

IV Congreso Chileno de Antropología. Colegio de Antropólogos de Chile A. G, Santiago de Chile, 2001.

La identidad mapuche - warriache: Procesos migratorios contemporáneos e identidad mapuche urbana.

Andrea Aravena.

Cita:

Andrea Aravena. (2001). *La identidad mapuche - warriache: Procesos migratorios contemporáneos e identidad mapuche urbana. IV Congreso Chileno de Antropología. Colegio de Antropólogos de Chile A. G, Santiago de Chile.*

Dirección estable: <https://www.aacademica.org/iv.congreso.chileno.de.antropologia/42>

ARK: <https://n2t.net/ark:/13683/ef8V/xxg>

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>.

La identidad mapuche – warriache: Procesos migratorios contemporáneos e identidad mapuche urbana¹

Andrea Aravena*

Presentación

Una de las situaciones de mayor alcance en los procesos demográficos que han afectado a América Latina en las últimas décadas, ha sido la de la urbanización y la migración de poblaciones indígenas a los centros urbanos de la región. Las migraciones indígenas, señala Stavenhagen, “constituyen, probablemente, el fenómeno migratorio más importante en América Latina en este siglo” (Stavenhagen, R., 1992: 73). Sin embargo, el tema ha sido escasamente consignado y poco estudiado. Ello se debe a la importancia indiscutible de la presencia indígena en las áreas rurales de América Latina y a la concepción particular que se ha tenido de la etnicidad, caracterizada por la “ruralidad” y la “tradicionalidad”.

Definiciones como la siguiente ilustran este punto de vista: “El indígena es siempre un rural que vive ya sea de la recolección, de la caza y de la pesca, o de actividades más complejas y elaboradas, pero siempre de tipo agrícola. Reside en aglomeraciones pequeñas, situadas sobre las zonas de caza, ... al interior del país. A menudo, estas aglomeraciones se constituyen y se destruyen al ritmo del agotamiento de los suelos; se reconstruyen afuera, en tierras vírgenes abiertas a la explotación. Si el indígena frecuenta la ciudad, es solamente para entregar su producción, y para arreglar los problemas administrativos que le impone la estructura del Estado, de la cual forma parte. Pero siempre se siente extranjero al medio urbano que lo tolera sin aceptarlo totalmente. ... El indio, al dejar el campo y establecerse en Ciudad de México, en la Paz o en Lima, no se considera a sí mismo ni es más considerado como tal. El indio viene a inflar esta ‘masa mediana’ de ‘cholos’, de ‘ladinos’, de ‘rotos’, es decir de mestizos ya integrados en grados más o menos importantes a la sociedad

nacional” (Favre, H., 1966: 48; traducido del original en francés).

De esta posición que asimilaba la identidad indígena a una identidad fundamentalmente rural y campesina, se desprende una segunda respecto de la migración y la adaptación a los medios urbanos. Esta consiste en sostener que una vez acontecida la migración, el nuevo ciudadano se integra al medio urbano a partir de su asimilación progresiva a una identidad de clase, olvidando su identidad de origen. Así, si los estudios sobre la migración indígena, su urbanización y mecanismos de adaptación a los medios urbanos son hoy más abundantes, escasos fueron aquellos que en el siglo veinte se interesaron en el tema de la identidad que estos migrantes trajeron con ellos o en conocer las diferentes maneras en que dicha identidad logró no solamente ser reproducida sino también recreada.

El pueblo mapuche no constituye una excepción a esta tendencia. Pensar en los migrantes mapuche y hablar de la cuestión mapuche urbana nos remite a abordar nuestra problemática a partir de dos criterios. El primero está definido por el contexto que determina y que permite explicar la migración rural – urbana mapuche. El segundo, nos lleva a la revisión de las consecuencias que el proceso migratorio tiene sobre la sociedad mapuche actual, y cómo ésta logra reconstruir su identidad en la ciudad, configurando lo que hemos llamado la identidad “mapuche-warriache”.

Para observar dichos procesos en primer lugar describiremos desde un punto de vista histórico, cómo se constituyó la vida de los mapuches en la reducción, con el objeto de comprender el origen del proceso migratorio. En segundo lugar centraremos nuestra atención en algunas de las consecuencias generadas por este proceso migratorio. En tercer lugar, describiremos algunas características socio – demográficas de los

* Antropóloga, post-graduada (DEA) en “Sociología y Antropología Política” en el IEDES (Universidades de París I y París VIII, Francia); candidata a doctor en *Letters et Sciences Sociales* en la Escuela de Altos Estudios en Ciencias Sociales de París.

mapuches urbanos en Santiago de Chile. Finalmente, describiremos y analizaremos las prácticas que otorgan visibilidad al mapuche urbano, contribuyendo a la formación de una identidad étnica Mapuche propiamente urbana. Con ello, esperamos aportar algunos elementos de información al lector no formado en la materia y a la vez, profundizar en el conocimiento de los mapuches urbanos. Finalmente, analizaremos la relación existente entre las organizaciones urbanas y la comunidad, y el rol que la primera juega en la constitución de la identidad mapuche urbana.

Sistema reduccional mapuche y migración : las condiciones estructurales de la emigración

Como es sabido, a fines de la mal llamada "Pacificación de la Araucanía", los mapuches perdieron la autonomía que hasta entonces ejercían y el control de su territorio a través de la imposición del sistema reduccional. En las reducciones, debieron adaptarse a una nueva situación desde el punto de vista territorial, económico, social y político. Esta nueva situación es particularmente relevante, por cuanto la vida reduccional mapuche contribuyó a determinar un patrón de comportamiento de la sociedad mapuche reduccional. Este, a su vez, fijó una forma de identidad mapuche, entonces característica de la vida en comunidad.

Desde un punto de vista jurídico, la radicación de los mapuches en reducciones se formalizó con la asignación por parte del Estado a las familias indígenas de los llamados Títulos de Merced, hacia fines del siglo XIX. De esta manera, las familias mapuches que tenían el hábito de desplazarse en un vasto territorio de cerca de diez millones de hectáreas que les permitía asegurar su subsistencia a través del pastoreo, fueron reducidas a un poco más de quinientas mil hectáreas. La radicación de los mapuches en reducciones, produjo su sedentarización definitiva, la disminución y la división de su territorio, la pérdida del ganado como primera fuente de su economía y su progresiva transición hacia la pequeña agricultura campesina de autosubsistencia. De esta manera, los mapuches 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 modo de producción, no encontraron mayor incentivo para perpetuarse sino como sistema simbólico de ordenamiento social.

A pesar de ello, la sociedad mapuche persistió en los nuevos límites de la comunidad reduccional. Es así

como los estudiosos de la sociedad mapuche del siglo veinte coinciden en hablar de la existencia de una "sociedad mapuche reduccional", que es donde se reproduce el espacio social de la comunidad⁹. Delimitada de esta manera, la comunidad mapuche fue el espacio de reconstrucción del pueblo mapuche durante el siglo XX. Principalmente, durante la primera mitad del siglo y, avanzada la segunda mitad, la comunidad se constituyó por una parte, en el lugar de residencia y de reconstrucción social mapuche en relación a los siglos precedentes y a la derrota militar. Y, por otra parte, se constituyó en el lugar de resistencia y de reivindicación política mapuche.

Desde un punto de vista netamente jurídico, el período de establecimiento de las reducciones fue seguido del llamado "período de la división". Como su nombre lo indica, este período se caracterizó por la promulgación de nuevas leyes y decretos que tenían por objeto la división de los Títulos de Merced y la constitución de la propiedad privada sobre la tierra de los mapuches. Tal situación persistió hasta el régimen militar. Conviene recordar que una vez que las reducciones eran divididas y los títulos de propiedad asignados, la tierra podía ser vendida a particulares no indígenas. Privatización y venta de tierras no constituían sino dos pasos del mismo proceso: el abandono definitivo de la tierra por los mapuches. En este proceso, se distingue finalmente la legislación indígena del período militar (Decretos leyes N° 2.568 y 2.750 de 1979), que contribuyó a acelerar la división de las comunidades mapuches. Como resultado de la aplicación de esta política, a fines de los años 80, numerosas eran las comunidades que ya se habían dividido.

Frente a los múltiples problemas, tanto de deslindes de terrenos, como de orden económico que afectó a las familias mapuches durante casi un siglo de vida en las comunidades, el Estado atribuyó al régimen de propiedad comunitaria la pobreza y los conflictos que enfrentaban los mapuches, y no al proceso de reducción y expropiación del que habían sido objeto. Los problemas económicos y sociales ligados a la explotación del minifundio por parte de los mapuches y a la ausencia de oportunidades laborales determinaron el inicio de importantes procesos migratorios de jóvenes mapuches a la ciudad.

De acuerdo a testimonios de dirigentes urbanos, la migración comenzó desde el momento mismo de la radicación. En la década de los años 30 ésta se intensificó, al producirse conflictos internos al interior de las comunidades por la división y atomización de la tierra. Igual-

mente, la demanda de mano de obra barata en los crecientes polos de desarrollo urbano se hizo sentir de manera más fuerte. Las personas que emigraron a partir de esos años, lo hicieron en términos unipersonales, es decir migraron solos, con el único propósito de trabajar y ayudar a la subsistencia de sus familias, y raramente con el fin de perseguir estudios. Con el paso del tiempo y ante la relación inversamente proporcional que se produjo entre el crecimiento demográfico de la población y la superficie de tierras *per cápita*, la emigración en sus diferentes formas – estacional, de pueblo en ciudad, permanente – se convirtió en la única alternativa viable para los jóvenes mapuches y el sustento de la vida familiar. Entre los años 40 y 50 continúa la migración a un ritmo constante, pero esta vez ya no se trata sólo de migración unipersonal, siendo frecuente una migración grupal, de al menos dos personas: el padre con el hijo mayor, o el tío con el sobrino, dos hermanas, etc. En el caso de las mujeres también continúa la migración unipersonal de adolescentes, que son rápidamente seguidas por sus hermanas menores para trabajar en el servicio doméstico. En el caso de la migración femenina, rara vez hay retorno permanente. Es decir, la mujer puede volver a visitar a su familia – lo que en general no sucede sino hasta años e incluso décadas después –, pero raramente vuelve a residir en la comunidad. Si bien es efectivo que los problemas que determinan la migración mapuche se acentuaron a partir de la segunda mitad del siglo veinte, especialmente en la década de los años 80 – con la división de las comunidades indígenas y el mejoramiento de los accesos a las ciudades, especialmente hacia la zona central del país, la insuficiencia en la cabida de tierras, su progresiva atomización y las malas condiciones de trabajo asalariado en el campo – la migración mapuche a los medios urbanos es una constante que se verifica durante todo el siglo XX.

A pesar de lo señalado, de los mapuches se conoce principalmente su existencia en las comunidades. Numerosos y clásicos son ya los estudios que describen con detalle la vida de los mapuches en las reducciones⁴. A partir de ellos, se llegó a hablar de las “características de la sociedad mapuche contemporánea”, hasta el punto de creer que la identidad mapuche estaba definida por aquellas características. A saber: residir en comunidades relativamente aisladas del resto de la sociedad (frontera geográfica), tener una economía campesina de autosubsistencia (frontera económica), hablar el mapudungun (frontera lingüística) e, incluso, el hecho de representar una homogeneidad física que

los diferenciaría del resto de la población mestiza y extranjera (frontera biológica).

La experiencia de la migración: la llegada, la segregación, la discriminación

Del mismo modo que a principios del siglo veinte se pronosticaba la desaparición de los mapuches, una vez constatado el fuerte proceso migratorio que les afectaba la misma idea surgió, especialmente al observarse que en las comunidades ya no quedaban más que niños y viejos. Esta constatación se basa en la evidencia de las consecuencias a veces brutales que provoca la migración tanto en las comunidades de origen como entre aquellos individuos que comienzan a emigrar en forma masiva. A pesar que la persona que emigra regresa a visitar a su familia una vez que reúne los medios económicos y que a menudo no corta los lazos con la comunidad pareciera que la continuidad que se establece entre la ciudad y el campo no es siempre suficiente como medio de apoyo para el migrante. En este contexto, la migración, que es un proceso las más de las veces irreversible, no es deseada a priori. Lejos de ser vista como un medio de acceder a nuevas posibilidades de contacto y enriquecimiento cultural, se presenta como un imperativo de orden económico. De tal forma, es vivida como una suerte de exilio forzado.

Moltedo (1990), a partir de una investigación desarrollada en las década de los 80 en comunidades mapuches de la región del Bío Bío (VIII^a región), constata que los principales destinos de migración de la población mapuche de la región eran las pequeñas ciudades próximas (Cañete, Lebu) y las grandes ciudades del país (Concepción y Santiago). En nuestro trabajo con migrantes de las regiones IX^a y X^a, desarrollada una década después, constatamos el mismo patrón migratorio. En el caso de la X^a región, los migrantes mapuche-huilliches elegían como destino tanto las ciudades cercanas a sus comunidades (Osorno, Puerto Montt), como el Gran Santiago. En el caso de la IX^a región, elegían igualmente como destino principal de migración las ciudades próximas a sus comunidades (Carahue, Nueva Imperial, Villarrica) y los grandes conglomerados urbanos como Temuco y Santiago.

Tanto en la década de los 80 como en la de los 90, la partida de la comunidad, el destino de la migración y el tiempo de ausencia de los lugares de origen, dependía principalmente de la capacidad de absorción de mano de obra de las ciudades receptoras. Ello los llevó también en la década de los 90 a emigrar masivamente en

forma estacional o permanente a las regiones centrales del país (V^a, VI^a y VII^a), e inclusive a zonas más extremas y distantes de sus comunidades (regiones XI^a, XII^a, II^a y IV^a). Igualmente, continúa corroborándose una cierta "tradicón migratoria", que consiste en el hecho que, una vez alcanzada una cierta estabilidad laboral cada migrante constituye una suerte de puente para que otros integrantes de sus familias se les una. Así, con la migración no necesariamente hay ruptura, sino más bien continuidad.

Asimismo, el llamado éxodo mapuche, lejos de significar una evasión de la comunidad, una huida, no es sino la expresión de un medio de apoyo a la economía mapuche campesina. Por tanto, quienes dejan sus comunidades no necesariamente la abandonan, puesto que regresan temporalmente en períodos de cesantía, durante el verano, o bien desde la ciudad continúan ayudando a la economía familiar. En el caso de los jóvenes que en los últimos años han migrado a Santiago por razones de estudio, todos regresan a sus hogares durante las vacaciones. Otra constante interesante de desatacar aquí es que si bien todos coinciden en que las condiciones de vida en el campo son negativas y duras, la gran mayoría aspira a regresar algún día. Obviamente, eso no sucede con sus hijos nacidos en la ciudad; tampoco con sus nietos. En el caso de los hijos y los nietos de los migrantes nacidos en Santiago, existe un interés creciente por conocer el sur del país, las comunidades de origen de sus padres y abuelos y sus parientes. Sin embargo, por razones económicas, un porcentaje importante de ellos nunca ha salido de la región.

En otro orden de cosas, la migración mapuche a Santiago genera problemas de adaptación, especialmente en quienes migran solos y con fines laborales. En este caso, se trata de una migración principalmente económica y tanto en la década de los años 30 como en el presente los inmigrantes se enfrentan a problemas similares. Entre éstos, destacan los problemas asociados a la inserción laboral en la ciudad, al encuentro de un lugar de residencia permanente (no obstante en el presente hay mucha gente que llega a la casa de sus parientes), la fuerte atomización que sufre la propia familia y, especialmente, los problemas asociados a la discriminación⁵.

En efecto, si bien la situación de la migración indígena y mapuche en Santiago y en Chile en general, es bastante desconocida, investigaciones pioneras sobre el perfil psico-social de los migrantes, atribuyen al propio proceso migratorio efectos psicológicos importantes en

la conducta de los mapuches urbanos, a raíz de los problemas derivados de la desadaptación (Biedermann, N., 1992; Barría, C., 1984; y González M. et al., 1965). Estos estudios, realizados con una perspectiva médica, destacan la frecuencia de las "depressiones" y "alineaciones" que afectarían a los inmigrantes, como resultado de alteraciones en la estructura de la personalidad de los sujetos estudiados. Dichas alteraciones serían una de las consecuencias más visibles de los conflictos resultantes de la confrontación de la identidad primaria en la que fueron socializados y las diferentes formas de identidad con que se encuentran en la ciudad. El problema afectaría no solamente a los migrantes sino también a las generaciones posteriores socializadas en un medio donde una identidad familiar mapuche contrasta con una identidad urbana no mapuche. Estos conflictos aparecerían aún más marcados cuando se experimenta el rechazo y discriminación por parte de la sociedad receptora. En América Latina, los llamados estudios desde la perspectiva de la "aculturación" han seguido esta línea. En este contexto, nos atrevemos a situar el trabajo de Moltedo citado.

El principal obstáculo para la adaptación de los mapuches a la vida urbana provendría tanto del trato discriminatorio que recibirían de la sociedad no indígena como de las dificultades que encontrarían para superar la situación de marginalidad en que les toca desenvolverse. En el mismo sentido, como señala el lingüista Salas (1985), la negación de los marcadores de identidad mapuche, como la lengua, cuya negación se atribuiría al hecho de no querer ser identificado como mapuche en la ciudad, acarrearía el rechazo de la propia identidad y el deseo nostálgico de volver a la comunidad donde ya no se puede regresar. Cabe destacar que para Salas, la lengua, el mapudungun, constituye el principal vector en la constitución de la identidad mapuche. Podemos no estar de acuerdo con el lingüista respecto de lo que constituye el aspecto central de la identidad mapuche; igualmente, podemos no estar de acuerdo con la utilidad de la perspectiva de la aculturación para estudiar la migración y la identidad mapuche urbana; sin embargo no podríamos dejar de reconocer la existencia de la discriminación ni los efectos negativos que ésta provoca en cada individuo.

Numerosas son las personas mapuche migrantes y residentes que se quejan de haber sufrido la discriminación, ya sea de manera ocasional o en forma permanente. Aquí resulta interesante destacar la asociación que se hace entre discriminación y la voluntad -

conciente o inconsciente- del mapuche urbano de esconder su identidad para lograr una mejor adaptación. Por ello Montecino (1990) acertó conceptualmente al hablar del mapuche urbano como un ser "invisible". Sin embargo, la experiencia de la migración y la necesidad de adaptación no siempre conllevan el rechazo u ocultamiento de la identidad. Tampoco el alejamiento de la comunidad significa *per se* la pérdida de la identidad mapuche. El mapuche urbano hoy, ya sea migrante directo o descendiente de migrantes, aún escondiendo individualmente su identidad de origen, no deja de sentirse mapuche, ni de expresarlo en términos de orgullo cada vez que tiene la oportunidad de hacerlo y no siente el menoscabo y el menosprecio *huinca*. Esta situación se expresa en términos paradigmáticos en el seno de las organizaciones mapuches urbanas, que sólo en la ciudad de Santiago hoy día alcanzan a casi un centenar. Allí se reúnen quienes luchan por la defensa de su identidad.

Caracterización socio-demográfica de los mapuches urbanos

Como es sabido, el Censo de Población y Vivienda de 1992 es el primer censo del país en considerar oficialmente a la población indígena nacional, pese a haber contabilizado sólo a tres de los ocho pueblos⁶ reconocidos legalmente en 1993. Muchos cuestionamientos se han hecho a este Censo, especialmente respecto a la manera de preguntar sobre la pertenencia a las "culturas mapuche, aymara o rapa nui", a través de la autoidentificación. A pesar de los problemas de orden metodológico contenidos en la pregunta del censo, son los únicos datos cuantitativos de que disponemos y los únicos que nos permiten analizar ciertas características demográficas de los mapuches urbanos de la región metropolitana.

En conformidad con los resultados del censo, se estima que la población indígena del país alcanza las 998 379 personas (de 14 años y más), es decir, un 10,33% de la población nacional al año 1992, de los cuales 928 060 serían mapuches (93% del universo indígena de Chile). Del total de población que en el Censo se reconoció como perteneciente a uno de los tres pueblos considerados -mapuche, aymara, rapa nui- casi un 80% residía en los medios urbanos, frente al 20% que continuaría viviendo en las zonas rurales del país. A su vez, el 43,4% del total de población censada, - 433 035 personas - residían en la región metropolitana, y de ésta, 409 079 se identifican al pueblo mapuche. Estas cifras

confirman que la región metropolitana constituye el principal destino de migración mapuche y aquella donde reside la mayor cantidad absoluta de población mapuche del país. La IX^a región por su parte, continúa siendo la región donde la población mapuche tiene mayor presencia relativa, ya que casi un cuarto del total de población de la región sería mapuche.

En la región metropolitana, se reconocen como mapuche 200 863 hombres y 208 316 mujeres, representando el 11% del conjunto de población de la región (de 14 años y más). Cabe destacar la importancia relativa que tiene la población femenina por sobre la masculina (50,9% et 49,1%, respectivamente), lo que no sucede en otras regiones del país ni corresponde con la tendencia nacional del pueblo mapuche (49,28% de mujeres y 50,72% de hombres). Una explicación posible de esta situación podría ser aquella que asocia la alta migración mapuche femenina a la ciudad de Santiago, a la demanda de mano de obra doméstica.

La distribución etárea de esta población es la siguiente: casi un 40% tiene entre 14 y 29 años, 34% entre 30 y 44 años, 17% entre 45 y 59 años y sólo 9% más de 60 años. Por tanto, se trata de una población joven, constituida en general por no más de tres generaciones (abuelo-padre-hijo), a menudo por sólo dos, o directamente por inmigrantes. Cabe destacar que el último tramo de edad señalado es el menos significativo, lo que nos demuestra el carácter relativamente reciente de la migración como fenómeno masivo, a pesar de haber existido migración permanente pero poco significativa con anterioridad. Por el contrario, el tramo de edad más importante se sitúa entre los 25 y los 29 años, seguido del tramo de los 30 a los 40 años, y luego de los 20 a los 24. Todos ellos representan, por su edad, que la población mapuche urbana que reside en Santiago se encuentra en su mayoría en edad de trabajar, lo que corrobora lo que algunos investigadores observaron en la década de los años 80 en el campo: que en las comunidades rurales residían principalmente niños y ancianos.

El Censo, demasiado general, no nos indica directamente la distribución por actividad económica de los mapuches urbanos, ni las diferencias que en cada una de ellas hay entre hombres y mujeres. Sólo sabemos que del total de población mapuche de la región metropolitana de 15 años y más, 401.842 personas constituyen la llamada "población en edad de Trabajar". El 57,57% de ellas (231.253 personas) conforman la "población económicamente activa" (PEA) y el 42,43% (170.489 personas) la "población no económicamente

activa" (PNEA). Si bien ello indica que entre los mapuches urbanos un porcentaje importante de la población se encuentra inactiva desde el punto de vista económico, la tasa de inactividad que presentan es inferior al promedio de la región para el mismo año (47,93%). Igualmente, las estadísticas del Censo nos permiten destacar que un cuarto de la población mapuche en edad de trabajar, se dedica a "actividades del hogar" tratándose seguramente de población femenina.

Respecto de la "ocupación o tipo de trabajo", por un estudio encargado por CONADI, sabemos que un porcentaje significativo se inserta en la categoría de "trabajos no calificados", lo que es especialmente importante en el caso de las mujeres. En efecto, un poco más de un tercio de las mujeres mapuches de la región (33,86%) constituyen lo que se denomina "mano de obra no calificada" (CONADI / SUR /UAHC, 1995: 109). Entre los hombres mapuches de la región, se constata que un tercio (30,89%), está representado en la categoría "oficiales, operarios y artesanos de artes mecánicas y otros oficios" (*idem*: 110). El estudio destaca también una alta participación de la población mapuche de la región en las categorías "empleados de oficina" y "trabajadores de los servicios y vendedores de comercio y mercado (13,89% y 11,55% respectivamente). El porcentaje comprendido en ambas categorías alcanza el 25,44% (*idem*: 110). Igualmente, se constata la baja participación de la población mapuche de la región en la categoría "miembros del poder ejecutivo y legislativo y funcionarios directivos de la administración pública", "profesionales, científicos e intelectuales" y "técnicos y profesionales medios" (5,72%, 4,28% et 5,41% respectivamente).

Respecto de la categoría "posición ocupada en el trabajo" los mapuches de la región metropolitana, siguiendo de cerca la tendencia nacional, se concentra en primer lugar en la categoría de "trabajadores asalariados" (75% de los trabajadores del país se encuentran en esta categoría contra el 70% de los trabajadores mapuches de la región metropolitana) (*idem*: 118). En cambio, a diferencia de la tendencia nacional para 1992, se observa que esta categoría es secundada por la de "trabajadores por cuenta propia", con un 13,73% de los trabajadores mapuches, relación que sube a 21,44% si consideramos a la vez a los "trabajadores por cuenta propia" y a los "patrones o empleadores" (7,46%). Este dato es sumamente significativo por cuanto nos está hablando de un alto porcentaje de población mapuche de la región que no es asalariada, pudiendo corresponder a "trabajadores informales" o a "micro-empre-

sarios" de no más de un empleado, siendo principalmente los hombres los "trabajadores independientes" (16,03%) y no las mujeres (9,04%). Ello guarda relación con el alto interés que demuestran todos los dirigentes de ser independientes y no tener que depender de un patrón que los obligue a trabajar o los trate mal. Por otro lado, también nos indica la probable precariedad de los medios de sustento, como en el caso de los microempresarios, quienes raramente consideran dentro de sus presupuestos gastos para previsión y salud. Las mujeres, en cambio, se concentran en segundo orden de importancia en la categoría de "trabajadores para servicio doméstico del hogar" (22,35%), frente a la tendencia nacional de un 15,93%. *Idem*: 122).

Respecto de las "ramas de la actividad económica", de los tres grandes sectores de la actividad económica nacional (agricultura, industria y servicios, con sus subdivisiones respectivas) se destaca que los mapuches de la región metropolitana se emplean principalmente en la industria manufacturera, en el comercio y en el servicio doméstico. En el caso de los hombres, éstos se concentran principalmente en la industria manufacturera (28,99%), en el comercio (19,30%) y en la construcción (13,58%). Las mujeres por su parte, están en primer lugar representadas en el servicio doméstico (29,93%), luego en la industria manufacturera (18,87%) y finalmente en el comercio (14,97%). (*idem*: 126-127).

Así, el perfil laboral del mapuche urbano correspondería al perfil de una persona de baja calificación, que percibe bajos salarios, con una alta movilidad (especialmente en el caso de los hombres por su trabajo en la construcción y en el comercio), con jornadas de trabajo extensas, que enfrenta una alta discriminación e, inclusive, maltrato por parte de los patrones (CONADI / PET, 1999: 110). Tanto en el caso de los hombres como de las mujeres, pero especialmente en el de éstas, los mapuches se ven discriminados por fenotipo, por cuanto uno de los requisitos para ser contratadas como secretarías o para ejercer funciones de atención de público es contar con "buena presencia", requisito que según los estereotipos occidentales dominantes, ellas no reunirían.

Los barrios periféricos como espacios de marginalidad y segregación socio - étnica

La región metropolitana es una zona eminentemente urbana y el centro político y administrativo de Chile. La

alta concentración de población en Santiago no es solamente producto del crecimiento demográfico, menos aún de la inmigración extranjera, sino que principalmente es producto de la acelerada urbanización del país y por tanto, del éxodo rural-urbano.

La forma de crecer de Santiago es a través de cordones poblacionales que van constituyendo los barrios periféricos. Estos barrios son alimentados en forma aleatoria de agua y electricidad, solamente sus avenidas y calles principales están pavimentadas y padecen de problemas importantes en lo que respecta al alcoholismo, la drogadicción, la delincuencia, el transporte y otros servicios urbanos. En este contexto residencial es preciso entender la migración mapuche y situar el hábitat de la mayoría de los mapuches en Santiago, insertos en sus barrios periféricos. Aquí los mapuches se insertan como miembros de una minoría nacional y como tal, lo hacen en forma dividida y fragmentada, como resultado de un proceso de deslocalización geográfica, de desestructuración de los lazos familiares y de marginalización en la cadena de las relaciones económicas.

Esta segregación se representa en la distribución espacial de la población mapuche de la región y principalmente, de la Provincia de Santiago. El 40% de los mapuches que residen en ella, es decir, 140.399 personas (INE, Censo de 1992), lo hacen en las 12 comunas más pobres y marginales de la misma (La Pintana, Renca, Pedro Aguirre Cerda, Lo Espejo, Huechuraba, Cerro Navia, San Ramón, Lo Prado, La Granja, Conchalí, Quilicura y el Bosque) donde la población en situación de pobreza y pobreza extrema es superior al 30% (Mideplán, Casen 2000). Cabe destacar, por tanto, que las comunas de mayor concentración de población indígena y mapuche de la región metropolitana, coinciden con aquellas donde el porcentaje de población en situación de pobreza es más alto. Lo mismo sucede al interior de la Provincia de Santiago. Ello nos lleva a ver los barrios periféricos de Santiago no solamente como lugares de concentración y reproducción de la pobreza urbana, sino también como espacios de segregación socio - étnica.

Pero no solamente en los barrios periféricos se verifica esta situación. También es observable en algunas comunas céntricas de Santiago, donde los mapuches migrantes se concentran en los campamentos o viven de allegados. Por ejemplo, en Estación Central, comuna eminentemente urbana donde no existen en forma declarada campamentos y donde la población mapuche censada es inferior al resto de las comunas marginales

de la región, hay un parque, el último tramo del llamado Parque de las Américas, donde año a año aparecen como "callampas", decenas de casas, primero de cartón, luego de madera, que albergan a decenas de personas, parejas y familias mapuches que llegan a la gran ciudad por su puerta de entrada ferroviaria. En sus inicios el lugar fue utilizado como centro de acopio de material de minería, pero a inicios de los 90 comenzaron a instalarse numerosas familias mapuches provenientes del sur del país, especialmente de Puerto Saavedra, Puerto Domínguez, Tirúa, Temuco y Contulmo. En su origen, ellas trataron "de reproducir el mismo hábitat donde vivían, ya que existían crianzas de aves, huertos para el consumo casero, etc." (I. Municipalidad de Estación Central, 1999: 1). Las malas condiciones de vida en el lugar llevaron a las cerca de 80 familias mapuches que residían en 1999 a conformar la Asociación Mapuche Epu Rehue, cuya historia organizacional terminó con la erradicación del campamento a la comuna de Puente Alto. A los pocos meses del traslado, sin embargo, éste se repobló de nuevas familias provenientes del sur, en un 80 % conformadas por mapuches, que esperan desde entonces (año 2000), una solución habitacional definitiva. En el mismo sentido, sorprende la constitución el año 2000 de la Asociación de Allegados Mapuches Antuco, de la Comuna de Puente Alto, conformada casi exclusivamente por migrantes "allegados" a la casa de familiares de dicha comuna. De esta manera, la segregación socio-étnica no solamente se constata en los barrios periféricos, sino que también puede ser observada en comunas donde aparentemente no hay una concentración de población mapuche tan importante. Lo que sucede en este caso, es que en primer lugar, se trata de población no registrada, por tanto estadísticamente inexistente en la región y, por otro, se trata de una población cuyas condiciones de vida se desconocen, toda vez que se encuentran escondidos tras un portón de una comuna donde no es fácil constatar a simple vista la pobreza. Aquí estamos en presencia de dos factores más coadyuvantes a la "invisibilización" del mapuche urbano. Con todo, es posible afirmar que existe una relación casi directamente proporcional entre población mapuche urbana y población en situación de pobreza y pobreza extrema. Evidentemente, en medio millón de personas, existe una cifra absoluta importante de profesionales y sectores de comerciantes mapuches que no están sujetos a esta condición. Sin embargo, ellos constituyen una minoría en Santiago. Es más, en un estudio realizado por el PET, por encargo de CONADI (CONADI / PET: 1999), en La Pintana, Pedro Aguirre

Cerda, Pudahuel y Cerro Navia, se concluye que existe una relación inversamente proporcional entre nivel de escolaridad de los mapuches e inserción laboral⁷. Ello significa que, a menor educación, mayores posibilidades tienen los mapuches de encontrar un trabajo asalariado, en las categorías más bajas de empleo. Es decir, se trataría de una población que hace el trabajo que al resto no le gusta, como sucede en muchos países con los extranjeros por ejemplo. Inversamente, a mayor nivel de escolaridad, mayor sería la dificultad para los mapuches de encontrar un trabajo acorde a su nivel de educación. Este último elemento constituye otro signo evidente de la discriminación a que están expuestos los mapuches urbanos.

La "comunidad urbana": un lugar de organización social y de construcción identitaria

Con anterioridad afirmamos que en el seno de las organizaciones mapuches urbanas se reúne el mapuche urbano en busca de su origen y en defensa de su identidad. Así como en la sociedad mapuche de las comunidades rurales el espacio social se construyó en torno al sistema reduccional, en la sociedad mapuche post-reduccional urbana, es en la organización donde se reproduce el espacio social de la comunidad. Este nuevo espacio, la organización mapuche, viene a reemplazar el lugar ocupado por las comunidades rurales. Por tanto, frente a las organizaciones indígenas urbanas nos encontramos en presencia de una nueva forma de comunidad mapuche. Esta comunidad urbana se presenta no sólo como un elemento colectivo central, sino el principal, de actualización y de persistencia de la identidad de los mapuches urbanos, contribuyendo a la configuración de una identidad mapuche propiamente urbana: la identidad mapuche-warriache.

Como lo hemos señalado en otros trabajos (Aravena, A., 2000a, 2000b), en relación al tema de la comunidad rural y de la práctica religiosa que allí se ejerce, Faron (1969), había hecho referencia al *congregacionismo ritual* (retomado por Foerster, R., 1993: 112), para expresar que entre los mapuches "las ceremonias religiosas organizadas tienen lugar en un contexto de relaciones sociales mantenidas entre los miembros de los grupos de linaje, relaciones que implican la participación regular de unidades en una congregación ritual de varias reducciones" (Faron, L., 1969: 243). Siguiendo la tesis de Faron, proponemos esclarecer nuestro punto de vista sobre el rol de las asociaciones u organizacio-

nes indígenas urbanas, cuando ellas coinciden con lo que podría ser descrito como una "comunidad ritual". En el contexto urbano, para quienes participan en las organizaciones mapuches, el espacio de la organización es el lugar más importante de reencuentro con otros mapuches, y también uno de los lugares de encuentro de hombres y mujeres disponibles para constituir alianzas parentales. Respecto a esto último, no obstante, las parejas mixtas - dónde sólo una de las dos personas es de origen mapuche - no generan mayor problema entre los mapuches urbanos. Al contrario, lejos de poner en peligro la identidad del grupo, las uniones entre mapuches urbanos y no mapuches permiten una mayor irradiación y aceptación de la cultura mapuche. En esta agregación de personas que es la organización, donde el individuo crea la comunidad urbana, cada uno entra en contacto con sus pares con quienes comparte un sentido único y propio. Ello lo diferencia del resto de las personas de la ciudad y al mismo tiempo le da un sentido especial a su vida, consagrando una adscripción identitaria diferente, una adscripción a la identidad del Mapuche-urbano.

En la organización, también se manifiestan aquellos aspectos que son expresamente creados o acentuados para delimitar las fronteras entre el mundo mapuche y el mundo no-mapuche. Estos aspectos son tanto la recreación de nuevas prácticas identitarias y su apropiación por las personas, como la exaltación de las ceremonias rituales tradicionales. Cada vez que los individuos hacen recurso a estas prácticas en el contexto de las organizaciones urbanas, están afirmando su pertenencia identitaria. La función social de estas prácticas sería conectar a los individuos con su pasado y dar sentido a su existencia presente, como también afirmar una existencia que en algún momento tuvo que ser negada. Hay una formalidad que es reproducida, la práctica es reproducida con cambios pero, pese a ello, el ritual permanece como un espacio de construcción de sentido y se transforma en un espacio sagrado. Desde este punto de vista, lo religioso jugaría también un rol, social y político en el seno de la organización. Esta, a su vez, se constituiría en el espacio donde se organizan las relaciones sociales de los individuos, en el seno de la comunidad ritual. La asociatividad y la religiosidad se convierten así, en otros espacios de afirmación y de reconstrucción de la identidad mapuche-warriache.

Por tanto, en el seno de la organización mapuche urbana, constituida en comunidad, la identidad también se afirma expresamente y se refuerza a través de la

práctica ritual organizada. Respecto del *congregacionismo ritual* urbano, diremos que entre los mapuches urbanos las ceremonias religiosas organizadas tienen lugar en un contexto de relaciones sociales mantenidas entre los miembros de las organizaciones urbanas, relaciones que implican la participación regular de unidades en una congregación ritual de varias organizaciones o comunidades. En efecto, las ceremonias practicadas en el contexto de la comunidad ritual, ocupan un lugar importante en la afirmación de la identidad mapuche. A través de estos ritos los mapuches urbanos definen en último término sus fronteras y sus límites en relación a los no-mapuches. A través de estos ritos también, ellos aportan al mundo contemporáneo su propio sistema de creencias. Actualizando sus prácticas, los mapuches urbanos construyen un vínculo con sus comunidades de origen, con sus parientes y con sus ancestros, integrando el proyecto histórico mapuche al presente colectivo. En este acto, pasado y presente no constituyen sino un *continuum*. La comunidad de parientes que no existe en la gran ciudad, por ausencia de la familia extensa, es encontrada en el espacio de la organización. Esta última constituye el rasgo de unión de los individuos en una comunidad de sentido. En la ciudad no es posible encontrar fácilmente el "espacio territorial" ni el "espacio parental" (de la familia extendida), ni el "espacio lingüístico" que han llevado a muchos investigadores a definir así la comunidad mapuche, como un espacio real, en el cual se puede encontrar un grupo específico, definido por un territorio, una lengua común, etc. Por el contrario, en la ciudad encontramos una nueva comunidad de individuos, construida por hombres y mujeres que comparten no sólo un origen común sino un proyecto histórico que los diferencia ante todo de una forma ideológica del no-mapuche y de la sociedad dominante: la comunidad mapuche-warriache.

Ceremonias y ritos practicados en la comunidad ritual

Desde hace más o menos una década, se celebran en Santiago un conjunto de prácticas y ceremonias mapuches con el fin de afirmar la adscripción identitaria a lo que sería la identidad mapuche-warriache. En los párrafos precedentes hemos sostenido que entre los mapuches urbanos dichas prácticas se realizan en el contexto de la comunidad ritual urbana. En efecto, la mayor parte de ellas ya no se practica en las comunidades rurales, constituyendo en la ciudad una suerte de recuperación de una antigua tradición, impulsada

por los dirigentes de las organizaciones. Aquí describiremos los cinco tipos de ceremonias rituales más frecuentes practicadas por los mapuches urbanos en la región metropolitana.

Entre las ceremonias más importantes, que constituyen un hito en la construcción identitaria del mapuche-warriache en Santiago, sin duda el *we tripantu* ocupa el lugar de mayor trascendencia, proyección y auto identificación. "El *we tripantu* es la celebración del comienzo de un nuevo ciclo de la naturaleza, o rito anual de renovación del equilibrio de la naturaleza, coincidente con el solsticio de invierno. Ha sido traducido por las organizaciones como el 'año nuevo Mapuche'" (Aravena, A., 2000b: 188). En Santiago el *we tripantu* o *woñol tripantu*, se conmemora desde el año 1995. El *we tripantu* tiene su origen desde que se conoce de la existencia de los mapuches, sin embargo, no renace como festividad propia de los mapuches sino hasta las últimas décadas del siglo XX. Como lo hemos destacado con anterioridad, algunos autores describieron su práctica comienzos del siglo, pero luego "la mayor parte de los trabajos que les siguieron la han ignoraron, 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 es reivindicada en propiedad como una fiesta Mapuche" (Aravena, A., 2000b: 189). Han sido los habitantes de las grandes ciudades - originalmente de Temuco, luego de Santiago - los que han dado nuevamente sentido a esta fecha. De hecho, la mayor parte de los dirigentes urbanos nacidos en una comunidad, coincide en recordar haber celebrado el *we tripantu* no con el nombre actual sino en el contexto de la celebración de San Juan. También, recuerdan que se hacía la noche previa al día de San Juan, pudiendo continuar todo el día siguiente, consistiendo más bien en una celebración de tipo familiar. En estricto rigor, la celebración del *we tripantu* corresponde a la noche del 20 al 21 de junio (dependiendo del año, puede desplazarse hasta la noche del 23), coincidiendo con el solsticio de invierno en el hemisferio sur, y con el inicio del invierno que marca un nuevo ciclo de la naturaleza. Ya han terminado las cosechas del verano, y habrá que preparar nuevamente la tierra para que germinen las semillas que se serán sembradas en primavera. En la rogativa que caracteriza la celebración del *we tripantu*, se implora a *chau ngeuchen* (deidad mapuche) se invoca el *meliwitran mapu* (los cuatro puntos de la cosmovisión mapuche) y se pide a la *ñuke mapu* (ma-

dre tierra) bondades para el nuevo ciclo de la naturaleza que comienza. Igualmente, se agradece por las bondades del año anterior y se ruega para que el padre sol vuelva con más fuerza luego de su retiro invernal. Se trata de una celebración familiar, donde existe un espíritu de reencuentro, solidaridad y convivencia. Los días previos y especialmente la noche anterior, se preparan los alimentos y al amanecer se realiza el *nullañ mawon* o rogativa de agradecimiento y renovación del año. En cada *we tripantu* celebrado en Santiago, el *rewe* (altar ceremonial; lugar puro, lugar sagrado) de madera o de ramas de *foye* (canelo), constituyen el centro e la rogativa. El *muday* (bebida hecha de trigo), las sopaipillas, el pan, el mote, el *mülke* (harina tostada) y los piñones, constituyen la ofrenda. En el altar se colocan los cántaros de greda con el *muday*, y la comida en los *iwe* (pequeños platos para la ofrenda). En algunas ocasiones, se ofrenda sangre de un cordero sacrificado que se ha encargado al sur. En general, esta ofrenda coincide con la presencia de una *machi* (chamán) en la ceremonia. Siempre que la *machi* es mujer, es “mandada a buscar al sur”, generalmente a la comunidad de donde es la familia que oficia de anfitriona. No es común que para los *we tripantu* se recurra a uno de los dos *machis* que residen en Santiago en forma permanente, ya que ellos se encargan de officiar las ceremonias en el seno de su propia organización⁸. Una vez realizada la ofrenda, se bendice la comida – en algunos casos – cuando hay muchos invitados – y diferentes familias han participado en la organización de la ceremonia y en la preparación de la comida, el *lonko* o presidente de la organización prueba públicamente cada olla y emite su juicio: está bien, está rica, quedó salada, está cruda, etc... suelen ser las expresiones que provocan la risa de todos los asistentes⁹. Antes y después de cada comida (en la noche, al amanecer, en la mañana y luego a medio día), se baila *purün* en torno al *rewe* al compás de *trutukas*, *pifilkas*, *trompe* y el infaltable *kultrun*. Igualmente, se dan largos espacios de presentación y conversación o *nhütram*, donde cada participante se dirige al resto con palabras de solidaridad y buenos deseos para el período que se inicia.

En segundo lugar, también la celebración del *lakutün* o ceremonia de bautismo, que como hemos dicho, fue “practicada en forma oficial por primera vez al alba del 15 de junio de 1995 en un parque de la ciudad de Santiago, ha tomado un sentido importante en la identidad mapuche-warriache. La celebración de la ceremonia fue propuesta por un conjunto de organizaciones urbanas teniendo por meta dar a los infantes nacidos en Santia-

go, hijos de residentes indígenas, las virtudes de sus ancestros. El evento fue consagrado por un *Yatiri* (chaman del pueblo Atacameño) con la participación de miembros de diferentes pueblos indígenas. Los 7 niños iniciados pertenecían también a diferentes pueblos. El *lakutün* es practicado también en otros contextos (organizaciones, familias, comunidades), pero esta vez la ceremonia fue elaborada para afirmar una pertenencia identitaria no reconocida” (Aravena, A., 2000b: 188). Según cuentan los abuelos en la tradición mapuche, la ceremonia del *lakutün* era el traspaso del nombre del abuelo paterno al nieto, quedando establecida entre ellos una profunda relación. Con el tiempo, derivó en la relación del niño con un “padrino” que a su vez tenía el mismo nombre.

En tercer lugar, y en el mismo sentido que el *lakutün*, se practica el *kochontün*, ceremonia en que se ruega por el niño, se ofrece a la naturaleza, se pide protección por él y se establece una relación entre el niño y sus padrinos y entre los padres y los padrinos que en adelante serán “compadres”. También para la niña mapuche se celebra el *katan pilun*, que es la ceremonia de apertura de orejas o *pilun* de las niñas, para el uso de aros o *chawal*; aquí, el padrino regala los aros y la acompaña, junto a su familia, amigos e invitados. La niña no debe llorar ni mostrar signo de dolor, y para compensar su sacrificio y valor desplegados, se establece una ronda de regalos o “pagos” en dinero, constituyendo donativos voluntarios de los invitados que la niña recoge y guarda para sí. Una vez terminada la ceremonia, la niña, los padrinos, la familia y los invitados celebran con comida mapuche y bailes.

Finalmente, no podemos dejar de mencionar el *kamarikün*, que es una gran ceremonia con la naturaleza. Lo más conocido de esta ceremonia, es el *nguillatün*, que corresponde específicamente a la rogativa o acto de pedir. Se trata de una práctica observada ya por los primeros cronistas y, a diferencia de las otras ceremonias más íntimas o familiares, como el *we tripantu*, el *nguillatün* ha sido profusamente descrito a lo largo del siglo XX por los estudios realizados en comunidades mapuches, donde se continúa practicando. El *nguillatün* es uno de los ritos mapuche más estudiados, sobre el cual hay diversas interpretaciones. Esta ceremonia donde encontramos ofrendas y sacrificios, practicada regularmente en las comunidades mapuches rurales, ha devenido una práctica recurrente en los medios urbanos. En Santiago diversas organizaciones celebran año a año rogativas; sin embargo, al menos dos, celebran grandes *kamarikün*, invitando a la mayor

cantidad de organizaciones de la región. Se trata de los de Pudahuel y de La Florida, celebrados entre septiembre y diciembre de cada año. En estas ceremonias sí participan los *machis* residentes en Santiago, y además pueden invitarse autoridades religiosas del sur. Para entonces se traen caballos, se colocan banderas azules y blancas, *colihues* (en señal de protección) ramas de *folle* y de eucaliptus, se cuenta con la participación de *machis* y se construyen *rukas* o ramadas en torno a una gran cancha, al estilo de los *nguillatún* que se celebran en las comunidades mapuches rurales. Pero a diferencia de éstas últimas en Santiago en las ceremonias de *nguillatún* ya no se pide por las cosechas, sino por el trabajo, por la unidad del pueblo mapuche, por los problemas de cada uno y por los hermanos mapuches del sur. Conviene entonces destacar que el ritual, al cual se asigna siempre la misma significación, ha sido adaptado a los nuevos contextos urbanos.

De los casos a que nos hemos referido, "lo que nos parece importante de destacar es la constatación de la presencia del fenómeno ritual al cual los individuos atribuyen funciones de mediación y de afirmación de sí mismos, en que la meta principal es la mediación entre lo que está bajo el control de los hombres y lo que no lo está. Las ceremonias y ritos son adaptadas a las condiciones, medios y necesidades de la ciudad, manteniendo básicamente los elementos de las prácticas ceremoniales rurales. Así la práctica de estas ceremonias juega un rol importante en la vida del mapuche urbano organizado y de recreación identitaria. Se trata tanto de ceremonias características de la vida en reducción, practicadas fuera del contexto de la comunidad rural y adaptadas a la ciudad, como de nuevas manifestaciones interpretadas por los mapuches urbanos como medio de legitimación de la pertenencia identitaria" (Aravena, A., 2000b: 1989-1990).

Para los mapuches urbanos el *meli witrán mapu*, la cosmovisión mapuche no desaparece. Significa entender el mundo de la naturaleza y del entorno. Ello conlleva saber vivir y saber compartir el espacio con los demás y con distintos seres. Seres sobre naturales que también están presentes en la ciudad y pueden provocar enfermedades. Para los mapuches urbanos los daños, males o enfermedades provienen del olvido (de ser quienes son), del rechazo de la identidad mapuche y de la envidia o el hecho de observar otras cosas, cosas negativas, dejarse llevar por la vida del *huinca* sin respetar la propia visión del mundo. La práctica de las ceremonias especialmente el *kamarikün* y

el *we tripantu*, a que hemos hecho referencia, tienen la finalidad de reunir a las personas, celebrar a la gente de la tierra, afirmar la identidad mapuche y proteger a las personas de los males a los que están expuestos. En efecto, el *kalkutün* (hacer daño), que es cuando a una persona le dan algo malo, puede suceder en cualquier parte y contexto y los mapuches urbanos observantes no se consideran exentos de padecer enfermedades provocadas. Del mismo modo, los *kalku* (brujos), se transforman en hombres que hacen daño, o inclusive en perros. Por eso, del mismo modo en que ha sido observado en las comunidades rurales, para un cada vez más significativo grupo de mapuches urbanos es necesario estar en armonía con el entorno y acceder a la renovación que se produce año a año en el *we tripantu*.

Conclusiones

Casi un ochenta por ciento de las personas que en el Censo de 1992 se identificaron en Chile con los pueblos aymara, mapuche y rapa nui, habitan en las ciudades del país. Sin embargo, la cuestión indígena urbana ha sido por largo tiempo un tema no abordado, desconocido y las más de las veces, negado. Esta constatación llevó a algunos investigadores a hablar de la existencia de "seres invisibles", para caracterizar la situación de los migrantes indígenas en la ciudad de Santiago. Dicha invisibilidad sería el producto del rechazo, por parte de la sociedad hegemónica, al hecho mismo de la existencia de indígenas urbanos y, por ende, la negación que la comunidad indígena haya podido traspasar los límites de la comunidad rural.

El mapuche migrante suele mantener vínculos importantes con sus familias y comunidades de origen, de modo que no podríamos afirmar que cuando el individuo emigra rompe con todo su pasado desprendiéndose de su identidad. Sin embargo, con la migración el individuo rompe de cierta manera con el equilibrio identitario en el cual fue socializado. Es por ello que casi siempre el migrante ha sido estudiado en relación a sus características psicosociales y, especialmente, desde un punto de vista médico, para llegar a concluir que se trata de personas que enfrentan graves problemas de adaptación. Como consecuencia de ello, y respecto del pueblo mapuche, la migración es vista por un lado como un impedimento para la persistencia de la sociedad mapuche "tradicional" o rural, donde sólo residirían ancianos. Por otro lado, el *schoc* de identidades que se produce con la migración, aparece como

un obstáculo para la adaptación de cada individuo migrante. Este, para tener éxito, debe ocultar o definitivamente reemplazar su identidad mapuche, asimilándose a la sociedad dominante. Desde esta perspectiva, se describe a la sociedad mapuche actual como una sociedad atomizada, fragmentada y marginalizada, incapaz de reconstruir relaciones sociales y de proyectarse en el mundo contemporáneo como un pueblo igualmente contemporáneo.

A su vez, si la migración y los mecanismos de adaptación de los mapuches a la vida citadina son aspectos desconocidos por la sociedad no mapuche, el desarrollo de la vida de los descendientes de los inmigrantes es prácticamente ignorado. De los mapuches que residen en Santiago sabemos, desde hace un buen tiempo, que se dedican a actividades "informales" en el sector de la producción y de los servicios, que trabajan mayoritariamente como mano de obra en la construcción en el caso de los hombres o se insertan en el campo de las labores domésticas, en el caso de las mujeres. Los análisis post-censo 1992 vinieron a confirmar estos datos. Por tanto, podemos afirmar con plena certeza que en su mayoría, los mapuches residentes en las ciudades y, particularmente en Santiago, siguen ejerciendo las actividades laborales de menor remuneración y las socialmente más desvalorizadas.

Los integrantes de esta sociedad marginalizada, fragmentada, atomizada y distribuida mayoritariamente en las ciudades de Chile, representa más de un 10% de la población de la región metropolitana. Respecto de esta sociedad que aún permanece "invisible" a los ojos de la mayoría de los chilenos, hemos planteado no solamente que existe como dato estadístico, sino que se encuentra en un proceso acelerado de construcción de su visibilidad. Visibilidad que se reconstruye al interior de la comunidad urbana de individuos, constituida por las organizaciones mapuches urbanas, contribuyendo a la generación de una identidad mapuche propiamente urbana. De esta manera, el mapuche urbano sublima su identidad y ejerce el derecho a ser reconocido y aceptado como tal fuera de los límites de la comunidad rural. Este proceso se da en situación de conflicto ante la discriminación – con la consecuente descalificación permanente – y la negación por parte de la sociedad dominante. Sin embargo, como hemos visto, ante los mapuches urbanos estamos nuevamente ante un pueblo en situación de contacto y en proceso de afirmación y de construcción identitaria. Esta correspondería

a la identidad "mapuche – warríache", determinando una nueva situación de etno-génesis mapuche.

Notas

¹ Una versión extensa de este trabajo (30 pg.), fue publicada en *Colonización, resistencia y mestizaje en las Américas*, varios autores, mayo 2002, Abya-Yala (Quito)/ Instituto Francés de Estudios Andinos (Lima). Este artículo forma parte de una investigación en la que trabajamos tanto con mapuches migrantes como con mapuches urbanos. El trabajo se centró en la construcción de la identidad en los medios urbanos, y por eso encabezamos el artículo con el nombre *mapuche-warríache*, para referirnos de este modo a la identidad del mapuche urbano. Literalmente, significa "gente de la tierra – gente de la ciudad", pero se puede interpretar como la "gente de la tierra que es gente de la ciudad", del mismo modo que hablamos de los mapuche-huilliche o los mapuche-pehuenche. *Warrí* significa ciudad, al igual que *kara*, y *che*, gente. Como etnónimo el término mapuche-warríache es utilizado ocasionalmente por dirigentes mapuches residentes en Santiago.

³ En palabras de uno de los autores más citados sobre la vida de los mapuches en las reducciones "los mapuches hicieron importantes adaptaciones en relación a las fuerzas económicas y políticas que actuaron en su cultura desde el establecimiento de las reducciones; sin embargo, la estructura contemporánea de la sociedad mapuche alcanzó un relativo equilibrio desde principios de siglo. La principal adaptación se realizó justamente en relación al sistema de las reducciones. La sociedad mapuche de hoy constituye una reintegración de los rasgos tradicionales en el seno de la vida reduccional" (Faron, L.; 1969: 253).

⁴ Entre los más connotados y trascendentes trabajos sobre los mapuches contemporáneos encontramos a Stuchlik, M. (1970, 1974; 1976, entre otros), Faron, L. (1969) y Titiev, M. (1951), entre muchos otros que sería imposible de citar.

⁵ Por "discriminación", entendemos: "Toda forma de menosprecio, distinción o exclusión, restricción o preferencia hecha –con o sin intención– por persona, grupo o institución, basada en la raza, color, religión, descendencia, origen étnico, orientación sexual o cualquiera otra característica análoga que anule o menoscabe el reconocimiento, goce o ejercicio en condiciones de igualdad de los derechos humanos y las libertades fundamentales tanto en las esferas políticas, sociales, económicas, culturales como en cualquier otra". (Informe de la DOS sobre discriminación, 1999: 13). Sobre el tema de la "discriminación mapuche", La Ley habla de "culturas".

⁶
⁷ El trabajo se centró en las regiones VIII y Metropolitana. En cada una de ellas, se trabajó en las comunas de

Concepción y Talcahuano para la VIII, y La Pintana, Pedro Aguirre Gerda, Pudahuel y Cerro Navia para la R.M.

⁸ Los machis residentes en Santiago son: Don Manuel Lincovil (de la Organización Kallfulican de La Florida) y Don Augusto Aillapán (de la Comuna de Lo Prado).

⁹ El rito de "probar las comida" es practicado por diferentes organizaciones en Santiago, pero especialmente por la organización mapuche Folliche Aflai, de Ñuñoa.

Referencias Bibliográficas

ARAVENA, Andrea:

- 2000a, "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" (versión resumida), en *Actas 3er Congreso Chileno de Antropología*, Tomo II (1121-1133), Colegio de Antropólogos de Chile, Santiago.

- 2000b, "La identidad indígena en los medios urbanos: Procesos de recomposición de la identidad étnica mapuche en la ciudad de Santiago" (versión corregida y aumentada), en Boccara y Galindo, *Lógica Mestiza en América*, Instituto de Estudios Indígenas Universidad de la Frontera, Temuco.

- 2001, "La diáspora invisible", en número especial del *Correo de la UNESCO*, septiembre-octubre, ediciones de la UNESCO, París.

BARRÍA, Cristián., 1984: "Análisis de un caso de depresión en un paciente mapuche: aspectos clínicos y culturales", *Revista de Psiquiatría*, vol. 1, N° 3, Santiago;

BIEDERMANN, Niels.: 1992, "Enfermedad mental e identidad cultural en la etnia mapuche en Chile", *Nueva Sociedad*, Caracas.

CONADI / SUR / UAHC: 1995 (Informe), *Diagnóstico sobre la Población Indígena de la Región Metropolitana*, Santiago.

CONADI / PET: 1999, *Estudio de pre-factibilidad para un programa de inserción laboral respecto de poblaciones indígenas en zonas urbana: Diagnóstico y propuesta de inserción laboral indígena, Regiones Metropolitana y Octava*, Imprenta Edit. Pillán, Santiago.

FARON, Louis: 1969, *Los Mapuches, su Estructura Social*, Instituto Indigenista Interamericano, México.

FAVRE, Henri : 1966, «Le problème indien en Amérique latine», *Problèmes d'Amérique latine*, N°2, París.

FOERSTER, Rolf: 1993, *Introducción a la religiosidad mapuche*, Universitaria, Santiago.

GONZÁLEZ, Manuel et al.: 1965, "Enfoque antropológico psiquiátrico de indígenas mapuches alienados", *Antropología*, año 3, vol. 3, Centro de Estudios Antropológicos, Universidad de Chile, Santiago I. Municipalidad de Estación Central: 1999, Informe General Campamento Las Américas, Unidad de Vivienda, Depto. Social, Municipalidad de Estación Central, Santiago.

INE: 1992, *XVI Censo Nacional de Población y V de Vivienda. Resultados Generales*, Santiago.

MIDEPLAN: 2000, CASEN (Encuesta de Caracterización Socioeconómica), Santiago.

MOLTEDO, Rina: 1990, "Emigración Mapuche e Identidad Étnica", *Revista El Canelo*, Vol. 5, n° 22, 1990, Santiago

MONTECINO, Sonia: 1990, "El mapuche urbano: un ser invisible", *Revista Creces N° 3*, octubre, Santiago.

SALAS, Adalberto: 1985, "Hablar en mapudungun es vivir en mapuche; especificidad de la relación lengua / cultura", *RLA: Revista de Lingüística Teórica y Aplicada*, vol. 25, Santiago.

STAVENHAGEN, Rodolfo: 1992, "La situación y los derechos de los pueblos indígenas de América"; Boletín Indigenista; *América Indígena*, Vol. LII, N° 1-2, enjun., Instituto Indigenista Interamericano, México.