

MAPUCHE EN LA CIUDAD DE SANTIAGO. ETNOGÉNESIS, RECONFIGURACIÓN IDENTITARIA Y LA PATRIMONIALIZACIÓN DE LA CULTURA

Mapuche in Santiago City. Ethnogenesis, Identitary Reconfiguration
and the Cultural Heritagisation

LUIS CAMPOS*

Fecha de recepción: 15 de diciembre de 2018 – Fecha de aprobación: 04 de abril de 2019

Resumen

En este artículo se aborda el proceso de etnogénesis de los indígenas mapuche que viven en la ciudad de Santiago desde su inserción original, sus fases de resistencia e invisibilización hasta su expresión actual, que se manifiesta como territorialización, patrimonialización y performance cultural. En este recorrido, la identidad es puesta en juego para obtener beneficios que les permitan mejorar sus condiciones de vida. Su actual reconocimiento es consecuencia del proceso de descolonización intelectual desarrollado por la comunidad de historia mapuche y otros actores indígenas. La aproximación se sustenta en una etnografía de larga duración, concepto que aplica la noción de historia de larga duración de Braudel al quehacer etnográfico y que tiene a la investigación colaborativa como principal estrategia metodológica. Se caracterizarán las distintas fases por las que ha pasado la cuestión identitaria mapuche en la ciudad, desde la llegada de sus primeros representantes a mediados del siglo XX hasta sus manifestaciones actuales, destacando sus principales actores, contextos y demandas.

Palabras clave: Mapuche; Santiago; etnogénesis; patrimonialización; performance cultural.

Abstract

This article deals with the ethnogenesis process of Mapuche living in the city of Santiago, from its original existence, its phases of resistance and invisibility and whose current expression is manifested as territorialization, patrimonialization and cultural performance, process in which the identity it is put into play to obtain benefits that allow them to improve their living conditions, being their current recognition, a consequence of the process of intellectual decolonization developed by the Mapuche history community and other indigenous actors. The approach is based on a long-lasting ethnography, a concept that applies Braudel's notion of long-term history to ethnographic work and that has collaborative research as the main methodological strategy. The different phases through which the Mapuche identity issue in the city, from its arrival in the mid-twentieth century, to its current manifestations, characterizing its main actors, contexts and demands.

Keywords: Mapuche; Santiago; ethnogenesis; patrimonialization; cultural performance.

* Dr. en Antropología. Profesor Investigador de la Universidad Academia de Humanismo Cristiano (UAHC) y del Centro de Estudios Interculturales e Indígenas (CIIR), Santiago, Chile. El artículo está enmarcado en el Proyecto Fondecyt 1150876 y en el Proyecto Conicyt Fondap CIIR 15110006. Programa de post doctorado en Ciencias Humanas y Sociales, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires. Correo-e: lcampos@academia.cl, luiseugeniacampos@gmail.com

Presentación

La emergencia indígena mapuche en Santiago se hizo visible a partir de mediados de la década de 1980, aunque su presencia en la ciudad se remonta a inicios del siglo XX, cuando después de la invasión del Estado chileno a su territorio y del despojo sufrido de sus tierras, la Araucanía se transformó en un territorio de expulsión permanente de personas debido a la cada vez más alta fragmentación de las tierras que quedaron en su propiedad y de la imposibilidad de conseguir sustento económico a través de la agricultura. Los procesos de industrialización, incrementados desde los años cincuenta, fueron un polo de atracción que llevó a miles de mapuche a transitar, de manera escalonada, desde el sur hasta Santiago, como consecuencia, entre otros aspectos, de sus condiciones de pobreza rural (Montecino, 1984; Imilan & Álvarez, 2008).

En un marco de negación de la diferencia cultural y de discriminación, la principal estrategia en la ciudad fue la invisibilización, el ocultamiento identitario y el blanqueamiento (Aravena, 2000; Imilan & Álvarez, 2008) para superar los estigmas de las marcaciones que se habían levantado hasta entonces en torno al ser indígena. Más tarde, en dictadura y enmarcados en las luchas de diversos actores por el retorno a la democracia, se producen una reemergencia y un proceso de etnogénesis en el contexto de políticas públicas que van a afectar a los mapuche. Los cambios en la legislación internacional amparados en el Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo (OIT) y luego en las políticas de reconocimiento del país, como la Ley 19.253 o Ley Indígena, la instalación de la CONADI Región Metropolitana y del Programa Orígenes, impulsaron cualitativamente este movimiento,

lo que incidió en un aumento considerable en la cantidad de asociaciones indígenas y en una cada vez mayor visibilidad de la población originaria, sobre todo mapuche, en la ciudad de Santiago.

Este proceso no ha sido solo producto de políticas afirmativas de la identidad indígena en la ciudad. Como se mostrará más adelante, el Programa Orígenes activó la identidad indígena urbana por oposición, ya que comprendió un gran fondo destinado a la cuestión indígena, pero focalizado con exclusividad en las áreas rurales, lo que terminó por generar una demanda unificada de distintos sectores en la ciudad que exigieron el reconocimiento identitario que permitiera mejorar sus condiciones de vida, marcadas por la pobreza, la exclusión y la discriminación (Campos, 2007).

Es en este contexto que se da lo que se ha denominado la etnogénesis indígena urbana (Pérez, 2001; Varas, 2005), que ha llevado a que en cerca de treinta años se generen etnónimos (mapurbe, warriache), se levanten demandas específicas, se instalen casi una veintena de centros ceremoniales y se realicen actividades rituales y de fortalecimiento y expresión de la vida indígena en la ciudad, incluyendo juegos de palin, rukas donde atienden machis (autoridades espirituales), talleres de aprendizaje de mapudungun, orfebrería, cestería y cocina mapuche, rutas turísticas patrimoniales y un trabajo en conjunto e integrado con diversos actores no indígenas de la sociedad civil, tales como universidades, institutos profesionales, centros culturales y organizaciones no gubernamentales (ONG).

Toda esta actividad de reemergencia produjo además el surgimiento de un núcleo intelectual vinculado a la Comunidad de Historia

Mapuche. Si bien se conforma igualmente en la Araucanía y otras regiones del país, tiene gran importancia en la Región Metropolitana de Santiago puesto que plantea un camino hacia la descolonización intelectual que ha incidido directamente en una nueva forma de entender los procesos indígenas en la ciudad. Muchos de estos profesionales son mapuche que han nacido en Santiago y, por lo tanto, levantan su reflexión a partir de sus propias vivencias y también sobre la base de un conocimiento cercano de los intervinientes de estos procesos.

En este artículo abordo, entonces, el proceso de etnogénesis de los indígenas urbanos de Santiago tomando como referencia el pueblo mapuche y sus asociaciones indígenas en la ciudad. Planteo que los datos permiten entender el proceso étnico mapuche en la ciudad como un proceso de etnogénesis, cuyos principales componentes, en la actualidad, son los mecanismos de patrimonialización y puesta en escena de lo cultural. A través de la performance cultural se pone en valor la propia cultura y se demanda, a su vez, reconocimiento simbólico y legal ante la sociedad chilena. Se usa, así, el patrimonio para el fortalecimiento y el reconocimiento identitario.

Defino cuatro etapas por las que pasó este proceso identitario, fases que se aprecian en otros casos de etnogénesis. En primer lugar, hay un momento de la existencia real, o incluso mítica, del pueblo en cuestión que puede ser recreado a partir del relato oral y de fuentes arqueológicas, históricas, antropológicas y otras de diversa índole que hablan de la existencia de los pueblos antes de la llegada de los europeos. En segundo lugar, está la etapa de la dominación y la invisibilización, en que luego de derrotas militares se impone

el criterio de su desaparición como parte de formaciones nacionales de alteridad (Briones, 2015), que excluyen tanto a indígenas como a afrodescendientes. En tercer lugar, está la fase de la reemergencia, que en muchos casos coincide con el despertar democrático de América Latina y que corresponde con una toma de conciencia acerca de su indigeneidad y con su visibilización, generalmente considerada como una sorpresa para la sociedad envolvente y también para el mundo académico. Por último, está la fase que se vive actualmente y que corresponde a la etapa de la territorialización y la performance cultural, en donde la identidad materializada en la idea de patrimonio es puesta en juego para obtener beneficios y para posicionarse en los antiguos escenarios que los habían negado, bajo la demanda de un nuevo tipo de relación con la sociedad ciudadina y nacional. Es en esta etapa, además, en donde operan con mayor fuerza los mecanismos de descolonización intelectual, lo que ayuda a reforzar, a partir de diversas investigaciones y publicaciones, la presencia indígena en la ciudad¹.

A partir de la revisión de estas etapas caracterizo el proceso a través del cual los mapuche en la ciudad reaparecen en la vida social y civil de Santiago, lo que me permite abordar diversos conceptos como etnogénesis, reetnificación, reemergencia étnica, invisibilización, patrimonialización, performance cultural, territorialización, descolonización y formación nacional de alteridad. Todos estas categorías se ponen en cuestión en la medida en que se va presentando el caso de los indígenas mapuche que viven en la Región Metropolitana.

Metodología y origen de los datos

Los datos corresponden a más de veinte años de trabajo colaborativo con población indígena urbana, estrategia que he denominado “terreno de larga duración, con énfasis colaborativo”. Este tipo de trabajo de campo permite no solo comprender holísticamente los procesos culturales observados, sino tener una mirada de largo plazo acerca de las transformaciones sociales. Haciendo un símil con lo planteado por Fernand Braudel (1979), la historia de larga duración aporta a la comprensión no solo de los acontecimientos que pueden registrarse por medio del trabajo de campo de corta o de mediana duración (hasta dos años), sino que con ella pueden además ser consideradas las transformaciones de la vida material, incluyendo informaciones provenientes de la observación etnográfica en proceso, los cambios socioeconómicos, la conformación territorial, los cambios en la legislación internacional y en la política nacional. Ello permite comprobar cómo un sujeto social se va constituyendo y transformando a la par de los procesos de observación etnográfica.

También se incluye en esta mirada de amplia duración a la misma teoría antropológica que, en casi veinte años, ha intentado aprehender el fenómeno de los indígenas en la ciudad. La modificación en los marcos de comprensión teórica y epistemológica, al desenzular la idea que se tenía de los indígenas, ha permitido que este actor sea comprendido en toda su complejidad y con todas sus contradicciones.

De manera específica, el proceso de etnogénesis y la reemergencia indígena apuntan a contrarrestar las viejas posiciones que negaban la presencia indígena en la ciudad. Aun sabiendo

que el trabajo de campo de temporalidades tan extensas es difícil de llevar a cabo, para alguien que vive en la misma ciudad, la cuestión indígena en Santiago permite desarrollar este tipo de aproximación, con la que se aumenta considerablemente no solo el tiempo de exposición de la actividad etnográfica, sino también el número de testimonios, eventos y actividades en los cuales se puede participar. Lo más importante es que permite, asimismo, hacerse parte de los mismos procesos desde distintos puntos de vista, ejercitando cotidianamente el ir y venir necesario del trabajo etnográfico.

En mi caso, y junto con otros investigadores de la Escuela de Antropología de la Universidad Academia de Humanismo Cristiano, esta actividad de terreno ha incluido participación activa como miembro de una asociación indígena (La Pintana), trabajo colaborativo con otras dos (El Bosque y La Florida), realización de investigaciones específicas —relaciones interétnicas en barrios de Santiago desde una aproximación etnoterritorial, estudio de discriminación en escuelas a través de microetnografía (Vergara & Campos, 2005)—, formulación de políticas públicas para indígenas urbanos (2006 y 2017) y la participación activa en un centenar de actividades de reflexión, ceremoniales, protocolares y de acción cultural que se han desarrollado desde el año 2000 hasta la fecha, actuando como observador, observador participante y teniendo muchas veces un papel activo y comprometido, como cuando se organizan seminarios en la universidad, cuando se tiene una ramada en un *nguillatun* o cuando se asesora al aparato ejecutivo en la formulación de políticas públicas específicas para este actor social.

Etnogénesis, patrimonialización, diáspora y reconfiguración identitaria

La etnogénesis se refiere a procesos identitarios de corta y/o larga duración en que una población étnicamente diferenciada se consolida o reemerge como una identidad particular (Campos, 2014). Comprende transformaciones de larga duración, como las que constituyeron la antigüedad tardía en Europa, el país vasco o el país mapuche, pero también alude a procesos identitarios de poblaciones indígenas que eran consideradas como desaparecidas, extinguidas y/o mestizadas y asimiladas y que en los últimos años han reaparecido con fuerza demandando reconocimiento. Este sería el caso de los diaguitas y los changos en Chile, de los charrúas en Uruguay y de los comechingones y los huarpes en Argentina. Al respecto, Pérez (2001) ha levantado una compleja clasificación, en la que incluye, entre otras categorías, a los indígenas reinventados, a los invisibilizados y a los que viven en las ciudades, o por lo menos a algunos de los sujetos, asociaciones y comunidades que habitan hoy en las grandes urbes, ya que la gran mayoría de los que se identifican como tales en los censos no participan directamente de este proceso de reemergencia étnica (Campos, 2007).

Aquí voy a entender etnogénesis como un conjunto de procesos étnicos que incluyen, entre otros aspectos, la *re-etnificación* (orientada por la acción estatal o de un ente externo, como las grandes empresas), la *reemergencia* (motivada por cambios internos a las propias comunidades) y la *resistencia cultural* (manifestada como estrategia en contra de la invisibilización y la negación cultural) (Campos, 2014). Se incluyen también las estrategias de *reconfiguración identitaria*, entendidas como los cambios

permanentes por los que pasan distintas sociedades, así como los procesos a través de los cuáles se van transformando.

Hay que aclarar que estos procesos de transformación no necesariamente conducen a la asimilación, a la integración a la sociedad envolvente o a la occidentalización, en el sentido evolucionista del término, como un tránsito desde ser primitivos a civilizados o desarrollados. De hecho, lo que planteo aquí es que la utilidad que tiene hoy día el concepto de etnogénesis apunta, precisamente, a que abarca de manera explicativa una serie de poblaciones que antes eran consideradas como no indígenas porque se las evaluaba a partir de criterios evolucionistas y de una noción de mestizaje que dejaba poco espacio para configuraciones identitarias y etnopolíticas indígenas.

Esta invisibilización fue consecuencia de los procesos de formación nacional de alteridad en que se establecieron marcos de exclusión sustentados en criterios pigmentocráticos (Campos, 2017) y eurocéntricos, y que fueron parte de la conformación de los Estados latinoamericanos. Según Segato (2007), las formaciones nacionales de alteridad son un conjunto de representaciones hegemónicas de la nación que desembocan en la creación ficticia de una identidad étnica en la que los indígenas y negros no tienen lugar. Y serán estos discursos los que provocarán la invisibilidad y la negación (en lo que denomino la fase de la dominación y la invisibilidad), proceso que será posteriormente revertido a partir del fin de las dictaduras y de los cambios en las legislaciones nacionales e internacionales referentes a pueblos indígenas y afrodescendientes. No obstante, esas formaciones nacionales de alteridad siguen siendo constitutivas y pilares fundantes de los Estados-naciones latinoamericanos.

Este proceso está marcado, en la actualidad, por el paso desde la invisibilización a la visibilidad y por el tránsito desde la marcación discriminatoria y el estigma al orgullo del porte de la identidad. Y es aquí en donde los procesos de patrimonialización, la apropiación y el uso de la cultura propia se vuelven fundamentales en la reivindicación indígena en la ciudad. Para Roberto Bustos (2004), la patrimonialización es:

El proceso voluntario de incorporación de valores socialmente construidos, contenidos en el espacio-tiempo de una sociedad particular [...] y forma parte de los procesos de territorialización que están en la base de la relación entre territorio y cultura. La apropiación y valorización como acción selectiva, individual o colectiva, se expresa en acciones concretas que permiten construir referencias identitarias durables (pp. 18-19).

La territorialización tiene que ver con la adscripción de una identidad cultural en un espacio determinado. En la medida en que ese espacio es considerado como propio se va generando un sentido de pertenencia con respecto a él, lo que permite, a su vez, inscribirlo con marcas y emblemas que pasan a representar lo que se quiere ser en ese nuevo territorio. Es lo que Alicia Barabas (2004) ha llamado territorialidad simbólica y procesos de apropiación territorial, en los que el espacio va tomando la forma que sus habitantes le quieren dar, inscribiendo en él sus propias formas culturales, a través de nombres, emblemas y sentidos.

En el caso de la población mapuche en la ciudad, si bien desde los primeros años de migración se avicindaron y ayudaron a crear las incipientes comunas de Santiago, solo será en las últimas dos décadas cuando su pertenencia a la ciudad se haga explícita en espacios culturales y ceremoniales que sirven tanto para potenciar la propia identidad como para relacio-

narse con los no indígenas. Ya en la década de 1960 se había producido la apropiación territorial de espacios como la Quinta Normal o, más tarde, el cerro Santa Lucía o Welén, lo que ahora se ve multiplicado por cada ruka edificada en la ciudad.

Según Munizaga (1961) y citando al estudiante mapuche Lorenzo Ayllapan, la Quinta Normal, llamada en el estudio como El Jardín, es un:

[...] lugar predilecto de reunión de los sureños mapuche, en Santiago [...] es lugar predilecto de los sureños mapuches. No se sabe la fecha precisa de la junta de sureños. Mi primo X afirma que desde hace varios años se inició aquella junta y agrega además los motivos por los cuales ellos la adoptaron como un lugar preferencial de entrevistas, con personas o familias y amigos, pertenecientes a un mismo pueblo o tierra de nacimiento. La razón de esto es por carecer de un local apropiado o escenarios donde puedan recrearse y divertirse con sus propios amigos (p. 34).

Esta identidad en transición pasa a otra posición estratégica. Si antes de las políticas de reconocimiento la forma de responder a la discriminación era eliminar los diacríticos que los identificaban como indígenas (vestuario, lengua, adornos, prácticas culturales, ceremonias), ahora lo importante es mostrar aquello que había sido ocultado por tanto tiempo. El primer paso es la reapropiación de lo considerado como propio. Y esto implica territorializar, patrimonializar y la realización de performances culturales de la identidad, en los cuales todo lo mapuche o lo andino o lo rapa nui es puesto en juego como primera línea de las relaciones interétnicas.

El concepto de performance cultural permite entender este proceso que se está viviendo hoy en la ciudad y que tiene relación con la puesta en escena de la etnicidad, cuando la identidad

étnica es llevada a la acción (Bartolomé, 2006). Como decía Durkheim (1993), cuando hablaba de las representaciones colectivas, es necesario que las ideas se puedan llevar a la materialidad para que puedan ser expresadas, comunicadas y finalmente aprendidas por los sujetos miembros de una sociedad. Ese proceso lleva a la búsqueda de emblemas y espacios representativos del colectivo, los que se expresan de manera visible tanto para el grupo como para los que no pertenecen a él. Este sentido de identidad en acción se basa, precisamente, en la performance cultural que se está dando hoy en muchos pueblos.

Siguiendo a Diana Taylor (2012), entendemos la performance cultural como la realización escénica del mundo cotidiano, de la realidad ordinaria, pero con sentido para sus actores. En este caso es el proceso a través del cual una serie de emblemas de la identidad son llevados a una especie de escenario que sirve para la representación de algo que se quiere decir. Esto se traduce, según Erika Fischer-Lichte (2011), en una manifestación performática desarrollada a través de la corporalidad, utilizando, por ejemplo, la vestimenta tradicional; de una espacialidad, modificando espacios geométricos en espacios performativos de la cultura, como son las rukas; de una sonoridad, que se vuelve específicamente mapuche a través de los instrumentos y de hablar el mapudungun; y, por último, de una temporalidad en la que lo mapuche se inscribe en el tiempo de la ciudad a través de la realización de actividades y celebraciones periódicas, en donde se da la puesta en escena de esta nueva versión de la cultura mapuche, la de la vida en la ciudad de Santiago.

En este sentido, la proliferación de emblemas claves que representan la mapuchidad en la

ciudad de Santiago apunta a la progresiva aparición de una iconografía recargada de aquello que los distingue como mapuche y que durante muchos años se quiso ocultar o invisibilizar. La performance aparece a veces exagerada, puesto que la acción performática se entiende de la misma manera que la acción ritual, es decir, con tiempos y espacios delimitados en que tanto los medios como los sentidos que se transmiten deben reforzar el mensaje. Y en el caso de los mapuche en la ciudad este mensaje señala que ellos están aquí y que han venido para quedarse, más allá de que el sur y las tierras originarias continúen siendo un referente importante, que les da el sentido original a sus reivindicaciones (Campos, 2002).

Esta presencia permanente en la ciudad obliga a los mismos intelectuales mapuche a plantear la idea de la diáspora mapuche (Marimán, 1997; Antileo, 2012) y luego del retorno al país mapuche (Ancán & Calfío, 1999). En esos y otros artículos y documentos se aborda la vida fuera del país mapuche y de las condiciones colonialistas que obligaron a su gente a abandonar su territorio y a vivir, a partir de entonces, en un exilio cuya única solución es el retorno al territorio. Si bien estas reflexiones acompañaron durante largo tiempo el cómo se estaba pensando la cuestión indígena en la ciudad, el énfasis puesto en las reivindicaciones por la tierra y en la conformación de un territorio imaginado y recordado como propio terminó por enfatizar el lado del desarraigo que tiene la diáspora, más que el de los procesos a través de los cuales, en determinadas circunstancias, pudieron recrear espacios que hicieran posible la vida como mapuche en las grandes urbes. Al parecer, cualquier mención a la posibilidad de permanecer en las ciudades donde se había emigrado era una especie de traición al movimiento originario.

Pero, como ya se dijo, en los años noventa y principios de la década de 2000, aunque había esos cuestionamientos a la posibilidad de ser mapuche en la ciudad, el surgimiento de una intelectualidad mapuche nacida y criada en Santiago planteó, sin dejar de lado la cuestión territorial, como necesaria la realización de un trabajo de base que permitiera conocer y poder acercarse a los miles de mapuche que vivían en las ciudades y que, al parecer, habían sido olvidados no solo por las políticas públicas, sino también por los mismos mapuche (Antileo, 2012).

En este sentido, la noción de diáspora es muy importante para entender la cuestión mapuche en la ciudad, tanto en el sentido del desarraigo producido por el colonialismo como de la necesaria rearticulación de los vínculos y el territorio, pero también en el sentido de nuevas unidades que, replicando lo original, se pueden desarrollar, incluso a miles de kilómetros de distancia, como ha sido demostrado en los últimos años por un grupo consolidado de pensadores mapuche. El conjunto de estos elementos ha resultado eficaz para entender las dimensiones de las problemáticas de la población indígena urbana.

Fases de la presencia indígena en la ciudad de Santiago.

Al igual que muchos procesos de etnogénesis, la presencia indígena en Santiago ha pasado por varias fases desde sus orígenes hasta el actual estado del movimiento. Por lo general se presenta primero un tiempo previo a la desaparición o la invisibilización, que en la mayor parte de los casos podemos identificar como una época de existencia real, con evidencia arqueo-

lógica, etnohistórica e histórica. Luego de esto, y producto de relaciones interétnicas asimétricas, comienzan tanto la negación de la propia pertenencia como los mecanismos de invisibilización provenientes de formaciones coloniales y nacionales de alteridad, que niegan tanto el componente indígena como el afrodescendiente. Esta es, sin duda, la fase más larga, que comienza a revertirse, en la mayoría de los casos, recién a fines de la década de 1980, cuando se da el cambio en las políticas de reconocimiento y se empieza a impulsar lo que ha sido conocido como etnogénesis, reetnificación y/o reemergencia indígena, la tercera etapa de este proceso. Al respecto Gissi (2014) señala:

Aunque no hay diferencias irreconciliables entre generaciones, el paso de estas (tres ya en Santiago) ha significado diferentes posicionamientos de los mapuche en la capital, a grandes rasgos: la primera generación —década del 30— es un conjunto de inmigrantes individuales que sostienen su identidad como mapuche en el conocimiento de su lengua y añoran su modo de vida en el campo; la segunda —que no es formada en su cultura por sus padres, quienes optan por invisibilizarse a sí mismos y a los suyos— “enmascara” su identidad mapuche esforzándose por integrarse al mundo laboral de la metrópoli, en un espacio y tiempo sociopolíticos desfavorables para la expresión de su particularidad étnica; y la tercera, los actuales jóvenes (los nietos de los primeros migrantes), se encuentra en un proceso de replanteamiento ante su identidad étnica, significando los 500 años de la llegada de Colón a América, el “caso Ralco” y, más tarde, los conflictos en Traiguén y otros, hitos en gran parte del pueblo mapuche, quienes se han reacerado a la cultura propia y revalorizado su identidad (pp. 10-11).

Como última etapa planteo la fase de la patrimonialización, que incluye los procesos de territorialización y de performance cultural al alero de las políticas multiculturales desarrolladas en Chile en los últimos años y también de la consolidación de un discurso descolonizador por

parte de intelectuales mapuche, principalmente historiadores, lo que permite una comprensión más profunda y desde adentro del fenómeno indígena en la ciudad.

Fase de la existencia

Si bien la mayoría de la población que habitaba la zona central era de origen mapuche, no hay testimonios de que la población pikunche tenga continuidad con los actuales indígenas que habitan en Santiago. Se han hecho, sin embargo, esporádicas referencias a estas poblaciones. En la región de Valparaíso se ha constituido un Consejo Mapuche Pikunche y en Santiago existe, actualmente, una disputa por el centro ceremonial Cerro Blanco a partir de una demanda realizada por colectivos que más de alguna vez han levantado el etnónimo pikunche para legitimarse.

El origen de la mayor parte de los habitantes indígenas actuales de Santiago se encuentra en el sur del país. Su procedencia es variada, pero según distintos estudios, Arauco, Malleco y Nueva Imperial fueron los principales puntos de partida de muchos de los migrantes que llegaron ya de manera masiva a inicios de los años cuarenta, prácticamente después de la entrega de las últimas mercedes de tierras. Este movimiento poblacional, como ya se dijo, se inició como consecuencia de la invasión de sus territorios, la llamada Pacificación de la Araucanía. Tras la ocupación chilena se implementó la reducción de las tierras mapuche y la entrega de las mercedes de tierras, y luego se produjo una fuerte fragmentación de estas.

Los primeros migrantes mapuche establecieron redes que permitieron la llegada de

otros después de ellos, proceso que se incrementó en la década de 1950 y 1960. Durante se período años es cuando se registran las mayores tasas de migrantes de ese origen en Santiago (Llanquileo, 1996; Valdés, 1996). En cuanto a su perfil, la mayor parte trabajaba en labores agrícolas y provenía de sectores en donde el uso del mapudungun era cotidiano. Muchos participaban también de la actividad ritual que se vivía en sus comunidades de origen. Esto se sabe a partir de lo registrado en diversas historias de vida de migrantes mapuche, siendo las más conocidas las de Lorenzo Ayllapan (Munizaga, Mujica & González, 1965), María Pinda (Lorca & Pinda, 2000) y el lonko Wenceslao Paillal de la asociación Meli Witran Mapu (Chambeaux & Pavez, 2004). En los últimos años, la Comunidad de Historia Mapuche ha podido profundizar aún más en la vida de estos migrantes con el trabajo de los historiadores Enrique Antileo y Claudio Alvarado Lincopi (2017, 2018), quienes han contribuido de sobremanera al reconocimiento de estos mapuche que se asentaron en la ciudad de Santiago y que, prácticamente desde su llegada, pasaron a ocultar su identidad y ser invisibilizados por la formación nacional de alteridad.

Fase de la invisibilización

Las condiciones de racismo existentes en la ciudad de Santiago se expresaban en una escala pigmentocrática que situaba, tal cual venía sucediendo desde el inicio de la invasión europea, a los indígenas y los afrodescendientes en el último escalafón social. Igual como sucedía con el fenotipo, las características culturales también fueron puestas en una

escala, esta vez de evolución social, en la que se planteaba como correcta la existencia de culturas superiores. En este contexto, la pérdida de los elementos visibles de la identidad indígena era condición necesaria para la vida en la ciudad (Campos, 2007).

Bajo esa presión, los migrantes que fueron llegando a Santiago comenzaron un proceso de invisibilización y de fragmentación identitaria que los empujaba a eliminar todos los rasgos diacríticos de su pertenencia indígena y a intentar blanquearse a nivel racial fenotípico y dejar de lado los rasgos culturales que ayudaban a que fuera vistos como indígenas. Un ejemplo de esto fue tratado, hace veinte años, por Llanquileo (1996), quien realizó un levantamiento de las personas que solicitaron el cambio de nombre para dejar de evidenciar su pertenencia étnica, la mayoría de las veces por razones de discriminación y de lo que se denomina “abuso moral”. Aunque su investigación deja en claro que esta estrategia no fue masiva, de todas maneras concluye que:

El 50% de casos que identificábamos como de rechazo hacia el nombre, hacia la identidad mapuche tienen que ver, y esto lo recalamos, con dramas personales que dicen relación con discriminación étnica y racial. Es decir, con problemas de violencia, de negación y despojo, de represión al ejercicio de la propia identidad. En este sentido, los casos que identificamos como de rechazo a la identidad nos muestran cómo la discriminación, el despojo y distorsión de la historia y códigos culturales mapuche hace que los sujetos se enfrenten de una manera dolorosa con su identidad (p. 21).

Entre otros aspectos, dejaron de hablar la lengua, por lo menos en público, y de transmitirla a sus hijos como medio para protegerlos de la discriminación e incluso, como se señaló, cambiaron los apellidos mapuche por apellidos

españoles, ya que ese era un importante medio de discriminación que los diferenciaba negativamente desde que ingresaban a la escuela y cuando buscaban trabajo. Según Antileo y Alvarado (2017):

La migración mapuche –qué duda cabe– da cuenta justamente de los desgarros de un pueblo, provocados por despojos y violencias que descompusieron territorialidades, lazos y redes comunitarias. Desde diversos espacios de Ngülu Mapu llegaban diariamente decenas de jóvenes mapuche a la Estación de Ferrocarriles de Temuco y desde ahí comenzaba un largo viaje que terminaba en la Estación Central de Santiago, para luego adentrarse en algún recoveco de la urbe metropolitana (p. 77).

Esta etapa fue bien retratada en los años cincuenta y sesenta gracias al trabajo del antropólogo Carlos Munizaga, uno de los fundadores de la antropología chilena. Este abordó el tema de la integración de los mapuche en Santiago con la historia de vida de Lorenzo Ayllapan, con un artículo sobre las estructuras transicionales en la migración mapuche a Santiago y con sus trabajos pioneros sobre la relación entre salud mental y pertenencia étnica. En estos da cuenta de varios casos diagnosticados como esquizofrenia y otras dolencias que estaban relacionados con la forma tradicional mapuche de representarse los espíritus, de guiarse por los sueños, de tener visiones y de entender el origen de las enfermedades a partir de la acción de un sujeto que pretendía hacerles mal. Según Munizaga (1965):

El alto número de indígenas migrantes que aparece entre los enfermos mentales (62%) sugiere la necesidad de considerar la asociación de estas perturbaciones mentales a fenómenos de desadaptación en la migración rural-urbana [...] Debe el psiquiatra tener en cuenta

que las concepciones mágicas del mapuche, están integradas a su mundo moral, religioso y material, y en consecuencia, difieren cualitativamente de la experiencia mágica del pueblo chileno no indígena (p. 79).

En el texto “Estructuras transicionales en la migración de los araucanos de hoy a la ciudad de Santiago de Chile”, Munizaga (1961) profundiza en el tema de la adaptación a la ciudad. Allí destaca cómo los mapuche buscan instituciones sociales y organizaciones que tengan alguna similitud, aunque sea estructural, con las que se encuentran en sus comunidades de origen, lo que les permite, en parte, mantener algunas de sus formas tradicionales, aunque ocultas en las nuevas relaciones interétnicas en las que están inmersos. Pero además, esa participación les facilita asimismo la invisibilización de su condición étnica en este nuevo contexto urbano. Estas formas los ayudan en la transición del mundo rural al urbano y minimizan los impactos negativos, como los relativos a las enfermedades mentales. En específico, Munizaga se refiere en su texto a los sindicatos, los clubes deportivos, las panaderías y las casas particulares para las empleadas como espacios en la ciudad que fueron resignificados por los mapuche, tal como es el caso del Cerro Santa Lucía y, sobre todo, de la Quinta Normal. Según Munizaga, las estructuras transicionales:

Son puentes o mecanismos intermediarios, a través de los cuales los indígenas rurales pasan a la vida urbana. Si hemos hablado de una vasija rural y otra urbana, los mecanismos que aquí señalamos constituirían vasijas transicionales. En el seno de estas últimas se produciría parte de alguna “fermentación” sociológica, cultural y psicológica de los migrantes rurales que se incorporan a la urbe. El carácter particular de estos “mecanismos” (grupos informales, asociaciones voluntarias, etc.) es el que los elementos humanos que los activan están al mismo tiempo incorporados en el medio moderno, industrial, impersonal de la urbe, por una parte y, por la

otra, están ligados a estas estructuras en las cuales el clima sociológico es más bien el de las relaciones de tipo personal, donde priman categorías más concretas de pensamiento. (p.10)

En este tipo de relación social la presencia mapuche en la ciudad se consolida a partir de la participación cada vez mayor en la vida social y civil, tanto en el ámbito de sus trabajos, como en el conocido sindicato de los panificadores, CONAPAN (Imilan & Álvarez, 2008) y el de las empleadas de casa particulares, ANECAP (Campos, 2007), como en el de la acción territorial participando y dirigiendo juntas de vecinos (Lorca & Pinda, 2000). Y aunque su presencia en estas asociaciones no impidió que el racismo y la discriminación siguieran operando como norma, sí consiguió empoderarlos al hacerlos asumir de manera estratégica la vida en la ciudad sin que dejaran de sentirse mapuche. Este sentimiento era reforzado, además, tanto por la vinculación permanente con las comunidades de origen y la relación con sus parientes en Santiago, como por la discriminación que sufrían cotidianamente.

Esta etapa ha sido retratada por distintas fuentes, partiendo por el mismo Munizaga, quien incorpora en sus artículos un nutrido conjunto de fotografías en donde aparecen los migrantes en lo que llama El Jardín (Quinta Normal), vestidos con trajes urbanos, haciendo ostentación de su nueva apariencia en la ciudad, aunque en un espacio en donde la mayoría de los que se reunían eran mapuche. Este trabajo de registro fotográfico fue también realizado por Antileo y Alvarado (2017, 2018), quienes consiguieron llegar a los archivos personales de decenas de migrantes, quienes aparecen en distintos contextos, tanto familiares como en espacios públicos, vestidos y adornados en su mayoría

sin elementos visibles que distingan su especificidad como mapuche, es decir, sin íconos tradicionales o claves de su identidad (Mege, 2001).

Fase de la reemergencia

La reemergencia surge como respuesta a la exacerbación de las políticas asimilacionistas representadas en el Decreto 2.568 del gobierno de Augusto Pinochet, lo que tuvo como consecuencia la participación de los mapuche, aymaras y rapa nui en el movimiento por la recuperación de la democracia en el país, primero en el ámbito de los sindicatos antiguos y de las juntas de vecinos, a lo que se sumó la participación en el movimiento estudiantil universitario. Los hijos y los nietos de los migrantes comenzaron a ingresar a las instituciones de educación superior y ahí también aprendieron diferentes herramientas del accionar político.

Esta fase ha sido trabajada por diferentes autores que destacan la creación de los centros culturales mapuche y la presencia posterior de dos grandes asociaciones: Newen Mapu y Admapu (Rupailaf, 2002). Estas liderarán las conversaciones con el candidato Patricio Aylwin y tendrán también parte activa en los llamados Acuerdos de Nueva Imperial de 1989. Pero, no obstante que muchos de los dirigentes que participaron en esa época vivían en las grandes ciudades, la Ley Indígena y las políticas públicas que se implementaron en los años siguientes no contemplaron a los indígenas urbanos y se centraron en la cuestión de las tierras del sur como la principal vía de reconocimiento a la población indígena en el país. Es en ese tiempo que esta dirigencia estudiantil comienza a converger con los líderes de las organizaciones históricas y con

los mapuche que participaban en las asociaciones sindicales y las juntas de vecinos.

En ese contexto, y ya en democracia, se va a dar el gran hito de la visibilización de la población indígena en la ciudad, el Censo de 1992, con la sorpresiva aparición de casi 500.000 indígenas viviendo en Santiago, la mayor parte de ellos mapuche. Al respecto, Andrea Aravena señala: “El primer elemento lo constituye la publicación de los resultados del Censo Nacional de 1992, según el cual, estadísticamente hablando, cerca de un 80% de la población que se auto identifica como indígena vive hoy en los medios urbanos” (Aravena, 1998, p. 1122).

Los resultados del Censo de 1992 activaron, por otro lado, una serie de reflexiones desde los propios mapuche. Varios artículos aparecieron en diversos medios y espacios acerca de este nuevo actor que había sido visibilizado con el Censo, como los trabajos de Kilaleo (1992), Ancan (1994, 1995), Curilen (1995), Curivil (1994, 1997) y Cuminao y Moreno (1998), a los que se sumará la producción de antropólogos y antropólogas, como Andrea Aravena (1995). Los títulos de los artículos y las tesis realizados en ese tiempo son bastante ilustrativos de lo que se está comenzando a reflexionar: “Mapuche urbano” (Kilaleo, 1992); “Los urbanos: un nuevo sector dentro de la sociedad mapuche contemporánea” (Ancan, 1994); “Rostros y voces tras las máscaras y los enmascaramientos: los mapuche urbanos” (Ancan, 1995); “Juventud mapuche urbana: un acercamiento a la configuración de su identidad étnica” (Calfío & Jiménez, 1996); “Los cambios culturales y los procesos de reetnificación entre los mapuches urbanos. Un estudio de caso de identidad mapuche en Cerro Navia” (Curivil, 1994); “El gijatún en Santiago: una forma de reconstrucción de la identidad

mapuche" (Cuminao & Moreno, 1998). Estos y otros títulos hablan de la necesidad de reconfigurar las miradas sobre este actor que era necesario comenzar a pensar, tanto por parte de los mapuche como de los no mapuche. Esa será la base para la visibilización que se dará a partir del año 2000.

Enrique Antileo (2006) va a identificar varios referentes que se corresponden con esta fase de la reemergencia:

Los noventa constituyen el periodo clave donde han surgido la mayor cantidad de organizaciones mapuche en Santiago y, entre ellas, algunos referentes políticos que han desarrollado fuertemente las reivindicaciones colectivas del pueblo mapuche, preocupándose tanto de la situación global mapuche como de la realidad particular urbana (p. 6)

Antileo destaca, entre otros, el surgimiento, entre los años 1991 y 1992, de la asociación Meli Wixan Mapu y del Centro de Comunicación Mapuche Jufken Mapu. En 1993 aparece el programa radial Wixage Anai; entre 1997 y 2001, la Coordinadora Mapuche Metropolitana; y después del año 2001, el Comité de Apoyo a los Presos Políticos Mapuche y la consolidación de la Consejería Indígena Urbana bajo la dirección de José Llancapan (Antileo, 2006).

Es aquí cuando el mundo académico y el aparato político, luego de manifestar su sorpresa, algo común a diversos procesos de etnogénesis, pasarán a reflexionar de manera más activa sobre este fenómeno y se comenzarán a pensar y ejecutar políticas públicas pertinentes y específicas en la Región Metropolitana de Santiago. Así, en 1996 entrará en funciones la CONADI Región Metropolitana y se iniciará el Programa de Educación Intercultural Bilingüe (PEIB), tanto a nivel nacional como de

la Región Metropolitana, a lo que se le sumará el Programa de Salud y Pueblos Indígenas. Estos programas, junto con el financiamiento a proyectos de iniciativas culturales promovidos por la CONADI Región Metropolitana y otras entidades, como el Fondo Nacional de Desarrollo Cultural y las Artes (FONDART) y el Ministerio de Desarrollo Social, la mayor parte de ellos de corte multiculturalista, permitieron la explosión de las asociaciones indígenas, que para el año 2000 ya sumaban más de 100 (Varas, Espinoza, Campos & Vergara, 2003).

En esos años se creó una consejería indígena urbana, se establecieron vínculos con el gobierno regional; se comenzó una mesa regional indígena que, con altos y bajos, se mantiene hasta la actualidad; se realizaron programas de formación de educadores tradicionales y las asociaciones se vincularon con diferentes actores tanto de la vida pública municipal como estatal. Un caso particular en este proceso de consolidación y de visibilización fue marcar presencia en los municipios que lentamente comienzan a institucionalizar su relación con los pueblos indígenas, principalmente mapuche, a través de la implementación de oficinas de asuntos indígenas, muchas de ellas dirigidas por personas que venían del mismo mundo de las asociaciones indígenas (Campos, Espinoza & De la Maza, 2018).

A inicios de la década de 2000, y ya con casi veinte años de ejecución, se inicia lentamente, y de manera desigual, la última fase que corresponde a la utilización del patrimonio como una forma de empoderamiento y visibilización de la cultura, pero también de los intereses individuales de los mapuche que viven en la ciudad y que ven en esta vía una posibilidad de mejorar, ya no solo sus condiciones de reconocimiento,

sino sus ingresos económicos. Y acompañando este proceso se fortalecerá la visibilidad y el pensamiento desde el ámbito intelectual a partir de una serie de publicaciones y reflexiones de los propios mapuche, que cambiarán la manera de entender a este actor de la vida ciudadana.

Fase de la patrimonialización: territorialización y performance cultural

Aunque el vínculo con el sur no se ha roto en todos estos años e incluso se ha reforzado con la posibilidad de que los mapuche que viven en Santiago también postulen a tierras y a subsidios en el sur, desde el año 2000 a la fecha se ha intensificado su visibilización y su acción en la ciudad. Si en la fase anterior había surgido el término “mapuche urbano”, en esta nueva etapa se impondrán con fuerza nuevos etnónimos para reflejar la especificidad indígena que se vive en la ciudad. “Warriache” y luego “mapurbe”, este último impuesto desde la poesía por David Añiñir (2005) en el libro *Mapurbe. Venganza a raíz*, darán cuenta de esta nueva posición de los indígenas urbanos, territorializados y que utilizan su patrimonio a través de performances culturales que reviven y renuevan las prácticas tradicionales del sur.

Lo que ha ocurrido desde inicios del siglo XXI, pero acentuado en los últimos diez años, es la etnificación de la presencia indígena a través de la territorialización y de la exposición pública de la manera mapuche de vivir en la ciudad. En primer lugar, en la medida en que se establecieron financiamientos específicos para los indígenas urbanos, comenzó un movimiento de territorialización de la demanda por medio de la solicitud en comodato de sitios abandonados en los distintos municipios destinados a la

construcción de centros ceremoniales, centros culturales y puestos de salud. Si bien a fines de los noventa ya existían algunas rukas (La Pintana, Ñuñoa y La Florida), es a partir del año 2000 que comenzará un aumento considerable de estas hasta llegar, en la actualidad, a más de 18 en toda la Región Metropolitana. Algunas de ellas funcionan como centros culturales y ceremoniales (El Bosque, La Pintana, Lo Prado) y otras están destinadas a la atención de salud (La Florida, La Granja) (Carmona, 2014, 2017, 2018).

Lo anterior ha permitido que en estos lugares se reproduzca, en parte, los ambientes culturales del sur de Chile y se realicen, a lo largo del año, diferentes actividades, como celebraciones de *We Tripantu* o *Wiñol Tripantu*, atención de machi, *nguillatunes* (ceremonia principal de rogativa), ferias costumbristas, talleres de mapudungun y talleres de cestería y de platería mapuche. También se desarrollan actividades cuyo foco principal es la relación con los no indígenas, basadas principalmente en performances culturales, como las mismas ferias costumbristas y la atención en salud, y cuyos usuarios son en su mayoría no mapuche, y la educación intercultural o educación propia.

Con respecto a la acción política, se ha incrementado el número de oficinas de asuntos indígenas y también la cantidad de indígenas, mayoritariamente mapuche, que en la actualidad se desempeñan en distintos cargos en los municipios, más allá del apoyo que se entrega a través de diversos programas. Lo que ha sucedido en estos años es un proceso de institucionalización de la demanda que ha conseguido visibilizar a los indígenas de la ciudad, fortaleciendo su presencia tanto a nivel barrial como en las mismas comunas, lo que ha incidido

directamente en una mejora en las condiciones de reconocimiento (Campos et al., 2018).

Lo mismo ha sucedido con respecto al ámbito de la gestión pública, en donde los mapuche están actualmente desempeñándose en diferentes cargos y se han apropiado de la mayoría de los puestos que tienen relación directa con la temática indígena en espacios como el Ministerio de Educación, el Ministerio de las Culturas, el Ministerio de Desarrollo Social, el Consejo de Monumentos Nacionales y otros ministerios y subsecretarías. Según lo hemos planteado en un trabajo anterior (Campos et al., 2018), esto, si bien puede ser visto como una forma de cooptación desde el poder hegemónico y de acuerdo con políticas de corte multicultural, sin mayor trascendencia para el cambio en las condiciones de la dominación étnica y cultural, no cabe duda de que las actuales condiciones hablan de una cierta cantidad de profesionales que se han hecho cargo de la gestión propia en las materias que les afectan, lo que habla de un empoderamiento y una mejora en la posibilidad de políticas públicas con mayor pertinencia cultural.

En último lugar está la consolidación de una intelectualidad mapuche de historiadores y otros profesionales que ha comenzado a reflexionar sobre lo que significa para los mapuche vivir en la ciudad y que si bien ha mantenido como trasfondo la cuestión de las tierras del sur y del territorio originario, la posibilidad de retornar al país mapuche (Ancán & Calfío, 1999) y la idea de la diáspora mapuche (Marimán, 1997), comienzan también a reconocer la especificidad que ha tomado la vida en la ciudad, caracterizando de manera profunda y vivencial la experiencia de los hombres y las mujeres de la

diáspora. Y aunque las primeras reflexiones en esta línea comenzaron poco después del Censo de 1992, ha sido desde 2000 en adelante que han proliferado reflexiones sobre la experiencia de la vida en Santiago. Entre otros textos, destacan el trabajo coautorado entre José Luis Cabrera Llancaqueo y el machi Augusto Aillapan (2013), los escritos de Enrique Antileo y Claudio Alvarado Lincopi (2017, 2018) y los artículos que desde 1992 han sido publicados por diversos autores mapuche, tales como Fernando Kilaleo (1992), Ramón Curivil (1994, 1997), Clorinda Cuminao y Luis Moreno (1998), Marcos Valdés (1996), Raúl Rupailaf (2002), Enrique Antileo (2006, 2013, 2014, 2015) y Claudio Alvarado Lincopi (2016).

Conclusiones

La emergencia indígena en Santiago, según los datos presentados, puede y debe ser considerada dentro del amplio campo de los fenómenos étnicos abarcados por el concepto de etnogénesis. Siguiendo la propuesta presentada por Pérez (2001) y Varas (2005), y de acuerdo con los antecedentes que han surgido en los últimos diez años y que han sido tratados en este artículo, estamos en presencia de un alto contingente de población que desde el año 2000 se ha identificado abiertamente como indígena, especialmente mapuche, a pesar de las condiciones de negación identitaria todavía existentes.

Estas condiciones se resumen en los siguientes puntos:

Primero, una formación nacional y regional de alteridad, cuyo discurso apunta permanentemente hacia la desaparición del indio.

En segundo lugar, un contexto esencialista de la definición de los indígenas, marcado por la condición de ruralidad y de tradicionalidad, en el marco de nociones evolucionistas que también apuntan hacia la desaparición del indio.

En tercer lugar, la condición del indio anclada en los elementos culturales visibles que los señalan como pertenecientes a un pueblo indígena y que toman como referencia la conformación que estos pueblos tenían hace quinientos años, más otros elementos que han pasado a ser identificados como siendo indígenas. Cualquier desviación de ese patrón es considerada una práctica aculturativa que apunta nuevamente a la desaparición del indio.

En cuarto lugar, una base social organizativa de carácter no étnico representada en organizaciones gremiales (ANECAP y CONAPAN) y territoriales (juntas de vecinos), con líderes como María Pinda, de Cerro Navia, que desarrollaron experiencias en negociaciones con diversos actores en la ciudad.

En quinto lugar, una situación inicial de menoscabo, que se ve incrementada por políticas públicas (Decreto 2.568) que restringían o eliminaban sus derechos y sus vínculos con las tierras originarias y, luego, en democracia, de políticas de reconocimiento focalizadas en las tierras originarias.

En sexto lugar, una base social de jóvenes formados en las universidades de la ciudad de Santiago en el marco de la lucha contra la dictadura y de los emergentes procesos de reconocimiento de principios de los años noventa.

En séptimo lugar, la implementación de políticas públicas pertinentes, como la creación de la CONADI Región Metropolitana y el

Programa de Educación Intercultural Bilingüe en 1996, el Programa de Salud y Pueblos Indígenas, la instalación creciente de oficinas municipales de asuntos indígenas y la elección de consejeros indígenas urbanos.

Y por último, en octavo lugar, y como parte de todo este proceso, el surgimiento de etnónimos que dan cuenta de la especificidad de la situación de los mapuche que viven en la ciudad y que vienen a reforzar su distintividad como actores, ya no solo como mapuche, sino también como mapuche warriache o mapurbe. Como tales pueden levantar demandas y expresar condiciones de vida distintas a las de sus comunidades de origen, sin por eso dejar de identificarse como pertenecientes al pueblo mapuche ni apartarse de las demandas como indígenas que se hacen continuamente a la agencia estatal.

En cuanto a la aproximación teórica y la cuestión de la visibilidad de los indígenas en la ciudad, el mundo académico se mostró en todos esos años poco sensible para abordar las cuestiones indígenas urbanas. Desde los trabajos pioneros de Munizaga, quizás el punto de inicio de esta comprensión, son pocos los autores que se acercaron académicamente a los warriache. Luego de Munizaga, Sonia Montecino y Rolf Foerster contribuyeron con algunas reflexiones, aunque marginales si se considera la totalidad de la obra de estos antropólogos que tanto han aportado a la comprensión de las relaciones entre el pueblo mapuche y el Estado-nación chileno. Después siguieron los análisis precursores de Fernando Kilaleo (1992), quién, además, fue uno de los impulsores del desarrollo de políticas públicas específicas para los indígenas urbanos. La aparición de su artículo "Mapuche urbano" coincide con

la etapa de la reemergencia indígena y con el papel que jugarán los estudiantes universitarios y las primeras asociaciones indígenas en esos años de democratización. En otro artículo he trabajado el impacto que tuvo esta generación en términos de la visibilización de la cuestión indígena urbana y también las consecuencias de hacerse literalmente cargo de las políticas públicas orientadas a los pueblos indígenas, que desembocó en una marcada presencia mapuche tanto en el ámbito municipal como en la gestión central a través del Ministerio de Salud, de Educación, de Desarrollo Social y de otras dependencias públicas (Campos, Espinoza & De la Maza, 2018). Con posterioridad, los trabajos de Andrea Aravena y luego del Núcleo de Estudios Étnicos y Multiculturales de la Universidad Academia de Humanismo Cristiano han marcado la continuidad de estos estudios que crecieron a lo largo de la primera década del siglo XXI.

Si bien estos acercamientos tuvieron algún impacto en posicionar el abordaje de la población mapuche que vive en la ciudad, solo en los últimos años y producto de un movimiento de descolonización intelectual es que ha comenzado la verdadera comprensión de

este fenómeno a partir de los trabajos de la Comunidad de Historia Mapuche, específicamente con Enrique Antileo, Claudio Alvarado y otros profesionales mapuche que han levantado testimonios y reflexionado teóricamente acerca de esta realidad como nunca antes se había visto. Fruto de esto es la publicación de varios artículos y algunos libros que muestran la forma en que los mapuche se fueron instalando en la Futa Waria y sus procesos adaptativos, de invisibilidad, pero también de resistencia cultural.

En síntesis y retomando los planteamientos iniciales, la cuestión indígena en la ciudad, vista a través de las experiencias del pueblo mapuche corresponde, a la de un proceso de etnogénesis en que una identidad antes invisibilizada, marcada por políticas colonialistas de larga duración, reemerge en la medida en que cambian las condiciones de reconocimiento producto de transformaciones en los procesos de democratización de los Estados, pero también como consecuencia de una maduración del mismo movimiento indígena que les permite revisualizar, a través de sus procesos de descolonización, su propia existencia en la diáspora.

Notas

¹ Entre otros textos, ver el trabajo coautorado entre José Luis Cabrera Llancaqueo y el machi Augusto Aillapan (2013), los trabajos de Enrique Antileo y Claudio Alvarado Lincopi (2017, 2018) o los

variados artículos que desde 1992 han sido publicados por diversos autores mapuche, tales como Kilaleo (1992), Valdés (2008), Rupailaf (2002) y Antileo (2006, 2013, 2014, 2015).

Referencias bibliográficas

- Alvarado, C.** (2016). Silencios coloniales, silencios micropolíticos. Memorias de violencias y dignidades mapuche en Santiago de Chile. *Aletheia*, 6(12), 1-17.
- Ancán, J.** (1994). Los urbanos: un nuevo sector dentro de la sociedad mapuche contemporánea. *Pentukun*, (1), 5-15.
- _____ (1995). Rostros y voces tras las máscaras y los enmascaramientos: los mapuche urbanos. *Actas del Segundo Congreso Chileno de Antropología*, Tomo I (pp. 307-314).
- Ancán, J. & Calfío, M.** (1999). El retorno al país mapuche: preliminares para una utopía por construir. *Liwen*, (5), 43-77.
- Antileo, E.** (2006). *Mapuche santiaguinos: posiciones y discusiones del movimiento mapuche en torno al dilema de la urbanidad*. (Tesis inédita de licenciatura de la carrera de antropología social). Universidad de Chile, Santiago de Chile.
- _____ (2012). *Nuevas formas de colonialismo: diáspora mapuche y el discurso de la multiculturalidad*. (Tesis inédita de maestría en estudios latinoamericanos). Facultad de Filosofía y Humanidades, Universidad de Chile, Santiago.
- _____ (2013). Políticas indígenas, multiculturalismo y el enfoque estatal indígena urbano. *Revista de Historia Social y de las Mentalidades*, 17(1), 71-96.
- _____ (2014). Lecturas en torno a la migración mapuche. Apuntes para la discusión sobre la diáspora, la nación y el colonialismo. En Fielbaum, A., Hamel, R. & López, A. (Eds.). *El poder de la cultura. Espacios y discursos en América Latina* (pp. 261-287). Santiago: Facultad de Filosofía y Humanidades-Universidad de Chile.
- _____ (2015). Trabajo racializado. Una reflexión a partir de datos de población indígena y testimonios de la migración y residencia mapuche en Santiago de Chile. *Meridional*, (4), 71-96.
- Antileo, E. & Alvarado, C.** (2017). *Santiago Waria Mew, Memoria y fotografía de la migración mapuche*. Santiago: Comunidad de Historia Mapuche.
- _____ (2018). *Fütra Warria o Capital del Reyno*. Santiago: Comunidad de Historia Mapuche.
- Añiñir, D.** (2005). *Mapurbe. Venganza a raíz*. Santiago: Lom.
- Aravena, A.** (1995). Desarrollo y procesos identitarios en el mundo indígena urbano. En *Tierra, territorio y desarrollo indígena* (pp. 171-178). Temuco: Instituto de Estudios Indígenas-Universidad de la Frontera.
- _____ (1998). La identidad indígena en los medios urbanos: una reflexión teórica a partir de los actuales procesos de recomposición de la identidad étnica mapuche en la ciudad de Santiago. *Actas del III Congreso de Antropología*. Temuco: Colegio de Antropólogos de Chile.
- _____ (2000). La identidad indígena en los medios urbanos: procesos de recomposición de la identidad étnica mapuche en la ciudad de Santiago. En *Lógica mestiza en América* (pp. 165-199). Temuco: G. Boccará, Instituto de Estudios Indígenas-Universidad de la Frontera.
- Barabas, A.** (2004). La territorialidad simbólica y los derechos territoriales indígenas: reflexiones para el estado pluriétnico. *Alteridades*, 14(27), 105-119.
- Bartolomé, M. A.** (2006). *Procesos interculturales. Antropología política del pluralismo cultural en América Latina*. México: Siglo XXI.
- Braudel, F.** (1979). *La larga duración en la historia y las ciencias sociales*. Madrid: Alianza.
- Briones, C.** (2015). Madejas de alteridad, entramados de Estados-nación: diseños y telares de ayer y hoy en América Latina. En Gleizer, D. & López, P. (Coords.), *Nación y alteridad. Mestizos, indígenas y extranjeros en el proceso de formación nacional*. México: Universidad Autónoma Metropolitana-Cuajimalpa, Educación y Cultura.
- Bustos, R.** (2004). Patrimonialización de valores territoriales. Turismo, sistemas productivos y desarrollo local. *Aportes y Transferencias*, 8(002), 11-24.
- Cabrera, J.** (2013). *Machi Mongen Tani Santiago warria mew (Vida de un machi en la ciudad de Santiago)*. Santiago: CONADI.
- Calfío, M. & Jiménez, R.** (1996). *Juventud mapuche urbana: un acercamiento a la configuración de su identidad étnica. (Tesis inédita para optar al grado de asistente social)*. Universidad Tecnológica Metropolitana, Santiago.
- Campos, L.** (2002). La problemática indígena en Chile. De las políticas indigenistas a la autonomía cultural. *Revista de la Academia*, (7), 39-58.
- _____ (2007). La violencia al denominar en la construcción/desconstrucción del sujeto indígena urbano por el Estado de Chile. *Revista de la Academia*, (12), 63-84.
- _____ (2014). El reconocimiento de nuevas identidades: cómo enfrentar la etnogénesis desde la Academia. En Trinchero, H., Valverde, S. & Campos, L. (Coords.). *Pueblos indígenas, Estados nacionales y fronteras. Tensiones y paradojas de los procesos de transición contemporáneos en América Latina*. Buenos Aires: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires, Universidad Academia de Humanismo Cristiano.
- _____ (2017). Los negros no cuentan. Acerca de las demandas de reconocimiento de los afrodescendientes en Chile y la exclusión pigmentocrática. *Antropologías del Sur*, 4(8), 15-31, doi: <http://dx.doi.org/10.25074/ads.v4i8.754>. Recuperado de <http://revistas.academia.cl/index.php/ads/article/view/754>.
- Campos, L., Espinoza, C. & De la Maza, F.** (2018). De la exclusión a la institucionalidad. Tres formas de expresión mapuche en Santiago de Chile. *Revista Andamios*, 15(36), 93-112.
- Carmona, R.** (2014). *Mapuches urbanos y gobierno local: etnografía de la oficina de asuntos indígenas comuna de La Pantana*. (Tesis de inédita de maestría en antropología). Universidad Academia de Humanismo Cristiano, Santiago.
- _____ (2018). Rukas en la ciudad. Cultura y participación política Mapuche en la región Metropolitana. *Antropologías del Sur*, 2(4), 67-87.

_____ (2017). *Rukas mapuche en la ciudad. Cartografía patrimonial de la Región Metropolitana*. Santiago: Universidad Academia de Humanismo Cristiano.

Chambeaux, J. & Pavez, P. (2004). *Historia de vida del lonko Wenceslao Paillal*. Recuperado de http://meli.mapuches.org/IMG/pdf/Historia_Lonko_Wenceslao_Paillal-2.pdf

Cuminao, C. & Moreno, L. (1998). *El gijatún en Santiago: una forma de reconstrucción de la identidad mapuche*. (Tesis inédita de licenciatura en antropología). Universidad Academia de Humanismo Cristiano, Santiago.

Curilen, J. (1995). Organizaciones indígenas urbanas en la Región Metropolitana. En *Tierra, territorio y desarrollo indígena* (pp. 179-193). Temuco: Instituto de Estudios Indígenas-Universidad de la Frontera.

Curivil, R. (1994). *Los cambios culturales y los procesos de reetnificación entre los mapuches urbanos. Un estudio de caso de identidad mapuche en Cerro Navia*. Mimeografiado.

_____ (1997). *Estudio de identidad étnica en la comuna de Cerro Navia*. Santiago: Jvften Mapu.

Durkheim, E. (1993). *Las formas elementales de la vida religiosa*. Madrid: Alianza.

Fischer-Lichte, E. (2011). *Estética de lo performativo*. Madrid: Abada.

Gissi, N. (2014). *Mapuche en Santiago-2000: una identidad étnica reencontrada*. Recuperado de <http://www2.estudiosindigenas.cl/trabajados/GISSI.pdf>

Imilan, W. & Álvarez, V. (2008). El pan mapuche. Un acercamiento a la migración mapuche en la ciudad de Santiago. *Revista Austral de Ciencias Sociales* [en línea]. Recuperado de <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=45901402>

Kilaleo, F. (1992). Mapuche urbano. *Feley Kam Fefelay*, (3).

Llanquileo, M. (1996). La identidad cultural en los procesos de modernización. Un análisis de los cambios de nombres en sujetos mapuche, 1970-1990. *Proposiciones*, (27). Recuperado de <http://www.sitiosur.cl/r.php?id=507>.

Lorca, M. & Pinda, M. (2000). *María Pinda. Semblanza de una dirigente indígena*. Santiago: Lom.

Marimán, P. (1997). La diáspora mapuche: una reflexión política.

Liwen, (4), 221-222.

Mege, P. (2001). Actos de iconicidad. Tácticas de señalización étnica en las organizaciones mapuches. *Revista Chilena de Antropología Visual*, (1), 35-46.

Montecino, S. (1984). *Mujeres de la tierra*. Santiago: Centro de Estudios de la Mujer.

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*, (6-12), 1-50.

Munizaga, C., Mujica, G. & González, M. (1965). Enfoque antropológico psiquiátrico de indígenas mapuches alienados. *Antropología. Centro de Estudios Antropológicos*, III(III), 65-80.

Pérez, A. (2001). De la etnoescatología a la etnogénesis: notas sobre las nuevas identidades étnicas. *Revista de Antropología Experimental*, (1).

Rupailaf, R. (2002). Las organizaciones mapuches y las políticas indigenistas del Estado chileno (1970-2000). *Revista de la Academia*, (7), 59-103.

Segato, R. (2007). *La nación y sus otros. Raza, etnicidad y diversidad religiosa en tiempos de políticas de la identidad*. Buenos Aires: Prometeo.

Taylor, D. (2012). *Performance*. Buenos Aires: Asunto.

Valdés, M. (1996). Notas sobre la población mapuche de la Región Metropolitana: un avance de investigación. *Pentukun*, (5), 41-66.

_____ (2008). Migración interna indígena y no indígena en América Latina. *Estudios Avanzados*. (9), 113-133.

Varas, J. (2005). *La construcción de la identidad étnica urbana: etnificación y etnogénesis del movimiento mapuche urbano organizado en la ciudad de Santiago, 1990-2000*. (Tesis inédita de maestría en antropología y desarrollo). Universidad de Chile, Santiago.

Varas, J., Espinoza, C., Campos, L. & Vergara, F. (2003). *Catastro general de las organizaciones mapuche de Santiago*. Santiago: Universidad Academia de Humanismo Cristiano.

Vergara, F. & Campos, L. (2005). Chile, Santiago. En Hevia, R. & Hirmas, C. *La discriminación y el pluralismo cultural en la escuela. Casos de Brasil, Chile, Colombia, México y Perú* (pp. 80-142). Santiago: UNESCO.