

RECONOCIMIENTO TARDÍO: INCIDENCIA EN LA POLÍTICA INDÍGENA DE “NUEVOS” PUEBLOS Y TERRITORIOS INDÍGENAS¹

Late Recognition: Impact of “New” Indigenous Peoples and Territories on Indigenous Policy

FRANCISCA DE LA MAZA* & LUIS EUGENIO CAMPOS**

Fecha de recepción: 04 de enero de 2024 – Fecha de aprobación: 30 de abril de 2024

Resumen:

El artículo aborda las implicancias de la puesta en acción de la política indígena orientada a los pueblos y territorios indígenas que no se consideraron inicialmente en la promulgación de la Ley Indígena N° 19.253 de 1993. A partir de una investigación etnográfica y colaborativa de larga duración, se analiza el proceso de reconocimiento de estos pueblos: en 2006, el pueblo Diaguita; en 2020, el pueblo Chango y en 2023, el pueblo Selk'nam, a lo que se suma el Pueblo Tribal Afrodescendiente en 2019, con la Ley N° 21.151. En particular, se analizan las implicancias de este *reconocimiento tardío* en la relación entre líderes y organizaciones indígenas y funcionarios en diferentes dimensiones, como los procesos de acreditación, la conformación de comunidades y la implementación de la política indígena. Finalmente, el artículo muestra la relevancia de la perspectiva y la metodología de la etnografía del estado para analizar las múltiples complejidades del contexto, los agentes y la agencia de los involucrados en estas relaciones y las formas de negociación, conflicto y colaboración en este reconocimiento tardío, en contraste con los pueblos y territorios indígenas que fueron incorporados explícitamente en la ley en 1993.

Palabras clave: reconocimiento; política indígena; funcionarios públicos; etnogénesis; etnografía del estado.

Abstract:

The article addresses the implications of the implementation of indigenous policy aimed at indigenous peoples and territories that were not initially considered in the promulgation of Indigenous Law N° 19.253 of 1993. Based on long-term ethnographic and collaborative research, it analyzed the process of recognition of these peoples incorporated into the law; in 2006, the Diaguita people, in 2020 the Chango people and in 2023 the Selk'nam people, also adding the Afro-descendant tribal people in 2019 with Law N° 21.151. In particular, the implications of this *late recognition* in the relationship between indigenous leaders and organizations and officials are analyzed, in different dimensions such as accreditation processes, the formation of communities and the implementation of indigenous policy. Finally, the article shows the relevance of the perspective and methodology of state ethnography to analyze the multiple complexities of the context, the agents and agency of those involved in these relationships and the forms of negotiation, conflict, and collaboration in this late recognition, in contrast to indigenous peoples and territories that were explicitly incorporated into the law in 1993.

Keywords: recognition; indigenous policy; public officials; ethnogenesis; ethnography of the state.

* Dra. en Antropología. Académica Pontificia Universidad Católica de Chile, Subdirectora Centro de Estudios Interculturales e Indígenas-CIIR, Santiago-Chile. Artículo realizado en el marco de los Proyectos FONDECYT Regular N° 1201814 y N° 1220659 y del Centro de Estudios Interculturales e Indígenas CIIR (ANID-1522A0003). ORCID:0000-0002-2586-0600. Correo-e: fcadelamaza@uc.cl

** Dr. en Antropología. Académico Universidad Academia de Humanismo Cristiano, Investigador Principal Centro de Estudios Interculturales e Indígenas-CIIR, Santiago-Chile. ORCID: 0000-0002-9983-8799. Correo-e: luiseugenio campos@gmail.com

Introducción

El estudio del estado, como una idea (Abrams, 1988) y una construcción cultural (Sharma & Gupta, 2006), ha permitido ampliar las concepciones sobre este y su relación con los procesos sociales y políticos. El postulado de que el estado está imbricado en la vida cotidiana de las personas (Sayer, 2002) lleva a una conceptualización que muchas veces se ha entendido más como una limitante que como una forma de análisis y comprensión. Estas restricciones se asocian a discusiones tales como: la dificultad de la distinción entre lo que es o no es el estado; la perspectiva de que el estado es todo o nada; una invisibilización de los procesos estructurales, y una búsqueda del origen dentro o fuera del estado de las persistencias y las transformaciones sociales y políticas. Lo que planteamos, en cambio, en este artículo es que esta perspectiva de investigación aporta a una comprensión de la complejidad de estos procesos sociales y políticos en contextos específicos. En particular, abordaremos la relación del reconocimiento de los indígenas en Chile y la política indígena con los pueblos que fueron reconocidos posteriormente a la Ley N° 19.253 de 1993, promulgada tras el retorno a la democracia y conocida como la Ley Indígena.

En términos generales, en Chile se entiende como "etnias indígenas" o pueblos reconocidos a los incorporados en dicha ley², estatus que los convierte en beneficiarios de políticas públicas conducidas por la Corporación Nacional de Desarrollo Indígena (CONADI), entidad creada bajo ese nuevo marco legal. La Ley Indígena reconoció, además, de manera explícita, el vínculo de estos pueblos con regiones específicas del país (artículos 60, 62, 66 y 72) y denominó al resto de la población indígena como

"indígenas urbanos" o "indígenas migrantes" (artículo 75), de acuerdo con si habitaban sectores urbanos o rurales. Sin duda, esta restricción de los territorios indígenas a ciertas regiones y la identificación de los indígenas de acuerdo con ciertos territorios muestran una visión anacrónica y esencializada de los pueblos originarios que restringe su movilidad y el intercambio a un espacio que se desprende del imaginario nacional enseñado en las aulas chilenas. No obstante, esta concepción se ha ido revirtiendo a partir de las reivindicaciones de las organizaciones indígenas y el apoyo, a lo largo del país, de funcionarios y otros actores a las mismas, a pesar de la persistencia en otros espacios en reproducir esa visión limitada. Las implicancias de esta vinculación a los territorios la analizaremos más adelante.

El reconocimiento tardío se refiere a los pueblos que fueron reconocidos de forma posterior a la Ley Indígena, por lo cual no fueron considerados como tales en el diseño y la implementación de las políticas focalizadas para los indígenas y tampoco sus territorios asociados. Estos son: el pueblo Diaguita, reconocido en 2006; el pueblo Chango, reconocido en 2020, y el pueblo Selk'nam, reconocido en 2023. A estos se suma el reconocimiento del Pueblo Tribal Afrodescendiente bajo la Ley N° 21.151, en 2019.

Respecto a los pueblos indígenas reconocidos tempranamente y en los que se centró e institucionalizó la política indígena es necesario enfatizar que su implementación y reconocimiento no fueron automáticos. Se requirió incorporar la variable indígena en la operación institucional y, en la práctica, muchos de los funcionarios contratados desde 1993 para implementar dicha política han estado vincu-

lados a las dirigencias indígenas. De esta manera, en su diseño y puesta en marcha entraron en tensión diversos aspectos, desde las concepciones sobre quién es indígena o qué lo define como tal (tanto de los funcionarios como de los mismos indígenas); la vinculación y la focalización en ciertos territorios (considerados “tradicionales” indígenas o ancestrales); los conceptos de identidad y cultura (muchas veces esencializados y estáticos), y la discriminación y el racismo, entre otros.

Transcurridos treinta años de la promulgación de la Ley Indígena, muchas de estas dificultades iniciales fueron superándose en parte y se ha consolidado un aprendizaje de los funcionarios y de los propios pueblos sobre estos procesos de implementación. Por ello es posible afirmar que la política indígena, es decir, la política focalizada en los pueblos indígenas, se ha institucionalizado y ampliado a diferentes instancias del aparato público, lo cual se vio fortalecido con las obligaciones del estado tras su ratificación del Convenio N° 169 de la Organización Internacional de Trabajo (OIT) en 2008 (De la Maza, 2021).

La institucionalidad basada en la ley tuvo que ir adaptándose, dentro de lo posible, a estos procesos de visibilidad y reconocimiento de pueblos no previstos originalmente y a territorios que no se consideraban habitados por indígenas. Un aspecto relevante fue la cantidad de población indígena arrojada por el Censo de 1992 y posteriores que habita en las ciudades, en especial en Santiago, lo que demostró que esta población no está necesariamente anclada a un territorio, sino que, como todos los grupos humanos, se moviliza e interactúa con otros grupos, como lo han hecho históricamente. Sin embargo, las políticas indígenas definidas

desde la CONADI fueron elaboradas bajo los paradigmas tradicionales, que asocian a los indígenas a territorios originarios y rurales, por lo general.

Este reconocimiento tardío y sus implicancias en la implementación de la política indígena es lo que se aborda en este artículo. Se busca analizar las trayectorias, las tensiones y las dificultades que generan estos reconocimientos no considerados en los inicios de la implementación de la Ley Indígena y, por lo tanto, en las normativas, las institucionalidades y el actuar de los funcionarios y los mismos pueblos indígenas. Nuestro estudio muestra, una vez más, que la construcción del estado se da a partir de contextos específicos, personas clave —cuyas visiones e imaginarios entran en conflicto—, movimientos políticos, y tensiones y negociaciones entre los actores que permiten avanzar, pero también, muchas veces, retroceder en la acción de la política pública, en este caso hacia el reconocimiento de los derechos de los pueblos indígenas.

El artículo que se presenta se basa en una línea de investigación de larga duración, desarrollada por los autores, que aborda diversas perspectivas interrelacionadas: la etnografía del estado (Gupta, 1995), de la política indígena y del turismo indígena³; la etnogénesis⁴, y los estudios específicos asociados a territorios indígenas⁵. Los actores determinantes en el proceso metodológico son las y los funcionarios públicos que trabajan con población indígena y las organizaciones y personas indígenas involucradas en esta relación. A partir de la observación, entrevistas y la formación (cursos dirigidos a funcionarios públicos)⁶ hemos podido identificar estas tensiones que se prolongan en el tiempo y que también se trasladan a estos

nuevos territorios. A partir de un trabajo de campo basado en vínculos colaborativos con organizaciones y comunidades indígenas, ha sido posible identificar factores que inciden en la implementación de la política indígena en este reconocimiento tardío.

El artículo se divide en tres partes: primero aborda una mirada general a la política indígena y su implementación durante treinta años; luego analiza los procesos de reconocimiento tardío y la incidencia en ellos de diversos factores y, finalmente, revisa los ámbitos relevantes de este reconocimiento, como el actuar de los funcionarios, los procesos de acreditaciones, el accionar de distintas instituciones y la agencia de los pueblos indígenas.

Una mirada a la trayectoria de la política indígena

La política indígena se refiere a las diversas acciones estatales orientadas a los pueblos originarios. En el caso de Chile, la población que está sujeta a la focalización de esta política se define a partir de su "calidad de indígena", definida en la Ley N° 19.253. Para obtener la acreditación indígena, los solicitantes deben encontrarse en los siguientes casos: ser descendientes de un padre o madre indígena descendiente de habitantes originarios de las tierras identificadas por dicha ley; ser descendiente de las etnias originarias y contar con al menos un apellido indígena; mantener rasgos culturales y autoidentificarse como indígena (Artículo 2)⁷. Para acceder a los beneficios de la política indígena es necesario acreditarse como indígena a nivel individual y/o también colectivo, considerando para esto último las organizaciones definidas por la ley, ya sea

como *comunidad indígena* o como *asociación indígena*, de acuerdo con los requisitos de los programas o concursos. Como es posible prever, para los pueblos que fueron reconocidos de forma posterior a la ley de 1993, fue necesario acreditar, por medio de estudios, su pertenencia para poder acceder también a los diversos programas de esta política indígena.

La Ley Indígena y la creación de la CONADI estuvieron fuertemente influenciadas por la predominancia del pueblo mapuche en esa discusión, por ser el pueblo mayoritario a nivel nacional (79,84 % en el Censo 2017) y por su histórica y visible participación política y demanda indígena, pero el enfoque se centró en su condición de ruralidad y en su ubicación en su territorio histórico (De la Maza, Bolomey & Ahues, 2018; Catepillan, 2023). Esta perspectiva se vio reflejada también en los requerimientos para acceder a la acreditación indígena y para constituirse como comunidad indígena, y en la diferenciación señalada anteriormente de los "indígenas urbanos" y los "indígenas migrantes".

Otro punto relevante para esta discusión es que la acreditación indígena solo puede vincularse con un único pueblo reconocido, lo que limita los derechos de las personas a reconocer sus distintas pertenencias. Así, personas cuyos padre y madre pertenecen a diferentes pueblos y que solicitan el trámite se ven obligados a elegir entre la identidad de uno o del otro.

Los programas orientados a la población indígena reconocida se generan a partir de diversas acciones que, en general, emanan de la CONADI, pero también de otras instituciones, lo que no impide que la primera sea la que mantenga el liderazgo histórico en la política

indígena, por ser la instancia donde se canaliza gran parte de los recursos y los programas. Otros organismos cuentan también con sus propias acciones orientadas a la población indígena y espacios de coordinación a nivel nacional con las llamadas Unidades de Pueblos Indígenas en los ministerios y/o en convenios interinstitucionales. De esta manera, se han generado programas y acciones en diversas áreas, tales como salud, educación, desarrollo productivo, niñez, turismo, consultas indígenas, becas estudiantiles, subsidios de vivienda, concursos de tierras y agua, ferias indígenas, entre otros. Estos programas, en gran parte, al igual que en la CONADI, han sido liderados o cuentan con funcionarios/as indígenas.

También se han desarrollado programas especiales implementados a largo de los años que involucran acciones más focalizadas en ciertos territorios y que son definidos a partir de gobiernos específicos que buscan dar un sello particular a su política indígena, tales como el Programa Orígenes (2000-2012), Chile Indígena (2013) y el actual Plan de Acción Territorial (2024), u otros orientados al territorio mapuche, como el Plan Araucanía (2010 y 2017), el Plan Impulso de la Araucanía (2018) y el Plan Buen Vivir (2022). Por otro lado, en el ámbito de lo local también se generan espacios de articulación con las llamadas oficinas indígenas que, en algunos municipios, son reforzadas por alcaldes que se definen como indígenas y que incorporan en sus políticas locales acciones vinculadas al reconocimiento indígena (Espinoza, 2017, 2018; Caniguan, 2019).

Como se ha mostrado brevemente, la aplicación de este tipo de política indígena tiene una trayectoria de más de treinta años. El año 1993 marca su inicio y la ratificación del Convenio

de la OIT en 2008 la obliga a incorporar, con mayor énfasis, los derechos indígenas y las consultas indígenas en diversos niveles de la política pública. Algunos autores la han catalogado como neoindigenismo o multiculturalismo neoliberal (Hale, 2002; Hale & Millaman, 2005; Boccara & Bolados, 2008; Bolados, 2012; Richards, 2016; Martínez, 2021) y la han criticado por no apuntar a la transformación más profunda de las relaciones políticas y por mantener las relaciones de dominación. Estos autores señalan que su enfoque se centra, de forma limitada, en las condiciones económicas y en acciones estatales acotadas, sin abordar con profundidad el reconocimiento político. No obstante estas limitantes, es posible observar que se han generado transformaciones relevantes e incluso una participación indígena en la toma de decisiones, especialmente en el espacio local.

Por otro lado, las políticas tampoco han sido homogéneas y se han ampliado de acuerdo con la manera como el estado, por medio de las acciones de sus funcionarios y las interacciones con los propios pueblos indígenas, las ha adaptado, y negociado y concordado con estos últimos, en un contexto diverso que se ha transformado con el correr del tiempo. La implementación de estas políticas indígenas generó un cuerpo burocrático de funcionarios, gran parte de pertenencia indígena y con predominancia mapuche, que comenzó a operar en las diversas instancias del aparato público y que se ha diversificado y ampliado.

El reconocimiento legal por medio de la Ley Indígena permitió avanzar en la posición de los pueblos originarios en Chile. Luego de la Revuelta o Estallido Social de octubre de 2019 y del primer momento del proceso

constituyente (Convención Constitucional 2021-2022), tomó fuerza la visibilidad de los pueblos indígenas a nivel país y como actor político, pero retrocedió en el segundo proceso (Consejo Constitucional 2023). Ambos procesos fueron rechazados ampliamente por la ciudadanía por medio de plebiscitos. El reconocimiento constitucional todavía es un asunto pendiente al que se debe responder bajo los parámetros de los instrumentos internacionales de los derechos indígenas.

Concluyendo este apartado, es posible señalar que, en gran parte, los pueblos indígenas han participado de una u otra forma en los programas y las acciones vinculadas con ellos. Hay una experiencia acumulada tanto en las acciones del estado, la institucionalidad, sus estrategias y burocracia y en sus funcionarios, como en las consultoras y otros agentes privados. También los pueblos indígenas han acrecentado su saber respecto de cómo relacionarse con el estado, cómo acceder a estos fondos, cómo postular y quiénes son las personas clave al interior y al exterior del estado. Esto ha permitido diseñar programas con mayor pertinencia, acceso y cobertura, que han fortalecido los ámbitos políticos y culturales de los pueblos indígenas y, también, en parte, que han permitido sensibilizar a la sociedad en general. Y si bien esto es insuficiente, sí es posible afirmar que este reconocimiento de hecho ya está instalado en el mismo estado y en la sociedad en mayor parte.

Sin embargo, cuando se trata de territorios y pueblos indígenas reconocidos con posterioridad a la Ley Indígena, retrocedemos diez, veinte y hasta treinta años tanto en la institucionalidad, las estrategias, los procedimientos, las interacciones y las formas de negociación. Esto genera diversas complejidades en las distintas

facetas de la política indígena, que parten con las dificultades para acreditarse individualmente y conformarse como comunidades indígenas y/o asociaciones indígenas. En este proceso, nuevamente cumplen un rol sobresaliente los y las funcionarias, como también las formas de negociación y de relación establecidas con los líderes y las organizaciones indígenas. Este punto es crítico para los pueblos emergentes que no estaban reconocidos en 1993. Pero antes de entrar en el detalle de estas interacciones es relevante comprender los procesos de reconocimiento tardío y algunos de los factores que incidieron en estos, considerando nuevamente el accionar del estado, sus márgenes (Das & Poole, 2008) y sus zonas borrosas (Gupta, 1995), y que permitieron la emergencia indígena a pesar de décadas de invisibilización y negación.

Reconocimiento tardío y el papel de la institucionalidad

Una pregunta inicial que queremos plantear es por qué algunos pueblos fueron reconocidos y otros no en la Ley Indígena de 1993. Sin duda, diversos factores influyeron en esta decisión; entre otros, podemos identificar los siguientes: los estudios previos, especialmente los realizados por la Comisión Especial de Pueblos Indígenas (CEPI) —que operó entre 1990 y 1993—; el rol de los académicos-funcionarios que estuvieron vinculados a esta comisión; la visibilidad de estos pueblos, y el criterio de aquellos que tomaban las decisiones, atravesado muchas veces por imaginarios del exterminio y el mestizaje y provisto de una mirada esencialista acerca de quién podía o no ser considerado indígena.

Para el reconocimiento de los “nuevos” pueblos y territorios indígenas hay que destacar la conexión entre sus organizaciones, que se dio con fuerza en Santiago desde finales de los años 1980 (Campos, 2019) y que terminó por repercutir con posterioridad en otros territorios. Nos referimos, por ejemplo, a la influencia que tuvieron líderes indígenas urbanos de Santiago en los procesos de reemergencia indígena en las regiones de Atacama, Coquimbo y el Maule. En el caso específico de Copiapó, las primeras personas que se autoidentificaron como diaguitas pudieron aprender, gracias a esta transmisión, no solo lo que significaba ser indígena en un país como Chile, sino la manera de relacionarse con el estado y demandar en forma temprana la gestión de las cuestiones indígenas en sus territorios. En trabajos anteriores (Campos, 2008) abordamos el papel que jugó Fernando Huina, líder mapuche proveniente de la Región Metropolitana, que había llegado a trabajar en la corta de la fruta. Huina conformó una de las primeras asociaciones indígenas en la zona conocida como Milla Rayen, que se constituyó rápidamente como asociación multiétnica al dar cabida a collas, aymaras, mapuche y al naciente pueblo diaguita. Este último pudo entender ahí cómo enfrentarse al estado, la región y los municipios en una lucha aprendida muchos años antes de dirigentes emblemáticos de la Región Metropolitana, como Fernando Quilaleo, José Painequo y José Llancaipán.

En la misma línea, se aprecia el gran aporte de profesionales que, sin necesariamente haber sido dirigentes indígenas de base o sin haber levantado antes una plataforma activa indígena desde lo dirigencial, terminaron por incidir fuertemente en las políticas indígenas. Este es el caso de la actual senadora Yasna

Provoste Campillay (2018-2026), quien tras haber desarrollado una extensa carrera política como dirigente estudiantil vinculada al Partido Demócrata Cristiano y haber ocupado diversos cargos políticos y públicos tales como gobernadora de la provincia de Huasco (1997-2001), luego de intendenta de la Región de Atacama (2001-2004), posteriormente, de ministra de Educación (2006-2008) y diputada (2014-2018) se convirtió en la principal impulsora del reconocimiento del pueblo Diaguita. Es más, en su cargo de intendenta, solicitó la realización del primer estudio de reconocimiento de un pueblo indígena con posterioridad a la promulgación de la Ley 19.253, y complementó la actividad dirigencial partidista con una plataforma como indígena que fue clave para impulsar el reconocimiento de su pueblo, al mismo tiempo que establecía alianzas con otros sectores políticos que agilizaron el reconocimiento del pueblo Diaguita (Campos, 2008; Molina et al., 2005; Molina & Campos, 2017).

En la misma línea de Yasna Provoste, se pueden señalar los aportes de Francisco Huenchumilla, líder histórico del Partido Demócrata Cristiano en la Araucanía y que tras una larga carrera vinculada a la Central Unitaria de Trabajadores (CUT) regional de Temuco y diversos cargos, de haber sido diputado (1990-2002), alcalde de Temuco (2004-2008), intendente de la Región de La Araucanía (2014-2015) y luego senador (2018-2026) pasó a influir de manera profunda en las cuestiones indígenas. Esta influencia se acentuó sobre todo después de que el presidente Ricardo Lagos lo nombrara integrante, en 2001, de la Comisión de Verdad Histórica y Nuevo Trato. Desde entonces se volvió un actor relevante a la hora de discutir sobre las problemáticas de los pueblos originarios en el país, especialmente acerca de

los asuntos relacionados con la Araucanía y el pueblo Mapuche.

Respecto al pueblo Chango, que fue reconocido en 2020, el proceso de reconocimiento tuvo un recorrido similar al del Pueblo Tribal Afrodescendiente chileno (Campos et al., 2019). Ambos fueron invitados a participar en la consulta relativa del Ministerio de las Culturas, en la que destacó el papel activo que jugó en ese momento la División de Pueblos Originarios del entonces Consejo Nacional de la Cultura y las Artes. Este proceso fue importante por varios aspectos. En primer lugar, porque se activó el Convenio 169 de la OIT para potenciar el reconocimiento de pueblos que legalmente no habían sido validados todavía por la legislación chilena, lo que hace referencia a una interpretación del Convenio que reconoce la preexistencia de los pueblos, más allá de que esté legalizada su existencia en el país.

En segundo lugar, fue la primera vez que se propuso homologar los derechos de los indígenas y de los afrodescendientes al traer a Chile una interpretación de los derechos de los afrodescendientes que, si bien había sido levantada hace varios años en otros países de América, aquí no solo era desconocida, sino que aún sigue siendo considerada inadecuada y es resistida por distintos sectores de la población, entre ellos dirigentes de diferentes pueblos indígenas. Al respecto, se sabe la confrontación que tuvieron los afrodescendientes con dirigentes quechua y aymaras, que se tradujo en una disputa sucedida en el mismo marco de la consulta del Ministerio de las Culturas, las Artes y el Patrimonio, lo que no impidió que en la declaración final todos los firmantes (la totalidad de los pueblos indígenas de Chile) solicitaran a las autoridades el justo reconoci-

miento, tanto del pueblo Chango como de los afrodescendientes.

En tercer lugar, y vinculado al caso anterior, está el hecho de que la agencia o la iniciativa de un funcionario, en este caso el encargado de la Unidad de Pueblos Originarios del Consejo de la Cultura y las Artes y de la mencionada consulta, haya podido incidir, sobre la base de sus convencimientos personales, en el proceso de identificación de dos pueblos que, hasta ese momento, no habían sido reconocidos en el país. Nos referimos a la historia particular de José Ancán Jara, destacado intelectual mapuche, que desde ese entonces ha estado vinculado al estado, primero al Consejo Nacional de la Cultura y las Artes y, actualmente, como subdirector nacional de Pueblos Originarios del Ministerio de las Culturas, las Artes y el Patrimonio.

El recorrido cultural e ideológico de Ancán ha sido referenciado en varios artículos (Antileo, 2013; Aldunate, 2015) que remarcan la influencia del pensador afrocaribeño Frantz Fanon en varios intelectuales mapuche, entre ellos en el mismo Ancán, que, en una ponencia presentada en el II Congreso Chileno de Antropología, se refería a la toma de conciencia de una identidad afroamericana, relacionándola con el proceso que estaban viviendo los mismos mapuche desde los años ochenta. Lo anterior constituye, sin duda, una base importante que permitió, en el caso de las políticas públicas indígenas relacionadas con la cultura, que se diera un reconocimiento temprano de los afrodescendientes. Por último, con respecto a los changos, también se destacan los vínculos que para ese entonces tenía José Ancán con el Centro de Estudios Interculturales e Indígenas (CIIR), lugar donde, desde sus inicios, se

estaba apoyando la investigación y el proceso de reconocimiento del pueblo Chango⁸.

En relación con lo anterior y, en cuarto lugar, está la influencia que puede tener el mundo académico en dichos procesos de reconocimiento en la medida en que la información que se genera en investigaciones de carácter académico y al alero de las universidades o de centros de investigación puede, eventualmente, tener una ascendencia en las mismas políticas públicas si consigue salir de su ámbito y transitar hacia una conexión permanente con el aparato público. Para lo anterior se necesita una academia que hable, por un lado, el lenguaje de las políticas públicas, pero también que esté en contacto con las realidades emergentes, como lo eran los procesos de etnogénesis que se estaban viviendo entonces en el país. De esta manera puede aportar a diseñar una matriz interpretativa que ayude a las instituciones del estado a dar cuenta de estas nuevas realidades, pero que apoye también a los territorios y a los actores indígenas y afrodescendientes a generar una matriz de discursos que pueda, eventualmente, dialogar con el aparato público del cual se obtendrá, finalmente, su reconocimiento.

Por último, y en quinto lugar, está el tema que ya hemos mencionado (Campos, 2018) y que tiene relación con lo que hemos llamado el reconocimiento implícito que antecede al reconocimiento legal propiamente tal. Por ejemplo, tanto en el caso del pueblo Chango, pero sobre todo del Pueblo Tribal Afrodescendiente, antes de que se discutiera y se promulgara la ley de reconocimiento, ya existía una serie de instancias que, desde la misma institucionalidad, habían reconocido a dichos pueblos. En el caso de los afrodescendientes, además de la invitación a

participar en el proceso de consulta organizado por el futuro Ministerio de las Culturas, las Artes y el Patrimonio, durante años se habían financiado iniciativas relativas a los bailes y músicas afrodescendientes (sobre todo, desde 2003, batucadas y tambores); se había implementado en el área turística una ruta del esclavo en 2011; se les había reconocido como tesoros humanos vivos; se había creado una Oficina Afrodescendiente en el municipio de Arica (al alero de la misma oficina que veía los asuntos indígenas), y se había realizado una encuesta de caracterización afrodescendiente (INE, 2014).

Todo lo anterior hizo —a pesar del sinnúmero de negaciones provenientes de otros sectores del estado— que a la hora de discutir el reconocimiento afrodescendiente fuera más fácil avanzar, ya que, en términos estrictos, este se había producido muchos años antes de abril de 2019, momento en que se promulgó definitivamente la ley. En el caso de los changos, si bien a causa del mismo tipo de prejuicios y negaciones ancestrales existía y aún existe una menor institucionalidad que dé cuenta de su reconocimiento, su participación en la Consulta así como en otras instancias del Consejo de las Culturas y las Artes y el apoyo de académicos adscritos a distintas áreas, como universidades, museos y centros de investigación, fue clave para que su reconocimiento fuera, en sus fases finales, más expedito, lo que permitió que se promulgara la ley en octubre de 2020.

Respecto a los nuevos territorios indígenas que, al igual que los pueblos emergentes, no estaban considerados en la ley, el reconocimiento tardío implicó limitaciones espaciales. En el caso de los diaguitas, su territorio no quedó consignado, aunque en los discursos y las prácticas estatales fue circunscrito a la

región de Atacama e incluso a la comuna de Alto del Carmen, si bien desde 2006 se vio que la presencia diaguita se extendía a la región de Coquimbo e incluso a la región de Valparaíso. Al respecto, trabajos posteriores han confirmado la gran extensión poblacional y espacial de la presencia diaguita, datos que se vieron reflejados en el Censo 2017 con casi 90.000 personas que se reconocieron como tales a lo largo de Chile, con lo que pasó a ser el tercer pueblo originario más numeroso en el país, a poco más de diez años de haber sido reconocido (Molina, 2016; Molina & Campos, 2017). De acuerdo a las acreditaciones diaguitas entregadas por la CONADI en los últimos años, se prevé un aumento considerable en el próximo Censo 2024, que permitirá dimensionar de mejor manera tanto la cantidad como la localización y las características culturales de aquellos que se reconocen como indígenas.

En el caso chango ocurrió algo diferente al quedar circunscrito, en el artículo 65 bis que modificó la ley, un territorio limitado, situado entre la región de Antofagasta y la de Valparaíso. Pero, insospechadamente, en la última modificación de la Ley Indígena para la incorporación del pueblo Selk'nam, el artículo 1 se refiere a los changos "del norte del país", si bien el resto de la ley no fue modificada. Al igual que los otros pueblos del país, estas limitaciones no dan cuenta de las dinámicas de asentamiento y de su movilidad, lo que, en el caso de los changos, se torna todavía más preocupante si se considera que la trashumancia es una de las principales características de su forma de vida.

Es necesario señalar que este reconocimiento tardío no es exclusivo solo de pueblos que no fueron comprendidos en la ley de 1993, sino que también está presente en otros procesos,

como los experimentados a principios de los años noventa por la población que vive en la Región Metropolitana (Campos, 2019), o lo que sucede en regiones como el Maule, O'Higgins y Coquimbo, que tampoco han sido consideradas como territorios con pueblos originarios vivos. La institucionalidad indígena se ha sorprendido con la demanda de acreditaciones y de conformaciones de organizaciones indígenas en esos lugares, por estar vinculados a imaginarios de tierras sin población indígena, ya sea por el exterminio, el traslado o el mestizaje, lo que los ha afectado a la hora de ser reconocidos y validados como tales en sus territorios, además de ser constantemente asociados a estereotipos al respecto.

Por último, el reconocimiento de hecho, implícito y/o tardío, no hubiese sido posible sin el papel activo que poseen las dirigencias indígenas en las políticas de reconocimiento, en la medida en que su labor es visibilizada en diferentes agencias estatales no solo como una contraparte activa, sino como actores relevantes de la misma política pública. El hecho de que sean los mismos indígenas y los afrodescendientes los que están en lugares determinantes del desarrollo de las políticas indígenas obedece a varios factores, como el mayor acceso que han tenido a los sistemas de educación formal, lo que les ha permitido formarse en profesiones relevantes para la gestión pública, como el derecho, la antropología, la historia, la sociología, el trabajo social, la arquitectura y la administración pública, entre otros. Se han sumado así a los cuadros más antiguos formados en pedagogía, los que, en diferentes espacios, consiguieron, a través de las políticas de la diferencia, llegar a ser mayoritarios en los puestos que tienen que ver con la cuestión indígena.

Pero más allá de que muchos indígenas y afrodescendientes han accedido a la educación formal, lo que se destaca aquí es que sean los mismos dirigentes estudiantiles o territoriales los que han pasado a ser gestores, desde el estado, de las políticas públicas. Esto ha llevado a un proceso de indigenización de la acción estatal misma, lo cual ha dotado, incluso por este solo hecho, de mayor pertinencia a las políticas de la diferencia. Casos como el de Raúl Rupailaf en el Programa Orígenes y del mismo José Ancán en el Ministerio de las Culturas, las Artes y el Patrimonio; el de Cristian Báez en la Oficina Afrodescendiente de Arica, o el de Iván Lepian en Talca, que de dirigente estudiantil pasó a ser el encargado del Programa de Promoción e Información de los Derechos Indígenas (PIDI-CONADI), se suman a la más conocida irrupción de los dirigentes estudiantiles de la Región Metropolitana de Santiago que, con el paso del tiempo, han pasado a ocupar la mayor parte de los cargos que tienen que ver con lo indígena y que hemos destacado en otros artículos (Campos et al., 2018).

Lo anterior, si bien ha sido visto por algunos sectores como una cooptación de los dirigentes, nosotros lo vemos, más bien, como un ejercicio de autonomía que se ha esforzado en preparar cuadros que pasen a gestionar, cada día más, desde los mismos indígenas y afrodescendientes, las cuestiones que les interesan. Desde la mirada de la antropología del estado, podemos ahondar en estos procesos de participación indígena estatal y mostrar que los funcionarios indígenas han sido, en muchos casos, los agentes indispensables para avanzar en el reconocimiento político de los pueblos originarios y en el diseño y la implementación de políticas y acciones públicas más pertinentes y sustantivas a nivel local y nacional.

Funcionarios, acreditaciones y comunidades indígenas en el reconocimiento tardío

Como ya se ha señalado, la institucionalidad indígena se estableció en 1993 considerando a los pueblos indígenas existentes y su distribución espacial. Esto implicó que la CONADI quedara conformada, además de la Dirección Nacional, por subdirecciones nacionales, direcciones regionales y oficinas de asuntos indígenas⁹, organismos que se distribuyeron de una forma que no necesariamente responde a los pueblos reconocidos posteriormente y a la existencia de la población indígena en general. Entre otros aspectos, esto implicó que la infraestructura, los procedimientos, la cobertura de funcionarios y la burocracia en general se establecieran de acuerdo con la presencia de los pueblos reconocidos en un primer momento. Por ejemplo, la Oficina de la Región Metropolitana abarca, además de esta región, a las de Coquimbo, Valparaíso y O'Higgins, pues en la ley de 1993 no se reconocía en esos territorios, de manera explícita, la existencia de indígenas. De igual forma, la Dirección Regional de Cañete incorporó, además de la región del Biobío, a la región del Maule, la cual también era pensada con escasa presencia indígena, tanto en el imaginario nacional, la institucionalidad pública, como en el mundo académico.

Respecto a los funcionarios, no solo nos referimos a los vinculados a la institucionalidad indígena, sino también a los de las diversas dependencias de regiones donde se entendió que había una población indígena marginal, asumida más bien como "indígenas migrantes". Con los reconocimientos posteriores y la visibilidad alcanzada por las nuevas organizaciones indígenas, se han ido generando diversos cuestionamientos sobre la autenticidad de los

indígenas, derivados de la falta de instrumentos o de protocolos para su acreditación. Los casos del pueblo Diaguita y del pueblo Chango en regiones como Coquimbo y Atacama, así como el reconocimiento de la población mapuche que llegó a habitar tempranamente a estas regiones como mano de obra en las encomiendas desde el siglo XVI, sumado a los movimientos históricos poblacionales, han sido un verdadero problema a la hora de validar el reconocimiento de estos pueblos emergentes. Y lo mismo ha sucedido en las regiones de Valparaíso, el Maule y O'Higgins con población que se autoidentifica, principalmente, como mapuche y chango.

Al ser estos procesos de reivindicación recientes y sustentados en poblaciones que históricamente fueron invisibilizadas y negadas no es poco usual que sus procesos de reconocimiento, y de las acreditaciones individuales y como comunidades o asociaciones, hayan generado dudas sobre su pertenencia y legitimidad. Las visiones de la cultura y la identidad basadas en elementos visibles y asociados a las representaciones vinculadas a lo indígena de hace 500 años generan desconfianzas e incredulidad, sobre todo con respecto a aquellos pueblos que recién se acercan a la autoidentificación, proceso en el cual no solo deben posicionar su pertenencia indígena, históricamente negada, sino luchar contra los estereotipos que el estado, su propia dirigencia y el mundo académico han construido sobre ellos.

El rol de los funcionarios ha sido y sigue siendo relevante para apoyar o limitar estos procesos. Sin duda, su función ha generado condiciones para reforzar la autoidentificación en un contexto de apertura al reconocimiento, aunque también puede constituir un obstáculo. Lo relevante, en todo caso y como ya se dijo,

es que funcionarios, dentro de sus espacios de trabajo y de poder, contribuyeron a abrir puertas para que estas demandas de reconocimiento fueran posicionándose poco a poco al interior de las instituciones y desembocaran, finalmente, en su reconocimiento legal.

Respecto a las acreditaciones, como se señaló, los fundamentos son más claros o evidentes para los pueblos que fueron reconocidos en el momento de la aprobación de la Ley Indígena, en asociación, por lo general, a un territorio, aunque a través de los años esta adscripción fue relativizándose y tomando mayor predominancia la condición de tener un apellido considerado indígena o *apellido indígena evidente*.

El apellido es actualmente uno de los indicadores que tienen mayor fuerza en la decisión de entregar o no la calidad indígena. Considerando lo anterior, la misma CONADI solicitó, en el caso de varios pueblos indígenas, estudios de apellidos, siguiendo la norma establecida a partir de los apellidos mapuche, considerados sobre todo por su raíz indígena vinculada al mapuzugun y a territorios específicos y/o por ser diferentes a los apellidos de origen castellano¹⁰.

El problema es que esa condición, es decir, contar con un apellido en lengua indígena asociado a un territorio histórico, no opera de la misma manera con los apellidos de pueblos no reconocidos, que en su mayoría se encuentran chilenizados o son de origen español. La principal excepción son algunos apellidos de origen kakán que fueron evidenciados desde el primer estudio de reconocimiento diaguita para confirmar su raíz indígena. En el caso de los apellidos castellanos, se ha ido formalizando un

procedimiento en que, a partir de antecedentes históricos recuperados en archivos parroquiales, curatos, matrículas de tributos y otros, se define que cierto apellido era considerado indígena en un territorio específico, aunque, en la mayoría de los casos, no se define la pertenencia étnica y/o cultural de dicho apellido.

Este listado, asociado al territorio del cual es originaria la persona o su familia, pasa a ser un factor clave a la hora de responder a las solicitudes de acreditaciones indígenas individuales, como también para la conformación de comunidades. Sin embargo, si se considera la emergencia indígena de los pueblos y su reconocimiento tardío, estos estudios, si bien han sido necesarios, han generado también suspicacias sobre la indigeneidad de esos apellidos y cuestionamientos a su supuesta veracidad. Las dudas apuntan, sobre todo, a que cualquier persona podría identificarse como indígena y a que muchas de las que así lo hacen no responden necesariamente a lo que se esperaría que fuera un indígena según los estereotipos existentes hasta hace poco acerca de los pueblos originarios.

Otro ejemplo tiene relación con el estudio, realizado en 2017, de apellidos de diaguitas y collas de las regiones de Atacama y de Coquimbo (Caniguan et al., 2017a), que retomó, en principio, los lineamientos marcados por la investigación llevada a cabo para reconocer al pueblo Diaguita Huascoaltino en 2004 y 2005 (Molina et al., 2005). En estos estudios, se asoció la categoría de “indio” o “natural” de manera exclusiva con el pueblo Diaguita a una persona citada en tiempos coloniales como *indígena* o *natural*. En el estudio de 2017 se mantuvo el mismo criterio y se confirmó que determinados apellidos de origen castellano

correspondían con exclusividad al pueblo Diaguita (o, en su defecto, Colla), lo que finalmente acabó por perjudicar la acreditación como indígenas de personas identificadas con el emergente pueblo Chango y cuyos ancestros habían sido inscritos o habían tributado en las mismas circunscripciones que los diaguitas. Tanto en 2005 como en 2017, el pueblo Chango no estaba reconocido, por lo tanto, ni siquiera se consideró la posibilidad de otra pertenencia que no fuera diaguita o colla. En el escenario de hoy, con el reconocimiento chango, es posible asociar dichos apellidos a changos y no a diaguitas, o incluso a ambos pueblos. Sin embargo, considerando que estos se movían y todavía se mueven, y que además se relacionaban entre ellos, para lo cual es fundamental que se amplíe, desde la CONADI, el criterio de identificación de los apellidos, en el que la autoidentificación pueda considerar estas múltiples pertenencias.

La anterior confusión, generada por el tiempo en que fue reconocido cada pueblo, profundiza el problema para definir o validar la pertenencia a un pueblo indígena. Esto complejiza las decisiones a las que deben enfrentarse las y los funcionarios de la CONADI y los mismos pueblos a la hora de validar y certificar no solo su condición de indígenas, sino también al pueblo al que dicen pertenecer. Esto muestra, por último, que los criterios definidos en la Ley Indígena no son suficientes y tampoco, muchas veces, pertinentes, lo que hace necesarios estudios adicionales¹¹.

Por todo lo anterior, la obtención y la certificación de la calidad indígena no ha sido fácil¹². Tal dificultad genera que personas de una misma familia, todos con los mismos antecedentes, puedan no ser todos acreditados, producto de

diferentes causas, que pueden abarcar desde la falta de documentación, la solicitud de nuevos antecedentes, la no validación de los apellidos como indígenas, el desconocimiento de flujos, hasta la brecha tecnológica para realizar la tramitación de la calidad indígena, lo que lleva incluso a la solicitud de estudios con costo a los involucrados para que puedan demostrar su pertenencia.

Esto, sin duda, es parte de la complejidad de la tramitación más reciente para los habitantes indígenas del norte, especialmente de los pueblos Chango y Diaguita, pero también afecta a los reconocidos en 1993, como los aymaras, quechuas, collas y likanantay, entre los cuales es frecuente que las personas tengan diversas pertenencias indígenas según la línea paterna o materna. Lo anterior muestra las dificultades de este reconocimiento, tanto para la institucionalidad como para los propios pueblos, que deben enfrentar este tipo de problemáticas sin un marco regulatorio claro, algo que, con seguridad, deberán plantearse otros pueblos al momento de ser reconocidos, como es el caso del pueblo Selk'nam o de futuros procesos que se puedan dar.

Respecto a la conformación de comunidades indígenas, las condicionantes mencionadas respecto de su acreditación se repiten. Luego de pasar ese primer proceso, la conformación de las organizaciones debe respaldar su condición de comunidad con base, nuevamente, en los fundamentos de la Ley Indígena. Para esto es necesario conseguir o solicitar estudios antropológicos que demuestren que sus miembros provienen de un tronco familiar (líneas llamadas troncales), que reconozcan una jefatura tradicional, que posean o hayan poseído tierras indígenas en común (llamadas territoriales) o

que provengan de un mismo poblado antiguo (Ley N° 19.253, artículo 9).

Siguiendo los requisitos de la ley, los pueblos reconocidos de forma reciente deben demostrar su condición para obtener su personalidad jurídica. Ello se dificulta aún más cuando su asentamiento se inscribe en territorios que no son considerados históricos, como por ejemplo, el caso de las organizaciones mapuche del Maule, los changos, diaguitas y mapuche de la región de Coquimbo y los changos en la región de O'Higgins.

Por último, las asociaciones indígenas, como figura jurídica respaldada en la ley, han sido más permeables a las trabas del reconocimiento. Como es posible observar, en la Región Metropolitana y en estos territorios indígenas "nuevos" se han generado organizaciones con diferentes fines e incluso multiétnicas, pero que cuentan con un peso simbólico menor que las comunidades indígenas, especialmente en lo referente a la amenaza de proyectos extractivistas y a los procesos de consulta indígena.

Programas estatales y sus diversas formas de implementación en el reconocimiento tardío

Otro ámbito asociado a esta noción de reconocimiento tardío es la dificultad de la generación y la implementación de los programas asociados a la política indígena. Sin embargo, es necesario señalar que, a pesar de ello, estos programas han permitido fortalecer los procesos de reconocimiento e identidad de estos pueblos.

El reconocimiento de *hecho* o *implícito* fue fundamental tanto para el reconocimiento del

pueblo Chango como el del Pueblo Tribal Afrodescendiente. El estar reconocidos en la Ley Indígena, en asociación con su visibilización a nivel regional y local, les ha permitido ser considerados, por ejemplo, en los procesos de consulta indígena que implementan las instituciones, como, en el último tiempo, la consulta sobre biocombustible del Ministerio de Energía y aquella sobre patrimonio del Ministerio de las Culturas, las Artes y el Patrimonio. Esto genera que los espacios de participación y presencia sean más fuertes, así como un mayor posicionamiento en el aparato público regional, independiente de la credibilidad y la falta de recursos de estas instancias para llevar a la práctica acciones más locales y regionales.

A propósito de los programas relacionados con la política indígena, el Programa de Educación Intercultural Bilingüe (EIB) se ha extendido a partir de la inclusión de la asignatura referida a lenguas y culturas de los pueblos originarios ancestrales, en la que el rol de los y las educadores tradicionales resulta de suma importancia en los procesos de rescate y revitalización de las prácticas culturales de los pueblos indígenas. Estos implementan, en el nivel básico, el apartado de Lengua y Cultura Indígena, al igual que lo hacen los y las educadoras de lengua y cultura indígena (ELCI) en la educación parvularia.

Ellos y ellas han sido actores relevantes para fortalecer las organizaciones, como en el caso diaguita y, más recientemente, el chango, como se pudo constatar en la región de Coquimbo. No obstante, debido a la ausencia de lenguas indígenas en ambos pueblos (más allá de la revitalización que algunas organizaciones diaguitas hacen hoy del kakán), en el Ministerio de Educación se ha indicado que en esta región

se impartan contenidos vinculados a la interculturalidad más que a los pueblos indígenas ahí presentes, lo que ha generado tensiones en algunas comunidades educativas. En esta coyuntura, algunos educadores han optado por el rescate de la lengua kakán, el quechua o el mapuzugun. Por otro lado, también se presentan tensiones en torno al programa de EIB entre los educadores tradicionales y los ELCI sobre el predominio de algún pueblo sobre otro, por ejemplo, al seleccionar a un educador al que se le dificulta enseñar sobre el pueblo que habita en ese territorio (por ej., educadores tradicionales mapuche en zona diaguita o changa).

El Programa Especial de Salud y Pueblos Indígenas (PESPI) del Ministerio de Salud, por su parte, que se extiende a nivel nacional, es conducido localmente por un coordinador/a regional. También en su caso, su implementación se ha visto limitada con relación a los pueblos emergentes. El vínculo con las organizaciones indígenas es más consistente con las organizaciones con mayor trayectoria, debido a los limitados recursos con que cuenta este programa. A su vez, los perfiles de quienes cumplen el rol de facilitadores interculturales pueden no coincidir con los pueblos con los cuales se implementa, tal como se observa en el caso de los educadores tradicionales. En un contexto de reconocimiento tardío, en que las organizaciones y sus líderes están experimentando procesos de posicionamiento y reconocimiento, ello genera diversas tensiones y conflictos entre las mismas organizaciones y con la institucionalidad pública.

Un programa orientado a los pueblos indígenas que ha tenido gran relevancia es el Programa de Desarrollo Territorial Indígena (PDTI), del Instituto Nacional de Desarrollo Agropecuario

(INDAP) perteneciente al Ministerio de Agricultura. Este se ha focalizado en territorios como la región de la Araucanía, donde es un programa altamente vigente y requerido por la población originaria. Sin embargo, en los territorios recientemente reconocidos como indígenas, el PDTI es una política desconocida e inexistente.

En los ejemplos anteriores se identifican procesos de reconocimiento progresivo, no exentos de dificultades y que abarcan desde la entrega de las acreditaciones y la conformación de comunidades hasta la incorporación en los diversos programas de política indígena, en especial en las consultas indígenas. Ello constituye un aporte al posicionamiento de las organizaciones y los líderes indígenas, a los aprendizajes tanto de los funcionarios públicos regionales y locales como de las mismas organizaciones respecto de las estrategias de negociación y reconocimiento. En términos de etnogénesis, este proceso inicialmente se expresa de forma confrontacional hasta que el reconocimiento está instalado, ya que los pueblos emergentes necesitan, en primer lugar, ser vistos y validados en el entorno social y por la misma institucionalidad, lo que coincide con lo planteado por Habermas (1999). Este autor se refiere a la lucha de los movimientos emergentes por su reconocimiento en el estado democrático de derecho, que avanza por diferentes fases, y en la que resulta importante, en los primeros momentos, la confrontación y la diferenciación radical. Con el tiempo, en la medida en que se consolidan los procesos, estas tensiones tienden a morigerarse.

Todo lo anterior se suma a otras acciones estatales y del mundo privado, que siguen actuando como si en estos territorios no habitara población originaria ni que fueran históricamente indígenas. Con esto nos referimos, por ejemplo, a la instalación de mega infraestructuras públicas y privadas y al desarrollo de proyectos extractivistas, como la minería, el monocultivo, las carreteras eléctricas, los parques eólicos y el desarrollo inmobiliario. Estas acciones, avaladas muchas veces por la institucionalidad pública, son otros factores que inciden en los procesos de reemergencia indígena, ya que las organizaciones locales afectadas ven en el reconocimiento de su indigeneidad la única forma de enfrentar estos proyectos.

De esta manera se activa, para muchos, una toma de conciencia sobre su posible condición de indígenas, lo que no resulta fácil por las marcas dejadas por la discriminación y la historia de negación e invisibilización. Esta comprensión identitaria es seguida por levantamientos de la propia historia y la ocupación de sus territorios y, luego, de la solicitud de las acreditaciones y la conformación de asociaciones y comunidades indígenas. Ejemplos de lo anterior se repiten a lo largo del país, como el proceso que dio origen a la primera demanda de reconocimiento del pueblo Diaguita Huascoalino en su confrontación con la minera Barrick; el de los cambios asociados a la termoeléctrica de Punta de Choros, los puertos de embarque y la mina Dominga; el de la población changa en la región de O'Higgins, afectada por procesos de parcelación y privatización de su territorio; el de El Molle y su población indígena afectada

por la instalación de tendidos eléctricos, o los de El Durazno, en Combarbalá, presionados por el Ministerio de Obras Públicas y grandes empresarios agrícolas por la construcción de tranques de regadío que amenazan con desplazarlos de los espacios en los que han vivido por decenas y, en algunos casos, centenas y quizás miles de años.

Por último, estas afectaciones pueden darse, incluso, en contextos en que los proyectos no se muestran originalmente como extractivistas, sino como iniciativas emprendidas en beneficio de las comunidades, por ejemplo, aquellos con sello de protección ambiental tales como la creación de santuarios de la naturaleza o de reservas y parques privados, pero que terminan afectando a territorios cuyos habitantes ven en la lucha por su reconocimiento y en la reemergencia indígena la única posibilidad de no ser desplazados de sus localidades, como en El Espino, en Canela; Topocalma, en las cercanías de Pichilemu, o el reciente caso de La Pesca, en la región del Maule.

Agencia indígena y disputas del reconocimiento

Un punto relevante en este proceso de reconocimiento tardío es la capacidad de incidir de las organizaciones indígenas en la implementación de las políticas que les atañen, lo que implica diversas formas de negociación y, a veces, de confrontación de las organizaciones y los líderes, como también la generación de conflictos internos.

Por ejemplo, en la región de Coquimbo, organizaciones que, en un primer momento, se planteaban como agrupaciones culturales, poco

a poco se han ido transformando en organizaciones indígenas. La revitalización cultural pasa a ser, así, un factor clave de la reivindicación política que permite una mayor visibilidad en los espacios locales y regionales. En el caso del Maule, la realización de la emblemática subida al cerro de Chiripilco, asociado a un lugar de resistencia donde supuestamente mataron a Lautaro, ícono mapuche, y de las actividades relacionadas con este ritual de encuentro y peregrinación que se repite todos los años son también un buen ejemplo de movilización y organización que incorporan la revitalización cultural, la participación de diversos territorios, incluso de Santiago, y la agencia de funcionarios públicos y otras autoridades que van, lentamente, potenciando la cuestión identitaria en una región que, hasta hace poco, no era considerada como indígena.

También es necesario vincular esto con el hecho de que las dificultades de las acreditaciones tienen que ver con la no evidencia de indicadores asociados a lo indígena, es decir, los rasgos objetivos que se requieren para responder al listado de los requisitos exigidos para la pertenencia indígena, lo que hemos denominado el *checking* de la indigeneidad. Es frecuente escuchar a funcionarios públicos en diferentes contextos, como también a líderes indígenas que no requieren demostrar su autenticidad (porque tienen, por ejemplo, un apellido claramente indígena), afirmar que ciertas personas y comunidades no tienen nada de las culturas indígenas: no hablan la lengua, no tienen un apellido evidente, no tienen rasgos fenotípicos y que, en suma, son iguales a cualquier chileno. Estas exigencias no han desanimado a los solicitantes, sino más bien han incidido en la construcción de procesos de reemergencia indígena en que la patrimonialización y

la performance se vuelven imprescindibles a la hora de demandar el reconocimiento a través de la revitalización cultural y la búsqueda de la ancestralidad desde la espiritualidad, la música, el baile, el conocimiento de los ciclos naturales, de las plantas medicinales y, así, una lista de elementos culturales "objetivos" y visibles que los van posicionando como indígenas verdaderos a la vista de sus censores.

Por tal motivo, estas organizaciones son determinantes para disputar un lugar en este reconocimiento tardío frente a las agencias estatales y ante la misma población local, que incluye otros sectores que también disputan su indigeneidad, lo que genera conflictos entre los mismos indígenas acerca de quiénes son los verdaderos, qué es lo válido, cuál es la lengua más originaria y, en definitiva, qué es lo que se debe considerar indígena. En esta disputa, el rol de los funcionarios y los programas son relevantes pues son los que, de alguna forma, legitiman o no a las organizaciones y líderes. En el mismo sentido, también es importante el papel que juegan la academia y otros actores que ayudan en esta supuesta validación.

Como ya hemos mencionado, los educadores tradicionales y los ELCI son igualmente relevantes en este proceso. Por un lado, por su rol en el fortalecimiento cultural de los niños y las niñas, pero también como una forma de validación y articulación con diversos educadores, lo que permite posicionarse en los espacios locales. Además, en el reconocimiento tardío, este es uno de los programas que llega más tempranamente a esos territorios y pueblos.

Otro punto relevante es cómo, en ese contexto, van a emerger organizaciones indígenas con un sello más vinculado a la ancestralidad y cuyas

acciones van a orientarse en esa línea, es decir, en ceremonias y formas de saludarse y relacionarse para marcar una diferencia frente a otras organizaciones que pueden ser más abiertas, incluso ante otros pueblos. Estas estrategias son relevantes para construir la autenticidad en los ciclos de la etnogénesis, porque permiten destacar su pertenencia, marcar una presencia y obtener la validación y, al final, el reconocimiento y los derechos que vienen asociados.

Por lo tanto, la discusión sobre quién es indígena, o quién es más indígena, sigue vigente. El punto clave es cómo desde los propios funcionarios esto se internaliza o se negocia, pero también cómo en estos "nuevos" territorios indígenas se dan los cambios necesarios de perspectiva para obtener una mejora en las condiciones de validación. En este sentido, lo local y lo regional llevan la delantera frente a lo nacional, pues las complejidades y las disputas del reconocimiento indígena se lidian con mayor fuerza en estos espacios.

Conclusiones

El artículo analizó los dilemas asociados al reconocimiento tardío de pueblos y territorios indígenas que no fueron considerados en el diseño y la implementación inicial de la política indígena en Chile bajo la Ley Indígena de 1993.

A partir de un trabajo de campo prolongado y del establecimiento de relaciones colaborativas con organizaciones indígenas e instituciones públicas, fue posible ahondar en las formas en que el estado se construye a partir de contextos, territorios y agentes específicos. Se mostró cómo este se expresa de múltiples formas y que está vinculado a personas (funcionarios, líderes

u otros agentes) que pueden fortalecer u obstaculizar procesos como el reconocimiento de los pueblos originarios.

Las estrategias, los aprendizajes y las negociaciones referidas a la política indígena que desarrollaron estos pueblos y los funcionarios asociados a la institucionalidad en esta área no resultaron suficientes en el momento en que otros pueblos fueron reconocidos. Es más, estos avances fueron poco pertinentes y escasamente aplicables a otras realidades. Como se abordó a lo largo del artículo, los pueblos emergentes, especialmente los diaguitas y los changos, como también otros pueblos restrictivamente asociados a territorios específicos, han tenido que fundamentar su pertenencia indígena para responder a las demandas que el mismo estado, a través de sus funcionarios, e incluso de los pueblos ya reconocidos, han impuesto como categorías válidas de indigeneidad.

De forma posterior al reconocimiento legal tardío, es decir, a la incorporación a la Ley Indígena de los pueblos Diaguita, Chango y Selk'nam, la acreditación indígena y la conformación de comunidades indígenas se ha convertido en un punto de inflexión para estas poblaciones. Estos obstáculos han generado una respuesta política centrada en obtener una mayor visibilidad y en las luchas por el reconocimiento, y en la que se recurre a los recursos de la memoria, la tradición y la ancestralidad, que permiten legitimarse en un contexto donde la pertenencia indígena es cuestionada. Los emblemas de la identidad son los factores que van a apoyar este reconocimiento tardío, pero siempre bajo sospecha de los funcionarios, la academia, el sector privado y los otros pueblos ya reconocidos. La lucha por este reconocimiento lleva a situaciones de fuerte conflictividad

y enfrentamiento, que se expresan en diversas dimensiones, incluyendo la confrontación entre las mismas organizaciones indígenas.

La respuesta a la negación de sus identidades y de sus territorios de origen por parte de las autoridades nacionales y locales, de los funcionarios, la academia y los museos, entre otros actores, es la revitalización cultural desde la ancestralidad. A esto se suma la inclusión y la apertura estatal en estos espacios borrosos del estado, gracias a funcionarios claves y líderes, y que se expresa en la implementación de programas como la educación intercultural bilingüe y los procesos de consulta indígena. Estos espacios serán determinantes para la visibilidad y la participación política de las organizaciones y los líderes indígenas de estos “nuevos” pueblos en territorios donde se suponía que ya no existía población indígena o solo había presencia de “indígenas urbanos” o “indígenas migrantes”, como se señala en la Ley N° 19.253.

Los imaginarios del exterminio y del mestizaje siguen vigentes, especialmente en estos territorios y respecto de los pueblos aludidos, pero, como se ha mostrado, su lucha y la apertura de ciertas instancias institucionales han permitido una mayor participación y reconocimiento en los espacios locales y regionales.

Por último, es necesario resaltar que el reconocimiento de hecho o implícito, conseguido por el papel desempeñado por ciertos funcionarios, la academia y, en especial, el accionar de los líderes indígenas, hizo posible que la invisibilización y la ideología del exterminio y del mestizaje fueran desafiados, en parte. Esto ha permitido que la Ley Indígena reconozca hoy, en el año 2024, a once pueblos indígenas, frente a los ocho validados en 1993.

Notas

¹ Dedicamos este trabajo a Raúl Molina Otárola (1957-2022), nuestro amigo y coinvestigador que nos dejó en el camino. De haber estado aquí, con seguridad hubiera sido coautor de este escrito.

² En la Ley Indígena de 1993 se usó el concepto de "etnias indígenas", pero en la modificación de la ley en relación con el reconocimiento del pueblo Selk'nam se señala: "El Estado reconoce como principales pueblos o etnias indígenas de Chile a los Mapuche, Aimara, Rapa Nui o Pascuense, Atacameño, Quechua, Colla, Diaguita, Chango del norte del país, Kawashkar o Alacalufe y Yámana o Yagán de los canales australes, y Selk'nam" (Ley N° 21.202, del 19 de octubre de 2023).

³ Proyectos FONDECYT (N° 11090320, N° 1170236, N° 1220659) y Línea de Políticas de Reconocimiento, Prácticas Estatales e Interculturalidad del Centro de Estudios Interculturales e Indígenas (CIIR) (ANID-1522A0003).

⁴ Proyectos FONDECYT (N° 1150876, N° 1201814) y Línea de Patrimonio Cultural y Estéticas de la Identidad del CIIR (ANID-1522A0003).

⁵ Licitación pública ID 765-16-LE16 "Diagnóstico socioantropológico Colla-Diaguita" (2017) y Licitación pública ID 805-9-LE23: "Levantamiento participativo de información de las comunidades y asociaciones indígenas de la Región de Coquimbo" (2023).

⁶ Desde 2014, el CIIR ha impartido el Taller de Competencias Interculturales a lo largo de Chile (de Arica a Puerto Williams) orientado a funcionarios públicos, profesores, educadores tradicionales, líderes y miembros de comunidades indígenas. Nuestra participación en estos cursos ha permitido conocer e interactuar con personas que se vinculan a la práctica estatal.

⁷ Es relevante revisar este artículo en su totalidad para la discusión posterior que damos en este documento: "Artículo 2 .- Se considerarán indígenas para los efectos de esta ley, las personas de nacionalidad chilena que se encuentren en los siguientes casos: a) Los que sean hijos de padre o madre indígena, cualquiera sea la naturaleza de su filiación, inclusive la adoptiva. Se entenderá por hijos de padre o madre indígena a quienes desciendan de habitantes originarios de las tierras identificadas en el artículo 12, números 1 y 2. b) Los

descendientes de las etnias indígenas que habitan el territorio nacional, siempre que posean a lo menos un apellido indígena. Un apellido no indígena será considerado indígena, para los efectos de esta ley, si se acredita su procedencia indígena por tres generaciones, y c) Los que mantengan rasgos culturales de alguna etnia indígena, entendiéndose por tales la práctica de formas de vida, costumbres o religión de estas etnias de un modo habitual o cuyo cónyuge sea indígena. En estos casos, será necesario, además, que se autoidentifiquen como indígenas".

⁸ El 23 de octubre de 2015, José Ancán coordinó una capacitación a los funcionarios del Consejo de la Cultura y las Artes realizada, entre otros, por Luis Campos (investigador del CIIR y coautor de este artículo), en la cual se solicitó de manera expresa que se abordaran los antecedentes que, a la fecha, existían acerca de la reemergencia del pueblo Chango.

⁹ Artículo 28 de la Ley Indígena: "Existirán dos Subdirecciones Nacionales: una en la ciudad de Temuco para la VIII, IX, X y XIV Región, y otra en la ciudad de Iquique para la I, II y XV Región. La Subdirección Nacional de Temuco tendrá a su cargo una Dirección Regional con sede en Cañete para atender a la VIII Región, otra con sede en Valdivia para atender a la XIV Región y otra con sede en Osorno para atender a la X Región. La Subdirección Nacional de Iquique tendrá a su cargo la Dirección Regional de Arica y la Oficina de Asuntos Indígenas de San Pedro de Atacama. Existirán, además, Oficinas de Asuntos Indígenas en Santiago, Isla de Pascua y Punta Arenas".

¹⁰ Algunos ejemplos de estudios sobre los apellidos de diferentes pueblos indígenas son: Álvarez-Santullano et al., 2011; Supanta, 2016; Alcamán et al., 2017; Caniguan et al., 2017b; Universidad de Tarapacá, 2019; Etnográfica, 2017; CONADI, 2019, 2021.

¹¹ Por ejemplo, en el caso del pueblo Chango se han realizado dos licitaciones de la CONADI (Arista Social, 2019; CONADI, 2021); una para el reconocimiento del pueblo Selk'nam por el Ministerio de Desarrollo Social y Familia (Universidad Católica Silva Henríquez & Universidad de Magallanes, 2022) y el año 2023 una licitación para los pueblos indígenas de la región de Coquimbo.

¹² El artículo de Gavilán y Lagos (2014) aporta al análisis de la acreditación en el caso de población aimara en el norte del país y De la Maza (2012) de población mapuche en la región de la Araucanía.

Referencias bibliográficas

- Abrams, P.** (1988). Notes on the difficulty of studying the state. A. Sharma & A. Gupta (Eds.), *The anthropology of the state: A reader*. Malden: Blackwell.
- Alcamán, E., Catalán, C., Villena, B. & Alcamán, L.** (2017). *Apellidos mapuche-williches identificados en la Región de Los Lagos*. Temuco: Corporación Nacional Derecho Indígena.
- Álvarez-Santullano, P., Forno, A., Nuyado, A. & Soto, J.** (2011) *Apellidos mapuche williche actuales de la Región de Los Lagos*. Osorno: Universidad de Los Lagos, Corporación Nacional Derecho Indígena.
- Alidunate, S.** (2015). Del etnonacionalismo a la nación viva: La conceptualización fanoniana del problema nacional en los intelectuales del Movimiento Mapuche. *Norte Histórico, Estudios de Historia Regional*, 3, 56-83. <https://revistanortehistorico.files.wordpress.com/2015/06/rmh-3.pdf>
- Antileo, E.** (2013). Frantz Fanon wallmapu püle: Apuntes sobre el colonialismo y posibilidades para repensar la nación en el caso mapuche. O. E., Stecher L. & C. Zapata (Eds.), *Frantz Fanon desde América Latina: Lecturas contemporáneas de un pensador del siglo XX* (pp. 125-154). Buenos Aires: Corregidor.
- Arista Social** (2019). Informe final. Licitación ID 711841-45LE18 Estudio de Caracterización Antropológica del Pueblo Chango en las Regiones de Antofagasta, Atacama, Coquimbo y Valparaíso.
- Boccaro, G. & Bolados, P.** (2008). ¿Dominar a través de la participación?: El neoindigenismo en el Chile de la posdictadura. *Memoria Americana*, 16(2), 167-196.
- Bolados, P.** (2012). Neoliberalismo multicultural en el Chile postdictadura: La política indígena en salud y sus efectos en comunidades mapuches y atacameñas. *Chungara, Revista de Antropología Chilena*, 44(1), 135-144. <https://dx.doi.org/10.4067/S071773562012000100010>
- Campos, L.** (2008). Quiénes y cómo son los diaguitas huascoalinos. L. Campos, *Relaciones interétnicas en pueblos originarios de México y Chile* (pp. 434-437). Santiago de Chile: Universidad Academia de Humanismo Cristiano.
- _____ (2018). Los negros no cuentan: Acerca de las demandas de reconocimiento de los afrodescendientes en Chile y la exclusión pigmentocrática. *Antropologías del Sur*, 4(8), 15-31. <https://doi.org/10.25074/rantros.v4i8.754>
- _____ (2019). Mapuche en la ciudad de Santiago: Etnogénesis, reconfiguración identitaria y la patrimonialización de la cultura. *Antropologías del Sur*, 6(11), 135-153. <https://doi.org/10.25074/rantros.v6i11.1053>
- Campos, L., Espinoza, C. & de la Maza, F.** (2018). De la exclusión a la institucionalidad: Tres formas de expresión Mapuche en Santiago de Chile. *Andamios*, 15(36), 93-112. <https://doi.org/10.29092/uacm.v15i36.603>
- Campos, L., Molina, R. & Mandel, A.** (2019). *Antecedentes para el reconocimiento legal del Pueblo Chango*. Santiago de Chile: Centro de Estudios Interculturales e Indígenas.
- Caniguan, N.** (2019). Movimiento territorial indígena y gobiernos locales: Etnografía de caso en una comuna de La Araucanía, Chile. *Antropologías del Sur*, 6(11): 63-78. <https://doi.org/10.25074/rantros.v6i11.1197>
- Caniguan, N., Molina, R., Campos, L., Bujes, J. & Rojas, M.** (2017a). Estudio socioantropológico de apellidos Collas y Diaguita. Corporación Nacional Derecho Indígena.
- Caniguan, N., Molina, R., Campos, L., Bujes, J. & Rojas, M.** (2017b). Anexo Directorio de Apellidos Indígenas de los Valles de Copiapó, Huasco, Elqui, Limarí y Choapa. Instituto de Estudios Indígenas-Universidad de la Frontera, Corporación Nacional Derecho Indígena.
- Catepillan, T.** (2023). Tres proyectos de identidad indígena en la provincia de Chiloé, Chile (siglos XXI-XVIII): De la invención étnica al corporativismo monárquico. *Estudios Atacameños*, 69, e5463. <https://doi.org/10.22199/issn.0718-1043-2023-0011>
- CONADI** (2019). Res. Exenta N 895, 18 de junio. Corporación Nacional Derecho Indígena, Temuco.
- _____ (2021). Estudio de definición de criterios para el otorgamiento de la calidad indígena y constitución de comunidades indígenas en beneficio del Pueblo Chango. Corporación Nacional Derecho Indígena.
- Corrigan, P. & Sayer, D.** (2007). El gran arco: La formación del Estado inglés como revolución cultural. M. Lagos & P. Callas, *Antropología del Estado: Dominación y prácticas contestatarias en América Latina*. La Paz: Instituto Nacional de Derechos Humanos, Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo.
- Das, V. & Poole, D.** (2008). El estado y sus márgenes: Etnografías comparadas. *Cuadernos de Antropología Social*, 27, 19-52. <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=180913917002>
- De la Maza, F.** (2012). La noción de "indígenas" en las prácticas estatales locales: El caso de tres municipios de la Araucanía, Chile. *Cuadernos de Antropología Social*, 36, 91-117. Recuperado de: http://www.scielo.org.ar/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1850-275X2012000200006&lng=es&tng=en
- De la Maza, F., Bolomey, C. & Ahues D.** (2018). Políticas públicas y política indígena desde la Araucanía: El peso del "conflicto" en la construcción de políticas. En F. de la Maza, M. de Cea M. & G. Rubilar, *Políticas indígenas y construcción del Estado desde lo local: Estudios de casos del sur, centro y norte de Chile* (pp. 37-79). Santiago de Chile: Pehuén.
- INE** (2014). Primera encuesta de caracterización de la población afrodescendiente de la Región de Arica y Parinacota. Instituto Nacional de Estadísticas. https://www.ine.gob.cl/docs/default-source/etnias/publicaciones-y-anuarios/encuesta-de-caracterizacion-de-la-poblacion-afrodescendiente-2013/presentaci%C3%B3n-primera-encuesta-de-caracterizaci%C3%B3n-de-la-poblaci%C3%B3n-afrodescendiente.pdf?sfvrsn=d5ad69f4_4
- Espinoza, C.** (2017). Procesos etnopolíticos en la transición

democrática chilena: Gobiernos locales y la vía política mapuche. *Cuadernos de Antropología Social*, 45, 21-36.

_____. (2018). El desafío municipal mapuche: Etnografía de una experiencia política: Tirúa 1992-2008. *Revista de Antropología Iberoamericana*, (3)13, 355-379.

Etnográfica (2017). Estudio sociocultural acerca de los apellidos indígenas atacameños o lickanantay. Área de Investigación y Estudio, Centro de Estudios y Formación Etnográfica, Corporación Nacional Derecho Indígena, Ministerio de Desarrollo Social, Santiago de Chile.

Gavilán, V. & Lagos, F. (2014). ¿Integración social y subordinación política de los aymaras?: Un estudio de la certificación estatal indígena en el norte chileno. *Estudios Atacameños*, 49, 95-110. <https://dx.doi.org/10.4067/S0718-10432014000300006>

Gupta, A. (1995). Blurred boundaries: The discourse of corruption, the culture of politics and the imagined state. *American Ethnologist*, *The Journal of the American Ethnological Society*, 22, 375-402. <https://www.jstor.org/stable/646708>

Habermas, J. (1999). *La inclusión del otro*. Barcelona: Paidós.

Hale, C. (2002). Does multiculturalism menace?: Governance, cultural rights and the politics of identity in Guatemala. *Journal of Latin American Studies*, 34, 485-524.

Hale, C. & Millaman, R. (2005). Cultural agency and political struggle in the Era of Indio Permitido. D. Sommer (Ed.), *Cultural agency in the Americas* (pp. 281-301). Durham: Duke University Press.

_____. (2021). Institucionalizando la interculturalidad: Nuevas formas de dependencia estatal y resistencia indígena. Instituto de Investigaciones en Diversidad Cultural y Procesos de Cambio, *Demandas y políticas interculturales en la Patagonia Norte*, (pp. 337-358). San Carlos de Bariloche: Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas, Universidad Nacional de Río Negro.

Martínez, C. (2021). *Undoing multiculturalism: Resource extraction and indigenous rights in Ecuador*. Pittsburgh: University of Pittsburgh Press.

Molina, R. & Campos, L. (2017). Confin geográfico, refugio indígena, pueblo de indios y etnogénesis en el Huasco Alto (Chile). *Revista de Geografía Norte Grande*, 68, 123-140. <https://dx.doi.org/10.4067/S0718-34022017000300123>

Molina, R., Campos, L., Yáñez, N., Correa, M., Sinclair, C., Cabello, G., Campos, P., Pizarro, I. & Aballay, M. (2005). Informe de síntesis. Diagnóstico sociocultural de la etnia diaguita en la III Región de Atacama. Grupo de Investigación TEPU.

Molina, R. (2016). Pueblos de Indios del Norte Chico y los Diaguitas actuales. En C. Sinclair (Ed.), *El Arte de Ser Diaguita* (pp.81-108). Santiago de Chile: Museo Chileno de Arte Precolombino.

Richards, P. (2016). *Racismo: El modelo chileno y el multiculturalismo neoliberal bajo la Concertación*. Santiago de Chile: Pehuén.

Sayer, D. (2002). Formas cotidianas de formación del estado: Algunos comentarios disidentes acerca de la "hegemonía". G. Joseph & D. Nugent (Eds.), *Aspectos cotidianos de la formación del estado: La revolución y la negociación del mando en el México moderno* (pp. 227-238). México: ERA.

Sharma, A. & Gupta, A. (2006). *The anthropology of the state: A reader*. Malden: Blackwell.

Supanta, A. (2016). Catastro de apellidos usados por indígenas aymaras, Región de Arica-Parinacota y Tarapaca. Consultoría Tassili, Corporación Nacional Derecho Indígena.

Universidad Católica Silva Henríquez & Universidad de Magallanes (2022). Estudio de caracterización antropológica del pueblo Selk'nam en la actual provincia de Tierra del Fuego, región de Magallanes y Antártica Chilena. Ministerio de Desarrollo Social y Familia.

Universidad de Tarapacá (2019). Informe final: Estudio sociocultural acerca de los apellidos indígenas, aymaras y quechuas de la provincia del Tamarugal, con fines didácticos, año 2018. Universidad de Tarapacá, Corporación Nacional Derecho Indígena.