

Migración y fronteras identitarias: los *mapuche* en los márgenes de la metrópoli santiaguina

Nicolás Gissi B.¹

Recibido: junio, 2010; Aceptado: abril, 2010

RESUMEN

El estudio sobre la población *mapuche* contemporánea implica reconocer la existencia de una compleja movilidad socio-espacial y socio-económica que se constituye a partir de un proceso conformado por, al menos, dos momentos: (1) población migrando desde las comunas del sur del país, e (2) intentando integrarse a las grandes ciudades, especialmente en Santiago, la capital. Por lo tanto, en este texto se busca responder a las preguntas: ¿Cuáles son las razones que llevan a parte importante de la población *mapuche* a abandonar sus lugares de origen? y ¿Cuáles son las condiciones que facilitan o dificultan la integración de los inmigrantes *mapuche* en la Región Metropolitana? Se analiza, entonces, el histórico empobrecimiento *mapuche* en las localidades rurales, así como las redes sociales y la re-etnización que se han forjado durante las últimas décadas desde los espacios urbanos (laborales y barriales) de concentración étnica.

Palabras Claves: mapuche, migración, integración, pobreza, re-etnización

ABSTRACT

The study about contemporary Mapuche population implies recognizing the existence of a complex spatial and socio-economic mobility constituted from a process shaped, at least, by two moments: (1) migrating population from the towns of the south of the country, and (2) trying to be a part of the big cities, specially in Santiago, the capital. Therefore, in this text it is sought to answer to the questions: which are the reasons that lead to an important part of the Mapuche population to leave their origin places? And which are the conditions that facilitate or impede the integration of the Mapuche immigrants in the Metropolitan Region? Then, the historical mapuche impoverishment is analyzed in the rural localities, as well as the social networks and the ethnic empowerment that has been forged during the last decades from the urban spaces (labor and neighborhood) of ethnic concentration.

Key Words: mapuche, migración, integración, pobreza, re-etnización

¹ Antropólogo Social (U. de Chile). Magíster en Asentamientos Humanos y Medio Ambiente (PUC). Doctor en Antropología Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM, México). Docente Carrera de Antropología, Departamento de Sociología y Antropología, Universidad de Concepción. Líneas de investigación: Pueblos indígenas, Antropología económica, Integración social y exclusión. Dirección: Víctor Lamas 1290, Casilla 160-C, Concepción, Chile. Teléfono: 41-2203069. Email: ngissi@udec.cl.

1. Introducción

Los estudios sobre migración muestran la necesidad de reconocer dos polos que participan en todo proceso migratorio. Por un lado los territorios emisores y por otro los territorios receptores. En cada caso las preguntas son distintas, pero complementarias. ¿Cuáles son las razones que llevan a parte de la población a emigrar?, o bien ¿cuáles son las condiciones que facilitan o dificultan la integración y el desarrollo de los inmigrantes en el lugar de destino?

Ambas constantes podemos visualizarlas hoy en Chile a través de la silenciosa pero permanente migración de población *mapuche* entre las empobrecidas comunidades del sur del país y la dinámica Región Metropolitana. En el presente artículo se aborda: (1) los datos sobre población indígena que arroja el Censo de 2002; (2) la emigración *mapuche* hacia Santiago; (3) las fronteras identitarias y la/s marginalidad/es que suele implicar la inmigración y el residir en la metrópoli (Adler-Lomnitz, 1985; Wacquant, 2001; Auge, 2007), y (4), como reacción a éstas, el proceso de revitalización étnica que se ha producido tanto a través de redes como a partir de la concentración *mapuche* en determinadas comunas y barrios del Santiago periférico. En los puntos uno y dos se da cuenta, por medio de cifras, de las actuales condiciones económicas y socioculturales de la población *mapuche* en las regiones del sur del país, que explican en gran medida tal emigración, y los puntos tres y cuatro los visualizaremos a través de algunos testimonios de *mapuche* residentes en la Comuna de Cerro Navia².

2. Censo 2002: población indígena en Chile

Comenzaremos señalando algunos datos nacionales y regionales, referentes a población indígena e índice de etnicidad. De acuerdo al Censo 2002, el total de la población indígena en el país es de 692.192 personas, de los cuales 604.349 son *mapuche*, representando el 87.31% del total. El 33.6% de la población *mapuche* se concentra en la Región de la Araucanía (203.221), el 30.3% en la Región Metropolitana, el 16.6% en la Región de Los Lagos (100.327) y el 8.8% en la Región del Biobío.

El porcentaje de población indígena regional, de acuerdo al último Censo Nacional corresponde a:

Población Indígena Censo 2002, por Región

Región	Población indígena	Población <i>mapuche</i>	% Población indígena regional
Biobío	54.078	53.104	2.9
Araucanía	204.195	203.221	23.5
Los Lagos	101.733	100.327	9.5

² Los testimonios aquí presentados son parte de los resultados de la Tesis (2001) presentada en el Instituto de Estudios Urbanos y Territoriales, P. Universidad Católica de Chile, para optar al grado de Magister en Asentamientos Humanos y Medio Ambiente.

Dada esta situación, en la actualidad se observan tendencias cruzadas de diverso signo en la sociedad *mapuche*. Unas hacia el cierre de la sociedad y cultura *mapuche* en su tradicionalidad, y otras de mayor integración, cambio e innovación. Unas de revitalización étnica, otras de negación de su identidad indígena (Bengoa, 1999; Saavedra, 2006). Resulta relevante entonces observar el grado de auto-adscripción *mapuche* en relación a las diferencias regionales y provinciales en el sur chileno.

En la Octava Región, de 13.956 personas mayores de trece años viviendo en comunidades y localidades indígenas, 7.467 se auto-identifican como *mapuche* y 6.489 no lo hacen. En la Región de Los Lagos, la situación es más compleja aún, ya que son más las personas que no se identifican que aquellas que lo hacen. De 28.076 mayores de 13 años, 13.809 se identifican y 14.367 no lo hacen. En cambio en la Novena Región, donde la población *mapuche* es más homogénea, de 118.331 personas mayores de 14 años, 84.885 se identifican y 33.446 no lo hacen. Es posible, por tanto, que en la Octava y Décima Regiones ocurran dos fenómenos paralelos, esto es, que exista una menor auto-identificación étnica y que la población indígena conviva con población no *mapuche*, fenómenos que son complementarios.

De este modo, el porcentaje de auto-identificación *mapuche* según las provincias de la Octava, Novena y Décima Región, y de acuerdo al estudio *Los mapuches. Comunidades y Localidades en Chile* (INE, 1997), es:

Índice de Etnicidad Auto-atribuida por Provincias

Provincias	% <i>Mapuche</i>
Arauco	49.69
Biobío	68.27
Malleco	72.10
Cautín	71.68
Valdivia	50.60
Osorno	51.78

Fuente: INE, 1997.

Según estos datos, podemos colegir, sin afirmar necesariamente una relación mecánica, que la mayor concentración indígena en Malleco y Cautín va acompañada también de una mayor auto-identificación y vitalidad de la cultura *mapuche*.

3. Emigración: Ruralidad y empobrecimiento *mapuche*

Refirámonos brevemente a la primera pregunta arriba formulada: ¿Por qué migra el *mapuche*?³ Sabemos que en parte se debe a un fenómeno mundial de éxodo desde el

³ Coincido con Provansal, quien señala: “La Antropología [...] ha contribuido [...] a conferir al inmigrado una existencia social previa a su experiencia migratoria, y a insertarle en un marco referencial propio y coherente, independientemente de los fenómenos de dependencia económica, a nivel internacional. A partir de entonces, el ‘migrante’ deja de tener una existencia social exclusivamente definida a través de los criterios normativos e ideacionales de la sociedad receptora” (1996, 257).

campo y la ruralidad hacia las grandes urbes (Auge, 2007). Pero también se explica por las diferencias inter-regionales existentes en el país, y en particular por las condiciones de pobreza de la Araucanía. La extrema pobreza, incluida indigencia, alcanza en aquella región el doble, aproximadamente, del promedio en Chile. La mortalidad infantil llega al triple de la nacional. En comunas como Ercilla, Lumaco y Teodoro Schmidt, esta tasa es de 50 por mil nacidos vivos, la misma del país en su conjunto hace medio siglo. En el ámbito educacional, los datos son similares: en 1996, de las 44 peores escuelas del país, de acuerdo a mediciones efectuadas por el Simce, 26 se encontraban en la “Araucanía profunda” (Vial 1999).

De acuerdo al Censo 2002, los porcentajes de población urbana y rural en las regiones del Biobío, Araucanía y de Los Lagos son los siguientes:

Región	% Población Urbana	% Población Rural
Biobío	82.3	17.7
Araucanía	67.6	32.4
Los Lagos	68.2	31.8

Fuente: Censo 2002

Sabemos que en América Latina, Chile incluido, existe una alta correlación entre ruralidad, etnicidad y pobreza. La Araucanía es la zona del país donde mejor se expresa este fenómeno: en el año 2000 contaba con un nivel de pobreza rural de 34.9% y con un nivel de indigencia rural de 13.6%. Por su parte, el porcentaje de pobreza regional, de acuerdo a la Encuesta Casen 2000 es como sigue:

Región	% Población Pobre
Biobío	27.1
Araucanía	32.7
Los Lagos	24.7

Fuente: Encuesta Casen 2002

En 1998 el 14.6% de los pobres del país se concentraba en la IX Región y de ese total más de un 80% correspondía a población *mapuche*. Los resultados expuestos en un reciente análisis del INE (2001) sobre el crecimiento de las regiones son expresivos: muestran que La Araucanía es la región más pobre de Chile, no sólo ahora sino que desde al menos cuatro décadas. Así, el PIB por habitante de la IX Región a comienzos de los años 60' del siglo pasado era casi un tercio del nacional (35.9%). Es de destacar que en los tres factores (ruralidad, pobreza y población *mapuche*), es la IX Región la que cuenta con los mayores porcentajes de población. Incluso, dos de las comunas de La Araucanía se encuentran dentro de las cinco comunas con mayor porcentaje de pobreza en el país: Saavedra, con un 59.9% y Ercilla, con un 52.9%. Estas cifras permiten darle una perspectiva histórica al problema de la pobreza regional, ya que nos ilustran respecto de la persistencia del fenómeno en La Araucanía.

Ahora bien, los *mapuche* fueron históricamente empobrecidos. El largo proceso de migración *mapuche* se encuentra en estrecha vinculación con la derrota militar de 1881

y con la estrategia estatal de homogeneización étnica y radicación indígena. La nación chilena, no asumida como mestiza, no concibió al pueblo *mapuche* como fundante de su identidad nacional, sino que por el contrario lo consideró como el resabio arcaico -en consonancia con la decimonónica ideología barbarie/civilización- que se debía ocultar. Durante la década de los ochenta del Siglo XIX los funcionarios estatales siguieron una política asimilacionista de los *mapuche* a la sociedad chilena, para transformarlos en parte del estrato campesino y obrero del país. De este modo, se decidió reconocer al cacique de cada localidad a quien se radicaba junto a su familia y vecinos. Esta fórmula, dirigida por el ejército chileno, dio origen a la comunidad reduccional, característica del Siglo XX.

Dicho proceso, que se extendería desde 1886 hasta fines de la década de 1930 -en que el Estado entregó 3.000 títulos de merced- obligó a la rearticulación de la sociedad y cultura mapuche, ahora como minoría étnica inserta en la sociedad rural chilena. Desde esta condición de dominados y fragmentados, la sociedad *mapuche* comienza a forjar su cultura de resistencia y se reubican en el nuevo escenario que se les impone. Al mismo tiempo que son radicados que se les usurpan las tierras y dividen las comunidades, se incorporan, vía educación formal, misiones religiosas y servicio militar, a la nación chilena. La radicación y sus derivados recortó los espacios de producción y reproducción, concluyendo en una manifiesta carencia de tierras: cinco millones de hectáreas entre el Malleco y Valdivia fueron rematadas y a los *mapuche* se los encerró en menos de quinientas mil.

Este proceso de radicación y división de las comunidades, unido a los sucesivos episodios de reconversión de la economía de la IX Región, que pasó del trigo a la ganadería y de ésta a la forestación, haciendo menos rentable el sector agrícola tradicional, ha significado una disminución del trabajo temporal en esta región, trabajo que representa un suplemento del ingreso predial (Bengoa, 1985; Saavedra, *op. cit.*). A este proceso, debemos agregar los negativos impactos provocados en las comunidades *mapuche* por las múltiples iniciativas no respetuosas de la diversidad cultural que se han llevado a cabo durante las últimas décadas: proyectos de infraestructura pública o privada, carreteras, represas hidroeléctricas, plantaciones forestales, concesiones de pesca, etc., siendo el caso más ilustrativo la expansión forestal. De hecho, en la actualidad, las empresas forestales poseen en la Región del Bío-Bío y la de Los Lagos 1.5 millones de hectáreas, superficie tres veces superior a la que el Estado reconociera a los *mapuche* a través de los títulos de merced (Aylwin, 2000). Estos superpuestos procesos han implicado que los *mapuche* deban migrar hasta nuestros días, en un promedio de dos por cada familia, desde el campo sureño a las ciudades.

4. Inmigración, fronteras identitarias y marginalidad/es

En Chile, tal como en México, Ecuador, Perú y Bolivia⁴, y en América Latina

⁴ Estos cuatro países son los denominados “pueblos testimonio” de acuerdo a la clasificación del reconocido antropólogo brasileño D. Ribeiro (1972). Son los sobrevivientes de altas civilizaciones impactadas por la expansión europea, y en los cuales hay un importante número de población indígena en las ciudades, especialmente en las capitales nacionales. Esto ha llevado a la realización de un buen número de investigaciones. Al respecto, para el caso mexicano, ver Arizpe, 1975; Butterworth, 1971; Kemper, 1976; Oehmichen, 2005 y Martínez, 2007.

toda, la condición de indígena ha constituido históricamente, desde la conquista/ colonia, una condición minusvalorada. Los indígenas se enfrentan a la competitividad de las ciudades en condiciones desventajosas en su lucha por el empleo, la vivienda, la educación, y otros ámbitos de la sociedad: en una cultura nacional alter-céntrica que se proyecta como pro-occidental, el ser identificados como pertenecientes a minorías étnicas les implica una identidad negativa, lo que genera cotidianas exclusiones. Como señala San Román (1991, 151):

“lo que tipificamos como marginación se produce en situaciones de competencia en las que existen posibilidades objetivas de que se resuelvan en la suplantación de uno de los competidores por el otro, de forma que consiste socialmente en la exclusión del marginado de los espacios sociales, del acceso institucionalizado a los recursos comunes o públicos, de forma que este acceso es no pautado, menor, limitado temporalmente y dependiente. Este proceso estaría siempre sujeto a una tensión inclusión/exclusión que depende tanto de las variaciones del propio sistema sociocultural como de las propiedades del marginado” (en Romani, 310).

Como producto de las relaciones de poder poscoloniales, a las poblaciones autóctonas de los Estado-nación de América Latina se las ha, paradójicamente, considerado como extraños. Esta discriminación los indígenas la sufren más directamente en los contextos urbanos, donde vive un mayor porcentaje de población mestizo-criolla. Como escribe C. Oehmichen:

“[Las minorías étnicas] tienden a ser colocados en una situación de marginalidad social, entendiéndolo por ello el estado de quien, en parte, y bajo ciertos aspectos, está incluido en un grupo social y, en parte, y bajo otros aspectos, es ajeno al mismo (...) en ciertos aspectos, son reconocidos como miembros de la nación, y en otros, son considerados como extranjeros (...) Son incorporados como fuerza de trabajo, aunque generalmente en ocupaciones mal pagadas y carentes de derechos laborales. Son residentes en las ciudades, pero se les conmina a que regresen a sus pueblos. Tienen derecho al libre tránsito, pero su presencia en las ciudades es motivo de conflicto. Se les considera, al fin, extraños” (2001, 182).

Esta extrañeza/extranjería hetero-adjudicada y devalorada es explícita en las reminiscencias de José Miguel, Esteban y Teresa. Dice José Miguel:

“Yo creo que la cosa que me resultó más complicado fue que siempre los niños de esa época y los adultos me miraban como un bicho raro (...) el solo apellido de repente causaba risa, entonces a mí me extrañaba eso, pero uno inconscientemente ya se daba cuenta como que había un rechazo” (Gissi 2001, 114).

Como señala Esteban, este rechazo generaba que se “trataban de esconder”:

“Antes el mapuche era muy cerrado, no se quería identificar como mapuche, porque incluso algunos hasta apellido se cambiaban (...) Los primeros migrantes dejaron su cultura, la abandonaron, para mí que fue por el mismo rechazo de la gente, del chileno, porque donde iban ellos eran mal mirados, trataban de esconder, no se expresaban, no se daban a conocer, a identificar bien” (*ibid*, 118).

Sin embargo, como sostiene Teresa⁵, “no pueden”:

“Así como van se va a perder la cultura mapuche, a los mapuche les da vergüenza el apellido, yo conozco harta gente, no quieren demostrar lo que son, que la gente se va a reír, que se van a burlar de ellos, no pueden negar la sangre que tienen, y no pueden negar el idioma de ellos, yo digo no, soy orgullosa de lo que soy” (*ibid*, 106-107).

Esta situación fronteriza que viven los migrantes con culturas propias distintas al lugar de destino, sean éstos producto de migraciones internas, como la que aquí nos interesa, o externas, fue ya analizada a principios de siglo por G. Simmel y en la década de 1940 por A. Schutz. Simmel señala que:

“El extranjero es un elemento del grupo mismo (...) si de una parte son inmanentes y tienen una posición de miembros, por otro lado están como fuera y enfrente (...) La unión entre proximidad y lejanía, implícita en toda relación humana, ha tomado en la figura del extranjero una forma que podría sintetizarse en que en la relación con él, la distancia significa que el extranjero, que es alguien próximo, está lejos (...) Entre cercanía y distancia se produce una tensión particular, porque la conciencia de no tener en común más que lo general [la humanidad hace que se acentúe especialmente lo no común]” (1908, 59-64).

Por su parte, Schutz indicó que:

“[Al inmigrante] el mundo se le aparece en todo momento como estratificado en diferentes capas de significatividad (...) Desde el punto de vista del grupo al que se incorpora, él es un hombre sin historia... se ve ante el hecho de... carecer de un punto de partida para orientarse (...) de ahí (...) su oscilación entre el distanciamiento y la intimidad, su vacilación, incertidumbre y desconfianza en todas las cosas que parecen tan simples a aquellos que confían en la eficiencia

⁵ No señalamos los apellidos por petición explícita de algunos de nuestros entrevistados, optando por homogeneizar este criterio. Son todos (16) personas de origen rural que se han instalado en Santiago con domicilio permanente, pasando a ser, de acuerdo a la ley indígena (1993), “indígenas urbanos” (Artículos 75-76, Ley 19.253).

de recetas incuestionadas (...) la pauta cultural del grupo abordado es, no un refugio, sino un campo de aventura (...) en sí misma, una situación problemática (...) en los casos en que no quiere o no puede sustituir totalmente la pauta cultural de su grupo de origen por la nueva pauta cultural (...) sigue siendo lo que Park y Stonequist denominaron acertadamente un “hombre marginal” (...) que vacila entre dos pautas diferentes de vida grupal, sin saber a cuál de ellas pertenece (...) considera la pauta [del grupo al que se incorpora] como un laberinto en el cual ha perdido todo sentido de orientación” (1944, 144-156).

La evocación de José respecto a las andanzas de él y su madre en Santiago son sugerentes respecto a este desconocimiento del escenario metropolitano chileno, diferencia tanto étnica como producto de las distancias entre los mundos rural y urbano:

“Cuando llegué encontré inmenso Santiago, me encontré como perdido, como no conocía nada, y lo encontraba todo tan grande, lo encontré bonito, y al mismo tiempo era una cosa que yo llegaba a la esquina y me encontraba perdido, no me atrevía a salir más allá, nada más, mi mamá tampoco, se perdía, y además que no sabía leer tampoco, yo aprendí porque mi madre me dio educación, llegué hasta sexto preparatoria, acá llegué a trabajar... No teníamos parientes, nadie, solos, solos aquí los dos, incluso a mi mamá a veces le daban deseos de irse...” (Gissi, *op. cit.*, 129).

Los factores que han generado identidad entre la población de origen *mapuche* en la metrópoli han sido fundamentalmente tres: la pertenencia étnica, las actividades económico-laborales⁶ y los lugares de residencia. Los testimonios de Anselmo, María, Alfonso y José Miguel ilustran las prácticas de segregación ocupacional y precariedad laboral que los unía en el tipo de experiencias que solían compartir, pese a la diversidad de las trayectorias individuales. Los inmigrantes de primera generación viajaban solos, en búsqueda de trabajo en la capital. Anselmo revela que “se encerraban”:

“Por los 50’ me di cuenta que se venían pa’ Santiago los cabros, hasta viejos llegaban aquí po’, se encerraban en la panadería, trabajaban en fábricas, se encerraban ahí, estaban dos meses, tres meses, años estaban ahí po’ (...) con lo poco que ganaban, tiraban pa’ arriba (...) cuando llegué a Santiago...lo único que no encontré trabajo, me extrañaba, porque yo recorrí todo...” (*ibid*, 130). María destaca que “es una forma también en que la sociedad los limita”: “Los hombres (...) debido al mismo sistema que hay no tienen más proyecciones, como no tienen educación, ya a lo único que tienen que irse es a la construcción, de panaderos, entonces no hay más futuro para ellos tampoco, es una forma también en que la sociedad los limita” (*ibid*, 126).

⁶ Debemos recordar aquí el análisis clásico de Weber (1921), quien señalara que la ciudad ofrece la posibilidad de emancipación de los individuos, gracias a las alternativas laborales que permiten llevar a cabo una actividad económica libre. Similar planteamiento realizó Lefebvre (1968). Un reciente estudio respecto a los *mapuche* panificadores en Santiago es el de Imilan & Álvarez (2008).

Alfonso advierte que esta separación ocurre en caso de que no estén cesantes: “La gente está trabajando domingo-lunes-domingo, ya no tiene descanso, y la otra es la cesantía, ha crecido harto, el fuerte de los trabajadores de esta población [Sara Gajardo] es la construcción, el sesenta por ciento de los trabajadores es de la construcción, de ese sesenta por ciento el treinta por ciento está sin trabajo, está malo, malo” (*ibid*, 133).

Ahora bien, como señala José Miguel: las oportunidades laborales están mayormente en Santiago:

“Me gustaría vivir allá [en el sur] pero la realidad me dice que no puedo, por el campo laboral, soy una persona que siempre ha trabajado en la construcción... mi oficio es gáster...y hoy en día en el resto de las regiones la construcción es mal pagada, y las oportunidades de trabajo son menores que acá” (*ibid*, 181).

Por su parte, las mujeres⁷ *mapuche* relatan una historia asociada al servicio doméstico y al trabajo informal en las ferias, los que rememoran en sus vínculos con otras amigas o parientes. Como recuerdan Sofia, Ana y Rosa, se van generando redes sociales entre amigos. Dice Sofia:

“Yo nací en el campo...Me vine a los veintiun años a trabajar de empleada particular, yo me vine con una amiga, ella había estado aquí ya, tenía patrón, había trabajado antes” (*ibid*, 175).

Ana destaca el deseo de “no volver derrotada”:

“A los veinte años me vine, yo me vine porque se vino una compañera mía de trabajo para acá, yo siempre trabajaba de empleada [...] cuando llegué aquí casi peso mi maleta y me vuelvo ahí mismo...me fui acostumbrando...no quiero volver derrotada” (*ibid*, 178-179).

Y como señala Rosa, esta dinámica laboral implica trabajar de lunes a domingo, dificultando la participación en organizaciones étnicas:

“Yo personalmente me siento como acomplexada, hay muchos que están enterrados en la pobreza, y hay muchos que sobreviven...A veces no tengo tiempo como para participar [en actividades de organizaciones *mapuche*], el tiempo a mí me lo impide, porque trabajo de lunes a domingo, el domingo voy a la feria a vender, es un sueldo mínimo, yo llevo veinticinco años ahí...” (*ibid*, 107).

⁷ La migración campo-ciudad es mayoritariamente femenina y suele producirse entre los 18 y 28 años, esto es, las mujeres salen de las comunidades en su etapa de mayor fertilidad (INE, *op. cit.*, 23-24).

Ahora bien, un tercer fundamento en que se apoya el sentimiento de identidad de los *mapuche* ciudadanos es de tipo espacial: son los lugares de residencia, viviendas, vecindades y barrios, y la memoria colectiva vinculada a las características urbanas de estos asentamientos: poblaciones, “campamentos”, “Operaciones sitio”, y los procesos a ellos relacionados: “tomas”, auto-construcciones, cooperativas, organizaciones populares, etc. Como narra Ana:

“Cuando llegamos a arrendar justo se estaba formando un comité para adquirir sitio, que es en el que estamos en este momento, y el presidente de ese comité era mapuche, y como se conocían con mis viejos mi papi pudo inscribirse en ese, entonces justo al año siguiente salió esta población, salió el sitio y llegamos acá, con la mediagua y todo, con la diferencia que muchos hermanos mapuche han estado veinte años arrendando, en ese tiempo era a través del Ministerio de Vivienda y Urbanismo” (*ibid*, anexo I, 9).

Estas residencias y sus condiciones nos remiten nuevamente al factor identitario anterior: el mundo laboral. Si se vive en viviendas y barrios con carencia de servicios urbanos básicos, es fundamentalmente porque la precaria inserción laboral y el nivel de ingresos no permiten otras opciones. Como vemos, a la ya anterior impresión de “borrosidad”, de realidad poco delimitada del indígena, al migrar se agrega la vivencia de estar en un mundo desencajado, con las cosas fuera de lugar, intrínsecamente difícil. El inmigrante y sus hijos viven una situación identitaria fronteriza *mapuche/chileno*⁸. La condición de inmigrante tiende a prolongar bajo una forma diferente la de colonizado, por lo que el emigrado sigue sometido y no puede acceder plenamente al estatuto de ciudadano: se le trata como a un ciudadano de segunda clase. Estas diferencias sociales asimétricas conducen al disimulo y al mimetismo. Como indican los destacados historiadores sociales G. Salazar y J. Pinto:

“Entre 1970 y 1990, 31.597 personas solicitaron cambio de nombre en Chile. De ese número, más de mil solicitudes correspondieron a sujetos mapuches, que deseaban eliminar su nombre propio o su apellido, aduciendo menoscabo moral, ridiculez o risibilidad. Más allá de las cifras, el hecho en sí es revelador. El cambio de nombre, como expresión de silencio o de rechazo de la propia identidad, cuestiona la incapacidad histórica de la sociedad y el Estado chileno para valorar, o al menos tolerar, a las culturas originarias. Esto explica que algunos de sus descendientes se hayan relacionado en forma tan conflictiva y dolorosa con sus raíces, que finalmente las han rechazado” (1999, 172-73).

Es así como las personas van generando una identidad negativa, que corresponde a todos aquellos aspectos que la sociedad nacional le enseñó a considerar como su sello de diferencia fatal: esta identidad negativa disminuye la autoestima y

⁸ Conuerdo aquí con la propuesta metodológica crítica de Provansal: “El migrante por sí solo deja de ser objeto de estudio; éste se construye a partir de la dinámica entre autóctonos y migrantes y de sus representaciones recíprocas” (*op. cit.*, 260).

auto-imagen, y por tanto, se reprime (“sumerge”), relegándola al “fondo”, donde no se perciba y los individuos se “enmascaran” (o disfrazan), subordinado el ser al parecer. Esta problemática es advertida por el discurso de Ana:

“Es como un anticuerpo el saberse mapuche, si a la persona que habla mapuche se le hace burla, acá la sociedad a uno lo discrimina. Porque fíjese usted que hay extranjeros que llegan aquí a Chile y son personas unidas, surgen unidas, en dos, tres tiempos se tienen sus buenos negocios, y el mapuche, habemos tantos mapuches acá en Santiago, y cuál de todos se aserrucha más el piso entre ellos, cuál de todos quiere ser más grande, o si yo tengo un poquito más, este otro tiene menos, ya, ‘ése es un mapuche que no vale la pena’” (en Gissi, *op.cit.*, 138)

Estos sentimientos y actitudes generan en parte de la población *mapuche* citadina la decisión de renegar de sus orígenes etno-culturales y de asimilarse a la población y cultura urbana mayoritaria. Al respecto dice Teresa:

“La antigua generación ha mantenido más la cultura, porque se sabe llevar mejor las cosas, saben respetarse, en todo, porque en la generación nueva ahora ya non hay el respeto que había antiguamente...los cabros de aquí no participan en la cultura, no van, algunos, quien quiere llevar esa costumbre la lleva, pero el que no quiere no la lleva, no están ni ahí con los mapuche ahora (...) si somos tantos mapuche, y muchos de nosotros nos creemos que somos todos winkas porque todos niegan su sangre, y se niegan po’, no quieren hablar na’, no quieren conversar, se avergüenzan, yo no...yo conozco hartos mapuche, y a todos les da vergüenza demostrar lo que son...(ibid,106-107).

Anselmo subraya que:

“Los más jóvenes han perdido la cultura, ahora, la nueva generación (...) está más civilizado pero sin respeto, mucha droga, mucha pasta base, mucha marihuana, todo eso, antes no se conocían esas cuestiones, más se respetaba al papá, más se respetaba a la mamá, más se respetaban los hermanos, hermanas, o sea se conocía la familia, ahora no se conoce la familia” (ibid, 108).

Asentados, entonces, los inmigrantes en Santiago prefieren omitir -algunos- sus características culturales. Incluso, ante la actitud “etnofóbica” que encuentran en el chileno común, no es raro reconocer entre los *mapuche* una variación en el eje de tal mirada: la xenofilia. Esto es, una actitud que percibe a la propia cultura como inferior a la cultura de la etnia diferente/dominante; esta imagen implica el desprecio de lo propio y la fascinación por lo ajeno (o al menos por algunos aspectos y representantes de la sociedad hegemónica) percibido como superior. En esta mirada mimética, los migrantes corren el riesgo de no alcanzar la cultura deseada y de caer en la anomia cultural (Vega Centeno, 1994).

Ahora bien, al vincular sus experiencias con su lugar de origen, los testimonios dan cuenta de otra problemática. Se trata de la existencia de una doble marginación, esto es, a nivel intra e interétnico: es que los *mapuche* que deciden continuar en sus territorios originarios a veces no están de acuerdo con las nuevas costumbres de los parientes que migraron y los discriminan por haber perdido los atributos culturales reconocidos como propios. Se han “olvidado de sus raíces”, se critica. Hace algunas décadas atrás Munizaga ya hacía notar cómo el sello de los *mapuche* que viven en dos mundos culturales, constituía un “producto social” nuevo, muchas veces con dificultades para integrarse tanto al mundo indígena comunitario de donde procedía, como dentro del mundo criollo urbano (1961, 15). En algunos casos esta hostilidad hacia el migrante se inicia desde el desacuerdo en el momento del viaje, en parte por motivos económicos. Como señala María:

“En el campo, vivía trabajando (...) igual que una mujer vieja era yo (...) ésa es la vida de los mapuche, hacer mote, de todo, yo me vine porque entré a trabajar porque yo no conocí zapato, a mí me criaron como un hombre, con ojotas y con pelo corto, me vestían de hombre, y al final ya me dio vergüenza, como andaba a pata pela’, yo dije ‘yo mejor trabajo, quiero ponerme zapatos’, veía una revista de Temuco y decía ‘quiero tener esto, quiero tener esto, quiero tener zapatos’, ahí mi mami me dijo que no po’, que tenía que trabajar en el campo porque ella me necesitaba, yo le dije que no, entonces me dijo mi mami ‘bueno salga a trabajar pero no vuelves más a la casa’, y salí a trabajar (...) a Temuco (...) y de ahí me vine para Santiago” (Gissi, *op.cit.*, 105).

Estas múltiples marginaciones, precariedades laborales y falta de arraigo suelen generar el deseo de aparecer concentrado y altamente caracterizado. Esto es mucho más asequible al individuo en situaciones de contacto metropolitano que a uno en una atmósfera en donde la asociación prolongada y frecuente garantiza la identidad, con una imagen de sí mismo frente a otros menos ambigua y desvalorada.

5. Redes, barrios y re-etnización

Ahora bien, comenzamos este artículo señalando que en todo texto sobre migración se debían responder dos preguntas. La primera ya fue analizada en el punto dos. Ahora enfrentemos la segunda pregunta: ¿Cuáles son las condiciones que facilitan o dificultan la integración y el desarrollo de los inmigrantes en el lugar de destino? Las redes de parientes, amigos y vecinos, y las asociaciones indígenas formales (muchas de las cuales han surgido de lazos intra-étnicos territoriales -barriales-) son los nucleamientos a través de los cuales los inmigrantes y sus descendientes nacidos en la gran ciudad han logrado revitalizar y proyectar su/s identidad/es.

Estas nuevas redes⁹ ya fueron destacadas por Stuchlick en los años 70' para el mundo *mapuche* rural pos-reduccional:

“La reintegración posterior a la creación de las reducciones...deriva...de la creación de nuevas redes de relaciones interpersonales. La estructura social tradicional se mantiene, en cierta medida, como modelo consciente, pero va perdiendo sentido gradualmente [...] El grupo corporado de agnatos que existía, al menos conceptualmente, antes de la creación de las reducciones, va siendo sustituido por un grupo de parentesco egocéntrico, bilateral en todo sentido [...] Este grupo se va ampliando por vecinos y amigos” (1976, 30 y 230).

Si el éxodo significa des-tierra, la inmigración implica des-arraigo, extrañamiento; y deviene aislamiento, pero también puede llegar a constituirse en un poblamiento, en una colonización al revés. Es este un proceso con múltiples células territoriales y organizacionales, alcanzando incluso la región de Valparaíso, y donde el barrio o población es el espacio de origen de tales iniciativas de encuentro y reencuentro. La existencia de un flujo de migrantes con metas y problemas semejantes ha permitido que en el ámbito urbano se trate de recrear el barrio como un grupo socio-territorial de referencia, que a la vez es utilizado como base para la inserción en el todo urbano.

La vida barrial se desenvuelve como un micro-escenario representativo del sistema social nacional: los *mapuche* se mantienen en estrecho contacto entre ellos, sin perder el vínculo con la sociedad no *mapuche*, con quienes interactúan a través de disímiles y ambivalentes sentimientos, actitudes y comportamientos. Como dice Margarita:

“El barrio me gusta porque tantos años que estoy aquí, gracias a Dios aquí nadie me ha hecho nada malo, yo conozco a mi gente como si yo estuviera en el sur, todos, he recibido cariño con gente extraña...aquí en Santiago ya estoy acostumbrada, si somos tantos mapuches, y (...) ahora sí están levantándose, ahora se están viendo, mire tantos años, ahora tenemos reunión de mapuches, los mapuches se están juntando...se están reuniendo los mapuches” (Gissi, *op.cit.*, 113).

El residir en un mismo barrio facilita una identidad mancomunada que permite, por ejemplo, la diversificación entre católicos y evangélicos, sin que se pierda la idea de formar un grupo de destino común frente a la ciudad en su conjunto (Lefebvre, 1968). Esta identidad barrial ofrece una perspectiva para el grupo en su totalidad, que vincula las distintas generaciones manteniendo junto a la identidad de clase lealtades de parentesco y de reciprocidad (Adler-Lomnitz, 1975) que posibilitan una solución más

⁹El análisis de las redes sociales, a partir especialmente de la tradición manchesteriana, es uno de los rasgos más característicos de lo que Pujadas ha denominado Antropología Urbana Clásica, esto es, la que abarca el periodo de 1940 a 1980. A través del análisis de las redes de los inmigrantes se han criticado los planteamientos de la sociología urbana de la Escuela de Chicago, respecto a las relaciones sociales de los urbanitas caracterizadas como desorganizadas, impersonales, segmentarias y superficiales (1996, 243). Uno de los estudios clásicos en América Latina fue el realizado por L. Adler-Lomnitz (1975) en un barrio de Ciudad de México.

integral a las dificultades que deben enfrentar. De este modo, la segregación espacial es internalizada positiva y pro-activamente por los vecinos *mapuche*. Como indica José Miguel:

“De lo que me he dado cuenta, es que en la comuna de La Pintana hay mucha gente que es de Puerto Saavedra y Carahue, no tanto de Nueva Imperial, Galvarino, Boroa como acá...y los de la octava región son gente que está más disgregada, en distintas comunas...Los mapuches se reúnen más en algunas comunas porque los primeros inmigrantes que llegaron, llegaron a la zona periférica, primero llegó el tío, después llegó la otra generación de atrás, entonces los migrantes formaron sus familias y ahí nació una nueva generación y esa nueva generación salió de esa población y se fue a instalar a otra población de la misma categoría, se fueron a otra comuna, y se sienten como familia, no se pierden, hay comunicación” (Gissi, *op. cit.*, 141-142).

En Santiago muchos migrantes, a lo largo de ya tres generaciones, se han organizado para intentar mantener la vida como en los lugares de origen, hasta donde las circunstancias lo permiten. A través de un lento pero continuo proceso dialéctico los inmigrantes *mapuche*, de primera (emigrantes), segunda o tercera generación (nacidos en Santiago), revitalizan día a día su identidad étnica. Esto es parte de un fenómeno mayor: hoy en día en el escenario internacional hay una actitud de mayor reconocimiento a las diferencias étnicas y culturales, y, por su parte, las distintas minorías étnicas han reaccionado a la globalización a través del repliegue a las pequeñas identidades tangibles: la familia, el barrio, la congregación, la etnia, amparándose el individuo en las peculiaridades amenazadas (Kymlicka, 1996). Así, los inmigrantes *mapuche* sin casa, sin familia, sin tierra, sin comunidad étnica, empiezan a regenerarlas una a una en la ciudad.

Como señala Esteban:

“Ahora como que está el mapuche integrándose unos con otros...ahora como que los jóvenes se están integrando y tratando de hablar en mapuche, muchos, los niños están tratando de meterse más en el idioma mapuche, tratando de aprender...se está levantando el pueblo, lentamente pero se está levantando, ya la gente anda con más libertad, antes el mapuche no tenía esa libertad que tiene ahora...y aquí en Santiago se está levantando mucho el ritual mapuche, porque ahora se están tomando en cuenta...” (Gissi, *op. cit.*, 118).

Esta reunión se traduce en la reafirmación de la preponderancia de los vínculos locales por sobre el significado de la ruptura inherente de la salida de la comunidad. Los vecinos *mapuche* forman un grupo proveniente del mismo pueblo y vinculado desde el pueblo.

6. Conclusiones

Los *mapuche* residentes en Santiago se encuentran ante una doble meta-identidad o identidad para otro: la de los no *mapuche* y la de los *mapuche*. Así sucede que aquellas personas que están viviendo procesos de re-etnificación (o de re-etnización) son discriminadas por la sociedad chilena por su “aindianamiento”, por su “amapuchamiento”, y a su vez son desvalorados por algunos *mapuche* por no dominar el *mapudungun*, por ocultar sus rasgos culturales. Así, son vistos como *mapuche* por los chilenos y como chilenos por los *mapuche*. Asimismo, quienes en la ciudad tienden a negar o a no actualizar su identidad étnica, perciben que la cultura *mapuche* está muy viva en el sur; en cambio, quienes se encuentran en un esfuerzo por revitalizar la cultura *mapuche* en Santiago, notan una menor pervivencia de su cultura en el campo.

Los *mapuche* de hoy se ven impelidos a re/plantear su identidad a partir del saberse un pueblo territorialmente dividido, distribuido fundamentalmente entre las regiones de Los Lagos, por el sur, y Metropolitana, por el norte. Este nuevo escenario de principios de siglo conlleva una identidad que para el 64 por ciento de su población ya no puede basarse en el concepto de comunidad, de *lof*, de reducción. La población *mapuche* contemporánea se ve dificultada de pensar la identidad desde un solo espacio, como tampoco resulta fácil concebir que uno de los dos lugares, rural o urbano, sea el definitivo. Suele haber una migración periódica a lo largo del ciclo anual hacia ambos lados, del sur rural hacia el centro metropolitano y viceversa, retro-alimentándose las experiencias y conocimientos de unos y otros sobre la ciudad.

A través de los distintos testimonios vemos cómo se ha pasado históricamente desde un discurso que pone el acento en un ser aceptados como iguales, “nosotros también somos *che* (personas)”, a otro con énfasis en una identidad defensiva¹⁰ 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 reconocimientote de la singularidad.

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, como espacio político, como territorio. No hay, por ende, propiamente des-territorialización al migrar. Hay desplazamiento y, por esto, el deseo de forjar 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 del país.

¹⁰Touraine (1987) señala que la identidad defensiva es la primera etapa de formación de un movimiento social, la que se transforma en acción colectiva si se asocia con un movimiento de contraofensiva.

Bibliografía

- Adler-Lomnitz, L. (1985). *Cómo sobreviven los marginados*. México: S. XXI.
- Ancan, J. y Cafio, M. (1999). “El retorno al país mapuche. Preliminares para una utopía por construir”. *Liwen* N°5, Centro de Estudios y Documentación Mapuche Liwen, Temuco, Chile.
- Anderson, B. (1993). *Comunidades imaginadas. Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*. México: F.C.E.
- Aravena, A.; Gissi, N. y Toledo, G. (2005). “Los Mapuche más allá y más acá de la frontera: Identidad étnica en las ciudades de Concepción y Temuco”. *Revista Sociedad Hoy*, N°8-9, Concepción, diciembre, Departamento de Sociología y Antropología, Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Concepción.
- Arizpe, L. (1975). *Indígenas en la Ciudad de México. El caso de las ‘Marías’*, México, SEP/Setentas.
- Auge, M. (2007). *Por una antropología de la movilidad*. Barcelona: Gedisa.
- Aylwin, J. (2000). “Los mapuche: ¿Hasta cuándo esperarán?”, *Revista Mensaje*, Vol. XLIX, N° 492, Santiago.
- Bengoa, J. (1985). *Historia del pueblo mapuche, Siglo XIX y XX*. Santiago: Sur.
- _____ (1999). *Historia de un conflicto. El Estado y los mapuches en el Siglo XX*, Santiago: Planeta.
- Butterworth, D. (1971). “Migración rural-urbana en América Latina: el estado de nuestro conocimiento”, *América Indígena*, Vol. 31, México.
- Castells, M. (1996). “The Net and the Self. Working Notes for a Critical Theory of the Informational Society”, *Critique of Anthropology*, V.16, N° 1.
- Curivil, R. (1994). *Los cambios culturales y los procesos de re-etnificación entre los mapuches urbanos: un estudio de caso*. Tesis para optar al grado de Magíster en Ciencias Sociales, mención Cultura y Religión, U.A.H.C., Santiago, Chile.
- Chihuailaf, E. (1999). *Recado confidencial a los chilenos*. Santiago: Lom.
- Gissi, N. (2001). *Asentamiento e identidad mapuche en Santiago: entre la asimilación (enmascaramiento) y la auto-segregación (ciudadanía cultural). Una investigación cualitativa en la Comuna de Cerro Navia*. Tesis presentada para optar al grado de Magíster en Asentamientos Humanos y Medio Ambiente, Instituto de Estudios Urbanos y Territoriales, Pontificia Universidad Católica de Chile, Santiago.
- Imilan, W. y Álvarez, V. (2008). “El pan mapuche. Un acercamiento a la migración mapuche en la ciudad en la ciudad de Santiago”, *Revista Austral de Ciencias Sociales*, 14, pp. 23-49.
- INE. (1997). *Los Mapuches. Comunidades y Localidades en Chile*, Colección Estudios Sociales, Santiago: Sur.
- Kemper, R. (1976) *Campesinos en la ciudad. Gente de Tzintzuntzan*, México: Sep-Setentas.
- Kymlicka, W. (1996). *Ciudadanía multicultural*. Barcelona: Paidós.

- LEY INDÍGENA 1995 (1993). Ley N°19.253: Establece normas sobre protección, fomento y desarrollo de los indígenas. Temuco: CONADI.
- Lefebvre, H. (1968). *El derecho a la ciudad*. Barcelona: Península.
- Mariman, P. (1997). “*La diáspora mapuche: una reflexión política*”. *Liwen N°4*, Centro de Estudios y Documentación Mapuche Liwen, Temuco, Chile.
- Martínez, R. (2007). *Vivir invisibles. La resignificación cultural entre los otomíes urbanos de Guadalajara*. México: CIESAS.
- Montecino, S. (1997). *Migración femenina mapuche: entre espejos y cristales*. Santiago de Chile: PIEG.
- MUNICIPALIDAD DE CERRO NAVIA (ed.) (1997). *Actas Seminario Mapuche de Cerro Navia: Amuleaiñ taiñ küdau ka nüttram*. Oficina de Asuntos Indígenas, Ilustre Municipalidad de Cerro Navia, Santiago, Chile.
- Munizaga, C. (1961). “Estructuras transicionales en la migración de los araucanos de hoy a la ciudad de Santiago de Chile”. *Notas del Centro de Estudios Antropológicos N°6*, Universidad de Chile, Santiago.
- Oehmichen, C. (2001). “Espacio urbano y segregación étnica en la Ciudad de México”. *Papeles de población, N°28*, México, UAEM.
- _____ (2005). *Identidad, género y relaciones interétnicas. Mazahuas en la Ciudad de México*, México: UNAM.
- Park, R. (1999). *La ciudad y otros ensayos de ecología urbana*. Estudio preliminar y traducción de Emilio Martínez. Barcelona: Ediciones del Serbal.
- Provensal, D. (1996). “Antropología de las migraciones. Algunos apuntes e interrogantes”, en *Ensayos de Antropología cultural. Homenaje a C. Esteva-Fabregat*, Prat, J. & Martínez, A. (Eds.). Barcelona: Ariel.
- Pujadas, J. (1996). Antropología urbana, en *Ensayos de Antropología cultural. Homenaje a C. Esteva-Fabregat*, Prat, J. & Martínez, A. (Eds.). Barcelona: Ariel.
- Ribeiro, D. (1972). *Las Américas y la civilización. Proceso de formación y causas del desarrollo desigual de los pueblos latinoamericanos*. Buenos Aires: CEAL.
- Romani, O. (1996). “Antropología de la marginación. Una cierta incertidumbre”, en *Ensayos de Antropología cultural. Homenaje a C. Esteva-Fabregat*, Prat, J. & Martínez, A. (Eds.). Barcelona: Ariel.
- Salazar, G. y Pinto, J. (1999). *Historia contemporánea de Chile II: Actores, identidad y movimiento*. Santiago: Lom.
- Schutz, A. (2002) (1944). “El forastero”, en *Razas en conflicto. Perspectivas sociológicas*, Terrén E. (Ed.). Barcelona: Anthropos.
- Stuchlick, M. (1999) (1976). *La vida en mediería. Mecanismos de reclutamiento social de los mapuches*. Santiago: Soles.
- Touraine, A. (1987). “Las dos caras de la identidad”, en *El retorno del actor*. Buenos Aires: Universitaria.
- Saavedra, A. (2006). *Las transformaciones de la población mapuche en el siglo XX*. GIA y Universidad Academia de Humanismo Cristiano. Santiago: Lom.
- Simmel, G. (2002) (1908). “El extranjero como forma sociológica”, en *Razas*

en conflicto. Perspectivas sociológicas, Terrén E. (Ed.). Barcelona: Anthropos.
Vega Centeno, Y. (1994). “Resabios coloniales frente al siglo XXI: etnocentrismo, racismo y marginación”, *Revista Allpanchis*, Año XXVI, N°43-44, Instituto de Pastoral Andina, Cusco.

Vial, G. (1999). *La dura realidad de los 500.000 indígenas que viven en el Gran Santiago*, Serie Mapuches en Chile. En: <http://www.lasegunda.com/edicionOnline/especiales/AFondo/mapuches/pdf/mapu4.PDF>.

Weber, M. (1987) (1921) *La ciudad*. Madrid: La Piqueta.