

UNIVERSIDAD ACADEMIA DE HUMANISMO CRISTIANO
ESCUELA DE ANTROPOLOGÍA

**ESPACIO URBANO: UN NUEVO ESPACIO PARA EL
FORTALECIMIENTO DE LA ORGANIZACIÓN MAPUCHE**
Estudio de caso de la organización We Liwen de la comuna de Lo Prado.

Profesor guía: Luis Campos M.
Alumno: Luis Emilio Valenzuela

Tesis para optar al grado de Licenciado en Antropología
Tesis para optar al título de Antropólogo

INDICE

I. Introducción	4
1. Problema de investigación	6
2. Relevancia	7
3. Hipótesis	10
4. Objetivos	11
II. Metodología	12
III. Marco teórico	19
1. Mapuches residentes en la ciudad de Santiago	20
1.1 Proceso Reduccional	22
1.2 Proceso de División de Comunidades	25
1.3 Movimiento migratorio mapuche a la ciudad de Santiago	29
1.4 Acerca de Territorio y Espacio	32
1.5 Acerca de Identidad y Etnicidad	35
1.6 Relaciones interétnicas	38
1.7 Situación y condiciones de vida de mapuches residentes en Santiago	44
1.8 Identidad y Etnicidad mapuche en Santiago	48
1.9 Gestación de Organizaciones mapuche en Santiago	53
2. Hacia una noción de Espacio Urbano	65
IV. Presentación y Análisis de datos	75
1. Espacios Urbanos ligados a la organización por su uso identitario	75
2. We Liwen, Organización mapuche de Lo Prado	89

3. Actividades de We Liwen	94
4. Percepción del Espacio Urbano	102
5. Relaciones interétnicas	108
V. Conclusiones	113
1. Del Espacio Rural al Espacio Urbano. La cultura hacia afuera	113
2. Espacios transitorios y Espacios definitivos	117
3. Comentarios finales	120
VI. Bibliografía	123

I. INTRODUCCIÓN.

La extensión de este documento expone los resultados de la investigación sobre el uso del espacio urbano con fines identitarios por parte de la organización mapuche We Liwen de la comuna de Lo Prado y de cómo incide esto en su fortalecimiento. A través de la realización de entrevistas y observaciones, se pretende caracterizar a la organización, conocer sus actividades y establecer la percepción de sus asociados en torno a la vida de los mapuche en la ciudad, considerando también, sus relaciones con la población no mapuche. Lo anterior, en complemento con una revisión teórica de conceptos como: identidad, etnicidad, relaciones interétnicas, territorio y espacio urbano.

La organización mapuche urbana We Liwen pertenece a la comuna de Lo Prado, comuna que junto con La Pintana, Renca, Pedro Aguirre Cerda, Lo Espejo, Huechuraba, Cerro Navia, San Ramón, La Granja, Quilicura y El Bosque” (Aravena, 2003: 173), concentra la mayor parte de la población indígena de la ciudad de Santiago. La organización funciona desde 1998 y recién en el presente año tienen la opción de acceder a un espacio físico que la municipalidad les otorgaría en comodato. Antes y para asegurar su funcionamiento debieron reunirse en unidades vecinales y realizar actividades en recintos implementados para fines distintos a la agrupación y expresión de identidades étnicas. Sin embargo, el desenvolvimiento de la

organización en la ciudad con mas o menos dificultad, ha dejado impresiones y generado actitudes en sus miembros que se reflejan en los datos recogidos en la investigación y que aportan un panorama suficientemente amplio para un análisis de la relación entre la organización y el espacio urbano en el que se desenvuelve.

Esta investigación se basa en una experiencia previa en que se caracterizó a la población indígena de la comuna de Lo Prado, durante el segundo semestre de 2001 y como parte de la práctica profesional en conjunto con Tamara Montiglio, María Elvira Valdivieso y este tesista. En esa oportunidad se aplicó una encuesta a familias de alumnos de los colegios municipalizados que habían postulado a la beca indígena que otorgaba la municipalidad. La consulta contenía tres áreas de interés, la primera social, la segunda económica y la tercera reunía variables de corte cultural tales como participación en organizaciones, participación en ceremonias indígenas y dónde, región de nacimiento y motivos de migración, grado y vehículo de contacto con familiares en comunidades, percepción de discriminación y acerca del conflicto mapuche. La experiencia se realizó a partir de la incorporación de variables indígenas en la encuesta CASEN de los años 1996 y 1998, primeras aproximaciones para contar con una batería de datos a nivel comunal que permitiera enfrentar otros estudios con la base de una caracterización. Entonces se desprendió que existían organizaciones mapuche urbana en la comuna que agrupaban a un número no menor de familias y que realizaban actividades que, en número de participantes, superaban a los asociados. En suma las organizaciones funcionaban en la urbe con un poder de

aglutinación importante. Es la primera aproximación en la relación entre la organización mapuche urbana y el espacio en el que desarrollan sus actividades.

1. Problema

La presencia de mapuches en la ciudad de Santiago es un fenómeno creciente desde la tercera década del siglo XX. El asentamiento de estos en la ciudad se ha producido preferentemente en sectores marginales, correspondientes al cordón periférico que compone las comunas más pobres. La sensación que los migrantes mapuche experimentan cuando se instalan en la capital es de una hostilidad permanente, lo que provoca muchas veces que deseen esconder su procedencia y ascendencia, negar su lengua y religión. Sin embargo, las evidencias censales van mostrando que la población mapuche en la ciudad crece y como parte de este crecimiento aparecen fenómenos como la proliferación de organizaciones sociales, promueven su identidad étnica, realizan actividades tradicionales y participan de proyectos que financian parte de sus quehaceres.

Lo anterior hace referencia a un fenómeno particular. La persistencia de población mapuche en la ciudad. Este fenómeno enfrenta dos dimensiones particulares: la población mapuche migrada desde el campo más los descendientes nacidos en Santiago y la ciudad como complejo heterogeneo y diverso de población y espacios. Como punto de partida para pensar este fenómeno, a priori, podemos pensar la ciudad como lo contrario a lo rural, del mismo modo lo tradicional opuesto a lo moderno o

sacro a lo secular. La ciudad está conteniendo una gran cantidad de mapuches tradicionalmente asociados a lo rural. De ahí nacieron y ahí se desarrollaron, podrá pensarse. Ahora, ¿Qué hacen en la ciudad? ¿Cuál es el proceso histórico que los reúne en la ciudad? ¿Qué acontece con su identidad en tanto se asientan en la urbe? ¿En qué condiciones viven los mapuches urbanos? ¿Cuál es el acontecer de sus organizaciones en la ciudad? Son preguntas que se responderán en camino a establecer respuesta a la pregunta que guía esta investigación: ¿Cómo hace uso del espacio urbano para fines identitarios la organización mapuche We Liwen de la comuna de Lo Prado y cómo incide esto en su fortalecimiento?

2. Relevancia de la investigación.

La importancia que reviste la realización de esta investigación radica en dos puntos. El primero dice relación con la existencia y persistencia del pueblo mapuche: conforme se han sucedido procesos históricos traumáticos para la etnia, esta ha sido capaz de responder con procesos de cambio cultural que le ha permitido sobreponerse y reproducirse incluso, creciendo demográficamente en ciudades como Santiago. Aquí se identifican y agrupan en torno a una identidad realizando acciones que los hacen visibles como grupo étnico.

Como se verá en el apartado de las consideraciones conceptuales, los procesos históricos que relacionan al pueblo mapuche con su territorio y los espacios allí contenidos, son procesos traumáticos en el sentido de que la colonización en su

devenir les trastocó las posibilidades de uso y control de las grandes extensiones de terreno en las que se procuraban sustento y en el que desplegaban su cultura, las reducciones pusieron límites forzosos al desarrollo del pueblo mapuche, más aún el proceso de división de comunidades y la consecuente pauperización de la vida en comunidad propendieron a una fractura irremediable en este grupo: la migración constante y creciente de gran parte de la población mapuche a las ciudades, entre ellas y con más fuerza, Santiago. Las condiciones históricas que se describen adelante provocan interesantes variaciones en las disposiciones culturales del pueblo, desde el desarrollo de estrategias de subsistencia hasta la incorporación de elementos occidentales que permitirán un desarrollo de su identidad en las ciudades. De esta manera, nos encontramos desde principios de los años noventa con una proliferación de organizaciones y asociaciones indígenas en las ciudades y una situación demográfica nueva y quizá inesperada: el crecimiento en número de la población mapuche en la urbe, de modo tal que sobrepasa a la población rural. Lo anterior viene a demandar la realización de estudios que caractericen este fenómeno, el de las ciudades como asentamientos de población indígena, especialmente mapuche. Los trabajos emanados de las consideraciones censales dan un panorama acerca de las condiciones generales de vida en la ciudad que, creo, debe ser profundizado a partir de la relación primaria y que abre el tema, a saber, la situación identitaria de los grupos étnicos en la ciudad o si se puede ser indígena en el contexto urbano. El hecho de relacionar el espacio urbano con la realidad organizacional en una comuna, viene a aportar en la construcción de una dialogía más democrática, toda vez que se pueden contemplar la creación de lazos de confianza entre la población mapuche y la no

mapuche basados en el trabajo comunitario y la prestación de servicios fundamentados en el saber tradicional. En la comuna de Lo Prado se está viendo una comunicación interétnica interesante y que fortifica la identidad de la organización estudiada. Entonces la relevancia en este sentido tiene que ver con la presencia de gran parte de la población mapuche en Santiago, población que se organiza y realiza actividades en espacios que nos son comunes, de manera que se fortalece la identidad étnica y se va haciendo cada vez más visible ante el resto de la población.

El segundo punto de importancia tiene que ver con la configuración de una ciudad multicultural y heterogénea en que se dan manifestaciones llenas de significado en los mismos espacios que muchos reconocemos triviales. La ciudad presenta más posibilidades que tan sólo aglutinar residentes: es un lugar que potencia la conformación de identidades en tanto nos confrontamos, entre otras cosas, con un diseño socio espacial de la ciudad: centro urbano con concentración de bienes y servicios v/s el cinturón de pobreza (Bourdieu: 1999) que conforman las comunas periféricas y profundizamos esa diferencia y esas identidades reconociéndonos como parte de grupos distintos en los diversos barrios capitalinos, en las relaciones que se establecen en lo laboral o en otros ámbitos de la vida cotidiana. Es la ciudad que compartimos y que está conteniendo a grupos diversos que la ocupan. El panorama de la ciudad presenta según lo anterior, un conjunto de lugares y espacios, entendiendo los últimos como depositarios de significados relativos a las funciones que cumplen para las identidades que hacen uso de ellos, entonces, podemos visualizar que en tanto se presentan numerosas identidades en la ciudad, se configuran diversas

posibilidades de espacios significados que sirven de soporte para las actividades que les dan sentido. En definitiva podemos conceptualizar acerca del espacio urbano (como lo haremos más adelante) pero siempre encontraremos que éstos están relacionados con la presencia activa de grupos humanos que los usan y los significan y, en ese sentido, podemos establecer que se relacionan irrenunciablemente de manera que en cualquier estudio acerca de identidades urbanas los espacios aparecen como parte relevante de estas.

La relevancia de esta investigación consiste, en suma, en proponer su temática relacionando el fenómeno de la presencia de gran parte de la población mapuche, tomando una organización como unidad de análisis y el espacio urbano como soporte de su identidad realzando esta relación como elemento que potencia la diferencia entre grupos en la ciudad.

3. Hipótesis

- El espacio urbano constituye un nuevo espacio de desarrollo para la población mapuche de Santiago, donde sus organizaciones se fortalecen al usarlo con fines identitarios.

La hipótesis de trabajo enuncia al espacio urbano como un **espacio nuevo** en el sentido de asociar un espacio con procesos históricos determinados. A saber, se asocia el espacio reduccional con el proceso de conformación de comunidades. El

espacio urbano correspondería al proceso de migración derivado de la pauperización de las condiciones de vida en la ruralidad de las comunidades. Ambos comparten una característica similar en el sentido que para los dos casos tiene cabida un proceso de adaptación para la reproducción del grupo. Por tanto y en atención a la proliferación de población mapuche en Santiago, evidenciada con datos censales, se asevera que el espacio urbano es un nuevo espacio de **desarrollo** para la población mapuche de la capital.

Respecto del enunciado **fortalecimiento de las organizaciones**, es en relación con la función que estas presentan de agrupar sentidos de pertenencia (identidades) y expresarlas colectivamente (etnicidad), luego, la acción de utilizar espacios urbanos para las actividades que expresen sus fines, funciona como facilitador de la tarea y por tanto fortalece la acción organizativa e identitaria.

4. Objetivos.

General.

- Conocer el uso del espacio urbano con fines identitarios y su incidencia en el fortalecimiento de la organización mapuche We Liwen de la comuna de Lo Prado.

Específicos.

- Caracterizar a la organización en cuanto a su historia, objetivos y constitución
- Conocer y caracterizar las principales actividades que la organización realiza.
- Establecer la percepción que tienen sus asociados del espacio en que habitan y se desenvuelven como organización.
- Conocer la percepción que tienen acerca de las relaciones con la población no mapuche de la comuna.

II. METODOLOGÍA.

Como se mencionó, la investigación tiene origen en las interrogantes que resultaron de la realización de la Caracterización de la población indígena de la comuna de Lo Prado.

Esta caracterización arrojó entre otros, datos sobre la participación y la incorporación de la población indígena en organizaciones, los roles dentro de ellas y las principales actividades. Entre otros datos importantes, se estableció que en la comuna de Lo Prado el 8.3% de la población indígena pertenece a una organización de corte étnico contra un 77.8 % que no lo hace y un 13.9% que teniendo al menos un apellido indígena, no se reconoce como tal. De la experiencia de campo, sin expresión en el estudio citado, se determinó que las personas pertenecientes a organizaciones

presentaban mejor disposición a la encuesta, se extendían más en las respuestas abiertas y en general, proporcionaban más datos acerca de sus grupos étnicos. Se estableció además que un 33.3% de los encuestados había participado alguna vez de una ceremonia indígena, de los cuales un 12.5% lo había hecho en la comuna, de manera que en esa primera aproximación se entendía que las organizaciones funcionaban en el contexto urbano realizando actividades propias a su identidad y que en participación superaban el número de asociados. Entonces ¿Qué características presenta la identidad étnica en la urbe y qué significa la urbe en la identidad étnica? De este modo y en ese tiempo surgió la idea de asociar el espacio urbano con el desenvolvimiento de la organización indígena urbana. Es también cuando logramos un primer acercamiento al tema de la necesidad de espacios físicos para el accionar de las organizaciones.

En la comuna de Lo Prado, como en el resto de la ciudad, la población Mapuche es la más numerosa respecto de los demás grupos étnicos y es la razón por la que se acota el presente estudio a ellos. El espacio urbano en la comuna surgió como tema a partir de una experiencia cuantitativa de recolección de datos que lo asoció con la realización de actividades por parte de organizaciones mapuche urbana preferentemente, entonces la vuelta al tema en esta tesis pretende profundizar y como tal, se sirve de una metodología cualitativa que apoye la comprensión del uso del espacio con fines identitarios en la comuna, ahora, este objetivo debe estar basado en el análisis del recorrido histórico de una agrupación y es la razón por la que se toma

el caso de la organización mapuche We Liwen que funciona desde 1998 y que se erige como una de las más importantes de la comuna.

En atención a lo que se pretende en este estudio, se hace necesaria, en primer lugar, una revisión bibliográfica acerca de los fundamentos históricos y conceptuales mediante los cuales esclarecer el asentamiento masivo de mapuches en la ciudad de Santiago. Luego, la relación de este pueblo con su territorio y espacio; las definiciones de lo que entenderemos por espacio urbano para situar una revisión del tema de la identidad, etnicidad y relaciones interétnicas, más un recorrido histórico que diga sobre la organización mapuche en el siglo XX. Es lo que dará cuerpo al marco conceptual de este trabajo.

En segundo lugar, y para graficar en la experiencia lo estudiado, se hace imprescindible una descripción del espacio en el que la organización se desenvuelve. El espacio urbano que contiene no sólo a nuestro grupo, sino que a una infinidad de identidades agrupadas o no, pero que lo significan y le dan usos diversos. En este sentido se expondrá respecto de los espacios habituales que tienen que ver con las actividades de la organización, además de una caracterización de ésta poniendo atención a sus actividades, percepción del espacio urbano y de las relaciones interétnicas en un proceso que va desde su arribo a la ciudad, la incorporación a We Liwen y el fortalecimiento de su identidad.

Hablamos de descripción como la forma de presentar los datos para un análisis, entonces se utilizará el método etnográfico como “*el estudio descriptivo de la cultura de una comunidad, o de alguno de sus aspectos fundamentales, bajo la perspectiva de la comprensión global de la misma.*” (Aguirre, 1995: 3) La idea es comprender el funcionamiento de la organización desde los relatos de sus integrantes y las observaciones pasivas y participantes que se desplegarán en el terreno de sus actividades.

Esta investigación se define como un estudio de caso, es decir, la constatación en la experiencia de una organización mapuche urbana del análisis de los elementos históricos y conceptuales que dirán sobre la población mapuche urbana y el espacio en que desenvuelve su identidad. En consideraciones de Javier Serrano B. (1995) un estudio de caso subraya el conocimiento en lo particular, en conciencia de que constituye un depositario de la cultura y la historia. Por lo tanto no se asume como un elemento de estudio abstracto, es decir, descontextualizado y a-histórico sino como una articulación de discurso, historicidad, producción, reproducción y transmisión social (Serrano, 1995: 203)

Podemos encontrar en la organización We Liwen de Lo Prado un discurso que se estructura de acuerdo a la presencia mapuche organizada en todo Santiago, es lo que se deja ver en las entrevistas cuando amplían las temáticas generalizando hacia la población mapuche urbana como un conglomerado trascendente a su comuna. Respecto del contexto histórico de nuestro caso, éste forma parte de un proceso

compartido también por otras organizaciones, este es, la organización en torno a la identidad de un segmento de la población mapuche migrada a Santiago y la ciudad construida a partir de lo heterogéneo de la población que la habita, con espacios diferenciados.

La organización mapuche urbana se produce y reproduce en la tarea auto asignada de expresar la cultura mapuche y difundirla en la ciudad, además como parte de un entramado de relaciones entre varias organizaciones y la experiencia de negociación que estas mantienen con el estado desde principios del siglo XX. Las características de la organización mapuche han ido cambiando conforme pasa el tiempo y la historia, pero la característica organizacional de estos tiempos corresponde a una relativa uniformidad en la estructura y funcionamiento, esto permite y facilita la comunicación permanente entre organizaciones y de esa manera, transmitir las experiencias y visiones.

El caso que se estudia se sitúa en un contexto de tiempo y espacio en el que acontece, razón por la que no se le puede abstraer. El espacio en el que se sitúa el caso reúne tres dimensiones según Javier Serrano (1995) “a) *la dimensión social (aquellas posiciones sociales que los individuos ocupan en una estructura social determinada)* b) *la dimensión cultural (aquellas categorías o formas simbólicas a través de las que los individuos se representan el mundo social, lo producen, reproducen y transmiten);* y c) *la dimensión psicológica (aquellos mecanismos o procesos psicológicos que posibilitan a los individuos la ordenación del mundo y el*

ejercicio de sus acciones en él) (Serrano, 1995: 204) El autor se refiere a una unidad individual a través de la que este estudio considera a la organización como unidad en el concierto de las demás organizaciones urbanas, entonces se asume el caso como un productor constante de las condiciones socio – históricas (Serrano, 1995: 204) que posibilitan su existencia en correspondencia con sus símiles.

Para la consecución de los objetivos descritos en el diseño de esta investigación, los datos son recolectados utilizando técnicas etnográficas como: observación pasiva y participante, además de entrevistas y un grupo de discusión.

La observación pasiva se concibe como aquella en que el observador no se involucra en los hechos, otorga una distancia con los fenómenos a estudiar. En lo que se refiere a esta tesis, se comenzó por observar a los integrantes de la organización en los tres consultorios donde se implementa el proyecto de salud intercultural en que participan. Otro escenario de observación pasiva es el espacio en que se instaló el Rewe o altar, espacio prestado por la municipalidad en el que se realizan actividades como rogativas y juegos de Palín. La estrategia de aproximación entiende un paso próximo en profundidad y en involucrarse con la organización, de modo que la observación se torna participante. Esta técnica de recolección “*se caracteriza por la existencia de un conocimiento previo entre ambos y una <permissividad en el intercambio> (...) el observado puede dirigirse al observador y el observador se dirige al observado en una posición de mayor cercanía psicológica...*” (Anguera, 1995: 73) se comienza a conversar con las encargadas del proyecto en cada consultorio, a indagar sobre la

organización y a establecer contactos para conocer más integrantes. Las actividades como reuniones o planificaciones de otras actividades son posibles de observar y en general, se comienza a establecer lazos de confianza hacia el observador. El siguiente paso a partir de las observaciones, que se mantienen, es concertar entrevistas personales. La entrevista en profundidad representa la oportunidad de llegar a una comprensión de lo que representa el espacio para la organización y del uso que le dan en relación con los objetivos del grupo. “... *la comprensión de las perspectivas que tienen los informantes respecto de sus vidas, experiencias o situaciones, tal como las expresan con sus propias palabras*”. (Taylor, S. Y Bogdan, R., 1987: 101) Las entrevistas son estructuradas a fin de profundizar experiencias de vida que indiquen la visión de la ciudad como migrantes, las relaciones interétnicas desde que llegan, durante el proceso de re-identificación (que se verá más adelante) y en la actualidad desde la organización. Se indaga sobre las actividades y proyecciones de la organización y de la importancia de los espacios físicos en el desarrollo del grupo. Luego de contar con estos datos se dio la posibilidad de juntar a tres integrantes de We Liwen alrededor de una mesa y discutir los temas ya indagados, se realiza un grupo de discusión en que se propone un tema que se discute libremente intercalando historias personales y anécdotas siempre enfocando hacia la organización y su relación con el espacio urbano.

Resulta imprescindible patentar el hecho de que hacia la construcción final de este documento, se contó con el valioso aporte de un grupo de investigadores quienes estudiaron paralelamente la organización mapuche urbana We Liwen enfocándose en

las experiencias de las mujeres migrantes con el fin de *“dar cuenta de los difíciles procesos que ha debido afrontar el pueblo mapuche en su desplazamiento a la ciudad, rescatando aquellas vivencias que la historia oficial ha excluido e invisibilizado sistemáticamente”* (Bozzo, Egaña, Linker, Neira, Pinochet, Roman C. Roman J., 2006: 9) Este trabajo sin duda aporta elementos etnográficos que se sumarán a los recolectados en esta investigación, de manera de enriquecerlos y con ello, el análisis y los productos finales.

Finalmente, la presentación de los datos da paso al análisis en que se responderán las interrogantes planteadas en el diseño de investigación. Las conclusiones que se derivan de las experiencias recabadas, pretenden abarcar a la organización estudiada en el espacio urbano al que se asocia, sin embargo, la carencia de estudios relativos al uso del espacio por parte de organizaciones indígenas urbanas, bien puede significar que la producción derivada de este estudio sirva de base para otros estudios comparativos, en atención a que se contará con un material presto a ser ampliado en el análisis de otros casos.

III. MARCO TEÓRICO

Enfocaremos estas consideraciones teóricas en dos partes. La primera de estas, busca responder a las dudas que surgen ante la presencia de grandes cantidades de mapuches en la ciudad de Santiago, evidenciadas en forma creciente por los censos de 1992 y 2002. El efecto que se busca es una comprensión histórica de los elementos

que detonan un proceso migratorio tan masivo, particular y poco estudiado. Como en todo proceso migratorio, cabe esgrimir causales exógenas y endógenas. Unas relativas al desarrollo de la República y otras, a los efectos conflictivos que provocó al interior del Pueblo Mapuche. Veremos que este proceso afecta no solo en el desplazamiento a la población mapuche migrante, sino que, determinará relaciones nuevas de estos con las comunidades que dejan atrás, con el nuevo espacio en el que residirán y de los que nazcan en lo urbano, con los que reconocen en la ruralidad la vuelta al verdadero origen. Nos referiremos también a la noción de espacio tanto en su relación con el territorio histórico mapuche, como con los procesos históricos que introdujeron espacios nuevos: proceso reduccional y proceso de migración rural urbano.

En la segunda parte deberemos establecer una noción de espacio que nos permita transitar analíticamente desde la antropología; una noción de espacio urbano suficientemente amplia para un entendimiento del desenvolvimiento de la organización mapuche en la ciudad de Santiago.

1. Mapuches residentes en la ciudad de Santiago

El fenómeno de migración de Mapuches a la ciudad de Santiago tiene origen en una serie de sucesos históricos que lo determinan. Es necesario entonces, para una comprensión cabal, volver en la historia hasta el proceso reduccional, que comienza con la usurpación de tierras o "pacificación de la Araucanía" procedimiento amparado

por la creación de leyes de ocupación como la de 1866, primera de su tipo. Entendemos que previo a este periodo se conservaba un sistema de dominio territorial acorde con una economía recolectora y horticultora incipiente con asentamientos móviles en un extenso territorio, donde no existe la propiedad privada parcelada.

El proceso reduccional va a desconocer, desde el estado chileno, el sistema mapuche en torno al dominio de la tierra. Impone un sistema de agrupación de familias aleatorio y contradictorio con la organización social de la etnia radicándolos en porciones de tierra varias veces más pequeñas de las que controlaban: Reducciones. La mayor parte del territorio se declarará propiedad fiscal y comenzará una nueva etapa para el pueblo mapuche ya que *"en las reducciones debieron adaptarse a una nueva situación desde el punto de vista territorial, económico, social y político."* (Aravena, 2003: 166) Esta adaptación da forma a lo que conocemos como las comunidades, que hicieron funcionar las reducciones como un espacio para la unión y fortalecimiento de su cultura. El nuevo sistema de comunidades aseguraba de alguna manera, más o menos precaria, la subsistencia de las familias que la integraban, mas con las leyes de división de las comunidades, fueron susceptibles de partición y enajenación, poniendo en riesgo nuevamente al pueblo Mapuche; es lo que analizaremos como proceso de división de comunidades y que asumimos como elemento histórico decisivo en el posterior movimiento migratorio de Mapuches a centros urbanos, en especial a la ciudad de Santiago.

1.1 Proceso reduccional

El proceso de reducción ya estaba en la mente de los legisladores por lo menos desde 1866 año en que se crea la ley que conformará la Comisión Radicadora integrada por dos ingenieros y un juez de letras, ésta otorgará títulos de Merced al indígena que hiciera de jefe de familia (Saavedra, 1995: 176) sobre territorios cultivados o en los que se pruebe dominio, alrededor de la casa habitación sin considerar lomas u otros accidentes geográficos que sin duda eran utilizados por los Mapuche en sus circuitos de recolección o pastoreo. Esta ley considera todo territorio en que no se compruebe posesión por lo menos durante el último año como tierra fiscal, o sea, susceptible de ser parcelada y rematada a particulares o empresas de colonización.

El panorama legal muestra la decisión del estado chileno de regular la ocupación de la tierra privatizando porciones de territorio a grupos de familias indígenas y otorgando títulos de merced ajenos al sistema tradicional de dominio que se caracterizaba, entre otras cosas, por la autonomía familiar en cuanto al uso extenso del territorio de manera móvil en circuitos de pastoreo y recolección.

La idea hecha ley fue apoyada con la decisión de la acción armada, alimentada por el triunfalismo de postguerra. Así, se ocupó hacia 1881 la Araucanía luego de la derrota militar del famoso "levantamiento indígena" de ese año. El proceso reduccional, ley y

fuerza, estaba definitivamente en marcha y el procedimiento operó en consideración con la necesidad de apropiar para el estado la mayor cantidad de territorio, asegurando el sometimiento del pueblo indígena a un sistema de propiedad que ordenara la ocupación. Un dato que grafica el ánimo de la empresa reduccionista, dice que la ley de 1866 no indicaba un mínimo de hectáreas por persona radicada, de esta manera, se comenzó dando mercedes de veinte hectáreas por persona, situación que se redujo en el tiempo a solo una hectárea por radicado. Sin embargo, la ley del 13 de enero de 1898 y el decreto del 1 de septiembre de 1899, fijaba cincuenta hectáreas para cada jefe de familia de colonos no indígenas más veinte para cada hijo mayor de doce años. Esta cantidad puede aumentar hasta casi quinientas hectáreas o más si se trataba de empresas de colonización, generalmente extranjeras. (Aldunate del S., 1996: 121)

Aparte de la brutal y jurídicamente premeditada desigualdad, se generaron arbitrariedades, toda vez que no se tomó en cuenta las características sociales de organización mapuche ni sus particularidades culturales: *"La comisión radicadora otorgó títulos a jefes de hogar considerados como caciques locales y radicó bajo ese título a todas las personas que le pertenecían aunque formaban familias aparte"* (Bengoa, 2000: 359) Las familias agrupadas en una reducción podían o no, reconocer al titular de la propiedad como jefe o cabeza de la reducción y en muchos casos se generaron conflictos no menores respecto de la repartición de las hijuelas.

Además de un procedimiento de agrupación arbitrario, el proceso reduccional acarrió una serie de consecuencias importantes para el tema de esta investigación. Concretamente nos referimos al cambio forzado que se da en la relación del pueblo Mapuche con el espacio.

La economía ganadera exigía el control de grandes extensiones de terreno para la trashumancia, alimentación e intercambio de cabezas de ganado en territorio transandino; la ocupación militar mermó considerablemente el número de animales, cerró los pasos cordilleranos y recortó en exceso el territorio controlable por los pastores mapuche. Si hasta entonces las familias establecían circuitos de tránsito en vastos territorios, diez millones de hectáreas, el sistema reduccional redujo la cifra a poco más de quinientas mil (Aravena, 2003: 166), mal repartidas en grupos de familias que sufrieron una forzosa y definitiva sedentarización. *"De esta manera, los mapuche fueron obligados a adaptarse a las nuevas condiciones de vida que les fueron impuestas, sistema en el cual el patrilineaje de los antiguos lofches o familias extensas, y su particular sistema de producción, no encontraron mayor incentivo para perpetuarse sino como sistema simbólico de ordenamiento social."*(Aravena, 2003: 167). Efectivamente, el estado chileno trastocó violentamente la relación del mapuche con el espacio que controlaba y que le otorgaba sustento económico, reafirmaba y daba sentido a un ordenamiento social.

Muchos pensaron que la sociedad mapuche sucumbiría viendo como se intentaba integrarlos a la sociedad chilena como campesinos pobres. Al contrario como anota

Bengoa, el pueblo mapuche se cerró en sí misma, se endogamizó en el espacio reduccional, adoptando un modelo de subsistencia y de conservación social. Crearon un sistema de herencia de la tierra, patrilineal y patrilocal que aseguraba la pertenencia familiar negando la presencia de ajenos que disputaran las escasas tierras. Se produjo una suerte de conservadurismo cultural directamente proporcional a la pérdida de control territorial e independencia política en que se asume el nuevo espacio como el espacio de la cultura (Bengoa, 2000: 367-368) donde se reconstruyen los elementos culturales productivos, como nuevos agricultores de subsistencia con presencia de pequeños sistemas de intercambio; sociales, como una nueva forma de organización en torno a la comunidad, el parentesco y la relación con la sociedad dominante. En suma la reducción da paso a la comunidad entendida como un nuevo espacio de reproducción cultural y de reafirmación de la identidad en la realización de ritos y con el o la Machi como guardiana de la cultura. (Bengoa, 2000: 368)

1.2 Proceso de división de las comunidades.

Si bien se había logrado la radicación del pueblo mapuche en pequeñas y marginales porciones de terreno, además se había conseguido el silencio de estos en cuanto a acciones bélicas de reivindicación y más aún se gozaba de un poder racista y violento impuesto por la ley del mas fuerte, hacia 1927, se va a dar un nuevo golpe a la ya precaria situación de la sociedad mapuche.

Como se anota más arriba, el pueblo mapuche se había vuelto hacia dentro en un intento de conservación social y reafirmación identitaria en su nuevo "*espacio de cultura*" (Bengoa, 2000: 370) que representaba la reducción. Habían hecho comunidad en tierras parceladas y con baja calidad agrícola. Sin embargo "*En 1927, se inicia una iniciativa legal tendiente a la división de las comunidades indígenas, que probablemente se originó en la errada visión estatal de que la comunidad de tierras era un obstáculo para la llegada de la "civilización" a la Araucanía*" (Aldunate, 1996: 122)

La ley mencionada que instala un tribunal especial en la ciudad de Temuco para las cuestiones relativas a la división de las comunidades, considera:

- "a) La división la puede solicitar cualquiera de los comuneros.*
- b) Antes de proceder a la división, el tribunal procederá a restituir la integridad de los terrenos comprendidos en el título de merced y en los planos respectivos.*
- c) A los indígenas que vivan en comunidades y no estén en posesión de títulos de merced, se les considerará como "colonos nacionales" debiendo radicárseles en terrenos fiscales."* (Saavedra, 1995: 117-118)

Esta ley clarifica la facilidad jurídica para la división de la comunidad ya que basta la petición de un solo integrante para la partición en contraposición con la mayoría que se requería en legislaciones precedentes.

Según el autor citado, esta ley habría resultado un fracaso en su engorrosa aplicación, de manera que en 1930 estando fusionadas la comisión radicadora y la comisión de división de tierras en los Juzgados de indios, se le otorgan a estos atribuciones como:

"a) ejecutar la división, aún sin petición o contra la oposición de los comuneros.

b) Los terrenos de la comunidad sólo se adjudicarán a los comuneros que se encuentren domiciliados en ella.

c) Los títulos emanados del Estado prevalecen sobre los títulos de Merced. En esta ley se incluye una disposición que indica: "Son expropiables los terrenos que los particulares deben devolver a indígenas por sentencia judicial".

d) Se establece una amplia libertad para enajenar los terrenos de indígenas sin mas limitación que la formal autorización del Juez de Indios. Este requisito prescribe diez años después de promulgada la ley." (Saavedra, 1995: 178)

Es destacable el ánimo de negación del título de merced bajo el nuevo título de propiedad que emane del Estado además, en la legislación citada se deja entrever la existencia de conflictos por tierras entre comunidades y particulares, sin embargo, la porción de tierra que resultase devuelta a indígenas por litigios legales, es declarada expropiable

No fueron estas las únicas disposiciones que se crearon buscando un efecto de desarrollo nacional e integración indígena, los esfuerzos intelectuales de los legisladores se redoblan y cada cierto tiempo asoman leyes divisionistas como la ley

14.511 que bajo el gobierno de Jorge Alessandri derogó todas las leyes anteriores instaurando los Juzgados de letras de indios, distribuidos en Temuco, Pitrufquén, Imperial y La Unión (Saavedra, 1995: 180) que sin duda aceleran y descongestionan los trámites para la división y enajenación de terrenos indígenas.

En consideración con la pauperización de la vida en las comunidades y la violencia entre mapuches y latifundistas aparece la ley 17.729 del 26 de septiembre de 1972, bajo el gobierno de la Unidad Popular encabezado por el Doctor Salvador Allende. Esta ley se va a transformar en un respiro para la situación del pueblo mapuche al decretar expropiaciones de fundos y distribución de tierras de manera un poco más justa invocando la reciente Reforma Agraria (Saavedra, 1995: 180). Además se creó el Instituto de Desarrollo Indígena para la promoción y desarrollo de las "minorías étnicas". Esta ley duró lo que tardó en arribar la dictadura militar al país, de este modo, en 1979 se dictará una ley que buscará la extinción definitiva de los pueblos indígenas, al menos jurídicamente. La ley 2.568, establece beneficios crediticios y de subsidiarios entre otros para fomentar la división de comunidades, situación que causa efectos devastadores en numerosas reducciones durante los años ochenta. Los mapuche miembros de una comunidad disuelta eran acreedores de títulos de dominio particular, pero jurídicamente con este acto, dejaban de ser considerados indígenas lo mismo que las tierras liberadas del sistema comunitario. (Saavedra, 1995: 181)

La situación descrita introduce un nuevo cambio en la relación de la sociedad mapuche con el espacio: del control territorial extenso pre-colonial, se transita a la

atomización reduccional y luego a la desaparición de comunidades haciendo más precaria la situación económica al reducir las posibilidades productivas. Es innegable que esto causa efectos dentro de una cultura en la que la tierra juega un papel fundamental como soporte identitario. El efecto que produjo la reducción fue la generación de una cultura de comunidad más cerrada y menos permeable a la relación interétnica, una nueva manera de ser mapuche en un nuevo espacio de cultura. ¿Qué pasará ahora cuando esta relación cultura - espacio se ve nuevamente trastocada? El panorama comienza a cambiar desde el mismo momento en que se empiezan a desintegrar las comunidades en la década del 1930, estableciéndose procesos migratorios fomentados por la pauperización de la vida rural, la situación conflictiva al interior del pueblo debido a la división, sumándose a esto lo atractivo de la demanda de mano de obra barata en los centros urbanos. (Aravena, 2003: 168).

1.3 Movimiento migratorio mapuche a la ciudad de Santiago.

El proceso migratorio rural - urbano se explica en la pauperización económica que la situación descrita detonó en las familias mapuche que, al ver limitadas sus posibilidades de producción en tierras desgastadas por cultivos intensivos y la escasez de recursos o financiamiento, vio en el desplazamiento a los centros urbanos una fuente de ingresos muy necesaria para paliar la precaria situación en las comunidades.

A comienzos de los años treinta, y con más vigor hacia la medianía del siglo XX, se detectan grandes movimientos migratorios desde las comunidades hacia centros

urbanos (Aravena, 2003: 169). Primero Temuco, Concepción y otras ciudades cerca de las tierras ancestrales y luego hacia la región Metropolitana.

Los escasos estudios remiten casi en su totalidad a las causas descritas pero lo que va a dar variabilidad al fenómeno, es la "*capacidad de absorción o de integración económica en los pueblos y ciudades, factor que determina sus posibilidades de instalación de una manera estable y permanente*" (Aravena, 2003: 169) En efecto, esta capacidad variará de un pueblo o ciudad a otro, según el tipo de demanda en conexión con sus principales necesidades productivas y en el tiempo, conforme van cambiando sus etapas de desarrollo (ciudad industrial a ciudad financiera; ciudad industrial a ciudad turística, por ejemplo). En el caso de la ciudad de Santiago, ciudad en la que se desarrolla esta investigación, se registra la presencia de migrantes mapuches primeramente hacia fines de la década del 1950 por Carlos Munizaga,(1961) quién estudia en sus "Estructuras Transicionales" el fenómeno de llegada y acogida de migrantes haciendo referencia a la manera en que se reproducirán ciertas conductas organizativas y gregarias presentes ya en la vida comunitaria y otras que surgirán como respuesta al contacto con la sociedad receptora, haciendo hincapié en el rol de los "indígenas letrados" en la dirigencia de organizaciones políticas y sociales. El estudio, primigenio en su tipo, no aporta suficientes datos que expliquen el fenómeno de migración desde las comunidades a la ciudad, pero guarda la importancia de otorgar datos etnográficos que se desprenden de sus páginas y que permiten visualizar de alguna manera la situación de migración mapuche de mediados del siglo XX. Los migrantes indígenas, se asientan

generalmente en barrios periféricos de la capital, o sea, se asientan uniformemente y no diseminados en la ciudad. Este dato tendría a nuestro juicio causalidad compartida entre un ordenamiento socio - espacial (ocupación de espacio según estratificación social) y el sistema de "invitación" a la migración que se da desde familiares asentados hacia jóvenes comuneros del sur, los que llegan a casa de sus parientes y luego acceden a piezas o casas dentro del mismo barrio o población. Otro dato importante es que estos asentamientos barriales, se van conformando con migrantes de distintas comunidades, lo que nos hace volver a la situación reduccional en la que se agrupaban familias indistintamente de sus opciones de linaje o alianza. Es decir, nuevamente en este proceso histórico que revisamos, se produce un fenómeno de agrupación arbitraria de mapuches, ahora en un nuevo espacio. El autor percibe en su investigación una relación constante de los migrantes con sus familias en las comunidades de origen, esto, caracterizado por visitas en período de vacaciones o presentación de recién nacidos en la ciudad y otros que muestran una relación constante entre el migrante y la comunidad.

El panorama que se presenta para este período, muestra la nueva relación de parte importante y creciente en número del pueblo mapuche, con otro nuevo espacio en el que deberán procurarse sustento económico pero también sustento cultural e identitario como respuesta a un medio receptor hostil y marginador. Como veremos adelante, esta situación descrita de fines de los cincuenta, en el siglo XX, variará como consecuencia del severo aumento en la cantidad de migrantes y el crecimiento de la población indígena nacida en la ciudad.

1.4 Acerca de territorio y espacio

Se han descrito una serie de procesos históricos por los que ha transitado el pueblo mapuche desde la radicación hasta el asentamiento de importante número de familias en la capital del país. Lo que se busca exponer es la respuesta que el pueblo mapuche entrega frente a los trastornos y traumas que han significado sucesos como la radicación y la división de las comunidades. La intención es mostrar una relación trastocada varias veces entre el pueblo mapuche, su territorio y el espacio. Lo anterior debe cobrar sentido si consideramos como **territorio mapuche** a la extensión de superficie que comprendía gran parte del sur del país superando Los Andes inclusive hacia la actual Argentina. Esta idea de territorio tiene significado particular y es el eje central de las actuales reivindicaciones mapuche. El territorio histórico o el País Mapuche en palabras de José Ancán (2002) encierra terrenos tan diversos como extensos y fundamentales en la reproducción de todo pueblo, se caracteriza por estar asociado a un sentido de pertenencia del grupo que lo habita en términos de ocupación y reconocido origen (Alvarado, 1995: 91). El término que lo expresa más cercanamente en el idioma mapuche es “mapu”: “*patria, habitación, o pueblo, tierra, terreno, país o región*”(Alvarado, 1995: 91) entonces, se entiende que el concepto refiere a la extensión total, por así decirlo, de terrenos que la cosmovisión del pueblo reconoce como propia amparados en acciones de ocupación, control cognitivo y

productivo: *“El lafkenmapu o tierra del mar comprende las planicies costeras ubicadas entre la cordillera de la costa y el océano pacífico; el valle central es denominado lelfunmapu, y el sector cordillerano recibe el nombre de inapiremapu o tierra cercana a las nieves.”*(Aldunate, 1996: 112).

Entendido por Gissi quién cita a P. Marimán, el territorio *“es el elemento esencial que contiene al grupo, que posibilita su existencia y asegura su porvenir. El territorio no es la tierra –tomada únicamente como un factor de la producción económica- sino que es un espacio político donde el grupo étnico ejerce un dominio que se esfuerza por mantener –y muchas veces recuperar- ante adversarios reales o potenciales”* (Gissi, 2000: 6). Se entiende que por territorio asume una porción de superficie que traspasa su materialidad productiva para situarse como elemento político central de unidad grupal. Es importante la mención que se hace en el sentido de considerar el territorio como recuperable de adversarios reales o potenciales. De lo que se desprende una característica central en el concepto y es que el territorio es un sustento ideológico y como tal no se pierde cuando se deja de controlar su materialidad, sino que trasciende a un plano en que otorga nuevos sentidos a la cohesión del grupo, a la organización y la acción en vistas de la recuperación.

El territorio se relativiza, cuando se produce una occidentalización de las culturas indígenas, de la misma manera que se relativiza la unicidad de los grupos (Gissi, 2000: 6) con esta afirmación queda más claro que el territorio se eleva a lo ideológico en tanto también forma parte de las transformaciones de la identidad en la dinámica

de la mantención de relaciones interétnicas o producción de alteridad. Ya no se trata tan solo de una variable física, mensurable y tangible es el espacio un elemento más de la cultura que tiene la fuerza de unificar al grupo y en condiciones históricas determinadas darle un sentido nuevo a su existencia.

En cuanto al **espacio**, este se circunscribe en el territorio en relación directa a la producción material o simbólica y actividades cotidianas: lugares de recolección, de pastoreo, espacio reduccional, espacio de comunidad, espacio vivienda, espacio ceremonial y otros. Por ejemplo, en el caso de los espacios productivos en tiempos de la conquista, estos estando dentro del territorio mapuche, podían ser de uso colectivo en la recolección o de dominio familiar, estableciéndose así una relación entre territorio y espacio normado por relaciones parentales y/o alianzas entre linajes (Alvarado, 1995: 93). Mientras el territorio corresponde a la totalidad del pueblo mapuche, los espacios son usados conforme criterios específicos. Es evidente que las condiciones territoriales del pueblo mapuche han sido trastocadas en su devenir histórico, con todos los efectos que se han descrito. El territorio existe pero cambia la relación de control de sus espacios que mantiene el pueblo mapuche, este ha sido fragmentado (reducciones como fragmentos de territorio) y de uso discontinuo (determinado por la aparición de la propiedad privada de colonos chilenos y extranjeros). Frente a la característica del territorio de contener una conciencia de pertenencia y origen, esta se mantendrá invariable hasta el día de hoy y es precisamente la fuente primaria de toda lucha de reivindicación contemporánea.

En consecuencia, se incorpora un espacio delimitado (reducción), un espacio productivo (huertas o plantaciones familiares y comunitarias), un espacio de vivienda definitiva y un espacio de residencia forzado en que, como se mencionó, se agruparon familias arbitrariamente.

Es posible determinar un efecto similar (de cambio en la relación del pueblo mapuche con su espacio) en el proceso de división de comunidades, que provocó la incorporación de otro espacio como consecuencia del proceso migratorio: el espacio urbano, que abordaremos más adelante.

A estos procesos de cambio se pueden agregar efectos en el modo de ser mapuche, en cómo percibe, desde el ámbito cognitivo al conductual, el ser mapuche dentro de una reducción o bien como migrante en una ciudad extraña, o sea en su identidad étnica.

1.5 Acerca de identidad y etnicidad

La discusión que se puede establecer en torno a la identidad como concepto, ha enfrentado principalmente dos posiciones en la antropología. La primera, esencialista, considera la identidad como la reunión de elementos culturales naturales e inmutables (Acuña, 2005: 39). Esta visión entendía que la presencia de elementos como lengua, religión y otros determinaba la constitución de la identidad de los grupos en una relación invariable donde la ausencia de una de las partes conllevaba la desaparición

de la otra. Es decir, una concepción estática tanto de los elementos de la cultura como de la identidad.

El enfoque denominado constructivista, en tanto, supera la invariabilidad de los elementos en la constitución de la identidad, la que reconoce bajo un sentido de alteridad (Acuña, 2005: 39) de manera que la identidad se funda en la conciencia de un nosotros respecto del otro. Este enfoque es el que da pie para que Frederich Barth (1976) estableciera que la identidad de los grupos étnicos se funda en la relación con otros grupos, entendiendo que la importancia en su constitución está en los límites culturales y no en los contenidos o elementos culturales (Barth, 1976: 40). Lo que expresa que la identidad al configurarse en la confrontación de los límites, no se alteraría como consecuencia de cambios en los contenidos de la cultura o elementos culturales, en contraste con el otro enfoque, se podría decir que la variación en la lengua o en el territorio de residencia y sus efectos no causarían, necesariamente, variaciones en la identidad del grupo.

Este análisis de identidad presenta tres elementos a considerar: (1.) Los contenidos culturales que en su conjunto y dinámica dan forma a los (2.) Límites culturales, los que tendrían razón de ser en tanto se contrastan mediante (3.) Relaciones interétnicas. Hasta ahora sumamos elementos de discusión pero queda la impresión de una concepción estática de identidad cuando no se establece que las relaciones interétnicas son constantes, dinámicas y otorgan contextos para nuevas relaciones. Este elemento aportado por Roland Cohen (1978) realza el sentido activo de una

identidad en constante re- elaboración determinada por lo “*situacional*” (Cohen, 1978: 388) de la identidad. Ahora, a los tres elementos mencionados se les agrega una característica fundamental: la dinámica en las relaciones y su efecto directo en la configuración y re configuración constante de la identidad.

Consideraremos la identidad, como concepto y para los efectos de esta investigación, en torno siempre a lo mapuche; entonces identidad étnica a nivel individual, corresponde al sentimiento de pertenencia que experimenta un individuo hacia éste grupo étnico (Aravena, 2005). La autora aludida presenta el análisis de la identidad étnica en tres niveles: el individual o microsocioal, el mesosocioal, que corresponde al ámbito de la organización o asociación étnica y el macrosocioal que representa las particularidades estructurales de tipo social, económico y político. La identidad étnica macrosocioal como variable dependiente de los procesos históricos descritos, exhibe por ejemplo, cómo se adaptó a la situación impuesta de reducción. Como decíamos más arriba, el pueblo mapuche se endogamizó, se volvió hacia dentro disminuyendo relaciones interétnicas profusas en otros tiempos. Esto como estrategia, posibilitó la mantención de una identidad mapuche en un nuevo contexto reduccional, entonces a nivel de grupo o mesosocioal, nace la comunidad que hoy conocemos con sus particularidades identitarias. La identidad a nivel macrosocioal se ve modificada en el traspaso de pueblo recolector a recolector – pastor y a agricultor en las reducciones, esto genera variaciones en lo económico y político.

Lo anterior demuestra la capacidad adaptativa de la identidad, esta por tanto, no es una representación esencial de la cultura, sino que es cambiante en tanto refleja el

estado de la cultura (Bartolomé, 2004: 76) que en este caso responde a los cambios que se generan como respuesta a los procesos históricos. La noción de identidad de Miguel Alberto Bartolomé, integra los tres elementos que se destacaron arriba y da soporte teórico a los efectos que se analizan respecto de los cambios históricos descritos: *“la identidad étnica aparece como una ideología producida por una relación diádica, en la que confluyen tanto la autopercepción como la percepción por otros. Por lo tanto la configuración y pervivencia de las identidades étnicas depende no solo de uno de los participantes de un sistema interétnico sino de ambos. Así, las categorías étnicas pueden ser entendidas como construcciones ideológicas resultantes de las respectivas historias de articulación interétnica de cada grupo”*(Bartolomé, 2004: 47) La identidad producida por una **relación interétnica** que en su dinámica complementa la visión propia respecto del otro y al revés, produce como efectos de su historicidad categorías étnicas o cambios en los **contenidos culturales** donde los **límites culturales** se exponen a la acción siempre constante de la relación. Entonces los elementos que constituyen la identidad funcionan siempre y cuando se le otorgue el motor dinámico de las relaciones interétnicas y por lo tanto será la identidad una noción dinámica y sobre todo variable.

1.6 Relaciones interétnicas

Merece atención aparte las relaciones interétnicas, según se constató, como elemento de retroalimentación con la identidad. En efecto, las relaciones interétnicas se

presentan como un diálogo entre identidades diferentes y es en este encuentro donde éstas se hacen dinámicas.

En el caso de las relaciones entre el pueblo mapuche y la sociedad chilena, esta puede ser tipificada como de dominación, es decir, relaciones interétnicas de asimetría. Mario Samaniego (2004) las define como *“aquellas en que el poder de los distintos grupos que las constituyen está inequitativamente distribuido como consecuencia de una historia determinada por la relación dominador – dominado”* (Samaniego 2004: 99) una característica de estas relaciones es que en el caso de la parte dominadora, ésta no requiere hacerse de códigos culturales que posibiliten un dialogo interétnico ni menos una negociación respecto de los elementos culturales en juego en la relación. Por el contrario, la parte dominada deberá desarrollar estrategias de diálogo que le permitan pervivir en el entrampado escenario de dominación.

En cuanto al establecimiento de este diálogo interétnico, Cardoso (1998) presenta la idea de que en la relación asimétrica hay una ausencia de las características que rigen una correcta dialogía: inteligibilidad, verdad, veracidad y rectitud (Cardoso, 1998: 38) Por el contrario, la presencia de estos componentes daría paso a un dialogo *“democrático”* (Cardoso, 1998: 39) en teoría ya que como explica el autor, lo que predomina en el panorama de las relaciones interétnicas en los países latinoamericanos, es la confrontación semántica de manera que el diálogo *“se vuelve muchas veces de difícil inteligibilidad y, en consecuencia, también dificulta su pretensión de validez, ya que falta la condición básica para el proferimiento de un*

acto de habla que sea verdadero (esto es, que sea aceptado como verdadero por el oyente extraño); que tenga veracidad, por tanto, que sea aceptado con fuerza ilucucionaria (de convicción) por el mismo oyente; y que manifieste rectitud o, en otras palabras, que cumpla las normas de la comunidad de argumentación” (Cardoso, 1998: 39) el contexto en que se expresa Cardoso es el de los países latinoamericanos en que la solución para una dialógica democrática sería intervenir en la instalación de una normativa moral y ética al respecto donde los componentes mencionados emerjan superando la asimetría, al menos, en la confrontación semántica.

Según lo anterior, y en consecuencia con los procesos históricos descritos más arriba, podemos considerar que el diálogo es determinante en el estado de la cultura en dominación donde se darán dinámicas de resistencia, imposición, apropiación, enajenación, innovación y supresión de elementos o recursos culturales (Bonfil, 1985). El autor reconoce estos procesos como parte de la relación de colonización (lo mismo asimétrica o de dominación) entre grupos y que otorgan categorías o estados de cultura, de manera que una cultura autónoma es la que tiene control y capacidad de decisión sobre sus recursos culturales; por cultura impuesta entiende al grupo que no controla ni sus recursos culturales ni la capacidad de decisión sobre ellos; cultura apropiada será la que rescata elementos culturales ajenos, sobre los que posee capacidad de decisión. Finalmente una cultura enajenada es la que posee sus recursos culturales pero negada tiene la capacidad de decisión sobre aquellos. La importancia de esta clasificación de Bonfil, es que presenta estados de la cultura signada como

dominada en una relación que, dinámica como se ha expuesto, transita en un ejercicio constante de lucha por la des – dominación o descolonización, en sus palabras. La lucha por mantener o volver a un estado de cultura autónoma está presente desde el momento mismo del contacto y Bonfil entiende que las formas de lucha por el control cultural varían en forma e intensidad pero, siempre presentes, abogan por mantener la condición primaria de cultura autónoma. Los procesos que el autor describe como principales son tres: (1) la resistencia cultural de un grupo dominado puede adquirir formas diversas según el grado de asedio hacia el conjunto de recursos o elementos culturales y el control de estos. En este sentido, el conservadurismo o tradicionalismo son manifestaciones de este proceso. Aún la persistencia de ejercicios rituales de los que ya se desconoce su original sentido representan la mantención de un recurso simbólico y emotivo que identifica al grupo, facilitando su cohesión al tenor de la promesa de la vigencia de una cultura autónoma. (Bonfil, 1985) El proceso de (2) apropiación se da cuando el grupo adquiere capacidad de decisión sobre recursos o elementos culturales ajenos. Ejemplos claros son la incorporación del idioma español y la religión católica. En el caso del idioma, este suprime espacios de la lengua primera pero la apropiación otorga armas para generar proyectos sociales (Bonfil, 1985) Finalmente el proceso (3) de innovación cultural se da como fortificador del ámbito de cultura autónoma. Cualquier creación de recursos o elementos culturales debe darse en un contexto de control cultural, de manera endógena como contraparte a toda imposición. La celebración del We tripantu en las comunas de Santiago pareciera acomodarse a una estrategia de innovación cultural. Si bien esta celebración se asocia al pueblo mapuche desde que se sabe de su existencia, durante el siglo XX

ha sido ignorado por investigadores posiblemente al incorporarse ésta a la celebración católica de San Juan y es sólo a fines del mismo siglo en que aparece como celebración netamente mapuche (Aravena, 2003: 178) pero *“han sido los habitantes de las grandes ciudades, originalmente de Temuco, luego de Santiago los que han dado nuevamente sentido a esta fecha.”* (Aravena, 2003: 178) entonces podemos aventurar que la celebración guarda además del sentido ritual, un sentido social de presencia y de aglutinación de la población mapuche en la ciudad tendiente a conformar una batería de recursos culturales que den mejor pie a la lucha por la autonomía de la cultura. La existencia de estos recursos, sean resistidos, apropiados o innovados, son funcionales a la generación de las diferencias que constituyen la alteridad en una relación interétnica asimétrica. Es interesante la constatación que *“las relaciones de Mapuches con no mapuches están fundamentalmente determinadas por las relaciones interraciales o interétnicas que se desarrollaron durante los periodos colonial y poscolonial”* (Millaman, 2004: 27) según lo cual establecemos y reafirmamos la importancia de los acontecimientos históricos en estas relaciones y por ende en las particularidades identitarias de los mapuches que emigraron a la ciudad de Santiago. Como se mencionó, el devenir histórico traumático del pueblo mapuche con su territorio y espacio determinó el proceso de migración y desde ahí la relación interétnica en la ciudad donde se presenta una identidad mapuche urbana y una identidad del ciudadano chileno frente a un escenario de alteridad, donde las diferencias tienen carácter socio – histórico, es decir, se presentan únicamente como efecto de la construcción de alteridad y no representan cualidades inherentes a los grupos (Briones, 1998). La autora presenta un concepto

clave referente a este tema. La *marcación* como proceso, tiene que ver con el mecanismo de construcción de esta alteridad. En una relación de dominación, el grupo signado como dominador, inscribe una identidad dominante por medio de la **marcación** del grupo dominado exponiéndolo como alterno o diferente (acaso ajeno) respecto de un **nosotros** incorporado al invisibilizar los procesos históricos que conformaron la alteridad y que otorga esta característica a ambos grupos. El efecto es el de marcar exponiendo la otredad del grupo alterno para invisibilizar el nosotros (históricamente alterno y diferente también) (Briones 1998: 123) la invisibilidad que este proceso genera ya no recae en los grupos dominados sino que funciona para ocultar el carácter igualmente alterno del grupo dominante (Acuña 2005: 46). La relación entre el pueblo mapuche y la sociedad chilena ha determinado procesos claves para que estos se encuentren cara a cara superando la dimensión campesina de los primeros e incorporándose a las ciudades, ocupando los mismos espacios, accediendo a trabajos asalariados residiendo en villas y poblaciones pero diferenciándose obstinadamente. En definitiva y volviendo con Millamán, *“las relaciones interculturales de mapuches con no mapuches están fundadas en la concepción de los ciudadanos chilenos de que los mapuches constituyen una raza distinta y diferente al resto de la población chilena. Esta tesis está incorporada en los diversos estratos sociales y es reproducida por diversas instituciones del estado como el derecho y la educación.”* (Millamán, 2004: 39)

Sumando, las relaciones interétnicas son el encuentro entre dos grupos que se reconocen (identifican) diferentes, y donde la superposición de uno sobre el otro

determina el dialogo y la dinámica de control de recursos culturales. La alteridad se construye bajo la premisa de imprimir en el dominado el efecto de rareza, de desconocido en definitiva de lo otro ajeno, entonces se asienta la idea de que ese otro es una minoría intervenible por las instituciones y que debe acercarse al deber ser de la civilidad. Sin embargo, las relaciones interétnicas otorgan otros efectos que, como se verá, producen y han producido la incorporación de elementos nuevos en la cultura de los mapuche de Santiago que los aglutinan en organizaciones donde realizan acciones que reafirman su identidad.

1.7 Situación y condiciones de vida de los mapuche residentes en Santiago.

Según el último censo de población realizado en el país, en el año 2002, el número de personas que se reconoció perteneciente a la etnia mapuche en el país es de 604.349, representando un 4% de las 15.116.435 personas que componen la totalidad de la población del país. (INE, 2002). Esta cifra da cuenta de las personas que se identifican como mapuche, diseminadas por todo el territorio chileno. En la Región Metropolitana, región receptora de migrantes mapuche desde la década de los treinta, la proporción varía en un punto porcentual en desmedro de la concentración mapuche: un 3% (182.963 personas) de un universo de 6.045.192 personas, se declaró perteneciente a la etnia mapuche. De estas cifras se desprende que un 30.3% de la población mapuche del país reside en Santiago, lo que evidentemente significa que estamos en presencia de una gran concentración de migrantes e hijos de

migrantes mapuche nacidos en la ciudad, que configuran un conglomerado socio - étnico importante.

Para Andrea Aravena (2003) la experiencia de la migración representa en el joven mapuche (principal segmento étnico migrante) una suerte de exilio determinado por factores económicos y no por un deseo de contacto con el mundo urbano. Los principales destinos coinciden, primeramente, con aquellas ciudades más cercanas a la localidad de origen para dar luego con capitales regionales como Concepción o Temuco y finalmente Santiago como capital nacional y gran receptora de migrantes, no solo mapuche sino, de otras regiones y países vecinos (la Región Metropolitana concentra en 40% de la población total del país). Otro factor importante que facilita la migración, es la oferta de mano de obra barata en el sector servicios, información que circula a través de migrantes asentados en la ciudad y que en esa condición se encargan de establecer puentes para que otros integrantes de su familia dejen la localidad de origen y se le unan. Lo anterior lleva a la autora a desdeñar la idea de una ruptura en la migración respecto del mundo rural y tradicional, es en cambio, una experiencia de continuidad al establecer estas nuevas relaciones de tránsito en la migración (Aravena 2003: 170). Esta idea se reafirma en las constantes visitas de ayuda a las familias una vez en condiciones de cooperar económicamente, además, como mencionábamos, se realizan visitas de vacaciones o de presentación de hijos nacidos en la ciudad. En suma, existe un contacto estable y fuerte de los migrantes con sus familias en el origen, más aún se expresa el deseo de volver a radicarse algún día en el campo (Aravena, 2003: 170). El estudio realizado a la población indígena de

la comuna de Lo Prado, una de las comunas con mayor concentración de población indígena, reúne datos que revelan conductas y caracterizan a la población indígena urbana de esa comuna. (Montiglio, Valdivieso, Valenzuela, 2001) Respecto de los motivos de migración, un 61.2% declaró que llegó a Santiago en busca de trabajo. De estos, un 87% declaró tener familia y/o amigos en el sur, manteniendo contacto principalmente a través de viajes, telefónicamente y recibiendo parientes en casa. Un alto porcentaje de personas mantiene relaciones con sus localidades de origen, esto es interesante pues si se contrasta con datos de "región de nacimiento" vemos que un 44% de los encuestados son nacidos en la Región Metropolitana contra un 42% nacidos en la IX Región. De lo anterior se desprende que existe un ánimo de mantener relaciones con familiares en comunidades del sur tanto por parte de los migrados como de los nacidos en la ciudad, estos últimos quizá por influencia de los padres o, por qué no, un interés de conocer y relacionarse con los orígenes familiares y/o étnicos, tal como anota Andrea Aravena (2003: 171).

En lo que respecta a Lo Prado, esta concentra un 4.7% de población mapuche respecto de la población total de la comuna. Estamos hablando de 4976 personas, las que representan el 2.7% de la población mapuche de Santiago.

El mapuche que vive en la ciudad, debe adaptarse a un medio heterogéneo donde su identidad choca con otras identidades que se entrelazan en el entramado social que representa una metrópolis como Santiago, aquí encontrará un medio donde *“no podríamos dejar de reconocer la existencia de la discriminación ni los efectos*

negativos que esta provoca en cada individuo” (Aravena, 2003: 171). Lo anterior puede generar un complejo de "invisibilidad" (Montesino, 1990: 44) consciente o no, en el mapuche urbano en el que la presión ejercida por la discriminación y otros factores de hostilidad provocan la negación de la identidad en sus marcadores más visibles, como lengua o vestuario; se trata de pasar inadvertido (invisible) al menos como indígena y engrosar una masa acaso homogénea de población caracterizada por condiciones de precariedad económica y vulnerabilidad social.

Sin duda la migración mapuche, provocada por factores exógenos (atomización de la tierra, pauperización económica) y endógenos (conflictos al interior de las comunidades), provoca familias desmembrándose en el sur, en tanto crecen los hijos y se suman a los asalariados urbanos. Por otra parte la población asentada en Santiago va conformando un segmento situado en un estrato caracterizado por la marginalidad de los barrios periféricos y la vulnerabilidad social. Este es el panorama en el que los migrantes mapuche se insertan: El arribo a los barrios periféricos de las comunas más pobres y marginales como *“La Pintana, Renca, Pedro Aguirre Cerda, Lo Espejo, Huechuraba, Cerro Navia, San Ramón, Lo Prado, La Granja, Quilicura y El Bosque”* (Aravena, 2003: 173), los va concentrando en un espacio nuevo en el que, al igual que en tiempos de la reducción, se construye de manera traumática y fragmentando lazos familiares; tras tocando las relaciones construidas o más bien reconstruidas en las comunidades, par dar paso a nuevas estrategias de adaptación. Estas pueden ser, como anotábamos, la invisibilidad identitaria pero también, como

veremos, surgirán nuevos sistemas de contención y reafirmación identitaria, de construcción y re - construcción cultural: las organizaciones mapuche urbanas.

1.8 Identidad y etnicidad mapuche en Santiago.

Como se anotaba más arriba, la identidad étnica no es una representación de la totalidad de la cultura de un pueblo (Bartolomé, 2004: 76), no reflejará por tanto el recorrido de cambios y dinámicas que la cultura experimenta en su historicidad. La identidad étnica es de todas maneras expresada por individuos y grupos cuya vida es más corta que la de la etnia y en este sentido representa la situación contemporánea de la cultura, determinada por el contexto histórico que enfrenta. Aquellos migrantes o hijos de migrantes mapuche transitan procesos identitarios complejos influenciados por el contexto adverso que la ciudad les ofrece. Cuando hablamos de “invisibilidad” en términos de la identidad étnica mapuche urbana, recurriendo al término de Sonia Montesino (1990), hablamos de una negación de la identidad en respuesta a sentimientos de marginación, discriminación y otros que los demás ciudadanos no mapuche hacen patente. Esta estrategia puede ser permanente y heredada como nos tocó corroborar en la investigación en la comuna de Lo Prado (Montiglio, Valdivieso, Valenzuela, 2001) en que migrantes mapuche se negaban a traspasar la lengua a sus hijos nacidos en la ciudad, como defensa ante menosprecios que generalmente ellos habían sufrido.

El contexto de marginalidad y pobreza de las comunas que concentran la mayor cantidad de mapuche urbanos, expresa una suerte de segregación socio - étnica (Aravena, 2003: 173) marcada primeramente por la segregación comunal del cordón de pobreza periférico de Santiago y luego por la sub-valoración de sus pobladores. Mayormente, entonces, un migrante mapuche experimentará la desazón y el menosprecio de una ciudad hostil. Esta situación de invisibilidad identitaria, denominada por la investigadora Andrea Aravena como “*etnicidad negativa*” (Aravena, 2005) puede ser superada en general, cuando existe una convicción de que hay mas personas que como él ha dormido su identidad, padeciendo los mismos sentimientos de marginación, discriminación, en definitiva la hostilidad ciudadina. Cuando asume una conciencia de grupo y se identifica con sus experiencias y orígenes, es cuando pasa a una etnicidad positiva en que “despierta” su identidad étnica. La investigadora reconoce la importante labor de las organizaciones mapuche urbana en el refuerzo de la identidad mapuche en la ciudad. Los sentimientos de rabia o frustración se van canalizando en sentimientos de grupo y luego étnicos, identificándose con su cultura y con el contexto histórico que la determina.

De la idea de identidad étnica esbozada destacan dos elementos esenciales. (1) El carácter mimético que, en el caso de los mapuches de Santiago, se muestra cuando se adornece en una estrategia de invisibilidad para luego despertar y generar reacciones culturales que construyen el ser mapuche en la ciudad y por otro lado, lo determinante del (2) contexto histórico en la identidad y los cambios identitarios que un grupo étnico experimenta en ese sentido: los viejos guerreros mapuches se convierten en

agricultores comunitarios y los hijos de estos en trabajadores asalariados que comparten con los primeros y los segundos, principios de pertenencia y origen circunscrito a un territorio común en que han variado las relaciones de control espacial

Lo anterior es representado en la etnicidad mapuche urbana. El concepto que se introduce en estas consideraciones teóricas, se “*manifiesta entonces como la expresión y afirmación de una identidad étnica específica*” (Bartolomé, 2004: 62) Se establece por tanto a la etnicidad como una expresión (acción) de la identidad étnica, es decir, la orientación conductual basada en la conciencia de pertenencia a un grupo étnico. El mimetismo y el contexto histórico como características de la identidad urbana se asocian a la etnicidad la primera, en relación con la frecuencia e intensidad de las relaciones interétnicas (Bartolomé, 2004), frecuencia que en el caso de la población mapuche residente en Santiago es constante pero la determina la conciencia identitaria, entonces la etnicidad se presenta positiva, haciendo una analogía con el concepto de identidad positiva y negativa a que hace referencia Aravena (2005), al ser intensa la relación interétnica en cuanto a enfrentarse con la conciencia de pertenecer a un grupo étnico frente a la otredad y generar un contraste; o negativa cuando la identidad está dormida o invisible, entonces la relación interétnica sin intensidad, presenta carácter de dominación concluida. La intensidad de la relación interétnica se constata en el grado de conflicto presente en la relación interétnica. En este sentido, Bartolomé (2004) asume una relación directa entre el aumento de

tensión o conflicto y una situación de etnicidad más fortalecida y, como expresión, más remarcada.

El contexto histórico se asocia a la etnicidad en nuestro caso con los elementos culturales urbanos que determinan la expresión identitaria. Es decir, la etnicidad representará los aspectos de la cultura mapuche urbana que evidentemente se diferencian de los comunitarios o reduccionales, en consecuencia la identidad mapuche se expresa en un contexto histórico que la ha determinado urbana y se expresará como tal, de modo que *“a partir de un nuevo ámbito de desenvolvimiento cultural como lo es la urbe para los Mapuche, se generen nuevos elementos de representación que den a la vez cuenta de la historicidad cultural del pueblo Mapuche y también de sus realidades contingentes y particulares”* (Campos, 2001: 4) Entonces hay una conexión entre elementos culturales tradicionales (*historicidad cultural*) y los que se expresan en el contexto urbano. Al respecto, Guillermo Bonfil – Batalla (1985) propone que el devenir de una cultura estará determinado por el control de los elementos culturales propios en contraste con la presencia e imposición de los de la cultura o sociedad dominante; las culturas están constituidas por todos los elementos que la sitúan como una cultura autónoma, como se mencionó antes, un estado de cultura en que se controla y decide sobre los elementos culturales. A partir de este estado y enfrentado a procesos de dominación con su consecuente imposición cultural, el grupo étnico puede ejercer la resistencia cultural que busca estabilizar la cultura rescatando, incorporando, resignificando o creando elementos culturales sobre los cuales ejercer control. Un ejemplo ya citado de resistencia cultural es la respuesta

del pueblo mapuche frente al proceso de radicación, entonces se cerró la cultura en un estado de conservadurismo que posibilitó reproducir la cultura en un tiempo adverso.

Cuando hablamos de elementos culturales nos referimos a “... *todos los recursos de una cultura que resulta necesario poner en juego para formular y realizar un propósito social. Pueden ser de variadas clases a) materiales b) de organización c) de conocimiento d) simbólicos e) emotivos.*” (Bonfil, 1985: 352) Estos, propensos a dinámicas de cambio relativas a estrategias de resistencia cultural, imposición de elementos de la cultura dominante, apropiación de elementos nuevos, enajenación o pérdida de control sobre elementos propios, innovación o creación y supresión de elementos culturales. Lo que se desprende de lo anterior es que la cultura mapuche urbana ha transitado procesos de cambio relativo al control de sus elementos culturales, pero también relativo a la innovación o asimilación de elementos nuevos: “... *incluso las tradiciones culturales pueden inventarse, reconstruirse, apropiarse, etc, sin por ello dejar de constituir bases para formulaciones identitarias*” (Bartolomé, 2004: 77). En este sentido queda mas claro la conformación de procesos identitarios mapuche urbanos y el asentamiento de una etnicidad particular urbana en que los elementos culturales son perfectamente re elaborados o re significados en pro de la unidad étnica en la ciudad, la estrategia es precisamente agrupar en torno a una identidad definida. Rescatando ideas la etnicidad mapuche urbana, en un nivel mesosocial, se caracterizará por la acción organizada en planos diversos como el político, de formación, de rescate cultural, ritual, productivo y religioso, seguramente

entre otros (Aravena, 2005) que tienden a definirlos pero diferenciándose y en esto hacen uso como entidad cultural de espacios donde expresar recursos culturales.

1.9 Gestación de organizaciones mapuche en Santiago.

Para situarnos en el contexto de la organización mapuche urbana y la relación que esta tiene con el espacio urbano, se intentará una suerte de recorrido histórico por el siglo XX centrándonos en la organización mapuche, sus características y objetivos. La idea de este ejercicio es dilucidar la presencia y proliferación de estas organizaciones en nuestros días (se puede establecer a contar de los años noventa un crecimiento exponencial en cuanto a número de organizaciones de este tipo).

La sociedad Caupolican fue la primera organización mapuche. En 1910, se fundó con el propósito de defender al pueblo mapuche de los atropellos de que eran objeto. Esto, desde robos de tierras, corridas de cerco hasta acciones como la marcación con fuego de J. Painemal (Foester y Montesino, 1998: 18) la organización abogaba por la radicación de familias indígenas que no habían sido tomadas en cuenta en el proceso, esto en consideración con el carácter de urgente desmedro en que se encontraban al no "poseer" formalmente terrenos y estar a merced de despojos e inquilinaje.

Es importante mencionar que los dirigentes de las primeras organizaciones de principios del siglo XX, no provenían de las comunidades rurales, eran mapuches

"letrados" residentes de centros urbanos que descendían de caciques acomodados partidarios del ejército chileno en la pacificación. Esto coincide con el afán de institucionalizar la postura indigenista luchando por escaños en el parlamento. De la misma forma, veían en la instrucción del indígena el fin de los atropellos, toda vez que atribuían al chileno la potestad de la "razón" como instrumento de verdad en los postulados de desarrollo del país. La fórmula prevista era educar para alcanzar participación en los procesos chilenos de desarrollo.

Si los dirigentes fundacionales de la sociedad Caupolican provenían preferentemente del mundo del magisterio, lo que se tradujo en una reivindicación por la educación mapuche para la superación del momento de atraso del pueblo mapuche, los secundaron hacia la década de los 30 dirigentes ligados al sector comercial, esto generó un viraje en las prioridades de la organización ahora en torno a reivindicaciones de igualdad y reparación económicas por sobre el tema de la educación. Es claro entonces que las determinaciones siguen la línea "civilizadora" que se trazara desde sectores chilenos experimentando variaciones en tanto los dirigentes participaran de uno u otro sector profesional de la sociedad.

La organización entre otras actividades de carácter político, generó proyectos de escuelas y quizá la más novedosa, la "Caja de Crédito Indígena". Un banco pensado para mapuches en que se otorgarían beneficios crediticios y otros que potenciaran una salvaguarda económica del pueblo como facilitar exportaciones de tejidos y artesanías. (Foester y Montesino, 1998: 32) Lo concreto es que se pretendía dar un

salto en la situación del pueblo mapuche para dejarlo en igualdad de condiciones con la sociedad chilena, esto sin dejar de ser mapuches y resguardando las tradiciones y características culturales del pueblo con un "pasado épico", como lo glorioso que fue ese pueblo jamás vencido que gracias al concurso de las organizaciones dejará el estadio precario en que se encuentra para acceder a la moderna época que se vive en el presente.

En el contexto anterior, las organizaciones de la época, de alguna manera coincidían en la necesidad de regular la división de las comunidades. Quizá diferían en los métodos que se proponían pero algo estaba claro entre ellos: la propiedad privada debía institucionalizarse en lo que respecta a la tenencia de la tierra.

Las primeras organizaciones mapuche tuvieron funcionamiento en ciudades del sur, sin embargo, la representación política que buscaban los mantenía en contacto permanente con la capital. Si bien hemos mencionado el carácter "chileno" en su funcionamiento y propuestas de acción política, debemos tener en cuenta que estas nacen desde las inquietudes de indígenas urbanizados e instruidos ya sea como maestros de escuelas o como hombres con participación en actividades comerciales, lo que significa que otorgan al mundo mapuche la posibilidad de atraer el sistema de organización social occidental a su medio aunque en esta primera etapa más representativa que participativamente; actuando desde una tribuna política propia de la sociedad dominante y de acuerdo con sus principios de acción más que aunando inquietudes recogidas en la ruralidad de las comunidades. Sin embargo es necesario

considerar cierto ánimo de independencia temática al priorizar las demandas fundamentales frente a la posibilidad de establecer lazos políticos permanentes. Lo anterior se desprende del carácter pluripartidista de muchos dirigentes, los que podían ser partidarios de partidos liberales o conservadores e incluso con los más radicales de izquierda pero siempre actuando desde organizaciones mapuches. Las temáticas en las que chocaban unos y otros tenían que ver con la mantención o no de tradiciones culturales y religiosas que se alejaban de los proyectos de civilidad que representaban así como de las características de propiedad que pretendían para las comunidades a dividir.

En esta etapa, los autores contemplan las primeras intenciones de forjar resistencias culturales buscando aunar un espíritu común de lucha que debiera cristalizarse en la creación de la república independiente, utopía de autogobierno en torno a una identidad institucional.

Pareciera ser que el contexto de la formación de las primeras organizaciones mapuche o araucanas como se les denominaba, era el de ciertos sectores de la sociedad que no discutían la calidad de vida que la etnia llevaba por ese entonces como fruto de expropiaciones, atropellos en sus derechos, violencia física y social y por supuesto la decaída situación económica resultante de la atomización de sus terrenos productivos. Sin embargo, cada cual recetaba fórmulas para civilizar e integrar al pueblo mapuche a la vida social del país. Como se menciona más arriba, los partidos políticos, desde conservadores hasta comunistas y federaciones obreras pasando por

los liberales, hacían referencia a su visión de mundo en estratégicas alianzas con dirigentes y organizaciones indígenas, ofreciendo vacantes para escaños, proyectos de modernización, reformas a la legislación de radicación y división de tierras, incluso la formación de una república independiente. El ingrediente que se mantenía intacto, era el de la identidad, una conciencia de ser mapuche tan fuerte que resistía este pasar de alianza en alianza con los diferentes sectores políticos, visualizando en la autonomía de sus fundamentos el camino para lograr un espacio de poder y de esa manera solucionar sus problemas (Foester y Montesino, 1998: 109).

La iglesia católica, presente desde siempre en la dominación con la cruz evangelizadora del lado de la espada conquistadora, no percibe razón para quedar fuera de asumir responsabilidad en el futuro de esos desventurados hijos de dios.

Bajo la tutela de los padres Capuchinos se crea en 1926 la Unión Araucana con la divisa "dios, patria y progreso" como referente de unión de todos los indígenas que residan en la República de Chile. (Foester y Montesino, 1998: 54) Haciendo enérgica diferencia respecto de la Sociedad Caupolicán y la Federación Araucana a quienes atribuía intereses creados por la condición comercial e ideológica de sus dirigentes, se ofrecía como una alternativa desinteresada y benévola cuyos postulados exigían el cese de toda manifestación religiosa distante de los ritos católicos, además de normar los matrimonios y terminar con la poligamia, alcoholismo e ignorancia, cada uno igual de nocivo para la civilización del indígena. Una vez más, la cuestión de la tenencia de la tierra es pilar como reivindicación, por supuesto adhiriendo a la

propiedad basada en la radicación de las familias que no lo estuviesen y la división de tierras de manera conveniente aumentando las hectáreas correspondientes a cada hijuela.

Las organizaciones estaban sin duda insertas dentro del concierto político de la época. Conforme pasaron los años, fueron modificando sus acciones y postulados estratégicos. Coincidiendo con el análisis parcelado de la época de los autores, para el tiempo que respecta a la década del 30 y 40, la cuestión de la identidad mapuche no resalta dentro de los ejes de acción de las organizaciones, salvo la Federación Araucana que consigue mantener unida la relación política - étnico/religiosa; otras organizaciones como la Sociedad Caupolicán o el Frente Unico Araucano se concentraron en la dignificación y unificación de la etnia (Foester y Montesino, 1998: 109) presentando el problema mapuche aislado en su particularidad del resto de los temas nacionales. Una de las características principales de las primeras organizaciones mapuches fue el alto grado de caudillismo en la dirigencia, las organizaciones debían gran parte de su identidad y concurso a los líderes, quienes en su prestigio cargaban con el de la organización. De esta manera grandes líderes sonaron e hicieron sonar discursos: Manuel Aburto Panguilef, en la Federación Araucana; Venancio Coñuepan en la sociedad Caupolicán; Antonio Chihuailaf por la Unión Araucana y luego en el Frente Unico Araucano (Foester y Montesino, 1998: 109-111) por citar algunos de los carismáticos líderes.

En 1937 emerge en el panorama organizacional mapuche la primera organización femenina: La Sociedad Femenina Araucana Fresia. (Foester y Montesino, 1998: 173) Conscientes la iglesia Católica y la Unión Araucana del papel de la mujer en la reproducción de la cultura y en el orden mágico religioso (papel de las Machi), habían abogado por la educación de las jóvenes mapuche en pro de la civilidad proyectada para todo el pueblo. Este factor más la permeabilidad frente a los nuevos discursos de emancipación femenina que se presentaban en la sociedad nacional y que llegaban a ciudades como Temuco, fueron parte de las causas del surgimiento del segmento femenino organizado cuyas actividades apuntaban a lograr representación y en este sentido, al igual que las demás organizaciones presentaron candidatas a diputado y cargos municipales (Foester y Montesino, 1998: 176). La educación fue parte importante de las labores de la organización femenina, creando escuelas donde se enseñaba tejido y otros oficios tendientes al mejoramiento económico de las familias mapuche.

Hacia la mitad del siglo XX, organizaciones como la Corporación Araucana, ponen énfasis en el papel protector del estado frente a los problemas mapuche, sumando además una valoración intrínseca de la cultura y del pasado del pueblo. Esto se traduce en una suerte de resistencia cultural sumado a la acción política. (Foester y Montesino, 1998: 179)

Otra estrategia que se genera al interior de las organizaciones, en respuesta al creciente conflicto interno en las comunidades, es la negación a la división de éstas,

disposición contradictoria con las políticas anteriores de división y fortalecimiento de la propiedad. Esta estrategia contiene a los Lonko en su apoyo, dado que continuarían controlando predios de mayor volumen.

Quizá el hecho más significativo de esta etapa es la reforma agraria, mediante la que se busca el término del latifundio propendiendo a una explotación más eficaz de las tierras, entonces se vuelve a reducir el problema mapuche a la tenencia de tierras por sobre consideraciones étnicas. Serán ahora considerados más que nunca como campesinos pobres. El tema será tratado dividiendo comunidades y con medidas proteccionistas al minifundio como créditos agrarios y liberación de contribuciones (Foester y Montesino, 1998: 285)

Paralelo a este fenómeno la gran organización que era la Corporación Araucana, sufre una pérdida de su poder representativo que de alguna manera había logrado unificar la lucha mapuche en los años '40 y '50, esto provoca el surgimiento de varias nuevas organizaciones caracterizadas, como antaño, por la presencia de dirigentes con "instrucción" (profesores preferentemente) en vez de campesinos rurales y una proliferación de alianzas con grupos políticos de todos los sectores que aumentó el divisionismo en el pueblo mapuche.

Las organizaciones mapuche urbanas del siglo XX son fundadas primeramente como respuesta a una situación del pueblo en que los atropellos y los devastadores efectos de la división de comunidades dejaban clara un estado de creciente precariedad.

La organización social es un elemento de corte occidental por el que se busca aunar intereses y sumar fuerzas sociales por medio del volumen de personas que participen, así, se transformará en un ente mediador entre una realidad social y el estado o reivindicar ejerciendo presión social. En su estructura no se diferencian mayormente sindicatos, organizaciones sociales, deportivas, etc. Son guiados por una cúpula o directiva electa, generalmente. Los demás miembros participan en reuniones, propuestas, comités y suman apoyo para las directivas que objetivan su actuar en esto.

La diferencia o lo característico de las organizaciones mapuche es que se adopta esta modalidad de reunión ajena y la hacen suya incluso llegando a convertirse en parte importante del entramado político del país. La organización mapuche no reúne a grupos profesionales o con ideas de una sociedad de tal o cual corte ideológico, sino que, sale en defensa de una situación precaria de un pueblo que enfrenta escenarios de cambio forzoso, en un país donde la hostilidad es casi la única cara que se les muestra. Hablábamos de la estructura organizacional y es ahí donde surge un personaje nuevo: el dirigente indígena descendiente de caciques acomodados que habían colaborado con la pacificación de la Araucanía y de esa manera logrado privilegios por sobre el resto del pueblo. Los dirigentes “letrados” como se les denominara son en su mayoría profesores o comerciantes, integrados totalmente a la sociedad nacional. Sin embargo contienen elementos identitarios que los hacen volver la vista a las comunidades y buscar representarlas en un medio ajeno y hostil para el pueblo mapuche pero familiar para ellos. Una primera muestra de la bifurcación cultural que significará el mundo mapuche rural y urbano.

La organización mapuche de ese tiempo es netamente política: basa su accionar en el ejercicio político de buscar representación en el congreso u otros cargos de poder. Para esto no se niega a contraer alianzas con partidos de diversos sectores. La carga identitaria de la organización parece trascender a lo ideológico occidental y la defensa de los valores de su cultura estar por sobre toda consideración a la hora de establecer alianzas con conservadores o liberales; derechas e izquierdas.

La organización mapuche asume la estructura de organización chilena, la hace suya y la recarga con contenidos que calzan con una defensa política eficaz y rasgos culturales propios que la diferencian de las otras organizaciones.

La actividad organizativa del pueblo mapuche se suspende, junto con la del resto de la sociedad civil, con la llegada de la dictadura militar en 1973. Antes de eso se había logrado una legislación basada en la consideración indígena como actores paralelos en el desarrollo del país. La ley promulgada en 1972 que entre otras cosas creaba el Instituto de Desarrollo Indígena cuyos principales objetivos eran *“promover el desarrollo social, económico, educacional y cultural de los indígenas y procurar su integración a la comunidad nacional, considerando su idiosincrasia y respetando sus costumbres”* (ministerio de justicia, 2003) y que podría considerarse como resultado o influencia de la presencia organizada del pueblo mapuche en el escenario político nacional.

En lo que respecta al periodo desde la recuperación de la democracia en 1990, hasta hoy, la legislación ha tenido que ver directamente con la proliferación de asociaciones y organizaciones indígenas. La ley 19.253 de 1993, establece una serie de beneficios a la organización. Estos se traducen para las organizaciones urbanas en la participación de fondos de desarrollo social. Es decir, una organización social de indígenas urbanos puede acceder a personalidad jurídica y postular a diversos fondos sociales y por supuesto de la CONADI, creada a través de la misma ley. Esta situación es la que explicaría un crecimiento exponencial de organizaciones al interior de las comunas periféricas y que concentran una importante cantidad de población mapuche.

Si en un comienzo las organizaciones mapuche estaban a cargo de dirigentes “letrados” que contrastaban con la situación desmedrada de los demás adherentes, ahora se observa en la organización mapuche urbana una cierta igualdad en condición socio – económica: las organizaciones de este tipo responden generalmente representaciones sectoriales de mapuches urbanos, comunales específicamente, con la connotación socio – demográfica expuesta mas arriba.

La organización mapuche de gran parte del siglo XX se caracterizaba además, por el afán unitario. Es decir, grandes asociaciones que pretendían agrupar la mayor cantidad de adherentes (personas y comunidades) unificando la causa rural representada por los urbanos en la ciudad. En tanto la organización mapuche urbana contemporánea reduce su campo de acción a problemas puntuales o más específicos

en su actuar pero con la visión de pueblo que la sustenta. Son organizaciones más pequeñas, representativas de sectores más acotados y con alcances menores que una posible representación parlamentaria.

En el análisis de Andrea Aravena (1995) las organizaciones que se han gestado en el contexto urbano actual pueden clasificarse en tipologías que responden a asuntos de representación y acción. De esta manera existen organizaciones territoriales que actúan en el ámbito poblacional, generan lazos de ayuda entre los asociados y promueven los elementos culturales que los particularizan; organizaciones de tipo económico – laboral que se reúnen en torno a la actividad productiva de los miembros tales como, asociaciones de panaderos, artesanos y otros sub – sindicales. Y organizaciones étnico-reivindicativas. Estas últimas han sido sub divididas por la investigadora en organizaciones de estudiantes indígenas, culturales (de difusión) y políticas que se muestran ante el estado con una postura política en la resolución de conflictos.

Las características de la actual organización indígena pasan por la atomización de causas, representaciones y campos de acción (atomización que caracterizaría a otras esferas de lo indígena, tal como anotáramos antes) los dirigentes están más cerca de los miembros, estos en cantidad son menos, no buscan mayor representación política, están insertos en actividades ciudadanas comunes que no se contradicen con las actividades propias de la organización, responden, a mi juicio, a un interés superior de pertenecer a una etnia culturalmente compleja y con una historicidad larga y

definida; e intereses de grupo urbano, dónde las necesidades son también más urbanas y constantes. En este sentido generan redes de bienestar social ligado siempre al contexto identitario con asiento en una etnicidad presente cada vez más en los espacios urbanos.

2. Hacia una noción de espacio urbano.

Hablar de una antropología del espacio o “espacio antropológico” (Augé, 2001) es asumir un espacio de estudio o un espacio en que los antropólogos pueden desenvolverse en su actividad. Este espacio es para Marc Augé un espacio, entonces, común para los investigadores y los investigados. Un espacio compartido que guarda características especiales ya que lo considera como una invención por ambos lados: por el lado de los que lo habitan es una invención la generación de razones que los antepongan como pertenecientes per – se a ese espacio. Dice el autor que los mitos fundacionales rara vez refieren a la pertenencia a un sitio determinado y que más bien hacen alusión al nacimiento de grupos en movimiento. Lo que se entiende es que el espacio en sí mismo no refleja pertenencia pero sí la necesidad de los grupos de identificarse con él a fin de establecer razones de pertenencia ya que sobre esta base se afirmará una identidad étnica.

Por el lado del investigador, la invención o fantasía radica en creer que un grupo pertenece inapelablemente desde siempre a un espacio determinado. En cada institución y tradición, verá señales de pertenencia inequívoca y lo traducirá en sus

ensayos o producciones. Respeto a lo anterior podemos decir que el autor se refiere a reivindicar propiedad, o sea un concepto de fuerza que se superpone a lo que llamamos uso y control (uso – habitación; control – producción), esto frente a la presencia de algún ente que cuestione dicha relación y haga necesario esclarecer propiedad.

El grupo como conglomerado social debe identificarse con el espacio que ocupa. Así, fabrica un discurso enriquecido con la interpretación de acontecimientos naturales y/o mágicos conectándolos explícitamente con la originalidad del grupo en el espacio. Entonces el espacio contiene una identidad de grupo que se reproducirá en los miembros y se internalizará de manera de convertirlo en una verdad étnica válida para sí mismos y para otros grupos, que respetando recíprocamente este proceso objetivan el propio con sus límites.

Según lo anterior el espacio es un contenedor de elementos que al ser cargado con significados culturales y elementos identitarios se contextualiza en lo que Augé llama el lugar antropológico esto es: *“la construcción concreta y simbólica del espacio que no podría dar cuenta por sí sola de las vicisitudes y contradicciones de la vida social pero a la cual se refieren todos aquellos a quienes ella les asigna un lugar, por modesto o humilde que sea”* (Augé; 2001: 57 – 58). La construcción concreta como la objetivación de un ordenamiento social, basado en gran parte en la relación identitaria del grupo con el espacio. Hace alusión el autor a una imposibilidad del concepto de dar cuenta de este ordenamiento social, entonces el análisis debe ser

relacional: un espacio de costa no determina a un grupo de pescadores, da por cierto posibilidades productivas en ese sentido pero no explica por si solo la organización que se construye a partir de la explotación de los recursos, por ejemplo que los hombres sean los que pescan y las mujeres se dediquen a la comercialización del producto. El análisis debe, por tanto, conjugar las relaciones sociales con el espacio que contiene los elementos identitarios del grupo.

Ahora, se puede establecer que en la ciudad la dinámica de significar espacios conecta de manera similar a diversos grupos con el entorno y produce identificación. El autor hace la distinción entre lugar y no lugar, como el espacio vacío de la significación cultural. La noción de espacio que pretende esta investigación se acerca a la de lugar de Augé, este le otorga tres características que lo define: **identificador**: soporte de identidad en relación con la percepción de pertenencia y relación vital con el lugar; **relacional**, en tanto es posible situar identidades singulares compartiendo un espacio, se generan relaciones en torno a la “inscripción en el suelo” y por último el lugar es **histórico** porque contiene y acumula hechos que tienen fundamento en la acción entre identidad y relación. Entonces, los reafirma en el tiempo.

En suma, si el lugar es un espacio construido con identidad, relaciones e historicidad, un no lugar es un espacio vacío de estos caracteres. Por lo tanto, un espacio ha de ser cargado de sentido de lugar en tanto un grupo al enraizarse en él, le otorgue caracteres de lugar.

Para Manuel Castells (1999), no hay teoría del espacio, existe un “*despliegue y especificación de la teoría de la estructura social, de modo que permita explicar las características de una forma social particular, el espacio, y de su articulación con otras formas y procesos históricamente dados*” (Castells, 1999: 152)

En definitiva, el espacio es una expresión de la estructura social, que como se decía, por si solo no explica ni la estructura social ni la organización del espacio. Ahora, en atención a ciertas formas sociales se puede caracterizar un espacio urbano atendiendo que la comprensión de este se puede abordar desde tres instancias constitutivas de la estructura social (Castells, 1999: 153)

1. El sistema económico, que se expresa espacialmente en la reunión dialéctica de producción y consumo más el tercero derivado, intercambio. Esta relación es ejemplificada por el autor en la espacialización de los elementos:

P) producción, espacializada en industrias y oficinas; C) consumo, expresada en el espacio como residencias o equipos colectivos; I) intercambio, intermediario entre P y C en formas como el comercio o la circulación y por último, G) que refiere al proceso de regulación entre P, C e I. Ejemplo de esto es la gestión municipal o los planes de urbanización. Representa el no- trabajo que no se expresa espacialmente pero regula su organización.

2. el sistema político – institucional, que se expresa en el espacio por un lado mediante la delimitación de este (comunas, barrios, sectorización) y por el otro en la influencia sobre el sistema económico, o sea, la gestión (G)
3. *“... el sistema ideológico organiza el espacio marcándolo con una red de signos, cuyos significantes se componen de formas espaciales, y los significados, de contenidos ideológicos, cuya eficacia debe medirse por sus efectos sobre el conjunto de la estructura social”* (Castells, 1999: 155)

Castells abre la posibilidad a la comprensión del espacio tomando en cuenta cada elemento de alguna instancia, además de la combinación de las tres o el análisis de formas espaciales persistentes de formas sociales precedentes. (Castells, 1999: 155)

En consecuencia es posible comprender la organización del espacio a través del análisis del sistema ideológico de una forma social, esto es, rescatar los significados que, por ejemplo, una organización social inscribe en relación con el significante (espacio) relativos a su especificidad como grupo.

Para Pierre Bourdieu (1999), la relación vital respecto de este tema está nominada como espacio físico y espacio social. En este sentido, los sujetos sociales o agentes que se construyen socialmente en una relación con el espacio social, así como las cosas que se apropian, están ocupando un lugar que se caracteriza por su posición respecto de otros agentes sociales, así como por su distancia. Es decir por una distinción entre agentes sociales. De esta manera, la ocupación de espacios físicos

funciona como simbolizador del espacio social. Bourdieu dice que esta ocupación del espacio y la simbolización en el espacio social puede expresar las diferencias y distancias sociales producidas por la historicidad de la sociedad internalizándose y creando una ilusión de naturalidad. Por ejemplo la existencia de barrios altos y barrios bajos.

Por otro lado la posición en el espacio social se expresa en el espacio físico en relación con la apropiación de este, por medio de la posesión de capital. Se produce una relación directa entre la distribución de agentes sociales y de bienes y servicios privados y públicos en el espacio físico según el acceso a los últimos. Lo anterior se grafica en la distribución espacial de la ciudad: Centro, barrios periféricos y cordones poblacionales, creando circuitos de desplazamiento más distantes mientras menor es la concentración de capital.

El espacio social se objetiva en el espacio físico, es decir, el espacio físico sirve de soporte para la construcción del espacio social, donde se imprimen los elementos culturales que dan forma a la sociedad jerarquizada y estratificada (Bourdieu, 1999). Ahora, en la relación entre la distribución de agentes sociales y bienes y servicios en el espacio físico, se define el valor de las distintas regiones del espacio social reificado. Por tanto, el espacio físico es contenedor de elementos culturales que ordenados de determinada forma, otorga valor al espacio social objetivado.

El valor relativo de los diferentes sectores del espacio social objetivado, da paso a la presencia de esquemas de oposición al enfrentar situaciones de similar campo (de acción) en posiciones inferiores (socialmente) y por sobre todo en espacios distintos (Bourdieu, 1999) el autor cita como ejemplo la distinción social que se genera entre los *Coiffeurs* de alguna avenida importante de París y los peluqueros de alguna calle en la periferia. Similar ejemplo en Santiago se puede dar oponiendo los estilistas de Providencia con algún peluquero de barrio en Pudahuel: los campos son similares y refieren a la estética del cabello, las posiciones sociales son diferentes y es lo que demarca la relación de presencia de bienes y servicios relativo a la concentración de capitales desigual en los dos espacios físicos distantes social y geográficamente. En suma la actividad de campo similar adquiere valor al incorporarse a una región más valorada del espacio social.

El espacio debe ser considerado como una construcción humana en la que se expresan las posiciones sociales y en la que se pueden analizar las relaciones que se establecen en su uso. La noción de espacio supone la significación que los usuarios le otorgan, de otro modo se está hablando de una porción de superficie vacía: un no-lugar, en palabras de Augé (2001). Un espacio tiene que ver con el uso. Michel de Certeau (1996) lo entiende haciendo la distinción entre lugar y espacio. Siendo que lugar refiere a una situación de posición y de relación estática entre objetos situados, corresponde a la noción de espacio la incorporación de la movilidad propia del uso humano, entonces se carga de significados. En suma, “*el espacio es un lugar practicado*” (Certeau, 1996: 129).

El factor común en las nociones que se han revisado es la distinción entre la porción de superficie cargada de significación mediante relaciones sociales entre agentes o identidades (lugar para Auge, espacio social objetivado en Bourdieu, espacio para De Certau) y aquella en la que dicha significación no existe (no-lugar para Augé, espacio físico para Bourdieu, lugar para De Certau) La utilidad de esta distinción es que se establece una relación entre el espacio urbano y el grupo que lo utiliza, de manera que ambos se otorgan características y significaciones y en la que el análisis del acceso y uso de los espacios otorga la oportunidad de descubrir relaciones de posición social, de poder o en definitiva de la coexistencia heterogénea en la ciudad. Antoine S. Bailly (1979) introduce el concepto de territorialidad urbana como “... *el comportamiento mediante el cual personas que utilizan espacios semejantes se identifican con ese espacio, al tiempo que desean acentuar su control sobre él...*”(Bailly, 1979:111) Haciendo coincidir nuestra noción entregada sobre territorio y en alusión a la trascendencia de este por sobre el terreno delimitado, el autor comprende la vitalidad del acontecer del territorio en la reproducción del grupo, de modo que establecerá espacios de control e identidad territorial (Bailly, 1979: 108). Ahora, ¿qué pasa cuando estos espacios ya se encuentran desplegados en un territorio al que no se pertenece? Es ahí donde cobra sentido la competencia por el uso y control de los espacios urbanos, control entendido como una apropiación cognoscitiva de la que se generen distancias o diferenciaciones con otros grupos, identidad en definitiva. El autor dirá territorialidad urbana como el proceso de lograr pertenencia y bienestar en el espacio, para una organización social de corte étnico,

esta territorialidad urbana conlleva significados de reproducción cultural y diferenciación interétnica en una situación de dominación en la que administrar recursos culturales otorga amplitud en los espacios sociales.

En resumen y para articular los temas que componen estas consideraciones históricas y conceptuales, el pueblo mapuche ha sufrido procesos traumáticos que han determinado su relación con el territorio y los espacios contenidos en ellos. El proceso reduccional cercó el espacio y terminó con la organización en torno a su uso, agrupó a familias de manera arbitraria y los obligó a transformar su actividad productiva hacia la agricultura. En términos culturales la sociedad mapuche se encerró en este nuevo espacio, se endogamizó y limitó las relaciones interétnicas a un mínimo que les permitiera re-organizar y reproducir su cultura en estas condiciones. La pauperización de la vida en las reducciones se acentuó con un nuevo proceso histórico traumático, las leyes de división de las comunidades atomizaron aún más los espacios y dieron partida a la masiva migración a los centros urbanos. En el transcurso de estos procesos, el uso y control del territorio varió de manera importante, pero la respuesta en la cultura fue la de hacer trascender la materialidad del territorio y centrarla en el motivo principal de lucha y pervivencia del grupo étnico. El territorio, recordando a P. Marimán (referido por Gissi, 2000) es el espacio político en el que el pueblo mapuche se contiene y asegura su porvenir.

Los espacios nuevos como el espacio reduccional producen, en el pueblo mapuche que se de una adaptación y el despliegue de estrategias de reproducción social. En el

nuevo espacio urbano se ha asentado una gran cantidad de población mapuche, sobretodo en las comunas periféricas de la capital en condiciones (compartidas con la población no mapuche) de pobreza y marginalidad pero sumadas a un ambiente hostil de discriminación y menoscabo. En este ambiente la identidad étnica se adormece y rehuye de toda manifestación, hasta el despertar en el reconocimiento de otros pares cuando en organizaciones mapuche urbanas despliegan los elementos culturales que reafirmarán la identidad mostrándose ante el resto de la población como un grupo activo.

Hablamos del espacio urbano diferenciándolo de los lugares, estos últimos sólo manifiestan posiciones y distancias de cosas dispuestas en su extensión, siendo el espacio el lugar practicado, es decir el espacio es un lugar activo, en uso, vívido y sobretodo cargado de significados que sostienen la identidad de quienes lo usan. Según lo anterior, las organizaciones mapuche urbanas en la realización de sus actividades usan los espacios compartiéndolos con la población no mapuche, entonces emergen relaciones interétnicas constantes y cotidianas que modifican el estado de la cultura mapuche urbana.

IV PRESENTACIÓN Y ANÁLISIS DE DATOS

1. Espacios urbanos ligados a la organización por su uso identitario.

La organización mapuche We Liwen pertenece a la comuna de Lo Prado, comuna que presenta una alta concentración de población indígena, alrededor de un 5%. Las actividades económicas más comunes entre los mapuche de Lo Prado son el comercio, el trabajo en el sector industrial y la construcción. Respecto del nivel de instrucción, solo un 3% no asistió nunca a una escuela y un 36% tiene nivel educacional secundario (INE, 2002) la realidad demográfica de la población mapuche urbana, al menos en esta comuna, no varía de la del resto de la población por lo que no se puede hablar de una situación de desmedro socio - económico basado en cuestiones étnicas. Por ejemplo se constata en el estudio de la población indígena de Lo Prado (Montiglio, Valdivieso, Valenzuela, 2001) un 40% de la población indígena de la comuna vive en casa propia, el 96% cuenta con energía eléctrica dentro de su hogar, entre otros, datos que confirman que la población indígena de Lo Prado no constituye en sí misma una población diferenciada socio económicamente del resto de la población de la comuna.

Lo Prado, junto con sus vecinas Pudahuel, Estación Central, Cerro Navia y Quinta Normal conforman en el poniente de la capital el cordón de marginalidad y precariedad socio-económica. Lo Prado se caracteriza por ser una comuna pequeña respecto de sus vecinas, es creada durante la década del ochenta a partir de la

fragmentación del sector oriente de Pudahuel. Se podría caracterizar como una comuna residencial con presencia de sectores comerciales en el eje San Pablo, principal avenida que comunica el centro de la ciudad con el sector poniente. De esta manera es que se encuentran diversos sectores poblacionales de pasajes angostos, pavimentados en su gran mayoría, viviendas generalmente sólidas, escasa presencia de vegetación o áreas verdes. Los sectores poblacionales presentan condiciones precarias en cuanto a situación socioeconómica, según datos sociales de la red de salud, gran parte de las familias apoya sus ingresos con actividades comerciales informales. Los espacios públicos más usados por la población son las plazas insertas entre los pasajes de las poblaciones, estas son pequeñas y con disminuida vegetación, sin embargo son numerosas y funcionan como centro de confluencia de niños, jóvenes y dueñas de casa que, aseando los frontis de sus casas, aprovechan de establecer relaciones amistosas. La comuna cuenta con doce colegios municipales y algunos privados, la gran cantidad de estos establecimientos produce que niños de otras comunas cercanas se matriculen en ellos. En las horas de término de clases, al medio día y al atardecer, las calles se llenan de madres con sus hijos, se activa así mismo en las poblaciones una red de comercio informal y las plazas se llenan más con los juegos de los niños, las madres conversan en grupos y los adolescentes se juntan a realizar actividades deportivas o sólo a conversar en las esquinas y plazas de las poblaciones. En tiempos de primavera y verano, se hace muy concurrido un parque que se extiende por la avenida Neptuno entre Dorsal y Bonilla, es el parque con más vegetación y áreas verdes junto con el parque que se encuentra en la avenida Bonilla, este último menos concurrido quizá por que se ubica en un sector donde no

existen viviendas, colinda con un sitio eriazo perteneciente a la municipalidad y donde se había instalado un parque de diversiones popular en los años ochenta. Por el lado norte se encuentra la maestranza del metro.

El parque de Avenida Neptuno sirve de punto de encuentro para jóvenes que practican deportes, niños jugando y una cantidad importante de parejas que aprovechan los pastos y la sombra para estar juntos o pasear. Es un sector de la comuna que se identifica con el comercio sexual y falta de seguridad por las noches, sin embargo es visitado a esas horas por grupos de jóvenes que lo utilizan para compartir.

La comuna cuenta con tres estaciones de metro y amplia variedad de locomoción colectiva lo que genera una amplia población flotante en horas en que las personas se desplazan desde y hacia sus trabajos. Por estas estaciones transita gran cantidad de personas que viven en Maipú y Pudahuel y que conecta con buses hacia esos destinos.

Se pueden contar tres avenidas que cruzan la comuna y que acarrean la mayor parte del flujo de personas: San Pablo, avenida que concentra una gran actividad comercial y donde se encuentran las oficinas del gobierno municipal; Avenida Neptuno, que atraviesa la comuna de norte a sur y que aloja dos estaciones del Metro de Santiago, se caracteriza por el parque ya descrito y por el flujo de personas y locomoción colectiva, además allí se realiza la feria más grande de la comuna los días Martes y

Viernes, entonces se interrumpe el tránsito por la pista oriente y se convierte en un espacio de confluencia de personas en torno al comercio de frutas, verduras y otros artículos que los mismos pobladores venden en las llamadas “colas” o puestos implementados en el final de la feria, en el suelo cubierto por alguna manta. Esta actividad es una ayuda sentida en la economía de las familias de la comuna. Los jóvenes aprovechan este espacio itinerante como paseo o para adquirir prendas de moda a bajo precio. Las dueñas de casa compran frutas y verduras para el hogar y en general, gran parte de la población adyacente visita en estos días la feria.

La comuna de Lo Prado se nos presenta como una comuna eminentemente poblacional. Y es este el contexto en el que la organización We Liwen se inserta: una comuna que presenta gran cantidad de poblaciones, comercio alrededor de su Avenida principal, escasa vegetación, tránsito profuso por las tres arterias más importantes y espacios itinerantes como el de la feria de Neptuno.

En una profundización del foco de esta etnografía, se pone especial atención a los espacios en que la organización se desenvuelve. La idea es describirlos y situarlos en el contexto de la comuna, se trata de espacios comunes, de fácil acceso, espacios de tránsito como calles o pasajes, las inmediaciones de los hogares de sus integrantes, los sitios en los que se reúnen y otros de interés para este estudio y para graficar los recorridos de esta agrupación.

Sede de la junta de vecinos N° 18: resultó ser el primer espacio visitado y en el que conocí a dos de las integrantes de la organización. Por motivos de remodelación del consultorio Yazagi de la comuna, las instalaciones de la sede vecinal se utilizaron como improvisadas consultas y salas de atención ambulatoria. En otras palabras, se transformó en el consultorio alternativo al Yazagi, en remodelación. Esta sede-consultorio se ubica en la Avenida Dorsal, en el sector sur de la comuna, se encuentra enrejada con malla de alambre en marcos metálicos y albañilería por sus lados, las salas con que cuenta son mayoritariamente de paneles de madera y piso de cemento. En la entrada existe un kiosco en el que se venden golosinas preferentemente, un pasillo techado que conecta algunas salas en los costados de éste y que desemboca en un patio interior enripiado con multicancha de cemento al fondo. Alrededor de este patio se erigen salas que han sido implementadas para consultas médicas conectadas por una galería en alto que sirve además como sala de espera de los pacientes. Entre algunas salas, quedan espacios libres que han sido plantados con árboles menores y plantas ornamentales. En el lugar que conecta el pasillo de ingreso con el patio, se ubica una mesa con sillas donde la Señora Hilda dispone una caja con hierbas medicinales y folletos alusivos a la organización y el Proyecto de Salud Intercultural del que participan. Afuera varios autos en un estacionamiento espontáneo que se transforma en fuente de ingresos para cuidadores y vendedores ambulantes, las personas van y vienen provocando un tránsito profuso durante gran parte del día.

La mayoría de las personas que se encuentran adentro de la sede-consultorio son adultos mayores. Ellos concurren a controles médicos como parte de programas del

Ministerio de Salud. Niños que concurren a Control Sano con sus madres, en gran cantidad adolescentes. Los funcionarios del consultorio saludan muchas veces por el nombre a los pacientes, lo que hace pensar que la población que acude al centro médico es constante en su asistencia, de manera que el sector en que se concentra la atención es más bien reducido y cercano. El lugar en que se encuentra la sede vecinal colinda con una cancha de fútbol, de tierra y en la que no se advirtió actividades ni deportivas ni de otro tipo. Al otro lado de la calle, al poniente un colegio particular subvencionado y en frente, cruzando la Avenida Dorsal, poblaciones de casa y pasajes angostos, lo mismo detrás de la edificación.

Consultorio Carlos Avendaño: este es otro espacio ligado a la organización mapuche We Liwen. Ubicado en el vértice nor-poniente de la comuna, en el límite con Cerro Navia y Pudahuel, este consultorio no es tan visible como los otros tres, un murallón de un descuidado color blanco lo asimila con la escuela Ignacio Carrera Pinto que se instala justo detrás compartiendo arquitectura. Un letrero apenas visible debido al efecto oscurecedor de un añoso árbol, exhibe el nombre del espacio. El ingreso nos enfrenta a la ventanilla pequeña del cubículo de informaciones, lo que sigue es un pasillo que profundiza en el recinto de tal manera que el fondo lejano afirma la idea de un recinto enorme. Dos patios descubiertos organizan las galerías con salas de atención según unidad vecinal: sector amarillo, sector verde y otros que motivan la confección de alusivos letreros. Las campañas de prevención implementadas por el Ministerio de Salud atiborran las paredes de afiches mientras que un discreto papel escrito con plumón informa sobre la asesoría en hierbas medicinales, la discreción de

la comunicación no resta importancia al trámite de adquirir remedios naturales que ayuden a paliar la sintomatología: varios pacientes acuden a la facilitadora del proyecto de Salud intercultural (es así como se denomina a la persona que expende las hierbas con las recomendaciones de un buen uso). En las primeras visitas a los consultorios, durante el año 2005, el proyecto se implementaba con bastante éxito a juicio del observador, sin embargo a fines del 2006, en la última visita de rescate gráfico, se constató con agrado que la totalidad de los letreros que aluden a baños, farmacia, recepción, dirección y, en definitiva a los principales departamentos de cada establecimiento cuentan con letreros bilingües (ver anexo gráfico). Esta situación sólo reafirma, la importancia del concurso de la acción organizada de la población mapuche y la impresión en el resto de los usuarios y funcionarios de la diversidad antes invisible o invisibilizada.

La construcción corresponde a 1975, se asemeja a los colegios públicos de la época y justamente su arquitectura se comparte con la escuela N° 408. Juntos, más un precario y a la vista antiguo cuartel de bomberos y un hogar de ancianos, completan la manzana cuyo anverso se inserta en la población María Luis Bombal.

La esquina en la que se encuentra el consultorio conforma la intersección de las calles Teniente Cruz y San Francisco. Famoso lugar en el que se extiende el Mercado Persa San Francisco que, aunque perteneciente a la comuna de Pudahuel, concentra visitas de varias comunas del sector poniente de la capital. Cada fin de semana se instalan los más variados negocios, talleres y cocinerías, el espacio se repleta de visitantes,

compradores, permutadotes, vendedores de ocasión, paseantes, vendedores ambulantes. De todas edades, hombres y mujeres transforman ese lugar en un espacio de transacciones, punto de encuentros, paseo familiar, entre otras significaciones. El lugar solo contiene el cemento del suelo y las líneas amarillas que segmentan los límites de cada puesto durante los días de semana, exceptuando los martes en que se instala la feria y entre frutas y verduras se concentra, en mucha menor cantidad, los consumidores, en su mayoría dueñas de casa. Las ferias de la comuna representan una fuente de ingresos para varias familias del sector que venden informalmente en las colas, además de un espacio en el que se enmarcan una serie de relaciones sociales. El colegio que comparte la construcción con el consultorio educa a niños de nivel básico, estas instalaciones se encuentran en un sector habitacional modesto en que los espacios públicos o comunes están representados por los angostos pasajes y algunas calles que dejan espacio para veredas donde muchos vecinos han dispuesto bancas en las que se sientan generalmente los adultos mayores a contemplar lo que pasa afuera. Sirven estos espacios para reuniones entre vecinos y en las tardes son principalmente jóvenes los que aprovechan de reunirse. Se pueden ver en las cercanías algunas plazas bastante mejor cuidadas y forestadas que las de las inmediaciones de la sede-consultorio Yazigi, en las que niños juegan y la gente de las poblaciones se reúne. En general, es un sector algo más precario que el anteriormente descrito, los espacios comunes se utilizan preferentemente en recreación, son usados diferencialmente por distintos grupos etareos, es interesante que el colegio representa para los vecinos un espacio más del barrio ya que en varias ocasiones se abre a la comunidad para ofrecer diversas actividades como talleres deportivos o eventos para reunir fondos solidarios

para la comunidad. Los pasajes y calles comunican los diversos espacios del barrio, el tránsito de gente ajena al sector es detectada y evidenciada por la mirada indiscreta de los vecinos, situación vivida por este investigador y que según datos sociales tiene que ver con que las familias crecen y se van disseminando en el sector dando continuidad al sistema de doblamiento del sector en que se radicaron familias extensas al parecer en tomas y ocuparon varios sitios. Las familias se conocen, conocen sus historias y se identifican con sus espacios.

Consultorio Santa Anita: emplazado en la población del mismo nombre, es el más grande de los tres, tiene dos pisos y su arquitectura se asocia de mejor manera a un centro médico. No puedo decir que se trate de una construcción nueva pero asemeja a un pequeño hospital. Se encuentra en la calle Camino de Loyola, frontera con Cerro Navia, en el sector nororiente de la comuna. La población Santa Anita se caracteriza por la presencia de edificios departamento de construcción fiscal, lo que convierte el paisaje en un repetido escenario de edificaciones aparentemente desordenadas comunicadas por pasajes, calles y veredas que se internan entre los bloques. Muy árido sector donde emergen las descuidadas plazas interiores que contrastan con la verde y cuidada plaza que inmediatamente al lado del consultorio se riega a diario y se trabaja por personal municipal. En frente del establecimiento de salud un estacionamiento amplio para usuarios cuenta con un paradero de taxis y otra plaza bien cuidada en la que descansan los choferes y esperan en la sombra los acompañantes de pacientes. Es quizá el sector más precario de la comuna y aunque cercana a la principal San Pablo, a la altura de la municipalidad y otras dependencias

edilicias, los separa una gran extensión de terreno árido que alberga varias canchas de fútbol en las que una liga comunal realiza partidos los fines de semana. Es también un espacio en el que se han realizado manifestaciones culturales de la población mapuche. Dato no observado, otorgado por pobladores que no se asombran con dichos eventos.

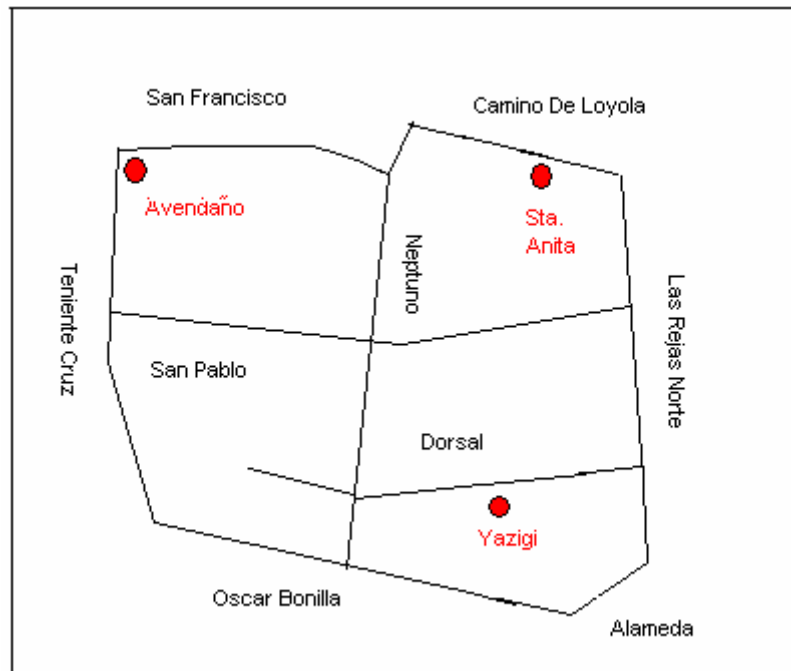
El ingreso al consultorio se ubica en un sobre nivel al que se accede a través de unas escalinatas o una rampa para discapacitados. En el interior, inmediatamente se encuentra un amplio mesón en el que se dispone la recepción del público y el banco de fichas de los pacientes, lo comparte además la representante de la organización We Liwen en el proyecto de Salud Intercultural, ella ayuda también con la orientación de los usuarios en el gran edificio y en consultas varias. Se disponen dos pasillos a cada lado de la recepción que conectan con las salas de atención y demás servicios del establecimiento, escalas y otros pasillos conectan con distintos sectores en los que la gente transita para realizar sus diligencias o esperan turno de atención. Es el consultorio que atiende más personas respecto de los anteriormente descritos, se observa un constante flujo de público y funcionarios además de afiches y carteles que pretenden orientar sobre la ubicación de los distintos servicios.

Como se describe más adelante, el Proyecto de Salud Intercultural del que participa la organización, complementa el tratamiento médico con la disposición de hierbas medicinales o tratamientos propios de la cultura mapuche. Pues es en este consultorio donde se ha instalado un herbario o vivero en el que se cultivan las hierbas que se

expenden en los tres consultorios de la comuna (de todos modos la organización cuenta con hierbas traídas desde el sector rural del sur del país). El vivero se emplaza a un costado del consultorio dentro del recinto y es visible a través de las ventanas del edificio haciéndolo parecer un jardín ornamental para el público. Es un espacio cuidado por la organización y administrado por sus asociadas que ha sido prestado entendiendo la importancia del proyecto para la comunidad.

Se han descrito tres espacios muy importantes para la organización, son espacios en los que We Liwen está presente de lunes a viernes durante la mayor parte del año y lo más importante, son tres espacios que se comunican entre sí a través del concurso del proyecto de Salud Intercultural. Como se verá, la disposición territorial de los consultorios hace que la amplitud de su servicio comprenda la total extensión de la comuna y esto provoca que la organización tenga que ver entonces con todos aquellos espacios comunales. La comunicación se realiza a través de las calles y pasajes donde las asociadas difunden el proyecto y se presentan ante la comunidad con sus marcadores identitarios visibles. La recepción del público en los consultorios es muy buena, identifican a las integrantes de la organización y se dirigen a ellas con el mismo respeto y disposición que reciben en sus consultas.

Disposición de Consultorios y principales avenidas en el plano



Un espacio importante, como se verá luego lo conforman las calles y pasajes de las poblaciones de Lo Prado. En ellas el tránsito de las mujeres mapuche ha sufrido cambios desde que llegaron a la comuna, luego en su incorporación a la organización y en la actualidad en que las relaciones interétnicas son profundas, abiertas y detentan respeto. Es la razón por la que se quisieron describir entre la exposición acerca de los consultorios, asociados a la calidad de los espacios comunes y las viviendas.

Existe un espacio de difusión de la cultura mapuche a partir de la formalidad del sistema educacional chileno: la escuela. La escuela “Ciudad de Caracas”, municipalizada contiene dentro de su programa educativo una asignatura a cargo de la señora Elba Huinca donde se enseñan los rasgos culturales de etnia mapuche.

Lengua, juegos, vestimentas, historia, mitos entre otros conforman el programa del curso que se aplica a alumnos mapuche y no mapuche de enseñanza básica. El establecimiento educacional se emplaza en la población Santa Anita, a pocas cuadras del consultorio del mismo nombre. Las características del barrio ya han sido descritas mas, es interesante una característica que se desprende quizá de la presencia de la labor de la organización en el colegio: cada año se realizan en la escuela y abierto a la comunidad, celebraciones o conmemoraciones relativas, por ejemplo al año nuevo mapuche. Estas celebraciones se organizan desde la institucionalidad de la escuela, razón por la que se anuncian con vistosos afiches, lienzos y volantes que se encabezan con la invitación del alcalde a celebrar o conmemorar dicho evento. Se trata de comunicar la unidad entre el municipio y el mundo indígena, lo que fuera de toda evaluación de verosimilitud, instala o reafirma la idea en la población de que Lo Prado constituye una comuna con fuerte presencia indígena, mapuche preferentemente. La organización participa de las conmemoraciones con la visión de que ayuda a la difusión y a extender la presencia mapuche en la comuna, aunque reconocen en estos actos una voluntad instrumentalista de parte de las autoridades, no pierden la oportunidad de instalar sus demandas en pro de un espacio definitivo. En definitiva, el espacio de la escuela “Ciudad de Caracas”, un espacio construido y normado por la institucionalidad chilena para la educación de los menores, ha sido penetrado por la organización para difundir su cultura en los propios marcos de la educación formal chilena. Por cierto, el estatus de la asignatura de la señora Elba Huinca es el de un taller, sin embargo ha propendido al respeto y reconocimiento de

la diversidad humana en la comuna y la población Santa Anita se muestra en avanzada respecto del resto de la comuna.

Un espacio muy importante pero que guarda diferencias respecto de los anteriores es el en que se emplaza el Rewe o altar de la organización. La ubicación de este espacio es el límite sur de la comuna, en un sector donde no existen conjuntos habitacionales. La maestranza del Metro de Santiago, un parque que sirve de bandejón central de la Avenida Bonilla y la ruta 68, son los vecinos del recinto enrejado propiedad del Municipio que, prestado, acoge el Rewe que una Machi instaló y que sirve a la organización de centro de oraciones y otras actividades tradicionales. El espacio se presenta ante el transeúnte como un sitio eriazo resguardado por rejas y en el que existe un tronco con algunas ramas más una bandera azul, si es que en el siempre veloz circular de los automóviles en ese trecho de la avenida se han fijado en el Rewe. El sitio perteneció a un parque de diversiones y aunque nunca formó parte de sus instalaciones, la municipalidad tampoco edificó nada desde que lo adquirió. Las especulaciones de la población hablan de la intención edilicia de venderlo a una universidad que se instalaría en el lugar. El espacio muestra la característica de ejemplificar muy bien la convivencia de un lugar (sin significación para gran parte de la población lo pradina) y un espacio significado con tan importante símbolo del pueblo mapuche. Sin duda importantísimo espacio para la organización We Liwen representa para el transeúnte sólo un sitio baldío.

Se presentan los espacios que se asocian a las principales actividades de la organización que se estudia. Es necesario volver sobre el hecho que estos se comunican entre sí por el constante tránsito de las mujeres mapuche y este acto de ir y venir, va construyendo también sus rutas como espacios significados por su uso y por lo que representan en cuanto al enfrentamiento de lo ajeno o lo otro ante a los residentes que detectan su presencia. Las calles y pasajes, en su angostura, hacen que el contacto sea más cercano, cara a cara en el constante transitar de las mujeres mapuche por los lugares y espacios de Lo Prado.

2. We Liwen, organización Mapuche de Lo Prado

El acercamiento a la organización se debió al generoso contacto que Ximena Alcavil, antropóloga mapuche, realizó entre este investigador y la señora Rosa Cayún. Las indicaciones caracterizaron a mi contacto como una dirigente formada en el ejercicio de su cargo. Se mencionó que su progresión de pobladora a dirigente mapuche urbana la forjó como una persona hábil y receptiva hacia los jóvenes investigadores, a los que acogía y ayudaba con el fin de difundir la labor de la organización y la cultura de su etnia en la ciudad. En efecto, desde la primera reunión no fue difícil la comunicación pese a que se trata de una mujer laboriosa y como tal, con poco tiempo libre. Esto último posibilitó la observación autorizada luego de los primeros fugaces encuentros.

La señora Rosa se mostraba invariablemente muy bien presentada, de traje y gentiles maneras. También invariable eran los adornos de estética mapuche que lucía: aros, collares y ribetes tejidos en sus ropas. La señora Rosa manifestaba en su presencia la importancia de su cargo y dejaba claro en el paisaje su origen por medio de marcadores identitarios tan claros como evidentes.

Los encuentros se efectuaban en el consultorio Yazigi, desde donde más de una vez salimos hacia los demás consultorios conversando acerca de la organización We Liwen y de sus experiencias como dirigente. En general las entrevistas tuvieron siempre la mediación de la señora Rosa o Rosita, como le llaman con cariño las demás integrantes de We Liwen, cada persona conocida y cada lugar visitado fue por medio de ella, por lo que se transformó en la puerta de entrada y la mejor informante para este estudio. Según ella y otras importantísimas entrevistadas como la señora Hilda Quilaqueo, facilitadora del consultorio Yazigi y miembro de la directiva de la organización; Ena Huala, facilitadora del consultorio Santa Anita; Elba Huinca, educadora popular y asesora cultural en educación; Carmen Gavilán, facilitadora del consultorio Carlos Avendaño más el testimonio de otras mujeres miembros de la organización que se disponen en una recopilación analítica de historias de vida con formato de libro, bajo el título “Mujeres Mapuche Migrantes” del que ya se ha hecho referencia en el apartado de metodología, se da forma a la presentación de los datos acerca de la organización agrupados en: caracterización, actividades, percepción de espacio urbano y percepción de relaciones interétnicas.

La organización mapuche urbana We Liwen tiene su génesis en la experiencia de la señora Rosa Cayún, quién se formó como dirigente a mediados de los años noventa. Su participación y principalmente la observación que desarrolló en las organizaciones que funcionaban bajo el alero de la CONADI y el fomento de la ley indígena de 1993, provocó en ella una progresión que la llevó al tránsito de pobladora mapuche a dirigente.

“Yo sabía que eran mapuche pero cuales eran sus luchas, no eran luchas armadas ni nada pero era lucha social entonces de ahí yo aprendí hartas cosas de ellos y... iba en las concentraciones, me utilizaron harto sí, me llevaron a las concentraciones políticas pero todo eso me sirvió y ahí después asumimos aquí en la comuna formar una organización” (Sra. Rosa Cayun)

Entonces decide, junto con otras cuatro personas, acercarse a una organización que existía en la comuna. Desilusionados de ésta, toman la iniciativa de fundar una organización que los represente. Nace We Liwen y la señora Rosa, secretaria entonces, demorará dos años en asumir como presidenta. Sin fecha clara de fundación, el año 1998 parte la organización.

De las conversaciones se desprende que las motivaciones para la fundación y puesta en marcha de la organización son la defensa de una identidad que ven menospreciada por la sociedad chilena además, se concibe la asociación como forma de hacer patente los descontentos y demandas del pueblo mapuche de la ciudad. La señora Rosa

Cayún ve en la existencia de We Liwen el fortalecimiento de la causa mapuche en general, de modo que mientras más organizaciones existan, mayor presencia se logra y esto va en pro de ubicar la problemática mapuche en un lugar importante respecto de los demás temas de contingencia.

La organización mapuche urbana We Liwen cuenta con cerca de cuarenta y cinco familias asociadas. De estas, se elige una directiva que consta de presidente, secretario, tesorero y algún cargo circunstancial de acuerdo con la formación de comisiones para realizar actividades. En los días de entrevistas, se hablaba de la construcción de un vivero en el terreno que el municipio esta tarea, comentaban, debía contar con la participación de jóvenes responsables con el fin de que la estructura fuese lo suficientemente firme como perdurable. Es interesante el hecho de que la participación mayoritaria está a cargo de mujeres, todos los cargos de importancia son ejercidos por mujeres con excepción de la tesorería que está a cargo de un varón. Podría pensarse que estamos en presencia de una organización de mujeres, situación que acarrearía la exclusividad de género en la incorporación. Sin embargo las mujeres de la organización contemplan la presencia pasiva de sus esposos e hijos pero también la participación activa de ellos en las actividades.

Acerca de sus reuniones, estas se realizan con frecuencia relativa debido a la falta de un espacio destinado a esta actividad. En un comienzo, la organización funcionaba en la sede vecinal número nueve de la comuna, allí se reunían y desarrollaban sus actividades. Luego de un tiempo y debido a dificultades con las personas que

componían la junta de vecinos, debieron abandonar ese espacio de reunión. De este modo, llegaron a uno de los tres consultorios de Lo Prado, en el consultorio Yazigi se les prestó una sala que estaba destinada al bodegaje de materiales para mantenimiento. Durante la realización de las observaciones y entrevistas de esta investigación, el consultorio Yazigi se encontraba cerrado debido a remodelaciones, razón por la que la organización nuevamente se encontró sin un lugar de reuniones las que deben realizar en casas de asociadas y sin contar con la asistencia que consideran adecuada para su funcionamiento. Otra alternativa de reunión es la que se genera gracias al proyecto de Salud Intercultural, que les permite contar con los pasillos de los tres consultorios para juntas, generalmente de no más de tres a cuatro personas.

Un hito importante en la historia de la organización, lo constituye el hecho de participar de un Proyecto de Salud Intercultural. Este proyecto pertenece a un programa del ministerio de salud que se implementa también en otras comunas de Santiago. La inserción en el proyecto se produce en el año 2000 y ha ayudado, entre otras cosas a reforzar la presencia de la organización ante la comunidad ya que una de las funciones que desempeñan es la de complementar la atención de los tres consultorios con la distribución de hierbas medicinales paliativas de la sintomatología de las enfermedades. Este ejercicio ha tendido a estrechar las relaciones de la organización con la población no mapuche de la comuna. En suma, el proyecto ha facilitado la permanencia de la organización en el tiempo y le ha otorgado un carácter de relevancia ante la población no mapuche.

La historia de la organización está, en gran parte determinada por el proyecto de salud intercultural pero un tema que ocupa gran parte del tiempo, las discusiones y los esfuerzos de la directiva, es la consecución de un lugar definitivo que puedan usar para las reuniones y las diversas actividades que han planificado y que tienen como derrotero principal, la falta de una sede. Los esfuerzos de la organización en este sentido, los han presentado ante la comunidad y las autoridades de Lo Prado como una organización activa y perseverante.

La organización o asociación We Liwen considera que la tarea que se han trazado no acaba con ella, gran parte de las acciones que realizan van destinadas a las generaciones que vienen: *“Yo creo que no se termina con nosotros, o sea, aunque se logre tener el lugar, el espacio, yo creo que nuestros hijos los hijos de nuestros lamñen tienen que seguir con la visión, con los desafíos que quedan mas adelante, o sea, la idea es que con los que están viviendo aquí en Santiago hijos de mapuche que aprendan el idioma, que jueguen por ejemplo al Palín, que sigan con esa visión adelante, o sea, no termina aquí. Por eso nosotros estamos fortaleciendo (...), para ellos.”* (Ena Huala)

3. Actividades de We Liwen.

La actividad principal y que ha significado en gran parte la perduración de la organización, es la participación en el proyecto de salud intercultural. Este, reúne a varias organizaciones indígenas urbanas, capacitadas en la producción, mantención y

manejo de hierbas medicinales tradicionales de los grupos étnicos. El proyecto, implementado por el ministerio de salud en consultorios de atención primaria de las comunas participantes, consiste en la comuna de Lo Prado en la implementación de un sector en que los pacientes acudan luego de sus consultas médicas y retiren hierbas paliativas de la sintomatología y complementarias con los tratamientos. Esta función está a cargo de una “facilitadora”, quién recibe la consulta del paciente y recomienda la hierba junto con las indicaciones e instrucciones que harán funcionar el tratamiento.

Las conversaciones con las facilitadoras siempre estuvieron contenidas en los ratos en que no recibían consultas, tiempos breves en los que comentábamos las dolencias y la propiedad de las hierbas medicinales. Algunas cultivadas por ellas y otras traídas del sur, todas tienen una vida útil de alrededor de un año para luego perder su efectividad. La confianza de los pacientes, mapuches y no mapuches, se evidenciaba en que generalmente la indicación de los síntomas se le hacía al oído a la facilitadora, esta en un gesto de comprensión, discreción y empatía, extendía la receta y un folleto explicativo con la presentación de la organización y la función que cumple.

Parte de las actividades propias del proyecto de Salud Intercultural, es la salida a terreno. En estas salidas con personal del consultorio que visitan casas de pacientes que no pueden acudir al establecimiento o que han faltado a los controles, ellas van difundiendo el proyecto de Salud realizando su actividad en terreno y aprovechando de contarles sobre la organización y sus características. La recepción, cuentan, ha sido

muy buena aunque al principio tuviesen que sortear la indiferencia o los malos tratos. Esta actividad se desarrolla una vez a la semana por la amplitud sectorial que compete al consultorio llegando a veces fuera de los límites comunales.

La importancia de esta actividad es que las relaciona directamente con la población de la comuna y la presencia de las facilitadoras, de lunes a viernes, hace que los usuarios las identifiquen en el cotidiano como parte de un servicio tan importante como es el de salud. De esta actividad principal se derivan otras que aportan al desarrollo de la organización. Asisten a congresos en Santiago y regiones, reciben capacitación por ejemplo acerca de la construcción de invernaderos y las técnicas de cultivo en estos, reuniones con otras organizaciones participantes, en suma, el proyecto de salud intercultural abre la posibilidad de interactuar con otras organizaciones pero también con autoridades del gobierno y en este ejercicio aprenden técnicas y formas de negociación de manera que sus inquietudes y demandas están siempre presentes y no desaparecen en la incorporación de temas diversos o de otras actividades. Ejemplo de esto es el congreso de Salud Intercultural realizado en Valparaíso y donde se expusieron los avances de cada proyecto comunal, siendo muy bien evaluada la gestión de la organización We Liwen de Lo Prado, lo que les valió como argumento para negociar la mantención del proyecto, ante el Ministerio de Salud, para otro año más y buscar la calidad de “programa” que, significa la perduración en el tiempo de esta actividad. Es la impresión que queda: que todas las actividades que se realizan asumen un trasfondo de reivindicación, en cada acción están hablando de lo que necesitan, les molesta o han logrado y de esta

manera las motivaciones crecen y la organización se fortalece. *“es verdad, nos han faltado espacios eh, espacios definitivos pero tenemos espacios igual, hemos marcado terreno en la comuna, nos han respetado las autoridades comunales...”*

(Sra. Rosa Cayún) El día que mantuvimos esta conversación, la cita terminó cuando fui a dejar a la presidenta de la We Liwen al edificio de la Municipalidad. Con el fin de informarse pero también de presionar, se dirigió hacia la oficina del alcalde sin cita tomada. Después de días le pregunté cómo le había ido en tan espontánea gestión. Me respondió que el alcalde la recibió y que avanzaron en las tratativas del comodato del terreno municipal.

El espacio al que se refiere la cita es asimilado en dos dimensiones. En primer lugar, se habla de espacios definitivos. Estos son terrenos en comodato que ha venido solicitando desde años a la autoridad comunal y que por estos tiempos están cerca de ser asignados. Son importantes estos espacios porque les permitirán realizar varias actividades que dependen actualmente de la disposición de lugares públicos como canchas, parques e incluso dependencias del ex centro de recreación “Mundomágico”. Luego, los espacios transitorios les permiten realizar actividades como Palín, Wiñol Tripantu y Guillatunes. Debido al éxito de estos en cuanto a convocatoria y participación de autoridades de la comuna, les han facilitado lugares con más frecuencia. En el caso del Guillatún, se les autorizó para que el Rewe o altar se quedase plantado permanentemente en un terreno de la municipalidad. La organización cuenta entonces con un Rewe o altar en la comuna y ven en esto un triunfo logrado como sus dirigentes dicen, “marcando terreno”

“yo aquí con la organización he comenzado a rescatar muchas cosas, palabras que he ido recogiendo y armando frases” (Sra. Hilda)

Una actividad central y que se caracteriza por no ser necesariamente premeditada, es el rescate de la lengua mapuche. Cuando se juntan los miembros de la organización comienzan a expresar recuerdos, experiencias y afloran de tanto en tanto, elementos que se traspasan unos a otros, especialmente en el caso de los nacidos en la ciudad o de los que sus padres les entregaron muy pocos rasgos de la cultura en función de un resguardo ante hostilidades. Es en estos casos donde los miembros reafirman identidad y amplían los conocimientos de su cultura, han expresado que es en éste ejercicio que nacen muchas de las ideas de nuevas actividades.

En la realización del grupo de discusión, cada testimonio estaba reafirmado por la historia de vida de la relatora. Generalmente las afirmaciones derivadas de reflexiones propias, eran fundamentadas con experiencias pasadas de la niñez o de joven migrante. De manera que se observó la importancia de la experiencia vital en la construcción personal, ya sea como dirigentes y como mapuche residentes en Santiago.

Los esfuerzos de la organización por lograr espacios definitivos han logrado que la municipalidad proyecte la construcción de un parque indígena. Se trata de un parque donde se expongan a la comunidad las manifestaciones culturales de las

organizaciones indígenas de la comuna, la intención de la autoridad es que se realicen exposiciones y muestras “artísticas” de bailes o ceremonias para que el público conozca esa visión de los pueblos indígenas. La explicación de las dirigentes es que la autoridad pretende sacar provecho de la situación, de la necesidad de espacios por parte de ellas, de modo de ganar plata y prestigio. Esta situación no preocupa mayormente a la organización ya que ven en el acceso a espacios un triunfo y en las condiciones más elementos de negociación. Frente lo anterior, la organización We Liwen participa activamente sin adherir a las intenciones edilicias pero con la percepción de que la alianza con la autoridad les permitirá un acceso a cuestiones relevantes para sí mismos. La actividad negociadora en este sentido muestra una faceta política interesante y que se ha desarrollado en el tiempo conforme se van transformando en líderes y dirigentes. *“Nosotros hicimos todos esos trámites con la condición de que la ruka fuera comunal no de una sola organización. Sobre todo los indígenas de esta comuna lo necesitan para ocuparlo en alguna actividad pero siempre tiene que haber una organización que se haga responsable de dirigir eso”*. (Sra. Hilda) la negociación fue conducida por We Liwen en pro de todas las organizaciones de la comuna que existen o que se formen. La finalidad de esta acción es la de contar con un espacio definitivo y por efecto, perpetuar la existencia de las organizaciones comunales y facilitar la creación de nuevos grupos. Esta, es una preocupación mayor en la organización. Las dirigentes ven en la ausencia de jóvenes un peligro de finitud del grupo y es por eso que centran esfuerzos en dilucidar el rol de la juventud y de cómo pueden lograr incentivarlos de ingresar a la organización, además de otorgarles la tarea de enseñar a los niños, se les reconoce la fortaleza de

que carecen las mujeres para levantar viveros y ayudar a construir las instalaciones del espacio definitivo. En cuanto a los mas pequeños, se asume como tarea primordial de los padres el llevarlos a las actividades que se realizan para incorporarlos en la organización, luego, serían los jóvenes los encargados de traspasar enseñanzas a los menores, de manera de contar con generaciones de recambio para la reproducción de We Liwen. Por otra parte, se destaca la labor que realiza la señora Elba Huinca quien como educadora del colegio “Ciudad de Caracas” enseña a los alumnos mapuche y no mapuche los elementos de su cultura. Los niños van creciendo en el respeto a la diferencia étnica frente a sus compañeros de curso y externalizando hacia la convivencia en sus barrios. Lo que se espera de estas experiencias es que se extiendan las características de respeto horizontalidad de relaciones interétnicas desde la escuela como espacio de difusión de la cultura hacia los espacios de convivencia cotidiana.

“Bueno ya estoy echando el ojo a varios jóvenes y decirle: oye, trabajen aquí y llamen a los niños de diferentes organizaciones, si es que quieren los otros lideres también y empezar a enseñarles cosmovisión mapuche, cómo es nuestra cosmovisión por parte... porque nuestra cosmovisión es súper grande y enseñarle bailes, enseñarles a ser lideres porque no podemos estancarnos”. (Sra. Rosa.) Se suma a lo anterior una noción histórica respecto del devenir generacional. Por una parte ven en ellos, los fundadores de la organización, los que sin mas herramientas que la asociatividad y malas experiencias urbanas, sacaron adelante el proyecto de agrupación, por otro lado, ven en los jóvenes las potencialidades de la educación, de haber aprendido más que los dirigentes. *“los jóvenes tienen ideas nuevas, tienen otro*

conocimiento, tienen inteligencia, tienen mas estudios que nosotros entonces entre jóvenes se entienden” (Sra. Hilda)

De esta manera, las acciones emprendidas por la organización tienen como norte su perpetuidad en las manos de la continuidad de las nuevas generaciones.

Otra actividad que se realiza de manera espontánea tiene que ver con los procesos de sanación de los traumas identitarios que los invisibilizaron en alguna parte de sus vidas. *“Yo creo que eso es lo que a uno lo va sanando. Entonces yo tengo mucho por qué agradecer a la organización, me he liberado de muchas cosas y he aprendido muchas cosas.” (Sra. Hilda)*

Como se señalaba en las consideraciones teóricas, la identidad étnica tiende a adormecerse en lo que Aravena (2005) llama etnicidad negativa. Este proceso se va revirtiendo entre otras cosas, gracias a la organización étnica urbana y a la identificación del indígena con ella. Pues bien, este sentimiento de superación de lo negativo aparece emotivo en los relatos que dan forma a esta presentación y reafirma la idea que a modo de prevención en los descendientes mapuche de las integrantes de la organización We Liwen es imprescindible la educación, realizando actividades que los fortalezcan identitariamente de manera que no se debiliten ante las hostilidades. Lo anterior, siempre contando con una organización fuerte y marcadores identitarios que en el espacio digan sobre su cultura: *“Mi abuelito nos había enseñado que no había que tener vergüenza de lo que uno era. Por el contrario, teníamos que*

sentirnos orgullosos de nuestras raíces porque en ellas está escrito lo que somos. Yo venía preparada. He conocido a muchas jóvenes mapuche que vienen a trabajar a Santiago como nanas, y cuando uno les pregunta su nombre, responden suavemente, como ocultándolo. Yo siempre les decía, con voz firme: mi nombre es Verónica Quirilao” (Bozzo, Egaña, Linker, Neira, Pinochet, C. Roman y J. Roman, 2006: 51)

4. Percepción del espacio urbano

El objetivo relativo a la percepción del espacio urbano intenta clarificar cómo ven los integrantes de la organización el espacio en el que se desenvuelven. Espacio ya caracterizado y conceptualizado, en el que la organización realiza sus actividades y donde conviven con el resto de la población no mapuche. La importancia de esta percepción radica en que a través de ella se analizarán los usos y la importancia que le otorgan en el devenir de la organización. No hay que dejar de lado en este ejercicio la noción de espacio nuevo de desarrollo, por tanto, el uso del espacio es central para entender el crecimiento y fortalecimiento de la organización.

En primer lugar y rescatando elementos del apartado anterior, existe una diferenciación entre lo que es el espacio definitivo y el espacio transitorio. Como se señaló, el definitivo se asocia con un sentido de pertenencia, este sentido está mediado por la firma de un contrato de comodato, es decir, se certifica por medio de documentos si bien no la propiedad pero sí el control exclusivo del espacio. Un elemento novedoso en el uso de este espacio definitivo es la mediación del papel

oficial. El contrario es el espacio transitorio, donde se realizan actividades cotidianas o trascendentales como las ceremonias (en ausencia del espacio definitivo). Estos espacios tienen la característica de contener significaciones mientras duran los eventos. De alguna forma quedan marcados ya que son privilegiados para realizar otras actividades adelante en el tiempo. Luego son devueltos a sus usos diarios o a la significación que otro grupo urbano les otorgue, canchas de fútbol, sitios eriazos la mayor de las veces cargados de significaciones negativas, recintos cerrados sin uso aparente entre otros. La importancia de estos espacios y que para esta investigación es trascendental, es que dan la posibilidad de proximidad con el resto de la población. De esta manera los no mapuche que comparten residencia comunal saben de sus actividades y aunque no las entiendan, con el tiempo van identificando los tipos de eventos, las épocas en las que se realizan y las características de estas. Si bien no está pesquisado por este investigador la percepción de la población no mapuche, se desprende de los relatos de los entrevistados que se va construyendo un respeto hacia ellos al ver que las actividades no concentran desordenes o ruidos (en contraposición a alguna actividad deportiva en los complejos de la comuna), la gente los va conociendo e identificando en otros lugares de la comuna.

Uno de estos espacios transitorios es el consultorio, en el que funciona el proyecto de salud intercultural. Este espacio público contiene la significación potente del uso de las hierbas como elementos de sanación. La gente no mapuche es en gran parte beneficiada y va conociendo este saber que les ayuda con sus dolencias, entonces asocian una la cultura mapuche con este efecto. De las observaciones en los

consultorios se entiende que los pacientes han generado necesidades a partir del consumo de estas hiervas, de manera que acuden sin mediar asistencia a controles o consultas médicas, simplemente van cuando “se les acaban las agüitas” como decía una señora que solicitaba un diurético.

Las facilitadoras y el resto de la organización se van dando cuenta del cambio en la actitud de la población acerca de su labor y de su presencia en los espacios públicos, realizando una labor identitaria como es desplegar y compartir rasgos culturales de salud, dan cuenta de un respeto y cierta complicidad entre los pacientes y facilitadoras. Incluso guardan secreto de sus dolencias: En una observación, en el consultorio Yazigi se acercó una señora que sin decir palabra alguna, dedicó un ademán a la señora Hilda, ésta le extendió un paquetito de hierbas, una sonrisa. La señora agradeció sin palabras y se fue. Existe una hierba que se denomina “Viagra natural” que sirve para potenciar sexualmente a los varones, es la hierba del silencio: con ademanes discretos se retira de la mesa donde se dispensan y se abandona el lugar. Esta situación anecdótica refuerza la idea de una complicidad basada en el servicio que la organización presta y es este fenómeno el que da pábulo para profundizar el uso identitario del espacio desplegado transitorio de más visibilidad: La calle. Luego de las experiencias de la organización, se ha tendido a utilizar vestimentas que las definen como mapuches, a pasar por la calles en su tránsito habitual con la frente en alto y concientes de las miradas (que disminuyen en el tiempo) presentando sus respetos y siendo respetadas en una relación interétnica cada vez más horizontal. El espacio transitorio que representa la calle va adquiriendo un

significado de uso étnico que se suma como otro espacio de desarrollo para la organización y en que el control lo representa la etnicidad en el tránsito.

“Yo creo que nosotros necesitamos fortalecer más la organización, yo creo que teniendo un espacio donde nos podamos reunir, hacer trabajo cultural, va a seguir adelante la organización. Yo creo que uno nunca va a paralizar” (Sra. Rosa) La percepción del espacio definitivo tiene que ver con la realización de actividades que le permitan a la organización, realizar un traspaso generacional de experiencias y conocimientos, además de recibir personas no mapuche para expresar una cultura que ya transita desde tiempo por los espacios comunes. La idea de un espacio definitivo da la seguridad de la permanencia en el tiempo, de la reproducción del grupo. Tal como la comunidad reduccional encerró la cultura por largo tiempo permitiendo su perduración, el espacio urbano definitivo para la organización presenta la oportunidad de perpetuarse en el tiempo y de resguardar, a través de su apertura, los rasgos culturales para propender a una relación interétnica en mejor pie que, de paso, refuerce el uso de los espacios transitorios.

En los relatos de biográficos recolectados por los investigadores ya destacados, se patentan la idea de que en un comienzo asentarse en la ciudad no es cosa fácil, es más, no se recomienda. *“Yo viajé a Santiago por necesidad, pero hoy día yo les diría a las jóvenes que mejor se quedarán en sus campos. Muchas parten a la capital con esperanzas de una mejor condición de vida. Una sobrina mía se vino del sur en busca de trabajo, y no duró más que una tarde. No dio nomás. Yo siempre digo que,*

gracias a Dios, a mí, Santiago no me ha tratado tan mal.” (Señora María Vidal. En Bozzo, Egaña, Linker, Neira, Pinochet, C. Román y J. Román, 2006: 57) Se entiende la relación de la señora María con el espacio urbano como una evaluación desde la posición de miembro de la organización We Liwen: la ciudad no la ha tratado tan mal, indica un comienzo difícil en que la esperanza de un futuro mejor se engancha de la posibilidad laboral. En la organización, la identidad se fortalece con la reunión de símiles, se potencia cuando se enfrenta la ciudad en conjunto, aún con todo eso, la cita habla de una mejor condición en los campos que guardan la ideología de lo ancestral y en que el territorio adquiere sentido material a diferencia de un espacio urbano a conquistar con las dificultades y problemas evidentes.

El espacio urbano como espacio nuevo de fortalecimiento de la organización mapuche, en ningún caso representa la negación del territorio ancestral y sus espacios. La búsqueda de desarrollarse en la ciudad tiene que ver con una necesidad identitaria, de expresar una manera de ser mapuche en un contexto histórico espacial distinto.

“Sí, lo asumimos, no se puede hacer machitún en los consultorios eso lo tenemos bien asumido pero entre tener y no tener pucha, marquemos espacios o sea, ¿porque somos urbanos no tenemos derecho a nada?” (Sra. Rosa) la noción del espacio en el que se deben desenvolver conlleva la diferenciación patente entre este espacio y los espacios correspondientes al territorio ancestral, la diferencia es asumida pero no representa obstáculo para desarrollar las actividades y que estas signifiquen o den igual valor al fortalecimiento de la organización. Particularmente y refiriendo a la

cita, la imposibilidad de realizar un machitún en el consultorio fue sentenciada por una machi a razón de que el suelo estaba recubierto con cemento, situación que imposibilita la conexión con las energías de la tierra (esta ceremonia se realiza sin calzado). La ceremonia representaba para la organización un avance en la presentación de su sistema de salud, sin embargo, la imposibilidad de su implementación no hace merma en el fortalecimiento de su acción, en el trabajo intercultural que se realiza ni en la significación que se le otorga al proyecto de salud y su presencia en los consultorios.

En suma, la percepción que la organización tiene acerca del espacio urbano tiene que ver con lo permanente y lo transitorio. Se han realizado acciones tendientes a lograr el espacio definitivo como, la instalación del rewe y los innumerables trámites y cartas tendientes a sensibilizar a la autoridad comunal. Las entrevistadas manifiestan la urgencia de contar con este espacio ya que sienten que se están dispersando como organización, que si no se juntan regularmente están atentando en contra de su permanencia. El agrado que manifiestan cuando relatan las juntas, se adorna con actividades como tomar mate, hacer talleres, contar historias acerca de sus recuerdos y experiencias o simplemente verse a menudo para generar las ganas e ideas de nuevas actividades.

Los espacios transitorios son los que los hacen visibles frente al resto de la población comunal, son los que han posibilitado en su uso identitario y colectivo el surgimiento del respeto de los no mapuche y ha hecho desaparecer mucho de las hostilidades que

en el pasado sufrieron. El espacio aparece como factor trascendental en el devenir de la organización y encierra todas las expectativas para el futuro.

5. Relaciones interétnicas.

“después, cuando yo me metí a la organización, me empecé a vestir de mapuche. Como que tomé más fuerzas y la gente como que empezó a respetar más, incluso los vecinos. Porque cuando uno anda con vergüenza como que más la discriminan, en cambio usted se pone firme y asume que es mapuche y se viste de mapuche, la gente como que le tiene respeto y como que uno fuera alguien especial. Hay personas que llegan al consultorio y la tocan a una como que una les fuera a dar la suerte o darle la fortaleza que necesitan, la sanación. Y me dicen “oh que lindas sus joyas” me piden permiso si las pueden tocar, entonces una se siente cada vez mejor”
(Sra.Hilda)

Si estamos hablando del desenvolvimiento de la población mapuche en Santiago y más específicamente del fortalecimiento de una organización en la comuna de Lo Prado, estamos situando a un grupo dentro de un conglomerado mayor de población. La conformación demográfica de la ciudad nos habla de la heterogeneidad y de la diferencia, primeramente y en lo atinente a esta presentación, entre lo mapuche y lo no mapuche. De esta manera no podemos concebir un desarrollo étnico urbano fuera de su conformación humana. Todo desarrollo, en este sentido, pasa necesariamente por el estado de las relaciones interétnicas. Esto, en consonancia con los apartados

anteriores en que se hace hincapié en que la comunicación entre la organización y la población no mapuche ha derivado en la construcción de confianzas basadas en una labor comunitaria de salud. La manera en que los integrantes de la organización han desenvuelto su identidad en la comuna, tiene que ver con la tendencia a mejorar las relaciones con la sociedad no mapuche basándose en una comunicación más horizontal cifrada en actos de cooperación. Veremos ahora elementos de la percepción de la organización respecto de estas relaciones.

“Siempre lo tuve bien marcada, especialmente porque fui discriminada por mi familia, porque había llegado a una ciudad grande y yo decía chuta, si soy discriminada por mi familia más voy a ser discriminada por la gente no mapuche, entonces eso lo asumí bien rebelde. Yo tenía mi identidad muy marcada” (Sra. Rosa)

La llegada a la ciudad es adornada con presentimientos de hostilidad a sufrir por parte de la sociedad no mapuche. Existe una sensación con rasgos de certeza alimentada por las experiencias comunicadas por otros familiares emigrados. El que la gente de la ciudad discrimine, forja de algún modo la voluntad con que se actuará frente a la situación. En el caso de la Sra. Rosa, partió con la rebeldía que le impulsó muchas veces a enfrentar las hostilidades, sin embargo, esta rebeldía pasó a convertirse en la timidez que la llevó a ocultar su identidad étnica. Esto se observa en la mayoría de los entrevistados. Una situación atendible es la manifestación de discriminación al interior de la familia, la que ya se encontraba viviendo en Santiago y que renegaba de su origen, asumiendo la conducta discriminatoria de la sociedad mayor.

El tema de la discriminación recorre gran parte de la vida de los mapuche en la ciudad, ellos van desarrollando sensibilidades frente al fenómeno, en este sentido cuentan que muchas veces “*sienten la discriminación*” en alusión a que la expresión de esta puede no ser explícita, pero ellos lo notan. Acaso los acontecimientos adversos mellan su autoestima y sienten crecer la desconfianza y auto cuidado.

“Igual ellos se rieron seguramente de nuestros abuelos, de que nosotros no pronunciábamos la palabra bien castellana pero no importa, pero nosotros en este momento nos estamos riendo de los chilenos porque nosotros si queremos echarles un garabato, decirle cualquier cosa, nosotros hablamos en mapudungun y ellos no entienden”. (Sra. Rosa.)

Hablábamos de que la discriminación, la certeza de su presencia y de enfrentarla cuando se llega a la ciudad, se comunicaba desde los migrados a los migrantes. Situaciones e historias traspasadas por los padres o abuelos logran hacer necesaria una respuesta que no los exponga a los acontecimientos negativos que internalizaron de su ascendencia. En este sentido y como vimos teóricamente, la organización al fortalecer la identidad étnica entrega herramientas como la lengua para enfrentar la discriminación. Este efecto funciona primero reuniendo personas en torno a la identidad étnica común, luego afloran elementos culturales que los diferencian pero que fortalecen su posición frente a la sociedad mayor. Ellos, los mapuches urbanos, van conociendo acerca de su cultura, de su historia y los elementos que los

diferencian, entregando una visión positiva que se contrapone a la diferencia enrostrada negativamente en el ejercicio de la discriminación. Los instrumentos de defensa son colectivos por ejemplo, la lengua usada en un dialogo cuyo contenido importa menos que el hecho de ver que la contraparte no comprende lo que se dice y de ridiculizarla. Aunque no solo la confrontación mejora el pie con que se enfrenta la relación interétnica, parece ser una herramienta que refuerza la disposición a considerarse como un grupo consolidado y en posición de horizontalizar la relación. Sin ir más lejos, la estrategia de la organización consiste en ofrecer un servicio de salud intercultural a la población y de esta forma lograr un respeto y consideración, desterrando en gran parte la discriminación en la comuna, sin embargo, se exhiben frases como la citada arriba en que se expone este ánimo de revancha que, en todo caso, está ausente en la relación cotidiana con la población no mapuche.

La situación actual de la organización en cuanto a las relaciones interétnicas refuerza la consideración de que la sociedad chilena está cambiando, ven en el relevo generacional un avance en las relaciones. La mentalidad, dicen, de las nuevas generaciones evidencia un cambio o una apertura de mente. Aparece de nuevo una comparación entre las situaciones que les fueron traspasadas por sus padres o abuelos y las que han enfrentado ellos al considerar la discriminación como un fenómeno que disminuye en la historia, poniendo su punto mas alto en la experiencia de los padres y abuelos y disminuyendo conforme se han ido haciendo cargo de estas relaciones.

Considerando las actividades de la organización y la historia de esta, podemos decir que las relaciones entabladas con la sociedad chilena se han desarrollado en dos ámbitos. Primero, en lo cotidiano de su labor en los consultorios y en el uso identitario de los espacios urbanos transitorios y en segundo lugar, en las tratativas con autoridades acerca de la consecución de un espacio definitivo. En este segundo caso, advierten progresivamente, conforme la agrupación ha crecido, una profundización en la relación. Sienten que son un grupo que es escuchado y aunque de principio no fue así, hoy se suman importancia gracias a un dialogo continuo con las autoridades comunales, su inclusión en actos o la relación con autoridades ministeriales en reuniones acerca del proyecto de salud. *“Incluso con el presidente Lagos que nos encontramos en la inauguración de la ruca de El Bosque y él me dice: “oye, ustedes tiene que seguir luchando por lo que ustedes quieren”, porque yo le hablé del espacio al presidente, y me dijo “sigan luchando porque nadie les va a poner las cosas en la mano” entonces no estamos solamente hablado aquí localmente, sino que, ya con la gente de arriba. A lo mejor va a haber cambio de persona nuevamente donde están ahora pero bueno, los papeles quedan ahí”*.(Sra. Rosa)

Las relaciones interétnicas percibidas desde la organización se han caracterizado por un traspaso desde el oscurantismo de la negación de la identidad, la percepción de hostilidades, discriminación, auto cuidado frente al no mapuche y al intento de confundirse con la sociedad mayor. Luego, gracias a la agrupación en torno a We Liwen, se han fortalecido las identidades y se ha tendido a la aparición o al destape de

la identidad y la cultura dentro del contexto urbano: el proyecto de salud intercultural estrechó la comunicación interétnica, produjo confianzas mutuas y reforzó la apertura de contenidos culturales en un espacio caracterizado por el uso diferencial de varias identidades posibles en un contexto urbano heterogéneo. Esta construcción de confianzas ha posibilitado el fortalecimiento de la organización hasta entablar un dialogo continuo de negociación con autoridades municipales y ministeriales, la participación actos públicos y en definitiva se ha tendido desde la apertura de las relaciones interétnicas a la horizontalidad creciente de las relaciones interétnicas.

V. CONCLUSIONES

1. Del espacio rural al espacio urbano. La cultura hacia fuera.

La organización We Liwen de la comuna de Lo Prado está inserta dentro de un complejo heterogéneo de población donde el segmento mapuche tiene cerca de un cinco por ciento de representatividad. La organización espacial de la comuna produce el constante encuentro de los diversos grupos que la componen, de manera que se encuentran en los barrios, comercios, escuelas y en los espacios públicos como plazas o calles y pasajes. La organización nace a partir de una necesidad de identificación y diferenciación que los llevó a rescatar elementos de la cultura mapuche y recrearlos en lo urbano. En esto, se conjugan esfuerzos por reaprender, rescatar pero también de

crear rasgos culturales que les permiten funcionar como entidad étnica tradicional pero en un contexto nuevo, en un espacio nuevo.

La organización mapuche urbana We Liwen hace uso identitario de estos espacios urbanos, lo que significa que en tanto grupo diferenciado étnicamente de la demás población de la comuna, significa los lugares y los construye como espacios donde las actividades que se realizan los contextualiza culturalmente, los identifica y les otorga coherencia como grupo. Este ejercicio, como vimos no es nuevo, se repite asociado a una circunstancia histórica traumática que, como el proceso de reducción, enfrentó al pueblo mapuche a una realidad espacial nueva donde deben desplegar sus esfuerzos y disposiciones culturales para reproducirse en un re-crear la cultura. Decíamos que los viejos guerreros se convirtieron en agricultores reducidos y luego se asalariaron en la ciudad, pues queda claro que los tres comparten una identidad que en su dimensión dinámica representa un estado de la cultura, cambiante y dinámica también.

La organización mapuche urbana We Liwen responde a un estado de la cultura en que su desarrollo se tiene que dar en la ciudad. En este sentido, reflejan en sus actividades la etnicidad en tiempo y espacio definidos históricamente pero también identitariamente, de manera que cada acción emprendida contiene una significación que fortalece la unidad del grupo y los presenta ante el resto de la población como entidad diferenciada y construida a partir de elementos tradicionales visibles en la proximidad de sus espacios.

Es en consonancia con lo anterior es que se percibe un aspecto de contraste entre el proceso reduccional y el de asentamiento urbano. En el primer proceso se tendió a la endogamización, como anota Bengoa, al desplante de recursos culturales hacia adentro, minimizando los contactos interétnicos. Se planteó el ejercicio de definir de manera drástica los límites de su cultura y cerrarlos como efecto del conflicto y de la violencia de la colonización. Se centró la función de la Machi como guardadora de la cultura, de modo que prácticamente toda manifestación de esta se concentró dentro de las reducciones.

El caso que concierne a esta investigación demuestra que las estrategias y acciones que manifiestan cultura se desarrollan hacia afuera, circunscritas a un espacio común a la población de la comuna de Lo Prado, generalmente en espacios abiertos a la presencia de transeúntes de los diversos grupos identitarios que conforman el heterogéneo humano en la ciudad. Las razones que se han expresado tienen que ver en una primera instancia con la ausencia de recintos propios, privados. Se esgrime la necesidad de realizar eventos que recreen la cultura mapuche como estrategia de reforzar la identidad tanto a nivel individual como de grupo. Sin embargo el efecto que se provoca en la muestra abierta de los eventos como Wiñol tripantru, rogativas, juegos de palín o el despliegue de la medicina intercultural en los consultorios es el de generar conocimiento y respeto en la población no mapuche, efecto que ha propendido a entender las actividades dentro de un marco de convivencia intercultural muy provechoso para la organización. La minimización de conflictos por

discriminación, la percepción de que “la sociedad chilena está cambiando” en atención a lo mismo, la disposición a utilizar elementos de vestimentas tradicionales en el tránsito cotidiano de las integrantes de la organización, no asociado necesariamente a actividades de ésta, habla en primer lugar de un fortalecimiento de la identidad detonado por relaciones interétnicas más horizontales a partir de la apertura de las manifestaciones culturales en el contexto urbano y en segundo lugar de una estrategia de profundización de las relaciones con la sociedad no mapuche en vistas de los efectos enunciados. Más aún, la organización establece un diálogo constante de negociación con las autoridades comunales incorporándose a otras organizaciones no mapuches institucionalizadas y que participan de actividades oficiales (desde hace algunos años se celebran actividades oficiales que aluden a festividades mapuche como el “año nuevo mapuche en Lo Prado” o muestras en colegios de la cultura de la etnia a cargo de We Liwen)

Todo lo anterior afirma la idea de que ante el cambio en el contexto espacial del pueblo mapuche se suscitan respuestas culturales distintas como distintas son las condiciones históricas en que se producen. El tiempo reduccional fue marcado por el desarrollo cultural hacia adentro de las comunidades mientras que en el contemporáneo urbano este fenómeno presenta el fortalecimiento de la organización desde adentro hacia fuera, desde la organización hacia el resto de la población de la comuna.

2. Espacios transitorios y espacios definitivos.

La presentación de los datos muestra la relación de la organización mapuche urbana con dos tipos de espacios que se sugieren del relato de las entrevistadas: los espacios transitorios y los espacios definitivos.

Los espacios enunciados como definitivos son aquellos que se entregan en comodato por parte de las autoridades de la comuna, se trata de instalaciones en las que la organización tiene la facultad de construir, remodelar, administrar en definitiva e imprimiendo significados de pertenencia. Tienen como característica principal el acceso restringido a la voluntad de sus concesionarias, de manera que todo ingreso debe contar con el consentimiento de la organización, pensando en que las actividades se trasladarían desde lo público de los espacios transitorios (canchas, plazas o sitios vacíos entre otros) hacia lo privado de un espacio destinado exclusivamente a la organización. El espacio definitivo que We Liwen pretende desde hace años y por el cual ha desplegado acciones de negociación con las diferentes administraciones comunales desde 1998, es percibido como un espacio que va a asegurar el correcto funcionamiento de la organización y va a producir que más personas se incorporen, en definitiva la organización se potencia aún más contando con un espacio definitivo de reuniones periódicas, de actividades permanentes donde no deban mediar autorizaciones de uso de espacios comunes. La figura del comodato supone un contrato de cesión por un determinado tiempo, generalmente varios años, considerando la responsabilidad de los beneficiarios con el inmueble y estableciendo

lazos de cooperación entre las partes. Este contrato o comodato resulta del ejercicio de negociaciones entre la organización y el gobierno comunal. Las negociaciones se han establecido como un paso importante en la historia de We Liwen, se expresa con satisfacción el acceso a este proceso del que resultaría la obtención de un espacio definitivo. El grado de horizontalidad logrado en las relaciones interétnicas permite esta comunicación con las autoridades e instala el comodato como elemento de regulación en el uso y control de un espacio urbano. Lo interesante de esta regulación o marco jurídico de uso de espacios es que nace de la negociación a diferencia de, por ejemplo los títulos de merced del período reduccional que fueron impuestos a fuerza por el estado. El tratamiento de las relaciones interétnicas por parte de la organización mapuche y las condiciones menos violentas, en relación con el periodo reduccional, de control colonial por parte del estado han permitido la negociación y el control de espacios definitivos en concordancia y estableciendo lazos de cooperación de los que resulta por un lado la facilitación del espacio y por el otro la construcción de un prestigio político basado en el respeto a la diversidad étnica de la comuna.

La importancia de contar con un espacio definitivo se puede entender en la necesidad de control del espacio, asociado al manejo de territorios resignificados en la ciudad y que fortalecen a la organización. Si decíamos que la identidad representa un estado de la cultura circunscrito a particularidades históricas, es en el espacio urbano donde los mapuche de esta organización expresan su identidad. Ahora, el espacio definitivo asegura el uso y control permanente en una relación de pertenencia a nivel organizacional (identidad mesosocial) donde, por medio de la muestra de recursos

culturales y su difusión a otros mapuches de la comuna, es posible incorporar más integrantes y fortalecer la agrupación.

Los espacios transitorios no son evadidos a partir de la consecución del comodato, pues corresponden a esta tipología las plazas y canchas ya enunciadas que abrigaron eventos culturales y manifestaciones de la etnicidad mapuche pero también los espacios que se significan en el tránsito de los mapuche urbanos: las ferias libres, las calles y pasajes donde se expresa identidad en la imagen de los marcadores de vestuario y que como efecto se percibe el respeto y la tolerancia por parte de la mayoría de la población no mapuche. Estos espacios son usados en lo cotidiano y controlados parcialmente a partir de la planificación de actividades, son espacios públicos de uso comunitario y donde se ha forjado y fortalecido la identidad en los años en que la organización ha funcionado. De gran importancia son el consultorio donde se implementa el proyecto de salud intercultural y el colegio Ciudad de Caracas en el que se enseñan elementos de la cultura a los alumnos mapuches y no mapuches. El factor común entonces es el establecimiento de relaciones interculturales centradas en la difusión y caracterizadas por el alto grado de horizontalidad. Es precisamente desde estas experiencias que se han percibido mejoras en las relaciones y que han permitido una exposición de la identidad de las integrantes de la organización en otros espacios transitorios como las calles, los espacios comunes en las poblaciones en las que viven y en definitiva a través de los espacios públicos de la comuna. Se puede establecer que una característica del espacio urbano para la organización We Liwen es la capacidad de territorializarse, a

través del uso y/o control de los espacios darles significados identitarios y comprenderlos como aptos para contener cultura y sostener la etnicidad del grupo.

En definitiva, los espacios transitorios se han significado paulatinamente conforme se ha desarrollado una identidad mapuche en la ciudad, se han usado espacios comunes para realizar actividades representativas de esta identidad abiertas al resto de la población que han ayudado a fortalecerla de manera que la expresión o etnicidad se presenta con mayor frecuencia generando la aceptación y el respeto en relaciones interétnicas antes caracterizadas por la discriminación y la hostilidad.

3. Comentarios finales

La investigación planteada ha mostrado el desenvolvimiento de una organización mapuche en la ciudad de Santiago, más específicamente en la comuna de Lo Prado. Se han recorrido sus antecedentes históricos, de acción y de percepción frente al escenario urbano en el que han debido forjar una identidad mapuche. Se han explorado temas como las relaciones interétnicas entendiendo que se han hecho un poco más horizontales como producto de la estrategia de desenvolvimiento cultural hacia fuera. Se han recorrido los espacios que contienen las actividades de la organización We Liwen y se ha constatado que estos se dividen en dos tipos: transitorios y definitivos, considerando ambos, se puede establecer que el espacio urbano de acción comprende a casi toda la extensión de la comuna. Debido al

proyecto de salud intercultural se realizan visitas domiciliarias en cada población de la comuna. Se han expuesto relatos que expresan el mejoramiento de las condiciones de vida de las integrantes a partir de la incorporación a la agrupación, se ha constatado que valoran el aprendizaje de su cultura y el despertar de la identidad dormida en la hostilidad que vivieron, todo esto basado en la reunión con sus pares.

En este estudio de caso se ha corroborado la idea de que el espacio urbano constituye un nuevo espacio en el que la organización mapuche se fortalece cuando hace uso de él con fines identitarios. La organización We Liwen usa los espacios de la comuna, realiza actividades identitarias en sus plazas, canchas, consultorios, calles, pasajes, ferias ya sea en un transitar exponiendo marcadores identitarios de vestuario o en las instalaciones de los consultorios donde acude la población en general a paliar los síntomas de sus enfermedades. La organización hace uso del espacio urbano y en este ejercicio se ha dado a conocer en la población y por las autoridades de la comuna, logrando la posibilidad de contar con un espacio definitivo en un ejercicio de negociación y cooperación.

La conclusión final de este estudio es que frente al hecho traumático que representó el proceso de migración en el pueblo mapuche y el asentamiento en centros urbanos como Santiago, la población migrada ha respondido con la articulación de recursos culturales que tienden a fortalecer la identidad étnica y a aglutinar de manera creciente identidades individuales por medio de la muestra abierta de la cultura, de la etnicidad hacia fuera. Se establecen diferencias con otro proceso traumático en

relación con el espacio, el de reducción contiene otras respuestas y características que lo hacen particular, de manera que se entiende que el contexto histórico determina las respuestas culturales a estos procesos. De esta manera, la cultura se dinamiza y se representa en las identidades que se agrupan para expresarla en su etnicidad.

VI. BIBLIOGRAFÍA

1. Acuña Cofré, Pablo. "Relaciones interétnicas en la escuela" Tesis de Grado para optar al título de Antropólogo. UHAC. 2005
2. Aldunate del S. Carlos. "Mapuche: gente de la tierra" en "Etnografía. Sociedades indígenas contemporáneas y su ideología" Editorial Andrés Bello, Santiago Chile. 1996.
3. Alvarado, Margarita. "Territorio y Espacialidad: un modelo etnográfico y su aplicación al siglo XVI, para el área Itata – Toltén" en: "Tierra, territorio y desarrollo indígena" Instituto de estudios indígenas, UFRO, Temuco, Chile. 1995
4. Ancán, José y Calfío, Margarita. "Retorno al país Mapuche, reflexiones de una utopía por construir" Ñuke Mapufôrlaget, (www.ñukemapu.com) 2002.
5. Aravena, Andrea. "Desarrollo y procesos identitarios en el mundo indígena urbano" en "tierra, territorio y derecho indígena" instituto de estudios indígenas. UFRO Temuco Chile 1995.
6. Aravena, Andrea. "Los Mapuche - Warriaches; procesos migratorios contemporáneos e identidad Mapuche urbana" en: Revista América Indígena vol. LIX N°4 Octubre - Diciembre 2003
7. Aravena, Andrea. "Identidades Etnicas, identidades políticas: los mapuche – warriache de Santiago de Chile" epilogo de "Mapuches en Santiago" Ed. Escaparate, Caonceptión 2005
8. Augé, Marc. "Los no lugares, espacios del anonimato" Gedisa Editorial. Sexta reimpresión, Barcelona España. 2001.

9. Baillo, Antoine S “La percepción del espacio urbano” Instituto de Estudios de Administración Local. Madrid, España. 1979.
10. Barth, Frederik.. “Los grupos étnicos y sus fronteras” Fondo de cultura económica. Mexico. 1976
11. Bartolomé, Miguel A. “Gente de costumbre y gente de razón” Siglo XXI editores S.A. de C.V. México. 2004
12. Bengoa, José. "Historia del pueblo Mapuche siglo XIX y XX". LOM ediciones, para la sexta edición corregida. Santiago, Chile. 2000. (Primera edición 1985 Ediciones Sur)
13. Bonfil – Batalla, Guillermo. “Descolonización y cultura propia” en “Obras escogidas. INI-INAH, México DF, México. 1985
14. Bourdieu, Pierre.. “La miseria del mundo” Fondo de Cultura Económica. Argentina. 1999.
15. Bozzo, Scarlet; Egaña, Daniel; Linker, Samuel; Neira, Paz; Pinochet, Carla; Roman, Cristian; Roman, Jaime. “Mujeres Mapuche Migrantes, recorridos del campo a la ciudad” LOM editores, Santiago Chile, 2006.
16. Briones, Claudia. “La alteridad del cuarto mundo. Una deconstrucción antropológica de la diferencia” Ediciones del Sol, Buenos Aires. Argentina. 1998.
17. Campos, Luis. ”Etnicidad e iconos no tradicionales de representación entre los mapuche de Santiago” Revista chilena de antropología visual N°2 UAHC, Noviembre 2001.

18. Cardoso de Oliveira, Roberto “Etnicidad, eticidad y globalización” en Bartolomé, Miguel y Barabas, Alicia (coordinadores) “Autonomías étnicas y estados nacionales” Conaculta, INAH, México DF, México. 1998
19. Castells, Manuel “La cuestión urbana” Siglo XXI Editores. Madrid, España 1999.
20. Certau, Michel De “La invención de lo cotidiano” Universidad Iberoamericana. México. 1996.
21. Donato, Alex. “Reinvención y recreación de la identidad cultural de los mapuches urbanos a partir de las imágenes de la comunidad mapuche” Tesis para optar al título profesional de Antropólogo. U.A.H.C. Santiago de Chile. 2000.
22. Foester, Rolf; Montesino, Sonia. “Organizaciones, lideres y contiendas mapuches (1900 – 1970)” Centro de estudios de la mujer, Santiago Chile 1998.
23. Gissi, Nicolás. “Mapuche en Santiago – 2000: una identidad étnica reencontrada” en (pagina en Internet del instituto de estudios indígenas, UFRO)
24. INE “Censo Resultados volumen I – población”. Instituto Nacional de Estadísticas, Santiago de Chile 2003.
25. Instituto Nacional de Estadísticas, Resultados Censo 2002. (www.ine.cl/23-otras/xls/etnia2002.xls)
26. Millamán, Rosamel. “Relaciones interraciales e interétnicas de mapuches con no mapuches” en Samaniego, Mario y Garbarini, Carmen G. “Rostros y fronteras de la identidad” Universidad Católica de Temuco. 2004.
27. Ministerio de Justicia. “Reforma a la justicia. Una visión de los derechos indígenas” CD-ROM Gobierno de Chile, Ministerio de Justicia. Santiago, Chile, 2004.

28. Montesino, Sonia "Transformación y conservación cultural en la migración mapuche a la ciudad" Revista "Rulpa Dungun" N°7 Centro de estudios para el desarrollo de la mujer CEDEM, junio 1990.
29. Montiglio, Tamara; Valdivieso, María Elvira; Valenzuela, Luis Emilio. "Estudio antropológico de la población indígena de la comuna de Lo Prado" Informe final de Práctica profesional. Escuela de Antropología UAHC. I. Municipalidad de Lo Prado. 2001.
30. Munizaga A. Carlos. "Estructuras transicionales en la migración de los araucanos de hoy a la ciudad de Santiago de Chile" Notas del centro de estudios antropológicos N° 6, publicación N° 12, Universidad de Chile, Santiago de Chile. 1961
31. Saavedra Parra, Alejandro "Estado chileno y legislación indígena" en "¿Modernización o sabiduría en tierra Mapuche? CERC. Editorial San Pablo, Santiago, Chile. 1995.
32. Samaniego, Mario. "Sobre la dialogía intercultural en sociedades asimétricas: desafíos y propuestas". En Samaniego, Mario y Garbarini, Carmen, compiladores. "Rostros y Fronteras de la Identidad" Universidad Católica de Temuco. 2004.
33. Serrano Blasco, Javier. "Estudios de Caso" en: "Etnografía. Metodología cualitativa en la investigación sociocultural" Marcombo S.A. Barcelona, España. 1995.
34. Taylor, S. Y Bogdan, R. "Introducción a los métodos cualitativos de investigación" Ediciones Paidós Ibérica, S. A. Barcelona, España. 1987.

