

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

Asentamiento e Identidad Mapuche en Santiago: entre la asimilación (enmascaramiento) y la autosegregación (ciudadanía cultural).

Nicolás Gissi Barbieri.

Cita:

Nicolás Gissi Barbieri. (2001). *Asentamiento e Identidad Mapuche en Santiago: entre la asimilación (enmascaramiento) y la autosegregación (ciudadanía cultural)*. 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/50>

ARK: <https://n2t.net/ark:/13683/ef8V/F3C>

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>.

Asentamiento e Identidad Mapuche en Santiago: entre la asimilación (enmascaramiento) y la autosegregación (ciudadanía cultural)

Nicolás Gissi Barbieri

I.- Territorio, identidad y migración: El espacio como lugar

Los conceptos de identidad y lugar se encuentran estrechamente ligados, como lo han mostrado algunos arquitectos (Rogers, Lynch), filósofos (Bachelard, Heidegger) y múltiples literatos y científicos sociales. Se trata de que el lugar da acceso al mundo y lo ordena y de que la forma más simple del sentido es la "identidad", en el uso restringido del término: "un sentido de lugar". La identidad es, por tanto, el grado en que una persona puede reconocer o recordar un sitio como algo diferente a otros lugares, en cuanto tiene carácter propio vivido, o excepcional, o al menos particular. Se trata de un lugar de pertenencia, de memoria compartida, que vincula a quienes allí están, como un espacio que constituye un pequeño cosmos.

El concepto de "lugar", entonces incluye la referencia a un contexto más amplio que el puro "sitio", generando y encuadrando a los sujetos en un "tener lugar" en el mundo. Heidegger relacionaba el habitar que ocurre en los lugares, con el hacer en cuanto la producción de las cosas que hacen esos lugares. Ahora bien, el lugar se construye a través de la reunión y reunir implica el desplazamiento de un significado de un lugar a otro. El lugar, percibido como paisaje, está ligado a la historia como el acontecer que así lo ha configurado, otorgando su sentido de identidad, haber llegado a ser lo que ahora se es y que podemos reconocer. Cada lugar, más allá de su complejidad y heterogeneidad, tiene su propio *genius loci*, su identidad específica, y también un límite y umbral característicos. El "principio de asentamiento" de cada lugar se encuentra en singular relación con la diacronía, moldeando a su vez un determinado proyecto a sus miembros (De las Rivas, 1992,

19-39). Nos introducimos así en el concepto de territorio, fundamento de la sociedad y del poder. El territorio es el sostén de la vida y de la actividad social, soporte de la acción simbólica; es el espacio físico en que se apoyan los procesos políticos. Dicho de otro modo, el territorio es la entidad encargada de la organización política del espacio, de definir las relaciones entre la comunidad y su hábitat, como también entre la comunidad y sus vecinos (Barrientos, 1993, 13-15).

De este modo, la decisión (individual o colectiva) de migrar abre el mundo espacial y societal a los inmigrantes, enfrentándolos a sitios vastos y extraños, con el riesgo concomitante de encontrarse ante lugares hostiles y/o baldíos. La connatural necesidad de arraigo del hombre, es decir, de pertenecer a un lugar determinado ha de articularse -especialmente en el mundo moderno- con la apertura hacia el espacio exterior, hacia lo otro, lo diferente, lo urbano. Ahora bien, el lugar que experimenta la conciencia moderna no es un territorio apacible o fácilmente definible. Es un mundo generalmente fragmentado, distorsionado, querido y odiado a la vez, donde todo ocurre entre ruido, en múltiples ámbitos y sub-culturas que se mezclan, yuxtaponen y confrontan.

El pueblo mapuche, de acuerdo a los datos del último Censo Nacional (INE, 1992) se encuentra constituido por 928.060 personas -en población de 14 años y más-. El 79.23% de la población mapuche total es urbana, de los cuales 433.035 viven hoy en el Gran Santiago, representando el 10.6% de la población regional y el 44% del total nacional mapuche. Veremos en estas páginas cómo tiende a influir en la vivencia identitaria de los migrantes mapuche el enfrentarse al mundo de la metrópoli chilena desde el compartir un mismo espacio barrial ("concentrados") o a partir del residir en diferentes poblaciones comunales, de baja densidad poblacional mapuche ("dispersos"). Haremos nuestro

análisis a partir del caso de la población Sara Gajardo, en el contexto histórico y espacial de la Comuna de Cerro Navia. Este sector fue seleccionado pues se caracteriza por un alto porcentaje de localización mapuche, entre 21 y 110 personas por "manzana" se reconocen como tal (en una secuencia de 0 a 190 vecinos) similar a la situación de otras 15 poblaciones (de un total de 133), sólo considerando esta comuna, de acuerdo al Censo de 1992 y al reciente estudio de la Municipalidad de Cerro Navia (1997). Tal localización da un promedio de 65 residentes por manzana, representando más del 30% de la población vecinal.

II.- De Barrancas a Cerro Navia: constitución de un asentamiento urbano. El caso de la Población Sara Gajardo (sector N°2), Unidad Vecinal N°19

"Llegamos haciendo nada más que unas rukitas".
"En Cerro Navia la cantidad de mapuche está acá, en esta población hay más cantidad de indígenas".
Durante la tercera década del siglo XX Santiago se consolidó como el principal punto de concentración de población en el país, abarcando un tercio del total urbano. Su población se elevó de 600.000 a cerca de un millón de personas entre 1920 y 1930, mientras se estancaba el crecimiento de la población campesina. El proceso de poblamiento acelerado de Santiago produjo alteraciones notables en su dinámica espacial, por cuanto empezaron a operar los mecanismos propios del mercado de tierras, asociados a la ganancia de los agentes económicos. Este aumento demográfico de la ciudad y la presión por localización industrial, llevaron a aumentar la superficie construida. En efecto, Conchalí, Ñuñoa, San Miguel y Quinta Normal, que en 1930 representaban el 17% de la población de la provincia de Santiago, en 1940 representaban el 22%, y en 1952 prácticamente un tercio, con un 32%. El medio ambiente físico que hace sólo tres décadas se caracterizaba por los terrenos agrícolas (chacras), se fue progresivamente convirtiendo en áreas ciudadinas.
Alrededor de 1910 se inicia el sistema de tomas, dando origen a las primeras poblaciones de Santiago, vale decir, a un sistema de pequeñas propiedades urbanas. La migración campesina a Santiago cambió una pauta

de crecimiento caracterizado por la densificación a través del conventillo, por el crecimiento en extensión. Junto al sistema de loteos, y debido a las condiciones de escasez de habitación, se desarrollan ocupaciones ilegales a través de "callampas"; ambos procesos significan la conversión del suelo agrícola en suelo urbano. Así, surgieron asentamientos humanos precarios en bordes de ríos y canales; en terrenos desconectados del tejido urbano existente; en sitios eriazos fiscales o privados: poblaciones en Mapocho Norte y Cerro San Cristóbal, entre otras.

La mayor parte de estos asentamientos se ubicaba en terrenos fiscales. Aunque en la década de los 50' existían diversas instituciones estatales dedicadas al problema de la vivienda (Corporación de la Vivienda -Corvi-, Viviendas de Emergencia, Corporación de Inversiones), ninguna de ellas había tenido una política eficiente para resolver el problema de los callamperos (Espinoza, 1988). A comienzos de los 60', las migraciones rural-urbanas conformaron un cinturón de poblaciones en torno a Santiago, cuyo proceso se definió como un fenómeno de "marginalidad urbana". Este proceso continuó luego con diversas formas de ocupación y soluciones habitacionales propuestas fundamentalmente por el MINVU, con alta participación de los partidos políticos.

En el caso de la ex-comuna de Barrancas -zona poniente-, que aquí nos ocupa, el principal programa impulsado por el gobierno en esta época fue la erradicación de la población callampa Colo Colo, ubicada entre la línea del tren y el río Mapocho. Esta sería localizada en los terrenos de la chacra Lo Amor, donde se desarrollaría un programa de autoconstrucción con apoyo de la Corporación de Mejoramiento Urbano (CORMU), de CORHABIT y de la Intendencia. Una cantidad de 390 familias serían las beneficiadas de este programa. Los nuevos asentamientos no estuvieron faltos de problemas internos y de la actuación de los partidos políticos. Son nombrados como afiliaciones en pugna la Democracia Cristiana y el Partido Comunista.

Ayer Lo Amor, hoy Sara Gajardo, es nuestra localidad de estudio: en sus territorios, correspondientes a la actual Unidad Vecinal N°19 de Cerro Navia, encontramos una alta concentración de población mapuche, que provienen fundamentalmente de los alrededores de Temuco. La percepción de un alto porcentaje de población mapuche es compartida:

"Aquí yo creo que el 50% de la población es mapuche, hay una buena cantidad de mapuche ...aquí vienen todos de la Novena Región, pero específicamente de

Temuco, gente del lado de la costa, de Nueva Imperial y de Carahue, y uno que otro ya es de Arauco, Lebu, pero en menor cantidad".

Los testimonios indican cómo ellos reciben cotidianamente a los nuevos inmigrantes mapuche "hasta que se acomoden":

"Ha venido mucha gente, familiares aquí han llegado del sur, han descansado, han venido a estirar sus huesos, a sacar su sueño, llegan aquí y ya después cuando encuentran trabajo...hasta que se acomoden y se van, en Cerro Navia la cantidad de mapuche está acá, en esta población hay más cantidad de indígenas".

Vemos cómo la periferia, y en ese contexto nuestra comuna y población de estudio, estaba formada por emigrantes del campo a la ciudad cuyo primer contacto con alguna forma de modernidad se produce en las ciudades y poblados de provincias, que ofrecen una vida semi-urbana de calles comerciales y plazas de entretención. Esta es una característica que comparten, en mayor o menor grado, emigrantes mapuche y no-mapuche. Como señala San Martín:

"El emigrante esperaba encontrar en Santiago la misma imagen, a mayor escala, pero en ningún caso formas urbanas que ni siquiera estaban en su imaginación. El emigrante campesino de los años 40' y 50' salta entonces de un extremo a otro: de formas preurbanas incipientes con predominio de los grandes espacios abiertos del campo, a unas agrupaciones de bloques y alineaciones de viviendas unas al lado de otras, donde la calle corredor no existe y la plaza es reemplazada por un espacio vacío sin equipamiento ni vegetación. El emigrante pierde sus referencias y poco a poco, obligadamente, va adoptando los modelos ya aceptados por la clase media emergente" (1992, 80).

A esta diferencia en la forma urbana, en el migrante mapuche se suma el "salto" en la forma cultural, pasando desde la comunidad (reducción) o la pequeña ciudad de fuerte faz mapuche, a la gran ciudad de rostro chileno-occidental. En las próximas páginas vemos cómo se desarrollan las continuidades y discontinuidades culturales en el marco de los inmigrantes mapuche en la U.V. N°19 de Cerro Navia. Los testimonios nos recuerdan que estamos ante un proceso socio-cultural que trasciende al país en su conjunto, el que continúa, a principios del siglo XXI, trasladándose desde una situación neocolonial a una sociedad moderna. Como ya dijo M.Castells a principios de los años 80':

"El fenómeno que subyace...al interés por la investigación sobre urbanización en el Tercer Mundo se relaciona

con ese desafío a establecer un nuevo Estado nacional que sea capaz de estar presente en el Board of Trade de Chicago al mismo tiempo que representa las diferentes tradiciones culturales de las diferentes comunidades étnicas locales de las que depende en última instancia...Se trata de cómo llevar a cabo un proceso de construcción de instituciones políticas nacionales en un contexto económico mundial, al tiempo que la gente trata de establecerse en un territorio localmente definido en pos de una nueva significación social" (1981, 27).

III.- "Mapuche dispersos": entre el desplazamiento de la tradición y el mimetismo

El hilo conductor en la formación de la memoria suele estar, en quienes hemos denominado como "mapuche dispersos o disgregados", situado en el mundo de los proyectos y expectativas de vida personales. La historicidad del planteamiento mnémico del mapuche disperso empieza cuando desplaza, no sin ambivalencia, la tradición como espacio canónico del inicio de sus experiencias. Su historicidad la identificamos como la actividad reflexiva que busca en primer lugar una interpretación del interlocutor metropolitano del día a día. A partir del mundo contemporáneo que comparte, el de su barrio, su televisión y su trabajo. Allí no deja espacio para una reivindicación de acciones históricas, en sus relatos todo sucede en la continuidad que les proporcionan sus existencias, sin preocuparse si coinciden o no con las prescripciones del linaje. Lo característico de la realidad del mapuche disgregado es la aguda sensación de la inexistencia de auténticos vínculos integradores en el mundo social, el sentimiento de soledad y el mimetismo como defensa ante la discriminación.

El mapuche disgregado se define como ruptura y negación (Paz, 1994, 49-50). Y, asimismo, como búsqueda, como voluntad de trascender ese estado de exilio. La migración, el viaje, es muchas veces visto como emancipación. Emancipación mapuche entendida en un contexto general de liberación de población indígena procedente en parte de relaciones de supeditación precapitalistas (latifundismo rural, característico del gamonalismo del siglo XIX y primera mitad del XX) hacia la condición de pequeños propietarios y micro-empresarios, o también hacia un asalariamiento que reviste elementos de liberación frente a la dependencia servil de un colono de fundo.

Asentados estos inmigrantes en Santiago prefieren omitir sus características culturales. "No quieren hablar na', no quieren conversar, se avergüenzan", suelen señalar los mapuche sobre sus hermanos de pueblo. Muchos ocultan lo propio por temor a la mirada y ridiculización del otro; es que en la medida en que la Conquista y el espesor simbólico de la Colonia son internalizadas por el conquistado, ellas también son incorporadas a un régimen de verdades. Es esa historia soterrada que no pasa, que apenas transcurre en lo invisible (García de la Huerta, 1999, 21). En sus formas radicales el disimulo llega al mimetismo, fundiéndose el mapuche disgregado con el paisaje santiaguino. Disimula tanto su singularidad cultural, que acaba por abolirla, se vuelve silencio.

Pero sus propios testimonios señalan que el mapuche no se olvida de sí, que en su interior no se funde con su imagen. Al mismo tiempo, esa nueva imagen identitaria se convierte en una parte inseparable de su ser en la ciudad, entre su máscara y él se establece una complicidad difícil de romper. Al anular la identidad cultural, muchos jóvenes derivan en la adscripción a nuevas formas de pertenencia, integrando pandillas que suelen trascender los límites poblacionales y comunales. En medio de las migraciones del campo a la ciudad que desarraigan, frente a la acción homogenizadora de la escuela, las industrias culturales y las subculturas juveniles poblacionales, los nuevos imaginarios a veces refieren "estados de conciencia dispersos, fragmentados, donde coexisten elementos heterogéneos y diversos estratos culturales tomados de universos muy distintos" (Brunner, 1988, 151-185).

El migrante disperso no se afirma en la ciudad en tanto que mapuche, sino como abstracción: es un hombre, él empieza en sí mismo, él acude a su subjetivación (Touraine 1998). La ida es la gran ruptura con la madre. Dicha separación era un acto fatal y necesario. Pero duele todavía esa separación, de ahí el constante sentimiento de orfandad. Hay en sus testimonios una cultura mapuche enterrada pero viva. Hay en ellos, mujeres y hombres, un universo de imágenes, deseos e impulsos sepultados. Sin embargo, la situación de emigración también crea una de las ocasiones posibles de transformación de la identidad como dato inmediato de la conciencia en identidad como autoreflexión. Vuelve a darse el hecho de que la identificación aparece cuando surge la diferencia, cuando el contacto con otra cultura fuerza al individuo a tomar conciencia de lo que él es. Esta nueva mirada sobre sí mismo, empero, no entraña necesariamente una rei-

vindicación de orden político. Es por ello importante destacar, al referirse a la identidad del mapuche hoy, los temas propios del análisis sociológico, que son la afirmación de identidad (tal como se manifiesta en los discursos) y la reivindicación de identidad vinculada a una forma de acción ciudadana.

Para que no haya sólo conciencia sino afirmación y reivindicación de identidad, es preciso que la conciencia se convierta también en representación y voluntad políticas. Pues la condición del emigrado (sometido en/al mundo del otro) tiende a negar esta dimensión. Desde el momento en que los sujetos se atreven a buscar y descubrir su propia historicidad como personas, pueden (podemos) reconocer las diversas instancias identitarias como algo muy distinto a una condena o una desgracia ante la que sólo cabe la resignación y el mimetismo. Esto último es lo que suele percibirse en quienes hemos denominado como "mapuche concentrados".

IV.- "Mapuche concentrados": entre la recreación cultural y la reivindicación étnica

La existencia de un flujo de migrantes con metas y problemas semejantes, ha permitido que en el ámbito urbano se trate de recrear, con las formas de relación prevalecientes en los pueblos del sur, un grupo socioterritorial de referencia (el barrio, la población), que a su vez es utilizado como base para la inserción en el todo urbano. Se trata de una disposición de potenciamiento de su identidad étnica, a veces abstracta, pero que representa al mismo tiempo la capacidad de organizar diariamente una cohesión grupal local, espacialmente reducida pero culturalmente reivindicante.

El residir en un mismo barrio facilita una identidad mancomunada que permite, por ejemplo, la diversificación entre católicos y protestantes, sin que se pierda la idea de formar un grupo de destino común frente a la ciudad en su conjunto. Esta re-unión se traduce en la reafirmación de la preponderancia de los vínculos locales por sobre el significado de la ruptura inherente a la salida de la comunidad; los vecinos forman un grupo proveniente del mismo pueblo y vinculado desde el pueblo. Ante la circularidad de lo comunicacional y lo urbano (televisión/calles, unas resuenan en las otras)

aparecen los testimonios de la historia, el sentido público construido en experiencias de larga duración.

En un primer momento llegaron solos (los pioneros, la primera generación por allá por 1930), mas luego de alquilar un lugar para vivienda poco a poco fueron trayendo o formando el resto de la familia. Con la gran afluencia de "foráneos" sureños a la ciudad de Santiago, empieza el surgimiento de numerosas barriadas y en los años siguientes la migración se hace directamente a tales poblaciones. El movimiento de población deja de ser la mera suma de numerosas experiencias aisladas y emerge como sistema integrado de estrategias adaptadas.

Y aunque la precariedad es el elemento dominante del entorno vital de la barriada, su orientación consiste en hacer el tránsito del "pobre" a "vecino", y de vecinos a secas, a vecinos mapuche. Asistimos hoy a un cambio de orientación de la pobreza mapuche santiaguina: del deterioro y el desprecio indefinidos a la posibilidad de construir una identidad social diferenciada y basada en una fuerte perspectiva igualitaria: etnicidad y ciudadanía, ambas a la vez, complementándose.

Ex-campesinos y ex-pobladores anónimos, el surgimiento del barrio como horizonte social supone la posibilidad de construir activamente una identidad ampliada. Ni trasplante enajenado, ni desajuste con la nueva realidad: son los intentos por ordenar el mundo moderno/hegemónico sin abdicar de la historia propia. Desterritorializar para reterritorializar, la fortificación territorial es la encargada de reconducir la partición fundadora. La población mapuche, entonces, en la medida que se integra a la metrópoli va generando simultáneamente su margen; es la producción incesante de diferenciación y auto-segregación.

V.- Religiosidades y ciudadanías

Con respecto a su adscripción cristiana -católica o evangélica- los mapuche se adaptan, se protegen, mimetizándose con la cultura ambiental: se chilenezan religiosamente. Sin embargo, destacan los testimonios de los mapuche adscritos a las iglesias evangélicas, a las cuales ha adherido cada año más mapuche. Relevemos que, junto con ofrecer la religiosidad popular evangélica una congregación cúllica a través de la cual integrarse a la vida social de la ciudad por medio de grupos religiosos étnicamente indiferenciados, donde poder reproducir un sentido y una práctica de comuni-

dad sostenida en una fe e iglesia común, también dicha ritualidad -especialmente en los pentecostales- presenta determinados atributos que evocan en los mapuche ciertos rasgos de su propia vivencia religiosa, encontrando en ellos medios de diferenciación con la sociedad chilena catolizante. Esta disposición suele desembocar -especialmente en los migrantes concentrados- en una vía hacia la revitalización cultural, esto es, orando en la lengua materna en la iglesia, y asistiendo y participando en nguillatun celebrados hoy en día en Santiago (promocionados por alguna de las cuarenta organizaciones mapuche que se han formado en la capital, o por la coordinación entre algunas de ellas). Esto es, los cultos evangélicos contribuyen, aunque como un efecto no esperado, a la reconstrucción de la cultura mapuche en la capital, "yo amo las dos cosas, yo amo el Evangelio, y como también si hay ceremonia mapuche, somos mapuche, yo amo la religión mapuche, porque nací en esto, yo lo llevo en mi corazón...me nace de ir y voy...". Se recrea la cultura en tierras urbanas, pero no por ello se pierden los vínculos con el sur: se mantiene una comunicación fluida con los familiares de las comunidades. Y se asiste a los nguillatun y palin también allá, sobre todo en tiempos de cosecha.

Son los sujetos que viven concentrados, quienes más manifiestan su identidad étnica. Sin embargo, el tema de fondo no es el "actualizar su identidad en la ciudad". No se trata sólo de revivir el nguillatun en Santiago o en la reducción: ocurre que al hacerlo se reencuentran con una vivencia del "nosotros", esto es, como "etnia/nación", autoconsciente, autocontrolada, con un pueblo que mantiene unidos los lazos con las generaciones pasadas y futuras, con sus autoridades propias, políticas y religiosas (lonko, machi). ¿Cómo se conserva una "nación emergente", una "nación en potencia", en medio de una ciudad criolla? Creemos que ése es el gran tema que, entre líneas, se nos ha revelado que ocupa el momento actual: "Porque nosotros somos los primeros chilenos", y, "nos guste o no, seguimos siendo mapuche".

VI.- Mujer y resistencia cultural

Los distintos testimonios le adjudican al sujeto femenino un rol central en la reconstitución de la subjetividad y en la construcción de proyecciones futuras, toda vez que la memoria individual (asociada fuertemente a lo subjetivo y lo privado) es un sitio de resistencia al dis-

curso autoritario y homogeneizante del proceso resocializador. Las formas sensibles del "capital étnico" (al oído, al ojo o al olfato) de aquella comodidad de pertenencia interna e inconsciente que denominamos cultura se resisten a la homogeneización. Como señala M. Pinda (en Lorca & Pinda), la mujer juega el papel clave en esta culturización:

"La mujer es realmente -frente a la cultura- la que forja todo. La mujer es la que deja la semillita, la mujer es la que enseña nuestro mapuchedungun. La mujer es la de la cultura, la mujer enseña el telar, la mujer enseña el hilado, la mujer no pierde la cultura. Y el hombre es siempre más del trabajo, más de afuera que de adentro, el hombre comunica muy poco a sus hijos. Como que se encierra para él, como que guarda muy celosamente lo que es nuestra cultura, para ellos no más, y no lo deja a sus hijos. Yo no sé si es para que no sufra la discriminación que han sufrido o que hemos sufrido los más mayores y es para que nuestros hijos no sufran eso. Pero yo creo que es como una equivocación porque ellos tienen que dejar algo de su historia, como lo entrega la mujer día a día: la mujer dirigente, la mujer no-dirigente, la mujer campesina, la mujer que está en los rincones más inhóspitos de nuestra tierra -de las tierras mapuche- ella todos los días entrega su cultura" (1999, 74).

A través de la relación íntima madre-hijo, se transmite una herencia conductual, en que las prácticas alimentarias (e indumentarias en menor nivel) constituyen expresión prioritaria. Las sensaciones gustativas (táctiles y olfativas a la vez) forjadas a lo largo de la intimidad de los primeros años son las que se persiguen preferentemente como expresiones privilegiadas de la vuelta a uno mismo.

Es la mujer-madre quien, con la ayuda de su familia (abuelos) se ha propuesto y logrado transmitir su cultura a las nuevas generaciones de mapuche, a los "renuevos": "la mujer mantiene más la cultura, en ese sentido es más, hay hombres pero son pocos, la mayoría son mujeres...eso lo he visto en varios casos...es una cosa como que la sangre a mí me tira po". Es la "transmisión" realizada por las madres, ya sea bajo el chamal y el silencio del sur, o bien bajo la parca y el bullicio de las calles y televisión, que persiste hoy, en tiempos llamados de postmodernidad y globalización, en cumplir con su misión autoimpuesta: endoculturar a sus hijos, diríamos los científicos sociales; a "recordar las raíces" dicen ellas, a "enseñar a defender sus raíces", como también a que "no tengan vergüenza de ser mapuche". El hombre, en tanto, si es que "existe", se

encuentra más fácilmente atrapado en el mundo público (laboral), desvinculándose de tales acciones.

VII.- Conclusiones

La vivencia identitaria tiene así varias capas, se encuentra entre varios pliegues. Al profundizar en los diálogos, vemos cómo se pasa de un discurso que pone el acento en un ser aceptados como iguales, "nosotros también somos che (personas)", a otro con énfasis en una identidad defensiva, y de ésta a un proyecto común como pueblo distinto. En un primer momento se requirió olvidar las fronteras, los límites, las diferencias, o bien hacerlas difusas, hibridizándose. Las fronteras fueron sumergidas, enterradas. Hoy ya han comenzado a reaparecer. Hoy renacen desde la capital. Se trata de procesos de constitución de reconocimiento igualitario, que han devenido en demandas por el reconocimiento de la diferencia. La "chilenización" mapuche abre la posibilidad, luego de logrados determinados niveles de ciudadanía, de dar expresión a la etnicidad, reconstruyendo, por esta ruta, mayores ámbitos de identidad. Es así como se han generado redes informales en la capital, es así como el territorio de las regiones del sur persiste y se reivindica como tal. No sólo como tierras, sino como espacio propio, relativamente autodeterminado, como "territorio". No hay, por ende, propiamente "desterritorialización" al migrar. Hay desplazamiento y, por esto, el deseo de forjar, quizá, una nueva identidad territorial, un "lugar" en el espacio metropolitano, construyéndolo, re/significándolo, controlándolo. Sin perder, claro, los lazos históricos y espaciales con los miembros de las otras identidades territoriales presentes en el sur.

Si el éxodo significa des-tiempo, la inmigración implica des-arraigo, ex-trañamiento; y deviene aislamiento, pero también puede llegar a constituirse en un poblamiento, en una colonización al revés. Un apellido es también una historia, una memoria familiar, y una crónica de estrategias pasadas de adaptación a las distintas circunstancias sociales que les ha tocado vivir a cada parte de esa "cadena generacional" que constituye la etnia. Es la memoria colectiva que no se deja silenciar. Son los recuerdos de cada linaje, pero también de cada comunidad, de cada identidad territorial, y del pueblo como un todo. Es la historia que, más allá del "enmascaramiento" y el disimulo, más allá de una "cultura apropiada", habla de "resistencia cultural", habla de una "cultura autónoma".

Los actuales jóvenes, los nietos de los primeros migrantes, se encuentra en un proceso de replanteamiento ante su identidad étnica, significando el "caso Ralco" en el Alto Bío-Bío y, desde 1999, los conflictos por la propiedad de las tierras con hacendados y empresas forestales en la Araucanía, hitos en gran parte del pueblo mapuche, que han desembocado en una revalorización y reacercamiento a su identidad cultural -sobresaliendo la organización del nguillatun en terrenos ciudadanos-, ante lo cual los abuelos se ven estimulados a reenseñar sus conocimientos a los nietos, los renuevos, los mapuche modernos, quienes comienzan de este modo - y en un contexto nacional y mundial más respetuoso de la diversidad cultural- a revivir sus atributos culturales en la ciudad. Hoy día es más fácil asumir la identidad. Hoy los mapuche reconocen su identidad y lo asumen sin traumas, la defienden y fundamentan.

VIII.- Bibliografía

- Ancan J. & Calfio M. 1999 "El retorno al país mapuche. Preliminares para una utopía por construir", en Liwen N°5, Temuco: Centro de Estudios y Documentación Mapuche Liwen.
- Barrientos J. 1993 "El territorio como elemento político", en Revista Política, N°31, Santiago: Instituto de Ciencia Política, Universidad de Chile.
- Bengoa J. 1997 Los mapuches. Comunidades y Localidades en Chile, Santiago: INE-Sur
- _____ 1999 Historia de un conflicto. El Estado y los mapuches en el siglo XX, Santiago: Planeta.
- Bonfil G. 1991 "La teoría del control cultural en el estudio de procesos étnicos", en Estudios sobre las culturas contemporáneas, Vol. 4, N°12, México: Universidad de Colima.
- Brunner J.J. 1988 Un espejo trizado. Ensayo sobre cultura y políticas culturales, Santiago: Flacso.
- Castells M. 1981 Capital multinacional, Estados nacionales, Comunidades locales, México: S.XXI.
- Curivil R. 1997 (Coordinador) Estudio de identidad mapuche en la Comuna de Cerro Navia, Santiago, Jufken Mapu (Centro de Comunicaciones Mapuche), Congregación del Verbo Divino, Oficina de Pastoral Mapuche, Cerro Navia.
- Chihuailaf E. 1999 Recado confidencial a los chilenos, Santiago: Lom.
- De las Rivas J.L. 1992 El espacio como lugar. Sobre la naturaleza de la forma urbana, Valladolid: Universidad de Valladolid.
- Espinoza V. 1988 Para una historia de los pobres de la ciudad, Santiago: Sur
- Foerster R. 1998 "¿Movimiento étnico o movimiento etnonacional mapuche?", Santiago: Departamento de Antropología, Universidad de Chile.
- _____ & Vergara J.I. 2000 "Los mapuches y la lucha por el reconocimiento en la sociedad chilena", <http://www.xs4all.nl/rehue/html>
- García de la Huerta M. 1999 Reflexiones americanas. Ensayos de intrahistoria, Santiago: Lom.
- Gissi N. 2001 Asentamiento e identidad mapuche en Santiago: Entre la asimilación (enmascaramiento) y la autosegregación (ciudadanía cultural), Tesis para optar al Grado de Magister en Asentamientos Humanos y Medio Ambiente, Instituto de Postgrado en Estudios Urbanos, Arquitectónicos y de Diseño, Santiago, P. Universidad Católica de Chile.
- Instituto Nacional de Estadísticas (INE) 1993 Resultados Oficiales: XVI Censo de Población y Vivienda, 1992, Santiago de Chile.
- Lorca M. & Pinda M. 2000 María Pinda. Semblanza de una dirigente indígena, Chile.
- Mariman P. 1997 "La diáspora mapuche: una reflexión política", en Liwen N°4, Temuco: Centro de Estudios y Documentación Mapuche Liwen.
- Montecino S. 1997 "Migración femenina mapuche: entre espejos y cristales", Santiago: PIEG Universidad de Chile.
- Municipalidad de Cerro Navia (ed.) 1997 Actas Seminario Mapuche de Cerro Navia: Amuleaiñ taiñ kúdau ka nüttram, Santiago: Oficina de Asuntos Indígenas, Ilustre Municipalidad de Cerro Navia.
- Paz O. 1994 El laberinto de la soledad, Chile: F.C.E. 60 Aniversario.
- San Martín E. 1992 La arquitectura de la periferia de Santiago. Experiencias y propuestas, Santiago: Andrés Bello.
- Touraine A. 1998 Igualdad y diversidad. Las nuevas tareas de la democracia, Buenos Aires: FCE.