

Asociatividad Mapuche en el espacio urbano Santiago, 1940-1970¹

FELIPE DOMINGO CURIVIL BRAVO

*Somos hijos de lavanderas, panaderos, feriantes y ambulantes
Somos de los quedamos en pocas partes (...)
Somos hijos de los hijos de los hijos,
somos los nietos de lautaro tomando la micro
para servirles a los ricos
somos parientes del sol y del trueno
lloviendo sobre la tierra apuñalada²*

*...Para nuestros Fütakeche (mayores) que soportaron y soportan
la injusta emigración de sus espacios territoriales tradicionales,
en especial para mi Laku y kimche Domingo Curivil Chaña,
siempre presente en nuestra vida de familia.³*

EL objetivo principal de este artículo es analizar la asociatividad que generaron integrantes de nuestro pueblo Mapuche que emigraron a Santiago a mediados del siglo xx. Un período marcado por una creciente migración de sectores de campesinos e indígenas a las principales urbes latinoamericanas. Así, estos inmigrantes comienzan a configurar un nuevo escenario para los sectores populares, es decir, estamos frente a una masividad que irrumpe en el espacio urbano tradicional concebido por los ideales liberales modernos. Rápidamente los grupos marginales comenza-

1. Este artículo está basado en mi investigación de tesis para la obtención del grado de Licenciado en Historia en el Departamento de Ciencias Históricas de la Facultad de Filosofía y Humanidades de la Universidad de Chile en enero de 2006. Ver CURIVIL BRAVO.

2. "Mapurbe", David Aniñir Guilitraro. Ver AÑIÑIR GUILITRARO, 75-76.

3. Nota del autor.

rán a reivindicar su lugar en la ciudad, teniendo como parámetro lo que habían conseguido los sectores populares ya establecidos.

Este escenario constituye el telón de fondo, pues se trata de ver cómo los Mapuche, comienzan a visibilizarse y cómo llegaron a superar ese primer momento de autonegación cultural o de internalización del racismo colonial, apropiándose de espacios de asociatividad propios de los sectores populares (sindicatos, comités de lucha por la vivienda, etc) siendo parte de los procesos de organización y lucha social que se libraron en pos de una igualdad y mejor calidad de vida entre mediados del siglo xx y hasta principios de la década de 1970. Si bien nos centraremos en la asociatividad Mapuche, desplegada al interior de espacios formales de organización que caracterizaron a los sectores populares de la época, también nos ampliaremos a otros tipos de sociabilidad que genera el Mapuche migrante durante esos primeros años, especialmente espacios informales de reunión.

Este fenómeno forma parte de un proceso histórico de larga duración en nuestro pueblo Mapuche, me refiero a la capacidad que éste tiene de ser una cultura dinámica y bajo ningún parámetro aislada, ni antes ni menos en la actualidad. Esta dinámica consiste en la apropiación de elementos que permiten una sobrevivencia en tiempos difíciles, por lo tanto, en este caso entenderemos por asociatividad la capacidad que tiene una cultura para sobrevivir ante nuevas condiciones, lejos de la estática concepción comunitaria rural que por mucho tiempo, principalmente desde el indigenismo colonialista se le ha asignado a nuestro mundo Mapuche.

Por este motivo, es necesario relevar la tensión entre cultura tradicional y modernidad. De ahí que existan dos dimensiones interrelacionadas a lo largo de este artículo: una de ellas se refiere a las características que posee la asociatividad Mapuche en el espacio urbano de Santiago en el período señalado, y segundo, en qué medida los elementos culturales tradicionales Mapuche sobreviven en este nuevo escenario, o bien son reformulados.

Para abordar estas dos dimensiones, hemos optado por una metodología de investigación centrada en la historia oral, es decir, en la recopilación de testimonios y/o relatos de vida de Mapuche que migraron a Santiago entre 1940 y 1970. Nos centraremos en cuatro importantes testimonios recopilados, analizando en profundidad el testimonio del Chachai (mayor) panificador Rubén Darío Ancamil Coña, quien migró a Santiago el año 1960. El uso de esta metodología parece ser la más adecuada, puesto que fenómenos como la migración y la asociatividad dejan muy pocos registros escritos. En ese sentido pareciera haber consenso entre investi-

gadores, en que el testimonio no siempre es un reflejo espontáneo de las realidades a las cuales se refiere. Es oportuno reconocer que el testimonio de tipo entrevista es un producto común entre investigador y entrevistado (Vergara) por ende el testimonio se acerca más al relato en que un sujeto cuenta a otro su experiencia en el cual un testigo habla para contestar a un interlocutor implícito o explícito. En cambio el relato de vida sería el relato que el propio sujeto hace sobre sí mismo de acuerdo a la estructura que él mismo elige (Piña). En este artículo se combinan ambos tipos de testimonios: la entrevista y el relato de vida. La consideración de estos matices permite superar posiciones ingenuas que asumen al testimonio como la expresión directa de las voces subalternas, sin considerar su proceso de producción y edición, cuestión que lleva a la contemporánea discusión entorno a la representación de los sectores subalternos (Spivak; Vergara).

Desde un punto de vista epistemológico la elaboración de este artículo tiene como base el proyecto de reconstrucción de una incipiente y reciente memoria histórica Mapuche en el espacio urbano a través de las trayectorias de vida de sujetos Mapuche que no son parte precisamente de los grandes relatos y narrativas de la historia Mapuche que se reconstruyen con mayor énfasis en la actualidad, sino trayectorias desgarradas y fragmentadas por el colonialismo impuesto a la sociedad Mapuche post-ocupación militar traumática de fines del siglo xix. Relevar las historias de vida de Mapuche migrantes obreros, pobladores, profesionales etc. No tan solo es un ejercicio de cartografía del colonialismo en la vida Mapuche, autores de mediados del siglo xx en este caso un intelectual orgánico como Frantz Fanon de una conocida influencia en los movimientos de los derechos civiles y movimientos anticoloniales en relación a lo reflexionado expresaba que el problema de la colonización conlleva así, no solamente la intersección de las condiciones objetivas e históricas, sino también la actitud del hombre ante esas condiciones (Fanon 69). En ese sentido se trata de comprender las múltiples formas de expresión que ha tenido y tiene el colonialismo en los sujetos Mapuche producto de las relaciones asimétricas desde la sociedad dominante y por ende también la reproducción del colonialismo “hacia adentro” de la sociedad Mapuche lo cual se relaciona íntimamente con la condición psico-social de los sujetos subordinados como también la nueva condición social (dimensión económica) que se les impone, marcada por una explotación laboral de clase que dentro del fenómeno colonialista de larga duración es también una prisión profundamente cultural. Todas expresiones mas bien subterráneas de un versátil

colonialismo que tienen como bien sabemos, su causalidad histórica-estructural en uno de los fenómenos geopolíticos que más a disgregado a la sociedad Mapuche: la constante migración desde comunidades a centros urbanos post ocupación militar del Estado chileno sobre el territorio histórico Mapuche (fines del siglo XIX) Es verdad que este fenómeno (migración) se vive en toda latinoamérica desde las primeras décadas del siglo XX, sin embargo, las consecuencias culturales y políticas que esto a traído a los pueblos originarios y en este caso al pueblo Mapuche son distintas que a otros sectores.

Para el período al cual nos abocaremos (1940-1970) existen muy pocas investigaciones, destacándose las realizadas por Carlos Munizaga (1961; 1971) quien investiga los mecanismos transicionales como modelos de apoyo en la adaptación de los Mapuche a la vida urbana. Sin embargo, las investigaciones que analizan la cultura Mapuche en Santiago en períodos más recientes, poseen un vacío en cuanto a los orígenes de aquella recomposición identitaria, pues se limitan solo a señalar que aquellos años serían más bien de un enmascaramiento de los rasgos culturales Mapuche. Por el contrario nuestro objetivo apunta a esclarecer en qué medida se experimentó este proceso, donde la apropiación o integración a estructuras organizativas no tradicionales en la ciudad es una superación de ese primer momento de internalización del racismo, pues se estará siempre en una permanente búsqueda de los pares como forma de apoyo mutuo. Uno de los ejemplos más paradigmáticos son los sindicatos de panificadores en la capital, que a mediados de los años sesenta poseen entre sus afiliados a una gran cantidad de Mapuche. En esta organización, mas propia de los sectores populares tradicionales de la urbe, se producirán tensiones para la expresión de la cultura Mapuche, sobre todo en relación con el idioma, el mapuzugun, que debe pasar de instancias colectivas en la comunidad como un ejercicio cotidiano a una práctica más privada reservada para los círculos familiares que se forman en la ciudad.

Por ello hemos podido descubrir que en cuanto a la asociatividad Mapuche en aquel primer momento de la emigración (1940-1970), existen dos vías, sin embargo, debemos tomar en cuenta que indudablemente no todos los Mapuche al emigrar vivieron experiencias de asociatividad, viéndose procesos de asimilación total (Llanquileo) En relación a aquellas dos vías debemos señalar que existe por un lado la asociatividad propiciada por Mapuche letrados, profesores primarios y profesionales, que crean a fines de la década del cincuenta la Sociedad o Liga Araucana Galvarino

en Santiago, como una derivación de lo que se vivía en el sur con la Corporación Araucana, sin embargo, en esta versión capitalina había una escasa presencia de Mapuche emigrados directamente de comunidades, son más bien Mapuche que estudiaron en Temuco o en Santiago y lograron titularse, podríamos decir que son más bien parte de una minoritaria elite Mapuche que se convierten en dirigentes de este tipo de organizaciones (Foerster y Montecino). Una segunda vía más masiva tiene que ver con aquellos Mapuche en su gran mayoría no letrados, que se sindicalizaron o que al ser pobladores fueron parte de organizaciones de lucha por la vivienda. Entonces un primer ambiente organizativo generado entre una elite Mapuche, pero minoritario y el segundo más masivo para el Mapuche migrante y donde se emplaza principalmente el artículo.

PRIMEROS PASOS DE LOS DESPLAZADOS EN EL CAMINO DEL ÉXODO MAPUCHE.

Comenzaré entonces posicionando ciertos conceptos que se ocuparán con alta frecuencia, entre ellos el de Migración, Existiendo diversas conceptualizaciones para el concepto. En general se tiende definir migración en función de los desplazamientos de personas de un lugar a otro con un criterio geográfico. Autores como Marcos Valdés (1997) han aportado nuevas dimensiones a este criterio. Para Valdés en base a otros autores se debiera hablar de “movilidad espacial”, puesto que este concepto es más integrador, entregándonos características socioculturales al concepto clásico y estático de migración. Resulta de vital importancia analizar el fenómeno migratorio campo-ciudad desde esta perspectiva teórica en la medida que incluye elementos sociohistóricos. Así mismo es necesario señalar que la expansión de la urbanización en Chile se inicia en torno a la década de los 60, a partir de la incipiente desarticulación del latifundio y la asunción de la Reforma Agraria en los campos, estos procesos no cambiaron en forma radical la situación de los espacios territoriales Mapuche, pues estos estaban viviendo de antes un proceso distinto: el de la radicación asfixiante, dirigida por el Estado colonial chileno, es decir, el confinamiento traumático de la población Mapuche en pequeñas reducciones conocidas hoy como “comunidades Mapuche”, cuestión que como conocemos se produjo posteriormente a la ocupación militar del territorio Mapuche a fines del siglo XIX por parte del Estado colonial. Autores como Moltedo señalan

que el proceso de reforma agraria en relación con la migración se puede interpretar desde dos aristas, es decir con la Reforma Agraria, se produce un fenómeno doble: por un lado los asentados y dueños de pequeñas parcelas presentan una propensión más baja (a emigrar) que en el período anterior. Por otro lado, todos aquellos obreros agrícolas no asentados, con trabajo irregular y los que no fueron tocados por los beneficios de la nueva política, mantendrán su alta propensión a emigrar (Molledo 27).

Con respecto a la migración Mapuche si bien es cierto que esta aumentó cuantitativamente durante la Dictadura Militar con la promulgación, en 1979, del decreto con fuerza de ley Núm. 2.568, conocido como ley de división de tierras, que afectó la estructura político-cultural interna de las comunidades Mapuche. El proceso de migración mapuche, primero a los fundos cercanos a las reducciones, luego a espacios urbanos cercanos a los campos y posteriormente a la capital, había comenzado ya desde la década del treinta y cuarenta. Así, con sus propias palabras, lo confirma el Chachai (Mayor) y Lonko en Santiago Wenceslao Paillal:

Mi papá me dijo que saliera de allá, de la casa, de la comunidad a Temuko, a trabajar afuera, tenía como dieciséis años. Cómo sería la pobreza que había antes... yo nunca... no quise que faltara un pedazo de pan o harina encima de la mesa. Éramos pobres nosotros bien pobres, mi papá trabajaba en el fundo, mi hermano trabajaba en el fundo, mi hermana empleada en Galvarino, ¿qué podía esperarse con tanto niño? Como siete, ocho hijos que tenía mi papá... (Entrevista)

MIGRACIÓN, INTERNALIZACIÓN Y REPRODUCCIÓN PSICO-SOCIAL DEL COLONIALISMO.

En este apartado se analiza un tema delicado y que a los entrevistados siempre les costó abordar, una dificultad que se explica por el racismo que debieron enfrentar al llegar a la capital de parte de la sociedad mayor, hecho que generó variadas reacciones en los sujetos emigrados, pero antes de proseguir, es importante cuando hablamos de ocultamiento de los rasgos culturales como una de las primeras reacciones de los Mapuche llegados a Santiago, entregar algunas ideas acerca de cultura e identidad para posteriormente tratar el tema del ocultamiento en base a los testimonios recopilados.

El concepto de cultura en los últimos años ha sufrido transforma-

ciones significativas, ello porque el concepto de cultura refleja también la visión del mundo en determinada época, en síntesis se puede señalar que existen tres dimensiones de cultura: poblacional, psico-social y comunicacional (Peysner). En primer término entendemos en una Dimensión poblacional la cultura como una comunidad suficientemente grande para automantenerse, lo que significa que el grupo debe poder regenerarse sin contemplar contingentes exteriores. En tanto la Dimensión Psico-social, se entiende como la totalidad del pensamiento del grupo, sus experiencias y patrones de comportamiento, es decir, los valores que guían el comportamiento grupal. Por último desde una dimensión comunicacional, la Cultura entendida como el proceso de transmisión social de los pensamientos y valores a través de las generaciones.

Entre los teóricos se puede decir que existe un cierto consenso en que toda Cultura posee dos grandes componentes: una Cosmovisión, (conjunto coherente de creencias sobre la realidad) y también una visión ética, escala de valores que determinan las conductas, normas o reglas de comportamiento. Otra característica fundamental de toda cultura, sería su estado permanente de cambio y adaptación en relación con los cambios que ocurren cotidianamente en el medio socioeconómico que rodea a la cultura, en ese sentido, no existen culturas tradicionales, no hay ninguna cultura en el mundo que hoy siga exactamente idéntica a lo que era hace una generación, y ni siquiera a lo que era el año pasado (Peysner 34) por ello y de acuerdo a la línea teórica que se asume en esta investigación, la definición entregada por Anthony King resulta apropiada al indicar que la cultura es el resultado de un proceso de naturaleza dinámica de reconstrucción constante del medio físico, social y psíquico de acuerdo a nociones abstractas (King 1). Esta definición parece recoger los elementos de dinamismo y evolución que posee toda cultura, y que permite situarla en un escenario contemporáneo, además de las tres dimensiones que hacen ver lo complejo que puede llegar a ser una determinada cultura. Entonces se puede decir que identidad cultural es la identificación y aceptación que posee un grupo al tener un sistema de símbolos y significados que proyecta. Por lo tanto, la cultura es flexible y adaptativa en la articulación de sus elementos constitutivos en el tiempo. Si nos encontramos investigando procesos de migración, ocultamiento y resurgimiento del sujeto originario en los espacios urbanos, parece necesario acercarnos al concepto de identidad, un concepto que conduce a un terreno teórico heterogéneo y complejo.

En palabras de algunos autores la identidad ha sido entendida, de manera general, como lo que define a una persona o conjunto social, también lo inmanente, lo invariable del objeto, en casos existiendo una constante actualización, o en ciertas circunstancias permaneciendo en estado latente. Por lo tanto la función de la identidad tiene relación directa con el reconocimiento y aceptación de los individuos por parte de la sociedad mayor, así también la identidad se compone de al menos dos universos: uno individual, es decir, la manera en que el sujeto se ve a sí mismo y el social donde lo individual se proyecta en los otros, constituyendo un colectivo. Algunos autores sostienen que la identidad se articula entorno a ejes, por un lado, la permanencia de rasgos culturales objetivos, y por otro, la actualización de aspectos relacionados con lo subjetivo, o sea, la identidad a nivel de los significados, una identidad simbólica. Otros autores definen la identidad como un proceso que no se limita a la aparición de ciertos rasgos culturales, sino a un proceso más orientado a la construcción de relaciones sociales en torno a valores; en ese sentido algunos expresan la existencia de una tendencia al surgimiento y desarrollo de identidades más universales, y hacen énfasis en la actualización de las particularidades culturales ya existentes en un proceso de diferenciación. Aunque la “identidad étnica” es un fenómeno social y cultural, su expresión es individual, ya que, se puede señalar que la identidad existe solo en la relación real o simbólica que el individuo mantiene con su comunidad de origen, por tanto la relación entre identidad y grupo es dialéctica. Para autores como Christian Martínez, la identidad étnica, así vista, se convierte en la afirmación, reconocimiento y vinculación que establecemos con un conjunto significativo a partir del cual ordenaremos la realidad según jerarquías de valoración, espacialidad, temporalidad, y ubicación social, política y económica (Martínez 30).

Sin embargo, la identidad étnica no puede ser estudiada solo a partir de sus características, como se decía anteriormente, “objetivas”, (de diferencias físicas, de territorio, de lengua, de religión, de ocupación o características económicas entre grupos), es decir, un enfoque claramente externo y estático de la identidad. Tal vez resulte más relevante lo interno del grupo o comunidad, en la mantención de ciertas diferencias y símbolos que de ella emanan, lo que nos lleva nuevamente a la dimensión subjetiva y grupal de la identidad. Así la llamada identidad étnica o cultural son espacios de identificación, es decir un posicionamiento permanente mas que una esencia (Hall 352).

Lo que no cabe duda, que en las Ciencias Sociales la identidad ha

pasado de ser una categorización basada en la raza, es decir, desde un caracterización biológica a una cuestión de carácter netamente sociocultural, en ese sentido nos parece interesante la posición de autores como Alvarado y Durán al proponernos que, pertenece a un grupo étnico quien se siente parte de él y al mismo tiempo, es identificado como tal por los otros y es desde allí que el criterio de etnicidad se libera de las antiguas categorías biológicas y geográficas, para pasar a ser un problema en la esfera de la conciencia social (Alvarado y Durán).

Podemos expresar entonces que la identidad Mapuche contemporánea se construye y se transforma a través de múltiples interacciones del sujeto con su medio ambiente, particularmente el medio social. Entonces, la identidad se constituye sobre un doble eje: por un lado uno dinámico donde existe un cambio constante pero en conjunción con un eje estable o de continuidad, que le permite al sujeto dar coherencia a su identidad y ser capaz de definirse a sí mismo y a los demás. A esta interacción de los dos ejes, algunos autores lo denominarán dinámica identitaria, o en otras palabras, el permanente tránsito entre una identidad estable y una dinámica. De acuerdo a estos nuevos escenarios para el concepto de identidad y en consonancia con la investigación del caso Mapuche en Santiago hacia la década del sesenta, resulta interesante el planteamiento rescatado por Alexia Peyser cuando expresa que en una visión dinámica e histórica, la configuración de los grupos, su extensión, su identidad o incluso su organización, se modifican en función de las relaciones de fuerzas establecidas, en el contexto de los intercambios de todo tipo que pueden suscitar la movilidad de los individuos. La identidad de un grupo de individuos se temporaliza (57).

Lo anterior refleja en gran medida la relación asimétrica que debe llevar el Mapuche migrante en la ciudad, sobre todo en los primeros años de relación con la sociedad urbana a la cual se integra conflictivamente, sin embargo, aquella configuración identitaria puede manifestarse de una nueva forma en los espacios urbanos o en lugares o espacios sociales que no forman parte de aquella configuración inicial tradicional.

En ese sentido y retomando lo expuesto en el comienzo sobre la migración o mejor dicho movilidad espacial, analizando los testimonios que se han recopilado, parecieran existir dos ideas fuerza sobre este fenómeno en sus protagonistas: Por un lado las motivaciones tienen su origen en un factor estructural insoslayable, como lo es la clara presión demográfica sobre las reducciones Mapuche, espacios pequeños a los cuales fue confi-

nado el pueblo Mapuche acá en Ngulu Mapu⁴ con posterioridad a la ocupación militar del Estado Chileno sobre el territorio histórico Mapuche (fines del siglo XIX), esto se refleja en parte en el testimonio del Chachai (mayor) Rubén Ancamil Coña, llegado a Santiago en 1960 proveniente de la comunidad de Lolocura, Carahue territorio Mapuche-Lafkenche.⁵ Dice:

También era poca la tierra que poseían mis padres y no tenían los medios también como para hacerla producir... lo poco que tenían... le faltaban las herramientas y los bueyes que son lo más importante... importante para él que vive de la agricultura... solamente de la agricultura... no hay ningún, en ese tiempo no hay ningún otro medio para sobrevivir, entonces solamente había que vivir de lo que daba la tierra, y de lo que daba un poco eh... la crianza de animales, que criabai'tu un par de animalitos... tampoco podía' criar mucho porque no teni' el espacio como para... para alimentar esos animales... eh no hay pasto, entonces teniai' que tener de acuerdo a la cantidad de tierra que tiene... unas cinco ovejas, unas dos chanchas y una yuntita de bueyes y una vaquita, era lo más que podía' tener, porque más no podía tener porque te significaba que teniai' que andar mendigando por ahí que te den permiso pa' cuidar pa' tener tus animales... pa' darles alimentación... (Ancamil Coña Entrevista)

En el relato del chachai se refleja la escasez de recursos al interior de las reducciones producto del crecimiento de las familias, lo que irremediablemente repercutiría en la calidad de la tierra, mas aún tratándose de tierras cercanas al mar, cuya productividad es menor. Además del trauma al interior de la sociedad Mapuche de ver reducido su antiguo territorio en un 95%, se sumó la forzada y traumática adaptación económica que debe pasar la sociedad Mapuche de una sociedad caracterizada como ganadera a lo largo del siglo XIX a una sociedad de agricultores pobres a inicios del siglo XX. Muchas veces, producto de la escasez de tierras y de la poca o inexistente tecnología hizo que muchos jóvenes Mapuche de aquél tiempo salieran a sembrar a otros terrenos, generalmente en fundos. Esta estrategia de sobrevivencia nos la relata el chachai Juan Nahuel Millavil, quien llegó a Santiago en 1945, proveniente de la comunidad de Nenoco, Nueva Imperial. Cuenta:

4. Ngulu Mapu: Territorio Mapuche a este lado de la cordillera. concepto parte de la gran división territorial Mapuche (Wall mapu)

5. Territorio Mapuche-Lafkenche: En mapudumgun Lafken Mapu, es decir, las tierras de la costa desde el Golfo de Arauco hasta Puerto Montt, cubriendo las regiones del Bío Bío, Araucanía, Los Ríos y Los Lagos.

...Porque en el campo no había comodidad para trabajar... estaba bien donde trabajaba, pero no era mío ni de mi familia, como criao' era, me pagaban... ahí deje oveja... me dejaban sembrar... plantar cebollas, ahí... había poca tierra". (Nahuel Millavil Entrevista)

Parte de esa primera experiencia de migración, fuera ya de la comunidad, es lo que también nos relata el Chachai y Lonko Wenceslao Paillal, proveniente de la comunidad de Guampomallín en Chol-Chol, quien llegó a Santiago el año 1951. Dice:

...En Huampomayí ahí fuimos a vivir tranquilamente, mi papá siempre trabajó en el fundo. Le voy a decir la verdad, alguien va a ver esto; mi papá trabajo en el fundo pero siempre manteniendo, comunicación con su mujer y con nosotros. Casi todos trabajamos de niños, empleados particulares, vivimos trabajando de niños, entonces yo pasé mucha experiencia, sufrí el maltrato que hacen los mayordomos, la mala manera con que tratan, a los Mapuche sobretodo, y les dicen indio, no les dicen Mapuche ni siquiera... (Paillal Entrevista)

En los entrevistados se confirma el planteamiento de dos o tres etapas en la migración a la capital (migración "escalonada" en términos geográficos), es decir, primero migrar cerca de la comunidad a algún fundo para trabajar en el como peón y asegurar la sobrevivencia; posteriormente, la migración a un centro urbano próximo, para posteriormente llegar a Santiago. Por lo tanto, desde el punto de vista geográfico, la movilidad espacial tampoco debiera pensarse como un proceso mecánico y unidireccional del campo a la ciudad, sino que tiene sus transiciones y etapas, que poco a poco van adaptando al sujeto a nuevas condiciones económicas y socioculturales.

Ya en la capital del Estado chileno, bastión de la modernización pero también de la exclusión a los nuevos sectores sociales que comienzan a copar la periferia y los barrios antiguos del centro santiaguino, el Mapuche migrante de aquellos años debe enfrentarse a una fuerte y sostenida discriminación cultural por parte de la sociedad mayor, en este sentido y reflexionando sobre este primer escenario del Mapuche migrante, investigadoras como Isabel Hernández (1994) han planteado la existencia de tres niveles de conciencia étnica: un estadio asimilacionista, donde se busca la aceptación del discriminado negando las diferencias; un estadio defensivo o de resistencia étnica, donde se confronta la discriminación y se rechazan las adscripciones externas; y un tercer estadio de autoafirmación de la per-

sonalidad diferenciada, que es la síntesis de las anteriores, donde existe la aceptación y respeto del discriminado por parte de la sociedad global en su diversidad. Por lo tanto, en el primer estadio asimilacionista —el que aquí nos interesa— el problema de la desvalorización del discriminado se registra simultáneamente con la aceptación de la discriminación por parte del sujeto originario y consiste en asumir los mensajes descalificantes mediante los cuales se los desprecia. Así, el discriminado pretende superar la situación de desvalorización a través de la adquisición de valores y pautas de comportamiento propias de la sociedad dominante, al mismo tiempo que intenta abandonar las manifestaciones culturales de su pueblo originario, es decir, la internalización del racismo que se convierte en un fenómeno importante para la reproducción del colonialismo al interior de un sociedad Mapuche fragmentada.

Parte de ese ambiente de discriminación en la capital para la década del sesenta es lo que nos devela el chachai Eusebio Wenchuñir Ancamil, proveniente de la comunidad de Maquehue en los alrededores de Temuco, quien llegó a Santiago en 1961. Me cuenta lo que sigue:

... [En]ñ esa época yo tenía 15 años...después me fui a una pastelería donde trabajé como 6 meses, es ahí donde vino una discriminación contra mi persona, porque llegó un Winka a la pastelería Alemana, todavía está esa pastelería, el winka llegó y me dijo que yo no servía como pastelero... diciéndome: este indio aquí este indio allá. O sea me sabotaron, me aserrucharon el piso como se dice, tuve que dejar el trabajo, después llegué a una carnicería grande, trabajando también como seis meses... (Wenchuñir Ancamil)

Aquella precariedad laboral del Mapuche al ocupar los trabajos menos calificados, refleja las fricciones que el Mapuche tiene con la sociedad mayor, principalmente por un origen cultural distinto. Sin duda es un ambiente laboral tenso, donde para lograr sobrevivir en la urbe, el Mapuche debe resistir un fuerte racismo, así serán muchas las ocasiones en que los trabajos no durarán más allá de seis meses, marchándose a otro trabajo lo que demuestra la dimensión económica de la situación de subordinación colonial donde explotación de clase y racismo cotidiano, son caras de una misma moneda: "...y dejé botao' el trabajo el 69' por una discusión fuerte con un compañero, Èl me pegó me levantó la mano fue Juan Arancibia que me discriminaba por ser Mapuche...pero yo en ese tiempo ya estaba practicando para ser dirigente sindical". (Wenchuñir Ancamil Entrevista).

Coincidiendo el testimonio del Chachai Eusebio Wenchuñir con el

del Chachai Rubén Ancamil, poco a poco los sindicatos de panificadores de Santiago a mediados de la década del sesenta se convertirán en un refugio para el Mapuche migrante, frente a por un lado el abuso patronal y por otro lado la discriminación al interior de los trabajos.

En general, se puede indicar que el sujeto Mapuche al transitar por un estadio asimilacionista en la urbe, procura acceder a posiciones de clase más ventajosas, planteamiento que corre también para todos los nuevos sectores populares marginales que se enfrentarán a "otra sociedad" donde sus primeras necesidades serán alcanzar lo conseguido por los establecidos sectores populares (Romero). Sin embargo, para el caso del sujeto originario la experiencia ha demostrado que, generalmente, este tipo de estrategia de integración a la sociedad mayor no los libera de su condición cultural reconocida en la urbe, es decir, sujeto de la dominación colonialista.

ESPACIOS DE PARTICIPACIÓN SOCIAL MAPUCHE EN SANTIAGO, DIALÉCTICA DEL COLONIALISMO.

Uno de los espacios de participación social Mapuche mas significativos para la temporalidad estudiada, son aquellos más propios de los sectores populares y en donde los Mapuche migrantes se insertaron, me refiero a los sindicatos de panificadores. Esta dinámica propia de la década del sesenta que quiero explorar a continuación, en base a dos valiosos testimonios del chachai Rubén Darío Ancamil Coña, que con 61 años se desempeña en el 2005 en la directiva del Sindicato Núm. 1 de Panificadores Interempresas de Santiago, y como también del peñi Eusebio Wenchuñir Ancamil, quien a los 59 años se desempeña en el 2005 como tesorero del Sindicato Núm.4 de Panificadores de Santiago.

La característica más notable de ambos testimonios es que se trata de relatos bastante estructurados, lo que se puede explicar porque las preguntas provocaron que nuestros entrevistados asumieran un relato temporalmente ordenado y porque el deseo de rastrear la migración Mapuche de mediados del siglo XX, produce este tipo de relato, que se inicia en el Lof (comunidad de origen) y termina, como estos casos, con la inserción traumática a la vida laboral en la urbe, lugar donde se producirán los conflictos identitarios que vivieron nuestros entrevistados. La riqueza de estos testimonios radica precisamente en describir dicho escenario, y cómo este

va siendo paulatinamente superado. El Chachai Rubén Ancamil Coña destaca tres períodos en su relato, el primero corresponde al año de su migración y llegada (1960) y su inserción laboral; el segundo al inicio de los años setenta, marcado por el nuevo escenario que se abre para los Mapuche del sindicato de panificadores; y por último la década de los noventa, cuando el sindicato es permeado, de manera consciente por diversas actividades socioculturales Mapuche. Para el chachai Rubén, el primer período fue de gran incertidumbre por un futuro incierto, incluso desliza un comentario acerca de no saber si fue bueno el haber emigrado:

Nosotros éramos seis hermanos, habían dos hermanos mayores que estaban aquí en Santiago... entonces... alguien de ello dijo que viniera alguien de los muchachos que estábamos allá... habíamos cuatro y... me tocó no sé si fue suerte o mala suerte me tocó a mí que mi mamá y mi Papá me dieron permiso justo a mí (pausa) eh... venía por un tiempo supuestamente y... al final me quede acá trabajando... tenía 14 años... estaba en el colegio allá y después de 14 años aquí yo, pasó un mes y dentro después de ese mes es que empecé a buscar trabajo... y encontré trabajo en una panadería para aseo y mandao'... (Ancamil Coña Entrevista)

Esos primeros años fueron de una precariedad laboral evidente, provocado porque la población Mapuche migrante no estaba calificada para empleos urbanos, ocupando las plazas peor remuneradas. El segundo período, señalado por el Chachai Rubén Darío, es ya estando al interior del Sindicato de Panificadores de Santiago, donde los Mapuche comienzan a visibilizarse a fines de la década del sesenta y comienzos del setenta, después de diez años de ocultamiento de su especificidad cultural, así queda reflejado en las siguientes palabras:

...Yo creo que mira, esto duró hasta el año 68, 69 esa forma de... como se podría decir... de ser como la avestruz me entendí, escondíamos la cabeza para no ser identificados que éramos Mapuche. Ya después llegaron los setenta ya fuimos integrándonos más y fuimos nosotros mismos que... buscamos nuestros pares y había un encuentro entre nosotros más fluido, pero antes no y esto bueno fue así se fue avanzando porque hoy día es un avance... (Ancamil Coña Entrevista)

En ese sentido el ingreso de los Mapuche panificadores a los sindicatos durante la década de los sesenta, es provocado también por la explotación patronal en las panaderías, algo de aquel ambiente nos relata el chachai Eusebio Wenchuñir. Dice:

...A los 16 años comenzando en el sindicato Núm. 4, este sindicato tiene 96 años, se fundó en 1909, entonces yo no entendía mucho al principio lo que era un sindicato, pero pagaba mis cuotas y en esa época comenzamos a ganar reajustes, los viejos me decían que tenía que cobrar mi reajuste, sin embargo me negaron el reajuste los patrones porque era muy nuevo decían, entonces me vine al sindicato (...) yo ganaba 100 pesos diarios, pero con el sueldo del sindicato gané como 720 pesos más un kilo y medio de pan, dije entonces gracias a dios... En la misma noche me vine al sindicato, después me fui a trabajar a la Selecta donde trabajé del 62' al 69'... (Wenchuñir Ancamil Entrevista)

El tercer período indicado por el Chachai Rubén Darío es más contemporáneo, y ya aparece anunciado en las palabras anteriormente citadas. Se caracteriza porque al interior del sindicato de panificadores, los Mapuche generan espacios de encuentro con su espiritualidad e idioma:

...Y en esas asociaciones nosotros hoy día... acá en este Sindicato de Panificadores Núm. 1 de Interempresas tiene dos agrupaciones indígenas, Mapuche ahora no indígena... Mapuche, que es la Trayenko que se formó hace 4 años y lleva dos años la que formó y se llama Leufu Mapu, entonces ahí nosotros encontramos que... ahí ahora tenemos el kultrún, la trutruka, tenemos el wiño... y queremos unir... ya hemos hecho purrún aquí en el sindicato, en vez de bailar cumbia nosotros aquí realizamos purrun... hemos hecho Nguillatún también, y gracias a Dios yo me siento muy bien identificado en ese sentido... (Ancamil Coña Entrevista)

Analizando más profundamente los testimonios podemos establecer que existe una dimensión constituida por la *experiencia de vida* referida a sí mismo (biografía), y otra dimensión correspondiente al *ámbito identitario* (individual y colectivo). Resulta evidente que esta división es artificial, dado que ambas dimensiones se relacionan estrechamente, sobretudo a nivel subjetivo.

El tema de la comunidad de origen es abordado por el chachai Rubén en referencia a los motivos que provocaron su migración a Santiago, es decir, la comunidad como un espacio de muchas necesidades materiales que estaban provocando un colapso en la precaria economía Mapuche, a esto se suman los motivos de un desastre natural como fue el maremoto de 1960 en el Lafkenmapu:

...Bueno, yo llegué el año 1960 aquí me vine por una circunstancia puntual en mi lof... hubo un terremoto grande en ese año en Puerto Saavedra... y de eso también repercutió donde yo nací, era mi comuna donde

yo nació: Carahue y mi lof era Lolocura (pausa) es Lolocura todavía existe. (Ancamil Coña Entrevista)

El chachai Rubén Darío Ancamil Coña se refiere con mucha pena a aquellos años, sus expresiones son más bien entrecortadas, y claramente el recuerdo de su comunidad es de un sufrimiento por las carencias materiales que poseían en su familia y el desastre natural que terminó por decidir su éxodo de ella. Me cuenta: “...Mira como tenía mi corta edad... realmente nosotros allá teníamos harta necesidad... necesidad de vestuario, zapatos... incluso también necesidad de alimentación” (Ancamil Coña).

Se confirma que la pobreza Mapuche en las zonas rurales fue lo que gatilló la migración de mediados del siglo xx como consecuencia de lo ocurrido apenas 30 años atrás con la violenta reducción territorial (entrega de títulos de merced) que dejó al pueblo Mapuche con el 5% de su territorio histórico invadido militarmente por el Estado chileno, por ello, contingentes de Mapuche desplazados estarán obligados a emigrar como nuestro Chachai Rubén hacia la capital en busca de mejores oportunidades que le permitieran sobrevivir de mejor forma en su vida, pensando al igual que otros peñi que su estadía laboral en Santiago sería temporal para volver con recursos al campo.

En el relato del chachai, el tema del trabajo en la ciudad es muy representativo y característico de quienes migraron a la capital a mediados del siglo xx, no solo de los Mapuche, es decir, es muy propio de estos relatos la conformación de una red familiar o de amistades al momento de la llegada a la ciudad, buscando inmediatamente al familiar que está hace algún tiempo establecido y que será el nexo preciso para entrar al ámbito laboral. Este familiar, la mayoría de las veces un hermano, hospedará en una “pieza” al recién llegado.

A mediados del siglo xx, los Mapuche que emigraron de sus comunidades se ubicarán en barrios cercanos a centros de abastecimiento agrícola como el Barrio Estación, en sus conventillos, el Barrio Franklin, arrendando piezas generalmente con otros pares provenientes de la misma comunidad, o con otros Mapuche a los cuales conocieron en la urbe, a quienes el estar juntos les permite sentirse más familiarizados y enfrentar una realidad hostil, Así nos relata el Chachai Juan Nahuel Millavil: “...Arrendaba pieza, ahí en padre Orellana con Victoria 1403, pero estaba aburrío, porque el que subarrendaba nos subía todos los meses”. (Entrevista).

La decisión de habitar en estos sectores está determinada por el valor accesible de piezas y conventillos, también por su cercanía a circuitos con un permanente movimiento de productos (frutas, hortalizas, carnes, etc.) donde se podía obtener los primeros ingresos para la sobrevivencia. Así lo hace notar el Chachai Rubén Ancamil cuando rememora esos primeros y difíciles momentos. Cito:

...Claro donde necesitaban trabajo puertas adentro... donde uno aseguraba el techo y la comida que era lo principal porque... aquí también los que estaban aquí nuestros hermanos mayores, no tenían como grandes condiciones... para acoger a más personas, osea ellos escasamente se desenvolvían... así... tenían su pieza ya, que arrendaban... (Ancamil Coña Entrevista)

El familiar que migró primero siempre es un puntal para obtener una fuente laboral, sobre todo si era en el mismo rubro que en el caso del Chachai Rubén, el rubro de panadero, ejercido por su hermano:

Él llevaba sus años acá... como cinco años llevaba él acá en Santiago y panificador también, pero ya él se desenvolvía mejor acá... además que él había aprendido el oficio”. (...) “Eh... claro yo primeramente había encontrado trabajo en una... salí con mi hermano y encontré trabajo en una fábrica... pero la fábrica... ya trabajé como una semana. (Ancamil Coña Entrevista)

Así también hace ver, el Chachai Juan Nahuel, quien en su testimonio resalta que muchos Mapuche llegados en el ferrocarril a la Estación Central se dirigían al parque de la Quinta Normal. Allí existía un sector los domingos donde se encontraba el Mapuche migrante con sus parientes sureños:

...Mi hermano había venido seis meses antes...y me dijo un panadero Mapuche que era de Maquehue “peñi me dijo... hay gente que no se encuentra, yo te voy a llevar ahí a Quinta normal” y dicho y hecho... allá encontré a mi hermano que lloró cuando me vio... vi a varios vecinos Mapuche de antes (...) No sabía que yo estaba aquí... entonces ahí encontré a primos... y me llevaron por ahí pa’ inaugurar me (risas)... (Nahuel Millavil Entrevista)

El populoso Parque de Quinta Normal fue un espacio informal de encuentro del Mapuche migrante, Carlos Munizaga en su estudio de 1961 retrató hasta en fotografías la importancia de este espacio para las genera-

ciones migrantes de Mapuche a la capital, un espacio de sociabilidad que los entrevistados no pasan por alto, en gran medida porque el domingo era el único día de la semana en que se podían reunir con sus “parientes sureños” a compartir y conversar, aquello también se desprende en el testimonio del Chachai y Lonko en Santiago Wenceslao Paillal:

...Se trabajaba todos los días menos los días domingo; ese día nos gustaba mucho ir a la Quinta, eran muy quinteros los Mapuche, todos los Mapuche eran quinteros. De la casa a Quinta Normal, eso era lo primero, Quinta Normal. Y salíamos porque había mucha gente conocida, del sur, Mapuche, ahí era la reunión. No era cosa de pasar, conversar y la pilsen; después pasábamos por San Pablo con Matucana y era reírse, entretenerse, nada más y todas las semanas lo mismo, como éramos tantos pajalinos aquí... (Paillal Entrevista)

El Chachai Juan Nahuel llegado a la capital el año 1945, contemporáneo en los años de llegada a Santiago con el Chachai Wenceslao Paillal (1951) también describe el ambiente de aquellos años en la Quinta Normal y alrededores para el Mapuche. Dice:

...Los domingos salía a las 3 de la tarde...y después de la quinta normal me iba a entretener a las pistas de baile también que habían...en la Quinta nos encontrábamos parientes y no parientes porque reinaban los Mapuche del sur. (...) Mire... era entretenido iban los cantantes de la calle... de guitarra...los hermanos campos, y era bonito porque no había otra novedad, no había tele... íbamos a buscar chiquillas... íbamos a bailar a algunos locales por Matucana... y pa la Alameda también (...) la mayoría de las veces... toda gente del sur, de Valdivia, Osorno, Lumaco, Cholchol, Carahue... pero abundancia de Mapuche... todos bien terniados. Se hablaba poco mapuzugun, pero eran pocos, algunos que hablaban, no se atrevían mucho... (Nahuel Millavil Entrevista)

Pasando a la segunda dimensión señalada, aquella que atañe al ámbito identitario, me centraré en el conflicto cultural que trae consigo la migración Mapuche. En este punto, el discurso toma un real valor testimonial, pues en el discurso de nuestro Chachai Rubén Ancamil comprobamos un primer momento de ocultamiento de los rasgos diferenciadores Mapuche con respecto a la sociedad dominante, como una forma de privilegiar la estabilidad laboral, ello por sobre sus rasgos culturales que lo hacen un sujeto distinto a los otros. Es decir, que existe un primer momento de fuerte asimilación a los patrones no tradicionales Mapuche, esto para el caso de nuestro chachai Rubén se hará evidente en uno de los pocos

espacios formales de asociatividad no tradicional que asume el Mapuche migrante, como lo son hasta ahora los sindicatos de panificadores, espacio de organización y puesta en marcha de las demandas de los trabajadores de este rubro, pero donde también se encontrarán una buena parte de los Mapuche migrantes. En dicho ambiente, los panaderos de origen Mapuche experimentarán un conflicto cultural; en esos primeros años, internalizan el racismo a partir de un comportamiento introvertido, tratando de actuar lo más desapercibidos posibles.

No... eso no porque... realmente habían algunos Mapuche que ya estaban integrados en la parte directiva de los sindicatos pero ellos no hablaban el mapuzugun... porque había un temor en ser discriminado por ser Mapuche, por hablar mapuzugun... entonces se veía ahí que cada cual buscaba mejor hablar el castellano como mejorar la lengua castellana, osea para no ser discriminado... eso era muy notorio y nunca realmente se valoró nuestra cultura... (Ancamil Coña Entrevista)

Podemos apreciar entonces que para muchos Mapuche que entraron a convertirse en panificadores, producto de su extensa jornada de trabajo, el sindicato se convertía, poco a poco, en el único espacio de encuentro con sus pares, sin embargo, aún no se visibilizaban del todo, aunque físicamente sí, pero culturalmente pasarán largos años para que exista un salto cualitativo en ese sentido. El ejercicio del idioma poco a poco los irá visibilizando hacia fines de la década del sesenta. Mientras tanto, ¿dónde se hablaba el mapuzugun por estos migrantes? nuestro Chachai Rubén entrega algunas luces al respecto y viene a reafirmar que el idioma también tiene un tránsito desde el campo a la ciudad, es decir, de un ejercicio cotidiano y público en el campo a su confinamiento en espacios familiares y privados de la urbe:

...Nunca valoramos nosotros nuestra cultura que era lo que teníamos en el sur, solamente cuando volvíamos... a pasear, cuando yo volvía a pasear volvía a hablar en mapuzugun, hablar con mi mamá, entonces ahí hablabamos y cuando nos juntábamos entre nosotros pero era muy poco... pero cuando nos juntábamos de la misma edad jóvenes no hablabamos, sino que derepente cuando nos encontrábamos un peñi ya de edad... ahí si le escuchábamos el mapuzugun, pero yo no contestaba realmente, pero entendía lo que me decía... (Ancamil Coña Entrevista)

Siguiendo en esta dimensión identitaria, ahora trataré las primeras estrategias de recomposición en el espacio urbano. Este punto, unido al

anterior son los más relevantes para nuestro análisis. Nos referimos a estrategias identitarias relativas a una incipiente recomposición de la identidad del Mapuche migrante en los sindicatos de panificadores, aquel que quizás que ha sufrido de peor manera los rigores colonialistas la sociedad chilena, quizás más que las generaciones de Mapuche nacidos en la urbe. El orden cronológico del testimonio del Chachai Rubén resulta una especie de síntesis que nos permite hacer una comparación entre dos períodos destacados por el entrevistado: en primer término el período de los años sesenta, marcado por un ocultamiento casi total de los rasgos culturales Mapuche en el ámbito laboral y sindical (desde donde emerge el testimonio) y por otro lado, un período más contemporáneo (década de los noventa) donde se produce un trabajo de recomposición identitaria Mapuche al interior del sindicato de panificadores, pasando por un período intermedio (década de los setenta) donde este proceso dio sus primeros pasos: “...Ya después llegaron los setenta ya fuimos integrándonos más y fuimos nosotros mismos que... buscamos nuestros pares y había un encuentro entre nosotros más fluido”. (Ancamil Coña Entrevista)

Proceso de transición que es facilitado en gran medida por el ascenso de Mapuche a la dirigencia de los sindicatos en la década de los sesenta, es el caso del sindicato de panificadores Núm. 4, uno de los más antiguos de Santiago, y del cual el propio Chachai Eusebio Wenchuñir ha sido innumerables veces elegido dirigente. Esto es lo que cuenta al respecto:

...El presidente en ese tiempo del sindicato n° 4 era Segundo Ñanco que era joven, también estaba Segundo Nahuelan y Ricardo Coña (...) Mira peñi y con mucho orgullo lo digo, yo llevo muchos años de dirigente desde el 67' y ya era Director de este sindicato Núm. 4, siempre me elegían, yo estuve en total 12 años en el cargo de presidente, primero fui tesorero el año 93', en las directivas en este sindicato desde que yo llegué me recuerdo que siempre hemos sido Mapuche los que componemos la directiva en mayoría... (Wenchuñir Ancamil Entrevista)

Otras de las experiencias de asociatividad de los sectores populares en las cuales se insertó el Mapuche migrante, fueron las organizaciones de los pobladores por una vivienda digna hacia la década del sesenta. Cuantitativamente hacia esta década los pobladores que vivían en la periferia de Santiago sumaban a más de cien mil familias, aproximadamente 700.000 personas, significando un tercio del total de la población santiaguina. Aquellos pobladores en su mayoría eran migrantes de diversos sectores rurales del país, que colapsaron los programas de viviendas sociales de la

época (A. De Ramón, 2000: 242). Por lo tanto, los campamentos y “tomas” de terrenos se convirtieron en una necesidad de los nuevos, pero marginados habitantes de la ciudad, entre ellos una gran cantidad de Mapuche migrantes. Llegado a Santiago en 1945 el Chachai Juan Nahuel relata parte de esa experiencia vivida a fines de la década de 1950 y principios de la década de 1960 en la comuna de Ñuñoa. Cuenta:

...Un pariente de allá de Molco me dijo que estaban vendiendo una mejora en el campamento... y compré una mejora. Entonces nos organizamos en directivo... así pa' que no nos sacaran y formamos un comité de los pobladores por mientras, compramos fonolitas y así quedamos firmes, y habían parlamentarios buenos que nos apoyaron... no como ahora que se acuerdan todos de los pobres...y así peñi nos fuimos organizando”. (...) “...Tenía distintos nombres eran varios campamentos, San Eugenio, San Nicolás, Maule, Lo Encalada sur y Lo Encalada norte... Pal mundial del 62' nos taparon de panderetas pa' que no se viera pobreza... mientras se levantaban las casas que no estaban terminadas... yo aquí llegué el 2 de diciembre del 62' y estaba integrado en la dirigencia de la población... éramos siete dirigentes y nos defendieron el finao' Palestro, Orlando Millas... y nosotros duros también, en ese tiempo teníamos de presidente a Jorge Alessandri... esto fue conquista de nosotros... (Nahuel Millavil Entrevista)

También en ese sentido se enmarcan las siguientes palabras del Chachai y Lonko en Santiago Wenceslao Paillal, destacando los logros de una “toma” de terreno en 1970 en el sector de Barrancas-Pudahuel hoy comuna de Lo Prado:

...Aquí donde yo vivo, nació de una toma de terreno, el 24 de Agosto del año setenta, nosotros entramos el 25 de Agosto, éramos mi mujer, mi cuñada, yo me vine del trabajo. Ya tenía tres hijos la Mercedes era guagüita, después nacieron tres más”. (...) “...Esto era una chacra, una parcelita más o menos grande, el dueño creo que estaba en Argentina, Mendoza, no sé dónde andaba pero no estaba en Chile, no pagaba nunca derecho, había una persona que sacaba jugo de la parcela, cosechaba, criaba animal, crianza de chanco, de todo. No le pagaba a nadie derecho. Entonces hicimos la toma, pero querían sacarnos. Entonces pedimos ayuda a los parlamentarios, por eso nos respetaron. Después Salvador Allende lo aprobó altiro. Por eso antes del año teníamos un departamento, en ninguna parte se ve eso, ya no se hace eso, este es tremendo apartamento, en ninguna parte lo hacen ahora, no hay nada... (Entrevista)

Ahora bien, uno de los aspectos a destacar del componente Mapuche

de los campamentos y tomas de terrenos en aquellos años, es el papel jugado como dirigentes en la organización de los pobladores, como el caso del Chachai Juan Nahuel que también relata a grandes rasgos lo que se vive con el Mapuzugun en el campamento. Dice:

...No... no era el único Mapuche en la directiva, habían más como Alberto Huencho, en las asambleas habían varios que eran Mapuche... y nosotros aquí quedamos contentos". (...) "...Si... y entre nosotros hablabamos mapuzugun... entre Mapuche solo acá en la casa... en la calle difícil... los winka no entienden lo que estábamos hablando... pero no debe asombrarse porque estamos en su país... en su tierra... donde estaban de principio. (Nahuel Millavil Entrevista)

Así también nos continúa relatando el chachai Wenceslao Paillal, visibilizando su experiencia de Mapuche migrante en Santiago hacia la década de 1960, siendo parte de aquella masa marginal que aspiraba a un espacio dentro de la sociedad urbana. Esto es lo que cuenta:

...En esta toma participó harto Mapuche, aquí mismo hay como cuatro que estuvieron en la toma. Hay muchísimos. Llegaron aquí también, los que nunca tuvieron nada, no tenían casa. Y este pedazo estaba intocable, tenían miedo de tomarlo, tenían miedo. Y cuando estaba Allende, ahí se tiraron; pero también me acuerdo cuando estaba el Frei que se fueron pa allá pa abajo, a hacer tira el campamento, el Frei pero qué cosa no hizo... (Paillal Entrevista)

Otra experiencia de asociatividad Mapuche para aquella primera generación de Mapuche migrantes a la capital hacia la década de 1950, es aquella que cuenta el Chachai Wenceslao Paillal, entorno al Fútbol amateur en Santiago, quizás una continuidad de lo que se vivía con los tradicionales "torneos" en el campo, importante es también la reflexión que entrega el Chachai:

...El año cincuenta y nueve con un amigo que falleció, Carlos Ancamil, fuimos a un club deportivo de los huinka, un club de fútbol. Nos hacían jugar tres a cinco minutos, pagábamos la camiseta, jugábamos un ratito y pa' afuera porque tenía que entrar otro huinka, ellos podían jugar más. Nosotros, éramos muy palomilla los dos, teníamos hartos amigos y conversando nos dijimos: ¿por qué no organizamos un club Mapuche? Y le ponemos nombre de Cautín. Pero nunca pensamos en poner nombre Mapuche, eso no estaba en la mente. A pesar de todo lo que me decían, lo que me contaban, las historias, pero nunca yo lo tomé en cuenta, nunca pensé en lo que le sucedía a mi pueblo. Cuando vivía en

Pajal siempre estaba por alrededor no más, por Huentue, Choll Choll, Galvarino, Temuko, por ahí no más. No sabía de más allá, de otros lados Traiguén, Lonquimay, yo no sabía lo que pasaba, no sabía mucho de estos movimientos Mapuche por que en Pajal no se veían. Después organizamos otro club, había harto Mapuche, la mayoría Mapuche, dirigentes de Nueva Imperial, de Carahue, de varias partes, había huinkas del sur también. Me hice hartos amigos... (Paillal Entrevista)

Se indicaba más atrás, que en los relatos de migraciones del campo a la ciudad, es común encontrar la conformación de una red familiar o de amistades al momento de la llegada a la ciudad, que servirá de apoyo para el recién llegado sobretodo en el ámbito laboral. En la migración Mapuche a Santiago de mediados del siglo XX, confirmando con los testimonios recopilados, son evidentes estas redes que se indicaban antes, sin embargo, en el testimonio del Chachai Wenceslao Paillal, se evidencia una red familiar en la ciudad más amplia, una informal cooperativa Mapuche a fines de la década de 1950 denominada "Hijos de Pajal", que sirve principalmente de apoyo económico a los familiares emigrados de la comunidad de origen y que se convierte en otra experiencia de una temprana asociatividad Mapuche. Esto aparece en su relato personal:

...Cuando fue la idea de la organización, fue porque ya se sabía que habían problemas, la gente que llegaba aquí siempre tenía problemas, entonces nosotros formamos una organización que se llamaba, pero entre nosotros, la familia no más, se llamaba "Hijos de Pajal". Para juntar plata todos los meses, por si algo pasaba a los familiares, a la gente, pa que tuvieran plata. Ahí se dejaba un aporte mensualmente por si le pasaba algo a algún familiar aquí o allá en el sur, eso era para poder tener dinero, esa era la meta. Duró como dos o tres años no más, siempre hay envidia, que uno habla mal del otro y así se deshizo no más. Era para nosotros mismos, para cualquier cosa urgente se podía usar ese dinero. Había otras organizaciones pero de Pajal éramos los únicos, éramos un buen grupo, de otra gente, de otro lof también había ahí... (Paillal Entrevista).

Producto del golpe de Estado en 1973, las organizaciones sindicales fueron sistemáticamente perseguidas por los aparatos de seguridad del régimen militar, víctimas de esta persecución también fueron los dirigentes de los sindicatos de panificadores de Santiago, entre ellos Mapuche, así nos relata el Chachai Eusebio Wenchuñir y lo ocurrido en el sindicato Núm. 4:

"...A nosotros nos afectó mucho, yo fui perseguido como sindicalista, de

aquí sacaron a nuestro dirigente presidente Segundo Ñanco, estuvimos tres meses sin saber nada de él, lo pasaron por muerto, entonces pasamos una época muy difícil, fuimos perseguidos primero como dirigentes panificadores y también como Mapuche". (Entrevista).

Por último, a fines de la década de 1960 en Santiago, existió otra experiencia de asociatividad generada por propios Mapuche, (como se expresaba en la introducción a la investigación), una versión en Santiago de lo que se vivía en territorio Mapuche con la Corporación araucana a mediados del siglo xx, era la Sociedad o Liga Araucana Galvarino de Santiago, propiciada por Mapuche letrados, profesionales, es decir, una elite Mapuche. Claramente una vía minoritaria de asociatividad Mapuche en comparación a las experiencias que hasta aquí se han analizado. Sin embargo, el carácter cultural de ella es más marcado que las experiencias masivas donde el Mapuche se inserta, parte de ese fragmento de historia, nos entrega el Chachai Eusebio Wenchuñir, quien además de ser un sindicalista panificador Mapuche, integró en menor medida a fines de la década de 1960 esta Sociedad o Liga Araucana Galvarino de Santiago. Me cuenta de ello:

...Yo estoy hablando de los fines de la década del sesenta, funcionaba paralela a los sindicatos, la integraba profesores, gente Mapuche con estudios universitarios, abogados y uno que otro panificador, yo ahí me reencontré con lo Mapuche, pero por el trabajo participé poco, pero después se transformó en liga cultural Mapuche que manejó el peñi Manuel Ladino, después de Sociedad Galvarino se transformó en Liga Milielche... (Wenchuñir Ancamil Entrevista)

Experiencia de asociatividad formal minoritaria Mapuche de mediados del siglo xx y que tiene sus antecedentes en la década de 1930 y de la cual es necesario investigar y reconstruir para la memoria histórica del movimiento Mapuche.

Es así como llegamos a momentos más contemporáneos que van dejando atrás ese momento de enmascaramiento, a un momento de autopercepción positiva y de resurgimiento. Lo que sorprende es que este proceso se viva siempre al interior de una estructura organizativa urbana, propia de los sectores obreros, lo que por un lado demuestra el alcance que puede tener la sindicalización en la cultura de sus integrantes, y cómo los Mapuche poco a poco van tomando protagonismo al interior del sindicato, lo que el antropólogo mexicano Guillermo Bonfil Batalla denomina "control

cultural", es decir, una cultura minoritaria que se posiciona frente a una cultura mayoritaria, donde el grupo hace suyo elementos culturales que proceden de otra cultura, generalmente la dominante, y los pone al servicio de sus propios propósitos, de sus decisiones autónomas (Bonfil Batalla, 1990) estrategia que se refleja en las siguientes palabras del Chachai Rubén:

...Pero también se decía que los Mapuche éramos mayoría... pero no ejercíamos ese rol protagónico en los sindicatos hasta después de los noventa, después de los noventa sí que agarramos un liderazgo en el sindicato y hablabamos nuestra lengua, hablábamos el mapuzugun y de a poco empezaron la asociaciones indígenas hasta que después llegó a formar un ente del Estado que se llama CONADI y donde de alguna manera comenzamos a buscar por ese conducto como, no cierto poder agruparlo... y vivir nuestra propia identidad y en esas asociaciones nosotros hoy día... acá en este sindicato de panificadores número 1 de interempresas tiene dos agrupaciones indígenas, Mapuche ahora no indígena... Mapuche, que es la Trayenko que se formó hace 4 años, y lleva dos años la que formó y se llama Leufu Mapu, entonces ahí nosotros encontramos que... ahí ahora tenemos el kultrún, la trutruka, tenemos el wiño... y queremos unir... ya hemos hecho purrún aquí en el sindicato, en vez de bailar cambia nosotros aquí realizamos purrun... hemos hecho Nguillatún también, y gracias a dios yo me siento muy bien identificado en ese sentido... (Ancamil Coña Entrevista)

El largo nüttram sostenido con nuestro Chachai Rubén Ancamil viene a confirmar lo propuesto por Carlos Munizaga ("Estructuras") y también por Pedro Marimán respecto a las razones que motivaron el éxodo de nuestros mayores desde territorio Mapuche a Santiago, sin embargo, ambos autores no profundizan en la asociatividad generada por los Mapuche en estructuras organizativas propias de los sectores populares urbanos, en este caso un sindicato del rubro más característico del Mapuche migrante, y cómo al interior de éste comienza un proceso de visibilización de la identidad diezmada en un primer momento, pero que resurge a poco andar, comenzando por el idioma y llegando en la actualidad al ejercicio de actividades culturales propias del mundo Mapuche tradicional (Palin, Nguillatún, Purrún etc). Un fenómeno similar al del sindicato Núm. 1 ha ocurrido en el sindicato Núm. 4 de panificadores de Santiago, con la abierta apropiación en la actualidad de este espacio de organización de parte de los Mapuche migrantes, así hace ver el Chachai Eusebio Wenchuñir:

...Hoy en día nos saludamos en las asambleas en mapuzugun, acá en este sindicato son todos los dirigentes Mapuche, en aquellos tiempos donde llegué era difícil encontrar peñi en las directivas aunque si los había, cuando yo llegué eran dirigentes winkas, Hoy en día se ha ido cambiando, por ejemplo en el sindicato Núm. 3 hay un dirigente Mapuche, en el 6 hay un solo winka en la directiva los demás todos Mapuche, en el Núm. 1 son toda la directiva Mapuche y así...acá en Santiago se fue así transformando. Se han formado varias asociaciones Mapuche en los sindicatos, primero fuimos nosotros como Kofquecura, fuimos como los promotores, después en el sindicato Núm. 1 se formaron dos asociaciones, en el Núm. 3 hay una asociación... (Entrevista)

El tema ha sido muy poco investigado desde esta perspectiva, la mayoría de los trabajos apuntan a los procesos actuales de resignificación identitaria Mapuche en Santiago, olvidándose de los antecedentes que marcan el actual resurgimiento, o incluso, considerándolo como un antecedente negativo. Las menciones a este período se reducen a constatar y/o condenar ese ocultamiento del cual hemos hablado, que se ha confirmado a través de los testimonios, sin embargo, son estos mismos los que nos abren un nuevo frente investigativo: cómo el Mapuche salió incipientemente de esos primeros momentos valiéndose de estructuras organizativas no tradicionales como el caso del Sindicato en los Chachai Rubén Ancamil y Eusebio Wenchuñir y no a través de organizaciones tradicionales Mapuche. Tomando en cuenta la gran cantidad de Mapuche que son panificadores, este hecho es significativo en la investigación de la recomposición identitaria Mapuche en la urbe, hasta ahora centrada en la visión de comunidad reduccional en su versión urbana.

En conclusión este artículo-investigación posee un carácter inicial, cuyo objetivo es señalar el camino a futuras investigaciones que profundicen en los nudos explicitados, sin embargo, se pueden establecer las siguientes conclusiones: En primer término las motivaciones del éxodo tienen su origen en factores estructurales insoslayables, principalmente la presión demográfica sobre las reducciones Mapuche, espacios pequeños a los cuales fue confinado el pueblo Mapuche de este lado de la cordillera con posterioridad a la invasión y ocupación militar del Estado Chileno sobre territorio Mapuche a fines del siglo XIX. Segundo, la migración Mapuche desde las comunidades de origen no es lineal del campo a la ciudad, sino que posee etapas que se pueden confirmar en los testimonios recogidos: primero migrar cerca de la comunidad a algún fundo para trabajar como peón y asegurar la sobrevivencia; posteriormente, la migración a

un centro urbano cercano para posteriormente llegar a la Fütawarria de Santiago. Por lo tanto, la migración tampoco debiera pensarse como un proceso mecánico y unidireccional del campo a la ciudad, sino que tiene sus transiciones y etapas, que poco a poco van adaptando al sujeto Mapuche a nuevas condiciones económicas y socioculturales.

Tercero, aquel escenario que algunos trabajos han denominado de “ocultamiento” de los rasgos culturales Mapuche para el período investigado (1940-1970), trabajos que por lo demás se circunscriben a una etapa contemporánea de reidentificación en la ciudad, es mas bien un escenario identitario de dialéctica del colonialismo pues la internalización y reproducción de un comportamiento colonizado tiene sus límites cuando existe la capacidad de los mismos sujetos de una reidentificación subjetiva que hace posible una nueva asociatividad Mapuche como producto del colonialismo también, pero ahora, para poco a poco liberarse. Así se pudo evidenciar en los testimonios citados, principalmente en dos espacios: al interior de los sindicatos de panificadores como también en los lugares de residencia, sobre todo campamentos y tomas de terrenos. Espacios donde los Mapuche migrantes convivieron con una fuerte discriminación, que no ha desaparecido hasta nuestros días.

Sin embargo, la más importante e interesante conclusión, es el proceso temprano de resurgimiento Mapuche en la capital, apropiándose de estructuras organizativas propias de los sectores populares a comienzos de los años sesenta, generándose nuevas prácticas de asociatividad, distintas a la tradicional rural. Son distintos espacios de participación social Mapuche, donde se tensionan la identidad del sujeto migrante, entre estas experiencias analizadas están los sindicatos de panificadores, organizaciones de pobladores, clubes de futbol amateur y cooperativas, destacándose las dos primeras principalmente por la masividad de ellas.

En estas experiencias se reflejan con claridad que la apropiación o integración a estructuras organizativas de la urbe por parte de los Mapuche migrantes de mediados del siglo XX en Santiago, respondería más bien a un momento de transición que viene a superar aquellos primeros años marcados por una fuerte discriminación de la sociedad mayor. Esta última es la que internaliza el racismo colonialista y su reproducción “hacia dentro” en la fragmentada sociedad Mapuche, sea en el contexto rural o urbano. Pues, tanto o más que en la ciudad, en las comunidades traumáticamente reducidas los dispositivos psico-sociales del colonialismo del Estado-nación se desplegaron sobre los sujetos, lo cual se podría interpretar de

acuerdo a autores como Frantz Fanon o Stuart Hall. La reproducción de la dominación colonial provocará un cuadro de deshumanización constante donde el sujeto Mapuche, tanto en el campo como en la ciudad, asume la llamada identidad de la subordinación la que es analizada incipientemente en el segundo capítulo. Sin embargo, la anterior cara contemporáneamente posee su antítesis. Es por ello que en el tercer capítulo he analizado la dialéctica del colonialismo, pues, en aquellos momentos críticos de mediados del siglo xx, en contextos de supervivencia de la sociedad Mapuche, son precisamente los sujetos Mapuche anónimos, alejados de los grandes relatos históricos del pueblo Mapuche, que con sus trayectorias desgarradas y vidas fragmentadas son quienes generan poco a poco la capacidad de reidentificación subjetiva en las urbes como en el caso de Santiago. A través de sus relatos de vida que nuestros chachai nos han demostrado la presencia de una historia de larga duración de la sociedad Mapuche (como lo expresé al inicio). Aquí me refiero a la capacidad que esta tiene de ser una cultura dinámica y bajo ningún parámetro aislada, ni antes ni menos en la actualidad.

Así entonces, el actual proceso ascendente de reidentificación en Santiago, tiene un precedente importantísimo en estas experiencias que marcan una temprana asociatividad Mapuche en la urbanidad, hasta ahora escasamente investigada, desconocida y/o ignorada por el indigenismo colonialista, abriendo un nuevo frente investigativo en la recomposición identitaria Mapuche en la ciudad y develando un tema y/o problematización importante para la reconstrucción de una historia nacional Mapuche, y por tanto, abriendo nuevos desafíos que nos corresponde a asumir a los investigadores Mapuche.

TESTIMONIOS Y/O NŪTRAMKAFE

- ANCAMIL COÑA, Rubén Darío (panificador Mapuche, 61 años). Entrevista personal. 23 de junio de 2005.
- NAHUEL MILLAVIL, Juan Segundo (ex dirigente poblacional de Ñuñoa). Entrevista personal. 17 octubre 2005.
- PAILLAL, Lonko Wenceslao (organización Mapuche Meli Wixan Mapu). Entrevista realizada por Javiera Chambeaux y Paulina Pavez. alumnas de Antropología Social, Universidad Academia de Humanismo Cristiano. 2003-2004.
- WENCHUÑIR ANCAMIL, Eusebio (panificador Mapuche, 59 años). Entrevista personal. 8 de noviembre de 2005.

BIBLIOGRAFÍA

- ABARCA, Geraldine. "Mapuches de Santiago. Rupturas y continuidades en la recreación de la cultura". *Revista de la Academia* Núm. 7, (2002): 105-120.
- ALVARADO, Miguel y Teresa DURÁN. "Sujeto social y perspectiva étnica". *Revista de Trabajo Social* Núm. 67 (1996): s/p.
- ANTILLANCA, Ariel, Clorinda CUMINAO y César LONGÓN. *Escritos Mapuches 1910-1999*. Santiago: LOM ediciones, 2000.
- ANIÑIR GUILITRARO, David. *Mapurbe venganza a raíz*. Santiago: Pehuén Editores, 2009.
- BARBERO, Martín Jesús. *De los medios a las mediaciones. Comunicación, cultura y hegemonía*. Barcelona: Editorial Gili, 1987.
- BENGOA, José. *La emergencia Indígena en América Latina*. Santiago: Fondo de Cultura Económica, 2000.
- _____. *Historia del pueblo Mapuche, siglos XIX y XX*. Santiago: Ediciones Sur, 1985.
- BEVERLEY, John. "Sobre la situación actual de los estudios culturales". *Asedios a la heterogeneidad cultural, libro homenaje a Antonio Cornejo Polar*. José Antonio Mazzotti. Filadelfia: Asociación Internacional de Peruanistas,, 1996.
- BONFIL BATALLA, Guillermo. *México profundo, Una civilización negada*. México D.F.: Grijalbo, 1990.
- CURIVIL BRAVO, Felipe Domingo. "La asociatividad Mapuche en el espacio urbano, Santiago, 1940-1970". Tesis para optar al título de Licenciado en Historia, Universidad de Chile, 2006.
- DE RAMÓN, Armando. *Santiago de Chile (1541-1991) Historia de una sociedad urbana*. Santiago: Editorial Sudamericana, 2000.
- DURÁN, Teresa. "Identidad Mapuche: Un problema de vida y de concepto". *América Indígena* 4 (1986): s/p.
- FANON, Frantz. *Piel negra, máscaras blancas*. Buenos Aires: Abraxas, 1973.

- FOERSTER Rolé, Montecino Sonia. *Organizaciones, líderes y contienas Mapuches (1900-1970)*. Santiago: Cedem, 1988.
- GARCÍA CANCLINI, Néstor. *Culturas Híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad*. México D.F.: Grijalbo, 1989.
- GIDDENS, Anthony. *Sociología*. Madrid: Alianza, 1991.
- HALL, Stuart. *Sin garantías: trayectorias y problemáticas en estudios culturales*. Eduardo Restrepo, Catherine Walsh y Victor Vich (editores). Popoyán: Envión Editores, 2010.
- HERNÁNDEZ Isabel. *Población y cultura: El caso de los pueblos indígenas en Bolivia. Estudios sociodemográficos de pueblos indígenas*. CELADE/CEPAL Santiago Serie E Núm. 40 1994.
- KING, Anthony D. "Spaces of culture, spaces of Knowledge". *Culture, globalization and the world-system*. Ed. King Anthony. London: Macmillan, 1991.
- LLANQUILEO, María Cristina. "La identidad cultural en los procesos de modernización: un análisis de los cambios de nombres en sujetos Mapuche 1970-1990". Fecha de visita a la página: 15 de marzo de 2010. < <http://www.Mapuche.cl/documentos>>.
- MALLON, Florencia. *Una flor que renace, autobiografía de una dirigente Mapuche, Rosa Isolde Reuque Paillalef*. Santiago: DIBAM-LOM, 2002.
- MARIMÁN, Queménado Pedro. "La diáspora Mapuche, una reflexión política". *Liwen Anuario del Centro de Estudios y Documentación Mapuche Liwen* Núm. 4 (1997): 216-223.
- MARTÍNEZ, Christian. "¿Identidades étnicas en el mundo Mapuche contemporáneo?: algunas implicancias teórico-prácticas". *Pentukun* 2 (1995): 27-41.
- MOLTEDO, Rina. *El Proceso migratorio en Chile: El caso de los Mapuches*. Louvain-la-Nueve: Université Catholique de Louvain, 1986.
- MUNIZAGA AGUIRRE, Carlos. *Estructuras transicionales en la migración de los araucanos de hoy a la ciudad de Santiago de Chile*. Santiago: Editorial Universitaria, 1961.
- _____. *Vida de un araucano, el estudiante Mapuche Lorenzo Aillapán en Santiago de Chile en 1959*. Santiago: Centro de Estudios Antropológicos de la Universidad de Chile, 1960.
- PEYSER ALCIATURI, Alexia. *Desarrollo, cultura e Identidad. El caso del Mapuche urbano en Chile. Elementos y estrategias identitarias en el discurso indígena urbano*. Louvain-la-Nueve: Université Catholique de Louvain, 2003.
- PIÑA, Carlos. *La construcción del "sí mismo" en el relato autobiográfico*. Santiago: Documento de Trabajo, FLACSO- Chile, 1988.
- RIVERA CUSICANQUI, Silvia. *Oprimidos pero no vencidos, luchas del campesinado Aymara y Qhechwa de Bolivia, 1900-1980*. Ginebra: Instituto de Investigaciones de la ONU para el Desarrollo Social, 1986.
- ROMERO, José Luis. *Latinoamérica: las ciudades y las ideas*. Buenos Aires: Siglo XXI, 1976.

- SPIVAK, Gayatri. "¿Puede hablar el sujeto subalterno?" Traducción de José Amícolá. *Orbis Tertius* Núm. 6 (1998): 1-44. Fecha de visita a la página: 15 de marzo de 2012. < <http://www.orbistertius.unlp.edu.ar/numeros/numero-6/traduccion/spivak>>
- URREA GIRALDO, Fernando. "Pobladores urbanos redescubiertos, Presencia indígena en ciudades colombianas". *Estudios sociodemográficos de pueblos indígenas* 40, (1994): 365-387.
- VALDÉS, Marcos. "El problema de lo urbano y lo Rural". Fecha de visita a la página: 20 de marzo de 2010. < <http://www.Mapuche.cl/documentos>>.
- _____. "Migración Mapuche y no Mapuche". Fecha de visita a la página: 25 de marzo de 2010. < <http://rehue.csociales.uchile.cl>>.
- VERGARA, Iván Jorge". "¿La voz de los sin voz? Análisis crítico de la producción e interpretación de testimonios en las ciencias sociales". *Estudios Atacameños* 17, (1999): 7-23.
- WILLIAMS, Raymond. *Marxismo y literatura*. Barcelona: Península, 1980.