

V Congreso Chileno de Antropología. Colegio de Antropólogos de Chile A. G, San Felipe, 2004.

# Mapuche Urbano: La Visión Indígena y Mestiza de una Temática Reemergente.

Carlos Ruiz Rodríguez.

Cita:

Carlos Ruiz Rodríguez (2004). *Mapuche Urbano: La Visión Indígena y Mestiza de una Temática Reemergente*. V Congreso Chileno de Antropología. Colegio de Antropólogos de Chile A. G, San Felipe.

Dirección estable: <https://www.aacademica.org/v.congreso.chileno.de.antropologia/97>

ARK: <https://n2t.net/ark:/13683/evNx/7v9>

*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>.*

# Mapuche Urbano: La Visión Indígena y Mestiza de una Temática Reemergente

Carlos Ruiz Rodríguez\*

## Resumen

Los pueblos originarios han experimentado un proceso de constante resurgimiento y replanteamiento de estrategias frente a las sociedades dominantes, desde los años 80, y en especial desde 1992, situación que incluye el fortalecimiento de la identidad de los indígenas urbanos. La experiencia de los mapuche urbanos en Chile ha sido muy significativa al respecto. Esta situación tiene que ver con el dinamismo de las culturas y pone a prueba los conocimientos “clásicos” y “académicos” frente a la identidad y al Ser indígena.

El proceso Mapuche Urbano debe ser visto a través de supuestos e instrumentos diferentes a los usados por el medio académico. Estos espacios deben dar cabida a las miradas indígena y mestiza, que difieren de las otras, por una cuestión de perspectiva, y replanteen las epistemologías con que se trata el tema. Son insuficientes los marcos teóricos y metodológicos en uso hasta ahora, ni es posible abordar el tema mediante los esquemas vigentes para las llamadas “culturas primitivas o tribales”, ni son útiles los métodos de conocimiento cuyos objetos fueron el campesinado o la marginalidad urbana, no obstante la realidad mapuche urbana comparta espacios con ambas categorías.

## I. Surgimiento y especificidad de la identidad mapuche urbana

### Planteamiento del problema

Frente al surgimiento de la identidad mapuche urbana, planteamos estar en presencia de una categoría de análisis nueva, diferente a la de las comunidades rurales y más diferente aún de la “marginalidad urbana”. Ante ello, llamamos a revisar todas las epistemes. Por ejemplo, debemos reformular el concepto de la “ruralidad de la cultura mapuche”, ya que los mapuche urbanos han reconstruido la identidad, sin dejar de ser *gente de-en la tierra*; también cuestionamos el porqué cuando se pro-

pone un *Nuevo Trato* al pueblo mapuche, se considere tan en menos a la población urbana, su historia y sus demandas.

Por medio del análisis del proceso mapuche urbano, en amplia perspectiva temporal pero profundizando el último cuarto de siglo, 1979-2004, intentamos buscar nuevas explicaciones al problema, plantear nuevos marcos y métodos y esbozar propuestas en favor de un efectivo *Nuevo Trato*. Ello supone entregar una mirada crítica ante algunas de las tesis que han circulado entre antropólogos e historiadores, en el período estudiado.

A los pensadores mapuche urbanos, no los ha dejado satisfechos el tratamiento del tema dado por el mundo académico que se mueve en parámetros tradicionalmente *wingka*, por más que se hable de interculturalidad y alteridad<sup>1</sup>. Desde 1992 no ha cambiado mucho el escenario, hasta llegar al “*Nuevo Trato*”. Algunos siguen viendo la temática (ya que no problema) mapuche como un asunto de ruralidad y marginalidad, pero la irrupción de los mapuche urbanos obliga a cambiar los esquemas de pensamiento académico.

El primer derecho que han tenido que reivindicar y ejercer<sup>2</sup> los indígenas habitantes en las ciudades, en el contexto de Chile en el siglo XX y lo que va del XXI, ha sido el derecho a la vigencia como miembros pertenecientes a su propio pueblo de origen, tanto de cara a éste mismo, como ante la sociedad mayoritaria y dominante. Por eso, la asunción de la identidad de mapuche urbano (o *wariache*, otro nombre propuesto), ha constituido un doble desafío ante concepciones instituidas y enraizadas tanto en el mundo mapuche rural como en la sociedad dominante y sus mecanismos ideológicos.

La existencia de los mapuche (o indígenas en general) urbanos ha sido negada e invisibilizada por la sociedad dominante, mediante mecanismos que por lo general han contado con la intervención del Estado, ya sea a través de las leyes, de la educación formal, de los medios de

\* Universidad de Santiago de Chile. pikunche1@hotmail.com. Miembro del Centro Mapuche de Estudio y Acción y de la Consejería Indígena Urbana. La versión que se publica es resultado de los proyectos DICYT 03-0051 SM “La ‘cuestión mapuche’: Chile, 1964-1973. Discursos y prácticas desde el Estado y la sociedad civil hacia las minorías étnicas” y 03-0552 SM “Autonomías indígenas: proceso intelectual (1960-2005) y actores mapuche”, de los que es responsable el dr. Augusto Samaniego Mesías.

comunicación sociales, de los adoctrinamientos religiosos y militares.

Las ideologías que han surgido desde las estructuras de dominación y que son parte de las mismas, han establecido un marco conceptual que niega, invisibiliza, minoriza o denigra a los segmentos de los pueblos indígenas que habitan en las ciudades.

Todas estas constataciones, que constituían nuevo conocimiento a fines de los '80 e inicios de los '90, siguen vigentes un decenio después. Más allá de las formalidades, del debate académico y público acerca de los pueblos originarios, que llegó a su *maximun* en 1992, de las comisiones e informes con verdades oficiales, de las "recomendaciones" de los informantes, hay una realidad instalada en el presente, no muy diferente a la de otros tiempos: mientras ha evolucionado la autoidentidad de los mapuche urbanos, en crecimiento constante, una sociedad dominante mantiene sus esquemas de "civilización y barbarie", su visión estigmatizante de la calidad de indígena. La bibliografía académica sobre el tema, tan abrumadora y contundente como las cifras censales de 1992 y 2002, no ha sido suficiente como para hacer variar la visión de mundo de la sociedad mayoritaria, de la "cultura de masas" frente al tema.

La concepción clásica evolucionista, desarrollada en el siglo XIX pero de larga vigencia hasta hoy, ha convertido en verdad consensuada la creencia de que la civilización es un estadio superior de la humanidad que consiste en dar por superados los estadios de salvajismo y barbarie<sup>3</sup> a los que las culturas indígenas de América, África y gran parte de Asia han sido adscritas por el Occidente culto. Así como ha existido el mito de la "clase media", como puente entre dos estamentos, y por ende, base de la creencia en el "ascenso social", también se ha levantado el mito fatalista del fin de las culturas primitivas y el ingreso a la *civilización* (agregarle Occidental está de más). Entonces, se desarrolló la concepción de que si la identidad indígena estaba vinculada a la falta de civilización, la adopción de ésta conllevaría a la pérdida de la condición de bárbaro-indígena.

Sin embargo, la existencia tangible –y no virtual– de los indígenas urbanos mucho tiempo después de que se hubiese difundido la creencia de que la vida urbana conllevaba la civilización y daba por superada la barbarie, viene a lo largo de todo el siglo XX y en el presente cada vez con más fuerza, a demostrar que la concepción lineal de la evolución histórica y social era inconsistente: hoy se puede ser indígena y no "bárbaro", al menos no de acuerdo a la concepción de barbarie del pensamiento

clásico racionalista y sus derivados modernos y postmodernos.

Pondremos un ejemplo: Carlos Munizaga<sup>4</sup> hablaba en 1971 de "integrado a la vida urbana", por oposición al mapuche residente en la comunidad: "Yo mismo pensé, cuando lo vi hace un par de días (a Lorenzo Aillapán en Agosto de 1971) que ya era un hombre 'integrado' a la vida urbana" (1971: 58), por lo cual pensó "en que estaba ante un líder indígena pero por fin desarraigado" (Ibid). Estas sencillas expresiones nos permiten entender que en la mentalidad no mapuche, bastaría con la residencia en la ciudad para que en el mapuche se operara un proceso de "integración" entendida no sólo como adaptación, sino como transformación de la propia identidad con renuncia de la ancestral, como pérdida de las raíces, que eso es desarraigo. Lorenzo Aillapán dio a Munizaga una sorpresa, "después de 12 años seguía aún vivo y profundo el proceso de contacto, de conflicto entre los dos mundos; con sus fenómenos de creación; de recreaciones y de fusiones; dentro de los marcos, psicológicos, sociales, políticos, económicos y tradicionales del país y del grupo indígena" (1971: 59). Don Lorenzo, a quien conocimos en febrero de 2004 en su casa frente al mar de Puerto Saavedra, autor de libros de poesía, y a quien hemos escuchado como *ülkantufe*, poeta, y como *üñümche*, "hombre pájaro", en el presente nos sigue dando sorpresas.

La presencia mapuche urbana sigue desafiando a las categorizaciones académicas, acerca de la identidad. Lo mismo se puede decir acerca de la calidad de indígena, concedida o negada por las miradas académicas, según conceptos como la lengua, las costumbres o el arraigo a determinado territorio, como veremos en el siguiente apartado.

La antropología se ve a sí misma como una disciplina moderna, científica, por ende académica, diferenciada de otras disciplinas por el desarrollo de objetivos y métodos propios; a partir de esta autoimagen desarrolló su propio discurso. Pero por otra parte, la antropología se desarrolló desde el siglo XIX y especialmente desde la mitad del XX como una ciencia imperial, establecida en un marco temporal y en una formación social determinada, como es la época de los imperios transcontinentales; al menos, de acuerdo a otro discurso que hace contrapunto al anterior<sup>5</sup>. De acuerdo a este discurso crítico, la antropología es una disciplina que se desarrolló con el nombre de etnología y se ocupó, inicialmente, de las comunidades rurales, más o menos distantes de las formas de vida y de sociabilidad del Occidente, y separó aguas respecto de la sociología en tanto que ésta se

ocuparía de las comunidades urbanas asimiladas a la civilización occidental, es decir ya sin etnicismo. En un contexto tal, la antropología no tendría mucho que decir acerca de los indígenas urbanos, salvo si éstos conservasen la suficiente ruralidad como para caer en su “jurisdicción”. Tuvieron que generarse cambios en los últimos 20 años del siglo XX, para que se gestase una antropología urbana, que no ha abordado suficientemente la realidad indígena urbana. Ya está lejana la Reunión de Barbados, de principios de 1971, en que jóvenes antropólogos emitieron la “Declaración de Barbados”, criticando a la acción indigenista del Estado y de las misiones religiosas dentro de las comunidades indígenas, pero percibimos que respecto del caso de los pueblos originarios al interior de Chile, estas innovaciones quedaron tempranamente neutralizadas por la metamorfosis del indigenismo de Estado.

Rolf Foerster señalaba en 1988: “el contexto ideológico y cultural en el cual se han elaborado estos trabajos no es el de un indigenismo al estilo del que se vive y se practica en Perú, en Bolivia o en México. Nuestro indigenismo local no aborda la temática “india” como búsqueda de la identidad, del sentido de la historia, de la cultura o de la política, sino más bien, aparece como la preocupación por un sujeto ajeno a los problemas nacionales, que sufre los rigores de la subordinación, de la pobreza, de la aculturación, etc.”, y continuaba: “Hay un blanqueamiento por parte de la cultura nacional que nos impide pensarnos como mestizos... Posiblemente una manera de solucionar este drama sea el abandono o la superación de los marcos teóricos con que abordamos la cuestión indígena (el funcionalismo, el estructuralismo y el marxismo que reducen lo indio a una simple categoría de lo social) y encontremos en una teoría de la cultura latinoamericana la comprensión del indígena y al mismo tiempo el develamiento de nuestro rostro mestizo. Creemos que ese es nuestro mayor desafío”<sup>6</sup>. Pese a todo el tiempo pasado, este diagnóstico crudo pero esclarecedor sigue –lamentablemente- vigente.

### *Los debates acerca de la calidad de indígena*

Los criterios acerca de la definición de indígena (indianidad para algunos) siempre guardan correspondencia con determinados discursos propios de los gobiernos, de la intelectualidad, o de los poderes fácticos, o mejor dicho de todos ellos interactuando. Citaremos algunos autores mexicanos, siguiendo a Henri Favre<sup>7</sup>.

José López Portillo y Rojas, al final de *La raza indígena* (México, 1904), un estudio que seguía muy de cerca a Spencer y sus teorías racistas, llegó a la conclusión de que el individuo pertenece a la raza cuya civilización comparte.

Manuel Gamio (1883-1960), en *Forjando patria* (México, 1916), mostró también que el criterio de raza distingue mal a la indianidad, evocando el caso de los blancos “de sangre aparentemente pura que viven como los indios cuya lengua incluso hablan” (cit. por Favre, 48-49).

Moisés Sáenz (1888-1941), en *México íntegro* (1939), también hizo notar la incongruencia del criterio racial, “al señalar que el indio que cambia de condición social e intelectual y que emigra a la ciudad no se considera ya indio y deja de ser considerado como tal” (cit. por Favre, 49). Esto llevará a Alfonso Caso (1898-1970) en su *Indigenismo* (México, 1958) a formular una definición fenomenológica de la indianidad sobre la base de la cultura, tal como ésta se ofrece a los ojos de los demás y tal como se la vive desde el interior (Favre, 49):

“Es indio todo aquél que sienta pertenecer a una comunidad indígena, es decir, a una comunidad en la que predominen los rasgos somáticos no europeos, que hable de preferencia una lengua indígena, cuya cultura material y espiritual incluya una proporción considerable de elementos indígenas y, por último, que posea el sentimiento social de constituir una colectividad aislada entre las demás colectividades a su alrededor y de saberse distinta de las aglomeraciones de blancos y mestizos”.

La definición de Alfonso Caso es parcialmente aplicable al caso de los indígenas urbanos. Lo primero es analizar seriamente qué significa el término “indígena urbano”, porque existe una tipología que se diversifica a partir del nivel de participación en la sociedad global, el mayor o menor contacto con la cultura madre y sus manifestaciones lingüísticas, espirituales, sociales y materiales, y la distancia generacional con la cultura madre.

Habrán indígenas urbanos que se sienten pertenecientes a una comunidad indígena, pero no tanto por la presencia en ella de rasgos somáticos no europeos, como por el sentimiento de pertenencia espiritual. Hay indígenas urbanos que racialmente no se diferencian mayormente de los criollos, de los llamados mestizos o ladinos en otros países (según en éstos se acentúen las diferencias biológicas o idiomáticas), pero unos y otros se autoidentifican diferentes y ven en el otro a alguien distinto.

Hay indígenas urbanos que no hablan la lengua de sus mayores, pero que se autoidentifican fuertemente como indígenas, con o sin la necesidad de aprender o recuperar esa lengua, por lo general más difícil de aprender que los demás rasgos constitutivos de la identidad originaria: costumbres, tradiciones, deportes, prácticas espirituales o alimenticias, etc.

Los elementos ancestrales en la cultura material y espiritual de los indígenas urbanos se pueden dar en distintos grados. Hasta debemos decir que son los elementos espirituales los que se deben constatar como principales, porque los elementos materiales o ciertas prácticas (como la danza, el deporte o el consumo de determinadas comidas y bebidas) son asumibles por los no-indígenas, y eso no los hace más indígenas.

El sentimiento de constituir una colectividad aislada de los demás y distinta de las de blancos y negros es un punto más aceptable, pero tiene sus lados débiles:

- La mezcla entre individuos de distintas colectividades indígenas ha existido siempre, y eso no puede hacer menos indígena al sujeto cuya identidad es mixta. Por ejemplo, en Perú, Bolivia y Chile, quechuas y aymaras están mezclados en tal medida (desde la época idealizada del Tawantinsuyu) que hay individuos y familias que hoy se autoidentifican como “quechuaymaras”. Sentirse aislado de los demás no es aceptable, puesto que llevaría a negar la calidad indígena al que no desarrollase su existencia en ese aislamiento en que algunos criollos desearían ver a los indígenas: un aislamiento de museo.
- Sentirse distinto de “blancos” y mestizos es acaso el elemento central de la autoidentificación del indígena. Pero los pueblos<sup>8</sup> son construcciones colectivas que han generado por milenios sus propias instituciones y autoridades, cosa que los indigenistas al parecer no tomaban en cuenta. Entonces, al sentimiento de autoidentificación del individuo se debe agregar el sentimiento de pertenencia de la colectividad con respecto al individuo.

Retornando al caso en Chile, podemos decir que no ha habido un estudio (y acaso no puede haberlo) que establezca *condiciones* para la identificación o la pertenencia a alguna sociedad indígena. Pero sí hay una ley que lo que menos ha hecho es consultar a las comunidades indígenas sobre la membresía de los que buscan oficializar –ante el aparato estatal– su propia identidad como indígena. La calidad indígena es materia de deci-

sión de autoridades políticas y, en casos muy particulares, de la justicia estatal, pero no del ámbito de la comunidad de origen, que debiera ser la que tuviera el principal derecho a la decisión.

En el caso de los mapuche urbanos, no se encuentra en un mismo individuo la totalidad de dichas *condiciones* que para los intelectuales conferirían o no la calidad de indígena a sus portadores. En muchos casos biológicamente mestizos, o no hablantes de la lengua ancestral, desarraigados física y jurídicamente de sus comunidades de origen, su identidad se ha fortalecido más bien en el “sentimiento social” de que hablaba Caso, de pertenecer a una cultura distinta a la que lo rodea. Y esta pertenencia a una cultura, una forma de vida, una cosmovisión diferente (y que da respuesta a los problemas existenciales de la modernidad y postmodernidad) se da en el plano de la idealización.

Es esa pertenencia (no necesariamente bien cuantificada en los censos de 1992 y 2002), la que ha llevado a muchos mapuche urbanos a recuperar conocimientos ancestrales, a retomar las tradiciones, y muchas veces con más estricta observancia que la que se practica en las comunidades históricas, especialmente en lo relativo a idioma y espiritualidad.

### *La postura académica ante la reidentificación indígena*

Este proceso, que preferimos llamar de *reidentificación*, en lugar de *re-etnificación*<sup>9</sup>, ha sido puesto en estudio por la comunidad académica, y más que en estudio, en *sospecha*, por lo que se le ha aplicado la epistemología de la deconstrucción, resultando que se conocen mejor diversos estudios que *deconstruyen* el discurso indígena acerca de su propia identidad, que los discursos emanados desde el Poder y sus fuentes. Así, se ha nombrado rápidamente como *re-etnificación* al proceso de recuperar una identidad ancestral. Otros han hablado de *etnogénesis*, partiendo lisa y llanamente de la premisa de que las etnias (no los pueblos) se van creando a sí mismos, y muchas veces van siendo creados por los Otros más que por sí mismos. Entonces, se pone de moda hablar de la *invención* de los pueblos, y se aplica a las culturas indígenas que perviven en el presente, la categoría de *comunidades imaginadas*, acaso pensada para comprender la génesis del Estado-nación decimonónico (impuesto por sobre las identidades locales, pensar sólo en la unificación italiana).

Ejemplifiquemos acerca de la mirada académica ante estos temas. Se ha planteado el resurgimiento de los

mapuche urbanos en Santiago, en un territorio que antes fue mapuche, de la parcialidad denominada *pikunche* desde una antigua tradición, acaso renombrada por intelectuales no mapuche como el abate Molina. Para algunas organizaciones y centros de estudio, los mapuche urbanos pueden restablecerse como *pikunche* en el concierto de identidades territoriales de la sociedad mapuche del presente. Habiendo escuchado esta tesis un destacado ensayista, tributario del concepto de que las naciones son “comunidades imaginadas”, emplazó a un dirigente mapuche urbano, con la expresión: “¿A quién estás cuenteando con lo de los pikunche?”. Desde luego, así no se construye una Nueva Relación, ni menos aun se puede hacer ciencia.

Henri Favre, en *El Indigenismo*, atribuye a la identidad indígena asumida a partir de los postulados del indianismo, características tales como: “una identidad subjetiva que, en una situación inédita de marginalidad y de exclusión, construyen los mismos que se liberaron de tal condición, hasta el grado en que han perdido toda señal del mismo” (p. 132). El paso de la identidad “india tradicional” a la indianista “supone la abolición de la condición de indio, y toma necesariamente el camino de la aculturación occidentalizante” (ibíd). Está diciendo, entonces, que el que es ‘indio’ a la manera tradicional, si se asume bajo otra condición distinta a la que la sociedad imperante ha establecido a través de la instalación de dispositivos de dominación, por ejemplo asumir una postura de mayor dignificación de la condición indígena, eso es aculturarse, es pasar a ser occidental. El mensaje de Favre es que el “indio tradicional” no es occidental, en la medida en que es aplastado; si quiere dejar su condición marginal o servil, ya es occidental, y así tampoco es indio.

Favre dice en otra parte, que los guías del indianismo son una “intelligentsia lumpenizada”. Entrega una mirada a ratos eurocéntrica: intenta hacer análisis de coyuntura y de estructura social, a partir de categorías marxistas o postmarxistas. Hay un sesgo de desprecio al indianismo. Pone en evidencia las limitaciones del indigenismo, pero no lo critica de la misma manera, en tanto ya no constituye una entidad con existencia real. Pero el indianismo sí está vigente, por lo que hace su retrato con sesgos como decir que el ‘etnodesarrollo’ es una “noción nueva y mal definida” (135) que impulsarían los indianistas. Dice que las organizaciones indianistas son muy débiles y compiten entre sí en todos los niveles (133), los indianistas exaltan la perennidad de las nacionalidades indias y la diferencia cultural de éstas ante la sociedad mayoritaria; la identidad de indígena es

sobrevaluada “en el momento mismo en que desaparece” (134). Si esta identidad indianista es subjetiva, la de “indio tradicional” sí que “es una identidad objetiva impuesta desde el exterior a una categoría social”, es decir impuesta por los dominadores: sin dominación no existe identidad india (132). Podemos leer que el autor divide en dos campos la posición ante la realidad, objetividad y subjetividad, con toda la carga que contienen estos términos en el aparato ideológico racionalista y “científico” occidental. Además, lo que quiere decir es que no existe lo indígena (categoría étnica, tantas veces cuestionada por diversos autores a partir de universalismos de izquierdas y de derechas) y lo que existe en la realidad son categorías sociales, conforme al lenguaje científico marxista o estructuralista. Asimismo, la identidad indianista la construirían los que ya no son indios, ya sea porque ellos mismos traspasaron la barrera cultural al dejar de asumirse como ‘indio’, como ‘nadie’ (aludiendo al poema de Galeano), o bien por haber dejado de ser indio al establecerse otra realidad económico-social, en la postmodernidad, donde solo se pertenece a una categoría social a partir de la propia iniciativa, privada, individualista. Aparecen las categorías de objetividad y subjetividad: la primera es la que establece el conquistador, verdadero sujeto, al indio, que es objeto. Pero cuando la identidad india no se impone, se construye -con todas las deficiencias que puedan tener los procesos de construcción y reconstrucción de identidad, el autor desde su mirada academicista occidentalizante, califica esta identificación de ‘subjetiva’ y por ende, deja caer sobre ella la carga del ‘método científico’ occidental, el único que puede establecer “verdades científicas”.

Favre en su favor pone en duda científica el carácter tradicional del culto solar celebrado en Tiawanaku por organizaciones del movimiento Tupac Katari (135-136); emplea, para entender el fenómeno, los términos de *reconstrucción* y de *invención*, pero sólo para plantear la duda (136). Duda legítima en el pensamiento occidental, pero inexistente en el pensamiento indígena que origina hechos, ya sea restaurando, reconstruyendo o “inventando”. Porque una construcción del presente, *hace real* el pasado, construye un espacio-tiempo donde lo que ocurrió fue rito y signo, pero también, al decir occidental, realidad. Ese espacio-tiempo “inventado”, trae a la vida real el rito, tal como lo plantea el catolicismo romano, sin recibir cuestionamiento<sup>10</sup>. Favre se permite jugar con la duda irónica: “Es demasiado pronto para prever si semejantes tentativas de reconstrucción o invención de una tradición cultural habrán de inclinarse hacia un folklore turístico o si alimentarán un proceso de

etnogénesis” (136). Podemos postular que el turismo lo asocia a un materialismo economicista y la etnogénesis al mundo de lo espiritual, estético, ideal. ¿Pero es que tiene que haber guerra u oposición entre lo material y lo espiritual, como en los maniqueísmos occidentales?

Así como las definiciones “académicas” han puesto obstáculos al reconocimiento de los indígenas “civilizados” como indígenas propiamente tales, la categoría de “urbanos” también ha entrado en estos cuestionamientos. Se ha argumentado que si los propios pueblos indígenas han puesto el énfasis de su Ser en el arraigo a la tierra, sería una contradicción reivindicar la calidad de indígena supuestamente fuera de la tierra y del espacio social comunitario. La respuesta, a veces no siempre debidamente verbalizada por las propias organizaciones indígenas urbanas y sus pensadores, es que la conexión a la tierra supera lo propiamente agrario: los territorios hoy urbanizados antes fueron parte de los espacios vitales de las comunidades, y el espacio vital mismo incluía no solo sembradíos, sino espacios de residencia, de recreación, centros ceremoniales, reservas naturales. La vinculación indígena (y en particular mapuche) a la tierra conecta el plano humano con las energías tutelares, y éstas permanecen en los espacios aun cuando su uso cotidiano haya sido alterado por la desposesión ocurrida desde el siglo XVI.

Berdichewsky ha expuesto claramente las limitaciones de la antropología social positivista, “incapaz de explicar las profundas transformaciones que han afectado a la mayoría de las comunidades estudiadas tradicionalmente por la antropología”<sup>11</sup>. Precisamente la constitución de un amplio campo de reproducción de la cultura ancestral en un medio urbano, ha sido la segunda mayor transformación que ha afectado a la cultura y a la sociedad mapuche, después de la invasión del siglo XIX y la pérdida de la mayor parte del territorio, “sólo comparable con la transformación que sufrió nuestro pueblo mapuche a posteriori del período de invasión a su territorio por parte del Ejército chileno”, según Kilaleo<sup>12</sup>, quien se pregunta por los alcances de esta situación que hace repensar los paradigmas y métodos de análisis: “¿Asistimos a un nuevo estadio cultural? ¿al nacimiento de una nueva era; a un nuevo tiempo *antropológico*” (2004-a: 2).

### *Indígenas urbanos y aculturación*

Hemos visto cómo para Foerster (1988), la aculturación era uno de los rigores, un estigma de la conquista, y para Favre (1998) la “aculturación occidentalizante” era un resultado de asumir la identidad indianista, la que “supo-

ne la abolición de la condición de indio”. Esta es la connotación negativa de la aculturación, pero también existe el concepto positivo, representado por la “aculturación exitosa” planteada por Wachtel, y del que los mapuche, para Michèle Arrué, serían un modelo, dada su gran capacidad de adaptación por la que logran “integrar muchos elementos aportados por los españoles y ponerlos al servicio de la sociedad autóctona”<sup>13</sup>.

Así, el concepto de aculturación es puesto a prueba y llevado a su verdadera dimensión, a partir de la irrupción de los indígenas urbanos, especialmente los mapuche. La organización de éstos ha redinamizado a la cultura, que se está recreando vivamente en la urbe, contradiciendo no sólo los esquemas de la antropología positivista sino aun los planteamientos de una parte de la intelectualidad mapuche. El estudio de Arrué destaca cómo en la ciudad se vive un proceso de recuperar, rescatar, revivir la cultura, practicarla, hacerla valer<sup>14</sup>.

### *Cuantificación de los mapuche urbanos*

Entre las poblaciones indígenas declaradas en los censos de 1992 y 2002 hay una diferencia cualitativa y cuantitativa que no ha sido suficientemente explicada hasta ahora. Dirigentes e intelectuales mapuche han hablado de “genocidio estadístico”<sup>15</sup> y la minorización de la población indígena, especialmente mapuche, ha sido mal vista por esta dirigencia. Por cierto, las preguntas de los dos censos eran diferentes, y por lo tanto el concepto que se buscaba medir. Pero en grandes líneas, se pretendía en ambos censos contabilizar la cantidad de indígenas que manifestaban estar en cierta medida identificados con su cultura.

Los indígenas urbanos (o “identificados como indígenas”, mayores de 14 años) en la Región Metropolitana en 1992 eran 433.035, el 43,37% del total de indígenas. En 2002, la cifra de los “pertenecientes” a un pueblo indígena se midió en 191.362 mayores de 14 años, representando el 27,74% del total del país. Aun con esta merma (si se puede considerar tal), la población indígena de la R.M. sigue siendo apenas menor en 13.000 mayores de 14 años respecto de la IX Región, que acusa el mayor porcentaje y cantidad de población originaria. La población indígena de la R.M., casi totalmente urbana, se mantiene en cerca de un tercio de la población indígena del país.

La disminución de la población tiene una explicación, ya “clásica”, que es afirmar que muchos mestizos y criollos se declararon *identificados* con una de las culturas originarias, por algún aspecto de alguna de ellas, inci-

diendo la coyuntura de 1992, año de grandes movilizaciones de los pueblos originarios por hacerse visibles en defensa de sus derechos<sup>16</sup>. Esta *identificación* es un fenómeno urbano, en cualquier caso, y muy notorio en las regiones de la IV a la VIII, incluida la Metropolitana.

La disminución de 1992 a 2002 afecta principalmente a la estimación de la población mapuche. Esta bajó, a nivel nacional, de 928.060, a 602.678; también bajó la población Rapa Nui. Pero podemos decir que en las 320.000 personas que se identificaron como mapuche en 1992, y que no aparecen en 2002, está la diferencia entre ambos censos. Ello a nivel simbólico, porque hay otras realidades, que no están bien estudiadas ni menos explicadas, y que es donde se acusa una falta de investigación sistemática: en términos “absolutos” (pero sólo desde la lógica estadística), el crecimiento de la población mapuche “se detuvo”, si consideramos que en 1992 no fueron consultados acerca de su identidad los menores de 14 años, los que para 2002 ya estaban en edad de deber responder la pregunta acerca de la pertenencia a un pueblo indígena.

No es solo un problema de medición de una fluctuante autoidentificación por simpatía. En términos reales, el asunto es más complejo y quedan interrogantes por responder. La identificación de mestizos y criollos con las culturas indígenas, y muy en especial con los mapuche, es un fenómeno que debe ser considerado con más atención que la que se le ha puesto hasta ahora. Es necesario que surjan métodos cuantitativos y cualitativos compatibles con la antropología, la sociología y, porqué no, las ciencias indígenas.

## *II. Somera evaluación de la acción y bibliografía antropológica y sociológica acerca de la temática mapuche urbana*

A partir de la década de 1950 comienza a surgir en Chile, cada vez con más abundancia, la bibliografía antropológica que tiene por objeto el estudio de la problemática mapuche contemporánea. Desde esa época, se va estableciendo una corriente antropológica promovida desde centros políticos vinculados a los Estados Unidos y en ese contexto se crean centros de estudio en las universidades chilenas. Esta producción toma más fuerza en Chile a partir del inicio de la década de 1980, no sólo en el contexto de las universidades estatales, sino también bajo las emergentes universidades priva-

das y bajo el impulso de Organizaciones No Gubernamentales (ONGs) y agencias de cooperación.

### *La temática indígena urbana en estudios sociales de los últimos 15 años*

El poner en relieve la invisibilización de los mapuche urbanos tanto en la sociedad real como en las publicaciones académicas de diferentes disciplinas no sería novedad en el presente, cuanto más ha sido abordado en distintos trabajos, pudiendo citarse como inicial, el de Sonia Montecino (1990). Muchos de los planteamientos y constataciones de la autora, así como la base en que subyace el imaginario colectivo y académico (con todas sus ausencias, olvidos y anomias) siguen vigentes, y ello es preocupante.

Acaso la autora rinda tributo a un concepto instalado por Titiev (recordemos su título de 1951, *Araucanian Culture in Transition*), y seguido por Munizaga, quien en 1961 postula sus “Estructuras Transicionales en la Migración de los Araucanos a la Ciudad de Santiago de Chile”; luego, si el mapuche emigrado y en transición por la urbe es de por sí invisible, consideremos cuánto más lo es el hijo o nieto de mapuche, nacido en la ciudad, la que para él ya no es transitoria.

Se ha construido una visión dicotómica que marca las diferencias entre los mapuche organizados en agrupaciones y los que no forman parte de éstas, y a veces se busca la “autenticidad” en estos últimos, que no estarían “contaminados” por ideologías modernas<sup>17</sup>. Sin embargo, las ideologías de la modernidad traspasan a la sociedad y no se puede hacer “arqueología del saber” entre la población mapuche contemporánea, urbana ni rural, buscando relictos de pensamiento arcaico. Una visión diferente, en cuanto a entregar una visión de conjunto que analice a los mapuches organizados y no organizados, la constituyen los estudios de Michèle Arrué (2001) así como la tesis de Anna Ensing<sup>18</sup>. Ambos trabajos se caracterizan porque las autoras (europeas y por ello, hipotéticamente menos influidas de los prejuicios que informan la percepción de los intelectuales criollos de Chile), realizaron un valioso trabajo de campo, entrevistando a personeros de organizaciones mapuche urbanas, con amplitud. En sus trabajos, dejan hablar a los mapuche y dan cuenta de su visión sin pretender llenar las páginas con exhaustivos marcos teóricos, pero sin que por eso realicen la mera descripción. Michèle no realiza el lato citado bibliográfico de norteamericanos y europeos, que caracteriza a tantos trabajos de esta disciplina.



## *La invisibilidad de los mapuche urbanos pasa del campo académico al de las políticas públicas*

A la hora de generar políticas públicas, el Estado, en especial el Ejecutivo, ha “descansado” en el soporte técnico del mundo académico, en especial de antropólogos, sociólogos y psicólogos sociales, sin omitir que muchos de los discursos oficiales que generan actitudes y políticas (sea por obra u omisión), han sido inspirados o validados en los discursos de historiadores funcionales al interés oficial. Se crea un círculo vicioso de recíproca validación.

Entre los comisionados e informantes de la Comisión de Verdad Histórica y Nuevo Trato predominaron los antropólogos. Hubo cierta preocupación por abordar la temática de los mapuche urbanos, aunque poca, y a la hora de redactar una “Verdad Histórica”, el tema quedó nuevamente ausente. Algunos comisionados lo hicieron saber<sup>19</sup>. Las escasas palabras acerca de los mapuche urbanos, emitidas en el Informe y en el discurso presidencial del 14 de abril de 2004, han quedado desmentidas por una práctica que no considera a este segmento del pueblo mapuche, entre sus prioridades políticas.

Otra ausencia a nivel oficial, es la exclusión de los mapuche urbanos de los beneficios del Programa Orígenes. Ello, pese a que los urbanos participantes de estructuras oficiales, han hecho saber largamente que no es posible que sean excluidos de políticas oficiales, ni beneficiados en forma marginal; entre otras ocasiones, en el Informe de la Comisión de Indígenas Urbanos del Grupo de Trabajo para Los Pueblos Indígenas convocado por el Presidente Lagos (Mideplan: 2000), José Llancapan, Consejero Indígena Urbano ante la CONADI expresó: “queremos dejar en claro que no es posible el desarrollo integral mapuche sin el reconocimiento de la realidad urbana”<sup>20</sup>. El texto de los comisionados recoge la declaración de principios de los representantes mapuche urbanos y cita de nuevo: “En la construcción de la autonomía al interior del Estado, el movimiento indígena urbano tiene una labor fundamental. Es por ello que concurrimos a participar de esta mesa plural y de diálogo para avanzar en la superación de la extrema pobreza que afecta a nuestros pueblos”<sup>21</sup>.

Kilaleo planteó en 2002: “Se requiere una mirada de lo Mapuche Urbano en una perspectiva nacional y de país: Nacional en tanto que es necesario que el Pueblo Mapuche incorpore en sus proyectos al mundo urbano. Existen reticencias a nivel social y cultural mapuche de reconocer como válida y legítima la realidad urbana, se

debe trabajar por superar estos distanciamientos. El país tiene el deber de reconocer esta realidad como parte integrante de sus propuestas de transformación y desarrollo”<sup>22</sup>. Los comisionados, en su declaración de 27 de Octubre de 2003, también reproducen este texto.

## *Algunas conclusiones*

Las élites intelectuales chilenas sólo a partir del Censo Nacional de Población de 1992 comenzaron a tomar debidamente en cuenta la presencia de un 10% de población chilena que se sentía identificada con una de las etnias existentes. Hasta entonces, el análisis no daba debida cuenta de dicha realidad, pese a que ésta se hacía presente en los más diversos espacios del acontecer nacional. Queda mucho por hacer en cuanto a tomar en cuenta las especificidades de la realidad chilena, que es mestiza, multicultural y pluriétnica, a la hora de sacar conclusiones, emitir juicios, proponer, decidir y desarrollar políticas de estado. Las élites intelectuales chilenas tienen mucho que aportar para realizar un verdadero, efectivo y eficaz Nuevo Trato en favor de los pueblos originarios. Tienen que reconocer que la visión historiográfica lineal, eurocéntrica y moderna, no es capaz de dar cuenta de esta realidad propia del país. Mientras no se creen los instrumentos epistemológicos para aprehender esta realidad, ésta será inasible y por lo tanto los aportes intelectuales emanados de dicha visión lineal serán inútiles a la hora de dar cuenta de las necesidades de los pueblos originarios y de la sociedad de Chile en general, y por tanto inútiles serán las políticas que desconozcan o deformen esta realidad.

## *Notas*

<sup>1</sup> Para la crítica a la antropología que habla de los indígenas urbanos, consultar el artículo de KILALEO, Fernando, 1992, “Mapuche Urbano”, en *Felei Kam Felelai* 3: 7-12, Santiago. Reeditado recientemente en la revista electrónica Azkintuwe, [www.nodo50.org/azkintuwe](http://www.nodo50.org/azkintuwe), Dossier Nación Mapuche.

<sup>2</sup> El concepto de derechos en ejercicio, propio del pensamiento y acción mapuche contemporáneo, significa que hay derechos que aun sin ser reconocidos por las estructuras estatales, pueden ser ejercidos aun contrariando este marco legal. Ellos van desde prácticas como el palín o el machitún, hasta la permanencia en sitios reivindicados como ancestralmente pertenecientes a la cultura y sociedad mapuche.

<sup>3</sup> Aunque para los proto-antropólogos de los siglos XVIII y XIX, y especialmente desde las obras de Lewis Henry Morgan (1871 y 1877), *salvajismo* y *barbarie* eran dos esta-

dios distintos, en el lenguaje común de los dominadores, eran en la práctica sinónimos. Ver por ej., la memoria anual del gobernador de Arauco, coronel Gregorio Urrutia, año 1877 (cit. por Víctor Toledo Llancaqueo, *En segura y perpetua propiedad. Notas sobre el debate jurídico sobre derechos de propiedad indígena en Chile, siglo XIX*, inédito, Santiago, 2001).

<sup>4</sup> MUNIZAGA, Carlos, 1971. *Vida de un Araucano. El estudiante mapuche L.A. en Santiago, Chile, en 1959*. 2ª ed., Santiago.

<sup>5</sup> Uno de los primeros en formular una visión crítica a la antropología como disciplina funcional al orden entocéntrico, desarrollista y asimilacionista, fue el dr. Alejandro Lipschutz, como lo ha puesto de manifiesto Bernardo Berdichewsky en su artículo "La Visión Crítica de Lipschutz de la Antropología Moderna", en Actas del Cuarto Congreso Chileno de Antropología, 19 al 23 de noviembre de 2001, publicado en: <http://rehue.csociales.uchile.cl/antropologia/congreso/s2010.html>

*En el presente tenemos a Roberto Cardoso de Oliveira, quien reflexionando sobre su disciplina, reconoce que "Todavía está muy viva en nuestra memoria la acusación de que... en especial la antropología aplicada y el propio indigenismo latinoamericano ha sido desde sus principios un instrumento de dominación externo e interno" (CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto, 1998. "Etnicidad, eticidad y globalización". En Autonomías Étnicas y Estados Nacionales, Bartolomé, Miguel y Barabas, Alicia (Coord.), pp. 31-48, CONACULTA, Instituto Nacional de Antropología e Historia, México D.F.*

El antropólogo peruano José Marín ("Perú: Estado-Nación e indigenismo en mutación", en: [www.a-ipi.com](http://www.a-ipi.com)), presenta una visión acerca de la trayectoria del indigenismo en su país y también en América, como una disciplina que concibió al indígena como objeto de estudio. Se refiere al paso del indígena de objeto de estudio a sujeto histórico; cita a Rostkowski, 1979; Reichlen, 1987; Degregori, 2000; Marín, 2000, 2001, 2002.

<sup>6</sup> FOERSTER, Rolf, 1988. "Bibliografía mapuche 1973-1988", en *Nütram*, Año IV, 4:24, Santiago.

<sup>7</sup> Henri Favre, *El Indigenismo*, FCE, México, 1998.

<sup>8</sup> O *colectividades*, como tímidamente plantea Caso, para quien términos como *pueblo* o *nación* no tenían lugar en su vocabulario nacionalista-criollo.

<sup>9</sup> Partimos de la tesis que la categoría eurocéntrica (por su origen, epistemología y significado) de "etnia" –y sus derivados- no acomoda bien a los pueblos originarios de América, y en particular ha sido rechazada por los pensadores mapuche.

<sup>10</sup> Ello es comparable al sentido de la liturgia católica, en palabras de la Iglesia: realizar (la obra de la redención), hacer presente la victoria de Cristo sobre la muerte, celebrando un memorial de la misma (Constitución *Sacrosanctum Concilium* sobre la Sagrada Liturgia. En Documentos del

Vaticano II. Biblioteca de Autores Cristianos. Madrid, 1975, pp. 134 y ss.).

<sup>11</sup> BERDICHEWSKY, Bernardo, 2000, "Notas críticas en torno a la historia de la antropología", en: *Actas del 3er Congreso Chileno de Antropología. Desafíos para el tercer milenio*, tomo I, p. 187. Santiago.

<sup>12</sup> KILALEO, Fernando, 2004-a. "El principal cambio estructural del pueblo mapuche en el siglo XX. Algunos apuntes de trabajo". En: Comisión Jurídica Indígena Urbana Warranka, *Wariace. Mapuche Urbano. Autonomía. Pensamiento Político*, pp. 1-2. Mapocho, Wallmapuce (Santiago).

<sup>13</sup> ARRUE, Michèle, 2001, "D'ici et depuis toujours: Les Mapuches dans la cité", en: *Travaux et documents*, 14, p. 225. Université Paris 8. Vincennes-Saint Danie, Paris. Cita a Nathan Wachtel. *La vision des vaincus*. Gallimard, Paris, 1971.

<sup>14</sup> *Ibid.*, 230-233.

<sup>15</sup> Declaración de la Consejería Indígena Urbana. José Ignacio Llancapan y Fernando Kilaleo, 29 de marzo de 2003. "El Estado y el Gobierno chileno está cometiendo un genocidio estadístico, con la única pretensión de aparecer ante el mundo como un país más blanco y menos indígena. Somos el 10% de la población en Chile, lo diga o no el INE" (<http://www.cajpe.org.pe/cronolog/march7.htm>).

<sup>16</sup> "El Censo de 1992 llevó a sobredimensionar, por una suerte de solidaridad cultural, a la población de origen indígena de Chile" (Ver: Criterios utilizados en los censos de población 1992 y 2002 para la definición de una persona como indígena. Fuente: [www.navarro.cl](http://www.navarro.cl)). Se cita: Alexia Peyser, Juan Chackiel. "La identificación de poblaciones indígenas en los censos de América Latina". En: *América latina: Aspectos conceptuales de los Censos del 2000*. Serie Manuales CEPAL-ECLAC, junio de 1999.

<sup>17</sup> VARELA, Carolina y Ramiro Araya, 1991, "El mapuche urbano no organizado: la otra cara de la moneda", en revista *Dugun Rayma* 3: 7, julio, se propusieron "desmitificar" a los mapuche, especialmente en su falta de participación social y política, discurso que es tanto empleado por Sergio Villalobos y afines como por algunos promarxistas como Alejandro Saavedra, que no gustan de la reorganización mapuche bajo nuevos paradigmas. La referencia de Varela y Araya la proporciona Fernando Kilaleo (1992, 2004).

<sup>18</sup> ENSING, Anna, 2002. De Mapuches. Deel uit het onderzoek naar de mate van eenheid binnen de Mapuchebeweging in Chili. ¡Somos un pueblo! Amsterdam. Una versión resumida en: [http://www.mapuche.nl/dutch/onderzoek\\_a\\_ensing.htm](http://www.mapuche.nl/dutch/onderzoek_a_ensing.htm)

<sup>19</sup> Posición y recomendaciones de los comisionados José Llancapan Calfucura, Aucan Huilcamán Paillama y Galvarino Reiman Huilcamán, sobre el Informe de Verdad y Nuevo Trato. Integrado al Informe de la Comisión Verdad Histórica y Nuevo Trato, como parte del Anexo 1. <http://www.mapuexpress.net/publicaciones/comisionados-mesa.htm>

<sup>20</sup> LLANCAPAN, José, 2000, "Declaración de principios de los representantes mapuches urbanos", en: *Informe Final. Grupo de trabajo para los pueblos indígenas*. Gobierno de Chile. Ministerio de Planificación y Cooperación. Palacio de La Moneda, mayo de 2000, 2ª ed., Santiago, septiembre de 2001, p. 176.

<sup>21</sup> Llancapan (2000), p. 177. Los comisionados hacen suyo en su documento de 27 de Octubre de 2003, un texto cuyo autor es Fernando Kilaleo, "Mapuche wariache: de la réplica

a la invención". Coloquio indígena Universidad Bolivariana. Resumen ejecutivo. Santiago, 22 de octubre de 2002. Fue editado en: KILALEO, Fernando, 2004-b, *Wariace. Mapuche urbano. Autonomía. Pensamiento político*. Comisión Jurídica Indígena Warranka, Mapocho, Walmapuiche, 2004, pp. 11-20.

<sup>22</sup> Kilaleo (2004-b), pp. 19-20. En nuestro caso, lo *nacional* tiene que ver con la nación mapuche.

## *Las Cárceles de la Etnicidad<sup>1</sup>. Implicancias Prácticas y Sociales de una Etnografía de la Transgresión en el Sur de Chile*

Fabien Le Bonniec\*

### *Resumen*

Las transformaciones sociopolíticas que se han podido observar estos últimos años en las relaciones entre comunidades y organizaciones mapuche y Estado chileno han tenido repercusiones sobre el quehacer del antropólogo. Han constituido nuevos desafíos, donde se ha vuelto cada vez más difícil para el antropólogo aislarse de una realidad social y política marcada por la violencia. Sin embargo, son pocos los investigadores que han aceptado tomar esta violencia - sea simbólica o física, y ejercida por el Mapuche o en contra de él - como un objeto de estudio tratando de entender el contexto histórico, social y cultural en cual se desarrolla. Estas perspectivas de investigación tanto en el plano metodológico como práctico implican la reafirmación de algunos principios clave de la investigación etnográfica tal como el distanciamiento, la triangulación de las informaciones, la contextualización de la situación de investigación, el rechazo de todo modelo de interpretación preestablecido, y también la aprehensión de la asimetría existente en la relación etnográfica...

En primer lugar me gustaría explicar y aclarar el título de mi ponencia sobre todo para las personas que pueden encontrarlo exagerado. Son varias las razones que me han llevado a pensar en este título. Primero, para los que no se dieron cuenta, es una referencia directa a un trabajo de Loic Wacquant sobre el proceso de criminalización de la pobreza en Estados Unidos y su difusión en Europa. En el libro llamado "Las cárceles de la miseria", el

sociólogo francés radicado en Estados Unidos relaciona el desentendimiento progresivo del Estado en materia de política social, la progresión de la pobreza y el aumento del número de encarcelamientos en Estados Unidos, y concluye con la existencia de un modelo de criminalización de la pobreza elaborado en Estados Unidos que se ha extendido en los otros continentes con sus variantes. En este sentido, la situación que se está viviendo en el sur de Chile no es tan distinta, sobre todo cuando se observan hechos como la elección de la novena región<sup>2</sup>, territorio "histórico" de los Mapuche, para la implementación de la reforma procesal que es acompañada por un proceso de privatización de distintos sectores del sistema judicial<sup>3</sup>. Constituye un ejemplo de la influencia que ha podido tener el modelo norteamericano sobre una realidad ya marcada por la violencia de la colonización.

Desde una perspectiva socio-histórica, se puede constatar un proceso simultáneo de reducción territorial y empobrecimiento económico de las familias mapuche en un lapso de menos de medio siglo (1884-1929); seguido por un periodo de reforzamiento de las estructuras de dominación de la sociedad colonial (Estado y grandes terratenientes) sobre los Mapuche hasta hoy día. Esta relación se caracteriza en la actualidad por una gran dependencia de la población de origen Mapuche hacia las instituciones del Estado chileno. Los docu-

\* Genèse et Transformation des Mondes Sociaux (CNRS-EHESS) - Paris, Laboratorio de Desclasificación Comparada - Paris, wenuy@yahoo.fr