

III Congreso Chileno de Antropología. Colegio de Antropólogos de Chile A. G, Temuco, 1998.

La Identidad Indígena en los Medios Urbanos: Una Reflexión Teórica a Partir de los Actuales Procesos de Recomposición de la Identidad Étnica Mapuche en la Ciudad de Santiago.

Andrea Aravena.

Cita:

Andrea Aravena. (1998). *La Identidad Indígena en los Medios Urbanos: Una Reflexión Teórica a Partir de los Actuales Procesos de Recomposición de la Identidad Étnica Mapuche en la Ciudad de Santiago*. III Congreso Chileno de Antropología. Colegio de Antropólogos de Chile A. G, Temuco.

Dirección estable: <https://www.aacademica.org/iii.congreso.chileno.de.antropologia/139>

ARK: <https://n2t.net/ark:/13683/evbr/3xr>

Acta Académica es un proyecto académico sin fines de lucro enmarcado en la iniciativa de acceso abierto. Acta Académica fue creado para facilitar a investigadores de todo el mundo el compartir su producción académica. Para crear un perfil gratuitamente o acceder a otros trabajos visite: <https://www.aacademica.org>.

SIMPOSIO

TERRITORIO Y ETNICIDAD



La Identidad Indígena en los Medios Urbanos:

*Una Reflexión Teórica a Partir de los Actuales Procesos de Recomposición de la Identidad Étnica Mapuche en la Ciudad de Santiago.***

Andrea Aravena*

Resumen

El trabajo gira en torno a las perspectivas y enfoques de una investigación en curso, intitulada *Modernidad, etnicidad y migración: la recomposición de las identidades sociales indígenas en los medios urbanos (el caso de los mapuches en Santiago de Chile)*. Primero se parte de un cuestionamiento de los instrumentos conceptuales tradicionalmente puestos al servicio de la comprensión del proceso a través del cual determinados grupos sociales reivindican y construyen diversas formas de identidad, en este caso, la identidad étnica. En seguida se trata de avanzar en la conceptualización y en la reflexión sobre los mecanismos de transmisión, reproducción y recomposición de la etnicidad en los medios urbanos modernos proponiendo una manera operacional de abordar el problema. Para ello se parte del uso de algunas categorías de análisis propiamente antropológicas y sociológicas como son las de "identidad étnica" y de "memoria colectiva". Se llega,

a través de ellas, a enfocar a las organizaciones indígenas urbanas, a las redes sociales indígenas y a las actividades ceremoniales, religiosas y festivas - entre otras dimensiones de la vida de pueblos como los mapuches en Santiago - como "lugares" de la memoria colectiva de estos pueblos, a través de los cuales se reivindica y se reconstruyen en el caso estudiado la identidad étnica en la ciudad.

Introducción

Cuando nos referimos a la identidad étnica urbana en el universo conceptual de la antropología y de la sociología, nos enfrentamos a una problemática no del todo resuelta por las ciencias sociales contemporáneas, particularmente latinoamericanas⁽¹⁾. Se trata de un problema que dice relación con los instrumentos de análisis teóricos y metodológicos puestos al servicio de

**Versión resumida. Este artículo se inserta en un trabajo más amplio, financiado en parte con aportes de la Wenner-Gren Foundation for Anthropological Research de New York, lo que se comunica a solicitud de dicha institución.

*Antropóloga, candidata a doctor en la escuela de altos estudios en ciencias sociales, París.

⁽¹⁾El problema tampoco ha sido totalmente resuelto en el contexto de las ciencias sociales europeas, donde los estudios de antropología y sociología de sociedades urbanas son un fenómeno reciente y marginal. Los primeros estudios de identidad étnica en los medios urbanos los encontramos en las escuelas de sociología estadounidense, principalmente en el seno de la ecología urbana y de la escuela de Chicago.

la comprensión del proceso a través del cual determinados grupos sociales reivindican y construyen, en determinados contextos históricos, un tipo de identidad particular, que ha sido llamada identidad étnica. En este caso, nos proponemos analizar y comprender una situación o un fenómeno *in status nascendi*, cual es el de la reproducción y de la construcción de la identidad indígena urbana, en Santiago de Chile, a partir de algunas categorías que han sido claves en el desarrollo de la antropología y la sociología. Estas categorías son las de identidad étnica y memoria colectiva, a las que se articulan las de redes sociales y religiosidad.

El punto de partida:

La cuestión indígena urbana en Santiago de Chile (el caso mapuche)

Como es sabido, la presencia indígena en numerosas ciudades y capitales de América es una situación conocida, y desde hace algún tiempo también estudiada, y considerada hoy en día como un tema de "toda evidencia antropológica" (Altamirano e Hirabayashi, 1991: intro.)⁽²⁾. En Chile, es una situación que ha sido por largo tiempo ignorada, y a excepción del conocido trabajo de Munizaga, recientemente comienza a ser objeto de interés⁽³⁾. Con todo, el tema ha sido escasamente tratado por las ciencias sociales, es absolutamente marginal en el ámbito de las preocupaciones políticas y de los programas indigenistas desarrollados por el Estado y está prácticamente ausente de la discusión nacional en torno al tema indígena. El desconocimiento de este tema ha conducido a asimilar la migración indígena a una suerte de fuga, a una evasión de la comunidad, de la tradición y, en consecuencia, a una pérdida de la identidad con la anunciación profética del fin de la cultura. Desde esta perspectiva, se ha visualizado a la comunidad como el único espacio de

permanencia y reproducción de la identidad indígena, y se ha considerado al individuo que allí habita como el único vector de esta identidad.

Sin embargo, estadísticas y hechos recientes se imponen como pruebas de una realidad emergente que merece ser analizada. El primer elemento lo constituye la publicación de los resultados del Censo Nacional de 1992, según el cual, estadísticamente hablando, cerca de un 80% de la población que se auto identifica como indígena vive hoy en los medios urbanos⁽⁴⁾. El problema de los criterios, de la confiabilidad y de la validez de los instrumentos utilizados es un debate no resuelto, cuya principal crítica se dirige a la pregunta y a la atribución de la categoría étnica a las personas encuestadas. Sin embargo, si bien su utilización rigurosa supone una confirmación cualitativa de los datos obtenidos en muestras representativas de población, para nosotros éste es un punto de partida a investigar. Por ahora, nos interesa otro dato. Éste está constituido por la observación en el tiempo, de crecientes procesos de auto identificación indígena en la ciudad de Santiago⁽⁵⁾. Se trata del trabajo que hemos desarrollado con organizaciones indígenas urbanas, de la asistencia y participación en numerosas ceremonias, de la convivencia con los problemas cotidianos de personas que se identifican a sí mismas con la "identidad particular" e "histórica" de mapuche, aymara o rapa nui y con la "identidad genérica" (como diría Bonfil: 1982, 1988) de indígenas y lo hicieron de igual manera en el controvertido censo.

Estos elementos nos condujeron a plantearnos como hipótesis general de partida, que la identidad étnica mapuche no desaparece en el proceso migratorio hacia los centros urbanos, sino que se transforma y se redefine en un proceso permanente de construcción, de recomposición y de adaptación a los imperativos de la sociedad moderna, a partir de nuevas situaciones de interacción social. Las consideraciones precedentes nos llevan a plantear, primero, la cuestión de las definiciones categoriales de la etnicidad y, sobre todo, las

⁽²⁾ Destacan entre éstos, los trabajos de Arizpe (1975a, 1975b, 1978, 1985, 1987, etc.) de Butterworth (1962; 1975), de Hirabayashi (1985, 1991) y de Romer (1982), para México; de Mangin (1964, 1969), de Doughy (1978, 1991), de Altamirano (1988, 1979), de Altamirano e Hirabayashi (1991) y de Matos Mar (1986, 1991a, 1991b), para Perú; de Albó et Preiswerk (1991), de Albó Greaves et Sandoval (1981; 1982) y de Albó (1991), para Bolivia; de Carrasco (1991) para Ecuador; de Munizaga (1959, 1960) para Chile, entre otros.

⁽³⁾ Entre los trabajos sobre el tema destacan: Araya y Varela, 1991; Barría, 1984; Biedermann, 1992; González et al. 1965; Moltedo, 1990; Montecino, 1990; Munizaga, 1959, 1961; entre otros.

⁽⁴⁾ Instituto Nacional de Estadísticas, Censo Nacional de Población y Vivienda, Chile, 1992.

⁽⁵⁾ El período de trabajo etnográfico de esta investigación se divide en dos tiempos: junio de 1994 a septiembre de 1995: (concluido); diciembre de 1998 a diciembre de 1999 (en curso).

concepciones particulares que de ella se tienen.

La identidad étnica o la construcción de una "frontera étnica" a partir de la alteridad

Desde Barth (1976), sabemos que la práctica de los antropólogos de hacer el inventario de las características culturales de las mal llamadas sociedades exóticas, y la consecuencia que es la clasificación de estas sociedades en función de tal inventario, no contribuye a la comprensión de la persistencia de la identidad étnica o a la definición de lo que es la etnicidad. Útiles para describir y analizar la ocurrencia de ciertos fenómenos en un momento dado de la historia de esos grupos, éstas parecen inadecuadas para analizar los cambios sufridos por ellos y la forma en que construyen su historia. También sabemos que el grupo étnico no puede ser definido a priori por el observador externo, ni puede ser analizado como un conjunto de individuos unidos por una cultura y un pasado común en estado de aislamiento. Éste corresponde más bien a una categoría social basada en la asignación y en la auto-atribución de identidades por los mismos individuos, con el fin de organizar la interacción social, a menudo en un contexto de interacción de dos o varios grupos en situación de oposición. Luego, la etnicidad no puede ser considerada como un simple atributo de ese grupo, sino como una forma de organización de esa interacción, caracterizada por la afirmación de una identidad social definida por los individuos (Amselle, 1985; Chrétien y Prunier, 1989;

Darbon, 1995; Poutignat y Streiff-Fenart, 1995, entre otros). Este punto de vista se aparta de las concepciones naturalistas y sustantivistas de la etnia, que tienden a buscar en pueblos una categoría homogénea del punto de vista biológico y cultural, aislada y desprovista de toda referencia al contexto social en el cual estos grupos se insertan, destacando los aspectos relacionales (más que esenciales) y los aspectos dinámicos (más que estáticos), en la definición de la etnicidad (Poutignat y Streiff-Fenart, 1995: 134).

De acuerdo a ello, el grupo étnico, el pueblo indígena, la comunidad particular, o cualquier sociedad concebida como universo total de significación, aparecen como categorías resultantes de una construcción social de la realidad y no como esencias. Ellas son, entonces, un producto de la historia y de los procesos de auto-identificación y de identificación de los otros, en un conjunto de relaciones sociales. Puesto que los pueblos son un producto de la historia y no una esencia, y por lo tanto una construcción social, las identidades sociales a las cuales hacen referencia, son relativas y situacionales y pueden ser utilizadas de una forma estratégica en procesos de contacto cultural, particularmente conflictivos, como lo ha planteado por ejemplo Díaz-Polanco (1987) en el caso de América Latina⁽⁶⁾. Luego, cuando hablamos de la cuestión étnica, hacemos referencia a esta forma genérica de identificar a los grupos sociales, a partir de sus relaciones con otros grupos, como categorías construidas, en procesos de clasificación subjetivos de los unos y de los otros, habitualmente en un conjunto de relaciones de orden conflictual⁽⁷⁾. En consecuencia, no podríamos suponer

⁽⁶⁾Recordemos que para Díaz-Polanco la etnicidad (o "lo étnico") es una característica común a todo sistema cultural y a todo grupo social, puesto que hace referencia a las múltiples maneras en que se articulan y se estructuran los diferentes elementos de orden sociocultural de toda sociedad, sin ser una característica privativa de lo que se designa habitualmente bajo el nombre de grupo étnico o etnia. Para Díaz-Polanco, a diferencia de otros antropólogos marxistas, una vez conformados los sistemas sociales clasistas la etnicidad debe ser considerada como una dimensión de las clases sociales, es decir, como un nivel de ellas. De esta manera, incluso si se trata de sociedades capitalistas modernas, toda clase o grupo social posee una dimensión étnica propia, junto a las condiciones económicas, políticas e ideológicas que las caracterizan. Todos estos elementos - lo étnico, lo económico, lo político y lo ideológico - determinarían, en diferentes momentos históricos, diferentes formas de identidad y de solidaridad. Cuando este proceso tiene lugar bajo condiciones históricas que llevan a las sociedades a organizarse en torno de una identidad más bien étnica, estaríamos en presencia de etnias o de grupos étnicos. Seguidamente, la etnia se caracteriza por ser un agrupamiento social que ha desarrollado una fuerte solidaridad o identidad social a partir de los componentes étnicos. Esta identidad permite al grupo, no sólo definirse como tal, sino también diferenciarse de otros. La etnia o grupo étnico no es otra cosa, entonces, que un grupo social cuya identidad se ha desarrollado más netamente a partir de componentes étnicos. Otros grupos sociales han centrado su identidad sobre otros componentes, sin por ello haber perdido su propia etnicidad. De modo que la etnicidad no es un elemento independiente o incompatible con la estructura de clases (Díaz-Polanco, 1981: 155). Así, Díaz-Polanco se ha opuesto a la visión que ha subrayado únicamente el carácter "positivo" de los sistemas socioculturales a los que pertenecen los pueblos indígenas. Ello lleva en la mayor parte de los casos a idealizar las sociedades indígenas como sistemas pre-capitalistas en armonía y a un análisis del fenómeno étnico como un aspecto independiente de la estructura de clases de la sociedad. En consecuencia, para Díaz-Polanco la cuestión étnica en América Latina es un problema eminentemente político y no cultural, y su contexto es de orden nacional y no comunitario o regional, o independiente del orden nacional.

⁽⁷⁾En América Latina, éstas categorías han aparecido marcadas por el colonialismo y la dominación, como contexto "fundador" de un tipo de relación establecido entre "sociedades desiguales" (Balandier, 1971). Este contexto determina la autodefinición y la alteridad de los pueblos

que lo indígena sea sólo un atributo exclusivo de la comunidad rural, pero de todo pueblo o de toda sociedad que sin importar las circunstancias lingüísticas, económicas o geográficas se identifique como tal, se organice en función de esta identidad y sea así reconocida por el resto, especialmente, en un contexto de relaciones de oposición. La etnicidad emergería de estas relaciones sociales, cuando los "unos" se diferencian de los "otros", designando en consecuencia un proceso a través del cual los grupos sociales logran identificar a los otros y a identificarse a sí mismos, a partir de su memoria común, en procesos definidos por la alteridad (Aravena, 1996).

A partir de estos preceptos, nuestro trabajo pretende describir algunas de las expresiones identitarias de los indígenas en los medios urbanos y analizar el sentido relacional que desde nuestro punto de vista tienen estas expresiones. Es decir, tratamos de observar y de interpretar la manera en que, en relación a la sociedad dominante y a las formas de organización social y económica imperantes, se expresan dichas identidades. La afirmación de la presencia indígena en Santiago, nos lleva a interrogarnos sobre la significación de la autoidentificación étnica en los medios urbanos y nos conduce a subrayar la importancia que reviste la proyección de la identidad étnica en términos de elección y de reivindicación política. Entendemos en este marco a las sociedades indígenas más que como a sociedades "estáticas", como sociedades "dinámicas" (Balandier, 1967), y más que como sociedades del "pasado" o "lejanas", como sociedades "contemporáneas" (Augé, 1994). En este sentido, proponemos una forma de abordar la cuestión étnica contemporánea como una cuestión de identidades sociales contemporáneas (Terray, 1987; Amselle, 1985) y como una estrategia política para enfrentar los procesos modernizadores en los cuales se insertan los pueblos indígenas.

La "memoria colectiva": un mecanismo eficaz en la transmisión de la identidad

El segundo instrumento de trabajo para responder a nuestra problemática ha sido la noción de "memoria

colectiva", partiendo de la premisa básica que no hay identidad sin memoria. La utilización de este concepto nos permite bajar de la abstracción que significa pensar en la identidad étnica a su operacionalización como identidad colectiva. Resulta entonces pertinente, tomar la dimensión de identidad colectiva presente en toda identidad étnica, para ver de qué manera ésta se transmite y se reproduce, cuando se trata de grupos sociales desplazados del contexto histórico "tradicional" en el cual esos procesos de construcción social tuvieron lugar. Por ello debemos detenernos en la cuestión de la memoria colectiva, en el sentido en que la memoria colectiva constituye el lugar por excelencia de expresión y de transmisión de la identidad colectiva. Desarrollada por el sociólogo Mauricio Halbwachs (1925, 1950), a partir de las tesis bergsonianas sobre la memoria y la materia, la noción de memoria colectiva parece tener gran vigencia hoy. A veces impreciso, el término aspira a dar cuenta de las formas de conciencia del pasado compartidas por un grupo social en el presente. Las memorias individuales se inscriben en el seno de la memoria colectiva de un grupo de pertenencia social primario, dice Halbwachs (1994 (1925): 123). Este proceso y las formas de la memoria no son fenómenos ahistóricos, agrega. Por el contrario, la memorias tanto individuales como colectivas son evolutivas y en tanto tal, están marcadas por la historicidad, de modo que se trata también de procesos dinámicos (*Idem*).

En un artículo del todo interesante desde múltiples puntos de vista sobre la memoria colectiva, Roger Bastide (1970) pretende, reconociendo las contribuciones de Halbwachs al pensamiento social, ir más allá de sus postulados planteando la existencia de estructuras materiales donde estos procesos de memoria tienen lugar. A través de su estudio del Candomblé en Brasil, expresión del pasado africano de los negros sudamericanos en el mundo contemporáneo, Bastide subraya que es en la estructura del cuerpo donde la memoria se ha grabado, expresándose fundamentalmente a través del baile. Paralelamente a éste, otras estructuras organizacionales permitirían una tal expresión. Así, Bastide se refirió a la existencia de estructuras materiales organizacionales como el receptáculo de la memoria colectiva, homologando la demostración de Bergson a propósito de la memoria individual que se aloja en el cerebro. Pese

indígenas de América, primero frente a las relaciones coloniales, luego neo coloniales. En una concepción de la etnicidad como la que hemos señalado, es el carácter relacional entre los estados y los pueblos indígenas, entre la sociedad global y los pueblos indígenas, lo que nos interesa, y no la definición de las características étnicas de estos diferentes pueblos, como características esencialistas.

a un cierto determinismo estructuralista, en este artículo Bastide nos da pistas muy interesantes sobre la existencia de tales lugares de expresión de la memoria colectiva, como son el baile, el mito, el rito. Con el lenguaje propio de la década de los 90 que es en la que nos situamos hoy, y esta vez desde la contribución de la historia, Pierre Nora retoma las tesis de Halbwachs y nos habla de aquellas "unidades significativas", de orden material o ideal sobre las que la voluntad de los hombres o el trabajo del tiempo hizo un elemento simbólico de una cierta comunidad, que él denomina "lugares de memoria" (Nora, 1997)⁽⁶⁾. El autor entiende así la memoria más como un contexto que como contenido; como un conjunto de estrategias que valen más por lo que de ellas se hace que por lo que son, donde lo nuevo reclama lo antiguo (Nora, 1997: 15-20). Y se entiende que la memoria de los pueblos constituye su vida, tal y como ella es portada y desarrollada, en un proceso de cambio permanente, abierta a la dialéctica del recuerdo y del olvido, inconsciente de sus deformaciones sucesivas, vulnerable a todas las utilizaciones y manipulaciones, susceptible de largas latencias y de prontas revitalizaciones. A diferencia de la historia, que sería la reconstrucción incompleta de un pasado que ya no es, la memoria es presente, fenómeno actual, afectivo, acomodaticio y estratégico, quisiéramos agregar. La memoria colectiva tiene así la virtud de ser no solamente la memoria del pasado, sino también, la de sacralizar los recuerdos, unificando al grupo que la porta, enraizándose en lo concreto, en el gesto, en la imagen, en el objeto, como lo anota Nora (*Ibid*: 24-25).

Entonces, si tratamos de leer a Bastide, desde Nora, podríamos suponer que efectivamente la memoria colectiva se expresa en los mitos, los ritos, los bailes, las estructuras organizacionales, etc., como lo sugiere la lectura del primero, pero donde el mito, el rito o la organización tendrían más el carácter de contexto o de "lugar" de la memoria colectiva, que de simples receptáculos de ella. Mito y memoria, rito y memoria, religión y memoria o estructura organizacional y memoria, están estructuralmente ligados, como lo planteaba Bastide, y en todas estas imágenes el mito, el rito, la religión o la organización, podrían ser lugares simbólicos de la memoria. La diferencia fundamental a precisar respecto a Bastide, es que esos lugares no pueden ser entendidos, de ninguna manera, como simples receptáculos de la memoria, pero sí como contexto. En

tal medida, constituyen espacios de transmisión, de reproducción y de construcción de la identidad. Como tal, la memoria colectiva no solamente es reproductora sino también productora, y su evocación no solamente permite reproducir ciertas formas de identidad sino también producir nuevas formas de identidad, o recrear identidades en el contexto presente.

En nuestro estudio, la noción de memoria colectiva nos permite pasar de la identidad étnica a las formas de transmisión y de reproducción de la identidad colectiva de los grupos étnicos tal y como ella se expresa en las prácticas ceremoniales y organizacionales de los pueblos indígenas en los medios urbanos. En esta acepción de la memoria colectiva y de los lugares de memoria en los que se expresa la identidad colectiva de los mapuches urbanos, la idea de producción y de creación de los espacios, entendidos como contextos de expresión y de socialización de la memoria colectiva, subyace a la definición. Al hablar de estos lugares haríamos entonces referencia no a un receptáculo, pero a un medio de expresión que permite la manifestación de la alteridad y la encarnación de la identidad.

Tradicionalmente se ha aceptado que en las sociedades indígenas en las que la memoria colectiva se transmitía únicamente a través de la historia oral y de la representación, quien contaba o representaba esa historia constituía en sí el portador legítimo de la historia de los pueblos a través de la que se reconstruía la identidad. En las sociedades indígenas urbanas una parte de estas instituciones se ha perdido y otro tanto se ha transformado. Sin embargo, siguen siendo sociedades cuya memoria se transmite en términos orales o, como lo hemos planteado aquí, encarnándose en "lugares", como son las fiestas, las celebraciones, las conmemoraciones, las organizaciones. De tal modo que dichos lugares de la memoria actúan como medios de transmisión, de reproducción y de creación de la identidad. En este caso, se trataría de un grupo de individuos que comparten una identidad étnica histórica determinada, una cosmovisión definida y además ocupan una posición subordinada en el campo simbólico, político, económico y cultural frente a la sociedad dominante. En un tal contexto, su memoria histórica, se actualiza y se recrea en determinados "contextos" o "lugares".

⁽⁶⁾El término original "lieux de mémoire" fue tomado de Frances Yates, *L'art de la mémoire*, 1975, Gallimard, París.

Redes sociales y organizaciones indígenas o la auto-construcción identitaria y política

Otra de las hipótesis que ha guiado nuestra investigación sobre mapuches urbanos, puede resumirse de la manera siguiente: La constitución de redes de relaciones sociales entre los mapuches ciudadanos representa, por un lado, un medio de organización social y de defensa política frente a los problemas de integración a los medios urbanos; por otro, se constituye en un lugar de actualización de la memoria mapuche. En tal medida, la asociatividad mapuche urbana constituye tanto una estrategia de adaptación a la ciudad como un lugar de recomposición identitaria.

En el caso de los estudios sobre migración indígena, en el estudio de los ajustes de los indígenas al medio urbano, pueden encontrarse dos tipos de opinión (Romer, 1982: 101). Por un lado, si se asume la "perspectiva dicotómica" según la cual al mundo rural se atribuyen las características de lo tradicional y al mundo urbano aquellas de lo moderno (Redfield, 1934), puede observarse que el paso de un mundo "tradicional" a otro "moderno" se traduce en una serie de cambios y trastornos tanto a nivel individual como familiar. En una primera situación la atención de los estudios se centrará en los trastornos, desajustes, frustración y pobreza asociados a la migración. En una perspectiva opuesta, se pondrá la atención únicamente en los lazos de continuidad entre la vida rural y la vida urbana, estudiando la continuidad de la familia, de las comunidades y las organizaciones así como las estrategias de adaptación. Durante largo tiempo primó la primera tendencia hasta que otros estudios sobre migración indígena (cf. Lewis, 1957; Kemper, 1973), demostraron que su urbanización puede darse sin desorganización (Romer, *Op.cit.*: 101). Sin embargo, parece ser tiempo de tomar distancia de estos dos modelos y ver que con la migración no solamente se produce desorganización u organización, en función de un pretendido modelo "tradicional" u otro "moderno". En cambio, habría que observar la ocurrencia de ambas situaciones. Adicionalmente, convendría poner la atención en los procesos de reorganización social y sus efectos en la transmisión y en la recreación de la identidad.

En América latina, la organización indígena ha sido un

aspecto importante no solamente en los procesos de reconstrucción identitaria en las reducciones o reservas y también de reivindicación política en el contexto de los estados-nación a partir de las independencias nacionales, sino también en los medios urbanos. En efecto, la ciudad - donde se multiplican las relaciones interétnicas - no solamente contribuye a minimizar o a diluir el peso específico de las diferencias culturales e identitarias de los diferentes grupos en un universo mayor, sino que los obliga a menudo a tener que expresar con más fuerza esas diferencias y dar así mayor visibilidad a la alteridad. Este proceso de explicitación de la alteridad y de reivindicación de las particularidades distintivas de cada grupo se construye en la asociatividad y se expresa en diversas formas de organización política, cultural, religiosa, económica, etc. (Cf. : Romer, *op. cit.*; Anguiano, 1993; Cardoso de Oliveira, 1972; Kemper, 1970, 1973, 1976, Altamirano, 1979; Albó, Greaves et Sandoval, 1981, 1982; Albó 1991).

En Chile, desde hace casi un siglo existe un cierto número de organizaciones indígenas que constituyen lo que se ha llamado el movimiento indígena. En este mismo sentido, hoy es posible encontrar el desarrollo de organizaciones urbanas. En Santiago existen numerosas organizaciones indígenas, aymara, rapanui, atacameñas y en el caso que nos ocupa, mapuche. Como lo hemos planteado en otras ocasiones, estas organizaciones se interesan en los problemas económico-productivos, territoriales, en las reivindicaciones étnicas y, alejándose de manera notable de las formas tradicionales de organización de la comunidad rural, reflejan la problemática, las exigencias y las reivindicaciones de una nueva expresión urbana de la identidad indígena. Estas organizaciones proponen antes que nada una estrategia colectiva de adaptación al medio urbano, para luego reivindicar el derecho de ejercer y de transmitir allí su identidad. En este proceso, se mezclan elementos provenientes de la comunidad rural y las nuevas experiencias y vivencias adquiridas en la ciudad. Este ejercicio, tanto de adaptación como de proyección, no permite sólo recrear la identidad fuera de la comunidad, sino también contribuir a la formación de nuevas identidades urbanas (Aravena, 1995).

En el caso concreto de nuestro estudio, la tesis de la desorganización como respuesta unívoca a la migración se confirma sólo en términos parciales, aunque se expresa en múltiples casos de migración, principalmente, aislada. Sin embargo, existe otro conjunto de casos en los cuales el efecto disociador de la asociatividad en la vida de los ciudadanos se manifiesta casi exclusivamente

en las relaciones entre indígenas y la sociedad dominante. En cuanto a las relaciones intra étnicas, observamos que ellas continúan desarrollándose en el campo de lo comunitario, fundadas no sobre la búsqueda de la productividad pero basadas principalmente en el origen y en el status de las personas. De modo que aunque tampoco en términos unívocos, ello viene a confirmar también la tesis de la organización. En efecto, a través de las asociaciones indígenas los individuos ponen en valor su comunidad de origen, su parentesco con otros miembros, su rol al interior de la organización y construyen así un *status* válido únicamente al interior del universo simbólico de los residentes urbanos. Se trata en efecto de un *status* que no es reconocido por los miembros de la sociedad dominante y hasta hace muy poco tiempo, tampoco por aquellos de la comunidad rural. Por eso hablamos de una situación in *status nascendi*. Adicionalmente, el rechazo o la imposibilidad de establecer alianzas de "clase" o de "trabajo" como podrían ser las que se vehiculizan a través del sindicalismo (que no representa en la actualidad sino a una élite trabajadora), se acompaña de otras formas de asociatividad, estructuradas en torno a la familia y a la propia etnicidad. De modo que si bien estamos de acuerdo en señalar que la ciudad y el hecho mismo de la migración pueden destruir muchas relaciones comunitarias y que de hecho lo hacen, también contribuyen a crear nuevas situaciones de interacción, situaciones estructuradas también por este carácter comunitario o de solidaridades mecánicas, tan queridas de los antropólogos. A nivel macro y en el orden público, hemos distinguido que estas relaciones se sitúan en torno a la organización cultural, a la organización política y a la organización de cooperación económica. De este modo, aparecen en la escena numerosas organizaciones indígenas que buscan validar un discurso y proyectan una imagen de colectividad. A nivel micro y en el orden de lo privado, estas relaciones se articulan en torno a la familia nuclear y a los pequeños grupos de parentesco.

De este modo antiguas instituciones, como las del "compadrazgo" o el "apadrinamiento", recobran su actualidad.

De modo que en los contextos urbanos, la organización mapuche urbana aparece como uno de los elementos centrales en la reconstitución de las relaciones sociales dispersas en las ciudades y destruidas o descompuestas en circunstancias del proceso migratorio. En este contexto, la organización indígena urbana se presenta como un lugar de reencuentro de los ciudadanos mapuches; un lugar donde se ponen en plaza nuevas formas de solidaridad y en consecuencia un medio de adaptación y de sostén mutuo frente a las nuevas condiciones y a los desafíos que enfrentan; también se presentan como un lugar donde sus integrantes pueden afirmar su identidad de "origen" sin negarla. En efecto, la organización indígena urbana, nacida en el contexto de la ciudad para enfrentar los problemas ciudadanos, da mucha más importancia a la afirmación y la reivindicación de la persistencia de la identidad mapuche que las organizaciones dirigidas desde la ciudad para mejorar las condiciones de vida en las comunidades⁽⁹⁾. Estas organizaciones están más centradas en la recomposición de los vínculos sociales entre los mapuches y en su diferenciación a los no-mapuches, procurando revertir los procesos de asimilación a los cuales están confrontados en la metrópoli. En el contexto de estas organizaciones, los mapuches reivindican en primer lugar el derecho a existir. Esto subtiende principalmente la reivindicación de su reconocimiento. Este reconocimiento significa la aceptación de su existencia actual, en pleno contexto de vida ciudadana. Esta "forma de ser" reivindicada está constituida por normas y valores tomados prestados de la vida de la comunidad (reducción), así como de los medios urbanos. Lo que nos lleva a observar en el discurso de estas organizaciones una construcción integradora y creadora del sentimiento de pertenencia identitaria, en los medios urbanos⁽¹⁰⁾. Ellas reivindican en segundo lugar, el mejoramiento de las condiciones

⁽⁹⁾Hacemos esta distinción porque, en efecto, la mayor parte de las organizaciones indígenas mapuches durante su historia han sido creadas por ciudadanos que iban en defensa de los rurales. Por ejemplo, señalan Foerster y Montecino a propósito de las primeras organizaciones mapuches, que la mayor parte de sus dirigentes no emergieron de la comunidad. Su origen debe buscarse entre los ciudadanos de las ciudades y pueblos próximos a las comunidades, que habían devenido maestros de escuela y por consecuencia que manejaban de una forma adecuada la lengua española (op. cit.:14). Aún cuando esta situación haya cambiado hoy en día y podamos ver también el surgimiento de dirigentes locales, la constatación hecha por estos autores es también válida en la actualidad. El ciudadano aparece todavía como un mediador eficaz entre la comunidad rural y el mundo *huinca*. La importancia de su rol se explica por el hecho de que el tiene el conocimiento de las dos "culturas", lo que constituye una ventaja a la hora de las negociaciones.

⁽¹⁰⁾Hacemos referencia aquí al discurso de las organizaciones indígenas urbanas que hemos estudiado en circunstancias de nuestro trabajo; a partir de documentos de difusión que ellas publican, y de los objetivos y propósitos formulados en sus programas de acción y documentos de constitución jurídica.

de vida en la ciudad, conservando la capacidad de definirse y de pensarse a sí mismos. La finalidad de su discurso es ganar un lugar en la sociedad moderna, teniendo el derecho de ejercer su identidad y que ello sea en condiciones dignas. Reclaman el derecho a ser no el *huinca* que no son, sino un sujeto poseedor de una identidad valorizada y aceptada, reivindicando el derecho a no ser "invisibles" como lo destacaba Montecinos. Por otra parte, reivindican un espacio propio en la ciudad, a través de la recuperación de lugares históricos que testimonian de la presencia indígena en la región desde tiempos remotos. De esta forma las organizaciones parecen mostrar a los no-indígenas su existencia contemporánea

Destacan en este proceso de asociatividad, al menos tres estructuras organizativas de las que resulta un triple vínculo de reforzamiento constante de la identidad colectiva del pueblo indígena: regreso constante al pueblo y relaciones de cooperación con la comunidad rural; contacto familiar y personal permanente con personas del pueblo de origen en la ciudad; organización política y religiosa en torno a la identidad étnica y recientemente, re-etnicización. Es en este contexto donde nos parece interesante observar los mecanismos de reestructuración y de reorganización cultural. Estos no solamente serían resultado de lo que los individuos "conservan" luego de su urbanización, como se analiza en el esquema de la aculturación, sino que también producto de la propia influencia que en ellos ejerce la sociedad urbana. Así, sería por la vía de la constitución de diversas organizaciones y por la participación indígena en éstas que se manifiesta más netamente, primero, la importancia del reforzamiento de la identidad de origen como medio de adaptación y de sostén mutuo frente a las nuevas condiciones y a los desafíos que enfrentan los individuos. Por otro, la importancia de la proyección de la identidad como vector de reivindicación política⁽¹¹⁾.

Los diferentes estudios de caso que se han hecho en América Latina con migrantes indígenas en las ciudades constituyen pruebas contundentes que nos incitan a pensar que la alteridad que ha constituido la base de la diferenciación étnica entre las sociedades indígenas y las sociedades nacionales en el contexto de "minorías nacionales subordinadas" - a veces "mayorías

subordinadas" - persisten fácilmente en los medios urbanos. En otras partes de nuestro trabajo hemos propuesto analizar el contacto interétnico y la etnicidad, a partir de la categoría de dominación propuesta por Balandier. Si pensamos que como categoría sociológica de análisis la dominación continúa determinando la situación de las minorías étnicas como minorías oprimidas en los medios urbanos, discriminadas y socialmente desfavorecidas, no es en los medios urbanos donde la etnicidad va a desaparecer. Por el contrario, el medio urbano - a través de la precariedad en que se insertan los migrantes - no va sino a generar condiciones para que, llegado el momento, la etnicidad reaparezca. Ello lleva a relativizar, una vez más, la relación directa que se suele establecer entre modernización occidental y pérdida de la identidad. Cabe señalar, que este reforzamiento de la identidad étnica se observa principalmente a nivel del discurso, que es donde aparentemente se construiría el residente indígena en busca de su identidad. El fortalecimiento del proceso de adscripción a un determinado tipo de identidad, sin embargo, no necesariamente implica un reforzamiento de las pautas y patrones habitualmente designados como la cultura del migrante. Al contrario, no son pocos los trabajos que destacan la pérdida del idioma, el cambio en las pautas de alimentación, el olvido de las formas de curación antes empleados, etc. Sin embargo, en forma paralela se observa una reorganización de la unidad étnica, en función de nuevas estrategias y esquemas. Frente a una tal situación, sin embargo, nuevas estrategias que tienen por objeto mantener presente la relación con la tierra de origen y con la historia, permiten la persistencia de la identidad étnica de los inmigrantes. Ésta se cristaliza en aquellos lugares en los que se actualiza la memoria y la conciencia de la alteridad. Entre estos lugares, las organizaciones y las asociaciones indígenas actúan como espacios de configuración de las identidades sociales. Al interior de ellas, se revive la articulación de los individuos con la colectividad. Allí se vive un creciente proceso de reetnicización de los residentes indígenas de las ciudades y de politización de sus demandas. En ellas, se revitaliza la conciencia indígena y se recrea la identidad.

⁽¹¹⁾ Los ejemplos de los países andinos, mesoamericanos, africanos y asiáticos nos lo demuestran. Múltiples trabajos desarrollados en dichos contextos revelan la importancia de la pertenencia étnica en el establecimiento de redes sociales y en la formación de las asociaciones y organizaciones indígenas que tienden, a decir de Altamirano e Hirabayashi, a "reducir los procesos de marginalización social y cultural a los cuales están expuestos los inmigrantes indígenas" sin el sostén de estas asociaciones" (Altamirano, T., Hirabayashi, L.; 1991).

Ceremonias y fiestas religiosas: Lugares contemporáneos de la memoria indígena

Como muchos ya lo han podido notar y de hecho en los últimos años, se ha producido más de algún video, reportaje, tesis o artículo sobre el tema, en Santiago, muchas ceremonias y actos de los ciudadanos mapuche, comienzan con una recreación del *nguillatún*, *rogativa* o plegaria colectiva. Se trata de una práctica antigua que como se ha dicho parece haber sido observada ya por los primeros cronistas, según las descripciones proporcionadas por Gerónimo de Bibar, Alonso de Ovalle y Pedro de Valdivia (Foerster, 1993:16-30), y también profusamente descrito en el curso de este siglo por los estudios que tratan acerca de las comunidades indígenas. El *nguillatún* es uno de los ritos mapuche más estudiados, sobre el cual hay diversas interpretaciones hechas por la antropología y por los mismos mapuches. Por ejemplo Faron lo describe como "un rito agrícola de fertilidad que es normalmente celebrado antes de la época de cosecha, para suplicar el éxito de la cosecha, la protección de los animales y la prosperidad y el bien estar de los mapuches. También se celebra después de la cosecha para agradecer..." (Faron, 1969:245). En la ceremonia colectiva del *nguillatún* el objetivo central es la mediación entre lo sobrenatural y lo humano, expresado por acciones simbólicas teniendo por meta la obtención de los medios de existencia, que no dependen solamente de las capacidades humanas sino más bien de un orden divino (Foerster, 1993:88). Esta ceremonia donde encontramos ofrendas y sacrificios, practicada regularmente en las comunidades mapuches rurales, ha devenido una práctica recurrente en los medios urbanos. Sin embargo en éstos el *nguillatún* no puede ser considerado como un rito agrícola de fertilidad, puesto que en este contexto no hay cosechas agrícolas. Conviene entonces destacar que la ceremonia, a la que se le asigna siempre la misma significación, está paulatinamente siendo adaptada a los nuevos contextos urbanos. Se constata también el recurso que en forma permanente hacen los ciudadanos mapuches a los cuidados

de la "medicina tradicional" mapuche, ejercida por *machis*, por chamanes o por curanderos. En el *machitún* es también la mediación entre lo sobrenatural y el orden humano lo que va a permitir restituir la buena salud al enfermo, perturbada por fuerzas malignas capaces de provocar la muerte. Además del *nguillatún* y del *machitún*, la práctica ritual más célebre e importante entre los mapuches ciudadanos es el *wetripantu* o *woñol tripantu*. El *wetripantu* es la celebración del comienzo de un nuevo ciclo de la naturaleza, coincidente con el solsticio de invierno. Ha sido traducido como el "año nuevo mapuche", o el renacer de un nuevo ciclo. Los últimos años, coincidiendo con la celebración del inti raimi aymara, la comunidad urbana de migrantes indígenas de Santiago ha reivindicado que esta fecha sea proclamada oficialmente como el "Año Nuevo Indígena"⁽¹²⁾. En este caso son ellos mismos, los residentes - originalmente de Temuco, luego de Santiago - quienes han dado sentido nuevamente a esta fecha. Pese al hecho que ciertos autores hayan descrito la práctica del *wetripantu* a comienzos del siglo (Augusta, 1916; Titiev, 1951, in Foerster, 1993:101) la mayor parte de los trabajos que les siguieron la han ignorado, en circunstancias que ella pareciera haber sido integrada a la celebración de San Juan, celebración de la iglesia católica incorporada de una forma sincrética por los mapuches. Hoy día ella está separada de la fiesta de San Juan y reivindicada en propiedad como una fiesta mapuche.

A la celebración del *wetripantu* hay que agregar la celebración del *lakutún* o ceremonia de bautismo, practicada oficialmente por primera vez al alba del 15 de junio de 1995 en un parque de la ciudad de Santiago. La celebración de la ceremonia fue propuesta por un conjunto de organizaciones urbanas teniendo por meta dar a los infantes nacidos en Santiago, hijos de residentes indígenas, las virtudes de sus ancestros. El evento fue consagrado por un *yatiri* (supuesto chaman del pueblo Atacameño) con la participación de miembros de diferentes pueblos indígenas. Los 7 niños iniciados pertenecían también a diferentes pueblos. El *lakutún* es practicado también en otros contextos (organizaciones, familias, comunidades), pero esta vez la ceremonia fue elaborada para afirmar una pertenencia identitaria no

⁽¹²⁾Se han realizado varios intentos dirigidos en este sentido. A mediados del mes de junio de 1995, por ejemplo, un grupo de dirigentes indígenas de Santiago presentaron al Director de la Corporación Nacional de Desarrollo Indígena (CONADI) un proyecto de ley para declarar oficialmente el 21 de junio como el día del Año Nuevo Indígena, insistiendo en que ese día debía ser declarado feriado nacional. Esta acción de orden político estuvo encaminada a hacer reconocer la existencia indígena al país, como también la validez de la práctica de estas ceremonias (como consecuencia de ello, en 1998 se declaró el 24 de junio como el día nacional de los pueblos indígenas).

reconocida.

En los casos que hemos presentado resumidamente, lo que nos parece importante de relevar es la constatación de la presencia del fenómeno ceremonial-ritual al cual los individuos atribuyen funciones de mediación y de afirmación de sí mismos, donde la meta principal es la mediación entre lo que está bajo el control de los hombres y lo que no lo está. En ese contexto el rito es adaptado a las nuevas condiciones impuestas por la ciudad, conservando otros elementos de las prácticas ceremoniales rurales. En este sentido hemos querido ilustrar que la práctica ceremonial también juega un rol importante en el proceso de adaptación mapuche a la ciudad y de recreación identitaria. Se trata de prácticas características de la vida de las comunidades rurales y de nuevas ceremonias rituales interpretadas por los mapuches urbanos como formando parte de la tradición. Es decir que las ceremonias características de la vida en reducción o reservas son practicadas fuera del contexto de la comunidad rural. Y nuevas manifestaciones rituales son interpretadas por los migrantes urbanos como medio de legitimación de la pertenencia identitaria.

Situaciones como las señaladas no tienen porqué ser consideradas como expresiones residuales de una sociedad dispersa, cuya cultura está en vías de extinción. *Contrario sensu*, pueden ser analizadas en primer término como manifestaciones fehacientes de un pueblo que, a pesar del proceso de éxodo rural-urbano masivo que ha sufrido durante este siglo⁽¹³⁾, se encuentra empeñado en recuperar y actualizar las prácticas culturales de mayor relevancia en la configuración de su identidad. En segundo término, pueden ser analizadas como expresiones de una reivindicación identitaria, en cuyo caso contienen la fuerza simbólica necesaria para manifestar no solamente una identidad particular, sino también para expresar "fronteras étnicas" más allá de los límites territoriales de la comunidad rural. De hecho, y en una perspectiva comparada, los estudios del *candomblé* de Bahía y en general, de las expresiones de las religiones africanas en Brasil, desarrollados por Bastide (1960), por ejemplo, demostraron fehacientemente la influencia que en su manifestación tenían las situaciones de discriminación y de desigualdad enfrentadas por la población de origen africana. En tal sentido la proliferación de celebraciones "tradicionales" mapuches en la ciudad también pueden ser interpretadas

como mecanismos de reacción a la discriminación y a la exclusión social.

De estas observaciones se desprende otra hipótesis específica de nuestro trabajo, que dice que la celebración de fiestas, actividades y ceremonias - algunos le llaman práctica ritual - ejercidas en el contexto de las organizaciones mapuches, permite actualizar la "tradición" histórica mapuche, movilizand una voluntad de afirmación identitaria y recreando una nueva forma de comunidad urbana, como mecanismo de diferenciación de la sociedad no mapuche y de estrategia de resistencia cultural frente a la cultura no-indígena dominante. Paralelamente estas actividades se constituyen en otro lugar de la memoria.

De manera análoga a la precedente - de la organización - la hipótesis de la secularización que se produce tanto con la migración como con el paso de un "mundo tradicional" mágico-religioso a un "mundo moderno" racional-secular, plantea múltiples interrogantes. Y si de secularización hablamos, tenemos que hacer una distinción entre el ámbito público y el ámbito privado. Si a nivel "público" muchos ciudadanos indígenas pueden haber optado por abandonar muchas de sus creencias y prácticas ceremoniales, en el orden de lo privado éstas tienden a destacarse. En ese ejercicio privado, a veces "clandestino" de la identidad se articula la memoria colectiva como un conjunto de rasgos y características que se busca reproducir. En estas ceremonias puedo, como dice Halbwachs apelando a la memoria colectiva, "no reconstruir el pasado, pero reconstruirlo a partir de una visión del mundo presente" (1994: 329). Es a través de esta ceremonias, actividades y festividades que las memorias individuales de los nuevos ciudadanos se inscriben en el seno de la memoria colectiva del grupo, decía el mismo autor (1997: 123). Y así como la identidad étnica, las formas y procesos de la memoria no son fenómenos fijos, estancos, sino que expresan situaciones dinámicas. Ambas se expresan desde el presente al pasado, por la construcción selectiva de recuerdos.

A modo de conclusión

Creo haber sido bastante abusiva del tiempo y del espacio que se me ha asignado. De modo que no voy a extenderme en conclusiones recapitulativas del trabajo expuesto ni de las ideas desarrolladas. Me parece haber planteado sin embargo un conjunto de elementos de orden empírico y otros de orden teórico que me lleva a

⁽¹³⁾Algunos han hablado inclusive de "diáspora mapuche", para referirse a esta situación (Hugheney y Mariman, 1995).

afirmar que la identidad étnica mapuche en lo particular pero indígena en lo general, no solamente existe delimitada por las fronteras de la comunidad rural. Ésta se traslada con los individuos cuando ellos toman el tren que los conduce a Santiago o el bus de recorrido rural que los lleva a Cañete, a Temuco o a Concepción. La identidad no solamente viaja con los individuos para morir en la ciudad sino que puede, en función de factores sumamente complejos, no solamente expresarse pero re-fundarse. Es la prueba de la dinamicidad de la identidad étnica de que hablábamos más atrás. Estos factores de orden político, económico, cultural, social complejos se relacionan con procesos internos, tanto individuales como colectivos, y con procesos externos. Estos dicen a su vez relación no solamente con el tipo de relaciones intra-étnicas e intra familiares sino también con el tipo de relaciones inter étnicas que se dan entre los residentes que se identifican como indígenas y los miembros de la sociedad mayoritaria que se identifica como muchas cosas diferentes entre las cuales como no-indígenas. También, dicen relación con la manera en que las sociedades indígenas, sus culturas y las formas de transmisión de sus identidades son definidas *a priori*. En ciertas ocasiones se me ha señalado insistentemente que no es posible hablar de identidad indígena - mapuche - en los medios urbanos principalmente porque la cultura mapuche no se expresa ni se reproduce en los medios urbanos de igual manera que en las comunidades rurales. En este sentido, se ha insistido que lo que se observa en la ciudad no es "cultura mapuche verdadera". Frente a eso cabe preguntar, si tomamos solamente el ejemplo del *nguillatún* que ha sido considerado durante mucho tiempo como expresión viva de la cultura mapuche, porqué tendríamos que suponer que el que describió Bibar fue más verídico que el que analizó Faron, o que éste lo sea más que los que hemos observado en Santiago o en Temuco y a los que son los miembros de la propia sociedad mapuche quienes le atribuyen significado. Cuando propongo utilizar el concepto de lugares de memoria para analizar la manera en que las sociedades recrean sus identidades en el mundo contemporáneo no me refiero solamente a las organizaciones indígenas, ni a las actividades ceremoniales, me refiero también a la cocina, a la ropa, a la lengua, en fin, me refiero a todos a aquellos aspectos que los pueblos utilizan hoy, en los medios urbanos para crear nuevas fronteras étnicas. Según el clásico modelo sociológico "Weberiano", nuestra época se caracteriza por ser aquella de la modernización y de la racionalización. Estas características determinan

que nuestras sociedades estén destinadas a experimentar de manera más evidente que ninguna otra, la separación de todos los sectores de la vida social. Lo político, lo religioso, lo económico y lo social, se presentan de manera atomizada, en un modelo secular y racional del que nadie parece poder escapar. Este modelo que se caracteriza por un desarrollo evolutivo hacia el que toda sociedad y grupo humano debiera alcanzar, se presente en oposición al modelo de sociedad "tradicional", donde un imbricado tejido de redes sociales se encargan de unir los diferentes aspectos de la vida social en un todo integrado. El modelo descrito, tiene limitaciones de diverso orden y no permite comprender la inserción de las sociedades indígenas en el mundo contemporáneo. No se trata de sociedades aisladas por accidentes geográficos o prácticas culturales arcaicas. Se trata de sociedades que han desarrollado la capacidad de moverse en dos planos: en el de la secularización y de la racionalidad occidental moderna cuando se relacionan con la sociedad dominante, y en el de las propias lógicas indígenas tradicionales cuando se trata de organizar y de estructurar sus relaciones internas. En este sentido las sociedades indígenas actuales constituyen una evidencia, por cierto construida a lo largo de un duro proceso de lucha y de resistencia, de que la expresión de la identidad fuera de la comunidad no sólo puede ser reproducida sino también re-creada, contribuyendo a la formación de nuevas identidades.

Referencias Bibliográficas

- Albó, Xavier: 1991, "La Paz/Chikiyawu: las dos caras de una ciudad", América Indígena, Vol. LI, N° 4, oct-dic, Instituto Indigenista Interamericano, México (107-158).
- Albó, Xavier; Greaves, Tomás et Sandoval, Godofredo: 1981, Chikiyawu. La cara aymara de la paz. I: El paso a la ciudad, Cuadernos de Investigación CIPCA, N1 20, La Paz.
- 1982, Chikiyawu. La cara aymara de la paz. II: Una odisea: buscar «pega», Cuadernos de Investigación CIPCA, N° 22, La Paz.
- Albó, Xavier et Preiswerk, Matías: 1991, "El Gran Poder: Fiesta del aimara urbano", América Indígena, Vol. LI, N1 2-3, abr-set, Instituto Indigenista Interamericano, México (293-352).
- Altamirano, Teófilo:
1988, Cultura andina y pobreza urbana: aymaras en Lima Metropolitana, Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica de Perú, Lima.
- 1979, "La migración y urbanización de migrantes: un marco conceptual introductorio", Documento de Trabajo N° 22, Taller de Coyuntura agraria, Centro de Investigaciones socioeconómicas (CISE), Universidad Nacional Agraria, Lima.
- Altamirano, Teófilo et Hirabayashi, Lane: 1991, "Presentación"; "Introducción"; "Culturas regionales en ciudades de América

- Latina: un marco conceptual", *América Indígena*, Vol. LI, N°4, oct-dic, Instituto Indigenista Interamericano, México (pp.: 9-12; 13-16; 17-48).
- Amselle, Jean-Loup: 1985, "Ethnies et espaces. Pour une anthropologie topologique", in Amselle, J.L. et M'Bokolo, E. (ss. la dir. de): *Au coeur de l'ethnie. Ethnies, tribalisme et Etat en Afrique. La Découverte*, Paris.
- Anguiano, María Eugenia: 1993, "La migración de indígenas mixtecos. Movilidad poblacional y preservación de identidades", *Demos*, N° 6, México (pp. 16-17).
- Araya, Ramiro y Varela, Carolina: 1991, "El Mapuche Urbano no Organizado: la Otra Cara de la Moneda", in Dugun Rayma N° 3, Julio; Santiago.
- Augé, Marc: 1992, *Pour une anthropologie des mondes contemporains*, Aubier, París.
- 1989, *Les lieux de mémoire du point de vue de l'ethnologue*, Gradhiva, N° 6, París, Francia.
- Augusta, Félix (de): 1916, in Foerster 1993, *Introducción a la religiosidad mapuche*, Universitaria, Santiago.
- Aravena, Andrea: 1996, *Modernité, étnicité et migration: la question de l'identité chez les mapuches de Santiago du Chili; Memoria de DEA "Sociologie et Anthropologie du Politique"*; Universités de Paris I y Paris VIII, París.
- 1995, "Desarrollo y Procesos Identitarios en el Mundo Indígena Urbano", in *Tierra, Territorio y Desarrollo Indígena*, Instituto de Estudios Indígenas, UFRO, Temuco.
- Arizpe, Lourdes: 1987, "Migración y Marginalidad", in Díaz-Polanco et al., *Indigenismo, modernización y marginalidad. Una revisión crítica*. Juan Pablos Editor, México (pp.: 185-222).
- 1985, *Campesinado y Migración*, Secretaría de Educación Pública, Sep/Cultura, México.
- 1978, *Migración, etnicismo y cambio económico (un estudio sobre migrantes campesinos a la ciudad de México)*, El Colegio de México, México.
- 1975a, *Indígenas en la ciudad de México. El caso de la "Marías"*, Sep/Setentas, México.
- 1975b, "Problemas teóricos en el estudio de la migración de pequeños grupos: el caso de los migrantes campesinos a la Ciudad de México", *Cahiers des Amériques Latines*, N° 12, 2ème Semestre, París.
- Barth, Fredrik: 1976, "Introducción". In BARTH, F., *Compilador: Los grupos étnicos y sus fronteras. La organización social de las diferencias culturales*. Fondo de Cultura Económica, México.
- Balandier, Georges: 1967, *Anthropologie Politique*. Presses Universitaires de France. Paris.
- Bastide, Roger: 1970, "Mémoire collective et sociologie du bricolage", in *L'année Sociologique*, Troisième série, Volume 21, Bibliothèque de Philosophie Contemporaine, PUF, París.
- 1964, "Ethnologie des capitales latino-américaines", in Caravelle; *Extrait des cahiers du monde hispanique et lusobrasílien* (pp.73-89), Bibliothèque de la Maison des Sciences de l'Homme, París
- 1960, *Les religions africaines au Brésil*, PUF, París.
- Biedermann, Niels: 1992, "Enfermedad mental e identidad cultural en la etnia mapuche en Chile". In *Nueva Sociedad*, Caracas.
- Butterworth, Douglas: 1962, "A Study of the Urbanisation Process among Mixtec Migrants in Mexico City", *América Indígena*, Vol. XXII, México. (pp. 257-274).
- 1975, *Tilantongo: Comunidad Mixteca en Transición*, Instituto Indigenista Interamericano, México.
- Cardoso de Oliveira: 1972, *Urbanización y Tribalismo*, Instituto Indigenista Interamericano, México.
- Carrasco, Hernán: 1991, "Indígenas serranos en Quito y Guayaquil: relaciones interétnicas y urbanización de migrantes", *América Indígena*, Vol. LI, N1 4, oct-dic., Instituto Indigenista Interamericano, México (pp.: 159-183).
- Chretien, Jean Pierre y Prunier, Gérard (Coord.): 1989, *Les ethnies ont une histoire*, Karthala, París.
- Darbon, Dominique (Coord.): 1995, *Ethnicité et nation en Afrique du Sud. Imageries identitaires et objets sociaux*, Karthala - M.S.H.A., París.
- Demarest, William et PAUL, Benjamin: 1984 (1981), *Migrantes Indígenas en la Ciudad de Guatemala, Cuadernos del Seminario de Integración Social Guatemalteca*, N° 27, Ciudad de Guatemala.
- Díaz-Polanco, Héctor: 1981, "Etnia, clase y cuestión nacional", in *Cuadernos Políticos* N° 30, México.
- Díaz-Polanco, Héctor et al: 1987 (1979), *Indigenismo, modernización y marginalidad. Una revisión crítica*, Centro de Investigación Social, Juan Pablos Editor, México.
- Doughty, Paul: 1991, "Perú...Y la vida continúa", *América Indígena*, Vol. LI, N1 4, oct.-dic., Instituto Indigenista Interamericano, México.
- 1978, "El caso de las asociaciones provinciales voluntarias de Lima: algunos problemas metodológicos y de interpretación", *Ensayos histórico-sociales sobre la urbanización en América Latina*, Ediciones SIAP, Buenos Aires (pp. 295-314).
- Faron, Louis: 1969 (1961), *Los Mapuches, su Estructura Social*, Instituto Indigenista Interamericano, México.
- Foester Rolf: 1993, *Introducción a la religiosidad mapuche*, Universitaria, Santiago.
- Foester, Rolf et Montecino Sonia: 1988, *Organizaciones, Líderes y Contindas Mapuches (1900-1970)*. CEM, Santiago.
- González, Manuel et al.: 1965, "Enfoque antropológico psiquiátrico de indígenas mapuches alienados". In *Antropología*, año 3, vol. 3, Centro de Estudios Antropológicos, Universidad de Chile, Santiago.
- Hallwachs, Maurice: 1994 (1925), *Les cadres sociaux de la memoire*, Albin Michel, París.
- 1997 (1950), *La mJmoire collective*, Albin Michel, París.
- Hirabayashi, Lane: 1985, "Formación de asociaciones de pueblos migrantes a México: Mixtecos y zapotecos", *América Indígena*, Vol. XLV, N1 3, Instituto Indigenista Interamericano, México.
- 1991, "La politización de la cultura regional: Zapotecos de la Sierra Juárez en la ciudad de México", *América Indígena*, Vol.

- LI, N1 4, oct-dic., Instituto Indigenista Interamericano, México (pp.:185-218).
- Hughene, Diane et Mariman, Pedro: 1995, "Acercas del desarrollo y la diáspora mapuche", in *Tierra, Territorio y Desarrollo Indígena*, Instituto de Estudios Indígenas, UFRO, Temuco.
- INE (Instituto Nacional de Estadísticas): 1992, XVI Censo Nacional de Población y V de Vivienda. Resultados Generales. Censo de Población y Vivienda, Chile.
- Kemper, Robert: 1976, *Campesinos en la Ciudad. Gente de Tzintuntzan, Sep/Setentas*, México.
- 1973, "Factores sociales en la migración: el caso de los tzintuntzecos en la ciudad de México", in *América Indígena*, Vol. XXXIII, N° 4, oct.-dic., Instituto Indigenista Interamericano, México.
- 1970, "El estudio antropológico de la migración a las ciudades en América Latina", *América Indígena*, Vol. XXX, N1 3, julio, Instituto Indigenista Interamericano, México.
- Lewis, Oscar: 1957, "Urbanización sin desorganización: estudio de un caso", *América Indígena*, Vol. XVII, N° 3, Instituto Indigenista Interamericano, México.
- Manguin, William: 1964, "Estratificación social en el callejón de Huaylas" y "Clubes de Provincianos en Lima", *Estudios sobre la cultura actual del Perú*, Prólogo de José María Arguedas, Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Lima (pp. 16-36; 257-298).
- 1969, "La cultura del regionalismo en la vida urbana de Lima, Perú", *América Indígena*, Vol. XXIX, núm. 4, Instituto Indigenista Interamericano, México (pp. 949-982).
- MATOS MAR, José: 1991a, "El nuevo rostro de la cultura urbana en el Perú", *América Indígena*, Vol. LI, N1 2-3, abr.-set., Instituto Indigenista Interamericano, México (pp.: 11-34).
- 1991b, "Taquileños, quechuas del lago Titicaca, en Lima", *América Indígena*, Vol. LI, N1 2-3, abr.-set., Instituto Indigenista Interamericano, México (pp.: 107-166).
- 1986, *Taquile en Lima. Siete familias cuentan*, Fondo Internacional para la Promoción de la Cultura, Banco Internacional del Perú, José Matos Mar Editor, Lima.
- Méndez Domínguez, Alfredo: 1994, "Etnia, migración y salud infantil en la Ciudad de Guatemala, Estudios Sociodemográficos de Pueblos Indígenas", CELADE, Santiago (349-364).
- Mitchell, William: 1991, "Producción Campesina y Cultura Regional", *América Indígena*, Vol. LI, N° 4, oct-dic., Instituto Indigenista Interamericano, México (81-106).
- Molinari, Sara: 1979, "La migración indígena en México", *Aspectos Sociales de la Migración en México*, Tomo II, (Varios Aut.), Sep Inah, Instituto Nacional de Antropología e Historia, México (pp.: 37-98).
- Molledo, Rina: 1990, "Emigración Mapuche e Identidad Etnica". In *Revista El Canelo*, Vol. 5, n° 22, Santiago.
- Montecino, Sonia: 1990a, "El mapuche urbano: un ser invisible", in *Revista Creces* N° 3, octubre, Santiago.
- 1990b, "Transformación y Conservación Cultural en la Migración Mapuche a la Ciudad", in *Revista Creces* N° 9, noviembre, Santiago.
- Munizaga, Carlos: 1959, *La situación de contacto de las Sociedades Nacionales con sus Grupos Atrasados* (Nota preliminar sobre los Araucanos de Chile). Trabajo para la Escuela Latinoamericana de Sociología, Promoción 1958-1959. Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales (FLACSO). Mimeo, Santiago.
- 1961, "Estructuras transicionales en la migración de los araucanos de hoy a la ciudad de Santiago de Chile", in *Notas del Centro de Estudios Antropológicos* n° 12, n° 6, Universitaria, Santiago.
- Nora, Pierre: 1997, *Les Lieux de Mémoire*, Tomo 1, Gallimard, París.
- Organizaciones Indígenas Urbanas: 1989, *Propuesta del Comité Organizador de las demandas de los indígenas del Sector urbano a la Concertación; El problema indígena y las demandas a la Concertación*; Mimeo, CONADI, Santiago.
- Pérez-Sainz, Juan Pablo: 1994, "Indígenas y fuerza de trabajo en Ciudad de Guatemala", in *Estudios Sociodemográficos de Pueblos Indígenas*, CELADE, Santiago (335-348).
- Peysner, Alexia et Chaquiel, Juan: 1994, "La población indígena en los censos de América Latina", in *Estudios Sociodemográficos de Pueblos Indígenas*, CELADE, Santiago (27-48).
- Poutignat, Philippe y Streiff-Fenart, Jocelyne: 1995, *Théories de l'ethnicité*. Presses Universitaires de France, París.
- Redfield, Robert: 1934, «Cultural Changes in Yucatan», in *American Anthropologist* 36 (1).
- 1941, *The Folk Culture of Yucatan*, University of Chicago Press, Chicago.
- Romer, Martha: 1982, *Comunidad, Migración y Desarrollo*. El caso de los mixes de Totontepec. Instituto Nacional Indigenista, México.
- Titiev, Mischa: 1951, *Araucanian Culture in Transition*. The Museum of Anthropology of the University of Michigan, Michigan.
- Terray, Emmanuel: 1987 (Dir.), *L'Etat contemporain en Afrique*, L'Harmattan, París.
- Yates, Frances: 1975, *L'art de la mémoire*, Gallimard, París.