propuestas de acción orientadas a mejorar las políticas, planes y programas destinados a los indígenas urbanos, en nuestro caso los mapuches, lo que da cuenta de la utilidad de la teoría del capital social aplicada al desarrollo de los pueblos indígenas. Asimismo, hemos podido comprobar la utilidad de esta teoría en diferentes sectores (educativo, salud, etc.) y las posibilidades que ofrece no sólo al Estado sino también a otros actores sociales, políticos y económicos.

Consideramos que, como hacíamos mención anteriormente, hemos podido sistematizar un marco teórico apropiado junto con una serie de datos objetivos que permiten afirmar no sólo la existencia del multiculturalismo en Latinoamérica y específicamente en Chile, manifestada en los pueblos indígenas diferenciados, sino también la necesidad de adoptar los principios del multiculturalismo en términos de convivencia respetuosa con las diferencias por parte de los Estados, las universidades, los medios de comunicación, la opinión pública, los actores políticos, en definitiva, por la sociedad entera.

2. Limitaciones y futuras investigaciones

Nuestra investigación presenta ciertas limitaciones relacionadas con aspectos metodológicos y de diseño investigativo que no fueron considerados por razones de conveniencia y practicidad, pero que pueden convertirse en orientaciones para futuras investigaciones en el campo del capital social aplicado a los indígenas urbanos.

Nuestro estudio tiene un carácter exploratorio, donde se utiliza como base la teoría del capital social cuyos planteamientos son adaptados a la realidad del fenómeno a investigar. Por lo tanto, no se trata de verificar supuestos planteados por una teoría ya existente sino de crear conocimiento a partir de un ejercicio de construcción y acomodación de dicha teoría. En ese sentido puede ser discutible la generalización de los resultados obtenidos, ya que se ha aplicado un marco teórico a un caso particular, por lo que futuras investigaciones deberán ahondar en la factibilidad de aplicar el modelo propuesto y su marco teórico a otras realidades y a otras comunidades indígenas urbanas.

Por otra parte, nuestra investigación ha privilegiado el uso de técnicas cualitativas de investigación, pues consideramos que temáticas como la cultura, la identidad, sus transformaciones en la ciudad en interacción con otros grupos humanos, y el papel que estos elementos juegan como precursores del capital social mapuche urbano, son complejos, y un estudio cualitativo nos permitía una mayor "objetividad en la captación de la realidad, siempre compleja, preservando la espontánea continuidad temporal que le es inherente, con el fin de que la correspondiente recogida de datos, categóricos por naturaleza, posibilite un análisis que dé lugar a la obtención de conocimiento válido con suficiente potencia explicativa." (Anguera, 1986).

Sin embargo, surge una limitación ya que dada la metodología utilizada, no es posible la realización de ningún tipo de inferencia de naturaleza estadística con la intención de generalizar los resultados a poblaciones mayores. Sin embargo el estudio de casos permite la generalización analítica, es decir, la ampliación de los planteamientos teóricos existentes en función del análisis de la evidencia obtenida a través de la lógica de la construcción de una explicación (Bonache Perez, 1999). En ese sentido, futuras investigaciones deberán incluir otro tipo de metodologías que permitan dicha generalización estadística, tales como estudios cuantitativos que permitan acceder a poblaciones mayores y a otras comunidades indígenas urbanas, tanto de Chile como de otros países.

En otro sentido, consideramos también que será necesario diversificar las fuentes de información a ser utilizadas en futuras investigaciones. Si bien la combinación de fuentes que hemos utilizado ha sido fundamental para la validación de nuestro estudio, creemos que podremos obtener resultados más enriquecedores si se adopta una visión multidisciplinaria en el que se utilicen diferentes instrumentos para la obtención de la información, entre los que se contemplen la aplicación de cuestionarios o incluso la participación durante un tiempo prolongado en la comunidad objeto de estudio.

En otro sentido, la muestra escogida también presenta ciertas limitaciones, especialmente por la posibilidad de generalizar los datos hacia otras comunidades indígenas que compartan similares características. La información recogida con nuestra investigación puede servir de base para que futuras investigaciones realicen estudios comparativos entre comunidades indígenas urbanas, o entre indígenas que participan en organizaciones y otros que no lo hacen, de manera de contar con un grupo de control que permita verificar la aplicabilidad del marco teórico propuesto por nosotros.

Relacionado con el punto anterior, podrían generarse investigaciones tendientes a comparar el capital social de los mapuches urbanos en relación con otras variables, tanto internas (como la clase social, la formación universitaria, los emprendedores, etc.) como externas (las comunidades indígenas en países con otro marco legal e institucional), lo que contribuiría a ampliar el conocimiento de este capital social así como la influencia que dichas variables tienen en términos de identidad, de acceso a redes y de pertenencia a una comunidad indígena urbana. En ese sentido, también se recomienda hacer estudios específicos que involucren a otros actores, por ejemplo las empresas privadas, analizando el papel que ellas pueden jugar respecto del capital social de los indígenas urbanos.

Estas limitaciones identificadas, más que convertirse en debilidades, nos permiten proponer algunas orientaciones respecto de las investigaciones futuras, tal como hemos señalado en los párrafos anteriores. En ese sentido, creemos que nuestra investigación ha sido pionera al proponer un estudio de este tipo ya que el surgimiento de estudios significativos que incorporen la etnicidad en el tratamiento de las desigualdades de los países o del capital social asociado al desarrollo de los pueblos indígenas, especialmente de aquellos que habitan en zonas urbanas, es aún incipiente o inexistente. Por lo tanto, nuestra investigación espera convertirse en un aliciente para continuar avanzando en esta línea.

REFERENCIAS

- Adler, P. y Kwon, S. (2002). Social capital: prospects for a new concept. *Academy of management Review*, Vol. 27, No 1: 17-40.
- Akoun, A. (1974). *L'anthropologie*. París: Marabout.
- Alkire, S. (2005). Subjective quantitative studies of human agency. *Social Indicators Research*, Vol. 74, No 1: 211-217.
- Ancan, J. (1994). Los urbanos: un nuevo sector dentro de la sociedad mapuche contemporánea. *Pentukun*, No 1: 5-15.
- André, I. y Rego, P. (2003). Redes y desarrollo local: la importancia del capital social y la innovación. *Boletín de la A.G.E.* No 36.
- Anguera, M. (1986). La investigación cualitativa, *Revista Educar*, N° 10: 23-50.
- Anheier, H. y Kendall, J. (2002). Interpersonal trust and voluntary associations: examining three approaches, *British Journal of Sociology*, Vol. 53, N°3:343-362.
- Aravena, A. (2001) *Mapuches Urbanos. Sujetos de Discriminación en la Sociedad Chilena*. Simposio "Los Desafíos de la Antropología: Sociedad Moderna, Globalización y Diferencia".
- _____. (2003). El rol de la memoria colectiva y de la memoria individual en la conversión identitaria mapuche. *Estudios Atacameños*, No 26: 89-96.
- Arriagada, I. (2003). Capital social: potencialidades y limitaciones analíticas de un concepto. En CEPAL (Ed.) *Capital social: potencialidades analíticas y metodológicas para la superación de la pobreza*. Santiago de Chile: CEPAL.
- Atria, R. (2003). La dinámica del desarrollo del capital social: factores principales y su relación con movimientos sociales. En CEPAL (Eds.) *Capital social: potencialidades analíticas y metodológicas para la superación de la pobreza*. Santiago de Chile: CEPAL.
- Aylwin, J. (2002). Conflicto interétnico: responsabilidad de todos. Coordinador Programa de Derechos Indígenas, Universidad de la Frontera. Website: <http://www.mapuche.info/docs/ufroiei021125.html> (03/07/2005).
- Banco Mundial (xxx). ¿Qué es el capital social? Website: www.worldbank.org/wbp/sanish/scapital (15/08/2004).
- Banco Mundial (2004) Pueblos indígenas. Website: <http://lnweb18.worldbank.org/LAC/LAC.nsf/ECADocByUnid2ndLanguage/33B71F7913587EAD85256CFD0062A94C?Opendocument> (20/04/2005).
- Baker, W. (1990). Market Networks and Corporate Behavior. *The American Journal of Sociology*, Vol 96, No 3: 589-625.
- Barrenechea, P. (2002). *Usos y mecanismos literarios en el discurso mapuche. Desde los "antiguos" a la nueva poesía*. Santiago: Ebook Producción.

- Bartolomé, M. (2003). En defensa de la etnografía. El papel contemporáneo de la investigación intercultural. *Revista de Antropología social*, N° 12: 199-222.
- Bello, A. (2004). *Etnicidad y ciudadanía en América Latina: la acción colectiva de los pueblos indígenas*. Serie Políticas Sociales N° 79, CEPAL: Santiago.
- Bello, A. y Rangel, M. (2002). La equidad y la exclusión de los pueblos indígenas y afro descendientes en América Latina y el Caribe. *Revista CEPAL*, No 76, abril 2002.
- Bengoa, J. (1996). Población, familia y migración Mapuche. Los impactos de la modernización en la sociedad Mapuche 1982-1995. *Revista Pentukun*, No 6: 9-28.
- _____. (1997) Los Derechos de los Pueblos Indígenas: El Debate Acerca de la Declaración Internacional. *Revista Liwen* Centro de estudios y Documentación Mapuche Liwen, N° 4: 193-215.
- _____. (2000). Historia del pueblo mapuche. Siglo XIX y XX. Santiago de Chile: LOM Ediciones.
- Boccaro, G. y Seguel, I. (1999). Políticas indígenas en Chile (Siglos XIX y XX). De la asimilación al pluralismo: el caso mapuche. *Revista de Indias*, Vol. 59, N0 217: 741:774.
- Bonache Perez, J. (1999). El estudio de casos como estrategia de construcción teórica: características, críticas y defensas". *Cuadernos de Economía y Dirección de la Empresa*, N°3: 123-140.
- Bonfil Batalla, G. (1982). El etnodesarrollo: sus premisas jurídicas, políticas y de organización. En Bonfil, Ibarra y Varese (eds.) *América Latina: Etnodesarrollo y Etnocidio*. Costa Rica: Ediciones FLACSO.
- Bourdieu, P. (1980). Le capital social. Notes provisoires. *Actes de la recherché en Sciences Sociales*, N° 31.
- _____. (1986). The forms of capital. En Richardson (Ed.) *Handbook of Theory and research for the sociology of education*. New york: Greenwood Press.
- Boxman, E., Graaf, P. y Flap, H. (1991). The impact of social and human capital on the income attainment of Dutch Managers. *Social Networks*, No 13: 51-73.
- Brehm, J. y Rahn, W. (1997). Individual level Evidence for the Causes and Consequences of Social Capital". *American Journal of Political Science*, No 41: 999-1023.
- Bueno, J. (1998). Controversias en torno a la educación multicultural. Universidad de A Coruña. Facultad de Ciencias de la educación. Website: <http://www.uca.es/HEURESIS/heuresis98/v1n2-3.htm> (05/12/2003)
- Burt, R. (1992). *Structural holes: the social structure o competition*. Cambridge: Harvard University Press.
- Candau, M. (2001). Multiculturalismo, Interculturalidad y Democracia. *Revista Novamerica*, No 91: 4-15.

- Caracciolo, M. y Foti, M. (2003). *Economía solidaria y capital social: contribuciones al desarrollo local*. Buenos Aires: Paidós.
- Castiñeira, A. (2006). Naciones Imaginadas: Identidad personal, identidad nacional y lugares de memoria. Documento inédito.
- Castro, M. (2005). La cuestión intercultural: de la exclusión a la regulación. En Castro-Lucic (Ed.) *Los desafíos de la interculturalidad: Identidad, política y derecho*. Vicerrectoría de Investigación y Desarrollo, Universidad de Chile.
- CEP (2002) Centro de Estudios Públicos. Estudio Nacional de Opinión Pública N° 43. Julio de 2002. Website: www.cepchile.cl (09/11/2004).
- CEPAL (2005). Aprender de la experiencia. El capital social en la superación de la pobreza. Arriagada (ed.)
- Chuecas, A. (2005). Lo cultural y lo político en los procesos de globalización: pueblos indígenas. Website: www.caaap.org.pe/down/politico.pdf (04/11/2006).
- Coleman, J. (1987). Norms as social capital. En Radnitzky y Bernholz (Eds) *Economic imperialism: the economic method applied outside the field of economics*. New York: Paragon House Publishers.
- _____. (1988) Social capital in the creation of human capital. *American Journal of Sociology*, No 94: 95-120.
- _____. (1990). *Foundations of Social Theory*. Cambridge: Harvard University Press.
- Collier, P. (1998). Social capital and poverty. *Social capital initiative*, Working paper N° 4.
- Comisión Verdad Histórica y Nuevo Trato (2003; 2004). Indígenas de la ciudad: Testimonios e historias para un nuevo trato. Grupo de trabajo Indígenas Urbanos. CONADI.
- Commission Research Paper (2002). Social capital: reviewing the concept and its policy implications. Commonwealth of Australia. Website: <http://www.pc.gov.au/research/commres/socialcapital/socialcapital.pdf> (22/08/2003).
- CONADI (2003) Corporación Nacional de desarrollo indígena. Website: www.conadi.cl (03/09/2003)
- Consejero, F. y Subirats, J. (2000). El quinto elemento: el capital social de las comunidades autónomas. Su impacto en el funcionamiento del sistema político autonómico. *Foro de Política "Cultura, desarrollo e integración"*, BID.
- Côté, S. (2001). The Contribution of Human and Social Capital. *Canadian Journal of Policy Research*, Vol. 2, No 1: 29-17.
- Côté, S. y Healy, T. (2001). *The well being of nations. The role of human and social capital*. Paris: OCDE.

- Crowley, J. (1997). *Separate but unequal: class segregation in American civil society*. Paper presentado en el Encuentro Annual de la American political Science Association, Washington DC.
- Deruyttere, A. (1999). Nativos en números. *Revista Bidamérica*, septiembre-octubre 1999, pág. 15.
- _____. (2001). Pueblos indígenas, globalización y desarrollo con identidad: algunas reflexiones de estrategia, BID. Website: http://www.iadb.org/sds/IND/mainpublication_453_s.htm (02/02/2006).
- De la Maza, G. (2000) Sociedad civil y construcción de capital social en América Latina: ¿Hacia donde va la investigación? *Ponencia presentada a la 4ª Conferencia Internacional de la International Society for Third Sector Research (ISTR)*. Dublín.
- Dey, I. (1993). *Qualitative data analysis*. Londres: Routledge.
- Diaz-Albertini, J. (2003). Capital social, organizaciones de base y el Estado: recuperando los eslabones perdidos de la sociabilidad. En CEPAL (Eds.) *Capital social y reducción de la pobreza en América Latina y El Caribe: en busca de un nuevo paradigma*. CEPAL y Michigan State University.
- Dirven, M. (2003). Entre el ideario y la realidad: capital social y desarrollo agrícola, algunos apuntes para la reflexión. En Atria y Siles (Eds.) *Capital social y reducción de la pobreza en América Latina y el Caribe: en busca de un nuevo paradigma*. CEPAL y Michigan State University.
- Domenech, E. (2003). El multiculturalismo en Argentina: Ausencias, ambigüedades y acusaciones. *Revista Estudios*, No 14: 33-47.
- Douglas, T. (1997). On the notions of social capital: the perspective of the Maorí Congress. En Robinson (Ed.) *Social Capital and Policy Development*. Institute of Policy Studies, Wellington: Victoria University of Wellington.
- Durán, P. (1984). Contacto interétnico chileno mapuche en la IX Región. *Revista CUHSO* Vol.1, No 1: 21-52.
- Durlauf, S. (2002). On the empirics of social capital. *Economic Journal*, No 112: 459-479.
- Durston, J. (1999a). Construyendo capital social comunitario. *Revista CEPAL*, No.69. CEPAL, División de Desarrollo Social.
- _____. (1999b). *Análisis del aporte del capital social campesino a la superación de la pobreza rural*. Informe descriptivo final, CEPAL, División de Desarrollo Social.
- _____. (2000) ¿Qué es el capital social comunitario? *Serie Políticas Sociales*, No 38, División de Desarrollo Social, CEPAL.
- _____. (2002). *El capital social campesino en la gestión del desarrollo rural. Díadas, equipos, puentes y escaleras*. Santiago de Chile: CEPAL.

- _____. (2003). Capital social: parte del problema, parte de la solución, su papel en la persistencia y en la superación de la pobreza en América Latina y El Caribe. En CEPAL (Eds.) *Capital social y reducción de la pobreza en América Latina y El Caribe: en busca de un nuevo paradigma*. CEPAL y Michigan State University.
- Durston, J. y Duhart, D. (2003). Formación y pérdida de capital social comunitario mapuche. Cultura, clientelismo y empoderamiento en dos comunidades, 1999-2002. *Serie políticas sociales* N° 63, CEPAL.
- Durston, J. y Miranda, F. (2001). Capital social y políticas públicas en Chile, vols. I y II. *Serie Políticas Sociales* No 55, Santiago de Chile: CEPAL.
- Easterby-Smith, M., Thorpe, R. y Lowe, A. (1991). *Management research: an introduction*. Londres: Sage Publications.
- Edwards, B. y Foley, M. (1997). Social capital and the political economy of our discontent. *The American Behavioral Scientist*, Vol. 40, No 5: 669-678.
- _____. (1998) Civil society and social capital beyond Putnam. *The American Behavioral Scientist*, Vol. 42, No 1: 124-139.
- Eisenhardt, K. y Bourgeois, L. (1988). Politics of strategic decision making in high velocity environments: toward a midrange theory. *Academy of Management Journal*, Vol. 31, N° 4: 737-770.
- Etxeberria, X. (2004). *Sociedades Multiculturales*. Bilbao: Alboan/Mensajero
- Fabregat, C. (1984). *Estado, etnicidad y biculturalismo*. Barcelona: Ediciones Península.
- Foerster, R. y Vergara, J. (2000). *Los mapuches y la lucha por el reconocimiento en la sociedad chilena*. En Castro (Ed.) *Congreso internacional. Derecho Consuetudinario y pluralismo legal: desafíos en el tercer milenio*. Arica.
- Fonseca, R. (2001). El trabajo y la inclusión social desde la perspectiva del desarrollo. Website: http://www.iigov.org/dhial/?p=7_08 (15/08/2004).
- Forni, P., Siles, M. y Barreiro, L. (2004). ¿Qué es el capital social y cómo analizarlo en contextos de exclusión y pobreza? Research report N°35, Michigan University. Website: <http://www.jsri.msu.edu/RandS/research/irr/rr35.html> (06/12/2006).
- Frazer, N. (1999). *Iustitia interrupta*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores.
- FRIDE (2006). El empoderamiento. Website: <http://www.fride.org/File/ViewLinkFile.aspx?FileId=980> (08/08/2006)
- Fukuyama, F. (1999). *The Great Disruption: Human nature and the reconstitution of social order*. Nueva York: Free Press.
- García Canclini, N. (1999). *La globalización imaginada*. Buenos Aires: Paidós.
- Garrido, F. y Moyano, E. (2002). Capital social y desarrollo en zonas rurales. Un análisis de los programas Leader II y Proder en Andalucía. *Revista Internacional de Sociología*, No 33: 67-96.

- Geertz, C. (1957). Ritual and social change: a Javanese example. *American Anthropologist*, Vol. 59, No 1: 32-53.
- Ghauri, P., Gronhaug, K. y Kristianslund, I. (1995) *Research methods in business studies: a practical guide*, Nueva York: Prentice Hall.
- Giménez, C. (2003). Otros conceptos de interés. Website: <http://solidaridad.universia.es/aula/biblioteca/otrosconceptos.htm> (20/11/2003).
- Gissi, J. (2001) Identidad, subjetividad y conflicto en América Latina. *Revista Persona y Sociedad*, Vol. 15, N° 3: 7-16.
- Gissi, J. (2001). Asentamiento e Identidad Mapuche en Santiago: entre la Asimilación (*Enmascaramiento*) y la Autogestión (*Ciudadanía Cultural*). Santiago, Tesis de Magíster en Asentamientos Humanos y Medio Ambiente, Facultad de Arquitectura, Diseño y Estudios Urbanos, Pontificia Universidad Católica de Chile.
- Glaeser, E. (2001). The formation of social capital. *Canadian Journal of Policy Research*. Vol. 2, No 1: 34-40.
- Glaeser, E., Laibson, D., Scheinkman, J. y Soutter, C. (2000). Measuring trust. *The Quarterly Journal of Economics*, Vol. 115, No 3: 811:843.
- Gouldner, A. (1979). La sociología actual: renovación y crítica. Madrid: Alianza Universidad.
- Granovetter, M. (1973). The Strength of Weak Ties. *American Journal of Sociology*, Vol. 78, No. 6: 1360-1380.
- Grebe, M. (1997) Procesos Migratorios, Identidad Étnica y Estrategias Adaptativas en las Culturas Indígenas de Chile: Una Perspectiva Preliminar. *Revista ETHNO* No 1, Otoño 1997.
- Grootaert, C. y Narayan, D. (2000). *The local level institutional study: local institutions, poverty and household welfare in Bolivia*. Local Level Institutions. Working paper N° 9, Washington: World Bank.
- Grootaert, C. y Narayan, D., Nyhanm V. y Woolcock, M. (2004). Measuring Social Capital: An Integrated Questionnaire. *Working paper No 18*. Washington: World Bank.
- Grootaert, C. y Van Bastelaer, T. (2002). *Understanding and measuring social capital: a multidisciplinary tool for practitioners*. Washington: World Bank.
- Hammersley, M. y Atkinson, P. (1994). *Etnografía. Métodos de investigación*. Barcelona:Paidós.
- Halbwachs, M. (1950). *On Collective Memory*. Chicago: Chicago University Press.
- Hall, P. (1997). Social capital in Britain. Paper prepared for Bertelsman Stiflung Workshop on Social Capital, Berlin, June.
- Hall, G. y Patrinos, A. (2004). Pueblos Indígenas, pobreza y desarrollo humano en América Latina: 1994-2004. Informe Banco Mundial, 2004.

- Hannerz, U. (1980). *Exploring the city*. Nueva York: Columbia University Press.
- Haughney, D. y Mariman, P. (1993) *Población mapuche, cifras y criterios*. Documento de trabajo. CEDM LIWEN.
- Hernandez, I. y Calcagno, S. (2003). Los Pueblos Indígenas y la sociedad de la información en América Latina y el Caribe: un marco para la acción. Website: <http://www.mapuche.info/mapuint/hernacalca030400s.pdf> (02/05/2006)
- Hofstede, G. (1980). *Culture's consequences: internacional differences in work related values*. Newbury Park: Sage Publications.
- Hopenhayn, M. (2001). ¿Integrarse o subordinarse? Nuevos cruces entre política y cultura. En Mato (Eds.) *Estudios latinoamericanos sobre cultura y transformaciones sociales en tiempos de globalización*. Buenos Aires: CLACSO.
- Hopenhayn, M. y Bello, A. (2001). *Discriminación étnico-racial y xenofobia en América Latina y El Caribe*. Serie Políticas Sociales, N° 47, CEPAL: Santiago.
- Hulme, D. (2000). *Protecting and Strengthening Social capital in order to produce desirable development outcomes*. Institute for Development Policy Management, Paper No 4. University of Manchester.
- Hunter, B. (2003). Taming the social capital hydra? Indigenous poverty, social capital theory and measurement. Paper de discusión. Center for Aboriginal Economic Policy Research, Australian Nacional University.
- Inkeless, A. (2000). Measuring social capital and its consequences. *Policy Sciences*, No 33: 19-42.
- Isla, A. y Colmegna, P. (2005). Política y cultura en las intervenciones de desarrollo. En Isla y Colmegna (Eds.) *Política y poder en los procesos de desarrollo*. Buenos Aires: Editorial de las Ciencias.
- Iturralde, D. (1995). *La gestión de la multiculturalidad y la multiétnicidad en América Latina*. Documento de debate No 5, UNESCO.
- Jeanotte, M. (2002) Singing alone? The contribution of cultural capital to social cohesión and sustainable communities. Segunda Conferencia Internacional sobre Políticas Culturales. Victoria University, Wellington, New Zealand.
- Jimenez, S., Abello, R., Palacio, J. (2003) Identidad social y restablecimiento urbano de población exiliada internamente en Colombia. *Investigación y Desarrollo*, Vol. 11, No 2: 326-347.
- Joseph, J. (1998). *Democracy's social capital: civil society in a new era*. Preparado para Pretoria Rotary Club. 15 de enero de 1998.
- Kliksberg, B. (1999). Capital Social y Cultura, Claves Esenciales del Desarrollo. *Revista de la CEPAL*, No 69.
- _____. (2000). *Capital social y cultura, claves olvidadas del desarrollo*. Documento de divulgación, N° 7, Banco Interamericano de Desarrollo (BID).

- Knack, S. y Keefer, P. (1997). Does social capital have an economic pay off? A cross country investigation. *Quarterly Journal of Economic*. Vol. 112, No 4: 125-188.
- Knack, S. (1999). Social capital. Growth and poverty: a survey of cross-country evidence. *Social Capital Initiative*, working paper N0 7, Washington: World Bank.
- König, M. (1998). La diversidad cultural y las políticas lingüísticas. Website: <http://www.juridicas.unam.mx/publica/librev/rev/derhum/cont/51/pr/pr39.pdf> (20/09/2004).
- Kraster, A. (2003). El uso de sistema de salud tradicional en la población mapuche: comportamiento y percepción. Website: <http://www.mapuche.nl> (12/06/2006).
- Krishna, A. (2003). Understanding, measuring and utilizing social capital: clarifying concepts and presenting a field application from India. *Social Capital Initiative*, Working paper No 28, CAPRI Program.
- Krishna, A. y Shrader, E. (1999). *Social Capital Assessment Tool*. Website: www.worldbank.org (15/08/2003).
- Krishna, A. y Uphoff, N. (1999). Mapping and Measuring Social Capital: a Conceptual and Empirical Study of Collective Action for Conserving and Developing Watersheds in Rajasthan, India. *Social Capital Initiative*, Working Paper No13, Washington: World Bank.
- Kymlicka, W. (1996). *Ciudadanía multicultural: una teoría de los derechos de las minorías*. México: Paidós.
- _____. (2003). *La política vernácula. Nacionalismo, multiculturalismo y ciudadanía*. Buenos Aires: Paidós.
- Lamo de Espinoza, E. (1995). Fronteras Culturales. En Lamo de Espinoza (Ed.) *Culturas, Estados, Ciudadanos. Una aproximación al multiculturalismo en Europa*. Madrid: Alianza.
- La Porta, R., López de Silanes, F., Schleifer, A. y Vushny, R. (1997). Trust in large organizations. *American Economic Association*, Vol. 2, No 87: 333-338.
- Larraín, J. (2004). Globalización e Identidad. En Castro-Lucic (Ed.) *Los desafíos de la interculturalidad: Identidad, política y derecho*. Vicerrectoría de Investigación y Desarrollo, Universidad de Chile.
- Ley 19.253. Establece normas sobre protección, fomento y desarrollo de los indígenas, y crea Corporación Nacional de Desarrollo Indígena.
- Llanquileo, C. (1994) La identidad cultural en los procesos de modernización: un análisis de los cambios de nombres en sujetos mapuches 1970-1990. Website: <http://www.mapuche.cl/documentos/mapuches/crisllan.htm> (20/05/2004).
- Lijphart, A. (1991). Majority rule in theory and practice: the tenacity of a flawed paradigm. *International Social Science Journal*, Vol. 129: 483-494.

- Loury, G. (1992). The economics of discrimination: getting to the core of the problem. *Harvard Journal for African American Public Policy*, N°1: 364-367.
- Máiz, R. (2004). El indigenismo político en América Latina. *Revista de Estudios Políticos (Nueva Época)*, enero-marzo 2004, No 123: 129-174.
- Margalit, A. (2002) *Ética del recuerdo*. Barcelona: Herder.
- Mariman, J. (1997) Movimiento Mapuche y Propuestas de Autonomía en la Década Post Dictadura. Website: <http://www.xs4all.nl/~rehue/art/jmar4a.html> (28/10/2004).
- Martínez, C. (1995) ¿Identidades étnicas en el mundo mapuche contemporáneo? Algunas implicaciones teórico-prácticas. *Revista Pentukun* N° 2: 27-41.
- Martínez Navarro, E. (2000). *Ética para el desarrollo de los pueblos*. Madrid: Trotta.
- Mc Laren, P. (1995). *Critical Pedagogy and Predatory Culture: Oppositional politics in a postmodern era*. Londres: Routledge.
- MIDEPLAN (2000). Website: www.mideplan.cl (03/12/2006).
- Mignone, J. (2003) Social Capital in first nations communities: conceptual development and instrument validation. Ph.D. Thesis, Universidad de Manitoba, Canadá.
- Millaleo, S. (1996). Ser o no ser mapuche o mestizo. Website: <http://www.soc.uu.se/mapuche/mapuint/millaleo021123.html> (08/08/2003)
- Miles, M. y Huberman, A. (1994). *Qualitative data analysis: an expanded sourcebook*. Newbury Park, CA: Sage Publications.
- Miranda, F. y Monzó, E. (2003). Capital social, estrategias individuales y colectivas: el impacto de programas públicos en tres comunidades campesinas de Chile. *Serie políticas sociales*, No 67, División de Desarrollo Social, CEPAL.
- Narayan, D. (1997). *Voices of the poor: poverty and social capital in Tanzania*. Serie monografías. Washington: World Bank.
- _____. (1999). *Bonds and Bridges: Social capital and Poverty*. Serie monografías, World Bank, Washington DC.
- Narayan, D. y Nyamwaya, D. (1996). Learning from the poor: a participatory poverty assessment in Kenya. *Environment Department papers, No 34*. Washington: World Bank.
- Narayan, D, y Pritchett, L. (1997) *Cents and sociability: Household income and social capital in Rural Tanzania*. Serie monografías. Washington: World Bank.
- _____. (2000). Social capital: evidence and implications. En Dasgupta y Seregeldin (Eds.) *Social Capital: A Multifaceted Perspective*. Washington: World Bank.
- Newton, K. (1997). Social capital and democracy. *American Behavioral Scientist*, No 40: 575-586.

- Nieto, R. (2004). Globalización y multiculturalidad urbana. Universidad Autónoma de México. Website: <http://136.142.158.105/Lasa2001/NietoRaul.pdf> (26/01/2004).
- OCDE (2003) The Well Being of Nations: the Role of Human and Social Capital. OCDE.
- Olivé, L. (2004). Relaciones interculturales y justicia social: una Fundamentación pluralista. En Castro-Lucic (Ed.) *Los desafíos de la interculturalidad: Identidad, política y derecho*. Vicerrectoría de Investigación y Desarrollo, Universidad de Chile.
- Oliver, E. (1997). *Civic involvement in suburbia: the effects of metropolitan economic segregation on participation in local civic affairs*. Paper presentado en el Encuentro Annual de la American political Science Association, Washington DC.
- Onyx, J. y Bullen, P. (2002). Measuring social capital in five communities. *The Journal of Applied Behavioral Science*, Vol. 36, No 1: 23-42.
- OPS (1997) Fortalecimiento y Desarrollo de los Sistemas de Salud Tradicionales: Organización y Provisión de Servicios de Salud en Poblaciones Multiculturales. Website: www.ops-oms.org (15/09/2005).
- Osorio, C. (2002). El Estado chileno en la araucanía. Website: <http://www.fondoindigena.org/comision/docs/09%20-%20CVHNT-GTRH-2002-009.pdf> (05/11/2003)
- Ostrom, E. (2000) Social capital: a fad or a fundamental concept? En Dasgupta y Seregeldin (Eds.) *Social Capital: A Multifaceted Perspective*
- Pacari, N. (2004). El auge de las identidades como respuesta política. En Castro-Lucic (Ed.) *Los desafíos de la interculturalidad: Identidad, política y derecho*. Vicerrectoría de Investigación y Desarrollo, Universidad de Chile.
- Palacio, J., Sabatier, C., Abello, R., Amar, J., Madariaga, C. y Gutierrez, K. (2001). El capital social como apoyo a la superación de problemas en la población desplazada por la violencia en Colombia. *Investigación y Desarrollo*, Vol. 09, nº 02: 514-535.
- Paldam, M. y Svendsen, G. (1999). Is social capital an effective smoke condenser? An essay on a concept linking the social sciences. *Social capital initiative*, Working paper No 18, Banco Mundial.
- Parekh, B. (2000). *Rethinking multiculturalism: Cultural diversity and political theory*. Hampshire: Mac Millan.
- Patton, M. (1990). *Qualitative evaluation and research methods*. London: Sage Publications.
- Paxton, P. (1999). Is social capital declining in the United States? A multiple indicator assessment. *American Journal of Sociology*, Vol. 105, No. 1: 88-127.

- Peyser, A. (2003). *Desarrollo, Cultura e Identidad: El caso del mapuche urbano en Chile. Elementos y estrategias identitarias en el discurso indígena urbano*. Ph.D. Thesis, Universidad Católica de Louvain.
- Pinxten, R. (1998) *Identidad y conflicto: Personalidad, socialidad y culturalidad*. Webiste: www.cidob.es/Catalan/Publicaciones (19/01/2006).
- Pirttijarvi, J. (1999). *Indigenous Peoples and Development in Latin America*. University of Helsinki.
- Piselli, F. (2003). *Capital social: un concepto situacional y dinámico*. En Bagnasco y otros (Eds.) *El capital social: instrucciones de uso*. Buenos Aires: Fondo de Cultura económica.
- Plant, R. (1998). *Pobreza y Desarrollo Indígena: Algunas Reflexiones*. Documento BID N° IND-105.
- PNUD (2004). *Informe sobre Desarrollo Humano 2004. La libertad cultural en el mundo diverso de hoy*. Website: http://hdr.undp.org/reports/global/2004/espanol/pdf/hdr04_sp_overview.pdf (14/06/2005).
- Portela, M. y Neira, I. (2003). *Capital social: las relaciones sociales afectan al desarrollo*. Website: www.iadb.org/Etica/Documentos/por_capit.pdf (08/10/2004).
- Portes, A. (1995). *The economic sociology of immigration. Essays on networks, ethnicity and entrepreneurship*. New York: Russel Sage.
- _____. (1998). *Social Capital: its Origins and Applications in Modern Sociology*. *Annual Review Sociological*, Vol. 24: 1-24.
- _____. (2000). *The two meanings of social capital*. *Sociological Forum*, Vol. 15, No 1: 1-12.
- Portney, K. y Berry, J. (1997). *Mobilizing Minority Communities*. *American Behavioral Scientist*, Vol 40, No 5: 632- 644.
- Prats, J. (2003) *Instituciones y desarrollo en América Latina ¿un rol para la ética?* En Kliksberg (Ed.) *Ética y Desarrollo. La relación marginada*. Buenos Aires: El Ateneo/BID.
- _____. (2006). *Multiculturalismo y gobernanza*. *Revista Internacional para el desarrollo humano*, edición 46.
- Psacharopoulos, G. y Patrinos, H. (1994). *Indigenous People and Poverty in Latin America: An Empirical Analysis*. Washington: World Bank, Regional and Sectorial Studies.
- Putnam, R. (1993). *Making democracy work*. New York: Princeton University Press.
- _____. (1994). *Bowling alone: Democracy in America at the End of the Twentieth Century*. Cambridge: Harvard University Press.

- _____. (2001). Social capital measurement and consequences. *Canadian Journal of Policy Research*, Vol. 2, No 1: 41-51.
- Raczynski, D. y Serrano, C. (2003). "Programas sociales y capital social en Chile. Evidencias y aprendizaje", ponencia presentada en el seminario Capital social y programas de superación de la pobreza: lineamientos para la acción, Santiago de Chile, Comisión Económica para América Latina y el Caribe, CEPAL
- _____. (2005). En Capital social y programas de superación de la pobreza: lineamientos para la acción. Santiago de Chile, CEPAL. Versión preliminar, Programas de Superación de de la pobreza y capital social. Evidencias y aprendizajes de la experiencia en Chile. Santiago, CEPAL.
- Requejo, F. (1998). *Federalisme, per a què? L'acomodació de la diversitat en democracies plurinacionals*. Barcelona: L'Hora del Present.
- Rex, J. (1997). The concept of a multicultural society. En Guibernau y Rex (Eds) *The Ethnicity Reader: Nationalism, multiculturalism and migration*. Gran Bretaña: Polity Press.
- Rey, G. (2002). Cultura y desarrollo humano: unas relaciones que se trasladan. *Revista Digital de Cultura Pensar Iberoamérica*. Website: <http://www.campus-oei.org/pensariberoamerica/ric00a04.htm> (23/10/2005).
- Rice, R. (2001). Social capital and government performance in Iowa communities. *Journal of Urban Affairs*, Vol. 23, No 3-4: 375-389.
- Ricoeur, P. (2003). *La memoria, la historia, el olvido*. Madrid: Trotta.
- Rist, G. (2000). La cultura y el capital social: ¿Cómplices o víctimas del desarrollo? En Kliksberg y Tomassini (Eds.) *Capital social y cultura: claves estratégicas para el desarrollo*, Buenos Aires: FCE.
- Roberts, M. y Roche, M. (2004). Quantifying social capital: measuring the intangible in the local policy context. Website: <http://www.radstats.org.uk/no076/robertsandroche.htm> (15/05/2004)
- Robinson, L., Siles, M. y Owens, J. (2002). *A performance evaluation of the Nicaraguan social investments funds*. Departament of Agricultural Economic Staff paper, N° 02-00. Universidad del Estado de Michigan.
- Robinson, L., Siles, M. y Schmid, K. (2003). El capital social y la reducción de la pobreza: hacia un paradigma maduro. En Atria y Siles (Eds.) *Capital social y reducción de la pobreza en América Latina y el Caribe: en busca de un nuevo paradigma*. CEPAL y Michigan State University.
- Robinson, D. y Williams, T. (2002). Social capital based partnerships: a Maorí perspective and a comparative approach. En Robinson (Ed.) *Building Social Capital*. Institute of Policy Studies, Wellington: Victoria University of Wellington.

- _____. (2004). Social capital and voluntary activity: giving and sharing in Maori and non-Maori society. *Social Policy Journal of New Zealand*, N°17: 52-71.
- Rose, R. (1999). What Does Social Capital Add to Individual Welfare? An empirical analysis of Russia, *Social Capital Initiative Working Paper No.15*, World Bank.
- Schiff, M. (1992). Social capital, labor mobility, and welfare: the impact of uniting states. *Rationality and Society*, No 4: 157-175.
- Saavedra, A. (2002). Los mapuche en la sociedad chilena actual. Santiago:LOM.
- Sanders, J. y Nee, V. (1996) Immigrant self-employment: the family as social capital and the value of social capital. *American Sociological Review*, N° 61: 231-249.
- Sen, G. (1997) Empowerment as an Approach to Poverty. *Background paper to Human Development Report*, pp. 11.
- Spelleberg, A. (1997). Towards a framework for the measurement of social capital. En Robinson (Ed.) *Social Capital and Policy Development*, Institute of Policy Studies, Wellington: Victoria University of Wellington.
- Staples, L. (1990). Powerful ideas about empowerment. *Administration in Social Work*, vol. 14, No 2: 29-42.
- Statistics New Zealand (2001). Framework for the measurement of social capital in New Zealand. Website: <http://www.stats.govt.nz/developments/framework-mment-soc-cap.htm> (11/09/2004).
- Stavenhagen, R. (1998). Consideraciones sobre la pobreza en América Latina. Estudios sociológicos, enero-abril. Website: www.flacso.or.cr (05/03/2004).
- Stone, W. (2000). Social capital, social cohesion and social security. Australian Institute for Family Studies, International Research Conference on Social Security, September, Helsinki.
- _____. (2001) Measuring social capital: Towards a theoretically informed measurement framework for researching social capital in family and community life. Research paper N° 24, Australian Institute for Family Studies.
- Stone, W. y Hughes, J. (2002). Social capital: empirical meaning and measurement validity. Research Paper No 27. Australian Institute for Family Studies.
- Strauss, A. y Corbin, J. (1990). *Basics of qualitative research: Grounded theory procedures and techniques*. London: Sage Publications.
- Taylor, C. (1993). *La Política del Reconocimiento*. México: Fondo de Cultura económica.
- Thin, N. (1996). *Social Development Handbook*. London: ODA.
- Torres, C. (2001). Etnicidad y Salud: otra perspectiva para alcanzar la equidad. En OPS (Ed.) *Equidad en salud: desde la perspectiva de la etnicidad*. Washington: OPS.

- Torres, C. y del Río, M. (2001). Etnia, pobreza y salud en la Región de las Américas: una mirada histórica para entender esta relación. En OPS (Ed.) *Equidad en salud: desde la perspectiva de la etnicidad*. Washington: OPS.
- Touraine, A. (1995). ¿Qué es una sociedad multicultural? Falsos y verdaderos problemas. *Revista Claves de razón Práctica*, No 56: 14-25.
- _____. (1997). *¿Podremos vivir juntos? La discusión pendiente: El destino del hombre en la aldea global*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Trigilia, C. (2003). Introducción: retorno a las redes. En Bagnasco y otros (Eds.) *El capital social: instrucciones de uso*. Buenos Aires: Fondo de Cultura económica.
- Tubino (2001). Interculturalizando el multiculturalismo. *Revista Digital Intercultural: Balance y Perspectivas*. Website:
<http://www.cidob.org/Ingles/Publicaciones/monografias/intercultural/intercultural/tubino.pdf> (12/12/2003)
- _____. La impostergable alteridad: del conflicto a la convivencia intercultural. En Castro-Lucic (Ed.) *Los desafíos de la interculturalidad: Identidad, política y derecho*. Vicerrectoría de Investigación y Desarrollo, Universidad de Chile.
- UNESCO (1999). Seminario y taller: Desafíos Culturales del Decenio Internacional de las Poblaciones Indígenas del Mundo. Website:
http://www.unesco.org/culture/indigenous/html_sp/workshop2.shtml (06/01/2007).
- Uphoff, N. (2000). Understanding social capital: learning from the analysis and experience of participation. En Dasgupta and Seregeldin (Eds.) *Social Capital: A Multifaceted Perspective*, Washington: World Bank.
- Uphoff, N. y Wijayarathna, C. (2000). Beneficios demostrados del capital social. La productividad de las organizaciones campesinas de Gal Oya, Sri Lanka. Website: <http://www.rimisp.cl/boletines/bol2/social.html> (10/03/2005).
- Urquiza, A., Meersohn, C. y Torrejón, M. (2005). La realidad de lo improbable. Colaboración: una manifestación social marginal. Departamento de Antropología, Universidad de Chile.
- Urrea, F. (1994). Pobladores urbanos redescubiertos: presencia indígena en ciudades colombianas. En Celade (Eds.) *Estudios Sociodemográficos de pueblos indígenas*. Santiago de Chile: CELADE.
- Valdés, M. (2000). El problema de lo urbano y lo rural. Website:
<http://www.mapuche.cl/documentos> (11/11/2003)
- Valenzuela, R. (2003). Inequidad, ciudadanía y pueblos indígenas en Chile. *Serie Políticas Sociales Cepal*, N° 76.
- Vallescar Palanca, D. (2000). *Cultura, multiculturalismo e interculturalidad : hacia una racionalidad intercultural*. Madrid: PS.

- Van Staveren, I. (2003). Beyond social capital in poverty research. *Journal of Economic Issues*, Vol. 37, No 2: 415-423.
- Vargas, G. (2001). *Hacia una teoría del capital social*. PhD. Thesis, Universidad Nacional de Colombia, Colombia.
- Velasco, L. (1999). Lo "etno" del desarrollo. Website: <http://rehue.csociales.uchile.cl/publicaciones/mad/01/paper02.htm> (10/09/2003)
- Vignolo, C. (2002). Desencadenando la Innovación en la Era de la Información y el Vértigo Nihilista: Siete Proposiciones para el Desarrollo de América Latina en el Siglo XXI y la Rehumanización de la Humanidad en el Tercer Milenio. Website: <http://www.dii.uchile.cl/~ceges/publicaciones/ceges39.pdf> (30/03/2006).
- Vignolo, C., Potocnjak, C. y Ramírez, A. (2005). El desarrollo como un proceso conversacional de construcción de capital social. Documento de trabajo, Departamento de Ingeniería Industrial, Universidad de Chile.
- Villoro, L. (1998). *Estado plural, pluralidad de culturas*. Mexico: Paidós.
- Wall, E., Ferrazzi, G. y Schryer, F. (1998). Getting the Goods On Social Capital. *Rural Sociology*, No 63, Vol. 2: 300-322
- Woolcock, M. (1998). Social Capital and Economic Development: Toward a Theoretical Synthesis and Policy Framework. *Theory and Society*, Vol. 27, No 2: 151-208.
- Woolcock, M. (2001) The place of social capital in understanding social and economic outcomes. *Canadian Journal of Policy Research*, Vol. 2, No 1: 11-17.
- Woolcock, M. y Narayan, D. (1998). Capital Social: Implicaciones para la Teoría, la investigación y las políticas sobre desarrollo. *The World Bank Research Observer*, Vol. 15, No 2: 225-250.
- Yin, R. (1994). *Case study research. Design and methods*. Beverly Hills, CA: Sage Publications.
- Zapata, R. (2003). Multiculturalismo: Usos de un término polémico. Website: www.almendron.com/cuaderno/politica/pensamiento/2003/pensamiento_0015.pdf (11/07/2003)

ANEXO 1. Herramientas generales para medir capital social

Diseñar un instrumento de medición único para el capital social parece una tarea difícil dada la multiplicidad de definiciones y el carácter multidimensional que estas poseen. Sin embargo, algunos investigadores han intentado desarrollar herramientas generales o estándar que permitan conocer los niveles existentes de capital social en cualquier contexto (Grootaert, 1998).

Entre las herramientas metodológicas de este tipo podemos destacar dos, tanto por el alcance de su aplicación como por la fiabilidad y la contrastación hechas en terreno por sus creadores. Ambas han sido diseñadas a partir de estudios anteriores donde han identificado una serie de variables e indicadores que se consideran de aplicación universal. Estas herramientas son el *Social Capital Assessment Tool* (SOCAT) y el *Integrated Questionnaire* (SC-IQ).

A continuación resumimos las características y dimensiones principales de estas herramientas⁷¹:

1. SOCAT

Esta herramienta fue propuesta en junio de 1999 por Anirudh Krishna y Elizabeth Shrader (Investigadores del Banco Mundial) quienes desarrollaron un instrumento de medición de capital social llamado SOCAT (*Social Capital Assessment Tool*). Esta herramienta contiene un set de indicadores y metodologías que miden niveles de capital social tanto cognitivo como estructural, siendo aplicado principalmente en comunidades designadas como beneficiarias de proyectos de desarrollo del Banco Mundial.

El SOCAT se diseña a partir de datos cuantitativos y cualitativos que permiten no sólo medir niveles de capital social, sino también hacer una evaluación de sus variaciones a través del tiempo, facilitando el análisis de las relaciones entre indicadores de desarrollo y acumulación de capital social. Utiliza como base 26 estudios previos llevados a cabo en 15 países diferentes. Una vez diseñada esta herramienta fue aplicada en ámbitos rurales y urbanos de Latinoamérica y en poblaciones rurales en la India con el objeto de comprobar su aplicabilidad.

⁷¹ Estas herramientas están disponibles en <http://lnweb18.worldbank.org/ESSD/sdvext.nsf/09ByDocName/SocialCapitalMeasurementToolsSOCAT> (para el SOCAT) y en http://wds.worldbank.org/servlet/WDSContentServer/WDSP/IB/2004/03/23/000160016_20040323162541/Rendered/PDF/281100PAPER0Measuring0social0capital.pdf (para SC-IQ)

Aunque en términos generales el capital social se divide en dos niveles: el macro (contexto institucional en el que operan las organizaciones) y el micro (considerada como la contribución potencial que las organizaciones horizontales y las redes sociales hacen al desarrollo), el SOCAT está diseñado para medir el capital social estructural y cognitivo sólo en el nivel micro, enfocándose en las maneras en que estos tipos de capital social interactúan en los niveles comunitarios, de hogares e instituciones.

Las unidades de análisis son los hogares y la comunidad, y las variables de interés relacionadas con el capital social que pueden ser creadas y adquiridas por individuos, hogares e instituciones de nivel local. En este sentido, produce un perfil de comunidad, una observación a nivel de hogares y, finalmente, un perfil organizacional.

- a) **Perfil de la comunidad:** Es principalmente cualitativo. Este perfil se esboza a partir de una serie de entrevistas grupales conducidas en la comunidad cuando se está comenzado el estudio, y busca valorar distintas dimensiones señaladas como: el consenso de la definición de comunidad y la identificación de bienes comunitarios; ejemplos de acciones colectivas, solidaridad, resolución de conflictos y sostenibilidad de los esfuerzos; aspectos de gobierno de la comunidad y toma de decisiones; identificación de instituciones comunitarias; caracterización de relaciones institucionales y comunitarias; valoración de redes institucionales y densidad organizacional.

- b) **Observaciones de hogares:** Espera generar indicadores cuantificables para las dimensiones estructurales y cognitivas de capital social, midiendo el stock y el acceso al capital social de los hogares. El diseño fue basado en una revisión de aproximadamente 26 cuestionarios de investigaciones de capital social realizados en 15 países en Asia, África, Europa central y del este, y en el continente americano, así como instrumentos adicionales de estudios relacionados con el área. El cuestionario contiene 39 ítems sobre capital social estructural y 21 sobre capital social cognitivo.

Las preguntas sobre capital social estructural cubren membresía y nivel de vinculación en organizaciones y grupos; redes y organizaciones de sostén mutuo en la villa o vecindario; exclusión de la gente de la vida comunitaria o el acceso a servicios; acciones colectivas; resolución de conflictos.

Las preguntas sobre capital social cognitivo incluyen aspectos de solidaridad, confianza y reciprocidad y cooperación.

- c) **Perfil organizacional:** Intenta delinear las relaciones y redes entre instituciones formales e informales de nivel local y valorar las características de organización interna que pueden promover o restringir la construcción de capital social en una comunidad dada. A través de una serie de entrevistas semiestructuradas con líderes organizacionales, miembros y no miembros, el perfil valora los orígenes y desarrollo de la organización, calidad de la membresía, capacidad institucional y links institucionales. Dependiendo del tamaño de la comunidad y la complejidad de los proyectos de desarrollo, entre tres y seis organizaciones son perfiladas por comunidad.

2. SC-IQ

En el año 2004, Christiaan Grootaert, Deepa Narayan, Verónica Nyhan y Michael Woolcock, todos ellos investigadores del Banco Mundial, diseñaron un Cuestionario (SC-IQ) destinado a investigadores, evaluadores y gerentes de proyectos y programas que trabajan en temas de reducción de la pobreza o de cooperación al desarrollo. Un dato importante, es que el uso de esta herramienta debe hacerse por parte de expertos en temas de capital social.

Ha sido especialmente diseñada para ser incluida en estudios o muestras de gran envergadura (como *Living Standards Measurement Survey LSMS*). Su propósito es proponer un *set* de preguntas que arrojen datos de tipo cuantitativo sobre diferentes dimensiones definidas para medir capital social. Aunque el capital social ha sido definido a niveles micro, meso y macro, las herramientas que necesitan medir capital social a nivel de hogares o individuos son muy distintas de aquellas que buscan medirlo a nivel de países. El SC-IQ se enfoca en el nivel micro (que se corresponde con la LSMS).

Esta herramienta es un prototipo y requiere de futuros ajustes y de aplicaciones destinadas a refinar las preguntas y variables que intenta medir. Cada pregunta ha sido diseñada tomando como base estudios previos sobre capital social y que se consideran fiables, válidos y útiles. Con este objeto, el SC-IQ ha sido pre-testado en Nigeria y Albania.

Para la aplicación del SC-IQ se han identificado seis dimensiones que ofrecerán información relevante sobre aspectos sustantivos del capital social. Sobre la base de estudios previos, una revisión de literatura y consejos de expertos en esta materia, los autores han elegido seis dimensiones:

- a) **Grupos y redes:** considera la naturaleza y dimensión de la participación en diferentes organizaciones de los miembros de los hogares (formales e informales). Incluye la diversidad de los grupos, cómo se elige a los líderes y cómo se producen los cambios;
- b) **Confianza y solidaridad:** confianza entre vecinos.
- c) **Acciones colectivas y cooperación:** Acciones de los miembros de los hogares con personas de fuera de los hogares
- d) **Información y comunicación:** Mide las posibilidades de acceso a la comunicación, las formas y medios por los cuales se obtiene información respecto de las condiciones del mercado y de servicios públicos
- e) **Cohesión social e inclusión:** Identifica la naturaleza y dimensión de las diferencias en el interior de las comunidades, los mecanismos por los cuales se gestionan estas diferencias y qué grupos son excluidos de los principales servicios públicos
- f) **Empoderamiento y acción política:** Explora la sensación de felicidad de los miembros de los hogares, la eficacia personal, la capacidad de influencia tanto en eventos locales y en resultados políticos más amplios.

Uno de los objetivos principales del SC-IQ es reflejar la membresía del grupo (capital social estructural) y las percepciones subjetivas de confianza y normas (capital social cognitivo).

Consideramos que tanto el SOCAT como el SC-IQ constituyen un gran aporte a la medición del capital social, especialmente porque constituyen herramientas que han sido aplicadas en diferentes ámbitos con el fin de testar su fiabilidad, siendo objeto de modificaciones y adecuaciones en orden a mejorar la definición de variables e indicadores.

En este sentido, aunque ambas herramientas han sido diseñadas para aplicarse en diferentes ámbitos, sus autores han destacado la necesidad de considerar cierta

flexibilidad a la hora de utilizarlas en la medición de capital social en contextos específicos, ya que pueden existir variables culturales y sociales que pueden influir en los resultados. Por tanto, aconsejan revisar, adaptar y verificar la pertinencia del diseño de las preguntas, su traducción, su aplicabilidad, la definición de indicadores, etc.

ANEXO 3. Principales documentos consultados

- **Normativas:**

1. Ley Indígena 19.253. Establece Normas sobre protección, fomento y desarrollo de los indígenas, y crea la Corporación Nacional de Desarrollo Indígena. Título V sobre la participación, párrafo 2 “de las asociaciones indígenas”. Ministerio de Planificación y Cooperación.
2. Política de Nuevo Trato con los Pueblos Indígenas. Derechos Indígenas, Desarrollo con Identidad y Diversidad Cultural. 16 de abril de 2004.

- **Documentos del gobierno:**

1. Comunicado de Prensa N° 302/05 del 4 de enero de 2006 emitido por el Gobierno Regional Metropolitano de Santiago
2. Documento “Compromisos y Desafíos 2006” entre los Servicios Públicos y el Consejero Indígena Urbano y los representantes indígenas. Disponible en http://www.gobiernosantiago.cl/link.cgi/Comunicados_de_Prensa/1061
3. Planificación estratégica, Mesa Regional Indígena Urbana, 2005
4. Boletín periódico de funcionamiento, Mesa Regional Indígena Urbana, 2005.
5. Contrato préstamo de Préstamo del Banco Interamericano de Desarrollo. Programa Multifase de Desarrollo Integral de Comunidades Indígenas.
6. Informe final: Evaluación de desempeño de la primera fase del programa orígenes, noviembre de 2005.
7. Antecedentes de las políticas indígenas en Chile. Producido por Raúl Rupailaf Maichín y editado por Mirna Concha y Alejandra Faúndez en el marco del Programa Orígenes. 2003.

- **Documentos de la Comisión de verdad Histórica y Nuevo Trato:**

1. Documento grupo de Trabajo Indígenas Urbanos, 2003
2. Propuestas y recomendaciones particulares relativas a los indígenas urbanos, 2003
3. Reflexiones formuladas en la Jornada de Millahue, realizada los días 24 y 25 de octubre en el Cajón del Maipo.
4. Acta sesión 25 de junio de 2001, Documento Oficial.
5. Acta sesión 26 de agosto de 2003, Documento Oficial.
6. Consideraciones para la elaboración de una Propuesta Mapuche. Resumen Ejecutivo, Documento de Trabajo, 2003.
7. ¿Cómo ha sido afectada la Sociedad Mapuche por la Educación Formal chilena? Documento de Trabajo, julio de 2003.

8. Los Mapuche - Warriache; procesos Migratorios Contemporáneos e Identidad Mapuche Urbana. Documento de Trabajo, Santiago, Marzo de 2003

- **Documentos organizaciones indígenas:**

1. Listado de asociaciones indígenas constituidas por la OAIIS, CONADI, 2005.
2. Mapuches urbanos de la comunidad Lelfünche de Santiago de Chile.
3. El Ciclo de Desarrollo territorial mapuche: estrategias económicas para el desarrollo indígena.
4. Asociación de Mapuches Urbanos Lelfünche - Año 2001.
5. Documento oficial marcha mapuche 9 de octubre de 2006
6. La Identidad mapuche en el merdío urbano, Ariane Chenard. Organización mapuche Meli Wixan Mapu.
7. Memorias del Congreso Nacional de Pueblos Indígenas de Chile
8. Organizaciones e Instituciones mapuches: website:
<http://members.aol.com/mapulink3/mapulink-3e/enlaces-1.html>

- **Webs**

9. <http://www.derechosindigenas.cl/>
10. <http://meli.mapuches.org/>
11. www.mapuexpress.net
12. www.mapuche-nation.org
13. www.mapuche.info
14. www.mapuche.nl/
15. www.mapuche.cl/documentos/index.html. Marcos Valdés, Breves reflexiones acerca de los conceptos Mapuche urbano/rural.
16. www.mapuche.cl
17. http://meli.mapuches.org/rubrique.php3?id_rubrique=5
18. www.orígenes.cl
19. www.mideplan.cl
20. Centro de Estudios y Documentación Mapuche.
http://liwen_temuko.tripod.com/liwen.html

- **Medios de comunicación**

1. Centro de Estudios y Documentación Mapuche.
2. Diario Mapuche “El Mirador Azkintuwe”.

3. Radio Mapuche urbana “Encuentro” (107.3 FM)
4. Diario Mapuche “Mapuchekimun” www.mapuchekimun.cl
5. Revista Ser Indígena.cl <http://revista.serindigena.cl/>
6. Revista Enlaces www.enlaces.cl
7. Revista Crea www.crea.uct.cl/revista.html
8. Revista Austral de Ciencias Sociales
9. El Mercurio
10. La Nación Domingo
11. Las Últimas Noticias

ANEXO 4. Definición de categorías y códigos

Ítems		Definición
1. Categoría	Precusores del capital social	Factores que pueden facilitar o no la presencia de capital social
1.1 Subcategoría	Factores de Identificación	Elementos presentes en la cultura que definen la pertenencia o no a un pueblo
	Códigos	
	Código 1.1.1: <i>Memoria Colectiva histórica</i>	Recuerdos de un pasado colectivo en las comunidades de origen
	Código 1.1.2: <i>Vaoración y uso del Mapudungún</i>	Importancia y valoración que se hace de la lengua para la construcción de identidad
	Código 1.1.3: <i>Agentes de fortalecimiento de identidad</i>	Actores sociales que influyen en la construcción de identidad positiva
	Código 1.1.4: <i>Pobreza e identidad étnica</i>	Influencia del factor socioeconómico en la construcción de identidad
1.2 Subcategoría	Factores para la autodefinición	Elementos presentes en la memoria individual que influyen en la construcción de la autopercepción
	Códigos	
	Código 1.2.1: <i>La discriminación</i>	Existencia de trato de inferioridad por razones de identificación étnica
	Código 1.2.2: <i>El entorno urbano</i>	Dinámicas del contexto donde se desenvuelve la vida cotidiana y que surge frente a la condición de ruralidad anterior a la migración
1.3 Subcategoría	Rituales y ceremonias vigentes	Rituales, ceremonias y creencias creados o recreados en las ciudades
	Códigos	
	Código 1.3.1: <i>Ámbito de la salud</i>	Prácticas de la medicina tradicional que se mantienen en las ciudades
	Código 1.3.2: <i>Ámbito de las creencias</i>	Creencias y festividades que se mantienen en las ciudades
1.4 Subcategoría	Estrategia de innovación, adaptación y vigencia	Estrategias creadas intencional o inconcientemente para mantener vigente la identidad cultural en la ciudad
	Códigos	
	Código 1.4.1: <i>Resignificación de ritos y prácticas ancestrales</i>	Mecanismos de adaptación que influyen formas y sentido de las creencias y ceremonias en las ciudades
	Código 1.4.2: <i>Resignificación del mapudungún</i>	Elementos foráneos o inducidos creados para el mantenimiento de la lengua
	Código 1.4.3: <i>Significación de la escritura</i>	Introducción de elementos foráneos en la oralidad mapuche
	Código 1.4.4: <i>La jerarquización de prioridades</i>	Intereses y demandas que aglutinan y convocan a los mapuches en la ciudad

	Ítems	Definición
1. Categoría	Capital social cognitivo	Elementos del capital social que favorecen la acción colectiva, que se encuentran en el plano de las ideas, y que reflejan símbolos y conceptos compartidos.
1.5 Subcategoría	Confianza	Causas, manifestaciones y contenidos de conducta entre personas que comparten una relación basada en la certidumbre de comportamientos esperados.
	Códigos	
	Código 1.5.1:	<i>Bonding social capital</i>
	Código 1.5.2:	<i>Bridging social capital</i>
	Código 1.5.3:	<i>Linking social capital</i>
1.6 Subcategoría	Reciprocidad	Causas, manifestaciones y contenidos de expectativas de ayuda mutua
	Códigos	
	Código 1.6.1:	<i>Bonding social capital</i>
	Código 1.6.2:	<i>Bridging social capital</i>
	Código 1.6.3:	<i>Linking social capital</i>
1.7 Subcategoría	Cooperación	Causas, manifestaciones y contenidos de acciones conjuntas orientadas a un fin
	Códigos	
	Código 1.7.1:	<i>Bonding social capital</i>
	Código 1.7.2:	<i>Bridging social capital</i>
	Código 1.7.3:	<i>Linking social capital</i>

Ítems		Definición
1. Categoría	Capital social estructural	Elementos estructurales que facilitan acciones colectivas mutuamente beneficiosas
1.8 Subcategoría	Redes	Expresiones materiales de relaciones producto de certidumbres, expectativas y acciones compartidas.
	Códigos	
	<i>Código 1.8.1:</i>	<i>Bonding social capital</i> Causas, tipos y contenidos de relaciones entre los mapuches urbanos
	<i>Código 1.8.2:</i>	<i>Bridging social capital</i> Causas, tipos y contenidos de relaciones entre los mapuches urbanos y el otros actores
	<i>Código 1.8.3:</i>	<i>Linking social capital</i> Causas, tipos y contenidos de relaciones entre los mapuches urbanos y las instituciones del Estado

Ítems		Definición
1. Categoría	Liderazgo	Proceso de influencia de una persona sobre otra(s) para obtener resultados
	Códigos	
	<i>Código 1.9.1:</i>	<i>Liderazgo informal</i> Proceso de liderazgo que surge de forma espontánea, independiente de estructuras definidas y/o estables
	<i>Código 1.9.2:</i>	<i>Liderazgo formal</i> Proceso de liderazgo que surge a partir de la participación en estructuras definidas y/o estables
	<i>Código 1.9.3:</i>	<i>Género</i> Proceso de liderazgo basado en el sexo de la persona que ejerce el liderazgo