

Verónica Figueroa Huencho

Capital social y desarrollo

indígena urbano: el caso mapuche

Universidad de
Deusto

• • • • • • • •

**Instituto de
Derechos Humanos**

Derechos Humanos

Cuadernos Deusto de Derechos Humanos

Cuadernos Deusto de Derechos Humanos

Núm. 59

Capital social y desarrollo indígena
urbano: el caso mapuche

Verónica Figueroa Huencho

Bilbao
Universidad de Deusto
2010

CONSEJO DE REDACCIÓN

Felipe Gómez Isa, Instituto de Derechos Humanos Pedro Arrupe, Universidad de Deusto
Marta Zubía, Instituto de Derechos Humanos Pedro Arrupe, Universidad de Deusto
Susana Ardanaz, Instituto de Derechos Humanos Pedro Arrupe, Universidad de Deusto
Trinidad L. Vicente, Instituto de Derechos Humanos Pedro Arrupe, Universidad de Deusto
Xaber Etxeberria, Instituto de Derechos Humanos Pedro Arrupe, Universidad de Deusto

CONSEJO EDITORIAL

Anja Mihr, investigadora del Human Rights Center de la Universidad de Utrecht, Holanda
Antoni Blanc Altemir, Profesor Titular de Derecho Internacional Público de la Universidad de Lleida
Bartolomé Clavero, Catedrático de Historia del Derecho de la Universidad de Sevilla y miembro del Foro de las Naciones Unidas para Asuntos Indígenas
Carlos Villán Durán, Presidente de la Asociación Española para la Promoción del Derecho Internacional de los Derechos Humanos
Carmen Márquez, Profesora Titular de Derecho Internacional Público, Universidad de Sevilla
Cristina Churrua, Instituto de Derechos Humanos Pedro Arrupe, Universidad de Deusto
Eduardo J. Ruiz Vieytes, Instituto de Derechos Humanos Pedro Arrupe, Universidad de Deusto
Fernando Fantova, consultor en temas relacionados con los servicios sociales, Bilbao
Francisco López Bárcenas, Academia Mexicana de Derechos Humanos, México
Gaby Oré Aguilar, consultora internacional en el campo de los derechos humanos y el género y miembro de Human Rights Ahead, Madrid
Gloria Ramírez, Catedrática de Ciencia Política de la Universidad Nacional Autónoma de México, UNAM, México
Gorka Urrutia, Instituto de Derechos Humanos Pedro Arrupe, Universidad de Deusto
Jaume Saura, Presidente del Institut de Drets Humans de Catalunya, Barcelona
Joana Abrisketa, Instituto de Derechos Humanos Pedro Arrupe, Universidad de Deusto
Jordi Bonet, Catedrático de Derecho Internacional Público de la Universidad de Barcelona
José Aylwin, Director del Observatorio de derechos ciudadanos, Temuco, Chile
José Luis Gómez del Prado, miembro del Grupo de Trabajo de las Naciones Unidas sobre la utilización de Mercenarios, Ginebra, Suiza
José Manuel Pureza, Centro de Estudios Sociales, Universidad de Coimbra, Portugal
Judith Salgado, Programa Andino de Derechos Humanos, Universidad Andina Simón Bolívar, Quito, Ecuador
Koen de Feyter, Catedrático de Derecho Internacional Público de la Universidad de Amberes, Bélgica
Mónica Goded, Instituto de Derechos Humanos Pedro Arrupe, Universidad de Deusto
Manuela Mesa, Directora del Centro de Educación e Investigación para la Paz, CEIPAZ, Madrid
Noé Cornago, Profesor Titular de Relaciones Internacionales de la Universidad del País Vasco, Leioa
Pablo de Greiff, International Center on Transitional Justice, Nueva York
Victor Toledo Llancaqueo, Centro de Políticas Públicas, Universidad ARCIS, Santiago de Chile
Vidal Martín, investigador de la Fundación para las Relaciones Internacionales y el Diálogo Exterior, FRI-DE, Madrid

Cualquier forma de reproducción, distribución, comunicación pública o transformación de esta obra solo puede ser realizada con la autorización de sus titulares, salvo excepción prevista por la ley. Diríjase a CEDRO (Centro Español de Derechos Reprográficos, www.cedro.org <<http://www.cedro.org>>) si necesita fotocopiar o escanear algún fragmento de esta obra.

© Publicaciones de la Universidad de Deusto
Apartado 1 - 48080 Bilbao
e-mail: publicaciones@deusto.es
ISBN: 978-84-9830-497-8

Índice

INTRODUCCIÓN	9
1. EL MULTICULTURALISMO EN AMÉRICA LATINA: LOS PUEBLOS INDÍGENAS	13
1.1. Los desafíos del multiculturalismo	13
1.2. La realidad de los pueblos indígenas latinoamericanos ..	15
1.3. Nuevas demandas de acción para los Estados: la gestión de la diversidad	18
2. CAPITAL SOCIAL Y DESARROLLO INDÍGENA	23
2.1. Aportaciones del capital social al desarrollo comunitario	23
2.2. Capital social indígena: ¿una nueva visión del desarrollo?	27
2.3. La especificidad del capital social indígena urbano	29
3. EVIDENCIAS DEL CAPITAL SOCIAL INDÍGENA URBANO. UN ESTUDIO DE CASO	33
3.1. El pueblo mapuche: transformaciones y adaptaciones de una cultura vigente	33
3.2. Capital social mapuche urbano: principales hallazgos de un estudio de caso	38
a) Factores culturales, precursores del Capital Social mapuche urbano	39
a.1) Factores de Identificación	39
a.2) Factores para la autodefinition	44
a.3) Rituales y ceremonias vigentes	46
a.4) Estrategias de innovación, adaptación y vigencia	49

b) Capital social cognitivo	51
b.1) Confianza	51
b.2) Reciprocidad	56
b.3) Cooperación	60
c) Capital social estructural: redes	64
4. CONCLUSIONES Y PROPUESTAS DE ACCIÓN: CONCRETANDO EL CAPITAL SOCIAL INDÍGENA	69
REFERENCIAS	81

Introducción

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 (Deruytere, 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 alrededor del 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, al 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. Sin embargo, 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 indígenas (Rey, 2002).

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 sus demandas, no han podido paliar la existencia de problemáticas sociales y culturales apremiantes que afectan a estos grupos en particular (Peyser, 2003). A nuestro juicio, el error es que estas políticas se han diseñado y ejecutado en ausencia de estos pueblos.

Creemos que un factor que ha estado ausente, y que puede aportar una nueva visión para el desarrollo indígena, es la consideración de su capital social, pues éste toma 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).

Considerar el capital social indígena supone considerar, también, 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.

En este libro pretendemos contribuir al análisis de la problemática indígena existente en Latinoamérica a partir de una aproximación 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), considerando, además, el capital social como base de políticas públicas que sean respetuosas con las diferencias. Para ello, sobre la base de la teoría del capital social, construiremos un modelo que integre la cultura como factor fundamental en el desarrollo indígena, el que será aplicado a un caso concreto de estudio: los mapuches que habitan en las zonas urbanas de Chile.

Nuestra principal aportación, por lo tanto, será entregar una nueva visión para reflexionar y debatir en torno a la problemática indígena que responda a las necesidades que impone la complejidad del mundo actual. Para ello, al final, ligaremos los hallazgos del estudio de caso con propuestas de acciones concretas a implementar, dando cuenta así de la posibilidad real de utilizar el capital social como fuente para la generación de un desarrollo con identidad real.

1. El multiculturalismo en América Latina: los pueblos indígenas

1.1. Los desafíos del multiculturalismo

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, especialmente los Estados.

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). 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 informa-

ción sobre las diferentes culturas o la escasa participación de los grupos minoritarios en la vida pública. Según Claudi Fabregat, 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).

Planteada de esta manera, la realidad multicultural implica la búsqueda de nuevas formas de convivencia armónica y respetuosa, pues "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". Sin embargo, podemos observar que, durante el último tiempo, han surgido distintos movimientos que plantean demandas basadas, principalmente, en la insatisfacción de necesidades percibidas.

Dentro de estos movimientos han sido los pueblos indígenas los que han acaparado mayor atención, donde sus demandas han tenido "más presencia en el debate político, más reconocimiento en la opinión pública, más resonancia en los debates internacionales, 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).

Efectivamente, 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 cuales 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).

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).

1.2. La realidad de los pueblos indígenas latinoamericanos

La población indígena de América Latina es muy significativa. Ascende a un total de 64 millones de personas¹ (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. Una característica compartida por estos pueblos, de acuerdo con varios estudios, es la pobreza.

De la población latinoamericana que vive en la extrema pobreza, un cuarto son indígenas (Pirttijarvi, 1999), donde 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).

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.

¹ *Book of the year 2002. The World Factbook, International group for Indigenous Affairs (Iwgja)* y CIDOB. Publicado en Vanguardia Dossier N° 4, enero/marzo 2003.

Tabla 1. Aumento porcentual de la posibilidad de ser pobre si se es indígena

País	Comienzos de 1990	Último año disponible
Bolivia	16	13
Ecuador	—	16
Guatemala	11	14
México	25	30
Perú	—	11

Fuente: Hall y Patrinos, 2004.

Esta pobreza está asociada a varios factores. Sin embargo, el más influyente es que, por regla general, los pueblos indígenas han estado aislados del proceso de formación estatal y de aquéllos que afectan 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.

La negativa situación socioeconómica de estos pueblos ha estado relacionada con políticas sistemáticas que no han tomado en cuenta sus necesidades reales y por acciones emprendidas sin “identidad” (Valdés, 2000), siendo incorporados de modo marginal y precario a los proyectos nacionales (Máiz, 2004), dándose así una combinación de injusticia cultural y material. Por otra parte, además de la discriminación y la marginación, otro de los factores son las reformas liberales del siglo XIX, que al introducir la noción de propiedad privada de las tierras generaron una pérdida progresiva de éstas 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).

En definitiva, son estos pueblos los que presentan los peores indicadores económicos y sociales siendo, 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

¹² UNHCHR Concept Paper, nota 10.

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).²

**Tabla 2. 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 3. 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.

A estos procesos se sumaron, como agravantes, la migración campo-ciudad y la inserción laboral (Psacharopoulos y Patrinos, 1994; Plant,

² 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)

1998). 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 indígenas se encuentran hoy en las zonas urbanas de las periferias o barrios de bajos ingresos de las capitales o ciudades industriales.

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 (Psacharopoulos 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).

1.3. Nuevas demandas de acción para los Estados: la gestión de la diversidad

La conjugación de factores como la pobreza, la marginación, la discriminación, entre otros, ha desembocado en la “revitalización” de reivindicaciones y manifestaciones de los pueblos indígenas 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 en el espacio público las demandas y reclamaciones de los pueblos indígenas, lo que podría sugerir que, al 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 política³. Como señalan algunos, "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 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 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), donde los diferentes actores sociales, junto con los gobiernos, deberán 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, el surgimiento de identidades indígenas requiere de una estructura de oportunidades políticas 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 cen-

³ 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.

tros urbanos entre las sociedades mayoritarias y los círculos de pobreza indígena.

Es por ello que existe la necesidad de explorar nuevas vías que permitan dar respuesta a las necesidades planteadas y 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).

A partir de los problemas planteados han sido variados los esfuerzos que han llevado a cabo los Estados por mejorar, en alguna medida, los indicadores de desarrollo de los pueblos indígenas. Sin embargo, estas estrategias han sido limitadas. Por una parte, la mayoría de las intervenciones han sido definidas y aplicadas de forma paternalista y privilegian 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). Por otra parte, 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.

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), mostrando que ha existido más bien 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, 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, donde se comprenda 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, lo que significa que tanto su contexto cultural como sus necesidades específicas deben ser tomadas en cuenta (Pirttijarvi, 1999).

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). Creemos que si el desarrollo se define desde el interior de estos pueblos, “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. 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 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.

En definitiva, 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. 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 estos pueblos.

2. Capital social y desarrollo indígena

2.1. Aportaciones del capital social al desarrollo comunitario

Uno de los aspectos que debieran ser integrados en un nuevo paradigma de desarrollo para los pueblos indígenas se relaciona con la consideración de sus especificidades, las que derivan principalmente de su realidad cultural, aunque también social, política, económica e incluso histórica, y que deben ser utilizadas como recursos efectivos en la generación de estrategias de acción.

En ese sentido, el capital social adquiere especial relevancia pues no sólo toma en cuenta los valores, actitudes, creencias y formas organizativas de los individuos y comunidades, sino también sus prácticas de reciprocidad, asociación y cooperación. De hecho, 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).

El capital social puede ser definido 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). En términos empíricos, existen diversos estudios que han dado cuenta de los beneficios que puede aportar la identificación, promoción y desarrollo del capital social 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).

Estas aportaciones han sido variadas, especialmente relacionadas con el ámbito de la pobreza, donde se destaca el apoyo decisivo que

representan los lazos sociales para los pobres que intentan hacer frente a la vulnerabilidad. Deepa Narayan (1997), a partir de un trabajo realizado con comunidades en Tanzania, estableció que la consideración del capital social contribuyó significativamente a mejorar las condiciones socioeconómicas de esta comunidad, definiéndolo 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"*.

El capital social es un concepto complejo, y más aún cuando se aplica a una realidad concreta. En ese sentido, Narayan y Pritchett (2000) presentan una definición que puede facilitar la comprensión de lo que se considera capital social cuando se habla de comunidades: *"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 bidireccional (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, 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"*.

Por otra parte, los beneficios que aporta el capital social también han sido considerados por algunos organismos internacionales, en un esfuerzo por ampliar sus visiones del desarrollo que, hasta el momento, no han dado los resultados esperados. Entre otros organismos internacionales, el Programa de Naciones Unidas para el Desarrollo (PNUD) ha incluido el capital social en algunas de sus estrategias, definiéndolo como *"aquellos aspectos de la organización social, incluyendo redes, normas y confianza social que facilitan la coordinación y cooperación para beneficio mutuo"*⁴.

Un aspecto a resaltar, a partir del desarrollo de estudios de capital social comunitario, es la necesaria consideración de dos categorías que se interrelacionan e influyen mutuamente (Uphoff y Wijarayatna, 2000). La primera categoría se refiere al capital social cognitivo, ubica-

⁴ <http://www.undp.org/csopp/CSO/NewFiles/toolboxcase1.htm>

do en el plano abstracto, y que se refiere a las normas, valores, confianza, actitudes y creencias compartidas por un grupo humano (Grootaert y van Bastelaer, 2001). La segunda categoría se refiere al capital social estructural, el que alude principalmente a organizaciones (formales e informales) y a redes organizacionales y asociativas.

Muchas de las intervenciones realizadas por diferentes organismos en materia de desarrollo comunitario han fallado por no considerar la importancia de ambas categorías, las que están intrínsecamente conectadas, ya que aunque el capital social estructural puede ser observable en sí mismo, en definitiva, proviene de procesos mentales, facilitados por el capital social cognitivo. Ello significa que el estudio del capital social comunitario debe, necesariamente, centrar su atención en aquellos comportamientos que se traducen en redes de relaciones que adquieren una determinada forma, y en aquellos supuestos que subyacen a estas redes y que forman parte, en gran medida, de patrones culturales.

Más allá de algunos avances, los que han sido evidenciados en términos más conceptuales que empíricos, aún queda mucho camino por recorrer. Sin embargo, ha sido posible rescatar algunos beneficios que supone el capital social para los grupos o comunidades que lo poseen. Entre otros se señalan 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 líderes y ejecutivos con funciones de gestión y administración y la generación de ámbitos y estructuras de trabajo en equipo (Durston, 2000).

El capital social comunitario puede surgir de diferentes maneras, lo que nos arroja algunas luces respecto del rol que puede jugar el Estado, a través de sus instituciones, para promover el capital social. En ese sentido, John Durston (2000) señala que 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 relevante, al entender que el capital social comunitario puede ser creado, reforzado o desarrollado inten-

cionadamente 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. Esto supone considerar dimensiones que influyen en el fortalecimiento del capital social comunitario (Puntam, 1993; Woolcock, 1998)⁵.

- a) **Bridging social capital:** que 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;
- b) **Bonding social capital:** que identifica relaciones entre miembros homogéneos, es decir, familiares, amigos muy cercanos, miembros de una misma comunidad;
- c) **Linking social capital:** que 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.

En ese sentido, las posibilidades de generar un mayor bienestar para las comunidades 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, mientras que en otros será necesario fortalecer también el *linking* o el *bridging* social capital. Una aproximación multidimensional sugeriría que las diferentes combinacio-

⁵ 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.

nes de estos tipos de lazos producen diferentes resultados, según se presenten en un determinado contexto o situación.

2.2. **Capital social indígena: ¿una nueva visión del desarrollo?**

Como ya hemos hecho mención, en el desarrollo de los pueblos indígenas no basta con asumir la importancia que su cultura tiene en la definición de políticas y programas, sino que también se los debe implicar en la solución de sus problemas, concediendo y creando los espacios de participación y acción adecuados a partir de las características que define su propio capital social.

Por lo tanto, la cultura representa una fuente básica en el capital social indígena, en 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).

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).

Considerar el 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 su cultura 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; Durstun, 2003).

Resulta importante señalar que construir lazos de cooperación, en un sentido comunitario, ha sido un objetivo secundario de muchos programas con propósitos a largo plazo (Portney y Berry, 1997). El sentido de comunidad de los pueblos indígenas, su sentido de pertenencia, sen-

tirse protegido por los suyos, son actitudes críticas que pueden incentivar o disminuir su capital social y que, paradójicamente, se mantienen vigentes aún cuando se encuentran viviendo en ámbitos distintos al de su origen, como es el ámbito urbano.

En ese sentido, 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 (Robinson, Siles y Schmid, 2003). Por otra parte, el capital social contribuye al bienestar socioemocional de quienes lo poseen. Algunas investigaciones del Banco Mundial demostraron 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).

En el ámbito indígena, el capital social permitiría aprovechar la amplitud de su repertorio cultural, 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 definitiva, el capital social permite 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). Coincidimos con Fidel Tubino, quien 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).

Será deber de los Estados, entre otros, dar soporte a los pueblos indígenas y a sus lazos comunitarios, siendo cuidadoso en evitar políticas que pueden erosionar la iniciativa, la cooperación, la confianza o la solidaridad inserta en la cultura de estos pueblos, para convertirse así en una de las fuentes esenciales de recursos que impulse 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.

2.3. La especificidad del capital social indígena urbano

Como señalábamos en un principio, los pueblos indígenas se ven enfrentados a nuevas situaciones que influyen, en gran medida, en la conformación de su capital social, así como en sus posibilidades de desarrollo, 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).

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 cómo los ve el resto de la sociedad, donde muchas veces los prejuicios y estereotipos adquieren relevancia.

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 sí 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.

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. Esta situación puede dañar el capital social indígena pues la cultura representa una fuente básica en la construcción de las relaciones sociales. Será necesario, por tanto, ampliar la visión del capital social considerando las variables culturales que determinan su configuración.

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 definitiva, creemos 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.

Por lo tanto, creemos que la cultura de los pueblos indígenas en las zonas urbanas estará compuesta por una serie de variables "precursores" que podrían catapultar o catalizar la aparición del capital social, y debe ser considerada en cualquier modelo de intervención. 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 (Durston, 2002).

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).

3. Evidencias del capital social indígena urbano. Un estudio de caso

3.1. **El pueblo mapuche: transformaciones y adaptaciones de una cultura vigente**

A lo largo de los apartados anteriores hemos resaltado la importancia que tiene, en las posibilidades de desarrollo de los pueblos indígenas, la consideración de su capital social, el que incluye, como una de las principales variables, la cultura, entendida como un elemento dinamizador que permite la adaptación continua de sus prácticas ancestrales en las zonas urbanas, sin perder la esencia de las mismas.

Sin embargo, en la práctica la realidad que han debido enfrentar los pueblos indígenas ha sido muy distinta, donde han estado ajenos a las dinámicas que influyen en sus propias condiciones de vida y en las posibilidades de mantener su cultura. Este es el caso del Pueblo Mapuche, el que se ha constituido en 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.

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. Efectivamente, desde la independencia de Chile (1823) se han venido gestando una serie de políticas que han buscado regular, entre otras cosas, la tenencia de la tierra del pueblo mapuche, uno de los elementos bases de su cultura, lo que ha tenido grandes incidencias en los procesos migratorios que se han observado a lo largo de los años (CONADI, 2003).

Lo anterior ha llevado a que en el último tiempo se produjeran una serie de movilizaciones del pueblo mapuche, donde sus principales reclamaciones abarcaban aspectos tan amplios como la anulación de 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.

Si bien 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, estos avances no han logrado revertir o detener el deterioro de sus condiciones de vida. 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.

Las cifras⁶ muestran que, de 692.192 personas (un 4,6% de la población mayor de 14 años) que se declara como perteneciente a una etnia en Chile, el 87,3% pertenece al pueblo mapuche, donde un 64,8% vive en las ciudades y un 35,2% en zonas rurales. De esta población urbana, el 44,1% vive actualmente en la Región Metropolitana de Santiago (200.863 hombres y 208.216 mujeres)

Efectivamente, 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 (Hoppen-

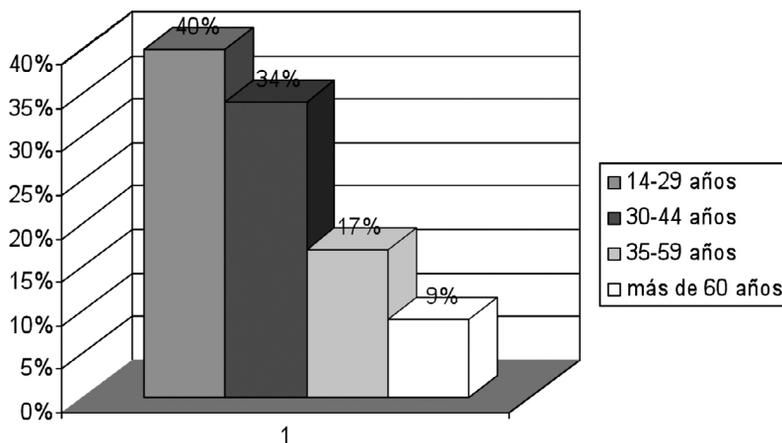
⁶ Censo de Población y Vivienda realizado en Chile en el año 2002, la pregunta para conocer el porcentaje de población indígena era "*¿Si Ud. Es chileno, se declara perteneciente a alguna de las siguientes culturas?*", extendiendo las opciones a las ocho etnias reconocidas en la legislación vigente.

hayn y Bello, 2001). La migración mapuche a las ciudades arranca aproximadamente entre los años treinta y cuarenta del siglo XX, empujada por un conjunto de factores estructurales, entre los que la pérdida de territorios ha sido fundamental.

Esta migración tiene algunas características particulares. Por una parte, se sabe que las mujeres emigran más que los hombres, ya que 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 (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 1. Distribución etárea de población mapuche



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, donde el 40% de los mapuches que residen en ella, 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, INE, 2000). 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 cog-

nitivos 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).

Por otra parte, 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).

Los estudios dan cuenta de ello. En un estudio realizado en 1996 (Millaleo, 1996) se muestran 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 CEP⁷ 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. 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. En ese sentido, 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. 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 par-

⁷ CEP Centro de Estudios Públicos. *Estudio Nacional de Opinión Pública* N° 43. Julio de 2002.

ticularidades que nos diferencian de nuestros hermanos de las comunidades originarias, sin embargo, mantenemos la cosmovisión ancestral como fundamento esencial de vida”⁸.

3.2. **Capital social mapuche urbano: principales hallazgos de un estudio de caso**

Algunos estudios llevados adelante por la CEPAL señalan que “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)⁹. En ese sentido, los mapuches son un claro ejemplo de transformación y adaptación, pero al precio de una pérdida cultural importante. Es por ello que decidimos hacer una exploración del capital social de los mapuches urbanos para conocer cuáles son sus mecanismos de adaptación y los principales elementos presentes en su cultura que les ha permitido mantenerse vigentes aún en contextos distintos al de sus comunidades de origen.

Los resultados de este estudio nos permitirían no sólo conocer cuáles son las variables precursoras y constitutivas del capital social mapuche urbano, sino también relacionar estos elementos con la definición e implementación de políticas, planes y programas que les atañen, para responder así a los desafíos que supone un desarrollo con identidad.

Este estudio exploratorio del capital social mapuche urbano se realizó entre los meses de marzo a noviembre de 2006, y contó con la participación de líderes y de otros miembros de organizaciones indígenas urbanas, así como personas reconocidas dentro del mundo indígena, que fueron identificadas por sugerencia de estos líderes o porque habían 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. En total participaron 23 personas, a quienes se les aplicó una pauta semi-estructurada de entrevista, la que recogía sus percepciones respecto de elementos precursores del capital social, así como variables asociadas al capital social cognitivo (principalmente la existencia de confianza, reciprocidad y cooperación en las zonas urbanas) y al capital social estructural (principalmente la estructura de redes existen-

⁸ Comisión de Verdad y Nuevo Trato. Jornada de Millahue, realizada los días 24 y 25 de octubre en el Cajón del Maipo

⁹ http://www.eclac.cl/publicaciones/DesarrolloSocial/7/LCR1967/Lcr_1967_rev.21.pdf

tes). Esta técnica permitió que los entrevistados se expresaran 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.

Entre los principales hallazgos respecto de diferentes componentes del capital social mapuche urbano podemos señalar los siguientes:

a) *Factores culturales, precursores del Capital Social mapuche urbano*

a.1) Factores de Identificación

- MEMORIA COLECTIVA HISTÓRICA

Los mapuches urbanos poseen una memoria histórica compartida que se manifiesta de diferentes formas. Una de ellas es el origen comunitario, donde se refieren a las comunidades como su lugar histórico de pertenencia, el cual tuvieron que dejar por diferentes causas. Esta 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.

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. 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. 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.

Asimismo, las comunidades son referenciadas por los mapuches urbanos para rescatar de la memoria histórica colectiva historias, leyendas, vivencias experimentadas en un entorno que los acoge, 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.

En ese sentido, 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. De esta forma, la memoria histórica compartida puede convertirse en un elemento de motivación, aglutinador, que sirve de base para la cooperación y el emprendimiento conjunto.

- VALORACIÓN Y USO DEL MAPUDUNGÚN¹⁰

La lengua, el idioma de origen, se considera un canal importante para mantener vigente la cultura de un pueblo. En este sentido, el *mapudungún* 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. 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 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 "*wingkas*¹¹" 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 lo habla. 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.

¹⁰ Mapudungún: "mapu"=tierra; "dungún"=lengua. Significa "lengua de la tierra"

¹¹ Forma peyorativa para referirse a todo aquel que no es mapuche

Es por eso que entre las principales actividades que convocan a los mapuches se encuentra 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. Otro elemento importante asociado al uso del *mapudungún* es 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 quiénes son, de sus necesidades y su pertenencia a un pueblo.

Intrínsecamente asociado a la lengua como elemento aglutinador, surgen también 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 no sólo un medio de expresión y comunicación, sino una forma de crear comprensión, por lo que señalan la necesidad de utilizarla 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.

En definitiva, 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, lo que resulta fundamental en el fortalecimiento del capital social.

- AGENTES DE FORTALECIMIENTO DE LA IDENTIDAD

Son diversos los agentes que intervienen en la formación de la identidad mapuche urbana. Entre los principales encontramos a 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 (al igual que sucede con el lenguaje), esta influencia se manifiesta cuando los mapuches alcanzan un cierto grado de madurez, generalmente después de la adolescencia, donde muchos recién se identifican como mapuches y se afianzan los valores.

La costumbre de reunirse junto al fogón (como sucedía en las *rukas*¹², en las comunidades) sigue manteniéndose, aunque adaptada a las condiciones de la ciudad. 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.

La tradición oral cobra especial relevancia, pues los padres y abuelos recurren a ella con el propósito de entretener, enseñar, valorar, 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*¹³, el *palín*¹⁴, el *we tripantu*¹⁵; la enseñanza del *mapudungún*, donde la práctica y la aplicación conceptual del idioma se hacen imprescindible para fortalecer el mantenimiento de la cultura.

Un rol importante lo juega la mujer ya que, 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.

¹² Casa mapuche

¹³ Nguillatun: ceremonia religiosa mapuche, destinada a la rogativa

¹⁴ Palín: deporte mapuche.

¹⁵ We tripantu: Año nuevo mapuche

- POBREZA E IDENTIDAD ÉTNICA

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. Para los mapuches urbanos, la pobreza constituye un elemento que, junto con la identidad, hace la diferencia entre “nosotros y ellos” (los *wingkas*).

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 rebelión, una frustración que puede desencadenar relaciones interétnicas conflictivas.

Por lo tanto, los mapuches urbanos han reaccionado, en gran medida, a través del repliegue a las pequeñas identidades tangibles: la familia, 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.

En ese sentido, 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.

a.2) Factores para la autodefinition

- LA DISCRIMINACIÓN

La discriminación que han sentido los mapuches urbanos frente a la cultura dominante ha influido en sus procesos de autodefinition. En este sentido, la autodefinition 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*".

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 ese sentido, 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, aquéllos que han utilizado esta misma discriminación para enfrentarse al *wingka* y convertir ese enfrentamiento en un refuerzo identitario.

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.

- 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. 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.

Un elemento que apareció para señalar estas diferencias fue la imposibilidad de practicar y manifestar la cultura en toda su plenitud 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*”.

Otro elemento mencionado es la localización territorial. 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.

Es esta territorialidad la que facilitó la aparición de las primeras organizaciones mapuches urbanas a partir de una conciencia de problemática común y de identidad compartida, que nace desde la vida comunitaria. En ese sentido, conviene destacar que los mapuches urbanos siguen manteniendo contacto con sus comunidades de origen, 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.

a.3) Rituales y ceremonias vigentes

- 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*¹⁶ 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 que permitiera la opción de ser atendidos por uno u otro sistema. Estas demandas llevaron al

¹⁶ Autoridad religiosa, consejera y protectora del pueblo mapuche

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.

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, éstas 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.

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.

Por otra parte, los consultorios de salud no están construidos 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*¹⁷ 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”.

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.

¹⁷ 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.

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.

- **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 (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. 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 datos recogidos en las organizaciones nos permiten verificar dos tipos de rituales, aquéllos que se dan de forma periódica (como el *we tripantu*, que se celebra una vez al año) y aquéllos 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.

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.

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 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.

a.4) Estrategias de innovación, adaptación y vigencia

- 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. 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, están 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 *palin*. Los líderes organizacionales también se han hecho apoyar por personas mayores conocedoras de la cultura para retomar en la ciudad estos ritos.

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.

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.

- LA JERARQUIZACIÓN DE PRIORIDADES

Las organizaciones mapuches urbanas han adquirido un papel relevante en la definición de mecanismos de adaptación e innovación. Por una parte, 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. 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.

Estas actividades culturales han servido de nexo con las comunidades rurales, fomentando también 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.

Por otra parte, las organizaciones 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, 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.

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, reemplazando, de cierta forma, a la comunidad y sirviendo de lugar de difusión de la cultura.

b) *Capital social cognitivo*

En este punto nos referiremos a aquellos hallazgos relacionados con la confianza, la reciprocidad y la cooperación que nos permiten caracterizar aquellas variables cognitivas y afectivas (estados mentales y psicológicos) que al ser compartidas y profesadas se convierten en variables estructurales. Estos hallazgos serán presentados de acuerdo a las dimensiones de *bonding*, *bridging* y *linking social capital* a las que hacíamos mención en el apartado anterior.

b.1) Confianza

• BONDING SOCIAL CAPITAL

Entre las causas asociadas a la aparición de la confianza los entrevistados mencionan la identidad compartida, la pertenencia a un pueblo y el tener necesidades y problemas similares. 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.

Un factor que facilita la aparición de confianza es la territorialidad (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.

Sin embargo, conviene señalar que no se hace una separación tajante entre la confianza entre los mapuches y no mapuches en las relacio-

nes. 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.

Asimismo, 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 manifiestan en las diferentes visiones que se tiene respecto del futuro del pueblo mapuche y de las estrategias para lograr posicionarse frente al Estado.

Respecto de las manifestaciones de la confianza, ésta se materializa en la satisfacción de necesidades diarias. 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.

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.

Por otra parte, la confianza se ve limitada por prácticas específicas de los mapuches en la ciudad, donde se mencionan debilidades en la ampliación de espacios de poder, de representación política y de empo-

deramiento a largo plazo. Ellos mismos señalan que la confianza disminuye 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.

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.

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.

- 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 ellos sienten, debieran cederse a favor de la cultura mapuche.

En este contexto, los entrevistados señalan que la 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 ellos 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.

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 cuales 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.

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.

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.

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.

- 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 en las comunidades rurales que en los mapuches urbanos. 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.

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.

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.

Por otra parte, la Ley indígena N° 19.253 fue vista como una posibilidad de que se respetaran sus derechos. 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.

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”.

Respecto de las instituciones del Estado, una de las más cuestionadas ha sido la CONADI (Corporación Nacional de Desarrollo Indígena), organismo que fue creado 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.

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 (Durston y Miranda, 2001).

b.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.

- BONDING SOCIAL CAPITAL

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. Esta cercanía ha definido 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, pues 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.

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". 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).

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 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.

Respecto de las manifestaciones de la reciprocidad, se mencionan 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). 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.

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.

- 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, 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 herramien-

tas. 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.

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 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.

- 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, 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 para ellos 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.

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 tiene que hacerse cargo el Estado si realmente está interesado en plantear una relación de colaboración y confianza en el largo plazo.

b.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.

• BONDING SOCIAL CAPITAL

Una de las causas para la cooperación es la solidaridad, la que 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 rurales¹⁸, y, por otra parte, está la solidaridad recreada en las zonas 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.

Junto con la solidaridad, surgen otras causas que promueven la cooperación, donde podemos encontrar la cultura, que se ha convertido en

¹⁸ 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

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.

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, que a su vez se basan en diferentes estrategias. Los líderes 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 convoquen a los líderes de diferentes asociaciones y discutir así sobre estos temas.

Respecto de las manifestaciones de la cooperación, ésta se traduce en la constitución formal de las organizaciones, donde 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. 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.

Algunas estrategias seguidas por los líderes mapuches para promover la cooperación es comprometer e involucrar a los miembros de las organizaciones 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.

- 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 veces se 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.

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.

Respecto de otros colectivos indígenas, los mapuches señalan que 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. Esto será vital para implementar políticas que no sólo respondan a la especificidad mapuche sino que permitan la cooperación entre los propios pueblos indígenas.

- LINKING SOCIAL CAPITAL

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 lo que ha 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.

Para ellos, el Estado 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.

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 ellos pue-

dan reflexionar sobre sus prioridades y sobre el camino más adecuado para satisfacer esas prioridades.

c) *Capital social estructural: redes*

En este punto nos referiremos a aquellos hallazgos relacionados con la estructuración de redes que facilitan las acciones colectivas mutuamente beneficiosas para los mapuches urbanos. Al igual que en el apartado de capital social cognitivo, los resultados serán categorizados de acuerdo *bonding, bridging y linking social capital*.

• BONDING SOCIAL CAPITAL

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, 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, 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 consaguinidad, 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.

La Ley 19.253 establece la formalización de las organizaciones indígenas, definiéndolas como una "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.

Entre las principales actividades de estas redes se señalan 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. 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.

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.

Un aspecto importante, señalado por los propios entrevistados, se relaciona con la baja participación al interior de las organizaciones, donde son muy pocos los mapuches que trabajaban activamente o que se comprometen para tareas específicas de forma voluntaria. 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 movilizados 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 aleja-

das 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.

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.

- BRIDGING SOCIAL CAPITAL

Un resultado a destacar a partir de las entrevistas es que la existencia de redes de colaboración, que excedan el límite del *bonding social capital* mapuche, es casi inexistente en las ciudades. La causa que mencionan para ello es que no existen intereses compartidos, lo que dificulta la visualización de un trabajo conjunto a mediano o largo plazo. Los mapuches también señalan que la cooperación 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.

En ese sentido, 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.

- LINKING SOCIAL CAPITAL

Tal como ya 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 ésta es una de las principales debilidades para el fortalecimiento del capital social, pues es el Estado el que, en gran medida, ha definido 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. 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, que se relacionan principalmente con su cultura y sus posibilidades de vivir de acuerdo a ella.

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.

Finalmente, un elemento clave para los mapuches urbanos es la necesidad de obtener resultados concretos, donde el Estado y sus instituciones realmente asuman los compromisos contraídos y 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.

4. Conclusiones y propuestas de acción: concretando el capital social indígena

A partir de las entrevistas realizadas, y tomando en cuenta el desarrollo teórico que hacíamos en los primeros apartados, hemos observado que existen 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 que ha supuesto un rescate de formas culturales, modos de relación social y de producción simbólicas distintas 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 socio-cultural, 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, existe un alto porcentaje de mapuches urbanos que se han organizado a través de redes formales e

informales como mecanismo para el mantenimiento 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, por otra parte, 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.

Es por ello que creemos que las estrategias de convocatoria y participación que se implementen en el ámbito mapuche urbano deben 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 aquéllos 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, que han intentado de manera sistemática la uniformización cultural, y 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, igualmente, 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 acto-

res (*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.

Finalmente, será necesario crear un cambio de mentalidad en actores del sector público, del privado y de la sociedad civil en general, 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.

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.

Lo anterior se justifica en uno de los principios del multiculturalismo en 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 éste 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 involucrados 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.

Otro de los hallazgos 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, el mantenimiento 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.

En ese sentido, creemos que 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.

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.

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 se debe perder de vista la importancia que los mapuches urbanos dan a el mantenimiento 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 (urbanos y rurales) también debe acompañarse de estrategias específicas de intervención. 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 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 cuyo análisis dependerá también de las particularidades de cada una de estas intervenciones, que pueden poner el énfasis en uno o en más 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 se relacionan con el *bonding*, *bridging* y *linking social capital*, podemos hilar aún más fino respecto de las posibilidades que ofrece el diseño de políticas 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 el mantenimiento 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 cuales 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 el mantenimiento 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.

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 políticas, 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 el mantenimiento 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 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 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*, los hallazgos muestran 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 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).

Sin duda que todas estas aportaciones constituyen sólo una primera aproximación al tema y que existen una variedad de propuestas diferentes que también debieran ser considerados en las propuestas de políticas orientados a los mapuches urbanos, principalmente porque los resultados encontrados permiten una multiplicidad de utilidades, que van desde la definición de políticas integrales hasta aquéllas que buscan incidir en un sector en particular.

Sin embargo, consideramos que hemos realizado un aporte importante al reflexionar, identificar y colocar el capital social en el centro de las estrategias de desarrollo indígena, sin perder de vista la importancia que la variable cultural tiene en la sustentabilidad de estas estrategias. Por otra parte, a partir de un estudio de caso hemos podido operacionalizar el capital social ligándolo a acciones concretas, promoviendo la reflexión y el debate en torno a las definiciones de desarrollo del pueblo mapuche, con criterios de pertinencia, respeto a la diversidad y promoción de un diálogo intercultural.

En ese sentido, 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 respecto de los pueblos indígenas. En ese sentido, el capital social permite reflexionar sobre estos desafíos e intenta aportar, desde su propia visión, 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.

Referencias

- Ancan, J. (1994). Los urbanos: un nuevo sector dentro de la sociedad mapuche contemporánea. *Pentukun*, No 1: 5-15.
- 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.
- Barrenechea, P. (2002). *Usos y mecanismos literarios en el discurso mapuche. Desde los "antiguos" a la nueva poesía*. Santiago: Ebook Producción.
- 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.

- . (2000). Historia del pueblo mapuche. Siglo XIX y XX. Santiago de Chile: LOM Ediciones.
- 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.
- Candau, M. (2001). Multiculturalismo, Interculturalidad y Democracia. *Revista Novamerica*, No 91: 4-15.
- 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).
- 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.
- Deruyttere, A. (1999). Nativos en números. *Revista Bidamérica*, septiembre-octubre 1999, pág. 15.
- Díaz-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.
- Durán, P. (1984). Contacto interétnico chileno mapuche en la IX Región. *Revista CUHSO* Vol.1, No 1: 21-52.
- 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.
- Etxeberria, X. (2004). *Sociedades Multiculturales*. Bilbao: Alboan/Mensajero
- Fabregat, C. (1984). *Estado, etnicidad y biculturalismo*. Barcelona: Ediciones Península.
- 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. Webiste: <http://www.jsri.msu.edu/RandS/research/irr/rr35.html> (06/12/2006).
- Frazer, N. (1999). *Iustitia interrupta*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores.
- Giménez, C. (2003). Otros conceptos de interés. Website: <http://solidaridad.universia.es/aula/biblioteca/otrosconceptos.htm> (20/11/2003).
- 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.
- 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 Van Bastelaer, T. (2002). *Understanding and measuring social capital: a multidisciplinary tool for practitioners*. Washington: World Bank.
- Hall, G. y Patrinos, A. (2004). Pueblos Indígenas, pobreza y desarrollo humano en América Latina: 1994-2004. Informe Banco Mundial, 2004.

- 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)
- Hopenhayn, M. y Bello, A. (2001). *Discriminación étnico-racial y xenofobia en América Latina y El Caribe*. Serie Políticas Sociales, N° 47, CEPAL: Santiago.
- Inkeless, A. (2000). Measuring social capital and its consequences. *Policy Sciences*, No 33: 19-42.
- Iturralde, D. (1995). *La gestión de la multiculturalidad y la multiétnicidad en América Latina*. Documento de debate No 5, UNESCO.
- Kliksberg, B. (2000). *Capital social y cultura, claves olvidadas del desarrollo*. Documento de divulgación, N° 7, Banco Interamericano de Desarrollo (BID).
- 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.
- 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.
- Máiz, R. (2004). El indigenismo político en América Latina. *Revista de Estudios Políticos (Nueva Época)*, enero-marzo 2004, No 123: 129-174.
- MIDEPLAN (2000). Website: www.mideplan.cl (03/12/2006).
- Millaleo, S. (1996). Ser o no ser mapuche o mestizo. Website: <http://www.soc.uu.se/mapuche/mapuint/millaleo021123.html> (08/08/2003)
- 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 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.
- Nieto, R. (2004). Globalización y multiculturalidad urbana. Universidad Autónoma de México. Website: <http://136.142.158.105/Lasa2001/NietoRaul.pdf> (26/01/2004).

- 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.
- Pirttijarvi, J. (1999). *Indigenous Peoples and Development in Latin America*. University of Helsinki.
- 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).
- Portney, K. y Berry, J. (1997). Mobilizing Minority Communities. *American Behavioral Scientist*, Vol 40, No 5: 632- 644.
- Prats, J. (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.
- 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
- 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).
- Robinson, L., Siles, M. y Owens, J. (2002). *A performance evaluation of the Nicaraguan social investments funds*. Department 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.

- . (2004). Social capital and voluntary activity: giving and sharing in Maori and non-Maori society. *Social Policy Journal of New Zealand*, Nº17: 52-71.
- 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.
- 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)
- (2004). 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 Seregelidín (Eds.) *Social Capital: A Multifaceted Perspective*, Washington: World Bank.
- Uphoff, N. y Wijayaratna, 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).
- 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*, Nº 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.cso-ciales.uchile.cl/publicaciones/mad/01/paper02.htm> (10/09/2003)

- 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.
- Woolcock, M. (1998). Social Capital and Economic Development: Toward a Theoretical Synthesis and Policy Framework. *Theory and Society*, Vol. 27, No 2: 151-208.

NORMAS PARA LA PRESENTACIÓN DE ORIGINALES

1. Los artículos deberán ser originales e inéditos, y no debe estar comprometida su publicación en otro medio.
2. Los artículos podrán presentarse en castellano o en euskera. Deberán incluir un resumen (máximo 10 líneas), así como las palabras clave.
3. Los trabajos se remitirán hasta el mes de marzo para los números 1 y 2 de cada año y hasta el mes de septiembre para los números 3, 4 y 5, y serán publicados una vez su evaluación sea positiva por parte de evaluadores externos.
4. La extensión del trabajo será de entre 25.000 y 40.000 palabras en papel DIN A4, a un espacio y medio, incluyendo gráficos, cuadros, tablas y bibliografía. El tipo de letra utilizada deberá ser la misma.
5. Los artículos serán enviados en soporte informático a la siguiente dirección: fegomez@der.deusto.es o a la dirección postal del Instituto de Derechos Humanos.
6. En la primera página se indicará: título del artículo, nombre y apellidos del autor, dirección, teléfono y correo electrónico, así como la filiación institucional del autor y la forma en que desea que aparezca.
7. Todos los gráficos deben estar numerados correlativamente, llevar título y la fuente correspondiente. Los mismos requisitos son aplicables a cuadros y tablas. En el texto se deberá indicar la referencia concreta del lugar en el que debe incluirse el gráfico, el cuadro y la tabla.
8. Las siglas irán acompañadas del nombre completo la primera vez que se citen en el texto, y entre paréntesis. Ejemplo: Alto Comisionado de Naciones Unidas para los Refugiados (ACNUR).
9. Las notas irán siempre a pie de página. Estas, y las referencias bibliográficas seguirán la siguiente lógica, en cuanto a formato:

LIBROS: WEBER, Max (1944): *Economía y sociedad*. Fondo de Cultura Económica, México.

ARTICULOS: HALFMANN, Jost (1997): "Immigration and citizenship in Germany", *Political Studies*, Vol. 45, nº 2, pp. 260-290.

Cuadernos Deusto de Derechos Humanos, núm. 59

El análisis de la problemática indígena existente en Latinoamérica debe partir de una aproximación que integre todas las variables que añaden complejidad al tema como son los desafíos del multiculturalismo, las condiciones de los pueblos indígenas, sus posibilidades para un desarrollo con identidad, el fenómeno urbano del indigenismo..., considerando, además, el capital social como base de políticas públicas que sean respetuosas con las diferencias.

Verónica Figueroa Huencho es Doctora en Ciencias de la Gestión (ESADE, Barcelona). Administradora Pública (Universidad de Chile). Académica del Instituto de Asuntos Públicos de la Universidad de Chile. Sus áreas de investigación principal son las políticas públicas, el multiculturalismo y el capital social. En el ámbito profesional se ha desempeñado como Coordinadora del Global Compact de Naciones Unidas (sede Barcelona), como consultora internacional para el Banco Interamericano de Desarrollo. Actualmente es Consejera Presidencial para la Corporación Nacional de Desarrollo Indígena de Chile (CONADI).



EUSKO JAURLARITZA
GOBIERNO VASCO

JUSTIZIA ETA HERRI
ADMINISTRAZIO SAILA
Justizia Sailburuordetza
Giza Eskubideen Zuzendaritza

DEPARTAMENTO DE JUSTICIA
Y ADMINISTRACIÓN PÚBLICA
Viceconsejería de Justicia
Dirección de Derechos Humanos

HURI-AGE
Consolider-Ingenio 2010



Deusto

Publicaciones
Universidad de Deusto