

Familia indígena: discrepancia y congruencia entre la ley indígena y las autoridades andinas

Indigenous family: discrepancy and congruence between indigenous law and Andean authorities

Carlos Miranda Carvajal*

Pontificia Universidad Católica de Valparaíso. Valparaíso, Chile

carlos.miranda@pucv.cl

ORCID: 0000-0003-0570-3496

Natalia Urquieta Urquieta

Universidad de Valparaíso. Valparaíso, Chile

natiurquieta@gmail.com

ORCID: 0000-0002-5869-0636

María Maldonado Mamani

Universidad de Playa Ancha. Valparaíso, Chile

maria.maldonado@upla.cl

ORCID: 0000-0002-8738-1330

Citar como: Miranda Carvajal, C. *et al.* (2025). Familia indígena: discrepancia y congruencia entre la ley indígena y las autoridades andinas. *Desde el Sur*, 17(2), e0032.

RESUMEN

El presente trabajo tiene como objetivo de investigación definir, desde la visión indígena, la conceptualización de la familia, específicamente de los pueblos andinos que poseen influencias sociales del incanato, a los que considera protagonistas del proceso de su propia construcción. Por ello, este trabajo se planteó bajo la lógica de encontrar y aportar una definición clara y adecuada para el desarrollo de investigación social con y para los pueblos indígenas. En su desarrollo se consideró un análisis del discurso planteado en el cuerpo legal que regula la inclusión y participación indígena en Chile, de donde se extraen las categorías de análisis con las que se aplicaron métodos de recolección de información a los participantes que forman parte de los pueblos aymara, quechua y lickanantay. Metodológicamente se utilizó un modelo de tres pasos

* Autor corresponsal: Carlos Miranda Carvajal, Pontificia Universidad Católica de Valparaíso. Valparaíso, Chile. Correo: carlos.miranda@pucv.cl

orientado a la decolonización metodológica, por medio de técnicas de análisis de contenido y análisis del discurso. Los resultados de los pasos de análisis en relación con la propuesta política y el conocimiento étnico dieron paso a dos definiciones de familia. Los resultados obtenidos de la conformación del ayllu fueron comparados para dar forma a la conceptualización desde los pueblos andinos, la cual se sometió a revisión y validación por parte de una autoridad ancestral, con el fin de cumplir con el requisito del modelo metodológico de exponer lo que realmente quieren expresar los participantes.

PALABRAS CLAVE

Familia indígena, decolonización metodológica, pueblos andinos

ABSTRACT

This paper is based on the logic of finding a clear and adequate definition for the development of social research with and for indigenous peoples. The objective is to be able to define from the indigenous visions, considering them as protagonists of the process, how the indigenous family is conceptualized, specifically of the Andean peoples who possess social influences of incanate. For the development of the process, an analysis of the silvery discourse in the legal body that regulates indigenous inclusion and participation in Chile was considered, from which are extracted the categories of analysis with which methods of information collection were applied to the participants who are part of the Aymara, Quechua and Lickanantay peoples. Methodologically, a three-step model oriented to methodological decolonization was used, using techniques of content analysis and discourse analysis. The results of the analysis steps in relation to the political proposal and the ethnic knowledge, gave way to two definitions of family. The results obtained were compared giving shape to the conceptualization from the Andean peoples, which was subjected to review and validation by an ancestral authority, in order to be able to comply with the requirement of the methodological model to present what the participants really want to express.

KEYWORDS

Indigenous family, methodological decolonization, Andean peoples

1. Introducción

La revisión de los modelos con que la investigación describe a los sujetos investigados hace que estos sean observados desde una posición definida y clara en relación con el lugar que ocupan para las ciencias que los investigan, la política que los rige y la sociedad en que se desarrollan. Desde una posición crítica, ello se relaciona con la pertenencia y pertinencia de estas posiciones para los mismos sujetos y cómo estos se ven incluidos en distintas dinámicas de desarrollo social de distinto nivel.

Desde un plano más acotado, la hegemonía observada en gran parte de los casos en que los pueblos indígenas, tanto en Chile como en Latinoamérica, son considerados a nivel legal deja a la vista que esto se realiza desde interpretaciones coloniales; además, que los modelos de inclusión son definidos como exclusivos y se plantean en términos poco claros para este proceso inclusivo. Por ello, se busca definir el concepto de familia indígena.

La revisión de la propuesta política chilena sobre los pueblos indígenas se basa en conceptos relacionados con la vida cotidiana y la familia, lo que se menciona de forma implícita en el cuerpo legal de la Ley 19.253¹, que regula una variada gama de actividades bajo decretos que promueven la inclusión indígena en los sistemas sociales de participación, como salud, educación, entre otros.

Así, específicamente se busca construir una definición de la familia indígena ahondando en los conceptos propios del indigenismo expresados en el cuerpo legal, desde el relato discursivo de autoridades indígenas, en concreto de los pueblos altiplánicos posicionados en el norte grande, para así responder a la pregunta: ¿cómo se define la familia para los pueblos andinos?

Dada la relevancia que se atribuye a tener una conceptualización clara de la familia indígena que sea configurada desde los mismos pueblos, se plantea la realización de una propuesta de reescritura del concepto, considerando que los pasos de este trabajo transitan desde la revisión del cuerpo legal que regula la inclusión indígena (Ley 19.253, 1993)². Esta

1 Ley 19.253. (28 de septiembre de 1993). Biblioteca del Congreso Nacional de Chile. <http://bcn.cl/2wxj8>

2 Esta propuesta sigue los planteamientos de Aguas y Nahuelpan (2019), quienes exponen que, a pesar de la existencia de la Ley Indígena y la ratificación del Convenio 169, Chile, como

revisión se realiza por medio del análisis de contenido y del discurso, para contrastar estos resultados con los emergentes del análisis del discurso de las mencionadas como voces andinas.

Un punto importante que debe atenderse es que se estructura un marco metodológico emanado de la emancipación indígena, que se justifica a nivel de revisión de la literatura bajo las expresiones de la necesidad de levantar información desde los indígenas como sujetos y no como objetos de estudio.

Finalmente se busca llegar a conclusiones en forma de contrastes y de reescritura del concepto, referidas a cómo el estado de Chile incluye o no los reales significados en el cuerpo legal que busca la inclusión y regulación del desarrollo indígena en el Estado.

2. Revisión de la literatura y planteamiento del problema

La comprensión de la presencia en un Estado o nación de múltiples expresiones con las que categorizan a los grupos humanos que los forman, y, en este caso, poniendo el foco en los pueblos indígenas de la región andina, responde a que los pensamientos y formas de vida, e incluso los significados de conceptos indígenas, poseen transcripciones y modificaciones dadas por parte de los colonizadores, quienes, desde su visión eurocentrista, dan forma a un relato que se asume como único y real (Arroyo, 2016). En cuanto a Chile, esto tiene como punto común a la familia en un micronivel organizacional social, fuertemente considerado en los cuerpos legales y de derechos.

En este caso específico, la presencia de familias indígenas internamente propone mayores distancias culturales entre estos mismos grupos y otros grupos no indígenas de mayor posición social, política y ciudadana, logros adquiridos en dinámicas coloniales, que posicionan a los indígenas como otros habitantes internos del país (Briones y Lenton, 2019).

2.1. Consideraciones legales sobre el ser indígena

Las consideraciones sobre el ser indígena se sostienen bajo marcos legales internacionales que responden principalmente al respeto y cumplimiento del Decreto 169 de la Organización Internacional del Trabajo (OIT)³, ratificado en Chile bajo el Decreto 236 del Ministerio de Relaciones Internacionales. Este propone —y de alguna manera impone— que los

nación, mantiene desafíos significativos en el reconocimiento efectivo de los derechos, los saberes y las formas de vida de los pueblos indígenas.

3 Convenio 169 sobre Pueblos Indígenas y Tribales en Países Independientes del 27 de junio de 1989, aprobado por el gobierno de Chile el 16 de septiembre de 2009, <https://vlex.cl/vid/promulga-convenio-tribales-independientes-240308418>

Estados y gobiernos tienen que otorgar a los pueblos indígenas garantías de un desarrollo sociocultural en los territorios de desarrollo de cada uno de los pueblos.

Por medio de esta promulgación se declara la condición de constitucional del decreto internacional, que manifiesta su génesis en otros tratados e instancias internacionales, como lo son el Convenio sobre Poblaciones Indígenas y Tribales de 1957; la Declaración Universal de los Derechos Humanos; el Pacto Internacional de Derechos Económicos, Sociales y Culturales; el Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos; además de otros instrumentos internacionales sobre la prevención de la discriminación.

La presencia indígena en Chile está regulada y limitada a la acción de la Corporación Nacional de Desarrollo Indígena (CONADI), organismo encargado de promover la ejecución de acciones coordinadas que permitan el desarrollo íntegro de las personas y comunidades indígenas a nivel nacional (Reyes *et al.*, 2015), y que se crea bajo un marco legal declarado en la Ley 19.253. En su praxis, ello se observa en la regulación, la inscripción y el monitoreo de las comunidades y asociaciones indígenas. Estas últimas se definen como agrupaciones voluntarias y funcionales, que poseen, bajo la lógica del Decreto 169 de la OIT, el pleno derecho a salvaguardar sus costumbres e instituciones.

Es necesario plantear la existencia y vigencia del nombrado cuerpo legal que regula el resguardo, el desarrollo y la inclusión de los pueblos indígenas en la sociedad chilena, para lo cual se emplea la Ley 19.253, que «establece normas sobre protección, fomento y desarrollo de los indígenas, y crea la corporación nacional de desarrollo indígena». Esta ley da paso a la conformación de la Ley 20.249⁴, que «crea el espacio costero marino de los pueblo originarios»; el Decreto 236 del Ministerio de Relaciones Exteriores, que «promulga el convenio n.º 169 sobre pueblos indígenas y tribales en países independientes de la Organización Internacional del Trabajo»; el Decreto 280⁵ del Ministerio de Educación, que modifica el Decreto Supremo 40 de 1996, que «establece los objetivos fundamentales y contenidos mínimos obligatorios de la educación básica y fija normas generales para su aplicación» y señala que es necesario dar respuesta a los intereses y necesidades técnicas planteadas por las escuelas básicas que atienden alumnos de las comunidades indígenas reconocidas por la Ley

4 Ley 20249. (16 de febrero de 2008). Biblioteca del Congreso Nacional de Chile. <http://bcn.cl/2l8ed>

5 Decreto 280. (25 de septiembre de 2009). Biblioteca del Congreso Nacional de Chile. <http://bcn.cl/2nv95>

19.253; el Decreto 2.960⁶ del Ministerio de Educación, que «aprueba planes y programas de estudio de educación básica en cursos y asignaturas que indica»; y el Decreto 301⁷ del Ministerio de Educación, que «reglamenta la calidad de educador tradicional».

La consideración exclusiva de este cuerpo legal nace desde la función de primer eslabón de la legislación, que promueve la inclusión social de los indígenas en el Estado chileno, lo que valida su existencia a nivel social y cultural.

De la misma manera, es muy necesario revisar que la evidencia deja a la vista un paso previo a la tramitación e implementación de la Ley 19.253, ya que la integración, palabra usada como sinónimo de la asimilación de las minorías étnicas, fue orientada desde el Estado de Chile de 1953 a 1972 por medio de la Dirección de Asuntos Indígenas (DASIN), organización que es considerada como un ente mediador (Vergara *et al.*, 2005).

La existencia de la política antes mencionada se vio antecendida por acciones propias del mundo colonial, donde los énfasis se dieron ante la delimitación de recursos. Un claro ejemplo de esto fue la entrega de títulos de merced a las autoridades indígenas (Boccará y Seguel, 1999), prácticas que impulsan un modelo económico distante de la lógica denominada autóctona, que responde de mejor manera a otras dinámicas políticas y económicas alejadas de los modelos predominantes, y que tuvieron su apogeo en las décadas posteriores al golpe de Estado de 1973 (Boccará, 1999).

2.2. La familia en relación con los Estados

Las propuestas teóricas que presentan a la familia como núcleo de estudio proponen un orden social, donde el tránsito social posee una direccionalidad claramente relacionada con el ejercicio del poder y la dominación de los sujetos (Donzelot, 2008; Deleuze, 1976; García, 1995; Foucault, 2018).

En este sentido, el concepto de gubernamentalidad y su vínculo con las temáticas de seguridad, población y gobierno llevan a revisar cómo la familia puede aportar en el desarrollo práctico de estos conceptos, que apoyan a los gobiernos desde múltiples aspectos e interpretaciones (Foucault, 1978, en Castel *et al.*, 1991; Foucault, 2018, 2014a, 2009). Es importante considerar que el sentido atribuido al concepto de familia siempre

6 Decreto 2960. (24 de diciembre de 2012). Biblioteca del Congreso Nacional de Chile. <http://bcn.cl/2lxu9>

7 Decreto 301. (10 de julio de 2018). Biblioteca del Congreso Nacional de Chile. <http://bcn.cl/2irq1>

emerge de quien, desde la posición de gobierno, considera como correcta (Foucault, 2014a, 2014b), y del objetivo que este impone al discurso, independiente de su naturaleza, ya que en él expresa lo que Foucault (2014c) menciona como la forma en que se dispone el saber para los otros.

De esta forma, podemos afirmar que la posición de poder a nivel familiar es un atributo propio del padre, quien gobierna a la familia, y posee obligaciones económicas y sociales, idénticas a las obligaciones del Estado. Por ello, debe responder a macroobjetivos impuestos por la realidad de la nación y la realidad que el gobierno impone para la nación. Esta afirmación corresponde en su significado a la propuesta de que, al integrarse una familia al Estado, esta entrega su propia forma de vida, asumiendo que lo realmente importante es lo que sucede, proyecta y afecta al Estado, lo que se transforma de alguna manera en un estímulo que afecta a micro-nivel a quien ejerce la potestad de representarlo, y, por consiguiente, deja de lado sus necesidades y prioridades por asumir otras que eventualmente se tornan más relevantes (Foucault, 2018).

2.3. Familias y sujetos indígenas en la investigación

Sobre las familias indígenas, hay poca consideración de los sujetos y específicamente de las familias en su calidad de indígena. También se observa, en las manifestaciones de la investigación, que estas centran enfoques multiculturales y proponen la observación de sujetos desde categorías académicas preestablecidas, que explotan al sujeto colonizado, principalmente desde un enfoque etnográfico o con características de evaluación investigativa, lo que deja a la vista que los esfuerzos realizados para atender las necesidades indígenas desde la investigación no incluyen al ser indígena como actor relevante (Briones y Lenton, 2019; Canedo y Antequera, 2019; Caniqueo *et al.*, 2019).

Una propuesta sobre cómo focalizar la familia indígena se desarrolla por medio de la investigación en contextos indígenas, considerando múltiples territorios dentro de Chile: la Araucanía (De la Maza *et al.*, 2018), Arica y Parinacota (De la Maza *et al.*, 2019), San Pedro de Atacama (Rubilar e Irrarrázaval, 2018) y Región Metropolitana (Carmona *et al.*, 2018), donde se desarrollaron principalmente estudios de caso y enfoques descriptivos de los procesos desarrollados a nivel de política, educación, salud y territorialidad. En estas actividades se mantiene la lógica de posicionar a quien observa desde una posición superior al otro, en busca de respuestas mediante objetivos codificados que emergen desde un saber metódico y exclusivo del orden colonial; luego, traducen lo observado e incluso sitúan al indígena en una posición anónima y de subjetividad colectiva e individual (Canales, 2006; Molina, 2007; Villasante, 2006).

Si bien la evidencia muestra que existen diversas caracterizaciones y modelos que posicionan al indígena en aspectos de vida cotidiana (Núñez, 1998; Valdés, 2007), organización etnopolítica (Gundermann, 2001, 2003) e identidad (Aravena, 2003; Nora, 2008; Pollak, 2006; Vansina, 1985, 1969), el concepto de familia se presenta constantemente en las evidencias teóricas encontradas desde los propios indígenas y circula en torno a la tradición oral y a las conformaciones sociales internas predefinidas ancestralmente (Aravena, 2003). Esto claramente se apega a la conservación, por medio de esta tradición oral, a un modelo comunicativo entre líneas genealógicas consanguíneas que componen los núcleos de desarrollo indígena (Mamani y Araya, 2015; Araya y Segovia, 2010; Aravena, 2003).

Revisados los puntos expuestos, se hace latente la necesidad de desarrollar un proceso donde se pueda dar respuesta a la siguiente interrogante: ¿cómo se define la familia para los pueblos andinos, específicamente la familia perteneciente a los pueblos aymara, quechua y lickanantay, con el fin de realizar una comparación con la propuesta política implícita en la Ley 19.253?

3. Método

El trabajo se desarrolló por medio de un modelo cualitativo de enfoque decolonial, que se plantea desde las propuestas metodológicas de Tuhiwai (2016) y las propuestas de observación políticas de Rivera (2008), que posicionan a la voz indígena como eje del proceso. Así, no se pretende exponer al indígena, sino más bien se busca una co-construcción de definiciones que permitan romper con las imposiciones a nivel legal en Chile, orientando el proceso y sus resultados a la resignificación del concepto desde la posición en que este se vive y considera a nivel de testimonios en primera persona y saber local.

Los sentidos decoloniales de la propuesta se sustentan a nivel epistemológico en las consideraciones propias de la hibridación o asimilación sufrida, que consigna términos y conceptos indígenas en el instrumento legal revisado, el cual se somete a revisión y definición por parte del Estado, que refleja lo planteado como la supresión de las fuentes y la creación de sujetos subalternos por parte de quien toma una voz que no es propia (Gandolfi, 2013).

De este modo, los objetivos se inclinan por visibilizar la discordancia entre las consideraciones ideológicas producidas desde el régimen colonial para alejar el discurso legal del paternalismo impuesto, y superponen a este las percepciones del saber oral prehispánico a nivel histórico y como proyección de modelos de acciones futuras (Taller de Historia Oral Andina, 1994), lo que brinda un enfoque a los contenidos epistémicos

locales de transmisión y conservación de saberes como herramientas de resistencia política (Mamani, 1989; Rivera, 1987).

Los participantes en el proceso son parejas de comuneros indígenas, provenientes de los pueblos aymara, quechua y lickanantay, tomando en cuenta que estos pueblos comparten límites y territorios geográficos en el altiplano del desierto de Atacama, y que son quienes convivieron y recibieron influencia del Imperio inca. Además, están documentadas las relaciones de intercambio comercial desarrollado por estos pueblos. En una muestra de seis personas ordenadas en parejas por género biológico para cada uno de los pueblos, estos participantes poseen características particulares, como ser cabezas de las familias indígenas, pertenecer a los pueblos mencionados, y ser representantes legales de comunidades y asociaciones indígenas regidas por la Ley 19.253, sumados a una autoridad ancestral reconocida por las comunidades como Mama T'alla, máxima autoridad femenina del pueblo aymara. Esta consideración se realizó por medio de justificaciones propias de las formas de vida y cosmovisiones de los pueblos andinos. Se mencionan como pueblos andinos a los tres seleccionados, ya que provienen de la influencia incaica en su desarrollo social.

La selección de los participantes se desarrolló bajo la lógica indígena de dualidad y de reciprocidad. Asimismo, se tuvo en cuenta que los sujetos seleccionados poseen una consideración especial en sus pueblos, que los convierten en sujetos influentes en relación con los demás miembros de sus comunidades, tal como se observa en la tabla 1.

TABLA 1. Caracterización de los participantes

ID/código	Pueblo	Denominación étnica (en lengua nativa*)	Ocupación
HQ	Quechua	Tata de ayllu	Docente/padre de familia
MQ	Quechua	Mama de ayllu	Docente/madre de familia
HA	Aymara	Yatichiri / Jilata aymara	Educador aymara
MA	Aymara	Yatichiri, thughuri	Educadora y danzante tradicional
HL	Lickanantay	Sima lickantacksi	Habitante del desierto de Atacama
ML	Lickanantay	Lickau lickantacksi	Habitante del desierto de Atacama
AA	Aymara	Mama T'alla	Autoridad ancestral

* Traducción de autores a las lenguas aymara, quechua y kunza.

La justificación de la selección de los participantes en cuanto al problema se da por medio del objetivo planteado, ya que la reescritura del concepto de familia y la propuesta metodológica adoptada llevan a seguir

lógicas epistemológicas que se apeguen a los conocimientos y formas de vida de los pueblos considerados. Ello hace viable la propuesta de decolonización metodológica (Tuhiwai, 2016; Mignolo, 2007; De Sousa, 2013; Villasante, 2006; Amselle, 2013; Chakravorty, 2008; Mbembe, 2008), por medio de modelos de muestreo teórico (Flick, 2004; García y Manzano, 2010).

Como criterio de selección se tomó la representatividad de los participantes en cada una de sus comunidades. La consideración de educador en el pueblo aymara es otorgada por la comunidad a quienes puedan entregar conocimientos reales y relevantes a las nuevas generaciones. Las denominaciones de «tata» y «mama de ayllu» se refieren al liderazgo étnico a nivel de comunidad y familia en el pueblo quechua, pero es una categoría atribuida a todos los pueblos andinos. En el pueblo lickanantay, los participantes son representantes políticos de la comunidad de Toconao. Se tomó en cuenta a la autoridad ancestral por ser la líder de la comunidad aymara de la región de Valparaíso y poseer un reconocimiento de este rol a nivel nacional.

Las consideraciones éticas de este trabajo siguen la propuesta de ANID y de la universidad patrocinante.

3.1. Instrumentos y técnicas de producción de la información

Como primer cuerpo de análisis se contempló a la Ley 19.253, ya que es el primer texto legal que coloca en una estructura estatal a los pueblos indígenas. Desde la Ley 19.253 emanan la totalidad de los cuerpos legales que rigen la inclusión social de los pueblos indígenas al Estado chileno.

Como segundo cuerpo de análisis se consideró la información del desarrollo de las entrevistas grupales, teniendo en cuenta a cada pareja perteneciente al mismo pueblo indígena, que presentan características de entrevistas semiestructuradas, con el fin de usar la información y las categorías extraídas desde el análisis del primer cuerpo. Estas categorías corresponden a la configuración social de los pueblos andinos y a que la realización de las entrevistas busca la construcción común del discurso por medio del vínculo comunicativo (Vallejos y Angulo, 2017), dado por la posición de par entre entrevistador y entrevistados.

La selección de los cuerpos de análisis responde a la propuesta metodológica y la selección de la muestra. A ello se suma la necesidad de reescritura que emerge de los marcos metodológicos seleccionados y la consideración de nuevas epistemologías para un correcto desarrollo de las relaciones de la investigación y los pueblos indígenas (Tuhiwai, 2016). Además, se estima que la propuesta de este trabajo busca mostrar lo que

existe bajo las consideraciones políticas que carecen de significado e interpretación concreta; ello apunta a la minimización del enfoque monocultural de quien se posiciona como superior en relación con los sujetos participantes (De Sousa, 2013).

4. Análisis

La elección de las estrategias de análisis se desarrolló de manera creciente por medio de un tránsito metodológico, desde el análisis de contenido hasta el análisis del discurso, con inclinaciones a los modelos de decolonización metodológica.

En una primera etapa se desarrolló un modelo de análisis de contenido, con el que se extrajeron categorías de análisis relacionadas entre sí, y se propuso una clasificación de textos según su naturaleza, contexto de revisión, lenguaje y principalmente contenido (Cáceres, 2003; Andréu, 2002). Como resultado de esta primera revisión se seleccionaron categorías emergentes claramente consideradas, que son: comunidades indígenas, tronco familiar, territorios indígenas y familia, conceptos que contienen información en sí y que en la construcción de relaciones inter-categorías construyen un relato que da paso a un segundo momento de análisis.

En esta segunda etapa, se aplicó la técnica de análisis de los discursos para determinar el relato discursivo que emerge de las relaciones entre las categorías seleccionadas, buscando evidenciar el uso del lenguaje común y las diferentes variaciones y regularidades del discurso, hallazgos claros que permitan responder a la pregunta de investigación (Wetherell y Potter, 1988). Para ese fin, se siguieron las sugerencias de Van-Dijk (2016) de observar a nivel de documentos legales la implementación de lógicas de control por parte de grupos dominantes, el actuar del texto y del discurso en contextos de grupos sociales diferenciados, las orientaciones a enfoques etnocéntricos controlados desde el discurso público y la reproducción social.

En el tercer paso, a nivel de conclusiones y discusión, se planteó una revisión comparativa y complementaria de los hallazgos encontrados en las voces ancestrales de los pueblos andinos, con el fin de encontrar los fundamentos indígenas, similitudes y diferencias entre los planteamientos del cuerpo legal de la Ley 19.253 (1993), bajo las recomendaciones de metodologías decoloniales para el trabajo con pueblos indígenas (Tuhiwai, 2016). Se pone especial atención a las interpretaciones sobre el concepto estudiado de los participantes, desde perspectivas poscoloniales y decoloniales en esta etapa, para así definir conceptos usados políticamente bajo reales significados de la restauración política, social y

personal desde los conocimientos ancestrales (Tuhiwai, 2016; Mignolo, 2007; De Sousa, 2013; Lorde, 2016; Villasante, 2006; Amselle, 2013; Chakravorty, 2008; Mbembe, 2008).

5. Resultados

5.1. Primera etapa: análisis de la Ley 19.253

El desarrollo del análisis se realizó por medio de la extracción y el orden de las categorías seleccionadas, y se estableció un orden de interpretación de los discursos planteados. Así, el Estado chileno expresa que:

El Estado reconoce que los indígenas de Chile son los descendientes de las agrupaciones humanas que existen en el territorio nacional desde tiempos precolombinos, que conservan manifestaciones étnicas y culturales propias, siendo para ellos la tierra el fundamento principal de su existencia y cultura (Ley 19253, 1993).

La expresión referida al reconocimiento del Estado chileno menciona su posicionamiento superior, que mantiene una lógica de control sobre quienes habitan el territorio, y evidencia que el Estado es considerado como una macroorganización que, por medio de las prácticas de gobierno, asume la responsabilidad de velar por el bienestar de una pluralidad dentro de su territorio y de quienes define como grupo humano. Estos grupos son categorizados como descendientes de otros grupos que habitaban en un territorio determinado que hoy forma parte del Estado y que, bajo consideraciones de buena fe de los gobiernos, da valor a las características propias de estos grupos en cuanto a sus manifestaciones culturales en vigencia hasta nuestros tiempos, lo cual constituye la principal vinculación de un todo étnico con el rol de la tierra para su desarrollo.

La idea de considerar a los indígenas como descendientes de agrupaciones presentes en el territorio nacional demuestra que el Estado ejerce su poder sobre el territorio y lo considera como parte de él. A la vez, deja fuera a otros que pudieron estar presentes en el territorio antes del Estado y que, mediante este reconocimiento, pasan a integrarlo, pero siguen siendo considerados como externos. Este concepto se limita a plantear distancias jerarquizadas verticales propias de los periodos coloniales, lo que deja ver un discurso de superioridad de los no indígenas, quienes deciden imponer un proceso de reconocimiento y de revitalización desde su visión y conocimiento.

En la revisión del párrafo anterior se observa que la concepción de agrupación humana es presentada desde una posición distante, lo que expone cierta estigmatización y disminución social. En casos humanos se emplea para calificar a las comunidades indígenas.

Es importante mencionar que este reconocimiento es solo para algunos indígenas, y posee también otros sesgos, ya que podemos encontrar que el texto de la ley 19.253 «precisa las principales culturales indígenas, y en ese sentido es un factor de agregación e integración social efectivo de las etnias como sujetos de derecho en la sociedad».

Esto deja ver que, en cuanto a la existencia de múltiples culturas indígenas, la ley solo considera a las principales culturas y genera una clasificación desde la formalidad del Estado, por lo que propone implícitamente una visión de pueblos de primera y segunda categoría, las cuales existen siempre bajo una sociedad dominante que define a los otros con los que convive y los clasifica según los valores que atribuye desde su posición y, en ocasiones, desde el desconocimiento. Esto se complementa con la siguiente frase: «respecto al reconocimiento de las comunidades indígenas, se reconoce el sistema tradicional de cacicados y el ámbito territorial que ellos comprenden. Para estos efectos, las autoridades del Estado establecerán relaciones permanentes con los caciques y sus representantes» (Ley 19.253, 1993).

Desde el Estado, las comunidades necesitan un reconocimiento como tales. De estas comunidades, ligados a los territorios, emergen liderazgos, que son mencionados como indígenas superiores a sus pares, capaces de ejercer un dominio sobre un territorio determinado.

Un punto importante es que el Estado, por medio del gobierno, se posiciona una vez más como superior a los indígenas, lo que se expresa en que el gobierno y sus autoridades pueden mantener comunicación y contacto con las autoridades ancestrales reconocidas como cacicados o con sus respectivos representantes. Estos indígenas son los únicos con alguna atribución entregada por el mismo Estado para dirigirse como par de algún habitante del Estado no indígena.

Desde la propuesta se observa que la afirmación de reconocimiento de las comunidades es que no se ve en efecto un reconocimiento, sino más bien se propone dar condiciones de ciudadano a algunos líderes indígenas con los que el gobierno y sus representantes pueden mantener contacto para tratar temas propios del Estado y del gobierno, relacionados con los territorios que las comunidades habitan. Un punto importante es la consideración de comunidades, la cual, según la normativa vigente, la Ley 19.253:

se entiende por Comunidad Indígena la organización social compuesta por personas pertenecientes a una misma cultura indígena y que estén unidas por tener tierras provenientes de un título común o de un mismo tronco familiar o de una jefatura tradicional reconocida.

El reconocimiento de la existencia de comunidades hace referencia a un primer orden social existente. Aun sin ser estos individuos, según el mismo relato legal, parte de una sociedad chilena, se contempla que la organización responde a los lineamientos de la sociedad, y que está compuesta de personas con una relación que responde a manifestaciones culturales comunes y a la posesión de tierras. La condición angular es que sean tierras reconocidas como indígenas por medio de un título común, acción de naturaleza colonial que propone a las comunidades como dueñas.

La mención a un tronco familiar lleva a visualizar que, en términos de tenencia de las tierras, se debe mantener un nivel de consanguineidad para, primero, ser poseedor de las tierras y habitarlas, y, posteriormente, ser constituidos con el reconocimiento de comunidad indígena, lo que es acompañado del concepto de jefatura tradicional reconocida. No se explicita si este reconocimiento proviene de los mismos indígenas o del reconocimiento como autoridad de algún indígena por parte de los no indígenas que proponen la regulación legal, con los cuales las autoridades estatales podrían mantener algún contacto.

Si bien se dejan ver regulaciones híbridas en cuanto a la tenencia de los territorios, el ejercicio de la soberanía sobre ellos fija normas para la mantención de los bienes inmuebles por parte de las comunidades y los individuos.

La sucesión de las tierras indígenas individuales se sujetará a las normas del derecho común, con las limitaciones establecidas en esta ley, y la de las tierras indígenas comunitarias a la costumbre que cada etnia tenga en materia de herencia, y en subsidio por la ley común (Ley 19.253, 1993).

La tenencia de tierras, con las que se puede considerar, según el cuerpo de la ley analizada, a un grupo humano como comunidad indígena posee limitaciones que emanan de las normas legales que impone el Estado, ya que se ordena que el dominio legal de los territorios se determine bajo la ley común, debido a que la individualización de los territorios es parte de los conceptos legales por los cuales el Estado ejerce el control sobre su dominio. En el caso de las tierras mencionadas como comunes, se otorga la venia para ejercer costumbres propias de las etnias, pero bajo el amparo de la ley común, por lo que el control que ejerce el Estado por los territorios se apeg a las directrices contempladas en la ley que apunta a regular la tenencia de bienes inmuebles.

La mantención de las tierras en posesión, sea de forma individual o comunitaria, se ve regulada por la ley común, y se manifiesta en directa

relación con las líneas de pertenencia a una institución social conformada mediante las normas legales del Estado chileno.

De esta manera, las consideraciones limitantes con las que la posesión de territorios se vuelve un tema legal, regido bajo marcos comunes, invisibilizan la existencia de algún o algunos sistemas organizacionales con los que las mismas comunidades puedan ejercer un completo dominio de las tierras, incluso manifestando que los títulos de carácter domésticos son impuestos bajo la ley común, lo que se expresa de la siguiente manera:

la posesión notoria del estado civil de padre, madre, cónyuge o hijo se considerará como título suficiente para constituir en favor de los indígenas los mismos derechos y obligaciones que, conforme a las leyes comunes, emanen de la filiación legítima y del matrimonio civil. Para acreditarla bastará la información testimonial de parientes o vecinos (Ley 19.253, 1993).

La conformación de los catalogados como Estados de desarrollo civil mantiene la lógica que emerge del discurso de los artículos que componen la ley. Asimismo, da en primera instancia ciertas libertades para las acciones indígenas, que dejan un lugar importante a la manifestación de que la información registrada a nivel local y entregada por medio de testimonios orales, o de otro tipo, es un soporte suficiente para acreditar socialmente la posición de los individuos, pero que es regulada por la ley común, ya que estos títulos de estados civiles poseen un significado a nivel de regulación legal de las tenencias de los territorios, que serán regulados por el Estado bajo un marco legal externo a la presente ley.

5.2. Segunda etapa: análisis del discurso indígena

El análisis del discurso indígena se desarrolló por medio de la búsqueda de información sobre los conceptos extraídos del análisis del cuerpo legal; se comenzó por saber cuál es la visión de la presencia indígena a lo que se respondió:

tiene sus matices, los tiene, no está especificado ahí, las lenguas que mantienen vigencia en su cultura, que son cuatro solamente. Y que las demás han perdido su lengua, [u] otras están intentando reactivarlas, esas diferencias tienen que estar ahí, ¿no? Hoy justamente tuve una reunión con un proyecto de las escuelas, y la interculturalidad por algo se ha creado, por un reconocimiento, blablablá, en estas leyes, y el objetivo es para reconocer y no discriminar al final no es cierto (HQ y MQ).

Los mismos indígenas dejan ver que, a pesar de los procesos de aculturación en relación con la lengua, y las diferencias que estos procesos

dejan en cuanto a los diferentes pueblos, la Ley 19.253 no cumple con su objetivo de incluir socialmente y reconocer a cada uno de los indígenas como sujetos. Respecto a la mención de solo cuatro lenguas indígenas con total vigencia planteada por la institución gubernamental, puede llevar a visualizar diferencias entre las culturas similares a las planteadas en el cuerpo legal. La mención a la recuperación y reactivación de la lengua es crucial como punto de inflexión e inclusión, ya que de manera explícita se reconoce que las lenguas existen como ejes de las culturas y dan lugar a su revitalización.

Las voces indígenas reconocen que existen los mencionados líderes indígenas, pero que no son específicamente representantes de sus pueblos o territorios como se señala en la ley, sino que más bien detallan su existencia de la siguiente manera:

existen pero no con ese nombre, pero está la mama grande, el tata o el papa grande, y esa mama grande puede ser la abuela o la hermana mayor, como en este caso [...] ella es como la cacique: ella convoca, sabe hacer las costumbres, el pan de muerto, lleva el liderazgo y en todas las familias nuestras es así. A pesar de vivir dispersos, en las festividades nos juntamos. Ella está pendiente de todos, pregunta cómo está este, cómo está la tía, la hija, en fin. En todos está ese liderazgo que antes [...] no se llamaba cacique y todavía se mantiene. Antes le llamábamos el hatun tata, la hatun mama, la mamacha, las personas que lideran los ayllus. La mama talla es líder de la comunidad [...] existe una separación entre comunidad y familia. Incluso en las festividades religiosas existe alguno que lidera y no es precisamente el esclavo del santito, como lo hacemos con el Señor de la Encarnación; son distintos liderazgos. Los esclavos de los santitos, por ejemplo, es como decir los antiguos caciques influenciados por la religión católica (HQ y MQ).

Podemos observar que los liderazgos reconocidos por los indígenas no responden a la lógica instalada desde el Estado, ya que estos se levantan desde el saber indígena, desde el conocimiento y la mantención cultural, desde las acciones y actividades propias de cada cultura y cada mencionado ayllu.

Un punto importante es la existencia de los liderazgos, que no son reconocidos como los menciona la ley. Esta nomenclatura es impuesta desde los órdenes coloniales y no indígenas, lo que se relaciona de inmediato con la instalación de una realidad por parte del Estado desde el discurso, lo que es claramente especificado bajo los mencionados líderes y en la descripción de quienes pueden ejercer este liderazgo. Se hace una importante mención a la figura femenina y a las formas de liderazgos que se poseen en el mundo indígena, concretamente andino.

Por tanto, podemos mencionar que existen conceptos tratados a nivel estatal, que enfatizan el mencionado tronco familiar, ya que es una de las condiciones para configurar una comunidad indígena, definida desde las voces indígenas de la siguiente manera:

cada uno tiene su pariente, porque pertenecen al tronco familiar. Primero el aspecto sanguíneo; también los compadres son muy importantes, los compadres y las comadres; los hijos adoptivos son tan importantes como los hijos propios; y también están involucrados los yernos, los cuñados forman parte. Pasa que te voy a explicar por qué cuando escuchábamos a los abuelos y ahora algunas tías viejas nos dicen en su media lengua, hablan y uno no entiende mucho y después: «Aaaah, eso ha querido decir», dice uno (HQ y MQ).

Así, la mención al tronco familiar en su concepción nativa deja ver una apertura al intercambio, inclusión e importancia del parentesco como fuente de configuración del tronco familiar, al que se adjuntan miembros dependiendo de las filiaciones derivadas de las relaciones interpersonales en el ámbito de la conformación de parejas y la pertenencia familiar. Una primera consideración se realiza a nivel de consanguineidad, lo que también es mencionado como:

Willa Masi, la familia y para el pueblo aymara es lo más importante que tenemos aquí, cierto, en este plano terrenal, porque de ahí forma parte del ayllu, que también es importante, eeeh, Willa Masi, la familia, su traducción es compañero de sangre, ya, y claro que es importante, porque son las raíces de tus ancestros, las ancestras, que es la que tú tienes que seguir junto al legado de la cosmovisión de los pueblos andinos (MA y HA).

Si bien se sigue considerando la línea consanguínea, evidenciada en el relato y en la explicación de la traducción y el uso de la frase «compañero de sangre», esta lleva a la mantención cultural en dos planos, uno terrenal y otro ancestral, ya que se considera a la familia como una institución mayor de comunicación y mantención de interpretaciones de vida mencionadas como cosmovisiones. Así, la familia no solo considera a un pueblo, que se abre a la inclusión de pueblos andinos, sino que lleva incluso a la conformación de comunidades a un nivel superior, sobre la base de decisiones recíprocas que otorgan sentido de pertenencia, donde una vez más emerge el concepto de tronco familiar, que se define como:

Y el tronco familiar es parte de eso, es parte de esa conexión sanguínea y también esa conexión espiritual, ancestral. En mi caso siempre estoy recordando y pensando cómo habrán sido mis ancestros, mis abuelos, mis abuelas, y a mi hijo le enseño así, que él es lo que es, pero gracias a sus padres, a sus abuelos y a sus tatarabuelos, y de ahí

su genética va sacando un poquito de todos. Y es ahí donde se puede reforzar lo que es la lengua y la cosmovisión de nuestros pueblos, para poder vivir en armonía, sobre todo en estos tiempos (HA y MA).

La mención al tronco familiar está dada por la forma de composición interna de la familia y las relaciones sociales, y cómo interactúan los sujetos en relación con otros miembros de la familia que no poseen un lazo consanguíneo. De esta manera, en una primera instancia se consideran lazos adquiridos por compromisos implícitos, como el compadrazgo y la conformación de las denominadas nuevas ramas emergentes de tronco familiar por medio de la consideración como familia de cuñados, yernos y nueras. Ello se complementa con la mencionada estabilidad del tronco familiar por parte de los miembros de la familia que se encuentran fuera del plano «terrenal», considerados ancestros que influyen en los sujetos de manera constante. Esto se explica también de la siguiente manera:

se conforma por el núcleo familiar, que serían los abuelos y abuelas, los vivos y muertos, los padres, hombre y mujer, y los hijos y las hijas, quienes representan el tronco familiar. Desde tiempos antiguos se conformó así, vivíamos juntos y aglutinados, era un contexto para ahora de pobreza, pero culturalmente esto también tiene que ver con el proceso de socialización a través de la enseñanza de tradiciones, medicina, trabajo de la tierra, etc. Ahora se llama árbol genealógico o parentesco (HL y ML).

Esto explica cómo las relaciones familiares cumplen un rol de mantención cultural, ya que las relaciones internas en el tronco familiar permiten que las familias, las comunidades y los pueblos puedan mantener legados a nivel de cosmovisión y costumbres de carácter religioso, agrícola y social. Es importante observar que no se menciona la unión de parejas de forma recurrente en los relatos, como lo propone el cuerpo legal, pero sí existe un punto en que se valida la opción de convivencia para que se pueda acreditar por testigos la conformación familiar o de pareja, sin estar en matrimonio formal. Esto posee relevancia a nivel indígena y se expresa que:

eso viene de nuestras costumbres antiguas también y se le llama serviñaku, y todavía se practica. Es cuando un joven de otro ayllu va a solicitar una niña a la familia y se van a vivir juntos. Si de esa convivencia nace una wawa, al niño lo mantiene el ayllu de la mujer y se pueden casar o separar si no hay convivencia, y se pueden casar con otras personas. Se puso de moda hace muy poco, pero antes era prohibitivo socialmente, pero en las comunidades indígenas ya se practicaba el serviñaku. Es como un matrimonio a prueba, no congeniamos, no pasa nada, te vas con tu familia. O sea, te voy a dejar porque era un

rito; si te quiero, te voy a buscar, pero si ya no te quiero, te voy a dejar. Por eso te decía del ayllu, al ayllu pertenecen muchas personas en distinta calidad, el wawito que nació del serviñaku es del ayllu, es propio (HQ y MQ).

La lógica de la convivencia se realiza bajo principios rectores implícitos entre las familias, mencionadas como ayllus, donde el tránsito inter-familias y bajo la concepción de formación familiar no es exclusivo y en muchos casos es perpetuo, ya que la existencia de costumbres y ritos que avalan la convivencia se desarrollan en los tiempos y espacios necesarios, incluso teniendo normas de pertenencia de las descendencias emergentes de esta condición, que es conocida y respaldada por lo menos por dos familias.

6. Discusión y conclusiones

1. Según lo observado en el texto de la Ley 19.253, se puede concluir que el Estado chileno posee una intención de incluir a ocho de los pueblos indígenas de forma legal en los asuntos estatales. Esta acción se desarrolla desde su potestad de garante de seguridad, inclusión y responsabilidad civil, pero que, en la revisión de los relatos indígenas, no responde a la totalidad de los pueblos, ya que las distinciones realizadas a nivel del lenguaje y otros aspectos genera una nueva forma de discriminación.
2. Sobre la respuesta a la interrogante planteada, se puede afirmar que el concepto de «familia indígena» no es considerado como un concepto definido en la ley, ya que solo se pueden generar conclusiones desde el tránsito discursivo según conceptos clave que dejan ver de manera implícita algún tipo de definición.

Se puede afirmar que el Estado chileno atribuye esta condición para considerar a los indígenas como tales, y es indiferente si tienen títulos de comunidad, familia u cualquier otro que se asocie a algún grupo u organización social. El territorio y el poder ejercer cierto control y uso de él están regulados y son una herramienta del Estado para ejercer control y posicionarse como una institución de mayor importancia ante los indígenas (Donzelot, 2008; Deleuze, 1976; García, 2006). Los indígenas, por medio del reconocimiento, pueden adquirir derechos y, al mismo tiempo, aportar en su calidad de nuevos ciudadanos (Foucault, 1978, 2014a, 2014b, 2014c).

3. La anulación de los conceptos propios del mundo indígena nos llevan a afirmar que la búsqueda de un desarrollo económico y social impone la gubernamentalidad como pilar de su actuar, por lo que plantea esta acción como un requisito de desarrollo (Foucault, 1978; Muñoz, 2014). Bajo esta lógica, el Estado reconoce en la Ley 19.253 (1993) a la familia indígena, de la misma forma con la que se reconoce a la Revolución francesa. Así, se plantea a esta organización social como una agrupa-

ción social básica, que tiene como objetivo contribuir al desarrollo de la nación por medio del cumplimiento de los objetivos nacionales, dando orden jerárquico interno y asociando su funcionamiento a algún territorio. Este territorio puede ser propio siempre y cuando se cumplan con las obligaciones civiles de asociación, la principal de las cuales es el matrimonio (Donzelot, 2008), una acción que también posee algún nivel de ambigüedad, debido a la consideración de algunas prácticas étnicas no detalladas a nivel legal.

4. La posición del territorio como eje de la consideración familiar indígena también se expresa en la forma en que se detallan sus procesos de herencia, dando siempre una atribución a los procesos legales comunes. Solo existe la salvedad de que no existen exigencias legales sobre el matrimonio, y se valide la conformación matrimonial de hecho bajo una estructura de conocimiento público, en especial de personas pertenecientes a la misma línea consanguínea, que en el texto se reconoce como tronco familiar.

Por medio de la integración de los indígenas al Estado chileno, se puede afirmar que las consideraciones de los procesos indígenas a nivel social, económico y territorial no son consideradas, por lo que la forma de observar la familia indígena se puede definir de manera legal como:

una agrupación de personas que poseen la calidad de indígenas, regulada por el Estado, y que poseen un asentamiento habitacional en territorios denominados como territorios indígenas, los que pueden pertenecer de manera individual o comunitaria a estos habitantes, quienes tienen que contribuir al Estado por medio del desarrollo económico, social y cultural.

5. La definición anterior se funda en la lógica de familia encontrada en los tiempos de conformación de Estados en los tiempos de la edad moderna, lo que demuestra que el Estado chileno posee una inclinación colonial con los indígenas. Esto nos lleva a deducir que no son importantes más que por su rol en los territorios.

Esta poca consideración manifiesta nula importancia a las realidades indígenas, en todas sus formas (Briones y Lenton, 2019; Canedo y Antequera, 2019; Caniuqueo *et al.*, 2019). Por ello, el fenómeno colonizador se mantiene presente en la Ley 19.253 y deja ver a los indígenas como ciudadanos de segunda clase, que solo pueden aportar con la mantención del territorio y su explotación a microescala desde una posición anónima y subjetiva (Canales, 2006; Molina, 2007). Esto se expresa en la poca voluntad de comunicación y las relaciones de poder asimétricas que desfavorecen al indígena por parte del Estado (Castillo *et al.*, 2017), el cual usa conceptos indígenas sin sus reales fundamentos y significados, y subjetiva aún más a los sujetos para los que la ley tiene que ser garante de inclusión y protección.

6. Bajo la consideración de los hallazgos encontrados a nivel legal y su contrastación con los relatos indígenas, se plantea que, al profundizar en el concepto de familia indígena, se apunta a una proyección de investigación situada con y para los indígenas, y se realiza un tránsito metodológico planteado como una constante de escritura hacia atrás (Tuhiwai, 2016; De Sousa, 2013). Se identifica a la familia indígena de la siguiente forma:

La familia en las culturas andinas se definen como el ayllu, que es la composición social básica y que posee un tronco familiar que emana de un tronco familiar mayor. En este sentido, quien es la cabeza del ayllu y los troncos es el más antiguo o mayor. Este derecho es ganado por ser el poseedor del conocimiento; en este caso, la sabiduría familiar, que proviene del incanato, donde fue formada esta organización social.

Sobre esta conceptualización, se puede afirmar que no tiene ninguna relación con cómo el Estado la define en la ley indígena ni en ningún apartado legal que mencione a la familia. Esta definición no puede emerger desde la Ley 19.253, ya que, dadas las observaciones y análisis realizados, esta solo consigna los conceptos útiles para ejercer un dominio desde el gobierno bajo verdades propias para su uso y cumplimiento de los compromisos internacionales, de los que surge la propuesta legal entregada como verdad absoluta sobre el concepto tratado (Foucault, 2014a, 2014b, 2014c).

La búsqueda de similitudes o diferencias de los resultados expuestos concluyen que existen diversas caracterizaciones y modelos que posicionan al indígena en aspectos de vida cotidiana (Núñez, 1998; Valdés, 2007), organización etnopolítica (Gundermann, 2001, 2003) e identidad (Aravena, 2003). En esa línea, la familia es un concepto que se presenta constantemente en las evidencias teóricas encontradas desde los propios indígenas en la identidad indígena, que circula en torno a la tradición oral y a las conformaciones sociales internas predefinidas ancestralmente (Aravena, 2003).

Esto claramente se apega a la conservación, por medio de esta tradición oral, de un modelo comunicativo entre líneas genealógicas consanguíneas que componen los núcleos de desarrollo indígena (Mamani y Araya, 2015; Araya y Segovia, 2010; Aravena, 2003).

La revisión de las propuestas de conceptualización a nivel político y étnico se sometió a la revisión de la autoridad ancestral, quien mencionó que:

La forma en que la política orienta los procesos indígenas está lejos de la realidad, ya que no existe en ella una opinión indígena, y eso

hace que uno como indígena no se encuentre dentro de la descripción... Y si, cuando uno piensa, ahora que me propones construir algo desde la experiencia, que, claro, hay que hacer caso de nuestro saber, de lo que somos, así es que considero que solo en algún momento hay que hacer mención de las energías que nos orientan a nivel de cosmovisión, pero está bien, el ayllu, y su relación con los territorios y los abuelos.

La revisión por parte de la autoridad ancestral permite ver que la propuesta es acertada según lo que los pueblos pueden definir como familia, además de dar a conocer que las distancias políticas y la subjetivación están latentes, ya que desde la posición indígena el ser y el saber se orientan a la vida cotidiana y su desarrollo natural, desde el contacto con el territorio y las actividades desarrolladas en él.

Como limitaciones del estudio, se considera que incluye a solo tres de los pueblos indígenas reconocidos por el Estado chileno, lo que deja sin una conceptualización clara a los demás pueblos. También es muy importante mencionar que la construcción social de los diferentes pueblos indígenas posee una gran diversidad por los procesos e influencias sociales vividas por cada uno de ellos, ya que, como se detalla en el *Informe* de la Comisión de Verdad Histórica y Nuevo Trato con los Pueblos Indígenas (2003), los procesos de asimilación se vivieron de distintas formas y adoptaron prácticas diferentes con cada uno de los pueblos.

Las implicancias insertas en este trabajo tienen que ver con la propuesta de considerar a los sujetos como sujetos activos en los procesos sociales y políticos (teniendo en cuenta su participación en consultas indígenas y el proceso constituyente de 2020), ya que las nuevas propuestas y visiones nos llevan a la generación de nuevas formas y tratos desde las ciencias sociales, el desarrollo social y la forma de valorar a los pueblos indígenas en un Estado centralizado.

Contribución de autoría

Carlos Miranda Carvajal participó en las fases de conceptualización, análisis de datos, investigación, metodología, redacción del borrador original, y redacción, revisión y edición del texto final. Natalia Urquieta Urquieta participó en las fases de conceptualización, investigación, redacción del borrador original, y redacción, revisión y edición del texto final. María Maldonado Mamani participó en las fases de conceptualización, redacción del borrador original, y redacción, revisión y edición del texto final.

Fuente de financiamiento

Autofinanciado.

Potenciales conflictos de interés

Ninguno.

Agradecimientos

Proyecto Fondecyt regular 1211163. Consejo de Pueblos Atacameños.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Aguas, J. y Nahuelpan, H. (2019). Los límites del reconocimiento indígena en Chile neoliberal. La implementación del Convenio 169 de la OIT desde la perspectiva de dirigentes Mapuche Williche. *Cultura-hombre-sociedad*, 29(1), 108-130. https://www.scielo.cl/pdf/cuhso/v29n1/0719-2789-cuhso-_2018_cuhso_04_a01.pdf
- Amselle, J.-L. (2013). En nombre de los pueblos: primitivismos y poscolonialismos. *Revista Colombiana de Antropología*, 49(2), 207-221. <https://revistas.icanh.gov.co/index.php/rca/article/view/281>
- Andreú, J. (2002). *Técnicas de análisis de contenido: una revisión actualizada*. Fundación Centro de Estudios Andaluces.
- Aravena, A. (2003). El rol de la memoria colectiva y de la memoria individual en la conversión identitaria mapuche. *Estudios Atacameños*, 26, 89-96. <https://www.scielo.cl/pdf/eatacam/n26/art10.pdf>
- Araya, E. y Segovia, W. (2010). *Historia ancestral oral y cultural de la población la isla de La Banda*. CORE.
- Arroyo, R. (2016). *Retrato y autorretrato literario indígena. Resistencia y autonomía en las Américas*. Pehuén.
- Boccard, G. (1999). Organisation sociale, guerre de captation et ethnogenèse chez les Reche-Mapuche à l'époque coloniale. *L'Homme. Revue Française d'Anthropologie*, 150, 85-118.
- Boccard, G. y Saguel, I. (1999). Políticas indígenas en Chile (siglos XIX y XX) de la asimilación al pluralismo (el caso Mapuche). *Revista de Indias*, 59(217), 741-774. <https://doi.org/10.3989/revindias.1999.i217.834>
- Briones, C. y Lenton, D. (2019). Propuestas para poner los reconocimientos en contexto e historia: antropología y políticas indigenistas en Argentina. En F. de la Maza y M. de Cea (eds.), *Pueblos originarios y tribales de América del Sur y Oceanía. Reconocimiento y políticas públicas comparadas*. Centro de Estudios Interculturales e Indígenas y Pehuén.
- Cáceres, P. (2003). Análisis cualitativo de contenido: una alternativa metodológica alcanzable. *Psicoperspectivas*, 2(1), 53-82.
- Canales, M. (2006). *Metodologías de la investigación social. Introducción a los oficios*. LOM.
- Canedo, G. y Antequera, N. (2019). Políticas públicas, reconocimiento y derechos de los pueblos indígenas, una mirada desde Bolivia. En F. de la Maza y M. de Cea (eds.), *Pueblos originarios y tribales de América del Sur y Oceanía, reconocimiento y políticas públicas comparadas*. Centro de Estudios Interculturales e Indígenas y Pehuén.

Caniqueo, S., Tricot, T. y Espinoza, C. (2019). Principales problemáticas relativas a los procesos de investigación de/con/desde los pueblos indígenas. En F. de la Maza y M. de Cea (eds.), *Pueblos originarios y tribales de América del Sur y Oceanía, reconocimiento y políticas públicas comparadas*. Centro de Estudios Interculturales e Indígenas y Pehuén.

Carmona, R., De Cea, M., Espinoza, C., Sepúlveda, M., Valdivieso, D. y Yon, R. (2018). Pueblos indígenas de la región Metropolitana: percepciones y experiencias en la gestión de políticas públicas. En F. De la Maza, M. De Cea y G. Rubilar (eds.), *Políticas indígenas y construcción del estado desde lo local. Estudio de casos del sur, centro y norte de Chile*. Centro de Estudios Interculturales e Indígenas y Pehuén.

Castel, R., Donzelot, J., Foucault, M., Gaudermar, J.-P., Grignon, C. y Muel, F. (1991). *Espacios de poder*. Las Ediciones de la Piqueta.

Castillo, M., Espinoza, C. y Campos, L. (2017). Régimen de desigualdad y pueblos indígenas en el período postdictatorial: tres vías en la disputa por la igualdad. *Estudios Atacameños*, (54), 217-238. https://scielo.conicyt.cl/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0718-10432017000100010&lng=es&tlng=es

Chakravorty, G. (2008). Estudios de la subalternidad. Reconstruyendo la historiografía. En S. Mezzadra (ed.), *Estudios postcoloniales. Ensayos fundamentales*. Traficantes de Sueños.

De la Maza, F., Bolomey, C. y 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 y M. de Cea (eds.), *Pueblos originarios y tribales de América del Sur y Oceanía, reconocimiento y políticas públicas comparadas*. Centro de Estudios Interculturales e Indígenas y Pehuén.

De la Maza, F., Peralta, C., Fernández, E. y Fernández, C. (2018). Políticas interculturales en un contexto fronterizo: miradas desde la región de Arica y Parinacota. En F. de la Maza y M. de Cea (eds.), *Pueblos originarios y tribales de América del Sur y Oceanía, reconocimiento y políticas públicas comparadas*. Centro de Estudios Interculturales e Indígenas y Pehuén.

De Sousa, B. (2013). *Descolonizar el saber, reinventar el poder*. LOM.

Deleuze, G. (1976). ¿En qué se reconoce el estructuralismo? En *Historia de la filosofía Tomo IV*. Espasa-Calpe.

Donzelot, J. 2008. *La policía de las familias*. Nueva Visión.

Flick, U. (2004). *Introducción a la investigación cualitativa*. Morata.

Foucault, M. (2014a). *Del gobierno de los vivos. Curso del Collège de France (1979-1980)*. Fondo de Cultura Económica.

Foucault, M. (2014b). *Lecciones sobre la voluntad del saber. Curso del Collège de France (1970-1971)*. Fondo de Cultura Económica.

Foucault, M. (2014c). *El gobierno de sí y de los otros. Curso del Collège de France (1982-1983)*. Fondo de Cultura Económica.

Foucault, M. (2018). *Seguridad, territorio y población. Curso del Collège de France (1977-1978)*. Fondo de Cultura Económica.

Gandolfi, L. (2013). Subalternidad e historia oral en Bolivia. El caso del Taller de Historia Oral Andina. XVI Jornadas Interescuelas/Departamentos de Historia. Facultad de Filosofía y Letras. Universidad de Cuyo.

García, N. (1995). *Consumidores y ciudadanos. Conflictos multiculturales de la globalización*. Grijalbo.

García, G. y Manzano, J. (2010). Procedimientos metodológicos básicos y habilidades del investigador en el contexto de la teoría fundamentada. *Iztapalapa. Revista de Ciencias Sociales y Humanidades*, (69), 17-39.

Gundermann, H. (2001). Procesos regionales y poblaciones indígenas en el norte de Chile. Un esquema de análisis con base en la continuidad y los cambios de la comunidad andina. *Estudios Atacameños*, (21), 89-112. <https://doi.org/10.22199/S07181043.2001.0021.00005>

Gundermann, H. (2003). Sociedades indígenas, municipio y etnicidad: la transformación de los espacios políticos locales andinos en Chile. *Estudios Atacameños*, (25), 55-77.

Kellner, Y. (1993). *The Mapuche during the Pinochet dictatorship (1973-1990)*. [Tesis doctoral, University of Cambridge].

Mamani, A. y Araya, E. (2015). *Raíces de nuestro pueblo Atacameño, Quechua y Aymara*. RIL.

Mamani, C. (1989). *Metodologías de la historia oral*. THOA.

Mbembe, A. (2008). Al borde del mundo. Fronteras, territorialidad y soberanía en África. En S. Mezzadra (ed.), *Estudios postcoloniales. Ensayos fundamentales*: 167-194. Traficante de Sueños.

Mignolo, W. (2007). *La idea de América Latina. La herida decolonial y la opción decolonial*. Gedisa.

Molina, G. (2007). *Un malestar indefendible sobre la subjetividad moderna. Colección Investigación*. Universidad Academia de Humanismo Cristiano.

Muñoz, G. (2014). *Evolución del concepto de familia y su representación en el ordenamiento jurídico*. [Tesis de maestría en Derecho Privado, Universidad de Chile].

Nora, P. (2008). *Pierre Nora en les lieux de mémoire*. Tricel.

Núñez, M. (1998). Peine: saber andino, manejo de recursos y transformaciones. *Estudios Atacameños*, 16, 283-292. <https://doi.org/10.22199/S07181043.1998.0016.00011>

- Pollak, M. (2006). *Memoria, olvido y silencio. La producción social de identidades frente a situaciones límite*. Ediciones Al Margen.
- Reyes, M. I., Olivares, B., Berroeta, H. y Winkler, M. I. (2015). Del discurso a las prácticas: Políticas sociales y psicología comunitaria en Chile. *Polis*, 14(42), 387-413.
- Rivera, S. (1987). *El potencial epistemológico de la historia oral: de la lógica instrumental a la decolonización de la historia*. Temas Sociales 11.
- Rivera, G. (2008). Los procesos de influencia global/local en políticas públicas: Una propuesta metodológica. *Psicoperspectivas*, 16(3), 111-121.
- Rubilar, G., De la Maza, F. y De Cea, M. (2018). Estudios de caso en contexto interculturales e indígenas: perspectivas interdisciplinarias y comparativas del «Estado en acción». En F. De la Maza, M. De Cea y G. Rubilar (eds.), *Políticas indígenas y construcción del estado desde lo local. Estudio de casos del sur, centro y norte de Chile*. Centro de Estudios Interculturales e Indígenas y Pehuén.
- Taller de Historia Oral Andina. (1994). *Encuentro andino-amazónico de narradores orales. Cuentos de la tradición oral aymara*. Aruwiwiri.
- Tuhiwai, L. (2016). *A descolonizar las metodologías. Investigación y pueblos indígenas*. LOM.
- Valdés, X. (2007). *La vida en común. Familia y vida privada en Chile y el medio rural en la segunda mitad del siglo XX*. LOM.
- Vallejos, N. y Angulo, J. F. (2017). La entrevista etnográfica. En S. Redón y J. F. Angulo (coords.), *Investigación cualitativa en educación*. Miño y Dávila.
- Van-Dijk, T. (2016). Análisis crítico del discurso. *Revista Austral de Ciencias Sociales*, 30, 203-222. <http://revistas.uach.cl/index.php/racs/article/view/871>
- Vansina, J. (1985). *Oral tradition as history*. The University Wisconsin Press.
- Vansina, J. (1969). *Oral tradition. A study in historical methodology*. Routledge.
- Vergara, J., Foerster, R. y Gundermann, H. (2005). Instituciones mediadoras, legislación y movimiento indígena de Dasin a Conadi (1953-1994). *Atenea (Concepción)*, (491), 71-85. <https://dx.doi.org/10.4067/S0718-04622005000100006>
- Villasante, T. (2006). La socio-praxis: un acoplamiento de metodologías implicativas. En M. Canales (ed.). *Metodologías de la investigación social. Introducción a los oficios* (pp. 379-406). LOM.
- Wetherell, M. y Potter, J. (1988). El análisis del discurso y la identificación de los repertorios interpretativos. En C. Antaki (ed.), *Analysing everyday explanation. A casebook of methods*. SAGE.

Carlos Miranda Carvajal, Simma Lickanantay, es profesor de Educación General Básica con mención en Educación Rural. Doctor en Psicología. Se desempeña como profesor agregado de la Escuela de Psicología de la Pontificia Universidad Católica de Valparaíso, Chile.

Natalia Urquieta Urquieta, Licki, pat'ta Lickanantay, es profesora de Historia, Geografía y Ciencias Sociales. Magíster en Políticas Públicas. Se desempeña como coordinadora PACE en la Universidad de Valparaíso, Chile.

María Maldonado Mamani, Aymara Warmi, es psicóloga. Magíster en Psicología Educacional. Se desempeña como académica en la Universidad de Playa Ancha de Ciencias de la Educación de Valparaíso, Chile.

Recepción: 27/9/2024

Aceptación: 4/3/2025